

İLSAM AKADEMİ HAKEMLİ DERGİSİ
Turkish Journal of ILSAM Academy
CİLT VOLUME: 2 SAYI ISSUE: 1 NİSAN APRIL 2022
ISSN: 2757-9212

İLSAM (İlahiyat İlimleri Araştırmalar Merkezi)
Adına İmtiyaz Sahibi Owner
İLSAM

Yazı İşleri Müdürü Chief Executive Officer
Yıldırım DENİZ

Editör Editor
Sümeysra AÇIK

Çeviri Editörleri Translation Editors
Bülent KARAKUŞ, Neslihan KAYALI

Yardımcı Editör Associate Editor
Ferzan TAŞPINAR

Yayın Kurulu Editorial Board*

Prof. Dr. Celil KİRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

Yayın Türü Publication Type
Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu Publication Period
Altı ayda bir Nisan (Bahar) ve Ekim (Güz) aylarında yayımlanır.

Biannual (autumn & spring)
Açık erişim olarak elektronik ortamda yayımlanmaktadır.
It is published electronically as open access.

İLSAM Akademi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
Journal of Ilsam Academy is the official per-reviewed.
İLSAM. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Hakem ve Danışma Kurulu Board of Reviewing Editors*

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT (Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İsrail BALCI (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi. Mehmet ÇELENK (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.)
Doç. Dr. Öncel DEMİRTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Seyfullah KORKMAZ (Kırşehir Ahi Evran Üni.)
Doç. Dr. Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz FIRAT (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Veysel GENÇİL (Bartın Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

Bu Sayıda Görev Alan Hakemler Editors*

Doç. Dr. Ali FİDAN (Trabzon Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Arif KORKMAZ (Necmettin Erbakan Üni.)

Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ (İstanbul Üniversitesi)

Dr. Emine YAKAR (Recep Tayyip Erdoğan Üni.)

Prof. Dr. Hasan AKKANAT (Hacı Bayram Veli Üni.)

Prof. Dr. Hidayet AYDAR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Semirel Üni.)

Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)

Dr. İsmet EŞMELİ (Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN (Dokuz Eylül Üni.)

Prof. Dr. Mustafa Sami BAYBAL (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mustafa USTA (Marmara Üniversitesi)

Doç. Dr. Mücahit YÜKSEL (Necmettin Erbakan Üni.)

Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)

Prof. Dr. Sefa BARDAKCI (Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Sümeyra YAKAR (İğdır Üniversitesi)

Doç. Dr. Şerafettin ADSOY (Eskişehir Osmangazi Üni.)

Doç. Dr. Veysel GENÇİL (Bartın Üniversitesi)

*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

Indexing-Abstracting

Araştırmacı

Asosindex

İSAM

ile indekslenmekte ve / veya özetlerine yer verilmektedir.

Tasarım ve Uygulama Graphic Design

RMG Medya

İletişim Correspondence

İstanbul Merkez Adresi: Küçükbakkalköy Mah. Kayışdağı Cad. No:111

Bilgi Plaza Ataşehir / İstanbul

TEL: 0216 461 00 61

Bursa Merkez Adresi: Üçevler Mah. Ertuğrul Cad. No:6/3

Revizyon Plaza Nilüfer/BURSA

E-Posta: ilsamakademi@gmail.com

www.ilsamakademi.com / www.ilsam.org.tr

İÇİNDEKİLER Table of Contents

VII Editörden / Editorial

XI MAKALELER / ARTICLES

1 Osmanlı Toplumunda Para Vakıfları: Hanım Sultan Vakfiyeleri Örneği

The Waqfs of Money in Ottoman Society: The Waqfs of Hatuniye Example

Araştırma Makalesi / Research Article

Emine ÖZTÜRK-Ali FİDAN

39 Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçilmesinin Geleneksel Otorite Bağlamında Değerlendirilmesi

A Review Of Abu Bakr's Election To The Caliphate In The Context Of Traditional Authority

Araştırma Makalesi / Research Article

Osman DERTLİ

63 The Women Discussions In The Ottoman Modernization: Example Of Fatma Aliye Hanım

Osmanlı Modernleşmesinde Kadın Tartışmaları: Fatma Aliye Hanım Örneği

Araştırma Makalesi / Research Article

Sadagat ABBASOVA

79 İslam'da İnanç Özgürlüğünün Hususiyetleri

Characteristics of Freedom of Faith in Islam

Araştırma Makalesi / Research Article

Ahmet Hamdi YILDIRIM-Miraç ÇÖLGEZER

103 Ebü'l-Bekâ Belevî El-Endelüsî'nin Şehirleri -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri-

Cities of Ebu'l-Beka el-Belevi el-Endelüsî -The Impressions of Alexandria, Cairo, Mekka and Medina-

Araştırma Makalesi / Research Article

Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN

133 İslam Öncesi Arap Toplumunda Şeytan Algısı

The Perception of The Devil in pre-Islamic Arabian Society

Araştırma Makalesi / Research Article

Hünkar DURMUŞ

149 Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinin Beyânu'l-Hak ve Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsirlerine Etkisi

Sayyid Qutb's Fi Zilal Al- Qur'an Commentary on the Qur'an Tafsirs Hayat Kaynagi Qur'an and Beyan'ul-Hak

Araştırma Makalesi / Research Article

Süheyla NURDUHAN

169 DERLEMELER / REVIEWS

171 Kitap Değerlendirme Book review

İslam Hukuku Başlangıcı

Beginning of Islamic Law

Cumali ÖMEROĞLU

177 Birikimler Accumulation

Doğu ve Batı Algısı: İmaj Sorununu İslamfobia Bağlamında Okumak

The Perception of East and West: Reading the Problem of Image in Context of Islamophobia

Mevlüt UYANIK

206 Yayın İlkeleri

Editorial Policy

EDİTÖRÜN NOTU

Değerli Okuyucular,

Birinci yılını geride bıraktığımız İLSAM Akademi Dergisinin 2. cildi ile huzurlarınızdayız. İlim dünyasında, akademik bilimsel çalışmalar kadar, yapılan bu çalışmaları yayımlayarak akademi camiasının istifadesine sunmanın bilincinde hareket eden İLSAM Akademi, İlahiyatın üç temel alanı; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında kaleme alınmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi, kitap tanıtımları ve sempozyum değerlendirmelerini içermektedir. Bu vesileyle İlahiyat alanındaki bilgi birikiminin değerlendirilmesi ve geliştirilmesinin yanında yeni ve özgün fikirlerden oluşan sinerji ile tüm İslam dünyasında İlahiyat ilimleri alanına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Yayın periyodumuzu yılda iki kez Nisan ve Ekim ayları olarak belirlediğimiz İLSAM Akademi'nin bu sayısına 13 makale 1 derleme başvurusu olmuştur. Çift kör hakemlik sistemini uyguladığımız dergimizde 2 makale hakemlerimizin “yayımlanamaz” raporu neticesinde yayın dışı kalmıştır. Dergimizin bu sayısında araştırma makaleleri kısmında 7 makale, Derlemeler kısmında bir kitap tanıtımı, Birikimler kısmında ise 1 makale yer almaktadır. Geriye kalan makalelerin değerlendirme süreçleri devam etmektedir.

İlk sıradaki makalemiz Prof. Dr. Emine Öztürk ve Doç. Dr. Ali Fidan'a aittir. “Osmanlı'da Para Vakıfları (Hanım Sultan Vakıfları Örneği)” başlığıyla yayınlanan makalede vakıfların hukuki, tarihi, sosyal ve ekonomik açıdan önemi, vakıfların doğuşu gelişmesi, kurumsal hale gelişi, ulemanın para vakıflarına bakışları ve konu üzerindeki tartışmaları; Hanım Sultan Vakfiyeleri özelinde çeşitli yıllık istatistiklerle incelenmeye çalışılmıştır.

İkinci sırada yer alan makalede Dr. Osman Dertli, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesini, Weber'in meşru otorite tipleri içerisinde yer alan geleneksel otorite bağlamında değerlendirmiş, Hz. Ebu Bekir'in meşruluğunu karizmatik (dini) yahut yasal otoriteden değil, tamamen gelenekse otoriteden aldığı neticesine varmıştır.

“The Women Discussions In The Ottoman Modernization (Example Of Of Fatma Aliye Hanım)” başlıklı İngilizce makalesinde Doç. Dr. Sadagat Abassova, Osmanlı tarihçileri ve edebiyat aydınları arasında rol model bir reformcu olarak bilinen Türk edebiyatının ve İslam coğrafyasının ilk kadın romancısı Fatma Aliye Topuz'un cinsiyet eşitliğini vurgulayan, gelenekçilik ve İslam kültürü anlayışına dayalı tüm eserlerinin (romanlarının) bilimsel çözümünü değerlendirmiştir.

Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım danışmanlığında yüksek lisans öğrencisi Miraç Çölgezer “İslam’da İnanç Özgürlüğünün Hususiyetleri” başlıklı makalesinde, inanç özgürlüğünün sınırları, kimleri kapsadığı, Müslüman ve gayrimüslim için nasıl anlaşılması gerektiğini İslam’ın temel kaynaklarını kullanarak açıklanmaya çalışmıştır.

Dr. Öğretim Üyesi Zehra Gözütok Tamdoğan, “Ebü’l-Bekâ Belevî El-Endelüsî’nin Şehirleri” başlıklı makalesinde 14. Yüzyılda yaşayan Endülüslü genç bir âlim olan Ebu’l Bekâ Belevî’nin gözünden hem haccın hem de ilmî yolculuğun meşakkatini, uğradığı İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine şehirleri ve bu şehirlerin bazı mekânlarının tasvirlerini, buralarda meclislerine katıldığı ulemâ ve onlardan aldığı icâzetleri anlatmıştır.

Kelam bilimdalı doktora öğrencisi Hünkar Durmuş makalesinde, İslam öncesi Arap toplumunda şeytanın nasıl algılandığını tespit edip, bunun altında yatan sebepler üzerinde durmuştur.

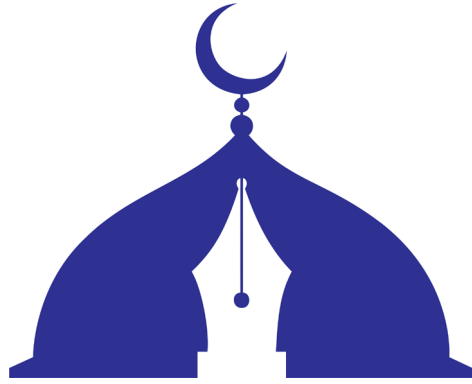
Tefsir bilimdalı doktora öğrencisi Süheyla Nurduhan makalesinde, Seyyid Kutub’un Fî Zılâli’l-Kur’ân tefsirinin, Türkiye’de yayınlanan, Beyânu’l-Hak Ve Hayat Kaynağı Kur’ân tefsirlerine etkisini incelemiştir.

Derlemeler kısmında İslam Hukuku’ndan doktora öğrencisi Cumali Ömeroğlu’nun tanıtımını yaptığı, 2020 Yılı Hikmetevi Yayınlarından Prof. Dr. Nuri Kahveci ve Doç. Dr. Alpaslan Alkış’ın editörlüğünü yaptığı “İslam Hukuku Başlangıcı” isimli kitaba yer verilmiştir.

Birikimler kısmında ise Prof. Dr. Mevlüt Uyanık’ın kaleme aldığı “Doğu Ve Batı Algısı: İmaj Sorununu İslamfobia Bağlamında Okumak” başlıklı makale yer almaktadır. Uyanık, makalesinde siyasal ve ekonomik hedeflere ulaşmak için medeniyetler/kültürler arası savaş tezinin meşruiyet aracı olarak İslamfobia kavramının kullanımının tutarsızlığını müzakere etmektedir.

Son olarak, 3. Sayımızda, gerek yayınladığımız -veya yayınlamadığımız- makaleleriyle, gerek bilimsel hakemlikleri ve danışmanlıkları ile destek olan akademisyenlerimize, dergimiz yayın kurulu ve İLSAM çalışanları adına teşekkürü bir borç biliriz.

Editör
SümeYra AÇIK



MAKALELER
ARTICLES



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Osmanlı Toplumunda Para Vakıfları: Hanım Sultan Vakfiyeleri Örneği

The Waqfs of Money in Ottoman Society: The Waqfs of Hatuniye Example

Emine ÖZTÜRK

Prof. Dr.
Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
ozturkemine25@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2127-7431.

Ali FİDAN

Doç. Dr.
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
alifidan@trabzon.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5842-0444.

Cilt/ Issue: 2/1, 1-37

Geliş Tarihi: 01.12.2021

Kabul Tarihi: 30.12.2021

Atf: Öztürk, Emine - Fidan, Ali. "Osmanlı Toplumunda Para Vakıfları: Hanım Sultan Vakfiyeleri Örneği". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), 1-37.

Dipnot: Emine Öztürk - Ali Fidan, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıfları: Hanım Sultan Vakfiyeleri Örneği", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1(Nisan 2022), Sayfa.

ÖZ

Vakıf müessesesi Osmanlı cemiyet hayatının şekillenmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Vakıf anlayışıyla kurulan ve işletilen kurumların başta dini hizmetler olmak üzere eğitim sağlık, sosyal güvenlik, bayındırlık gibi alanlarda, içtimai hayatın altyapısını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Osmanlı toplumunda önemli bir fonksiyona sahip olan vakıf sistemi çeşitli açılardan araştırma konusu olmuştur. Bunun yanında vakıfların sosyal ve iktisadi yönleriyle ilgili olarak da hatırı sayılır derecede araştırma mevcuttur. Özellikle son yıllarda arşiv kaynaklarına dayalı olarak yapılan vakıf konulu çalışmaların sayısında hissedilir bir artış görülmektedir. Özetle söylemek gerekirse bu çalışmada genel olarak, vakıfların hukuki, tarihi, sosyal ve ekonomik açıdan önemi, vakıfların doğuşu gelişmesi, kurumsal hale gelişi ulemanın para vakıflarına bakışları ve konu üzerindeki tartışmaları; Hanım Sultan Vakfiyeleri özelinde incelenmeye çalışılmıştır. Hanım sultanların kurdukları para vakıflarına ait çeşitli yıllık istatistiklere yer verilerek konu istatistiki açıdan farklı detaylara yer verilerek anlatılmaya çalışılmıştır. Ayrıca metin içinde ve sonuç kısmında bu vakıfların Osmanlı toplumuna katkıları da ele alınarak konu zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vakıflar, Osmanlı, Para Vakıfları, Hanım Sultanlar, Toplum, Sosyal Dayanışma

ABSTRACT

The Foundation institute is an important factor in shaping Ottoman social life. We can say that the institutions established and operated with the understanding of the Foundation constitute the infrastructure of social life in areas such as education, health, social security, public works, and especially religious services. The foundation system, which has an important function in Ottoman society, has been the subject of research in various respects. In addition, there is a considerable

amount of research on the social and economic aspects of foundations. Especially in recent years, there has been a noticeable increase in the number of foundation-related studies based on archival sources. In summary, in this study, in general, the legal, historical, social, and economic importance of foundations, the emergence and development of foundations, their institutionalization, and the views of the ulema (Muslim scholars) about monetary foundations and their discussions on the subject are examined in the context of Sultana (queen mother) Foundations. By using the annual statistics of the monetary foundations established by the sultanas, the subject was tried to be explained which placed details statistically.

Keywords: Foundation, Ottoman, Monetary Foundations, Sultans, Society, Socail Solidarity

EXTENDED ABSTRACT

In the history of humanity, as a result of the feelings of benevolence and help, useful works have been carried out and some social institutions have been established in order to meet the basic needs of human life. The “foundation” system is one of the leading institutions that provide social solidarity with its functional aspects. The foundations, which developed rapidly with the spread of Islam to different geographies, left deep effects on the history of humanity by undertaking many socio-economic and cultural services in all Islamic societies. Especially in Islamic societies, the foundations established by Muslim Turks, who have a distinguished place among the world societies with their benevolence, appear as important social institutions with their works of quality and quantity that set an example for other nations.

The moral principles of unity, solidarity, social, and cooperation and the suggestions of otherworldly rewards in the religion of Islam have encouraged all Muslims, especially beings, to establish many institutions that serve the society in order to create religious and charitable institutions. As an indicator of high culture; spreading the feelings of humanity, loving others, thinking, taking care of the weak and orphans, etc. many traits came to life in the foundations that came to the board. In this sense, in order to understand the definition, history, content, and social functions of the foundation institution, first of all, it is necessary to know well some of the thoughts and feelings that are effective in the existence of the foundation and the works created by the foundation. In general, the foundation; a person’s movable or immovable property, without being under any influence

and pressure, only with his own will and desire, related to charity, religious, health, socio-cultural, economic, etc. it is to remove it from its private property and to be allocated to the service it foresees for the fulfillment of the services.

A definite time frame is not given for the first establishment date of the foundation institution, which emerged for humanitarian, civil, social, and religious purposes and later became an institution. However, it is known that there were some foundation-like formations established for religious and humanitarian purposes before Islam. Although these foundation-like institutions are not the same as those in Islamic societies, it can be said that they are as old as human history. Because the innate sense of helping people, combined with religious teachings, gained strength with the idea of helping others without expecting financial return, this belief has spread among people and has reached the present day through foundation institutions. Just as we should accept foundation institutions since people started living as a society, the existence of many foundations shows that this idea continues. It is a known fact that religious feelings and beliefs play a major role in the establishment and maintenance of the foundation institution, that is, religious elements are an important behavioral motivation source in the establishment and maintenance of foundations, and that the foundation institution also glorifies the spirit of cooperation and solidarity. Hz. Prophet (PBUH); “The best of people is the one who is beneficial to people” (Bukhari, Maghazi: 35). In this sense, helping those who do business, being sensitive to the environment and society, addressing people with nice words, reconciling the resentful, ordering the good and forbidding the evil, listening to someone who is stressed and depressed, trying to be a balm for their distress, advising the right and patience, not only to people but also to people. Good examples, such as treating plants and animals with compassion and mercy and trying to be beneficial to humanity in every material and spiritual way, are the necessity of being a righteous and perfect Muslim. The peace that a person who is useful to people feels in his heart is indescribable. As a requirement of this hadith, “The best of people is the one who is beneficial to people; The best of wealth is spent in the way of Allah, in other words, it is donated; Believers who believe in the understanding that “the best foundation is the one that best meets the needs of people” have donated their goods to charity, almost at the level of competition with each other. This is also an order of the Qur’an, and in Surah Al-Baqara, “Everyone has a direction towards which they turn their face. To compete in goodness. Wherever you are, God will bring you all together. Surely, Allah is capable of all things” (Baqarah: 2/148). It can be said that foundations, as institutions where social benefit is observed, had their peak in Ottoman society from the perspective of Islamic history. Because, from a gender perspective,

the foundation charters of women also cover an important dimension of this situation. This study, focuses on the foundations as a social institution the legal, historical, social, and economic importance of foundations; The birth, development, institutionalization of waqfs, the approaches of the ulama to cash waqfs, and the discussion on the subject.

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde, iyilik ve yardım etme duygularının bir neticesi olarak, insan hayatının temel gereksinimlerinin karşılanması amacıyla faydalı çalışmalar yapılmış ve bazı sosyal kurumlar tesis edilmiştir. Fonksiyonel yönleri ile toplumsal dayanışmayı sağlayan kurumların başında ise “vakıf” sistemi gelmektedir.¹ İslamiyet’in farklı coğrafyalara yayılmasıyla hızlı bir şekilde gelişme kaydeden vakıflar, bütün İslam toplumlarında birçok sosyo-ekonomik ve kültürel hizmetler üstlenerek, insanlık tarihinde derin tesirler bırakmıştır. Bilhassa, İslam toplumları özelinde, yardımseverliği ile dünya toplumları arasında seçkin bir yeri olan Müslüman Türkler’in kurdukları vakıflar, diğer milletlere örnek teşkil eden nitelik ve nicelikteki eserleriyle önemli toplumsal kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.²

İslam dininin barındırdığı birlik, beraberlik, sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya dair ahlaki prensipleri ve uhrevi mükâfat telkinleri, dini ve hayır kurumları meydana getirmek hususunda, başta varlıklar olmak üzere bütün Müslümanları harekete geçirerek topluma hizmet eden birçok müesseseler kurmada teşvik edici olmuştur. Yüksek kültürün bir göstergesi olarak; insanlık duygularını yaymak, başkalarını sevmek, düşünmek, zayıfları, kimsesizleri gözetmek vb. birçok haslet kurula gelen vakıflarda adeta hayatîyet kazanmıştır. Bu anlamda vakıf müessesinin tanımını, tarihini, muhtevasını ve toplumsal fonksiyonlarını anlayabilmek için her şeyden önce vakfın ve vakıf yoluyla meydana getirilen eserlerin varoluşunda etken olan bazı düşünce ve duyguların iyi bilinmesi gerekmektedir. Ana hatlarıyla vakıf; bir kişinin taşınabilir veya taşınmaz malını, hiçbir tesir ve tazyikin altında kalmadan³, sadece kendi istek ve arzusu ile yapılmasını istediği hayırla ilgili, dinî, sağlıkla ilgili⁴, sosyo-kültürel, ekonomik vb. hizmetlerin yerine getirilmesi için ebedi olarak özel mülkiyetinden çıkarması

¹ Hüseyin Hüsnü Koyunoğlu, “Osmanlı Vakıflarının İktisadi Faaliyetleri ve Etkileri”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, Mehmet Kurtoğlu (ed.), (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014, Yayın No: 115), 62; Muhammed Abdullah Şahin, “Vakıflar, İstihdam ve Sermayeye Erişim”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, Mehmet Kurtoğlu (ed.), (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014, Yayın No: 115), 200.

² Tülay Duran (ed.), *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar; Hanım Sultan Vakfiyeleri* (İstanbul: Belge Yayınları, 1990), 13; Seyfettin Erşahin, “Vakıf Düşüncesini Doğuran Temel Dinamikler Üzerine”, *Vakıf Medeniyeti Sempozyum Kitabı*, Haz.: Burhan Ersoy ve Mehmet Narince (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2003), 27.

³ Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıflar ve Sivil Toplum Üzerine Bazı Düşünceler”, *Vakıf ve Sivil Toplum*, Fahameddin Başar (Haz.), (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016, Yayın No: 124), 16.

⁴ Vakıf Umum Müdürlüğü, *20. Cumhuriyet Yılında Vakıflar* (Ankara: Başvekalet Devlet Matbaası, 1943), 20.

ve kendisinin öngördüğü hizmete tahsis edilmesidir.⁵

İnsani, medeni, sosyal ve dini gayelerle ortaya çıkan ve daha sonra müessese haline gelen vakıf kurumunun ilk tesis tarihi hakkında kesin bir zaman dilimi gösterilmemektedir. Ancak İslam'dan önce de dini ve insani gayelerle kurulmuş bazı vakıf benzeri oluşumların bulunduğu bilinmektedir. Bu vakıf benzeri kurumların, İslam toplumlarındakilerle aynı olmamakla birlikte, insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Zira insanlarda yaratılıştan var olan yardımlaşma duygusu, dinî öğretilerle birleşerek, maddi karşılık beklemeden başkalarına yardım etme fikri ile kuvvet kazanmış ve bu kanaat, insanlar arasında yaygınlaşarak günümüze kadar vakıf kurumları vasıtasıyla ulaşabilmiştir. Vakıf kurumlarını, insanların toplum halinde yaşamaya başlamalarından itibaren var kabul etmemiz gerektiği gibi, çok sayıda kurulan vakıfların bulunması da bu düşüncenin devam ettiğini göstermektedir.⁶

Vakıf müessesesinin kurulup yaşatılmasında dini duygu ve inançların rolünün büyük olduğu yani dini unsurların vakıfların kurulup sürdürülmesinde önemli bir davranışsal motivasyon kaynağı olduğu ve vakıf kurumunun aynı zamanda, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu yücelttiği bilinen bir gerçekliktir.⁷ Hz. Peygamber (sav); “*İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır*”⁸ buyurmaktadır. Bu anlamda iş yapana yardım etmek, çevreye ve topluma karşı duyarlı olmak, insanlara güzel sözle hitap etmek, küskünleri barıştırmak, iyiliği emredip, kötülükten sakındırmak, stres ve bunalımda olan birisini dinlemek, sıkıntısına merhem olmaya çalışmak, hakkı ve sabrı tavsiye etmek, sadece insanlara değil, bitkilere ve hayvanlara da şefkat ve merhametle muamele etmek, insanlığa maddî-manevî her yönden faydalı olmaya çalışmak gibi güzel örnekler, sâlih ve kâmil bir Müslüman olmanın gerekliliğidir. İnsanlara faydalı olan kişinin yüreğinde hissettiği huzur ise, tarif edilemez ölçüdedir. İşte bu hadisin bir gereği olarak, “*İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır; malın en hayırlısı Allah yolunda harcanan diğer ifade ile vakfedilendir; vakfın en hayırlısı da insanların ihtiyaçlarını en iyi karşılayan*”dır, anlayışı doğrultusunda inanan müminler birbirleriyle adeta yarış derecesinde mallarını hayır yolunda vakfetmişlerdir. Bu aynı zamanda Kur'an'ın bir emridir ve Bakara suresinde “*Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır. Öyleyse hayırlarda yarışın. Nerede olursanız olun, Allah sizin hepinizi bir araya getirecektir. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir*”

⁵ Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar, Hanım Sultan Vakfiyeleri*, 13.

⁶ İsmail Kurt, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994)*, XI; Erşahin, “Vakıf Düşüncesini Doğuran Temel Dinamikler Üzerine”, 30.

⁷ Kurt, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*, XI.

⁸ Buhârî, Mağâzî: 35

(Bakara: 2/148) şeklinde buyrulmaktadır. Toplumsal faydanın gözetildiği kurumlar olarak vakıflar, İslam tarihi perspektifinden Osmanlı toplumunda zirvesini yaşamıştır denilebilir. Zira toplumsal cinsiyet perspektifinden hatuniye vakfiyeleri de bu durumun önemli bir boyutunu kapsamaktadır.⁹

Toplumsal bir kurum olarak vakıf özelinde hatuniye vakfiyelerini konu alan bu çalışmada, genel olarak, vakıfların hukuki, tarihi, sosyal ve ekonomik açıdan önemi; vakıfların doğuşu, gelişmesi, kurumsal hale gelişi, ulemanın para vakıflarına yaklaşımları ve konu üzerindeki tartışmalarına yer verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Hicri 9. asırdan itibaren devam eden ve Cumhuriyet dönemine kadar uzanan hatuniye para vakıfları¹⁰, araştırmanın hacmi nispetinde, teorik ve uygulamalı alanda elde edilen belge, bilgi ve fikirler ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bilhassa kadınların kurdukları para vakıflarına değinilerek, bu vakıfların istatistiksel açıdan yıllık akarlarına ilişkin bilgi verilerek kadınların toplumda bu yolla nasıl güç kazandıkları ve bu gücü bir nevi kendilerini görünür kılmadan toplumun hayırına adadıkları anlatılmaya çalışılmıştır. Yine bu çalışmada akarlı vakıf statüsünde sağlık ve eğitim sektörü gibi sektörlerde kullanılmak üzere hayrat amaçlı bağışlanmış olan Hanım Sultan vakfiyelerinden bir kısmının yıllık akarları sayısal olarak hesaplanmak suretiyle istatistiki bilgiye de dönüştürülerek Osmanlı Devleti'nde akarlı vakıfların gelirleri ve ne türden fonksiyonları yerine getirdiği hakkında bir portföy ve sayısal bir analiz ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

1. TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK VAKIF

Klasik kaynaklarda vakfın tanımı şöyledir: “*Vakıf faydası Allah'ın kullarına ait olacak şekilde, Cenab-ı Hakk'ın mülkü hükmünde olmak üzere temlik ve temellükten uzak ve yasak kılmaktır.*” Tanımdan da anlaşılacağı gibi, vakıf bir malı şahsi mülkiyetten çıkarmak suretiyle, alım-satım ve mülkiyete konu olmayacak şekilde (Allah'ın mülkü hükmünde) insanların istifadesine ayırmak ve sunmaktır.¹¹ Vakıf kurumu, insanlık tarihi için iftihar vesilesi olacak yüceliğe erişmiş; bu toplumsal kurum vesilesiyle de insanlık adına çok faydalı işler vücuda gelebilmiştir. Bilhassa vakıf müesseselerini kuran ve yaşatan bu insanlar; insanlık adına yaptıkları bu hizmetlerinden dolayı her zaman hayırla anılma şerefine nail olmuşlardır.¹² Yukarıda verilen vakıf tanımından da anlaşılacağı üzere vakfın oluşumunun temelinde düşünce olarak Allah rızası, hayır duygusu,

⁹ Kurt, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*, XI.

¹⁰ Mehmet Fuat Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Vakıf Müessesesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983), 310, 370.

¹¹ Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 1; Vakıf Umum Müdürlüğü, *20. Cumhuriyet Yılında Vakıflar*, 5.

¹² Kurt, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*, XIII.

insanlık ve yurt sevgisi bulunmaktadır. Yine vakıflar; Allah'ın insana vermiş olduğu servetin, O'nun isteği ve rızası doğrultusunda kullarının hizmetinde kullanılmasını gaye edinen kurumlar olagelmıştır. Vakıf kuran bireyler, helal mallarını kendi mülkiyetlerinden çıkararak; Allah rızası için vakfetmek suretiyle gelirini toplumun yararına bırakmıştır. Bu temlikler içerisinde tarlalar, çiftlikler, değirmenler, köyler, ormanlar, bahçeler, zeytinlikler, nehirler, göller, madenler, dükkanlar, hanlar, hamamlar, su kaynakları gibi birçok mal varlıklarının bulunduğu bilinmektedir.¹³ İlgili varlıklar mülkiyet sahipleri tarafından vakfedilirken; vakıf gelirleriyle fakir fukaranın korunup gözetilmesi ve birçok sosyal, kültürel ve dinî hizmetlerin ifası şart koşulmuştur. Kurulan bu vakıflar, kurucularının maddi varlıklarıyla uygun olarak büyüklük, küçüklük arz etmekte ise de burada önemli olan vakıf kurucularının niyetlerindeki güzellik, hayır duygusu ve insanlık sevgisinin esas alınmış olmasıdır.¹⁴

Vakıf kurumu, insanların sosyal ve ekonomik hayatlarında, asırlar boyu önemli rol oynamış onların ilim irfan, fikir, kültür, imar ve iskân alanlarında olmak üzere toplumsal hafızada derin izler bırakmıştır.¹⁵ Osmanlı toplumsal hayatında, bir iskân ve imar metodu olarak, vakıfların fonksiyonel olarak oynamış oldukları büyük roller bilinen bir gerçekliktir. Bu anlamda Osmanlı vilayetlerindeki farklı kamu amme hizmetleri, sosyal yardımlaşma teşkilatı, ilmî, dinî ve medeni hayatın her türlü tezahürleri vakıf kurumları vesilesiyle tanzim ve idare edilmiştir denilebilir. Bu durum ise sosyolojik anlamda vakıfların, milletin fazilet, cömertlik, vatanperverlik vb., kısacası milli ve manevi ruh ve heyecanının kuvvetli bir tezahürüdür. Elbette vakıfların Türk-İslam kültürünün yüzyıllar boyu hâkim olduğu sahalarda, önemli bir yer tuttuğu aşikardır. Günümüzde imkanları açısından ancak devlet teşebbüs ve parası ile yapılabilecek kadar toplumsal faydayı alakadar eden işlerin; vakıf kurumları vesilesiyle yapılmış olması, vakıfların bu işleri üstlendikleri dönemlerin kurumsal zihniyeti hakkında önemli bilgiler vermektedir.¹⁶

Ana hatlarıyla özetlenecek olunursa vakıf kurumu; fert ve toplumların ruhsal, bedensel, ekonomik, kültürel, dinî ve sosyal her türlü ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu müessese, toplumların temel ihtiyaçlarına

¹³ Vakıflar Kurum Müdürlüğü, *Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar* (İstanbul: Vakıflar Kurum Müdürlüğü Neşriyatı, 1937), 60-66; Halil İnalçık, "Vakıf Medeniyeti", *Vakıflar Dergisi Özel Sayısı*, (2006), 6-7.

¹⁴ Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar, Hanım Sultan Vakfiyeleri*, 13; Kurt, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*, 31.

¹⁵ Vakıf Umum Müdürlüğü, *20. Cumhuriyet Yılında Vakıflar*, 5.

¹⁶ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Koloniza tör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942). 354.

cevap vermesi neticesinde de fonksiyonlarını icra ettiği sürece revaç bulmuş; vakıflara artan ilgi ile zamanla yaygınlaşmış ve asırlarca yaşayan abide eserlere dönüşebilmiştir. Ayrıca vakıfların Müslim-gayrimüslim her kesim tarafından insanlığa hizmet gayesiyle kurulduğundan hareketle çoğulcu bir karakteri de barındırdığı ifade edilebilir. Kişisel servetin zevk, eğlence, israf ve sefahat için değil de bilakis toplumsal çözölmeyi tetikleyen bu unsurların aksine yardımlaşma gayesiyle vakfedilmesi toplumsal dayanışma, birlik ve beraberliğin tesisi anlamına gelmektedir. Bunlara ek olarak vakıf kuran insanların zengin ve varlıklı olduklarından ötürü değil de hayır ve hizmete gönül verdiklerinden; malını, parasını, ziynet eşyasını, evini, meyve bahçelerini ve tarlalarını hayır müesseselerine gelir kazandırmak maksatlı olarak bağışladıkları bilinen bir gerçekliktir. Bu düşünceye sahip bireylerin fazlaca olması nedeniyledir ki Osmanlı toplumu güçlü bir medeniyet ve idari yapı oluşturabilmiştir. Zira kadın-erkek fark etmeden varlıklı insanların kurdukları vakıflar vesilesiyle; birer sanat abidesi olan cami, çeşme, sebil, medrese, han, hamam darüşşifa, kütüphane, çamaşırhane gibi sayısız eserler meydana gelmiştir. Bilhassa vakıf kurucusunun ismi kadın olan birçok tarihi eserlerin halen mevcut bulunması ve varlıklarını sürdürmeleri, bunun açık bir göstergesi ve ispatıdır. Anlaşılacağı üzere Osmanlı toplumu vakıf eser bırakmakta adeta birbiriyle yarışmıştır denilebilir. Arşiv kayıtları incelendiğinde, bu gerçek açıkça ortaya çıkmakta ve hali hazırda çoğu vakfın varlığını sürdürmesi ise bunun bir delilidir.¹⁷

2. FONKSİYONEL PERSPEKTİFTEN OSMANLI'DA PARA VAKIFLARI

Fonksiyonalist teoriye göre her sosyal kurumun toplum içinde yerine getirmekte olduğu dört tip sosyal fonksiyon mevcuttur. Bunlar açık, gizil, olumlu ve olumsuz fonksiyonlardır. Fonksiyonalist teoriye katkısı olan birçok sosyolog vardır. Bunlar içerisinde tartışmasız en önemli isim Merton'dur. Onun bu teoriye katkısı "fonksiyon" kavramını analiz etmesidir. Fonksiyon kavramı Merton'a göre daima olumlu anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Bu nedenle toplumsal sistemi bütünüyle yansıtmamaktadır. Halbuki fonksiyon kavramı bazı belirsizlikleri de bünyesinde taşımaktadır. Bu kavram toplumsal sistemde yeni bir unsurdur ve yeni unsurlarla ilgili "*şu fonksiyonları üstlenmiştir*" şeklinde bir yaklaşım doğru değildir. Çünkü fonksiyonel bir analizlerde kolaylıkla görülemeyen işlevlerle de karşılaşılabilir. Merton bu noktada, "*gizli fonksiyon*" ve "*açık fonksiyon*" ayrımı yapmaktadır. Gizli fonksiyon bir yapının "*kabul edilmeyen*" ya da "*istenilmeyen*" işlevlerini ifade ederken; açık fonksiyon, "*istenilen*" ve "*kabul edilen*" işlevlerini belirtmektedir. Mesela bir okul sistemi, kendisinden beklenen ve herkes tarafından bilinen işlevlerinin

¹⁷ Kurt, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*, XII.

ötesinde, eş bulmaktan işsizliği azaltmaya kadar birçok gizli işlev de yerine getirebilmektedir. Merton tarafından yapılan bu fonksiyonel analiz sosyoloji disiplininde çok verimli sonuçlar elde edilmesini sağlamıştır.

Toplumsal sistem içerisinde yer alan herhangi bir unsur veya kurumun olumlu özelliklerinin yanı sıra olumsuz özellikleri de olabilir. Bir başka ifadeyle sistem içerisinde bütünleştirme ve ahenge katkı sunan işlevlerin yanı sıra bunları azaltan hatta bütünüyle yok eden işlevler de bulunabilmektedir. Bu tür işlevler için Merton, “*disfonksiyon*” terimini kullanmaktadır. Mesela hemen her toplumda önemli bir yere sahip olan din unsuru, toplumdaki bireyler arasında bütünleşmeye katkıda bulunabildiği gibi bireyler veya gruplar arası çatışmalara da neden olabilmektedir. Bu durumda bir kavram problemi oluşmaktadır. Öyle ki yapısal anlamda “*disfonksiyon*” teriminin karşıtı “*fonksiyon*” değildir. Çünkü fonksiyonel oluşun kavramsal semantiğinde “*dis-*” bir olumsuzluk ekidir ve “*fonksiyon*” kavramını nötr hale getirmektedir. Dolayısıyla olumlu bir anlam kazanabilmesi için kavrama “*dis-*” eki dışında onun zıddı başka bir ekin ilavesi gerekmektedir. Bazı sosyologlar bu problemi aşmak için “*negatif fonksiyon*” ve “*pozitif fonksiyon*” terimlerini kullanmayı tercih ederken; kimi sosyologlar ise “*olumlu işlev*” için “*öfonksiyon*”, “*olumsuz işlev*” için “*disfonksiyon*” terimlerini kullanmış, diğer bazıları ise fonksiyonu “*işlev*”le sınırlı bir anlamda kullanarak aşmıştır. Merton’a göre toplumsal bir sistem içerisinde olumlu veya olumsuz herhangi bir işlevi olmayan unsurlar da olabilir. O bu unsurlar için “*fonksiyonel olmayan*” terimini kullanmıştır. Görüldüğü üzere Merton’un sosyoloji ilmine olan bu katkısı, fonksiyonalist teorinin “*işlevini kaybeden unsur varlığını sürdürülemez*” şeklindeki temel önermesini esnetmekte ve “*kadük*”, yani değer ve önemini yitirmiş konumundaki unsurların da yerini göstermektedir.¹⁸ Fonksiyonalist açıdan konuya yaklaşıldığında; vakfın bir sosyal kurum olarak toplumda yerine getirmekte olduğu fonksiyonlarının olduğu ve hatta olması gerektiği ortaya çıkacaktır. Vakıf meselesi de bu doğrultuda ele alındığında görülecektir ki vakfın da gizil ve açık farklı sosyal fonksiyonları bulunmaktadır. Acaba Osmanlı toplumu özelinde vakfın sosyal fonksiyonları nelerdir?

Vakıf kurumu Osmanlı toplumsal hayatında oldukça önemli bir yere sahiptir. Vakıfların Osmanlı toplumunda bu kadar önemli bir kurum haline gelmesi tarihsel ve kronolojik bir tesadüf değildir. Özellikle Osmanlı şehirlerinin altyapısının oluşturulmasında ve imarında vakıfların açık rolü inkâr edilemez bir boyutu teşkil etmektedir.¹⁹ Gerek doğrudan padişahlar ve devlet ricali tarafından kurulan büyük vakıflar, gerekse de zengin-fakir olsun halkın geniş

¹⁸ Zeki Arslantürk - Mehmet Tayfun Amman, *Sosyoloji*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 490-491.

¹⁹ Koyunoğlu, “Osmanlı Vakıflarının İktisadi Faaliyetleri ve Etkileri”, 98.

katılımıyla meydana getirilen diğer vakıfların, şehirlerin ve diğer yerleşim yerlerinin her türlü ihtiyacını karşılamaya yönelik faaliyetlerde bulunduğu görülmektedir. İcra ettiği fonksiyon açısından vakıfların servetleri, tasarruf ve rantları hizmete dönüştüren müesseseler olarak tanımlanabilmesini mümkün kılmıştır. İşte burada, vakıfların tarihi gelişimi ve geçirdikleri değişimlerin tahlilinden ziyade toplumsal hayatta hangi önemli fonksiyonları icra ettikleri tahlil edilmeye çalışılacaktır. Büyüklüklerine bakılmaksızın çok sayıda vakfın müesses oluşu, bir bütün olarak düşünüldüğünde, toplumsal sistem bünyesinde yer alan farklı kurumsal açılımları vasıtasıyla yürütülen yatırım ve hizmetlerini şu başlıklar altında özetlemek mümkündür:

Altyapı ve bayındırlık hizmetleri: Vakıfların tesis ettiği han, zaviye, çarşı, bedesten, dükkân ve imalathane gibi tesisler; bir yandan vakfa gelir getirirken diğer yandan da ticari ve sınai faaliyetleri için gerekli olan altyapıyı sağlamıştır. Aynı zamanda şehirlerin imarına da katkıda bulunan bu yapılara vakıflar vasıtasıyla bir yol, köprü gibi ulaşım tesislerinin; hamam, çeşme sebil, suyolları gibi yardımcı tesislerin de oluşturulduğu görülmektedir.²⁰

Dini ve Kültürel Hizmetler: Cami ve mescitler öncelikli olmak üzere kütüphane, tekke gibi müesseselerin kuruluşunda ve bütün ihtiyaçlarının karşılanarak; bu sosyal kurumların faaliyetlerinin aksamadan devam ettirilmesinde bu vakıfların etkin bir rol oynadığı görülmektedir.²¹

Eğitim Hizmetleri: Mahalle mekteplerinden başlayarak en yüksek dereceli eğitim kurumlarına kadar hemen hemen bütün eğitim kurumlarının faaliyetlerinin yürütülmesinde, vakıflar önemli bir rol üstlenmiştir. Osmanlı devlet idaresi merkezi bütçeden eğitim için doğrudan herhangi bir kaynak ayırmamış olduğundan; toplumsal bir müessese olarak eğitim kurumlarının her türlü eğitim hizmetinin finansmanı vakıflar vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.²²

Sağlık Hizmetleri: Darüşşifalar gibi doğrudan sağlık hizmetlerine yönelik faaliyet gösteren kurumların vakıflar bünyesinde teşekkül ettirildiği bilinmektedir. Buralarda fakir hastaların ücretsiz tedavi ve bakım hizmetlerinin yapıldığı ve ilaçlarının temin edildiği görülmektedir.²³

Sosyal Güvenlik ve Dayanışma Hizmetleri: Vakıfların bir nevi sosyal güvenlik

²⁰ Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Vakıf Müessesesi*, 314.

²¹ Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Vakıf Müessesesi*, 392.

²² Erşahin, “Vakıf Düşüncesini Doğuran Temel Dinamikler Üzerine”, 30; Ziya Kazıcı, “Osmanlı’da Vakıfların Eğitime Katkısı”, *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, Haz. Mehmet Kurtoğlu, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012, Yayın No:105), 21-27.

²³ Vakıf Umum Müdürlüğü, *20. Cumhuriyet Yılında Vakıflar*, 20-21.

fonksiyonu ifa ettikleri de görülmektedir. Özellikle yeniçerilerin orta sandıkları ile esnafın kendi aralarında kurdukları sandıklar da ortak sosyal faaliyetlerin, finansmanı yanında muhtaç hale düşen mensuplara ve yakınlarına yardım eden kuruluşlardır. Esnafın kendi aralarındaki dayanışmada ve iş kollarında ortaya çıkan krizlerin atlatılmasında bu sandıkların uzlaştırıcı bir rolü olduğu görülmektedir. Ayrıca bazı vakıfların bütçelerinde çok sayıda kişiye emeklilik akçesi bağlandığı da bilinmektedir. Yine işsiz kalan vakıf mensuplarına yapılan yardımlarda vakıf kurumu adeta bir nevi işsizlik sigortası fonksiyonunu icra etmektedir. Bunların yanında avarız vakıfları örneğinde görüldüğü gibi belli bir mahalle veya köy halkının kendi aralarında oluşturdukları ortak ihtiyaçların karşılanmasına yönelik vakıfların da bir hayli yaygın olduğu tahrir defterlerinde ve diğer kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşılmaktadır.²⁴

Hayır Hizmetleri: Diğer fonksiyonları yanında vakıfların önemli bir faaliyet alanı olarak hayır hizmetlerini saymak gerekir, özellikle imaretlerde vakıf görevlileri, öğrenciler ve fakirler için yemek çıkarılması ve medrese öğrencilerinin her türlü ihtiyacının karşılanması, fakir hastaların tedavisi gibi müesseseseleşmiş hayır faaliyetleri yanında insanların, hatta hayvanların ihtiyaç duyacakları çok çeşitli hayır hizmetlerine yönelik olarak kurulmuş vakıflar da mevcuttur.²⁵

Para vakıflarını diğerlerinden farklı kılan ayırt edici özelliği, vakfın malvarlığının tamamının veya bir kısmının nakit para olarak bağışlanmış olmasıdır. Meşruiyeti ve nasıl işletileceği konusu bir hayli tartışmalı olan para vakıflarının ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı konusu da henüz aydınlatılabilmemiş bir mesele değildir. Osmanlı öncesi dönemlerde teorik düzeyde bazı araştırmalar görülmekle beraber araştırmacılar tarafından para vakıflarının Osmanlılara özgü bir icat olduğu belirtilmektedir.²⁶ Ancak Osmanlı döneminde bu uygulamanın nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı konusunda da kaynaklarda tatmin edici bir bilgi mevcut değildir. Paranın vakıf olunup olunamayacağı konusundaki tartışmaların, fıkıh mezheplerinin kuruluş dönemlerine kadar uzandığı görülmektedir. Osmanlı'nın bir anlamda resmi mezhebi olan Hanefi fıkıh okulunun imamlarının, menkul malların vakfı konusuyla bağlantılı olarak paranın da vakfedilip edilemeyeceği hususunu, tartıştıkları ve çeşitli görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Para

²⁴ Rıfat Özdemir, *Osmanlı Vakıflarının Kurulması ve Yaşatılmasında Devlet Kurumlarının İşleyişi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2005, Yayın No: 6), 75.

²⁵ Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, 6-9; Abdullah Ekinci, "Günümüz STK ve Vakıfların Hayır Çalışmalarıyla Tarihî Vakıfların Hayır Faaliyetlerinin Karşılaştırılması", *Vakıf ve Sivil Toplum*, Haz. Fahameddin Başar, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016, Yayın No: 124), 156.

²⁶ Mehmet Genç, "Vakıf ve İktisat", *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, Ed. Mehmet Kurtoğlu, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014, Yayın No: 115), 29.

vakıflarının Osmanlı'dan önce uygulandığına dair bilinen somut bir örnek mevcut değildir. Ancak hanefi ekolünde ortaya çıkan görüşler doğrultusunda mezhep imamlarından Ahmet Bin Hanbeli'n görüşlerinin nakledildiği bir eserde, paranın vakfı konusunun tartışıldığı görülmektedir.²⁷

2.1. Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarına Dair Meşruiyet Tartışmaları

Osmanlı toplumsal hayatında para vakıflarının ilk olarak ne zaman uygulandığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca Bâlî Efendi'nin (ö. 1572) mektuplarında, para vakıflarının, Rumeli'nin fethinden beri uygulandığı ve üç yüzyıllık geçmişi olduğuna dair bir bilgi bulunmaktadır. Yine ilgili mektuplarda Bâlî Efendi, para vakıflarının caiz oluşunu bu kurumların büyük bir toplumsal hizmet gördüğüne bağlamakta, ayrıca bu vakıfların kapatılmasına ise burada yapılan faydalı işlerin kesintiye uğrayacağını ve dini hizmetten geçinen insanların zarar göreceğini belirterek karşı çıkmaktadır.²⁸ Kaynaklarda II. Murat ve Fatih Sultan Mehmed'in saltanat yıllarında kurulan bir vakfiye, para vakıflarına dair ilk örnek olarak kabul edilmektedir. Bunlar içerisinde en eski tarihli olanı 826/1423 yılında kurulmuş olan vakıftır. Bizzat Fatih tarafından İstanbul'a et temin eden kasapların sübvansiyonu için oluşturulan bu para vakfının bilinen en eski ve meşhur para vakfı olduğu ileri sürülmektedir. Ömer Lütfü Barkan'ın tespitine göre, İstanbul tahrir defterlerinde kayıtlı en eski tarihli para vakfı 861/1456 yılına aittir. İsmail Kurt'un İstanbul mahkemelerine ait Şer'iyeye Sicilleri'nde yaptığı araştırmada ise tespit ettiği en eski tarihli para vakfiesinin ise 896/1490 tarihini taşıdığı görülmektedir. Bu bilgiler ışığında para vakıflarının sayılarının II. Murat ve Fatih dönemlerinde çok fazla artmadığı ve vakıf sistemi içinde önemli bir yer işgal etmediği anlaşılmaktadır. Ancak 16. yüzyılın başlarından itibaren para vakıflarının sayılarının arttığı ve gündemde giderek önemli bir yeri işgal etmeye başladıkları görülmektedir. Nitekim 16. yüzyılın ortalarında para vakıflarının hem hukuki meşruiyeti hem de bahsedilen paraların işletilme usulleri, devrin en önde gelen ilim adamları arasında tartışmalara yol açmıştır.²⁹

Para vakıfları ile ilgili tartışmanın başlangıcı genellikle Çivizade Muhittin Efendi'nin (ö. 1547) Rumeli Kazaskerliği yaptığı esnada meşru olmadığı gerekçesiyle bu vakıfları yasaklaması olarak gösterilir. Bu tarihten itibaren daha önce kurulan para vakıflarına herhangi bir müdahalenin yapıp yapılmadığı konusunda bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Çivizade'nin bu müdahalesinin

²⁷ Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, 10-11.

²⁸ Kurt, Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları, ss. 50-52; Tahsin Özcan, "Para Vakıfları ve Eğitim", *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, haz. Mehmet Kurtoğlu, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012), Yayın No:105, 27-33.

²⁹ Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, 11-12.

daha önceden var olan ve süregiden bir tartışmanın uygulamaya yansımaları olarak değerlendirilmesi gerekir. Bununla birlikte tartışmanın Çivizade'ye gelinceye kadar uygulamaya müdahale etme derecesine ulaştığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Aksine Çivizade'den önce şeyhülislamlık makamına gelmiş olan kişilerin para vakıflarını meşru kabul ettikleri ve bizzat para vakfetmek veya başkaları tarafından kurulan para vakıflarının vakfiyelerini tescil etmek suretiyle uygulamaya destek oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla para vakıflarının ilk kez Çivizade'nin Rumeli kazaskeri olduğu 952 yılı ile vefat ettiği 4 Şaban 954 yılları arasında bir tarihte yasaklandığı bilinmektedir. Yasak bir müddet devam etmiş ve 955 yılında sona erdirilmiştir.³⁰

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için para vakıflarının caiz olduğunu kabul edenlerin delilleri ile karşı çıkanların gerekçelerine bakmakta fayda vardır.³¹ (Bulut, 2014: 34). Para vakıflarının caiz olduğunu savunanlardan olan Şeyhülislam İbn Kemal'in (ö. 1533) *Risale fi Cevaz-ı Vakfi'd-Derahim ve'd-Denair* adlı bir eseri vardır.³² Eserin 1533 yılından önce yazıldığı sanılmaktadır. Risalede kendisinin para vakıflarının caiz olduğu görüşünü tercih ettiğini söyledikten sonra, kendisinin bu konuda İmam-ı Züfer'in görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir. İmam Züfer'in bu konudaki görüşünü Kadihan'dan nakille anlatan İbn Kemal, İmam Züfer'e derahim, yiyecek maddesi, me'kilat ve mevzunatın vakfedilmesinin geçerli olup olmadığı sorulmuş, o da bunun caiz olduğunu beyan etmiştir.³³ Bu konuda bir başka eser Ebussuud Efendi'nin (ö. 1574) *Risale fi Cevazi Vakfi'n-Nukud* isimli risalesidir.³⁴ Risalede Ebussud Efendi önce konuyla ilgili temel nakilleri aktararak; para vakıflarının meşruiyeti ile ilgili olarak bu meşruiyeti destekleyici bir tablo oluşturmuş; sonra da meseleyi tearüf (tanıma) şartı bulunmak kaydıyla bütün menkul malların vakfedilebileceği sonucuna vardirmiştir.³⁵ Birgivi ise *Risale fi İbtali Vakfi'n Nukud* ya da meşhur ismiyle *Seyf-i Sarım* isimli eserinde İmam Züfer'den gelen rivayetin zayıf olduğunu, paranın "ıyne" usulüyle muamele-i şeriyye yoluyla işletilmesinin hoş bir durum olmadığını bunun riba ve dinin istismarı olduğunu söylemiştir.³⁶

³⁰ Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 40; Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, 28-29.

³¹ Mehmet Bulut, "Osmanlı Dünyasında Vakıflar ve Finans", *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, ed. Mehmet Kurtoğlu, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014, Yayın No: 115), 34.

³² Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 17-21.

³³ Ahmet Tabakoğlu, "Klasik Dönem Osmanlı Vakıf Sistemi", *Cumhuriyetin 80. Yılında Vakıf Sempozyumu Kitabı*, haz. Mehmet Narince, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2004), 29.

³⁴ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 28-35.

³⁵ Kurt, Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları, 49.

³⁶ Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, 31-45; Kurt, Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları, 52.

Ancak Kâtip Çelebi Ebussuud Efendi'nin ve Birgivi'nin eserlerinden söz ederek Birgivi'yi bu konuda şöyle eleştirmektedir: “Birgivi Mehmet Efendi Merhum, şeriat ilimlerinde inceden inceye araştıran ve hakikati bulma ardında koşan bir kimse olup, kimi şeyhlerden işittiğime göre, akli ilimlerden mantık fennini çok iyi öğrenmiş ve ömrünün yarısını ona vermiştir. Lakin felsefi ilimler meşrebine uygun olmadığından kitaplarında bunları inkâr etmiş, insanların örf ve adetlerini tanımak amacıyla tarihte okumamış şeraite bağlı ve dindar bir kimse olduğu söylenen konularda ve sufilerin zikir sırasında sallanıp dönmelerinde ve basılmış paraların ayarlarının düşürülmesi dolayısıyla halkın işlerinin bozulmasında meşrebinin gereğini Tarikat-ı Muhammediye adlı kitabında yazmış; örf ve âdete bakmayıp, Seyf-i Sarim'de demiştir ki: “Bu vasiyetsiz ya da ölüme bağlanmaksızın para vakfetmenin iptali için bir risaledir. Çünkü lüzumunda zamanımızın Şeyhu'l-İslam'ı Ebussu'ud Efendi risale yazıp, çok yerinde yanlış yaptığı için bunun ne yüzden reddedileceğini göstermek lazım geldi. Ta ki onu görenler güvenip sevap ararken, günah işlemeyeler ve hâkimler ona aldanıp onun hükümlerine sığınmayalar; çünkü güvenmeye elverişli değildir ve kıyamet gününde onlara özür olmaz. Usul ve fûrûya aykırı makul ve menkul ile çelişiktir. Ben onu halk için fitne sayarım ve her gücü yetenin de bozması gerekli bir dini sakınca olarak görürüm. Lakin sanmam ki ona kimse el atsın ya bilgisizlikte ya korkaklıktan ötürü. Öyle ise bana bunu önlemek lazım oldu. Ta ki, bunu bilip de sakladığım için bana yüklenecek olan lanetten ve bu konuda karşıma çıkan engelden sakınmış olayım. Ardından da redde başlar. İmdi burada adı geçen bilginin sözünü almaktan muradımız. Ebussuud Efendi sağ iken ona karşı çıkıp ne derece ağır bir yük yüklendiğini bildirmektir”.³⁷

2.2. Akarlı Para Vakıfları: Hatuniye Vakfiyeleri

Para vakıflarının önemli çeşitlerinden biri de akarlı vakıflarıdır. Nitekim akarlı para vakfı, paranın bir gayrimenkulle birlikte vakfedildiği bir vakıf türüdür.³⁸ Burada vakfedilen para ve gayrimenkuller kuruluş amaçlarına uygun olarak çeşitli hayır işlerine harcanmaktadır.³⁹ Yapılan harcamalar neticesinde eldeki nakit para bir süre sonra tükenebilmektedir. Ancak geride gelir getirebilecek gayrimenkuller bulunduğu vakfın mali devamlılığı sağlanabilmektedir. 17. yy'daki para vakıfları sayı olarak fazla bir artış göstermese de var olan vakıfların sahip oldukları para miktarlarında artış olduğu görülmektedir. 1585-1683 yılları arasında kurulmuş bulunan 313 vakfın 71'ini yani %22'sini para vakıfları

³⁷ Kâtip Çelebi, Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk, çev. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 91.

³⁸ Mevlüt Çam, “Vakfiyelere Göre İktisadi Teşekküller”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, ed. Mehmet Kurtoglu, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014, Yayın No: 115), 46.

³⁹ Bahaeddin Yediyıldız, “Üçüncü Sektör: Vakıflar”, *Vakıf ve Kültür Dergisi*, 1 (1998), 11.

oluşturmaktadır. Bu vakıfların 12'si doğrudan, 59'u ise akarlı para vakfidir. Kurulan 71 adet para vakfına tahsis edilen akçe miktarı 74.092.563'tür. Bu da vakıf başına 1 milyon akçeden fazla bir para bütçesi anlamına gelmektedir. 1520-1546 tarihleri arasında kurulduğu ifade edilen 648 para vakfına tahsis edilmiş akçe miktarının 13.253.736 olduğuna dikkat edilecek olunursa 17. yy'da vakıf başına tahsis edilen ortalama gelirin çok yüksek olduğu daha net bir şekilde anlaşılacaktır. 17.yy'da kurulmuş bulunan para vakıflarının vakfedenleri incelendiğinde çoğunluğunun devletin yüksek kademelerinde görevli kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Veziriazam Kara Mustafa Paşa, 1678 yılında Edirne'de bir vakıf kurmuş ve bu vakfın giderleri için 10.380.000 akçeyi vakfetmiştir.⁴⁰ Bu örnek de bize göstermektedir ki, 74.092.563 akçenin 10.380.000'i sadece bir kişi tarafından bir vakfa tahsis edilmiştir. İsmail Kurt tarafından İstanbul Para Vakıfları üzerine 27 adet Şer'i Mahkeme sicili üzerinde kapsamlı bir araştırma yapılmış ve kurulan son para vakfının 1928 yılına ait olduğu tespit edilmiştir. Kurt çalışmasında hazırladığı cetvelde 1490-1928 yılları arasında tarihleri belli 3.888 adet para vakfına yer vermiştir.⁴¹ 17. yy'dan sonra para vakıflarının sayısında bazı yıllarda artışlar olduğu da gözden kaçmamaktadır. Özellikle 1785-1882 yılları arasında para vakıflarının sayısında artış tespit edilmiştir. Yüzyıllar boyunca varlığını devam ettiren para vakıfları 19. yy sonlarına gelindiğinde yavaş yavaş önemini yitirmiş ve varlığını devam ettiremez hale gelmiştir. Cumhuriyet dönemi ile birlikte vakıfların sahip olduğu paralar kurulan "Evkaf Bankası"na 1957 tarihinde devredilmiştir.⁴²

Hayır ve hayır hizmetinde bulunmak için vakıf kurma işinde hükümdarlar, sultan hanımlar, vezirler, devletin ileri gelenleri ve büyük servet sahiplerinin yanında orta halliler ve hayırsever kimseler de yer almıştır. Gelir grubu orta halliler olarak ifade edilebilecek kimselerin kurdukları; mesela Kavaf Ali, Hamal Ahmet, Eskici Hüseyin, Fatma Ana, Tabak Mustafa, Çoban Musa Vakıfları söz konusu vakıfların birer örneğidir. Vakıf belgeleri incelendiğinde, bu hayırseverlerin kurdukları vakıflarda yapılmasını istedikleri hizmetleri en ince noktalarına kadar düşünüp, vakıflarına konu ettikleri görülmektedir. Öyle ki, yapılması insanlar ve toplum için yararlı olup da konu olarak seçilmemiş bir hizmet kalmamıştır. Detaylandırılacak olunursa; dul kadınlara yardım, fakir kızlara çeyiz, düşkünlere bakım, kimsesiz fakirlerin cenazelerinin defni, kışın kar bastırıldığında aç kuşların beslenmesi, çalışan kadınların çocuklarının bir

⁴⁰ Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 194-195.

⁴¹ Kurt, Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları, 95.

⁴² Betül Aşar, "İslam Hukuk Tarihinde Para Vakıfları ve Finansman Kaynağı Olarak Kullanılması", (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011) 13-14; Kurt, Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları, 186.

yerde toplanarak onlara süt annelerin tayin edilmesi, yetim ve fakir çocukların korunması, hizmetçilerin kırdıkları kap, kaçak ve testi gibi malzemelerin ödenmesi ve hatta yollara atılan çöplerin temizlenmesi için paralar ve yerler vakfedilmiştir.⁴³

Bu anlamda Osmanlı kadını, sosyal dayanışma konusundaki şefkatli elini toplumsal bünyeden hiçbir zaman çekmemiş ve her daim topluma uzanan bir şefkat eli olmuştur. Tanzimat'tan sonra modernleşme döneminde bu yardımlaşma yani vakıf geleneği kadın dernekleri çatısı altında devam etmiştir. 19. yy'da başlayan, 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet'le hız kazanan Osmanlı kadın dernekleri vasıtasıyla, kadınlar; ilk kez seslerini duyurmalarına, sıkıntılarını dillendirmelerine araçlık eden kadın dergileri ve ilk bir araya gelme, dayanışma ve ortak sorunlara elbirliğiyle çözüm arama çabalarını ortaya koymuşlardır. Çok çeşitli amaçlarla kurulmuş olan bu dernekler kadınların ilk örgütlenme denemeleridir. Bu derneklerin bir kısmı yalnızca yoksul kadınlara veya savaşta askerlere yardım toplamakla sınırlı kalmıştır. Kısaca Şefkat diye anılan bu dernekler önce Selanik'te kurulmuştur, 1898'de Emine Semiye'nin kurduğu Şefkat-i Nisvan ve 1908'de kurulan Osmanlı Kadınları Cemiyet-i Hayriyesi bu dernekler arasındadır. Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriye'si *kimsesiz kadınlara ve onların çocuklarına* yardım etmeyi amaçlıyordu. Yardım derneklerinin amacı zor durumdaki, yoksul ya da kimsesiz kadınlara ve onların çocuklarına yardım etmektir. Maddi yardım sağlayabilmek için çekiliş ya da kermes gibi etkinlikler düzenlemişlerdir. Benzeri Şefkat dernekleri İstanbul, Konya, Samsun, Edirne'de de kurulmuştur. Ayrıca Osmanlı toplumundaki çeşitli dinsel toplulukların kadınları da kendi derneklerini kurmuşlardır, Beyoğlu Rum Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniyesi bunlardan biridir. Özellikle Balkan Savaşı ve Birinci Dünya Savaşı dönemlerinde yardım derneklerinin sayısında büyük artış olmuştur: Topkapı Fukaraperver Cemiyet-i Hayriyesi, Kadıköy Fukarasever Hanımlar Cemiyeti, Himaye-i Etfal Cemiyeti, Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, Müslüman Kadın Birliği bu dönemlerde kurulan derneklerden bazılarıdır. Müslüman Kadın Birliği barış amacıyla çalıştığı için daha sonra adı Sulhperver Türk Kadınları Cemiyeti olarak değiştirilmiştir.⁴⁴

Hatta Batı toplumlarında tesis edildiği varsayılan hayvanları koruma kurumları Osmanlı vakıflarının eskiden beri kurup işlettikleri müesseseler olagelmiştir. Eski vakıf abidelerinin duvarlarına kuşlar için kuş köşkü denilen zarif yuvalar yapılmıştır. Üsküdar Yeni Valide ve Ayazma camilerinin dış duvarlarındaki kuş köşkleri bunların en temiz ve güzel örnekleridir. Yine Ödemiş'te Mürselli İbrahim Ağa, hastalanarak sürülerinden geri kalan leyleklerin bakılması ve beslenmesi

⁴³ Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar, Hanım Sultan Vakfiyeleri*, 13-14.

⁴⁴ Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 87-90.

için ciğer ve işkembe alınmasını şart koşan bir vakıf kurmuştur. Bir başka vakıf kışın kar yağdığında şehirlere ve kasabalara inen kuşlara serpilmek için darı ve buğday vakfetmiştir. Kuşlara kolayca su bulmaları için mezar taşlarına kuş havuzları kazdırırlar pek çoktur. Mimar Sinan kendi vakfiyesinde köyü olan Ağırnas'ta yapıp vakfettiği su içmek üzere gelen hayvanların dinlenmesi için çeşmenin etrafında 260 arşın boyunda ve 160 arşın enindeki araziye özel dinlenme yeri olarak vakfetmiştir. İşte bunlar ve benzeri sosyal ve hayırlı hizmetler, vakfiyelerde yer almıştır.⁴⁵

Bilindiği gibi vakıfların yasal dayanağı, tapusu, temel taşı olan belgeler, vakfiye ve zeyl (ek) vakfiyelerdir. Geçmiş günümüze getiren bu belgeler, arşiv nüshaları arasında müstesna bir yere sahiptir. İnsani duygu ve düşüncelerin en güzel örneklerini içeren vakfiye ve benzeri vakıf belgeleri, insanlara yardım sosyal dayanışmayı teşvik, toplumun dertlerine çare aramak, insanları sevmek ve insanlığı yüceltmek gibi ulvi düşünce ve duyguların yer aldığı belgelerdir. Bu kültür hazinesinin önemli bir bölümünü de kadınların kurdukları vakıflara ait olan vakfiye ve zeyl vakfiyeleri teşkil etmektedir. Zira Türk kadınının sahip olduğu, yüce insani duygu ve düşüncelerle nice harikalar meydana getirdiği herkes tarafından bilinmektedir. Türk kadını tarihin her döneminde üstün bilgi beceri ve yetenek, düşünce ve duygularla ülke kalkınmasında toplumun refahında etkin rol oynamıştır. Yine onlar sağlık, savunma, eğitim, öğretim, yardımlaşma ve dayanışma gibi alanlarda önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁴⁶ Ortaya koydukları feragat ve fedakârlık örnekleri ile kadınlar, tarihin şeref sayfalarında müstesna yerlerini almıştır. Diğer taraftan vakıf konusunda önemli ölçüde faaliyet göstererek ülke ve insanlık yararına yönelik ölümsüz eserleriyle dünya kadınlarına örnek olmuşlardır.⁴⁷

Osmanlı'da kadınların vakıflarla ilişkileri, sosyal ve ekonomik hayatta yer alışı konusunda yeterli çalışmalar gerçekleştirilmemiştir. Bu konuda Ömer Lütfi Barkan ve E. H. Ayverdi'nin çalışmalarından yola çıkarak, 16. yy. İstanbul Vakıfları ve Kadınlar hakkında, Hebrew Üniversitesi'nden Gabriel Baer'in çalışması dikkate değer mahiyettedir. Baer, İstanbul Vakıfları'ndan 500 örnek seçerek çalışmasını bu kurumlar üzerinde yoğunlaştırmıştır. İlgili çalışmalardan elde edilen önemli sonuçlardan biri de 16. yy. İstanbul'unda vakıf kurucularının 3'te birinden daha fazlasını kadınların oluşturduğu yönündedir. Bu da tüm vakıfların yüzde 36,8'ine tekabül etmektedir. Böyle bir nicel sonuç ise bizi kadınların mülkiyetleri ve ellerinde bulundurdukları mali varlıkları hakkında

⁴⁵ Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar, Hanım Sultan Vakfiyeleri*, 14.

⁴⁶ Cahit Baltacı, "Vakıfların Eğitimdeki Yeri", *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, haz. Mehmet Kurtoglu, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012, Yayın No:105), 17-37.

⁴⁷ Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar, Hanım Sultan Vakfiyeleri*, 14.

düşünmeye sevk etmektedir. Baer, kadının boyun eğser rolünün tersine, Osmanlı ekonomisinde, gizli kalan bir faktör -görünmez bir el/invisible hand- olduğunu vurgulamaktadır. İstanbul’da, yani kadınların kurduğu vakıflar üzerinde bir tetkik yapıldığında; bunların erkeklerin kurduğu vakıflara oranla küçük ölçekli vakıflar olduğu görülmektedir. Kadınların kurdukları bu vakıfların küçük ölçekli olmaları da belki de bu kurumların daha uzun süreli olarak ayakta kalmalarının ana nedenidir.⁴⁸

Bu anlamda araştırmamızda istatistiklerine yer verilen hanım sultanlar ve onların kurdukları vakıfların yıllık akarları aşağıdaki tablolarda detaylı bir şekilde yer almaktadır:

Tablo 1. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler (Genel)⁴⁹

Vakfeden Sultanın Adı	Vakfın Yıllık Akarı
Hatice Turhan Valide Sultan	Yıllık 60.948 Akçe Vakfa Aktarılan Akar Miktarı
Haseki Gülnuş Valide Sultan	58.320 Akçe Sadece Mekke Darüşşifasına Aktarılan Yıllık Para
Haseki Gülnuş Valide Sultan	83.160 Akçe Sadece Mekke İmarethesine Aktarılan Yıllık Para
Haseki Gülnuş Valide Sultan	Yıllık 119.130 Sadece Cidde ve Süveyş’teki Vakıflara Aktarılan Yıllık Para
Safiye Sultan	Yıllık 26.100 Akçe Vakfa Aktarılan Akar Miktarı
Ayşe Sultan	Yıllık 24.480 Akçe Ayşe Sultan’ın Bıraktığı Vakıflara Aktarılan Akar Miktarı
Mihrişah Valide Sultan	Vakfın Yıllık Akarı Toplamda 68.280 Akçedir

⁴⁸ Yılmaz Koca, *Osmanlı’da Kadın ve İktisat*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 143.

⁴⁹ Tülay Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar; Hanım Sultan Vakfiyeleri*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1990), 62-364

Tablo 2. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler⁵⁰

(Hatice Turhan Valide Sultan: İstanbul'daki Yeni Cami Vakfiyesinin Vakıfesi Yani Vakfedenidir. Sultan II. Mehmet'in annesidir. 25 Şubat 1683 tarihinde vefat etmiştir)

Vakfedilen Paranın Miktarı	Vakfedilen Paranın Vakfedilme Amacı
5200 Kuruş	Anadolu'nun Çeşitli Yerlerinde Arsa, Çiftlik ve Akar Satın Alınması İçin
Günlük 6248 Akçe	Geride Bıraktığı Vakıf Çalışanlarına Ödenmek Üzere Günlük 6248 Akçe
3000 Akçe	Vakıfta Okuyan Talebelerin Kömür İhtiyacının Karşlanması İçin 3000 Akçe
3000 Akçe	Öğrencilerin Yazın Gezilere Götürülmesi İçin
20000 Akçe	Yazın Sebilhaneye Kar Alınması İçin
12000 Akçe	Ramazan'da Yoksullara Pirinç, Soğan ve Odun Alınması İçin
7500 Kuruş	Hacıların Eşyalarının Taşınması İçin 65 Adet Deve Kiralanması İçin
3000 Akçe	Camilerin Mum, Kandil ve Zeytinyağı İhtiyacının Alınması İçin
4000 Akçe	Mübarek Gecelerde Kandil Yakanlara Ödenmesi İçin
Genel Toplam	Yıllık 60.948 Akçe Vakfa Aktarılan Akar Miktarı

⁵⁰ Tülay Duran, *Tarihimize Vakıf Kuran Kadınlar*. 62-364.

Tablo 3. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler⁵¹

(Haseki Gülnuş Valide Sultan; Sultan II. Mustafa ve Sultan III. Ahmet'in annesidir. 26 Ekim 1715 tarihinde vefat etmiştir. Mekke'de Darüşşifa Yaptırmıştır)

Vakfedilen Paranın Miktarı	Vakfedilen Paranın Vakfedilme Amacı
Günlük 30 Akçe, Aylık 900 Akçe Yıllık 10.800 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Başhekimine Maaş
Günlük 10 Akçe, Aylık 300 Akçe Yıllık 3600 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Başhekim Yardımcısına Maaş
Günlük 20 Akçe Aylık 600 Yıllık 7200 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Cerrahına Maaş
Günlük 12 Akçe Aylık 360 Akçe Yıllık 4320 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Başkatibine Maaş
Günlük 10 Akçe Aylık 300 Akçe Yıllık 3600 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın İkinci Katibine ve Muhasibine Maaş
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Arapça Katibine Maaş
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Kapıcısına Maaş
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Müşidd-i Bab Kapıcısına Maaş
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 3=Yıllık 4320 Akçe Maaş	Mekke'deki Darüşşifanın Genel Hizmetlisi 3 Kişiyeye Maaş

⁵¹ Tülay Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*. 92-156.

Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'deki Daruşıfanın Temizlik Görevlisine Maaş
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 8= 11.520 Akçe Maaş	Mekke'deki Daruşıfanın Çamaşırhaneğinde Görevli 8 Kişiyeye Ayrı Ayrı Aynı Miktarda Yıllık 1440 Akçe Maaş
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'deki Daruşıfanın Çamaşırhaneğinde Görevli Güçlü Kuvvetli Bir Çamaşırcı (Muşidd-i Came-i Şuyan)
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 2=2880 Akçe Maaş	Mekke'deki Daruşıfada Çalışmak Üzere İşe Yarar İki Ölü Yıkayıcı
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'deki Daruşıfanın Gasil hanesinde Çalışmak Üzere Bir Gasilhaneci
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 2=2880 Akçe Maaş	Mekke'deki Daruşıfada Kandil Yakıp Söndürmekle Görevli İki Kandilci
Genel Toplam	58.320 Akçe Sadece Mekke Daruşıfasına Aktarılan Yıllık Para

Tablo 4. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler⁵²

(Haseki Gülnuş Valide Sultan; Mekke’de bir imarethane yaptırmıştır. İlgili kuruma aktarılan para tutarı aşağıdaki gibidir)

Vakfedilen Paranın Miktarı	Vakfedilen Paranın Vakfedilme Amacı
Günlük 10 Akçe Aylık 300 Akçe Yıllık 3600 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethanede Şeyh Olarak Çalışmak Üzere Dürüst, İffetli Bir Şeyh
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe Yıllık 1080 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethanede Şeyh Olarak Çalışmak Üzere Dürüst, İffetli Bir Şeyh Yardımcısı
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethanede Duacı Olarak Çalışmak Üzere İyi Huylu, Dindar Bir Duacı
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethane’de Vekilharç Olarak Çalışmak Üzere Doğruluğu Açık Seçik Olan Kişilikte Bir Vekilharç
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethane’de Kilerci Olarak Çalışmak Üzere Doğruluğu Açık Seçik Olan Kişilikte Bir Kilerci
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethanede Dürüstlükte Bir Elif Gibi Doğru Bir Mahzenci
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 2= Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethanede Kuvvetli İki Kişi Olmak Üzere İki Fukara Kapısı Bekçisi
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethanede İmarek Kapısı Bekçisi Olarak Çalışmak Üzere Bir İmarek Kapısı Bekçisi
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke’deki İmarethanede İmarek Kapıcısı Olarak Çalışmak Üzere Bir İmarek Kapıcısı

⁵² Tülay Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*. 92-156.

Günlük 7 Akçe Aylık 210 Akçe Yıllık 2520 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Ahçıbaşı Olarak Çalışmak Üzere Yemek Pişirme Sanatında Usta Bir Erkek Aşçı
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Ahçıbaşı Vekili Olarak Çalışmak Üzere Yemek Pişirme Sanatında Usta Bir Erkek Ahçıbaşı Vekili
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe Maaş X 4= Yıllık 7200 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Ahçı Olarak Çalışmak Üzere Sanatında Bütün Bilgilere Sahip ve Yemek Yapmakta Üstün Dört Ahçı
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 2= Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Bulaşık Yıkayıcı Olarak Çalışmak Üzere İki Bulaşık Yıkayıcı
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe Yıllık 1080 Akçe Maaş X 2= Yıllık 2160 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Mutfak Temizliğini Yapmak ve Odun Taşımak Üzere Çalışacak Güçlü Kuvvetli İki Kişi
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 2= Yıllık 2880 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanenin Kapılarını Yıkamak Üzere İki Kişi
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe Maaş X 5= Yıllık 9000 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanenin Buğdayını Temizleyecek Beş Kişi
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Güçlü Bir Buğday Temizleme Kapıcısı
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe X 2= Yıllık 3600 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere İki Deşşas
Günlük 6 Akçe Aylık 180 Akçe Yıllık 2160 Akçe X 3 = Yıllık 6480 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Üç Değirmen Öğütücüsü

Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe Yıllık 1080 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Dindar Bir Buğday Ölçücüsü
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Süprüntü Hamalı
Günlük 2 Akçe Aylık 60 Akçe Yıllık 720 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Bir Seyis
Günlük 6 Akçe Aylık 180 Akçe Yıllık 2160 Akçe	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Buğday ve Un Hamalı
Günlük 6 Akçe Aylık 180 Akçe Yıllık 2160 Akçe X6 = Yıllık 12960 Akçe	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Sanatlarında Üstün Tutulan 6 Ekmekçi
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Su Değirmeni Marangozu
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe Yıllık 1080 Akçe Maaş	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Sanatında Usta Bir Tamirci
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe	Mekke'deki İmarethanede Çalışmak Üzere Bir Hademe-i Tarik-i Ayn
Genel Toplam	83.160 Akçe Sadece Mekke İmarethanesine Aktarılan Yıllık Para

Tablo 5. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler ⁵³

(Haseki Gülnuş Valide Sultan; bazı diğer vakıflara da para aktarmıştır. İlgili kuruma aktarılan para tutarı aşağıdaki gibidir)

Vakfedilen Paranın Miktarı	Vakfedilen Paranın Vakfedilme Amacı
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Cidde İskelesi'nde Bekçi Olarak Çalışmak Üzere
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe Yıllık 1080 Akçe Maaş	Cidde İskelesi'nde Terazici Olarak Çalışmak Üzere
Yıllık 500 Akçe Maaş	Cidde İskelesi'nde Mahzenci Olarak Çalışmak Üzere
Yıllık 500 Akçe Maaş	Cidde İskelesinde Kapıcı Olarak Çalışmak Üzere
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Mekke'de Terazici Olarak Çalışmak Üzere
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe Yıllık 1080 Akçe Maaş	Mekke'de Sanatında Usta İyi Kötüyü Ayırabilen Bir Sarraf Olarak Çalışmak Üzere
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	İmaretül Amire'de Su Taşıyıcı Saka Olarak Çalışmak Üzere
Yıllık 21.600 Akçe Maaş ve 40.000 Okka Buğday	Bu Vakıfları Yürütmekle Görevli Darüssaade Ağası Yusuf Ağanın Oğlunun Bu Vakıfları Görüp Gözetmesi Karşılığında
Yıllık 3600 Akçe Maaş ve 24.000 Okka Buğday	Mısır, Bulak ve Süveys İskelesindeki Vakıflarda Çalışmak Üzere İşinde Mahir Defter Emini Anadolu Kâtibi Olarak Hizmet Vermek Üzere
Yıllık 3600 Akçe Maaş ve 24.000 Okka Buğday	Mısır, Bulak ve Süveys İskelesindeki Vakıflarda Çalışmak Üzere Bir Kişi De Arapça Kâtibi Olarak Hizmet Vermek Üzere

⁵³ Tülay Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*. 92- 156.

Yıllık 1880 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday X 2= Toplamda Yıllık 3760 Akçe Maaş ve 24.000 Okka Buğday	İki Kişi De Şahit Olarak Hizmet Görmek Üzere
Yıllık 2500 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday	Vakıf Tuğracısı Olarak Çalışmak Üzere
Yıllık 1800 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday	Sarraf Olarak Çalışmak Üzere
Yıllık 3600 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday	Tahsildar Olarak Çalışmak Üzere
Yıllık 1800 Akçe Maaş ve 8.000 Okka Buğday X5= Yıllık 9000 Akçe Maaş ve 40.000 Okka Buğday	Ambarcı Olarak Çalışmak Üzere Beş Kişi
Yıllık 2160 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday	Ambarda Mahzenci Olarak Çalışacak Bir Kişi
Yıllık 2160 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday	Bulak Ambarı Kapıcısı Olarak Çalışacak Bir Kişi
Yıllık 4320 Akçe Maaş ve 36.000 Okka Buğday X 12= Yıllık 51.840 Akçe Maaş ve 432.000 Okka Buğday	Ambarı Korumak Üzere Görev Yapacak Ok ile Silahlandırılmış On iki Muhafız
Yıllık 2520 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday	Süveyş Ambarı Bekçisi Olarak Çalışmak Üzere Bir Kişi
Yıllık 2560 Akçe Maaş ve 12.000 Okka Buğday	Süveyş Ambarı Arapça Kâtibi Olarak Çalışmak Üzere

Yıllık 450 Akçe Maaş ve 6.000 Okka Buğday	Süveyş Ambarında Mahzenci Olarak Çalışmak Üzere
Yıllık 500 Akçe Maaş ve 6.000 Okka Buğday	Süveyş Ambarında Kapıcı Olarak Çalışmak Üzere
Genel Toplam	Yıllık 119.130 Sadece Cidde ve Süveyş'teki Vakıflara Aktarılan Yıllık Para

Tablo 6. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler⁵⁴

(Safiye Sultan; Padişah III. Mustafa'nın kızıdır. 1778 tarihinde vefat etmiştir)

Vakfedilen Paranın Miktarı	Vakfedilen Paranın Vakfedilme Amacı
Günlük Bir Buçuk Akçe Aylık 45 Akçe ve Yıllık 540 Akçe Maaş	Vakıfta Cüz Okuyan Birine
Günlük Bir Akçe Aylık 30 Akçe ve Yıllık 360 Akçe Maaş	Vakfın Katibine
Günlük Bir Akçe Aylık 30 Akçe ve Yıllık 360 Akçe Maaş	Vakfın Gelirini Tahsil Edene
Günlük 10 Akçe Aylık 300 Akçe ve Yıllık 3600 Akçe Maaş	Mütevellilik Görevini Yürütene
Günlük 15 Akçe Aylık 450 Akçe ve Yıllık 5400 Akçe Maaş	İstanbul'da Sultan Mehmet Camiinde Tefsir İlmi Okutan ve Hadis'te Kuvvetli, Fen Bilimlerinde Usta, Fena Alışkanlıklardan Uzak ve İyi Mal Sahibi Olmakla Ünlü Bir Bilgin, Her Pazartesi ve Perşembe Günleri İsteyenlerin, Gönülden Gelecek İstekleri Üzere Bilgileri Öğretecek Bir Müderrise
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe ve Yıllık 2880 Akçe Maaş	Ayasofya Camiinde Bir Fıkıh Bilgini Dinin Yasak Ettiği Her şeyin Ötesinde Tanınan Bir Kimse, Sözü Edilen Bir Günde İsteyene Fıkıh İlmini Öğretecek Bir Müderrise

⁵⁴ Tülay Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*. 159-183.

Günlük 2 Akçe Aylık 60 Akçe ve Yıllık 720 Akçe Maaş X 15= Günlük 30 Aylık 900 Akçe Yıllık 10800 Akçe Maaş	Veziri Azam Ali Paşa'nın İnşa Ettireceği Yeni Camide Sabah Namazından Sonra Her gün On beş Kişi Günde Bir Cüz Okuduktan Sonra Bu On beş Kişinin Her Birine
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe ve Yıllık 1080	Bir Kimse Cüzler Hafızı ve Noktacı Olarak Hizmet Görmek Üzere
Günlük 2 Akçe Aylık 60 Akçe ve Yıllık 720 Akçe Maaş	Safiye Sultan'ın Eski Vakıflarında Kâtip ve Tahsildar Olan Baltacı Musa Halife Bu Vakıfta Da Kâtip ve Tahsildar Olsun ve Vazifesi Karşılığında
Günlük Bir Akçe Aylık 30 Akçe ve Yıllık 360 Akçe Maaş	Yeni Camiye Kayyum Olanlara
Genel Toplam	Yıllık 26.100 Akçe Vakfa Aktarılan Akar Miktarı

Tablo 7. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler⁵⁵ (Ayşe Sultan; Padişah III. Mustafa'nın kızıdır. 1718'de doğmuş, 1775 tarihinde vefat etmiştir)

Vakfedilen Paranın Miktarı	Vakfedilen Paranın Vakfedilme Amacı
Günlük 10 Akçe Aylık 300 Akçe ve Yıllık 3600 Akçe Maaş	Ahmed-i Salis Vakfiyesi'nde Müteveli Olarak Çalışmak Üzere Bir Kişiye
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe Maaş	Vakıfta Kâtip Olarak Çalışmak Üzere Okuma-Yazma ve Hesap Yapmaya Yetenekli Bir Kişiye
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe Maaş	Vakıfta Tahsildar Olarak Çalışmak Üzere Bir Kişiye
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe ve Yıllık 1080 Akçe Maaş	Su Arklarının Bakımını Yapanlara

⁵⁵ Tülay Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*. 185-206.

Günlük 10 Akçe Aylık 300 Akçe ve Yıllık 3600 Akçe Maaş	Tecvid’de Bilgi Sahibi Olup, İfade ve Yarar Sağlamaya Gücü Yeten Kuran ve Cüz Okuyan Bir Kişi Her Gün Bir Cüz Okuması ve Vakıf Camiine Gelen Talebelere Kuran Öğretmesi Karşılığında
Günlük 10 Akçe Aylık 300 Akçe ve Yıllık 3600 Akçe Maaş	Demir Kapı Yolunda Bulunan Daye Hatun Camisinde Tefsir İlminde Yetenekli, Din Bilgisi Olan ve Güzel Konuşan Bir Kişi Cuma Günleri Vaaz ve Nasihat Vermesi Karşılığında
Günlük 6 Akçe Aylık 180 Akçe ve Yıllık 2160 Akçe Maaş	Daye Hatun Camisinde Ser-Mahfil Olarak Çalışmak Üzere
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe Maaşx2= Yıllık 3600 Akçe Maaş	Daye Hatun Camisinde Kuran Okumak Üzere Kuranı Tecvit ile Okuyan İki Kişi Devr-Han Olarak Görevli Olmak Üzere
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe ve Yıllık 1080 Akçe X 3= Yıllık 3240 Akçe Maaş	Daye Hatun Camisinde Kuranı Tecvit ile Okuyan Üç Kişi Devr-Han Olarak Görevli Olmak Üzere
Günlük Bir Akçe Aylık 30 Akçe ve Yıllık 360 Akçe Maaş	Yeni Camiye Kayyum Olanlara
Günlük 3 Akçe Aylık 90 Akçe ve Yıllık 1080 Akçe Maaş	Daye Hatun Camisinin Çeşmesi Yaptırılıp Çeşmenin Su Tasınının Kontrolü İçin Görevlendirilecek Bir Kişiye
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Ve Bu Vakıfları Korumakla Görevli Daru’s-Saade Ağalarına (Ağaların Sayısı Belli Değil)
Genel Toplam	Yıllık 24.480 Akçe Ayşe Sultan’ın Bıraktığı Vakıflara Aktarılan Akar Miktarı

Tablo 8. Osmanlı Hanım Sultan Vakfiyelerinde Para Vakıflarına Ait Bazı İstatistikler⁵⁶ (Mihrişah Valide Sultan; Sultan IV. Mustafa'nın eşi III. Selim'in annesidir. 4 Ekim 1805 tarihinde vefat etmiştir)

Vakfedilen Paranın Miktarı	Vakfedilen Paranın Vakfedilme Amacı
Günlük 30 Maaş Akçe Aylık 900 Akçe Maaş Yıllık 10.800 Akçe Maaş	Mihrişah Valide Sultan'ın Vakfettiği Camide İmamlık Yapan Cami İmamına
Günlük 30 Akçe Aylık Maaş 900 Akçe Maaş Yıllık 10.800 Akçe Maaş	İyi Huylu, Hoş sesli, Konuşması Düzgün ve Doğru Söyleyen Bir Bilgin İşe Yarar Bir Kişi Vaiz Olarak Her Cuma Günü Bülbül Gibi Hoş Sesi Nağmeleri ile Hayranlık Uyandırarak Açık Şekilde Cemaate Dinin Emirlerini Anlatması Karşılığında
Günlük 30 Akçe Aylık Maaş 900 Akçe Maaş Yıllık 10.800 Akçe Maaş	Dinin Yasaklarına Bağlı Kalmasının Ötesinde Olmakla Tanınmış, Dinin Emirlerine Uymasıyla ve İyi Tanınmış, İlme Bağlı Olarak Hareket Eden, İşe Yarar, Arap Edebiyatında Usta, Tefsir, Hadis, Araştırma ve İnceleme Yapabilen, İyi Ahlak Sahibi ve Kusursuz Bir Kişi Adı Geçen Camide Vaiz Olup Her Hafta Cuma ve Pazartesi Günleri Öğle Namazından Sonra Hazır Bulunacak Cemaate Vaaz Vermesi Karşılığında
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe ve Yıllık 2880 Akçe Maaş	Hoş Sesli, Temiz Odalı Dinin Emirlerine Uyan Üç Kişi Sözü Edilen Camide Birinci, İkinci ve Üçüncü Müezzin Olarak Görev Yapmaları ve Hizmetlerini Görmeleri Karşılığında Birinci Müezzin
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 2= Yıllık 2280 Akçe Maaş	İkinci ve Üçüncü Müezzin
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş X 2= Yıllık 2280 Akçe Maaş	Ayrıca Bir Kayyum, Bir Hizmetçi ve Bir Kandilci Hizmetlerini Gereği Gibi Görmelerinin Karşılığında

⁵⁶ Tülay Duran, *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*. 209-275.

Günlük 11 Akçe Aylık 330 Akçe ve Yıllık 3960 Akçe Maaş	İki Adet Hatim Okuyan Kişiyeye
Günlük 10 Akçe Aylık 300 Akçe ve Yıllık 3600 Akçe Maaş X 2= Yıllık 7200 Akçe Maaş	İki Adet Aşır Okuyan Kişiyeye
Günlük 5 Akçe Aylık 150 Akçe Yıllık 1800 Akçe Maaş	Bir Adet Naathan
Günlük 6 Akçe Aylık 180 Akçe ve Yıllık 2160 Akçe Maaş	Ehliyetli Bir Muhasebeci Vakfa Kâtip Olsun Hizmetini Görmesi Karşılığında
Günlük 15 Akçe Aylık 450 Akçe ve Yıllık 4500 Akçe Maaş	Kuran-ı Kerimi İyi Bilen, Dindar, Çocuklara Din Bilgisi Verebilecek Bir Öğretmen Kuran Öğretmesi Karşılığında
Günlük 8 Akçe Aylık 240 Akçe ve Yıllık 2880 Akçe Maaş	Yetenekli Bir Kişide Bu Okulda İkinci Öğretmen Olarak Görevlendirilsin Her Taraftan Gelen Öğrencilere Derslerini Öğretmesi Karşılığında
Günlük 15 Akçe Aylık 450 Akçe ve Yıllık 4500 Akçe Maaş	Güzel Yazı Yazmakta Usta Olan Bir Kişi Okula Devam Eden Küçüklere Yazı Öğretmeni Olarak Görevlendirilsin ve Öğrenci Çocuklara Yazı Sanatını Öğretmesi Karşılığında
Günlük 4 Akçe Aylık 120 Akçe Yıllık 1440 Akçe Maaş	Hizmetinde Bulunacak Çalışkan Bir Kişi de Eğitici Olarak Çalışması Karşılığında
Genel Toplam	Vakfın Yıllık Akarı Toplamda 68280 Akçedir.

BULGULAR, TARTIŞMA VE SONUÇ

Toplumların sosyal yapıları, kültür değerleri, hayat tarzları, dünya görüşleri ve idealleri farklılık arz etmektedir. Vakıf eserleri ise insanların bu hususları gelecek nesillere aktardığı toplumsal kurumlardır. Öyle ki vakıf kurumu, bir taraftan “ben” ve “öteki” arasındaki etkileşimi sağlayan aracı bir sosyal kurum olma fonksiyonunu icra ederken; diğer taraftan da toplumsal hafızaya insanlığın en güzel duyguların nakşedildiği bir sivil toplum kuruluşu olmaktadır. Kişisel mülkiyetin toplumsal mülkiyete aktarılması olarak da nitelenebilecek bu kurum, bir manada, hukuk, tarih, iktisat ve sosyolojinin kesiştiği noktayı teşkil etmektedir. Toplumsal fayda açısından piyasanın finansal ihtiyaçlarının

karşılanmasının yanında kamu hizmetlerinin bizzat sivil toplum kuruluşları maharetiyle yapılmasını da ifade eden bu kurumlar toplumsal dengeyi koruyan önemli fonksiyonlar icra etmektedir.

Araştırmamıza konu olan Osmanlı Hanım Sultanlarının kurdukları bazı akarlı para vakıfları vakfiye kayıt defterlerinden anlaşıldığı kadarıyla şu toplumsal gayeler maksatlı kullanılmıştır:

Kurumsal İhtiyaçların Karşılanması: Vakıf yöneticilerinin maaşları, Kömür ihtiyacı, su temini maksatlı harcamalar, kurumsal geziler ve sosyal faaliyetler,

Sosyal Dayanışma ve Yardımlaşma Maksatlı Faaliyetler: Ramazan ayında fakirlerin gıda ihtiyaçlarının karşılanması vb.⁵⁷

Önemli Dini Kurum ve İbadet Organizasyonlarına Yönelik Hizmetler: Kandil ve zeytinyağı alımı, Hacıların eşyalarının taşınması hizmetleri,

Mekke Şehri Özelinde Darüşşifa, İmarethanele ve Diğer Kurumlara Dair Bazı Hizmetler: Darüşşifa kurumuna; başhekim, başhekim yardımcısı, cerrah, başkâtip, ikinci kâtip, mutemet, muhasip, din görevlileri, sarraf, terazici, güvenlik görevlileri, depo görevlileri, saka, gıda ve temizliğe yönelik bazı hizmetliler, gassal vb.⁵⁸

Cidde Şehri İskelesi Özelinde Bazı Hizmetler: Bekçi, terazici, mahzenci ve kapıcı hizmetleri,

Mısır, Bulak ve Süveyş İskelesi Özelinde Bazı Hizmetler: Mahir defter emini ve Anadolu kâtibi, Arapça kâtibi, mütevellilik, şahitlik hizmeti, vakıf tuğracısı, sarraf, tahsildar, din görevlisi (cüz okuyan), ambarcı ve ambar hizmetleri, güvenlik görevlisi (bekçi-silahlı muhafız), kapıcı vb.,

İstanbul Şehri Özelinde Bazı Vakıf Hizmetleri: Sultan Ahmet ve Ayasofya Camii'nde müderris; Vezir-i Azam Ali Paşa'nın yaptıracığı Yeni Camii'nde din görevlileri (cüz okuyana maaş); Safiye Sultan Vakfiyeleri eski çalışanlarına maaş, Ahmed-i Salis Vakfiyesi'nde müteveli, din hizmetlisi, muhtesib, tahsildar, hizmetlilere maaş; Daye Hatun Camii'nde ser-mahfil, din görevlileri, hizmetliler, güvenlik görevlilerine maaş; Mihrişah Valide Sultan Camii Vakfiyesi'nde din görevlileri, hatim-aşır-naat okuyanlar, muhasib, kâtip, eğitimci, hattat vb. hizmetleri karşılığında maaş verilmiştir.

⁵⁷ Yüksel, "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)", 243.

⁵⁸ Yüksel, "Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)", 235-241.

Ana hatlarıyla dinî, sosyal, eğitim, sağlık, şehircilik, toplumsal barış, servetin yeniden dağılımı, istihdam, güvenlik ve askeri meseleler⁵⁹ için fonksiyonel kılınan vakıflar özelinde Osmanlı Hanım Sultan vakfiyelerine ilişkin şu tespitlerde bulunmakta fayda vardır. Sosyal dayanışma ve iş bölümü bir toplumun yaşamsallığının devam ettirilmesi için en gerekli ve en önemli sosyal olgulardan biridir. Ancak her toplumdaki sosyal dayanışma ve iş bölümü, o toplumun kendi sosyal yapısına göre şekillenir. Osmanlı hanım sultanlarının kurdukları bu vakıflar, Osmanlı kadınlarının sosyal dayanışmaya vakıflar kurarak katıldıklarının bir göstergesidir. Sosyolojik açıdan böylesi kurumların bir yönüyle de toplumsal dayanışmanın, modern öncesi toplumlara has benzerliğe ve kolektif bilincin ürünü olan mekanik dayanışmaya iyi birer örnek teşkil ettiğini söylemek mümkündür.⁶⁰ Bu manada Osmanlı kadınlarının kurdukları ya da vakfettikleri her vakıf mekanik dayanışmanın ürünü olan ve sosyal hayata katkı sunan birer şaheser durumundadırlar.

Sonuç olarak denilebilir ki, geçmişten günümüze uzanan vakıflar Osmanlı Devleti'nde Cami, medreseler şifahane, kütüphane, çeşme sebil, imaret, hamam, yol köprü, fener, kale, imaret gibi hizmetlerde kadın erkek zengin yaşlı, Müslim gayrimüslim bütün insanların sosyal ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlamıştır. Vakıfların temelinde, “Ben” değil, “Biz” şuuruyla yetişen fertlerin maddi ve manevi zenginliklerini başka insanlarla paylaşma düşüncesi ve anlayışı vardır. Günümüzde ise bu mekanik dayanışmanın bir yansıması ve devamı olan “vakıflarla ilgili yapılan gönüllü çalışmalar sayesinde ülkemize yararlı olmak varlıklı ve fakir aileler arasında köprü oluşturmaktadır. Gelir dağılımındaki eşitsizliğin, eğitimsizliğin en ahlaki değerlerle görülen erozyonun, çıkarıcı anlayışın, toplumsal huzursuzluğumuzun temelindeki ana sebeplerden olduğu bir gerçektir.

KAYNAKÇA

Altunsu, Abdulkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası 1972.

Arslantürk, Zeki - Amman, Mehmet Tayfun: *Sosyoloji*, İstanbul: Çamlıca Yayınları 2017.

Aşar. Betül. *İslam Hukuk Tarihinde Para Vakıfları ve Finansman Kaynağı Olarak Kullanılması*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

⁵⁹ Eyüp Sabri Kala ve İdris Akarçeşme, *Mihrişah Valide Sultan Vakfı*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2019, Yayın No: 134), 132-136; Vakıflar Genel Müdürlüğü, *Tarihte İlginç Vakıflar*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012, Yayın No: 102), 75.

⁶⁰ Gülsen Ataseven, *Vakıf ve Kadın*, (İstanbul: Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1999), 42.

Ataseven, Gülsen. *Vakıf ve Kadın*. İstanbul: Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1999.

Baltacı, Cahit: “Vakıfların Eğitimdeki Yeri”, *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, haz. Mehmet Kurtoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010, Yayın No:105, 17-37.

Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II (1942). 279-387.

Bulut, Mehmet. “Osmanlı Dünyasında Vakıflar ve Finans”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, ed. Mehmet Kurtoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014. Yayın No: 115. 33-35.

Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları 2013.

Çam, Mevlüt. “Vakfiyelere Göre İktisadi Teşekküller”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, Mehmet Kurtoğlu (Ed.), Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014, Yayın No: 115, 37-50.

Diyanet İşleri Başkanlığı: *Kur'an Yolu Meal Tefsiri*. I. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Duran, Tülay. *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar; Hanım Sultan Vakfiyeleri*, İstanbul: Belge Yayınları, 1990.

Ekinci, Abdullah. “Günümüz STK ve Vakıfların Hayır Çalışmalarıyla Tarihî Vakıfların Hayır Faaliyetlerinin Karşılaştırılması”, *Vakıf ve Sivil Toplum*, haz. Fahameddin Başarı. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016. Yayın No: 124. 153-163.

Erşahin, Seyfettin. “Vakıf Düşüncesini Doğuran Temel Dinamikler Üzerine”, *Vakıf Medeniyeti Sempozyum Kitabı*, haz. Burhan Ersoy - Mehmet Narince. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2003. 27-45.

Genç, Mehmet. “Vakıf ve İktisat”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, ed. Mehmet Kurtoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014. Yayın No: 115. 25-33.

İnalcık, Halil. “Vakıf Medeniyeti”, *Vakıflar Dergisi Özel Sayısı*, (2006), 6-8.

Kala, Eyüp Sabri - Akarçeşme, İdris: *Mihrişah Valide Sultan Vakfı*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2019. Yayın No: 134.

Kâtip Çelebi. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, çev. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabalıcı Yayınları 2008.

Kazıcı, Ziya. “Osmanlı’da Vakıfların Eğitime Katkısı”, *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, haz. Mehmet Kurtoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012, Yayın No:105. 21-27.

Koca, Yılmaz: *Osmanlı’da Kadın ve İktisat*, İstanbul: Beyan Yayınları 1998.

Koyunoğlu, Hüseyin Hüsnü. “Osmanlı’dan Günümüze Vakıfların Sivil Topluma Katkısı”, *Vakıf ve Sivil Toplum*, haz. Fahameddin Başar. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016. Yayın No: 124. 93-110.

Koyunoğlu, Hüseyin Hüsnü. “Osmanlı Vakıflarının İktisadi Faaliyetleri ve Etkileri”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, ed. Mehmet Kurtoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014. Yayın No: 115. 51-64.

Köprülü, Mehmet Fuat. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Vakıf Müessesesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983.

Kurt, İsmail. *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Özcan, Tahsin. “Para Vakıfları ve Eğitim”, *Vakıf Medeniyeti 2011 Yılı Eğitim Sempozyumu*, haz. Mehmet Kurtoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012. Yayın No:105. 27-33.

Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Özdemir, Rıfat. *Osmanlı Vakıflarının Kurulması ve Yaşatılmasında Devlet Kurumlarının İşleyişi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2005. Yayın No: 6.

Şahin, Muhammed Abdullah. “Vakıflar, İstihdam ve Sermayeye Erişim”, *Vakıf ve İktisat Sempozyumu*, ed. Mehmet Kurtoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014. Yayın No: 115. 199-204.

Tabakoğlu, Ahmet. “Klasik Dönem Osmanlı Vakıf Sistemi”, *Cumhuriyetin 80. Yılında Vakıf Sempozyumu Kitabı*, haz. Mehmet Narince. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları 2004.

Vakıf Umum Müdürlüğü. *20. Cumhuriyet Yılında Vakıflar*. Ankara: Başvekalet Devlet Matbaası, 1943.

Vakıflar Genel Müdürlüğü. *Tarihte İlginç Vakıflar*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2012. Yayın No: 102.

Vakıflar Kurum Müdürlüğü. *Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar*. İstanbul: Vakıflar Kurum Müdürlüğü Neşriyatı, 1937.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıflar ve Sivil Toplum Üzerine Bazı Düşünceler”, *Vakıf ve Sivil Toplum*, haz. Fahameddin Başar. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016. Yayın No: 124. 15-35.

Yediyıldız, Bahaeddin: “Üçüncü Sektör: Vakıflar”, *Vakıf ve Kültür Dergisi*, 1 (1998. 11-13.

Yüksel, Hasan. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü Üzerine Bir Araştırma (1585-1683)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Hız. Ebu Bekir'in Halife Seçilmesinin Geleneksel Otorite Bağlamında Değerlendirilmesi

A Review Of Abu Bakr's Election To The Caliphate In The Context Of Traditional Authority

Osman DERTLİ

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Köln/
ALMANYA.
osmandertli@hotmail.com
ORCID: 0000 0002-4423-6002

Cilt/ Issue: 2/1, 39-60
Geliş Tarihi: 30.01.2022
Kabul Tarihi: 23.02.2022

Atf: Dertli, Osman. "Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçilmesinin Geleneksel Otorite Bağlamında Değerlendirilmesi", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), 39-60.

Dipnot: Osman Dertli, "Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçilmesinin Geleneksel Otorite Bağlamında Değerlendirilmesi", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1(Nisan 2022), Sayfa.

ÖZ

Hız. Muhammed, 610 yılında vahiy almaya başlamasıyla dini, 622 yılında da Medine'ye hicret etmesiyle birlikte siyasi bir görev üstlenmiştir. O vefat edinceye kadar hem dini otoriteyi hem de siyasi otoriteyi temsil etmiş, vefatıyla birlikte sosyolojide dini otorite tipi olarak kabul edilen din kurucusu olma görevi sona ermiştir. Ancak siyasi otoriteye bağlı görevi, kendisini takip eden tilmizleri tarafından devam ettirilmiştir. Öyle ki; daha Hız. Peygamber'in cenazesi defnedilmeden bu siyasi otorite görevini kimin yerine getireceği konusu Ben-i Saide gölgeğinde Ensar ve Muhacir arasında tartışılmış ve neticede Hız. Ebu Bekir'in siyasi otoritenin başı olmasına karar verilmiştir. Bu makalede Hız. Ebu Bekir'in halife seçilmesi Weber'in meşru otorite tipleri içerisinde yer alan geleneksel otorite bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Hız. Ebu Bekir'in halife seçilme sürecinde yaşananlar kanaatimize göre geleneksel otoriteyle yakından ilgilidir. İslam Devletinin ilk halifesi olan Hız. Ebu Bekir, meşruluğunu karizmatik (dini) ya da yasal otoriteden değil tamamen geleneksel otoriteden almaktadır. Çalışmada dolaylı gözlem tekniğine başvurulacak kaynak, bilgi ve belgeler toplanmış ve bu kaynaklar konu çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Geleneksel Otorite, Meşruiyet, Halife, Hız. Ebu Bekir.

ABSTRACT

Muhammad (p.b.u.h) assumed a religious duty when he started to receive revelations in 610, and a political task with his migration to Medina in 622. He represented both religious and political authority until his death, and his duty under religious authority ended with his death. However, his duty under the political authority

was continued by his disciples who followed him. Even before the funeral of the Prophet was buried, the issue of who would fulfill this duty of political authority was discussed between the Ansar and Muhajir in the shadow of Banu Sa'ida, and it was finally decided that Abu Bakr would be the head of the political authority.

In this article, the election of Abu Bakr as caliph will be examined in the context of "traditional authority", which is one of Weber's types of legitimate authority. In our opinion, the process of Abu Bakr's election to the caliphate is closely related to traditional authority. Abu Bakr, as the first caliph of the Islamic State, derives his legitimacy entirely from traditional authority rather than charismatic (religious) or legal authority. All the information and documentation in this study were obtained with the indirect observation technique and these sources were evaluated within the framework of the subject.

Keywords: Sociology of Religion, Traditional Authority, Legitimacy, Caliph, Abu Bakr.

EXTENDED ABSTRACT

In his last 23 years, starting from the year 610 when he was the addressee of revelation, Muhammad (p.b.u.h) had both religious and political (non-religious) duties that are carried out by himself directly. He conveyed the divine orders he received from God (Allah) as a religious duty to his interlocutors. As a political duty, he had the responsibility to build a new society and state within the framework of the teachings of Islam until his death. In order to fulfill these duties and responsibilities, the Prophet made serious efforts almost everywhere, especially in Mecca, during the process of his prophethood. In Mecca, which was the source point of the Prophet's efforts, his call which was based on the revelation, found only limited individual responses, and the number of those who accepted his Prophethood could only reach few hundreds until the emigration to Medina (Hijrah). Therefore, it is possible to describe those who believe in the Prophet in Mecca as a Muslim community rather than a Muslim society. It was after the Hijrah that this Muslim community could complete its political, social, economic and military organization. In other words, the faith-based community that emerged in Mecca fully transformed into an Islamic society after the emigration to Medina.

With the migration of the Prophet and Muslims to Medina, a great change took place both socially and politically. Especially the political and social steps that the Prophet took here, led the people of Medina to gather under his presidency

and to have a state administration. With the treaty he made with all parties living in Medina, the Prophet provided the determination of the elements that make up the state, such as the homeland, the nation and the political authority. He succeeded the formation of a homeland with certain borders and united everyone around the sense of belonging to Medina. In addition, the Prophet determined the borders of Medina in order to give this consciousness to the people who were deprived of homeland consciousness and counted the lands within these borders as the homeland of the Medina City State. All these activities show that the Prophet had political authority as well as religious authority. For this reason, he became not only the religious leader but also the political leader of the state he founded in Medina and tried to fulfill these duties until he passed away.

With the death of the Prophet in 632, his religious duty, namely his prophethood, came to an end. With his death, it is no longer possible to talk about a prophet, a founder of religion and a religious authority who guides the society in religious matters, produces solutions to religious and social problems, and guides his disciples. On the other hand, the political authority of the Prophet, which led to the establishment and institutionalization of the Islamic state and the domination of the entire Arabian lands which was started with the emigration to Medina, did not end with his death, on the contrary, it continued. The duty of governing the state that the Prophet had was carried on by those who believed in him. However, with the death of the Prophet, since the Qur'an and Sunnah did not determine the style of government of the state, the issue of who will take over the political authority and how the society will be governed has always been a matter of debate. Even before the funeral of the Prophet was buried, the issue of who would fulfill this duty of political authority was discussed between the Ansar and Muhajir in the shadow of Banu Sa'ida, and it was finally decided that Abu Bakr would be the head of the political authority and he fulfilled this duty for a period of two years and three months. Of course, a number of principles were decisive in this debate environment in which the first president of the Islamic state was elected finally. Although it is stated in Islamic sources that a hadith that is said to belong to the Prophet was influential in the process of Abu Bakr's election as caliph, and this election was tried to be legitimized in the religious sense. However, the determining factor in Banu Sa'ida was traditional Arab politics and authority in our opinion.

According to Weber, governments have to base their existence on a legitimate source, on solid ground, in order to be accepted by the society they rule. Otherwise, they can neither have the authority nor manage society in the long run. According to him, political powers should get their legitimacy from either traditional or charismatic or legal-rational authority in order to govern the

society. In this sense, the legitimacy ground of political power in traditional authority is the customs and traditions inherited from the past.

Existing traditional Arab politics and customs had a significant impact on the election of Abu Bakr as the head of state after the Prophet. In particular, the position of the Quraysh tribe in the society in terms of both asabiyyah and sacred perception was effective in the election of Abu Bakr as caliph. In addition, tribalism and asabiyyah that had come from the past and prevailed in social life clearly showed their presence in Banu Sa'ida. Istishara (consultation), and the advantageous position of being old and famous for elections were also decisive elements in the election of Abu Bakr as the caliph since these elements had always been functional in traditional Arab politics. For this reason, it does not seem very convincing to explain Abu Bakr's coming to power on religious grounds. What determines and legitimizes his power is mostly the customs and traditions, that is, the traditional authority, which was established in the Arab society.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in vahye muhatap olduğu 610 yılından başlamak üzere vefatına kadar geçen 23 yıllık süre içerisinde bizzat kendisinin yürüttüğü hem dini hem de siyasi (dünyevi) görevleri söz konusu olmuştur. Dini görev olarak Allah'tan almış olduğu ilahi emirleri muhataplarına tebliğ eden Hz. Muhammed, siyasi görev olarak ise vefat edinceye kadar İslam'ın öğretileri çerçevesinde yeni bir toplum ve devlet inşa etme sorumluluğunu üstlenmiştir.¹ Hz. Peygamber bu görev ve sorumluluklarını yerine getirmek adına peygamberliği süreci içerisinde başta Mekke olmak üzere hemen her yerde ciddi caba ve gayret ortaya koymuştur. Hz. Peygamberin caba ve gayretlerinin başlangıç noktası olan Mekke'de vahiy merkezli çağrı bireysel olarak karşılık bulmuş, O'nun Peygamberliğini kabul edenlerin sayısı hicrete kadar ancak yüzleri bulabilmiştir. Dolayısıyla Mekke'de Hz. Peygambere inananları sosyolojik olarak Müslüman bir toplum olmaktan ziyade Müslüman bir topluluk olarak nitelemek mümkündür. Müslüman bir topluluğun, siyasi, sosyal, ekonomik ve askeri anlamda teşkilatlanmasını tamamlaması, yani Mekke'de ortaya çıkan inanç temelli topluluğun tam anlamıyla İslam toplumuna dönüşmesi ancak Medine'ye hicretle mümkün olmuştur.²

Hz. Peygamberin ve Müslümanların Medine'ye hicret etmesiyle birlikte hem toplumsal hem de siyasal anlamda büyük bir değişim gerçekleşmiştir. Özellikle Hz. Peygamberin burada atmış olduğu siyasi ve toplumsal adımlar, Medine halkının kendi başkanlığı altında toplanmasına ve bir devlet idaresine kavuşmasına yol açmıştır. Hz. Peygamber Medine'de yaşayan bütün taraflarla yapmış olduğu antlaşma ile ülke, halk ve siyasi otorite gibi devleti oluşturan unsurların belirlenmesini, sınırları belli bir vatanın oluşmasını sağlamış ve herkesi Medinelilik etrafında birleştirmiştir.³ Yapmış olduğu nüfus sayımı ile Müslümanların siyasi ve askeri gücünü tespit eden Hz. Peygamber, bu güce bağlı olarak politik kararlar almış, kurulan devlet için yeni stratejiler geliştirmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber vatan şuurundan mahrum olan insanlara bu şuru vermek

¹ Mustafa Fayda, "Hulefa'î Raşidin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/ 324, Adem Apak, *Ana hatlarıyla İslam Tarihi – 2*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 19, M. Said Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureysliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (1979), 156.

² Mustafa Arslan, "İlk Müslüman Toplumunun Oluşumu ve Hz. Muhammed: Kardeşleştirme Olayı Üzerine Tarihsel Bir Din Sosyolojisi İncelemesi", *Sünnet Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin, (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 243-244.

³ İlyas Akyüzöğlü, "Medine Site Devletinin Sosyo-politik Alt Yapısı", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/11, (2016), 219, Akif Köten, "Hz. Peygamber'in İmamet Tasarrufu-Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları", *Din, Devlet İlişkileri Sempozyumu*, (İstanbul: Umut Matbaacılık, 1996), 100. Adnan Demircan, "Medine Vesikası Bağlamında Hz. Peygamber'in Yahudilerle Bir Arada Yaşama Tecrübesi", *Önder Peygamber ve Yeni Bir Devletin Kuruluşu*, der. Adnan Demircan, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 116.

için Medine'nin sınırlarını belirlemiş ve bu sınırlar içerisinde kalan toprakları Medine Site Devleti'nin vatan toprağı olarak saymıştır. Ortaya konan bütün bu faaliyetler Hz. Peygamberin dini otorite olması yanında siyasi otoriteye de sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle O, Medine'de kurmuş olduğu devletin sadece dini lideri değil aynı zamanda siyasi lideri olmuş ve vefat edinceye kadar bu görevleri yerine getirmeye çalışmıştır.⁴

Ancak Hz. Peygamberin 632 yılında vefat etmesiyle birlikte sahip olduğu dini görevi yani peygamberliği son bulmuştur. O'nun vefatıyla artık topluma dini konularda rehberlik eden, dini ve sosyal sorunlara çözüm üreten, tilmizlerine yol gösteren, sosyolojik olarak dini otoriteler içerisinde yer alan bir peygamberden, bir din kurucusundan bahsetmek mümkün değildir. Diğer taraftan Medine'ye hicretle İslam devletinin kurulmasını, kurumsallaşmasını ve devletin bütün Arabistan topraklarına hâkim olmasını sağlayan Hz. Peygamberin siyasi otoritesi, yani devlet başkanlığı görevi ise O'nun vefatıyla son bulmamış aksine devam etmiştir. Hz. Peygamberin sahip olduğu devlet yönetme görevi kendine inananlar tarafından sürdürülmüştür. Ancak Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte devletin yönetim tarzına dair, Kur'an ve Sünnet tarafından herhangi bir belirleme yapılmadığı için siyasi otoritenin başına kimin, nasıl geçeceği ve toplumun nasıl yönetileceği meselesi her zaman tartışma konusu olmuştur. Öyle ki; Hz. Peygamberin na'sı daha ortadayken Ensar ve Muhacir arasında kimin devlet başkanı olacağı üzerine Ben-i Sâide'de ciddi tartışmalar yapılmıştır.⁵ Neticede Hz. Ebu Bekir İslam devletinin ilk halifesi seçilmiş ve 2 yıl üç ay gibi bir süre bu görevi yerine getirmiştir. Elbette ki İslam devletinin ilk başkanının seçildiği bu tartışma ortamında bir takım ilkeler belirleyici olmuştur. Her ne kadar İslami kaynaklarda Hz. Ebu Bekir'in halife seçilme sürecinde Hz. Peygambere ait olduğu söylenen bir hadisin etkili olduğu ifade edilmiş ve dini anlamda bu seçim meşrulaştırılmak istenmiş olsa da bize göre Ben-i Sâide'de belirleyici unsur geleneksel Arap siyaseti ve otoritesi olmuştur. Hz. Peygamberden sonra otoritenin başı olarak seçilen Hz. Ebu Bekir, kanaatimize göre meşruiyetini karizmatik (dini) ya da yasal otoriteden değil tamamen geleneksel otoriteden almıştır.

Bu makalede Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi ve bu seçim sürecinde yaşanan

⁴ M. Tayyib Okıç, "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, (Ankara, 1958), 11-20, Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi, Cilt I*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996), 1/193, Mevlüt Koyuncu, "Medine Şehir Devleti" *Süleyman Demirel Üniv. Fen Edebiyat Dergisi*, (2009), 93-94.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Tabakât*, çeviri ed. Adnan Demircan, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 3/203, , Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbn'ül Esir, *El-Kamil fi'l-Tarih*, terc. Ahmet Ağırakça ve Arkadaşları, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), 2/277-278.

tartışmalar Weber'in meşru otorite tipleri içerisinde yer alan geleneksel otorite bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışmada dolaylı gözlem tekniğine başvurulmuş kaynak, bilgi ve belgeler toplanmış ve bu kaynaklar konu çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

1. WEBER'E GÖRE OTORİTE TİPLERİ VE GELENEKSEL OTORİTE

Var olduğu ilk andan günümüze kadar tek başına yaşamayan, temel olarak sosyal bir varlık olma özelliğine sahip insanoğlu, asli ihtiyaçlarını karşılamak ve birtakım zorlukların üstesinden gelmek için mutlaka bir başkasına ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç duyma hali, beraberinde insanların bir arada yaşamasına ve sosyal dayanışma içerisinde bulunmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan insan ister doğuştan ister ise sonradan elde etmiş olsun kişisel, sosyal ve iktisadi hayatında diğerlerinden farklı güç ve niteliklere, maddi ve manevi imkânlarla sahip olabilmektedir. Kişiler arasında mevcut olan bu farklılıklar ise toplumsal hayatta bir takım eşitsizliklerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bütün bunlar neticede insanlar arasında bir takım ilişkilerin yaşanmasına neden olmakta, bu ilişkiler ise toplumsal hayatta yönetmeyi, yönetilmeyi, itaat etme ya da itaat ettirmeyi yani iktidar olgusunu ortaya çıkarmaktadır.

En az iki insan arasında gerçekleşen ve birinin diğeri üzerinde var olan tahakkümü şeklinde ifade edilen iktidar, kısaca başkalarının davranışlarına yön verebilme, etkileme ve onları kontrol edebilme imkânı olarak tanımlanmaktadır.⁶ Weber ise iktidarı, toplumsal eylem temelinde “bir insanın, ya da bir dizi insanın, toplu bir eylemde, eylemlerine katılan başkalarının direnişine rağmen bile olsa, kendi iradelerini gerçekleştirme olanağı” olarak nitelendirmektedir.⁷ Bireysel ve toplumsal hayat başta olmak üzere hemen her alanda karşımıza çıkan iktidar ilişkisi siyasal anlamda farklı bir ilişki türüne işaret etmektedir. İnsanlar arasında meydana gelen iktidar ilişkisi gündelik hayatta, az sayıda kişi arasında ve belli sınırlar içerisinde ortaya çıkarken siyasal iktidar, bütün toplum ve toplumsal yapı üzerinde kendini gösteren bir ilişki türüdür. Siyasal iktidarı diğer iktidar ilişkilerinden ayıran temel özelliklerden biri, ülke vatandaşları için bağlayıcı kararlar alması ve bu kararları uygulamaya koymasıdır. Ayrıca siyasal iktidar, maddi olarak güç kullanma yetkisine sahip olması, rıza ve itaate dayanması nedeniyle farklılık arz eden bir iktidar türüdür. Bu nedenle siyasal iktidarı, toplum adına karar alma, kural koyma ve kuralları uygulama yetkisi olarak ifade etmek mümkündür.⁸ Ancak siyasal iktidarlar toplum üzerinde sahip oldukları

⁶ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2007), 49.

⁷ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, terc. Osman Akinhay, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009), 201.

⁸ Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 52-53.

yetkiyi sağlıklı bir şekilde kullanabilmesi için bu yetkiyi mutlaka bir kaynağa dayandırmak zorundadır. Diğer bir ifade ile siyasal iktidarlar, yönetime dair aldıkları kararları uygulayabilmek için, kendisini halk tarafından meşru kabul edilen ve herkes tarafından kabul edilen hâkim bir inançla ilişkilendirmek durumundadır.

İktidarların toplum tarafından onaylanmasını ve almış olduğu kararların kabul görmesini sağlayan en temel husus iktidarın herkesçe meşru görülmesidir. “Yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin, yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak”⁹ tanımlanan meşruiyet, siyasal iktidarın varlığını, devamlılığını, toplum üzerinde otorite kurabilmesini, düzen ve istikrar sağlayabilmesini sağlayan en önemli faktördür. Meşru ve meşrulaştırıcı bir temele sahip olmayan siyasal iktidarlarının varlığını sürdürmesi çok zordur. “Meşruiyet, siyasal iktidarın varlık sebebi ve devam etmesinin tek güvencesidir. Siyasal iktidarın yasa, emir ve eylemlerinin birey ve toplum nezdinde kabul görüp uyulmasının tek dayanağıdır.”¹⁰ Bu nedenle siyasal iktidarın güçlü ve istikrarlı olabilmesi için içinden çıkmış olduğu toplumun dini, hukuki ve sosyo-kültürel gibi meşruiyet vasıtalarına kendisini dayandırmak zorunluluğu vardır.¹¹

Weber otoriteyi gücün meşru bir biçimde kullanılması olarak tanımlamaktadır. Otorite sahip olduğu gücü kullanabilmesi için meşruiyetini gelenek, yasa ya da karizmadan almalıdır. Aksi halde toplum üzerinde var olan yaptırım gücünü kullanamaz ve meşruluğunu kaybeder. Geleneksel otoritede meşruiyet kaynağı, geçmişten tevarüs eden örf, adet ve geleneksel unsurlardır. Bu otorite tipinde iktidarların belirlenmesi, değişmesi ve halk tarafından onaylanması yani meşru kabul edilmesi geçmişteki geleneksel uygulamalar çerçevesinde şekillenmektedir. Otoriteyi temsil eden kişi ya da kişiler toplumda varlığını devam ettiren geleneksel kurallara göre belirlenir.¹² Ayrıca bu otoritede çok eski zamanlardan tevarüs eden gelenekler ve bu geleneksel unsurlara bağlı olarak iktidarı elde edenler, genellikle toplum tarafından kutsal olarak kabul edilir. Bu durum, siyasal iktidarın toplum üzerinde hakim bir güç olmasına ve toplumu yönetmesine imkan sağlar ve ona meşruluk kazandırır. Karizmatik otoritede ise

⁹ Ejder Okumuş, *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 33.

¹⁰ Halis Çetin, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, *Ankara Üniversitesi. Siyasal Bilgiler Fakültesi. Dergisi*, 58/3, (2003), 62.

¹¹ Ejder Okumuş, “Din ve Siyaset”, *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyığıt, (Konya: Palet Yayınları, 2013), 210.

¹² Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 55., Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), 134.

iktidarın meşruiyeti, olağan üstü niteliklere sahip olduğuna inanılan bir kimseye güven ve itaate dayanmaktadır. Toplum iktidarı elinde bulunduran kişide tanrı vergisi ve olağan üstü bir alamet gördüğü için ona bağlılık gösterir ve kurduğu sisteme itaat eder. Yasalara ve akılcı kurallara dayanan otoritede ise siyasi iktidar meşruiyetini hukuki kurallardan almaktadır. Siyasi iktidar hukuk kurallarına ve akılcı kurallara uygun davrandığı sürece meşrudur.¹³ Ancak şu hiçbir zaman unutulmamalıdır ki siyasal iktidarların dayandığı meşruiyet kaynakları toplumdan topluma değişebilmektedir. Diğer taraftan bu meşruiyet kaynaklarının biri, bir kaçı veya hepsi aynı anda siyasi iktidarların toplum tarafından kabulünde ve onanmasında etkili olabilmektedir. Bir toplumda hem gelenekler hem de dini unsurlar aynı anda siyasi iktidarın meşruiyet kaynağı olabilir.¹⁴

2. (HİCAZ) ARAP SİYASETİNDE OTORİTEYİ BELİRLEYEN GELENEKSEL UNSURLAR

Arabistan'ın Hicaz bölgesinde en azından hicrete kadar belli bir devletten ve siyasi bir organizasyondan bahsetmek mümkün değildir. Bu bölgede kurumsal anlamda belli bir düzen söz konusu olmadığı için sınırları ve halkı belli bir ülke ve devlet yoktur. Var olan daha çok bir topluluk, aile, soy ve kabile reisleridir.¹⁵ Dolayısıyla Hicaz bölgesinde siyaset genellikle kabile ekseninde yapılmış ve devletin sahip olduğu görev ve sorumluluklar kabileler ve onların seçtikleri kişiler tarafından yerine getirilmiştir. Bedevi hayatın hâkim olduğu Hicaz'da hükümet etme görevi kabile reisine aittir. O hem hükümdar, hem kadı hem de ordu komutanıdır. Ancak sahip olduğu bu konum mutlak değildir. Bir kişinin kabile reisi seçilebilmesi için zekâ, yetenek, güç ve ileri görüşlü olma belirleyici bir unsurdur. Eğer seçimde benzer özelliklere sahip birden çok aday bulunursa, en yaşlı ve ünlü olan reis seçilir.¹⁶ Üyeler arasında reisin kim olacağı konusunda bir ihtilaf meydana gelmesi durumunda çözüm mercii olarak genellikle kâhinlere müracaat edilir ya da kura çekilir.¹⁷

¹³ Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, (Ankara: Ajanstürk Matbaası, 1957), 89-90, Goerge Ritzer, Jeffery Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür, (Ankara: Deki Basım Yayın, 2014), 132-138, Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi, Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2008), 64-74, Inger Furseth, Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2013), 258-259, Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Dora Yayınları, 2011), 121-122.

¹⁴ Okumuş, "Din ve Siyaset", 210.

¹⁵ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları), 1963, 2.

¹⁶ Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 1/47-48, Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayıncılık, 1992), 1/112.

¹⁷ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 116.

Siyasi örgütlenmenin basit ve ilkel olduğu kabiledede reisin asli görevi üyelerine rehberlik etmektir. Onun kabile mensuplarına görev yükleme ve ceza vermekten çok istişare heyetini toplama, savaşa ya da barışa karar verme ve misafirleri ağırlama gibi görevleri söz konusudur.¹⁸ Araplar tarafından kabilenin lideri otorite düşkününü bir kimse olmaktan ziyade, kabilesinin sorunlarına çözüm üreten ve kabilenin yükünü çeken bir kimse olarak telakki edilmektedir.¹⁹ Arap siyasetinde bir kimsenin reis olması, bu görevin verasetle babadan oğula geçmesi anlamını taşımaz. Ancak reis seçilen kişi geleneğe bağlı olarak bu görevi ölünceye kadar yerine getirir.²⁰ Dolayısıyla Hicaz Arap siyasetinde krallık ve monarşi diyebileceğimiz bir yönetim sisteminden bahsetmek mümkün değildir. Var olan yönetim tarzı bir tür başkanlık, riyaset ve şeffik (kabile şeyhliği) tarzındadır.²¹

İslam öncesi (Hicaz) Arap toplumunda yönetme erkini birleyen en temel unsurlardan biri kabilecilik ve buna bağlı olarak asabiyet duygusudur. Yaşadıkları bölgenin maddi ve manevi zorluklarıyla baş edebilmek adına Kabileler halinde yaşayan Araplar için asabiyet duygusu hem toplumsal hem de siyasi hayatta önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Bunlardan biri hiç şüphesiz toplumsal dayanışmadır. Özellikle savaşın ve çatışmanın eksik olmadığı topraklarda bir arada olmak ve hayatta kalabilmek ancak toplumsal dayanışmanın kaynağı olan kabile hayat tarzı ve asabiyet duygusu ile mümkün olabilmektedir. Asabiyet duygusu bu anlamda kabile üyeleri arasındaki dayanışmayı, yardımlaşmayı ve bir arada yaşamayı sağlayan birlik ruhu ve bu ruhtan doğan güçtür. Bu güce ve birlik ruhuna tam manasıyla sahip olan kabileler ise siyasal olarak diğer kabileler üzerinde üstünlük sağlarlar. Diğer taraftan asabiyet duygusu toplumda çatışmaya ve parçalanmaya sebep olan bir unsurdur. Özellikle kendi kabilesinden olmayanlar için parçalayıcı ve yıkıcı bir rol oynayan asabiyet, bu topraklarda uzun yıllar süren savaşlara sebebiyet vermiştir. Hatta bazen asabiyet merkezli çatışmalar, aynı kabileye mensup üyeler arasında dahi kendini göstermiştir. Toplumsal hayatta asabiyetin oynadığı rolü ifade etmesi açısından şu darb-ı mesel dikkat çekicidir: “Ben ve kardeşim amcaoğluna karşıyız, ben ve amcaoğlu yabancıya karşıyız.”²²

Cahiliye dönemi Arap toplumunda üstünlük kurma araçları arasında hiç şüphesiz

¹⁸ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 43.

¹⁹ Marshall.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni-I*, çev. Berkay Ersöz, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 195, Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 87-88, Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 130.

²⁰ Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 115.

²¹ Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 80-81.

²² Muhammed Abid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, (İstanbul: Kitapevi, 1997), 152.

şan ve şöhret sahibi olma ve bununla övünme gelmektedir. Bu manada kabileler pazarlarda, panayırlarda atalarıyla, cesaretleriyle, savaşlarıyla ve cömertlikleriyle övünerek, birbirlerine karşı üstünlük sağlamaya çalışmışlardır. Nitekim Mekkeli Araplar özellikle Kureyş kabilesi kendilerini Kâbe'nin hizmetkârı olarak görmüşler ve bundan dolayı da ayrıcalıklı bir konuma sahip olduklarını düşünmüşlerdir. Onlar her zaman ve her yerde üstün meziyetlere sahip olduklarını dile getirerek psiko-sosyal açıdan diğer kabileler üzerinde otorite kurmuşlardır.

Arap siyasetinde eskiden beri belirleyici olan bir başka husus ise istişare ve hakemliktir. Kabile üyeleri kendileri için önemli önemli gördükleri bir konuda karar almadan önce bir araya gelerek o konu hakkında istişarede bulunurlardı. Eğer istişareler olumlu bir neticeye ulaşmaz ise, konu toplumda değerli ve kutsal görülen kâhinlere ya da falcılara taşınır ve sorunun çözümü için onlardan hakemlik yapmaları istenirdi.

3. HZ. EBU BEKİR'İN HALİFE SEÇİLMESİNE ETKİ EDEN GELENEKSEL UNSURLAR

Hz. Peygamber hicri 11. Yılında son hac görevini yapıp Medine'ye döndüğünde yorgun ve bitkin düşmüştü. Zamanla bu bitkinlik hastalığa dönüşmüş ve Hz. Peygamberin durumu ağırlaşmaya başlamıştı. Nihayetinde Hz. Peygamber namaza çıkamayacak duruma gelince Hz. Ebu Bekir'den cemaate imamlık yapmasını istemişti. Rebiülevvel ayının 12. Günü Hz. Peygamber kendisini biraz iyi hissedince sabah namazı için mescide çıkmış ve Hz. Ebu Bekir'in imamlığında namazını eda etmişti. Ancak aradan birkaç saat geçtikten sonra öğleye doğru Hz. Peygamberin vefat ettiği bildirilmişti. Bu arada Hz. Ebu Bekir Medine'nin doğusunda yer alan Sunh'ta bulunmaktaydı.²³ Hz. Peygamberin vefat haberini alır almaz hücre-i saadete gelen Hz. Ebu Bekir, Peygamberin yüzündeki örtüyü kaldırarak O'nu öpmüş ve "Babam anam sana feda olsun. Allah'ın takdir ettiği şerbeti tattın. Artık ebediyyen sana ölüm yoktur." Diyerek üzüntüsünü dile getirmişti. Daha sonra mescide çıkan Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamberin ölümüyle şaşkınlık içerisinde bulunan sahabeye bir konuşma yapmış ve onları teskin etmişti.²⁴

Bu arada Ben-i Saide'de Ensar'ın imamet için toplandıkları ve Sa'd b. Ubade'yi lider olarak belirledikleri bilgisini alan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde b. Cerrah' ile birlikte Ensar'ın yanına gitmişti. Orada Muhacirler halifenin Kureyş'ten, Ensar ise kendilerinden olmasını istemişler, Ensardan bazıları ise

²³ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi, *Târihu't-Taberî - 3*, terc. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara okulu Yayınları 2019), 195-196.

²⁴ Taberi, *Târihu't-Taberî - 3*, 198.

hem Muhacirler hem de Ensar'dan olmak üzere iki halife seçilmesini teklif etmişti.²⁵ Muhacirler ve Ensar arasında yaşanan uzun ve hararetli tartışmaların ardından nihayet Hz. Ebu Bekir'e biat edilmişti. Ancak Hz. Ebu Bekir'e biat edilme ve halife seçilme sürecinde Ben-i Sâide gölgeğinde sahabeler tarafından birçok husus gündeme getirilmişti. Halifenin kim olması gerektiği noktasında Muhacirler ve Ensar tarafından öne sürülen argümanlar dini olmaktan çok geleneksel Arap siyaseti ile yakından ilgiliydi ve bu geleneksel unsurlar halifenin seçilmesinde belirleyici olmuştu. Şimdi Arap siyasetini belirleyen geleneksel unsurların Hz. Ebu Bekir'in halife seçilme sürecinde ortaya çıkan tezahürlerine işaret etmek yerinde olacaktır.

3.1. Kabilecilik ve Asabiyet

İbn Haldun'a göre kabile yaşamının hâkim olduğu toplumlarda, kabilenin reisi olmak isteyen kişiler diğerlerinden farklı olarak bir takım niteliklere sahip olmaları gerekmektedir. Özellikle asabiyet merkezli bir toplumda, kendi kabilesinin, aşiret ve akrabasının yönetimine talip olan, yani özel riyaseti elde etmek isteyen kişi, soy olarak o kabileye mensup olmalıdır. Kabilenin soyundan olmayan kişinin reis olma imkânı yoktur. Diğer taraftan aday olan kişi, şeref sahibi, herkes tarafından tanınan bir geçmişe ve atalara sahip olmalıdır. Geçmiş parlak olmayan, şöhret olarak yeterli üne kavuşmayan bir kabile üyesi özel reisliğe aday olamaz. Kendi kabilesinde başkan olan kişinin diğer kabileler üzerinde hâkimiyet kurarak genel reisliği elde etmesi için gerekli şart ise galibiyettir. Zaferler elde edemeyen, savaşlar kazanamayan bir kabilenin diğer kabileleri hâkimiyeti altına alması mümkün değildir.²⁶ Bunun için ise asabiyet merkezli toplumda ciddi bir mücadele ortaya koymak ve bu mücadeleye bağlı olarak zafer elde etmek genel başkanlık için temel esastır. Kısacası başkan olmak ve diğer kabileler üzerinde otorite sahibi olmak için galibiyet şarttır. Galibiyet ise, diğer kabilelerde var olandan daha güçlü ve onları savaşta tek tek yenilgiye uğratan bir başka asabiyete ihtiyaç duymaktadır.²⁷ Bu asabiyet kabile içerisinde gücünü koruduğu ve zaferler kazandığı sürece genel riyaseti temsil eder. Aksi durumda ise otoritesini kaybeder ve sahip olduklarını daha güçlü bir asabiyete

²⁵ Taberi, *Târîhu'l-Taberî* - 3, 215, Ebu Muhammed Abdullah Bin Müslim Ed-Dineveri İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse*, terc. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 29-30.

²⁶ Muhammed Abid Câbirî, *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik, (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 224-227.

²⁷ Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), I/436.

ve kabileye bırakır.²⁸

İslamiyet'ten önce Arap toplumunda yöneticiyi belirleyen en temel nitelik asabiyettir. Asabiyet bağları güçlü olanlar toplumu yöneten kimselerdir. Elbette toplumu yönetmek için güçlü bir asabiyetin yanında –ki güçlü bir asabiyetin doğrudan ortaya çıkardığı bir sonuç olarak- iktisadi ve askeri nüfuz da belirleyici bir unsurdur. Diğer taraftan Arap toplumunda yönetici konumunda olanlar otoritelerini maddi unsurların yanında soyut ilkelerle de ilişkilendirerek toplum üzerinde hâkimiyetlerini sağlamışlardır. Nitekim Kureyş'in lideri Kusay Mekke'de otorite kurmak için ilk önce asabiyet bağlarından ve sahip olduğu askeri üstünlükten yararlanmıştı. O kardeşinin yardımı ile yani güçlü bir asabiyet bağıyla Mekke'de Huza'a kabilesini mağlup etmiş ve şehrin yönetimini ele geçirmişti. Elde ettiği galibiyetin ardından Kusay, maddi üstünlüğünü manevi değerlerle de desteklemiş, böylece Mekke'deki otoritesini daha da sağlamıştı. Özellikle Kabe merkezli bir üstünlük ve değer algısını başta kendi kabilesi olmak üzere bütün topluma hakim kılmaya çalışan Kureyş lideri, Kâbe'ye sahip olmanın Allah'a komşu olmak anlamına geldiğini söylemişti. O kazandığı zaferin ardından Kâbe'nin etrafına ilk önce kendi kabilesini yerleştirerek onlara: “Ey Kureyş halkı! Siz Allah'ın komşuları ve onun Harem'inin sakinlerisiniz” şeklinde hitap etmişti. Bu hitabıyla Kusay kabilesinin sadece maddi açıdan değil manevi olarak da diğer kabilelerden üstün olduğunu ima etmişti.²⁹ Daha sonra Kâbe'nin merkeze bulunduğu bu manevi üstünlük algısı, merkezden taşraya, Mekke'den Hicaz'a yayılarak toplumun bütün kesimlerinde kabul görmüş ve böylece Kureyş kabilesi hem maddi hem de manevi olarak toplumda otorite konumuna gelmişti. Özellikle Fil hadisesi, Kureyş kabilesinin sahip olduğu otoriteyi daha da pekiştirmiş, başta kabile üyeleri olmak üzere diğer bütün Araplar nezdinde Kureyş'in seçkin bir kabile olduğu anlayışını bu olay somut hale getirmişti. Öyle ki artık Kureyşliler hem söylemlerinde hem de eylemlerinde üstün ve seçkin bir kabile olduklarını dile getiriyorlardı. Onlar fil hadisesinden sonra, kendilerinin İbrahim'in (a.s) çocukları, Kâbe'nin sahibi ve Mekke'nin idarecileri olduklarını söyleyerek

²⁸ Câbiri, *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, 227, Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 70. İbn Haldun'a göre iki tür asabiyetten bahsetmek mümkündür: Nesep Asabiyeti ve Sebep Asabiyeti. Nesep asabiyeti kan bağına dayalı dayanışma ve aidiyet duygusudur. Bu asabiyet bedevi toplumlarda kabilenin ayakta kalmasında ve zorluklarla baş etmesinde önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Kabile büyüyüp başka kabileleri de içerisine dâhil etmesiyle, yani devletleşme sürecine girmesiyle birlikte nesep asabiyeti yerini sebep asabiyetine bırakır. Artık kabileyi veya devleti ayakta tutan nesep asabiyeti değil, herkes tarafından kabul edilen ortak bir hedef ve ortak bir değer olarak görülen sebep asabiyetidir.

²⁹ Ahmed b. Yahya b. Cabir Belâzürî, *Ensâbü'l Eşrâf-Hz. Peygamberin Hayatı ve Şahsiyeti Siyasi ve Askerî Mücadeleleri*, tahk. Süheyl Zekkari, Riyad Zerkali, çev ed. Adnan Demircan, çev. Hikmet Akdemir, (İstanbul: İlkhaf Yayınevi, 2018), I/114.

kendilerini diğer Araplardan üstün görüyorlardı.³⁰ Eylemde ise Hums anlayışını uygulamaya geçiren Kureyşliler, kendilerini diğer kabilelerden ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmişlerdi. Dolayısıyla ticari ve askeri alanda ortaya konan başarı, soyut ilkelerle ve manevi değerlerle birleşince Kureyş kabilesi hem Mekke’de hem de diğer Araplar nezdinde yönetici konumuna gelmiş, güçlü bir otoriteye sahibi olmuştu.

Kureyş kabilesi daha önce elde etmiş olduğu bu itibarı ve sağlamlaştırmış olduğu otoritesini elbette ki Ben-i Sâide gölgesi altında bırakmak istememiştir. Nitekim Muhacirlerin burada gündeme getirdikleri ilk şey Kureyş’in Hicaz’da en itibarlı kabile olduğu ve diğer kabilelerin ondan başkasına boyun eğmeyeceği meselesidir. Hz. Ebu Bekir Arapların halifelik makamına Kureyş’ten başkasını düşünmeyeceğini dile getirerek kabilesinin diğer kabilelerden üstün olduğunu açıkça ifade etmiştir. O, “Biz Resulullah’ın ashabıyız. Soy olarak Arapların özüyüz. Hiçbir Arap kabilesi yoktur ki Kureyş’in onlarla bir hısımlığı olmasın.”³¹ “Ancak Araplar bu işin Kureyş’te olmasına rıza gösterebilirler. Yurt olarak da nesep olarak da Kureyş Arapların kalbidir.”³² sözleriyle geçmişteki otorite algısına vurgu yapmıştır. Ayrıca Hz. Ebu Bekir’in kendilerinin ümera, Ensar’ın ise vüzerâ olduğunu burada dile getirmesi, muhacirlerin kendilerine nerede konumlandıklarını ifade etmesi açısından dikkat çekicidir. Diğer taraftan bazı kaynaklarda “İmamlar Kureyş’tendir”³³ hadisinin Ben-i Sâide gölgesi altında Hz. Ebu Bekir tarafından gündeme getirildiği ifade edilmiş olsa da bize göre bu ifade geçmişte var olan otorite algısının Hz. Peygambere dayandırılarak meşrulaştırılmak istenmesinden başka bir şey değildir.³⁴ Dolayısıyla Ben-i Sâide’de gündeme getirilen bütün bu argümanlar geleneksel Arap siyasetinde hakim olan asabiyeti güçlü bir kabilenin diğer asabiyetler üzerinde otorite kurma cabasından başka bir şey değildir.

Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesinde etkili olan bir başka husus ise geçmişte yaşanan Kabileler arası rekabetinin varlığıdır. Nitekim Evs ve Hazrec arasında eskilere dayanan kabile rekabeti kendini Ben-i Sâide’de somut bir şekilde göstermiştir. Bilindiği üzere Evs ve Hazrec arasında yıllarca süren bir düşmanlık söz konusuydu. Öyle ki bu düşmanlığın en son ve en kanlısı Hicretten beş yıl önce gerçekleşen Buas savaşıydı. İki kabile arasında var olan bu düşmanlık Hz.

³⁰ Ebu Muhammed Cemaledin Abdülmelik İbn Hişam, *Es-Siretü’n Nebeviyye*, terc. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016), I/ 258.

³¹ Celaleddin Suyuti, *Halifeler Tarihi*, çev. Onur Özatağ, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 29.

³² Taberi, *Târihu’-Taberî* - 3, 203.

³³ Buhari, *Menakıb*, 1, 2.

³⁴ Hatipoğlu, “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği”, 122-209, Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, 270-271, Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 71-74, Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi -2*, 39-41.

Peygamberin Medine'ye hicret etmesiyle son bulsa da, geçmişten gelen rekabet ve kabilecilik anlayışı tamamen ortadan kalkmamıştı. Bundan dolayı Evs'liler Beni Sâide'de "Allah'a yemin olsun eğer Hazrec bu işin başına bir defa geçecek olursa bu konuda onlar ebediyen sizin üzerinizde olur ve ebediyen bu işte bir payınız olmaz. Haydi, kalkın ve Ebu Bekir'e biat edin."³⁵ diyerek Hazrecilerin iktidarına itiraz etmişlerdi. Ayrıca Hazrec kabilesinin ileri gelenlerinden biri olan Beşir'in, yine kendi kabilesinden olan Sa'd b. Ubade'ye haset ederek onun halife olmasını engellemeye çalışması 'ben ve kardeşim amcaoğluma karşı, ben ve amcaoğlum yabancıya karşı' darb-ı meselinin en somut göstergesidir. Nitekim Beşir b. Sa'd, Hz. Ebu Bekir'e biat edince Hubab b. el-Münzir "Ey Beşir b. Sa'd! Senin bu hareketin asiliktir, seni buna mecbur eden nedir? Amcaoğluna emirlik sebebiyle haset ettin" diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Bütün bunlar halifelik seçiminde kabile siyasetinin ve asabiyetin dolayısıyla geleneğin ne yönde etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Câbirî'nin ifadesiyle "Ebu Bekir'e Hz. Peygamberin halifesi olarak bey'at edilmesi sırasında gerçekleşen olayların belirleyicisi veya okuma biçimi ne 'akide' ne de 'ganimet'tir, tek belirleyici 'kabile' mantığıdır."³⁶

3.2. İstişare ve Üstünlük Mücadelesi

Arap siyasetinde otoriteyi belirleyen en önemli özelliklerinden biri hiç şüphesiz istişaredir. Onlar önemli addettikleri bir konu hakkında karar almadan önce mutlaka bir araya gelerek o konuyu kendi aralarında istişare ederdi. İslam Dini de geçmişten tevarüs eden bu uygulamayı "karara bağlanacak işlerde onlarla istişare et"³⁷ ayeti ile bir ilke haline getirmiş ve bunu yapmayı üstün bir meziyet olarak nitelemiştir. Gelenekten gelen ve İslam Dini tarafından da onaylanan istişare usulü Ben-i Sâide gölgeliğinde de işletilmiştir. Devleti yönetme gibi önemli konuda planlanmış bir şekilde olmasa da Muhacirler ve Ensar arasında bir tartışma ve bir istişare gerçekleşmiştir. Tartışmanın merkezinde herkesin kendi adayını iktidara taşıma gibi bir amaç bulunsa da, gündeme getirilen konular toplum açısından neyin kabul edilip edilmeyeceğine işaret etmekteydi. Nitekim maddi ve manevi açıdan asabiyeti ve kabilesi güçlü bir Kureys'in toplum tarafından benimseneceği bu tartışmaların sonucunda ortaya çıkan bir husustur.³⁸

Muhacir ve Ensar arasında Ben-i Sâide de yaşanan tartışmada otoriteyi dolayısıyla siyasi üstünlüğü elde etmek için gündeme taşınan bir başka konu

³⁵ İbn'ül Esir, *El-Kamil fi'l-Tarih*, II/283, Suyuti, *Halifeler Tarihi*, 33.

³⁶ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, 280.

³⁷ Ali İmran, 159, Şura, 38.

³⁸ İbn'ül Esir, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, II/ 278-284, İbn Hişam, *es-Siretü'n Nebeviyye*, IV/402-406.

ise Hz. Muhammed'e yardım etme meselesidir. Hz. Peygambere verilen destek üzerinden birbirlerine üstün gelme mücadelesidir. Bu tavır ve anlayış geçmişten gelen ve kabile siyaseti ile yakından ilgili olan, aynı zamanda sosyal hayatta varlığını sürdüren bir durumdur. İslam öncesi Arap kültüründe ve toplumsal hayatında kabilelerin en temel amaçlarından biri herkese karşı yaptıkları ve eyledikleriyle şan ve şöret sahibi olma isteğidir. Kabile mensupları diğer kabilelere karşı savaşta ortaya koydukları cesaret ve mücadeleyle, insanlara karşı göstermiş oldukları cömertlikle ve en önemlisi soylarıyla övünür ve bunu hemen her yerde dile getirirlerdi. Böylece sahip oldukları ün ve itibarlarını daha da artırır ve birbirlerine karşı üstünlük kurmaya çalışırlardı. Bu konuda en iyi örnek fil hadisesi, Kâbe, Kâbe hizmetleri ve hac gibi hususlardır. Nitekim Mekkeliler sahip oldukları maddi ve manevi değerlerle kendilerini her zaman ayrıcalıklı bir konumda görmüşler ve “Bizler İbrahim'in oğullarıyız, harem halkıyız, Beyt'in idarecileriyiz, Mekke'nin sakinleriyiz, Araplardan hiçbirinin bizim gibi hakkı yoktur, bizim gibi yeri yoktur”³⁹ diyerek diğer Araplardan daha üstün olduklarını ifade etmişlerdi. Kabilelerin birbirlerine karşı bu üstünlük kurma mücadelesi geçmişte kalmamış, İslamiyet'ten sonra da farklı zaman ve mekânlarda, gündeme getirilen bir husus olmuştur. Geçmişten farklı olarak değişen sadece üstünlük sağlamak için araçsallaştırılan değer ve konuların farklılığıydı.

Bu bağlamda Ben-i Sâide gölgeliğinde Ensar ve Muhacirin, siyasi otoritenin kendilerinden olması yönünde ortaya koydukları ilk argüman, peygambere yardım üzerinden kendi üstünlüklerine vurgu yapmalarıdır. İbn Esir'de yer alan rivayete göre Sâideoğulları gölgeliğinde toplanan Ensar halife olarak Sa'd b. Ubade'yi belirlemişti. Halifelik kararı üzerine Sa'd b. Ubade orada bulunanlara: “Ey Ensar topluluğu sizin öyle bir geçmişiniz ve üstünlüğünüz var ki; bu Araplardan hiç kimseye nasip olmamıştır.” şeklinde hitaba başlayarak Hz. Muhammed'in on yıldan fazla kavmi arasında kalmış olmasına rağmen O'na çok az kimsenin inandığını, inananların O'nu koruyamadıklarını, dinini himaye edemediklerini ve kötülüğü O'ndan savamadıklarını gündeme getirerek bunları Ensar'ın sağladığını ve Hz. Muhammed'i ve dinini Ensar'ın yücelttiğini ifade etmiş ve “o halde insanlar bir tarafa bu işe kendinizi layık görmelisiniz. Çünkü bu onlardan çok sizindir.”⁴⁰ Şeklinde hitap ederek halifeliğin kendi hakları olduğunu ifade etmiş, bu hakkı başkalarında görmemişti. Ortaya konan bu anlayışa karşı Hz. Ebu Bekir'de Hz. Peygambere karşı sağladıkları destek üzerinden Muhacirlerin üstünlüğüne vurgu yapmış ve halifeliğin kendi hakları olduğunu dile getirmişti. O Muhacirlerin Hz. Peygambere, hiç kimsenin

³⁹ İbn Hişam, *es-Siretü'n Nebeviyye*, I/258.

⁴⁰ İbn'ül Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, II/280, Taberi, *Tarihu't Taberi-3*, 214-219, İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse*, 27-31, İbn Şihâb Ez-Zühri, *el-Meğâzi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 130-131.

inanmadığı bir dönemde tabi olduklarını, bundan dolayı ciddi sıkıntılarla karşılaştıklarını, işkenceye, boykota uğradıklarını ancak bütün bunlara sabrederek Hz. Peygamberin yanında durduklarını ifade ettikten sonra “bu bakımdan onlar bu yeryüzünde Allah’a ilk ibadet edenler ve Allah ve Resûlu’ne ilk iman eden kimseler oldular. Onlar Resûlullah’ın dostları ve O’nun aşiretinin efradıdır. O bakımdan Hz. Muhammed’den sonra bu işte insanlar arasında en çok söz sahibi olan kimseler onlardır.”⁴¹ diyerek Muhacirlerin diğerlerinden daha üstün olduğunu ifade etmişti. Hz Ebu Bekir ve Sa’d b. Ubade’nin ifadeleri tıpkı geçmişte olduğu gibi Arapların birbirlerine karşı üstünlük mücadelesinin Ensar ve Muhacir’in dilinden farklı argümanlarla gündeme taşınmasından başka bir şey değildir. Siyasi olan otoritenin, siyasi niteliklere haiz Ensar ya da Muhacir içerisinden biri tarafından yürütülmesi gerektiği Ben-i Saide’de tartışılması gerekirken, Hz. Muhammed ve İslam’a yardım üzerinden üstünlük ve makam elde etme mücadelesinin gündeme getirilmesi eski alışkanlıkların devam ettiğinin açık göstergesidir. Diğer taraftan bu üstünlük mücadelesine manevi unsurlarda eklenerek iktidarın kendileri için bir hak olduğu iddiası geleneksel otorite de var olan geçmişten gelen kutsallık algısıyla yakından ilgilidir. Özellikle Kureyş kabilesinin Kâbe merkezli ve Hz. Peygamber soyundan olma vurgusu toplumun onları kutsal gördüğüne işaret etmektedir. Nitekim Ben-i Saide’de Beşir b. Sa’d Muhacirlerin peygamberin soyundan olduklarına işaret ederek imametın onların hakkı olduğunu dile getirmesi bu anlayışı desteklemektedir.

3.3. Otorite İçin Yaşlı ve Ünlü Olma

Arap siyasi geleneğinde kabile reisi seçilirken dikkate alınan en önemli özelliklerden biri de mevcut adaylar içerisinden en yaşlı, en yetenekli ve en ileri görüşlü olanın lider olarak tercih edilmesidir. Eğer adaylar arasında aynı özelliklere sahip bir kaç kişi bulunursa, içlerinden en yaşlı ve en ünlü olanı kabilenin reisi olarak seçilirdi. Bu belirleyici özellikler ve seçim uygulaması Beni Sâide’de kendini somut olarak göstermiştir. Ensar kendi liderleri olarak Sa’d b. Ubade’yi belirlemişlerdi. Çünkü O, Hazrec kabilesinin lideri ve yaş olarak da ileri yaşta bulunan bir kimseydi. Sa’d b. Ubade, ikinci Akabe biatı başta olmak üzere Uhud ve Hendek gibi savaflara katılmış ve on iki kişilik temsilciler heyeti içerisinde var olmuş bir sahabeydi.⁴² Ayrıca O, ilk Müslümanlar arasında yer alan, Ensar tarafından sözü dinlenen, itibarı ve saygınlığı üst seviyede olan önemli bir şahsiyetti.⁴³ Hz. Ebu Bekir ise Ben-i Saide’de bulunanlar içerisinde hem Hz. Peygamberle var olan hukuku hem de Müslümanlar içerisindeki

⁴¹ İbn’ül Esir, *el-Kâmil fi’l-Tarih*, II/281, Ez- Zühri, *el- Meğazi*, 131.

⁴² İbn Sa’d, *Tabakât*, III/680-681.

⁴³ Adnan Demircan, *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 18.

konumu itibarıyla diğerlerinden ayırıcı niteliklere sahip bir kimseydi. Nitekim rivayetlerde Hz. Ebu Bekir’i halife adayını olarak teklif eden Hz. Ömer ve Ebu Übeyde burada yapmış oldukları konuşmalarda O’nun faziletine ve sahip olduğu ayırıcı niteliklere işaret etmişlerdir. Onlar: “Allah’a yemin ederiz ki bu konuda biz senin başına emir olamayız. Çünkü sen muhacirlerin en faziletli ve İslam dininin en değerli buyruğu olan namazda Rasûlullah’ın halifesisin. Elini uzat da sana biat edelim.”⁴⁴ diyerek gelenekten tevarüs eden anlayışa vurgu yapmışlar ve neden Hz. Ebu Bekir’in halife olarak seçilmesi gerektiğinin gerekçelerini dile getirmişlerdir. Bu geleneksel uygulama Ensar açısından da kabul edilebilir bir durum olduğundan Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesine bu anlamda bir itiraz söz konusu olmamıştır. Bütün bunlar siyasi otoritesinin belirlenmesi sürecinde Müslümanların geçmişteki tecrübelerinden istifade ettiklerini ve kendilerine göre nitelikli, üstün özelliklere sahip ve yaşlı olan iki adaydan daha ünlü olanını halife olarak seçtiklerini göstermektedir.⁴⁵

3.4. Otorite Düşkünü Olmama ve Sorumluluğu Üstlenme

Geleneksel Arap siyasetinde dikkate alınan bir başka husus ise kabile reisi olacak kişinin iktidar hırsı ve otorite düşkünü olmaktan ziyade kabilenin sorunlarını çözmeye ve sorumluluğu üstlenmeye talip olmasıdır. Kabilenin başına gelen kişi, otoritenin nimetlerinden çok, çölün, yokluğun ve savaşın hakim olduğu coğrafyada imkansızlıklarla mücadele etmek durumundadır. Bu geleneksel anlayış elbette kendini Ben-i Saide gölgesi içinde göstermiştir. Bilindiği üzere tartışmaların ardından devletin halifesi seçilen Hz. Ebu Bekir, bu süreç içerisinde hiçbir zaman iktidara talip olmamıştı. O’nun halife seçilmesinde Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde’nin teklifi ve ısrarı önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir otorite düşkünü bir kimse değildi. İkinci olarak Hz. Ebu Bekir, halife olduktan sonra vefat edinceye kadar hiçbir zaman otoritenin imkânlarından istifade etmemiştir. Aksine ayrılığa düşmek üzere olan Müslümanları bir arada tutmak için büyük gayret göstermiş, fitne ve isyan peşinde koşturanlara karşı ise ciddi mücadele ortaya koymuştur. Hz. Aişe’nin konuyla ilgili dile getirdikleri bu durumun en somut göstergesidir: “Resûlullah vefat edince Araplar dinlerinden döndüler, Yahudilik ve Hristiyanlık kendini gösterdi, münafıklık meydana çıktı. Müslümanlar kış gecesinde yağmura tutulmuş koyun sürüsü gibi oldular. Çünkü Hz. Peygamber Sallallahu aleyhi ve sellem’i kaybetmişlerdi. Sonunda Allah onları Ebu Bekir’in üzerinde birleştirdi.”⁴⁶ “Resûlullah (sav) vefat edince

⁴⁴ İbn’ül Esir, *el-Kâmil fi’l-Tarih*, II/283.

⁴⁵ Mehmet Azimli, “Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII/1, (2007), 42.

⁴⁶ Ahmed b. Yahya el-Belâzuri, *Fütuhu’l Büldân*, terc. Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 112.

babamın karşılaştığı zorluklar sağlam dağlara yüklenseydi, onları paramparça ederdi. Medine'de nifak hâkimdi. Allah'a yemin ederim ki babam, insanların ihtilafa düştükleri her konuyu, İslamiyet'teki değer ve ilgisine göre en süratli bir şekilde çözdü."⁴⁷ Özet olarak ifade etmek gerekirse geleneksel Arap siyasetinde başkanlık için dikkate alınan otorite düşkünü olmama ve sorumluluğu üstlenme gibi hususlar Ben-i Saide de işletilmiş ve bu özelliklere haiz Hz. Ebu Bekir siyasi otoritenin başı seçilmiştir.

SONUÇ

Weber'e göre iktidarlar, yönettikleri toplum nezdinde kabul görebilmeleri için varlıklarını meşru bir kaynağa, sağlam bir zemine dayandırmak durumundadırlar. Aksi takdirde ne otorite sahibi olabilirler ne de uzun vadede toplumu yönetebilirler. O'na göre siyasal iktidarlar toplumu yönetebilmesi için meşruiyetini ya geleneksel ya karizmatik ya da yasal-ussal otoriteden almalıdır. Bu anlamda geleneksel otoritede siyasal iktidarın meşruiyet zemini geçmişten tevarüs eden örf adet ve geleneklerdir.

Hz. Ebu Bekir'in Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanı olarak seçilmesinde geleneksel Arap siyasetinin, örf ve adetlerinin belirgin etkisi olmuştur. Özellikle Kureyş kabilesinin hem asabiyet hem de kutsal algı bağlamında toplumda sahip olduğu konum Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinde etkili olmuştur. Ayrıca geçmişten gelen ve toplumsal hayatta hakim olan kabilecilik ve asabiyet açık ve net bir şekilde Ben-i Saide'de varlığını göstermiştir. Bunun yanında geleneksel Arap siyasetinde işlevsel olan istişare, yaşlı ve ünlü olanın seçilmesi gibi hususlar, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinde belirleyici olmuştur. Bu nedenle Hz. Ebu Bekir'in iktidara gelişini dini gerekçelerle açıklamak çok sağlıklı gözükmemektedir. Onun iktidarını belirleyen ve meşru kılan Arap toplumunda yerleşik olan örf, adet ve geleneklerdir, yani geleneksel otoritedir.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: Ottto Yayınları, 2015.

Apak, Adem. *Ana hatlarıyla İslam Tarihi – 2*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Arslan, Mustafa. "İlk Müslüman Toplumunun Oluşumu ve Hz. Muhammed: Kardeşleştirme Olayı Üzerine Tarihsel Bir Din Sosyolojisi İncelemesi", *Sünnet Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin, Ankara: Eskiye Yayınları, 2013.

Akyüzoğlu, İlyas. "Medine Site Devletinin Sosyo-politik Alt Yapısı", *Yalova*

⁴⁷ Belâzuri, *Fütuhu'l Bildân*, s. 112, Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyave Tevarih-i Hulefa*, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), I/285.

Sosyal Bilimler Dergisi, 6/11 (2016), 200-232.

Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Azimli, Mehmet. "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII/1, (2007), 35-59.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbü'l Eşrâf-Hz. Peygamberin Hayatı ve Şahsiyeti Siyasi ve Askerî Mücadeleleri*, tahk. Süheyl Zekkari, Riyad Zerkali, çev. ed. Adnan Demircan, çev. Hikmet Akdemir, İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2018.

Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihi Buhari*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Câbirî, Muhammed Abid. *İslam'da Siyasal Akıl*, İstanbul: Kitapevi, 1997.

Câbirî, Muhammed Abid. *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Cevdet Paşa, Ahmet. *Kıyas-ı Enbiyave Tevarih-i Hulefa*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981.

Çağatay, Neşet. *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Çetin, Halis. "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", Ankara Üniversitesi. *Siyasal Bilgiler Fakültesi. Dergisi*, 58/3, (2003), 61-87.

Demircan, Adnan. *Haricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Demircan, Adnan. "Medine Vesikası Bağlamında Hz. Peygamber'in Yahudilerle Bir Arada Yaşama Tecrübesi", *Önder Peygamber ve Yeni Bir Devletin Kuruluşu*, der. Adnan Demircan, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

Demir, Ömer, Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.

el-Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütuhu'l Büldân*, terc. Mustafa Fayda, İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Ez- Zühri, İbn Şihâb. *el- Meğazî*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Fayda, Mustafa. "Hulefa'î Raşidin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998 18/ 324-338.

Freyer, Hans. *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, Ankara: Ajanstürk Matbaası, 1957.

Furseth, Inger, Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınları, 2013.

Günaltay Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1996.

Hatipoğlu, M. Said. "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (1979), 121-213.

Hodgson, Marshall.G.S. *İslam'ın Serüveni-1*, çev. Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.

İbn'ül Esir, , Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *El-Kamil fi't- Tarih*, terc. Ahmet Ağırakça ve Arkadaşları, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2/2016.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

İbn Hişam Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *Es-Siretü'n Nebeviyye*, terc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakât*, çeviri ed. Adnan Demircan, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah Bin Müslim Ed-Dineveri. *el- İmame ve's-Siyâse*, terc. Cemalettin Saylık, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2007.

Koyuncu, Mevlüt. "Medine Şehir Devleti" *Süleyman Demirel Üniv. Fen Edebiyat Dergisi*, (2009), 87-103.

Köten, Akif. "Hz. Peygamber'in İmamet Tasarrufu-Devlet Başkanı Olarak Hz. Peygamber'in Tasarrufları", *Din, Devlet İlişkileri Sempozyumu*, İstanbul: Umut Matbaacılık, 1996.

- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*, Bursa: Dora Yayınları, 2011.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Okiç, M.Tayyib. “İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı”, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (1958), 11-20.
- Okumuş, Ejder. *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Okumuş, Ejder. “Din ve Siyaset”, *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyığıt, Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Ritzer, Goerge, Stepnisky, Jeffery. *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür, Ankara: Deki Basım Yayın, 2014.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, terc. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009.
- Suyuti, Celaleddin. *Halifeler Tarihi*, çev. Onur Özatağ, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Târîhu l-Taberî*, terc. Cemalettin Saylık, Ankara: Ankara okulu Yayınları 2019.
- Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi*, Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul: Çağ Yayıncılık, 1992.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H.Bahadır Akın, Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

The Women Discussions In The Ottoman Modernization: Example Of Fatma Aliye Hanım

Osmanlı Modernleşmesinde Kadın Tartışmaları: Fatma Aliye Hanım Örneği

Sadagat ABBASOVA

Doç. Dr.
Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat, Batı
Dilleri Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı
Ana Bilim Dalı,
sadagat2001@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0003-3645-615X.

Cilt/ Issue: 2/1, 63-77
Geliş Tarihi: 20.12.2021
Kabul Tarihi: 25.01.2022

Atrf: Abbasova, Sadagat. "The Women Discussions In The Ottoman Modernization: Example Of Of Fatma Aliye Hanım". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), 63-77.

Dipnot: Sadagat Abbasova, "The Women Discussions In The Ottoman Modernization: Example Of Of Fatma Aliye Hanım", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1(Nisan 2022), Sayfa.

ABSTRACT

The assessment of gender equality of women in Turkish novels, as well as the concept of research and discussion in this process, has already begun to be discussed in the context of Ottoman and European (Eastern and Western) cultural movements in the 19th century.

All intellectuals who usually try to solve the female problem in the social sphere have discussed this problem from different points of view. Especially from the Ottoman Empire to the present day, writers have tried to solve this problem in their novels and in their scholarly works using a method of thinking based on culture, experimentation, and observation.

In this study, we will try to identify the conflicting elements of promoting gender equality in the novels of Fatma Aliye Topuz, who is the first female novelist in Turkish literature and Islamic geography. First of all, in the aspect of these developments, the scientific solution of all the works (novels) of Fatma Aliye Khanım, based on an understanding of traditionalism and Islamic culture, will be assessed.

Keywords: Ottoman Empire, Fatma Aliye, Gender Equality, Modernization, Women Discussions

ÖZ

Türk romanlarında kadının toplumsal cinsiyet eşitliğinin değerlendirilmesi ve bu süreçteki araştırma ve tartışma kavramı, 19. yüzyılda Osmanlı ve Avrupa (Doğu ve Batı) kültür hareketleri bağlamında tartışılmaya başlanmıştır. Kadın sorununu genellikle toplumsal alanda çözmeye çalışan tüm aydınlar, bu sorunu farklı açılardan ele almışlardır. Özellikle Osmanlı'dan günümüze yazarlar,

romanlarında ve ilmi eserlerinde bu sorunu kültüre, deneye ve gözleme dayalı bir düşünce yöntemiyle çözmeye çalışmışlardır.

Bu çalışmamızda Türk edebiyatının ve İslam coğrafyasının ilk kadın romancısı Fatma Aliye Topuz'un romanlarında cinsiyet eşitliğini vurgulayan çelişkili unsurları tespit etmeye çalışacağız. Öncelikle bu gelişmeler açısından Fatma Aliye Hanım'ın gelenekçilik ve İslam kültürü anlayışına dayalı tüm eserlerinin (romanlarının) bilimsel çözümü değerlendirilecektir. Bunun ötesinde Türk toplumunda var olma mücadelesinde topluma fayda sağlayacak olan kadının ahlaki, dini ve tarihi dönemi farklı ve özgür bir şekilde değerlendirilecektir. Genel olarak Fatma Aliye'nin yazdığı tüm kitap ve eserlerin ana teması sadece kadın sorunları değildir. Fatma Aliye de tüm roman ve makalelerinde kadının entelektüel kimliğini, toplumdaki modernist düşünce ve görüşlerini tarihsel bir bakış açısıyla incelemeye ve değerlendirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Fatma Aliye, Cinsiyet Eşitliği, Modernizasyon, Kadın Tartışmaları

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Türk romanlarında kadının toplumsal cinsiyet eşitliğinin değerlendirilmesi ve bu süreçteki araştırma ve tartışma kavramı, 19. yüzyılda Osmanlı ve Avrupa (Doğu ve Batı) kültür hareketleri bağlamında tartışılmaya başlanmıştır. Kadın sorununu genellikle toplumsal alanda çözmeye çalışan tüm aydınlar, bu sorunu farklı açılardan ele almışlardır. Özellikle Osmanlı'dan günümüze, yazarlar romanlarında ve ilmi eserlerinde bu sorunu kültüre, deneye ve gözleme dayalı bir düşünce yöntemiyle çözmeye çalışmışlardır.

Bu çalışmamızda Türk edebiyatının ve İslam coğrafyasının ilk kadın romancısı Fatma Aliye Topuz'un romanlarında cinsiyet eşitliğini vurgulayan, gelenekçilik ve İslam kültürü anlayışına dayalı tüm eserlerinin (romanlarının) bilimsel çözümü değerlendirilecektir. Bunun ötesinde, Türk toplumunda topluma fayda sağlayacak olan kadının ahlaki, dini ve tarihi dönemini farklı ve özgür bir şekilde tespit etmeye çalışacağız. Genel olarak Fatma Aliye'nin yazdığı tüm kitap ve eserlerin ana teması sadece kadın sorunları değildir. Fatma Aliye'nin tüm roman ve makalelerinde kadının entelektüel kimliği, toplumdaki modernist düşünce ve görüşleri tarihsel bir bakış açısıyla incelemeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Fatma Aliye Hanım, Osmanlı tarihçileri ve edebiyat aydınları arasında rol model bir reformcu olarak biliniyordu. Kablan, yazarın kadınlarla olan tartışmalarını

Fatma Aliye çerçevesinden “Kadın” başlıklı makalesinde şöyle dile getirdi: “Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme sürecindeki zor koşulları, kadınların toplumsal hayata katılması ve eğitilmesi gerektiği fikrini beraberinde getirdi.” Ayrıca döneminde, Fatma Aliye bir kadın dergisinde kadın sorunlarıyla ilgili birkaç yazılar yazdı ve bu makalelerinde kadın haklarını savundu. Bu görüşlerinden dolayı ve hatta o dönemin resmi tarih tezlerine karşı çıktığı gerekçesiyle yazar çok uzun bir süre edebiyat dünyasından da dışlanmıştı. Fakat buna rağmen Fatma Aliye, ilk Türk kadın romancısı olarak tarihe adını yazdırmayı başarmıştır.

Fatma Aliye romantik yazarlığının yanı sıra felsefe, İslam, siyaset ve tarih kitaplarını da okuyarak özellikle Meşruiyet sonrası kendi kadın kimliğini tarihsel ve siyasi bakış açısıyla eserlerinde ortaya koymaya çalıştı. Ancak yazarın tarihçiliği bugüne kadar ihmal edilmiş ve ciddi bir şekilde değerlendirilmemiştir. “Fakat yazarın “halen tarih yazıcılığı hakkında değerli bilgiler içeren iki eseri var. İlk eser, 1915 yılında “Kosova Zaferi Ankara Yenilgisi Dönemi Osmanlı Tarihi”, ikincisi ise bir yıl sonra yayınlanan “Ahmet Cevdet Paşa ve Zaman”ıdır.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Avrupa’da olduğu gibi Türkiye’de de kadının sömürü ve baskıdan kurtulması, eğitim hakkı, kadının medeni ve siyasi haklarının tanınması için bir mücadele başladı. Osmanlı döneminden sonra Türkiye’de aile ve kadın konusu aydınlar ve yazarlar tarafından en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Türk dünyasında ve Tanzimat döneminde “kadın meselesi” konusunu eserlerinde yazan ve bu çalışmanın ana konusunu oluşturan ilk kadın yazar olan Fatma Aliye Hanım’ın da bu düşünsel çizgiye dahil olduğu söylenebilir. Hem ilim, hem filozof hem de devrin ilk kadın aydınlarından biri olan Fatma Aliye’nin ortaya çıkışı öncelikle küçük hacimli makaleler ve yazılarıyla olmuştur. Ayrıca bu yazılar literatürde Ahmet Mithat Efendi’ye mektuplar olarak da bilinmektedir.

“Muhadarat” (İstanbul, 1892). Yazarın Fatma Aliye imzalı ilk romanıdır. “Muhadarat” roman türünde yazılmış bir eserdir ve Türk edebiyatında Tanzimat döneminin bir sahne romanı olarak kabul edilmektedir. Muhadarat’ın en önemli özelliği, aile hayatını bir kadının gözünden ele alması, romanı daha farklı yapmaktadır.

Muhadarat’ın bir özlülük özetini verecek olursak, romanda annelerinin vefatından sonra yetim kalan Fazıla ve Şefik adlı iki kardeşten söz edilmektedir. Kısacası roman tamamen babalarının ikinci evliliğiyle zorlu hayat mücadelelerine başlayan kardeşler üzerine kurulu. Adı gerek tarih, sosyoloji ve hatta siyaset bilimi açısından büyük önem taşıyan yazarın, gerekse bu alanda çalışan ve okuyanlar için “Muhadarat” bu konudaki ilk eseri olarak bilinmektedir.

Romanın ana fikri, başkalarının iradesiyle yapılan bir evliliğin neden olduğu sorunları tespit etmektir. Dolayısıyla “Mühaddarat” romanının sadece kadın meselelerini ve kadının toplumdaki yerini değil, aynı zamanda kadının toplumsal sorunlarına dair fikir ve düşünceleri de içerdiği söylenebilir.

Fatma Aliye'nin yayınlanmış kitaplarından ve eserlerinden Batılı yazarların İslam ve İslam kültür dünyasına dair görüşlerini yansıtan çok radikal ve değerli fikirlere sahip oldukları açıktır. Yazar, Batılı yazarların metinlerindeki “gerçek İslam” ve tarihi gerçekleri ile 19. yüzyılda İslam-Osmanlı toplumundaki durum karşısındaki duraklama ve gerilimin nedeninin Osmanlı döneminden kaynaklanmadığını özellikle vurgulamaktadır. Aksine Fatma Aliye, Müslümanlar arasındaki bu çelişkileri ve gerilemeleri o dönemin siyasi durumları, savaşlar ve din üzerindeki kutuplaşma ile ilişkilendirmektedir.

Ayrıca, Fatma Aliye yazdığı tüm eserlerinde, kadınların zekâ bakımından erkeklerden bir fark olmadığını da iddia etmekte ve İslam'ın hurafelerden ve kişisel görüşlerden kurtulması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla yazara göre, kadın gerçek İslam inancının değeri hakkına sahip olduğu tezini tüm romanlarında her zaman vurgulamıştır.

Ayrıca Fatma Aliye Hanım'ın eğitimi ve sosyal hayatıyla ilgili varmak istediği sonuç net: “Kadınları akıllı varlıklara dönüştürün. Bunu yaptığınızda, onlar yakında iyi bir eş ve anne olacaklar”

Son olarak Fatma Aliye Hanım modernleşme ve modernleşme tartışmaları çerçevesinde kaleme aldığı eserlerinde İslami geleneklere göre, Türk kadınının toplumdaki yerini anlatmıştır. Öte yandan ise, Fatma Aliye Türk edebiyat kültürünün bir hazinesi olarak özgürlüğünü seven, ataerkil geleneklere ve yerleşik geleneklere karşı çıkan, erkeklerle hak eşitliğini cesurca savunan bir savaşçı yazar kadın imajını yaratmıştır.

INTRODUCTION

Generally, the main theme of all the books and works written by Fatma Aliye is not only the women's issues. Fatma Aliye also tried to analyze and evaluate the intellectual identity of women, their modernist thoughts, and views on society from a historical point of view in all her novels and articles. Due to the duty and work of her father, Fatma Aliye was engaged in translations for a long time. She later turned "to scientific research, publishing over 40 articles on history and philosophy. From under her pen came out novels and memoirs."¹

Fatma Aliye Hanım, was also known as a role model reformer among Ottoman historians and literary intellectuals. Kablan, expressed the author's discussions with women in her article "Woman" from the framework of Fatma Aliye: "The difficult conditions of the Ottoman Empire in the process of modernization brought the idea that women should gradually take part in social life and be educated".²

A few times Fatma Aliye has written articles on women's issues in a women's magazine and advocated for women's rights. Especially in his novels, he strove to reveal political life after the constitutional monarchy. For this reason, he was excluded from the literary world for a very long time on the grounds that he opposed the official historical theses of that period. But despite this, she managed to write her name in history as the first Turkish novelist.

In addition to her romantic writing, she also studies philosophy, Islam, politics and history. But the historiography of the author has been neglected and not seriously evaluated until now. "However, "she still has two works that contain valuable information about historiography. The first work is "The Ottoman History of a period of Kosovo victory Ankara defeat" in 1915, and the second is "Ahmet Cevdet Pasha and His Time", which was published a year later."³

Fatma Aliye Topuz was born on October 9, 1862 in Istanbul. Fatma was the second child of the family. Fatma Aliye Topuz was the daughter of late Ottoman statesmen, lawyer and historian Ahmed Cevdet Pasha, and Rabia Advıye Hanım. Apart from Fatma Aliye, there were 2 more children in the family: the eldest son of the family, Ali Sedat, and the youngest daughter Emine Semi.

¹ Репенкова, М.М., ЖЕНЩИНЫ ТУРЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ И ОБЩЕСТВЕ. ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. СЕР. 13. ВОСТОКОВЕДЕНИЕ. 2008, № 2, 4.

² Nurhanım Kablan, Fatma Aliye'nin Çerçevesinden "Kadın", *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*; (2015), 245. www.kadimakademi.org.tr; akademigencligi@gmail.com, Date of Access: 15. 12. 2021.

³ Джевдет, Кырпык, "Историография Фатма Алие Ханым", *Bilig Journal of Social Sciences of the Turkish World*, (Ahmet Yesevi University Board of Trustees (2010),165.

Fatma Aliye Hanım is known as the first female novelist of Turkish literature and Islamic geography. The author, who has written 5 novels on Turkish, Islamic and world geography, has also revealed her identity as an intellectual who thinks, explores and asks questions in her writing. Of course, Fatma's father - Cevdet Pasha, was also a broad thinker and his daughter's interest in education and language did not go unnoticed by the father. But despite all this, Fatma Aliye could not get special education, because she did not believe that a woman could get an education at that time. Besides all this, when Fatma Aliye was very young (17 years old), she married Faik Bey and had four daughters. (Hatice, Ayşe, İsmet, Nimet).

1. CONTEMPORARY THOUGHT, FREEDOM, AND DIMENSIONS OF TURKISH PHILOSOPHY

At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, as in Europe, a struggle began in Turkey for the liberation of women from exploitation and oppression, for the right to education, for women's civil and political rights. After the Ottoman period, the issue of family and women in Turkey was one of the most important issues widely discussed by intellectuals and writers. Fatma Aliye Hanım, who is the first woman writer to write the subject of "women's issue" in the Turkish world and the Tanzimat period in her works⁴ and constitutes the main subject of this study, is also included in this intellectual line can be said.

The emergence of Fatma Aliye, who was both a science, a philosopher and one of the first women intellectuals of that time, was primarily due to her articles. In addition, these articles are also included in the literature as letters to Ahmet Mithat Efendi. Later, Ahmet Mithat Bey published all these letters in the newspaper "Tercüman-ı Adalet".

"Muhadarat" (Istanbul, 1892). This is the first novel by the author with the signature of Fatma Aliye." "Muhadarat" is a work written in the genre of a novel. The work is accepted in Turkish literature as a stage novel of the Tanzimat period. The most important feature of Muhadarat is that it deals with family life through the eyes of a woman, which makes the novel different. Muhadarat is one of the "100 Major Works" of Turkish literature.

Mühaddarat is a word of Arabic origin. Of course, there are different opinions about this word.

⁴ Saliha. Pakar, *Unmuffled Voices in the Shade and Beyond: Women's Writing in Turkish, Textual Liberation European Feminist Writing in the Twentieth Century*, ed. Helena Forsas- Scott (London: Routledge, 1991), 270.

It means Muslim women who have reached the age of puberty should be covered:

However, in the Encyclopedia of Islam, “Muhadderat” is given as “to convey knowledge and experience in the presence of a community and to have a scientific discussion with them”. Therefore, it means “conversations and discussions in the form of mutual questions and answers in assemblies held in the presence of great scholars”.⁵ The first edition of this work belongs to 1892, and the second edition was published in 1908. Mühadarat ”is a work that deeply reflects the life of a well-to-do family in Ottoman society at the end of the 19th century. The troubles caused by a marriage made without her consent and with the will of others constitute the theme of the novel.

Aliye Hanım has divided her novel into four main sections, and these main sections are also composed of intermediate ones within themselves. If we give a summary of Muhadarat, two brothers named Fazila and Shefik are mentioned in the novel, orphaned after the death of their mother. In short, the novel is entirely based on brothers who began their difficult life struggles with their father’s second marriage:

All events in the novel begin with the father, Mr. Sai. The stepmother mistreats the children, and as a result of this manner, the family is faced with a great life drama.

On this topic, “Muhadarat” is known as the first work of the author, whose name is of great importance both for history, sociology and, even political science, and for those who work and read in this field.

We would like to share a few ideas about the views and values of Fatma Aliye regarding social issues, religion and, the culture of women:

First of all, I would like to say that although Fatma Ali khanım wrote more works than the writers of the Tanzimat era, with the exception of Ahmet Mithat Efendi, they were ignored in literary history until the 1980s. Studying the novels of Fatma Aliye, we see that she is a writer who is between an extremely conservative and being a feminist woman. However, given that Fatma Aliye carries deep traces from her own life, we can define her as a writer who defends and explores the social equality of women during the Ottoman period.

1.1. Traditional Marriages and the Author Attitudes and Views in “Muhadarat”

It is a work that reflects the life of a rich family in Ottoman society. The main

⁵ This article was included in the 30th volume of the TDV Encyclopedia of Islam, which was published in Istanbul in 2005, on pages 391-392.

idea of the novel is to identify the problems caused by a marriage contracted by the will of others. Therefore, it can be said that the novel “Mühaddarat” includes not only women’s issues and women’s place in society, but also ideas and thoughts about women’s social problems:

In particular, concubine, family, marriage, gender equality, polygamy, veiling, education of women and other subjects are known as the main idea of this novel;

The novel begins with a description of a wedding house. The author reveals the attitudes and the views of people in detail in the novel. The author’s detailed description of the wedding house, which is of great importance for women, is also noteworthy. Such as the act of eating at the table during a wedding; singing saz; action scenes of dynasties and others.

Also, as for the main theme and messages of the novel, “Fatma Aliye Hanım drew attention to traditional marriages including the close inspection of the bride to be in an arranged marriage discluding love and affection, which was a debated topic among Ottoman women and intellectuals at that time. In this way, Fatma Aliye aimed to unfold the misery and victimization of many women and the couple that stemmed from such traditional marriages”.⁶

Describing the wedding, Fatma Aliye tries to convey the thoughts and dreams of the people gathered here, while adding her experiences to the reader:

Whatever happens, the author somehow gives tasteful reflections on what the wedding was like, but on the other hand, he tries to introduce the two important protagonists of the novel, Fazila, by criticizing Galibe (Galibe is Sai’s wife), who is her opposite in every way.

On the other hand, while criticizing Fatma Aliye Galibe, she considers the conditions of the period. Like other works and articles by the author, this novel had a great influence on the formation of female identity in the literary world of the Ottoman period of the 19th century.

Another aspect of the author’s work is, when we examine Fatma Aliye’s novels and articles, we see that she has moral lessons given to society and also has a traditional view. In this way, Fatma Aliye praised good moral characters in her works and showed them as ideal role models for the society and with it she has loaded a social purpose to shape society on her sholder. According to Unsal “One of the issues that Fatma Aliye Hanım talked about in her writings was the concept of polygamy. The religion of Islam accepted marriage with four

⁶ Eyüp Murat Kurt, *Enlightened Fathers and Their Reformist Sibling*, Ankara: Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Master’s Thesis 2013) 128.

women only under certain socio-economic and cultural conditions”.⁷ Yet she openly recommended monogamy as the most appropriate type of marriage for men. When the author approaches this question realistically, it turns out that Islam agrees to value polygamy in the face of an exceptional situation. Hence, it is known that polygamy was not common in the Ottoman Empire, except in cases, and the monogamous way of life prevailed there, as in today’s societies.

The first discussions and disagreements about the position of women in society have begun in Ottoman cultural life in connection with the Westernization movement. “Polygamy” (Taaddüd-i Zevcat, 1898) is a book that emerged as a result of the discussions about polygamy between Fatma Aliye Khanım and Mahmud Esad Efendi. The problem of *polygamy*, which was the most important of the discussions on this topic during the Ottoman period, has been widely discussed, especially in novels and studies, since the second half of the 19th century.

Until Fatma Hanım, enough significant studies on the history of Turkish modernization and women had been studied and incorporated into Turkish literature. However, today research conducted in the context of polygamy occupies a more important place in the history of modernization. Therefore, “Polygamy” (Taaddüd-i Zevcat, 1898) constitutes a bibliography for the demands of the orientalist (Fr. orientalisme) tradition rather than a description of reality. Based on the source of all this information, we can say that the book “Polygamy” (Taaddüd-i Zevcat,) is the first important reference on women’s studies in Ottoman sources.

Fatma Aliye, who was at the beginning of the first discussion while writing the book, made all the opinions and comments she put forward until the end between Mahmud Esad Efendi. Mahmoud Esad Efendi is a scholar who wrote works on legal, social and religious issues that were appreciated by Cevdet Pasha (father of Fatma Aliye) during the Ottoman period. Fatma Aliye Hanım, besides being a novelist and writer, is also a very competent intellectual in the field of women’s law who has worked with her father on “Mechelle”. At the same time, she is the first woman writer to address the “women’s problem” with the novels she published one after another.

“Polygamy” (Taaddüd-i Zevcat,) has allowed its readers to follow an interesting controversy on polygamy. Therefore, while analyzing the Ottoman modernization processes in Polygamy (Taaddüd-i Zevcat,), many intellectuals who dealt with

⁷ Hayrunnisa Ünsal, *Fatma Aliye Hanım’ın Esrlerinde Kadın Olgusu*, (Sakarya: Graduate School of Social Sciences of Sakarya University, Master’s Thesis 2019) 49.

this issue tried to reveal the problems from different aspects. The most important of these questions, we can say that the male-dominated views of the period were dominant and there were opinions against polygamy. For this purpose, the authors tried to show very important issues on the social position of women around the perception and images of women.

For example: Although Celal Nuri states that he is against polygamy in his book *Our Women* (1915), he still makes the following statement: “At best, a man may be allowed to take another woman in case of genuine need. For example, if a man is pleased with his wife, but this woman cannot fulfill her female duty, then this may be allowed to protect the rights of her husband, provided that he does not offend the woman”.⁸ On the other hand, Celal Nuri wanted to prevent the image of polygamy by referring to certain conditions in Islamic traditions. In addition, Celal Nuri says the following in the context of Islam and polygamy. “Islam put an end to the old situation by glorifying women and establishing rules against polygamy in order to create a truly wonderful humanity”.⁹

When we examine the recent historical studies on this subject, the famous Turkish historian Professor. İlber Ortaylı explains this issue in one of his articles as follows: “A very enjoyable marriage called polygamy in Ottoman society; it is neither immoral (it is rare in society anyway) nor illegal, but it is not welcome at all”.¹⁰

The other most important discussion topic of this book is the education of women and their rights being brought to the agenda by the intelligentsia and bureaucrats. “Educated, firmly standing on the ground, independent of anyone, disregarding the conventions and foundations that fetter her freedom, independently determining her destiny - this is the ideal of a Muslim woman, which Fatma Aliye asserts, capturing at the end of the nineteenth century. the beginning of the inevitable process of emancipation of the Turkish woman ”¹¹. Fatma Aliye’s socio-political views are also reflected in many of her articles. But Fatma’s position on the “women’s issue” turned out to be more radical. The author rejects the traditional distinction between men and women in the social sphere, insists on the right of women to participate in public life and opposes the obligatory wearing of the veil.

⁸ Fatma Aliye & Mahmud Esad. *Taaddüd-i Zevcat-Zeyl*. (Konstantiniyye: Tahir Bey Matbaası,1316) 10.

⁹ Fatma Aliye & Mahmud Esad, *Taaddüd-i Zevcat-Zeyl*, 14.

¹⁰ Fatma Aliye & Mahmud Esad, *Taaddüd-i Zevcat-Zeyl*, 16.

¹¹ Svetlana Nikolaevna Uturgauri, *Turetskaya Proza*, “Osnavnıe tendensii razvitiya”, 2004, 192.

2. THE EVALUATION OF FATMA ALIYE HANIM'S NOVELS IN TERMS OF RELIGION AND CULTURE

From the published books and works of Fatma Aliye, it is clear that Western writers have very radical and valuable ideas, reflecting their views on Islam and the Islamic cultural World. The author especially emphasizes that the reason for the pause and tension in the face of the “real Islam” and historical facts in the texts of Western writers and the situation in the Islamic-Ottoman society in the 19th century did not come from the Ottoman Empire. On the contrary, the author associates these contradictions and regressions among Muslims with the political situations of that period, wars and polarization over religion.

According to Fatma Aliye, “women argue that it is no different from men in terms of intelligence¹², and advocate that Islam should get rid of superstitions and personal views. Thus, according to the author, a woman has always emphasized in all her novels the thesis that she has the right to return the lost value of her true Islamic faith.

By the 19th century, the status of women writers in Europe and the world has completely changed. In Turkey also, (especially in Istanbul), the reaction against polygamy, mostly inter-sex relations, and marriages with several women at the same time were the most discussed issues. Fatma Aliye Hanım also, states that polygamy was not an accepted way of life in the Ottoman mentality, but such events were more exaggerated than those observed in the history of modernization.

However, in her time as a pioneer fin de siècle female writer of about a dozen books and several dozens of essays and a prominent member of charity organizations, which were at the time the main vehicle for a female political presence, she acquired fame that should be restored if we are to understand the literary landscape of the late Ottoman period in its full complexity.¹³

As far as Islam and feminists are concerned, Fatma Ali Khanım inevitably takes the discursive scene, framing them in accordance with the competing ideologies of Westernization, anti-Westernism, and Ottoman reformism and their respective moral values.¹⁴

¹² Mine Topçu, *II. Meşrutiyet Döneminde Tesettür Tartışmaları (1908-1918)*, (Sakarya: Graduate School of Social Sciences of Sakarya University, Master's Thesis 2019), 31.

¹³ Hülya Yıldız, *Literature as Public Sphere: “Gender and Sexuality in Ottoman Turkish Novels and Journals”*, (Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy The University of Texas at Austin, 2008) 153.

¹⁴ Fatma Aliye & Mahmud Esad, *Taaddüd-i Zevcat-Zeyl*, 29.

Even beyond that, While Western movements have tried to move women's liberation beyond educational activities (such as abolishing polygamy and giving women the right to vote), Islamist movements argued that women's attainment of certain rights would undermine Islamic morality and ethics, and advocated restricting women to the private sphere.¹⁵

CONCLUSION

The name Fatma Aliye Topuz occupies an important place in the field of Turkish thought and literature. Fatma Aliye is known not only for her personal qualities, but also for her contribution to the world of literature, as the first woman writer to live in the Tanzimat period, and the first feminist thought.

As the matter of fact, Fatma Aliye Khanym is one of the writers of this period, who included the issue of "women" in her works and mainly touched upon the place of women in society. It can be said that the author evaluates this issue mostly in the context of religion and cultural values. Fatma Aliye Hanım, who argues that a woman in the family cannot be described as a being that who only gives birth to children and fulfilling the wishes of her husband, is one of the most chosen examples in the 19th-century Islamic history.

Also, the conclusion I want to reach about Fatma Aliye Hanım's education and social life is clear: "Transform women into intelligent beings; when you do it, they will soon become good wives and mothers." She described the demands for women's rights and equality as the same as Mary Wollstonecraft's ideas on the issue.

On the contrary, in the novel "Polygamy", Fatma Aliye's positive attitude towards a man who marries several women under certain conditions (albeit contradictory) is told. For example, if a woman is sick, while women with a high level of education oppose their husbands' remarriage; women with low socioeconomic status, such as peasant and tribal women, put forward the view that their husbands have a positive view of their marriage and are in conflict.

In this context, Mübeccel Kızıltan evaluates Fatma Aliye Hanım's thoughts on polygamy as follows (1990:283): "The author is against polygamy; however, she also accepts this view as a part of the traditionalist Ottoman identity, and she thinks contradictorily by stating that all Turkish women like herself are against

¹⁵ Ferihan Polat - Gündüz Derer. "Muhafazakârlık Ve Feminizm Kıskaçında Bir İsim: Fatma Aliye Hanım", *The Pursuit of History International Periodical for History and Social Research*.15(2016) . 185- 206.

the partner”.¹⁶ In addition, Fatma Aliye Khanum makes a distinction on the issue of “divorce” in relation to polygamy and argues that women who cannot reconcile with their spouses are oppressed by their spouses or have a partner have the right to divorce. Therefore, in order to enlighten women, Fatma Hanım has brought the local problems of Ottoman women to the agenda in order to advance in civilization of women who could not use the rights granted to them by Islam.

However, from the beginning of the twentieth century, she showed that she was fighting with all her might to strengthen the national self-consciousness against women’s illiteracy and ignorance, and it aroused the opinion that it was far from Western feminism, which began to transform the real Turkish woman into a social movement.

Finally, Fatma Aliye Hanım explained the place of Turkish women in society according to Islamic traditions in her works, which she wrote within the discussions of modernization and modernization. On the other hand, as a treasure of Turkish literary culture, she created the image of a female warrior who loves her freedom, opposes patriarchal traditions and established traditions, and bravely defend equality of rights with men.

REFERENCES

Fatma Aliye -Mahmud Esad. *Taaddüd-i Zevcat-Zeyl*. Konstantiniyye: Tahir Bey Matbaası,1316.

Kablan, Nurhanım. “Fatma Aliye’nin Çerçevesinden “Kadın”, *Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı*, 2015. www.kadimakademi.org.tr; akademigencligi@gmail.com, Date of Access: 15. 12. 2021.

Kızıltan, Mübeccel. “Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım”, *Fahir İz Armağanı, Journal of Turkish Studies- Türklük Araştırmaları Dergisi*. Harvard Üniversitesi,1990. 283–322

Kurt, Eyüp Murat. *Enlightened Fathers and Their Reformist Sibling*. Ankara: Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Master’s Thesis 2013.

Paker, Saliha. *Unmuffled Voices in the Shade and Beyond: Women’s Writing*

¹⁶ Kızıltan, Mübeccel. “Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım”, *Fahir İz Armağanı, Journal of Turkish Studies- Türklük Araştırmaları Dergisi* (Harvard Üniversitesi,1990) 283–322.

in Turkish, Textual Liberation European Feminist Writing in the Twentieth Century. ed. Helena Forsas- Scott. London: Routledge, 1991. 270-300.

Polat, Ferihan – Derer, Gündüz. “*Muhafazakârlık Ve Feminizm Kışkacında Bir İsim: Fatma Aliye Hanım*” *The Pursuit of History International Periodical for History and Social Researchy.* 15 (2016) . 185- 206.

Topçu, Mine. *II. Meşrutiyet Döneminde Tesettür Tartışmaları (1908-1918).* Sakarya: Graduate School of Social Sciences of Sakarya University, Master’s Thesis 2019.

Uturgauri, Svetlana Nikolaevna. *Turetskaya Proza*, “Osnavnıe tendensii razvitiya”. 2004.

Ünsal, Hayrunnisa. *Fatma Aliye Hanım ’ın Esrlerinde Kadın Olgusu.* Sakarya: Graduate School of Social Sciences of Sakarya University. Master’s Thesis 2019.

Yıldız, Hülya. *Literature as Public Sphere: “Gender and Sexuality in Ottoman Turkish Novels and Journals”.* Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy The University of Texas at Austin, 2008.

Джевдет, Кырпык “*Историография Фатма Алие Ханым*”, *Bilig, Journal of Social Sciences of the Turkish World*, Ahmet Yesevi University Board of Trustees. 2010.

Репенкова, М.М. ЖЕНЩИНЫ ТУРЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ И ОБЩЕСТВЕ. ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. СЕР. 13. ВОСТОКОВЕДЕНИЕ. 2008. № 2.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

İslam'da İnanç Özgürlüğünün Hususiyetleri¹

Characteristics of Freedom of Faith in Islam

Ahmet Hamdi YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi,
Sabahattin Zaim Üniversitesi,
hamdi.yildirim@izu.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-2117-0127

Miraç ÇÖLGEZER

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Sabahattin Zaim Üniversitesi,
mrcelgzr@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-3531-9930

Cilt/ Issue: 2/1, 79-101

Geliş Tarihi: 25.02.2022

Kabul Tarihi: 29.03.2022

Atıf: Yıldırım, A. Hamdi - Çölgezer,
Miraç. "İslam'da İnanç Özgürlüğünün
Hususiyetleri", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1
(Nisan 2022), 79-101.

Dipnot: A. Hamdi Yıldırım - Miraç
Çölgezer, "İslam'da İnanç Özgürlüğünün
Hususiyetleri", *İLSAM Akademi Dergisi*
2/1(Nisan 2022), Sayfa.

¹ Bu makale, İslam Hukukunda İrtidadin
Düşünce Özgürlüğü Bağlamında
Değerlendirilmesi tezinden üretilmiştir.

ÖZ

İslam'da inanç özgürlüğü mefhumu, sınırlarıyla beraber çokça tartışılan meselelerdendir. "İslam'da inanç özgürlüğü var mı, varsa sınırları nelerdir, tanınan bu özgürlük kimleri kapsar?" gibi birçok soru bu kapsamda sorulmaktadır. Bu makalede de öncelikle kavram olarak inanç hürriyetinin neye karşılık geldiği işlenecektir. Ardından kaynaklarda inanç özgürlüğünün nasıl anlaşıldığı Kur'an ayetleri ve hadisler etrafında anlaşılmasına çalışılacaktır. İlgili başlıklarda konu üzerinde tartışmaya konu olan meseleler ayrı başlıklar altında irdelenecektir. Serdedilen ihtilaflar üzerinden bir sonuca varmaya çalışılacaktır. Ardından İslam Hukukunda inanç hürriyeti başlığı altında, bu hürriyetin boyutları ele alınacaktır. Burada daha ziyade hadisenin inanmayanlar, gayrimüslimler boyutu ele alınacaktır. Bu grupta yer alan bireylere verilen hak ve mükellefiyetler incelenerek mezkûr sorulara cevaplar aranacaktır. Bu incelemenin temel amacı, inanç özgürlüğünün sınırları, kimleri kapsadığı, Müslüman ve gayrimüslim için nasıl anlaşılması gerektiğini İslam'ın temel kaynaklarını kullanarak açıklamaktır. Ayetler ve hadisler üzerinden şekillenecek makale sadece naslar temele alınarak hazırlanmış ve ihtilaflara da bu çerçevede cevaplar aranmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, İnanç, İslam Hukuku, Kur'an, Sünnet

ABSTRACT

The concept of freedom of belief in Islam, along with its borders, is one of the most discussed issues. Many questions can be asked in this context including; "Is there freedom of belief in Islam, if so, what are its limits, and who this freedom encompass?" The first part of the article aims to shed light on the concept of freedom of belief, its analytical definition, and the traditional debates regarding the interpretation of religious texts on the issue. Then, how the freedom of belief is understood in the textual sources will be analyzed to highlight and conceptualize

the relevant verses of the Qur'an and the Prophetic narration (ḥadīths). The selected verses and particular ḥadīths will be deeply examined by referring to the classical exegesis of the scholars to draw the framework of freedom. The rulings of Islamic law regarding the freedom of belief, its dimensions and practicality will be discussed to figure out the status of non-Muslims. The analysis will focus on the reflections and dimensions of the non-believers and non-Muslims regarding the freedom of belief. The rights and obligations given to them will be examined to draw the borders of freedom and the external relationship. This deep analysis aims to determine the limits of freedom of belief, whom it covers, and how the non-Muslim should be understood by a Muslim. The conclusive part aims to summarize and categorize the main approaches among the believers and scholars regarding the freedom of belief. The article referring to the Qur'anic verses and ḥadīths has been prepared on the basis of the textual sources and provides answers to the conflicts regarding the status of non-Muslims.

Keywords: Freedom, Faith, Islamic Law, Qur'an, Sunnah

EXTENDED ABSTRACT

Freedom of belief is used in this study to mean that a person is not under any pressure because of the religion he or she believes in, and that he or she can freely live in accordance with the religion he believes in. Islam has given an undeniable degree of freedom in terms of freedom of religious belief. Following verses of the Holy Qur'an build the main pillars of this freedom;

256th verse of Surah Al-Baqarah: *Let there be no compulsion in religion, for the truth stands out clearly from falsehood.1 So whomever renounces false gods and believes in Allah has certainly grasped the firmest, unfailing hand-hold. And Allah is All-Hearing, All-Knowing.*

40th verse of Surah Ar-Ra'd: *Whether We show you 'O Prophet' some of what We threaten them with, or cause you to die 'before that', your duty is only to deliver 'the message'. Judgment is for Us.*

29th verse of Kahf: *And say, 'O Prophet,' "'This is' the truth from your Lord. Whoever wills let them believe, and whomever wills let them disbelieve." Surely We have prepared for the wrongdoers a Fire whose walls will 'completely' surround them. When they cry for aid, they will be aided with water like molten metal, which will burn 'their' faces. What a horrible drink! And what a terrible place to rest!*

It is seen that these verses bring about the concept of freedom of belief. It can be said that the basis of this understanding of respect for belief is Islam's respect for human beings. Regardless of religion, language or race, human beings are always considered worthy of respect just because of this characteristic, since they are the most honorable of creatures. Many examples of this are encountered in the life of the Prophet (pbuh). "The Prophet's (pbuh) treatment of the Christians of Najran who came to Medina in delegations but did not accept Islam", "the relevant articles in the Medina Document signed in the process of statehood in Medina", "the situation in which the Prophet forgave them, although he had absolute superiority during the conquest of Mecca and had the power to do anything to unbelievers" aforementioned examples about forgiving and giving eman can be shown as examples of the reflections of freedom of belief in the sunnah.

In Islamic states, the term "dhimmi" is used for non-believers. There are important examples of freedom of belief in the status of dhimmis and the rights granted to them in Islamic states. This situation is summarized in four articles by Islamic jurists as "Belief in the religion they wish, living in accordance with the principles of the religion they believe in, learning, teaching and publishing the principles of the religion they believe in, and fulfilling the orders of the religion in general", is not only evident in the point of belief but also in social life. For example, dhimmis also have the right to travel freely and inviolability of residence in Islamic states. In addition, it is seen that in Islamic states, muhtasips are also given the task of protecting dhimmis. Muhtesips have duties such as preventing Muslims from abusing dhimmis and preventing them from doing any act that will disturb them.

Another dimension of freedom of belief is the issue of drawing the limits of this freedom, which is recognized in terms of rights and obligations. Every right comes with certain obligations. For example, cursing someone else's religion is not considered freedom. As a matter of fact, this issue is expressed in the 108th verse of the Surah Al-An'am as follows; "*O believers! Do not insult what they invoke besides Allah or they will insult Allah spitefully out of ignorance.*" Likewise, any disrespect towards temples is not considered within the scope of freedom of belief. On this subject, it is stated in the 40th verse of the Surah Al-Hajj: "*... Had Allah not repelled the aggression of some people by means of others, destruction would have surely claimed monasteries, churches, synagogues, and mosques in which Allah's Name is often mentioned. ...*"

An example of the dhimmis' obligations is the jizya tax they pay. It is obligatory (vacib) for them to pay this tax in Islamic Law. The reason for keeping them

liable for this tax was seen as ensuring the safety of life and property. This issue was applied very meticulously in Islamic states, and in case of any security weakness, the tax collected from them was returned. As an example, Abu Ubayda ibn al-Jarrah (d. 18/639) realized that he could not protect the dhimmis in the Battle of the Yarmuk and said the following to them; “Now you are incapable of protecting them. Therefore, give them back the protection fees you have received so far!”

Another dimension of freedom of belief is whether it includes believers i.e., Muslims. It is a matter of debate whether Muslims benefit from freedom of belief as much as non-believers. It is seen that the subject is shaped in the context of the verse “There is no compulsion in religion” in the 256th verse of Surah Baqarah. There are Islamic Jurists who think that believers can be evaluated within this scope and cannot be forced into belief and worship, as well as Islamic Jurists who think that this verse only covers non-believers and is not for believers. In this sense, whether the freedom of belief covers believers or not is one of the important issues to be evaluated in this context.

In this article, first of all, the concept of freedom of belief will be discussed; The concepts of belief, freedom and freedom of belief will be emphasized. Then, freedom of belief in the sources will be covered; It will be focused on how freedom of belief is conveyed in the sources in two parts, namely the freedom of belief in the Qur’an and the Sunnah. In the part of freedom of belief in the Qur’an, it will be benefited from classical Tafsirs such as Fahrettin Razi (d. 606/1210), Ebu’l Fida İbni Kathir (d. 777/1373). In the part of the freedom of belief in the sunnah, it will be based on the sources of siyer. In the last part, the subject of freedom of belief in Islamic Law doctrine will be discussed, and the dimensions of the subject will be determined by making use of classical works such as Kitabu’l Haraj, as well as articles such as Abdu’l-Kerim Zeydan’s (d. 2014) article on Zimmis in Islamic Law.

GİRİŞ

İnanç özgürlüğü bu çalışmada, kişinin inandığı dinden ötürü hiçbir baskı altında kalmaması, inandığı dini özgürce yaşayabilmesi anlamında kullanılmıştır. İslam dini inanç özgürlüğü konusunda kişiye yadsınamaz ölçüde serbestlik tanımıştır. Bu özgürlüğün temel dayanak noktalarını; *“Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah’a inanursa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir.”*¹ ayeti ve bu noktada değerlendirilebilecek *“Onlara haber verdiğimiz azabın bir kısmını sana ister gösterelim, ister (bundan önce) seni vefat ettirelim, senin görevin sadece tebliğ etmektir; hesaba çekmek bize aittir.”*², *“Ve de ki: Gerçek, Rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin. Biz, zalimler için alevleri kendilerini çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık. (Susuzluktan) imdat dileyecek olsalar buna, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile cevap verilir. Ne fena bir içecek ve ne kötü bir barınak!”*³ ayetleri oluşturmaktadır.

Bu ayetlerin inanç özgürlüğü mefhumunu husûle getirdiği görülmektedir. Bu inanca saygı anlayışının temeli İslam’ın insana verdiği önemde görülmektedir. Dini, dili, ırkı ne olursa olsun yaratılmışların en şereflisi olması hasebiyle insan, sırf bu hususiyeti sebebiyle saygı görmeye layık kabul edilmektedir. Hz. Peygamber (sav)’in hayatında da bunun birçok misali ile karşılaşılmaktadır. Hz. Peygamber (sav)’in heyetler halinde Medine’ye gelen fakat İslam’ı kabul etmeyen Necran Hristiyanlarına olan muamelesi, Medine’de devletleşme sürecinde imzalanan Medine Vesikası’nda yer alan ilgili maddeler, Mekke’nin fethi sırasında mutlak üstünlük sahibi olmasına ve inanmayanlara her şeyi yapabilecek kudrette olmasına karşın onları affetmesi, eman vermesi gibi misaller inanç özgürlüğünün sünnetteki yansımalarına örnek olarak gösterilebilmektedir.

İnanç özgürlüğünün bir diğer boyutu ise haklar ve mükellefiyetler açısından tanınan bu özgürlüğün sınırlarının çizilmesi hususudur. Zira her hak beraberinde belli mükellefiyetler doğurmaktadır. Bireylerin başkasının dinine saygısızlık etmesi özgürlük olarak nitelendirilmemektedir. Nitekim bu husus ayette şöyle ifade edilmektedir; *“Allah’tan başkasına tapanlara kötü söz söylemeyin; sonra onlar da bilmeden, taşkınlık yaparak Allah hakkında kötü sözler söylerler...”*⁴ Haklar ve mükellefiyetlerin bir diğer önemli boyutu da zimmiler ve zimmilere yönelik verilen hükümlerdir. Zimmilerin İslam devletinde edindiği haklar ve mükellef tutuldukları hususlar inanç özgürlüğünün dinimizdeki yerini ortaya

¹ el-Bakara, 2/256.

² er-Ra’d, 13/40.

³ el-Kehf, 28/29.

⁴ el-En’am, 6/108.

koyması açısından oldukça önemlidir. Makalenin temel konusunu da bu hususiyetler ve hususiyetlerden ortaya çıkacak ortak paydalar teşkil edecektir.

Makalede öncelikle kavramsal çerçevenin çizilmesi amacıyla inanç, özgürlük ve inanç özgürlüğü terimleri üzerinde durulacaktır. Kaynaklarda inanç özgürlüğünün nasıl aktarıldığını analiz etmek amacıyla Kur'an'da ve sünnette inanç özgürlüğünün muhtevası açıklanacaktır. Kur'an'da inanç özgürlüğü kısmında Fahrettin Râzî (ö. 606/1210), Ebu'l Fîdâ İbni Kesir (ö. 777/1373) tefsirleri gibi klasik tefsirler; sünnette inanç özgürlüğü kısmında ise siyer kaynakları temel eserler olarak seçilmiştir. Makalenin son kısmında ise İslam hukuku kapsamında inanç özgürlüğü konusu işlenecek, *Kitabu'l Harac* gibi klasik eserlerin yanında Abdu'l-Kerim Zeydan'ın (ö. 2014) *İslam Hukukunda Zimmiler* makalesi gibi makalelerden istifade edilerek konunun boyutları tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. KAVRAM OLARAK İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ

İnanç kelimesine bakıldığında iman kavramıyla aynı manada kullanıldığı görülmektedir.⁵ İman kelimesi ise kavram olarak “birinin söylediği sözü tasdik etmek, gönül huzuru ile benimsemek, güven vermek, eman vermek, emin kılmak manalarına gelmektedir. İstilahî olaraksa “Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği ve zarûrât-ı diniyye olarak bilinen hükümleri tereddütsüz kabul ederek bunların gerçek ve doğru olduğuna inanmak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶

İmanın istilahî tanımında her ne kadar salih amel kaydı düşülmese de imanın salih amelle beraber olmasının bir zaruret olduğu söylenebilir. Kur'an'da iman manasına gelen kavramlar 800 farklı yerde geçmektedir. Buralarda iman kavramı kimi zaman doğruluk manasına gelen “*sıdk*” kavramı ile kimi zaman “şüpheden uzak olmak” manasına gelen “*yakîn*” kavramı veya “huzur bulmak güven duymak” manasına gelen “*itminan*” kavramı ile geçmektedir. Cennetle müjdelenen inananlardan bahsedilen yerlerin çoğunda ise iman ile beraber peşine salih amel kaydı düşülmektedir. Bu hususa değinen Ebu'l Ferec İbnü'l Cezvî (ö. 597/1201), imanın Kur'an'da beş farklı manada kullanıldığı söyleyerek bunların; tasdik, sadece dilin ikrarı, tevhid, peygamberi onaylama, namaz manalarında kullanıldığını belirtmiş ve salih ameli de ondan bir cüz olarak kabul etmiştir.⁷

Özgürlük kavramı ise Evrensel İnsan Hakları Beyannamesinin 4. maddesinde

⁵ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212.

⁶ Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 315.

⁷ Sinanoğlu, “İman”, 22/212.

“başkalarını rahatsız etmeyecek her şeyi yapabilmek” şeklinde tanımlanmaktadır. İslam hukukunda ise bu kavram daha farklı anlaşılmış, sadece başkasına değil; içki içmek, uyuşturucu kullanmak gibi insanın kendisine zararı olacak şeyleri de özgürlük kapsamına dahil etmemiştir.⁸ İnanç hürriyeti ise iman hürriyeti olarak anlaşılmış ve şu şekilde tanım getirilmiştir; “Kişinin hiçbir zorlama ya da kısıtlamaya maruz kalmadan iman konularından kabul ettiklerini seçebilmesi ve insan, hayat ve yaratıcının varlığı konularında özgürce araştırma yapabilesidir.”⁹

2. KAYNAKLARDA İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ

İnanç hürriyeti kişinin din konusunda hür olması, istediği dine inanmasının yanında o dinin emirlerini de hiçbir baskı altında kalmadan yerine getirebilmesidir, fakat bunun kapsamı ne ölçüde uygulandığı, sınırlarının neler olduğu tartışılan hususlardandır. Kaynaklarda inanç özgürlüğü kısmında ise Kur'an'da ve sünnette inanç özgürlüğü başlıkları açılacak ve bu hususlar irdelenecektir.

2.1. Kur'an'da İnanç Özgürlüğü

Kur'an'da inanç özgürlüğü kapsamında değerlendirilebilecek ayetlerden birkaçı mevzunun temel fikriyatını vermesi açısından şöyle sıralanabilir:

“Artık dileyen iman etsin dileyen inkar etsin!”¹⁰,

“Onların ne dediklerini biz daha iyi biliyoruz. Sen onları zorlamakla görevli değilsin, uyarımızı ciddiye alanlara Kur'an'ı durmadan oku!”¹¹,

“Dinde zorlama yoktur!”¹²,

“Artık sen öğüt ver; çünkü sen ancak bir uyarıcısın. Onların üstünde egemen bir zorba değilsin.”¹³

Ayetlerde belirtildiği üzere Kur'an, inanç noktasında kullarını muhayyer bırakmaktadır. Bu manada kişinin, dilediği şekilde, dilediği dine inanması noktasında hür bırakıldığı görülmektedir. Kur'an'da geçen ayette Hz. Peygamber'e hitaben; “Çünkü sen ancak bir uyarıcısın” buyrulması inanan bireylere düşen görevin ne olduğunu ve bundan da önemlisi neyle sınırlı olduğunu açıkça belirtmektedir. “Onların üstünde egemen bir zorba değilsin” hitabı da inananlara

⁸ Servet Armağan, İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 79.

⁹ Fatih Orhan, İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 192.

¹⁰ el-Kehf, 18/29.

¹¹ el-Kâf, 50/45.

¹² el-Bakara, 2/256.

¹³ el-Gaşiye, 88/21-22.

böyle bir mükellefiyetin verilmediği gibi böyle bir gücün yani insanları dine kazandırma gibi bir kudretin de olmadığını göstermektedir. Bu hakikat “*Sen ne kadar inanmalarını istesen de insanların çoğu inanmazlar.*”¹⁴ ayetinde de açıkça belirtilmiştir.

İbni Kesir, Gaşiye suresinde geçen “*Onların üstünde egemen bir zorba değilsin*” kısmını tefsir ederken, Hz. Peygamber’de insanların kalbine zorla iman yerleştirecek gücün olmadığı şeklinde açıklamıştır.¹⁵ İslam’da uyurma vazifesinin olması ve hidayet noktasında verilmiş bir kudretin olmayışının doğal olarak inanç özgürlüğü mefhumunu doğurduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Kur’an tarafından inanç özgürlüğü vaz’ edilse de bu özgürlüğü sınırlayan bazı durumlar da bulunmaktadır. Kişinin başkalarının inancına müdahale etmesi, onların inancına saygısızlık etmesi yine Kur’an tarafından yasaklanan bir husustur. “*Allah’tan başkasına tapanlara kötü söz söylemeyin; sonra onlar da bilmeden, taşkınlık yaparak Allah hakkında kötü sözler söylerler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini çekici gösterdik. Sonunda dönüşleri Rablerinedir. Artık O, ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir.*”¹⁶ ayetinin bu noktada sınır tayin edici olduğu söylenebilir. Nitekim ayetin tefsirinde Râzî, bu ayetin kâfirlere yönelik tutumlarda nefret söylemine kaçılmaması gerektiğine delil olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Yine Kur’an tarafından inanç özgürlüğüne getirilen hudutlardan biri olarak, mabetlere gösterilmesi gereken saygı misal olarak verilebilir. Allah şöyle buyurmaktadır; “*...Çünkü Allah insanları birbirlerine karşı savunmasız bıraksaydı, şüphesiz o zaman, içlerinde Allah’ın isminin çokça anıldığı manastırlar, kiliseler, havralar ve meşitler (çoktan) yıkılıp gitmiş olurdu...*”¹⁸ Bu ayetin tefsirinde Râzî, Ehli kitabı da içine alan ehli din tabirini kullanmış bunun karşısında da ehli şirk olduğunu ifade etmiştir. Allah’ın, Müslüman olmasalar dahi Ehli kitabın mabetlerini ehli şirke karşı muhafaza ettiğini belirtmiştir.¹⁹ Bu manada mabetlerin muhafaza edilmesi de inanç özgürlüğünü kapsayan hususlardan sayılabilir.

İnanç özgürlüğünün koruma altına alınmasının, başkalarının inanç özgürlüklerini kısıtlamadığı sürece geçerli olduğunu söylemek yerine olacaktır. Bu kısıtlama sadece fizikî olarak inançların gereği gibi hareket etmelerine mani olmak şeklinde

¹⁴ Yûsuf, 12/103.

¹⁵ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşki, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Daru İbnü' Cevzi: Demmam, 2009), 7/553.

¹⁶ el-En'âm, 6/108.

¹⁷ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Daru'l Fikr: Beyrut, 1981), 13/148.

¹⁸ el-Hac, 22/40.

¹⁹ er-Râzî, “*Mefâtihu'l-Gayb*”, 23/41.

değil, inançlarından dolayı yaptırım uygulamak, bazı haklardan mahrum etmek şeklinde de olmamalıdır. Aksi takdirde mutlak inanç hürriyetinden bahsedilmesi mümkün olmayacaktır.²⁰

İnanç merkezli hürriyette sözü edilen hürriyetin, bizzat inanılanı seçme eylemi olduğu söylenebilir. Zira dinî inanış, ferdin kendi ilişkilerinin yahut ferdin diğer fertlerle olan ilişkilerinin hayata aktarılmasından teşekkül ettiği için, bu durum doğal olarak işin başlangıcında bir seçme hakkının tanınmasını zorunlu kılmaktadır.²¹

Burada zorlama kısmına da değinmek gerekmektedir. Zira inancın hür yaşanması yalnızca başka dine girmeye zorlama şeklinde değil, bulunduğu dinden çıkarmaya zorlama şeklinde de temayüz etmektedir. Bu konuya değinen Allâl el-Fâsî (ö. 1974), nelerin zorlama kapsamına gireceği üzerinde durmuş ve zorlamanın sadece silah zoruyla olmayacağını ifade etmiştir. Mesela doktora ihtiyaç duyulması halinde doktorun, dininden ayrılmadığı müddetçe bir hastayı tedavi etmeyeceğini söylemesi gibi beşerî zaaf noktalarının kullanılması ona göre zorlama olarak değerlendirilmektedir. Yine el-Fâsî'ye göre inandığı dinin propagandasını yapan birinin bunu yaparken yalana başvurması ve yaymak istediği dinin esasları ile ilgili muhatabını kandırması da zorlama olarak değerlendirmektedir.

Özellikle misyonerlerin bu yola tevessül ettiklerini ve bunu hürriyet kapsamında değerlendirdiklerini belirten el-Fâsî, bunun insan onuruyla bağdaşmayacak bir durum olduğunu ifade etmiştir. Daha sonrasında “hür” kavramı üzerinde duran el-Fâsî, “hür” kavramının bir manasıyla da “sahte”nin zıttı olduğunu belirtmektedir. Hür olmanın da bir bakıma her türlü sahteliğin karşısında olmayı gerektirdiğine değinen el-Fâsî, bunu da zorbalığın bir yansıması olarak değerlendirmektedir.²²

Kur'an'da inanç hürriyetine değinildiği vakit, hadisenin iki boyuttan ibaret olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki “Çünkü sen ancak bir uyarıcısın”²³ kısmıyla kesit olarak alınan ayetin muktezası ve bu ayete dayanarak davetteki sınırlar açısından inanç özgürlüğü hususudur. Diğeri ise “Dinde zorlama yoktur”²⁴ kısmıyla alınan ayetin muktezası ve bu ayet üzerinden inanç özgürlüğünün kimleri kapsadığı hususudur. Bu bakımdan Kur'an'da inanç hürriyetini bu iki

²⁰ Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi Kaynaklar Yöntemler Amaçlar*, çev. Soner Duman, (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 286.

²¹ Hacer Şahinalp, *Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidat*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2 (2013), 103.

²² el-Fâsî, “*İslam Hukuk Felsefesi*”, 286.

²³ el-Gaşiye, 88/21-22.

²⁴ el-Bakara, 2/256.

ayet üzerinden değerlendirmenin mevzunun sınırlarını tespit etmek adına önem arz ettiği düşünülmektedir. Zira inanç özgürlüğünün her ne kadar inanmayanlara karşı boyutu olsa da inananlara yani Müslümanlara bakan tarafı da tartışma konusu olarak kabul edilmektedir. İnananlara bu türden bir hürriyet tanınıp tanınmadığı, tanındığı vakit sınırlarının neler olduğu bu ayetler üzerinden değerlendirilecektir.

2.1.1. Davetteki Sınırlar Açısından İnanç Özgürlüğü

İslam'da davet oldukça önemli bir husustur. Fakat bu davetin sınırları tespit edilmediği takdirde hadise yalnızca davette kalmamakta ve İslam'a girme noktasından zorlamaya kadar ulaşabilmektedir. Bu da inanç özgürlüğüne aykırı bir durum olarak değerlendirilmektedir. Yukarıda da zikredilen ayetin tamamı şöyledir;

*“Artık sen öğüt ver, çünkü sen ancak bir uyarıcısın. Onların üstünde egemen bir zorba değilsin.”*²⁵

Bu ayetin Kur'an'da inanç hürriyetinin boyutlarına belirleyen ayetlerden ilki olduğu söylenebilir. Bu husus başka ayette şöyle ifade edilmektedir; *“Senin görevin sadece tebliğ etmektir; hesaba çekmek bize aittir.”*²⁶ Yine aynı doğrultuda değerlendirilebilecek bir başka ayet de şöyledir; *“Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin!”*²⁷ Bu ayetin tefsirini yapan Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) bu kısmı, “Allah kimin hakkında iman murad ederse o kişi iman eder, kimin hakkında da küfür murad ederse o kişi küfre düşer.” şeklinde açıklayarak imanın bütünüyle Allah'a özgü olduğundan dem vurmaktadır.²⁸

Bu ayetler, inanç hürriyetinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda yardımcı olmaktadır. İnsanların kalbine Allah'ın sevgisini zorla yerleştirememesi ve inananların sadece davet etmekle mükellef olması inanmayanlara bu noktada baskı yapılamayacağı manasına gelmektedir. Zorla dine davet etmek bir bakıma inanmadığı için kişiyi hesaba çekmek olarak anlaşılır fakat hesap Allah'a aittir. Yine zorla davet, yukarıda bahsedildiği gibi hidayeti verecek olan Allah'tır, hakikatine ters düşmektedir. Bundan dolayı bu ve bu türden, Hz. Peygamber (sav)'e “çünkü sen ancak bir uyarıcısın” bildirilen emirlerin muktezası, İslam'da mutlak manada inanç hürriyetinin vaz' olduğu kimsenin bu noktada zorlanamayacağı gerçeğidir.

²⁵ el-Gaşiye, 88/21-22.

²⁶ er-Ra'd, 13/40.

²⁷ el-Kehf, 18/29.

²⁸ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fit-Tefsîr bil-Me'sûr*, (Darü'l Fikr: Beyrut, 2011), 5/384.

2.1.2. Dinde Zorlama Açısından İnanç Özgürlüğünün Kapsamı

İnanç özgürlüğü konusunda analiz edilmesi gereken diğer delil ise “*Dinde zorlama yoktur*” ayetidir. Bu ayete dayanarak inanç özgürlüğünün inananları da kapsadığının ifade edildiği ve bu sebeple de inanç özgürlüğüne aykırı görülebilecek mürtedin katledilmesi gibi İslam hukuku hükümlerinin de reddedildiği görülmektedir.²⁹

Ayetin tefsirine bakıldığı takdirde, ayetin mefhumuna yönelik ihtilaflar olduğu görülmektedir. Bu ihtilafları sıralayan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), bu noktadaki ilk görüşün, bu ayetin Tevbe sûresi 73. ayette geçen onlarla savaşılmasını bildiren ayetle neshedildiği görüşü olduğunu belirtmektedir. Bu noktadaki ikinci görüşün ise, bu ayetten sadece Ehli Kitabın kastedildiği görüşü olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşe göre yalnızca Ehli Kitabın İslam’a girmeleri için zorlanamayacağını belirten Kurtubî, şirk ehli için böyle bir durumun söz konusu olamayacağı da eklemektedir. Bu görüşün delilinin ise Hz. Ömer’den gelen rivayet olduğunu aktarmaktadır. Rivayete göre Hz. Ömer yaşlı bir Hristiyan’ı İslam’a davet etmiş, yaşlı adam kabul etmeyince bu ayeti okumuş ve Allah’ım şahit ol, ben davet ettim, demiştir. Bu noktadaki son görüşün ise bu ayetten genel manada bir zorlama olmayacağını ifade eden Kurtubî, ayetin sebebi nüzulünün bu noktada olduğunu belirtmiştir.³⁰

Ayetin sadece inanmayanları mı kapsadığı ya da inanların da bu kapsamda değerlendirilerek hür addedilmeleri ihtimali hususunda alimler arasında yorumlar yapılmıştır. Konu hakkında Kur’an’ın ahkamla ilgili hükümleri değerlendirildiğinde bu ayetin yalnızca inanmayanları kapsadığı ifade edilmekte hatta bunun üzerine ulemanın ittifak ettiği noktasında fikir belirtildiği görülmektedir.³¹ Bunun dışında son dönem yazılan tefsirlere bakıldığı takdirde onların da bu noktada aynı görüşe sahip olduğu görülmektedir.³²

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) ise ayeti incelerken “fi’ d-din/dinde” ifadesinin, “ikrah/zorlama” ifadesinin zarfı değil haberi olduğunu belirtmektedir. Bu haliyle ayetin asıl manası ona göre şu şekildedir; “Dinde zorlama cinsinden hiçbir şey yoktur!” Dolayısıyla buradan kasıt inandıktan sonra zorlama olmadığı değil, hiç inanmamış kimseler için, dinleri üzere kalmaları noktasında bir zorlamanın

²⁹ Mehmet Ali Aytekin, “İrtidat Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *İslamî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme: İrtidat*, (Kasım 2021), 187.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed İbni Ahmed İbni Ebî Bekr İbni Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ Li-Ahkâmî’l Kur’an*, (Müessesetu er-Risale: Beyrut, 2006), 4/280-282.

³¹ Abdu’l Mun’im b. Abdurrahim, *Ahkâm’ul Kur’an*, (Daru’l İbni Hazm Yayınları: Beyrut, 2006), 1/383.

³² Muhammed Ali Taha ed-Durra, *Tefsiru’l Kur’anu’l Kerim ve İ’rabuhu ve Beyanuhu*, (Daru İbni Kesir: Beyrut, 2009), 1/611.

olmayacağı kastı vardır. Ayet böyle anlaşılmadığı takdirde, Müslümanların da hiçbir şekilde, hiçbir şeye zorlanmamaları gerektiğini şeklinde anlaşılacaktır. Bu yorum ise dinde inananlar için hiçbir zorlama yoktur, şeklinde anlaşılacak ve şeriatın zahirine muhalif bir mana ortaya çıkmış olacaktır.³³

2.2. Sünnette İnanç Özgürlüğü

Hız. Peygamber (sav)'in hayatına bakıldığı zaman her ne kadar herkesin Müslüman olmasını arzu etse ve bu doğrultuda gayret sarf etse de, insanların inanmadıkları ve daveti reddettikleri durumlarda bile onlara saygısını eksik etmediği görülmektedir. Hız. Peygamber (sav) inananlara İslam'ın davetini yaptıktan sonra onları vicdanları ile baş başa bırakmış iman edenleri din kardeşi olarak kabul etmiş, İslam'ı kabul etmeyip dinleri üzere kalmak isteyenlere ise herhangi bir olumsuz tavır takınmamış, onlara ve inançlarına saygı göstermiştir.³⁴ Hız. Peygamber (sav)'in inananlara karşı sergilediği davranış onların yalnızca istedikleri dine inanmaları hususunda bir serbestlik değil, inandıkları gibi yaşamaları, dinî ayin ve tören tertip etmeleri, kendi dinleri üzere öğrenim görmeleri ve yine kendi dinleri üzerine yargılanmaları hususlarında oldukça geniş kapsamlı temayüz etmiştir.³⁵

Sünnette inanç özgürlüğü kapsamı altında inananlara gösterilen saygının sınırlarını tespit etmek amacıyla konu iki alt başlıkta işlenecektir. Bunlardan ilki insanların inandıkları gibi yaşamaları hususu, ikinci ise dinlerinin davetini yapma, yayma noktasındaki serbestliklerini de içeren diğer hususlar olacaktır.

2.2.1. Dinlerin Özgürce Yaşanma Serbestliği

Bu kısma ilk olarak, Medine İslam Devleti kurulduğu vakit inananların haklarının gözetildiği ve dinleri noktasında hür bırakıldıklarını gösteren Medine Vesikası örnek olarak verilebilir. Zira bu vesikanın 25. maddesi şöyledir; “Benû Avf Yahudileri, müminlerle birlikte olarak bir ümmet (camia) teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek bizzat kendileri, gerekse mevlaları dahildir.”³⁶ Bu husus açıkça, Hız. Peygamber (sav)'in Yahudi inançlarına saygısının olduğunu ve onları inançlarından dolayı ötekileştirmedığının göstergesidir. Yine bu vesika, dinleri, dilleri her ne olursa

³³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, sad. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Orhan Atalay (Akçağ Yayınları: Ankara, 2015), 2/230.

³⁴ Ali Muhammed Sallâbî, *Siyer-i Nebi*, çev. Şerafettin Şenarslan, (Ravza Yayınları: İstanbul, 2015), 2/533.

³⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (Ankara: Beyan Yayınları, 2004), 519.

³⁶ Sallâbî, “*Siyer-i Nebi*”, 1/598.

olsun insanlar arasında eşitlik ve adaleti hâkim kılmanın önemine vurgu yapmaktadır.

Hız. Peygamber (sav)'in inananlara olan davranışı üzerine verilebilecek bir diğere örnek de Mekke'nin Fethi hadisesidir. Hız. Peygamber (sav) Mekke'ye girdiğı vakit müşrikler Kâbe'nin avlusunda toplanmış, kendileri hakkında verilecek hükmü bekliyorlardı. Hız. Peygamber onlara; “Şimdi hakkınızda benim ne yapacağımı düşünüyorsunuz?” diye sordu. Onlar da; “Biz senin hayır ve iyilik yapacağını düşünüyoruz. Sen kerem ve iyilik sahibi bir kardeşsin, kerem ve iyilik sahibi bir kardeşin oğlusun.” dediler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (sav), “Bugün size hiçbir başa kakma ve ayıplama yoktur. Allah sizi yargılasın.” ayetini okuyarak genel af ilan etti.³⁷ Zira o zamana dek olan husumet, Mekkeli müşriklerin Müslümanlara karşı savaşmalarından kaynaklanıyordu. Artık böyle bir tehlike kalmadığı için, Hız. Peygamber herkesin hür olduğunu, insanların dinlerini dilediklerini gibi yaşayabileceklerini ve kimsenin bu hususta onlara karışmayacağını güvencesini verdi. Bu genel aftan kısa süre sonra da erkekler, kadınlar, büyükler, çocuklar, hepsi beraber kendi istekleriyle biat etmeye geldiler.³⁸

Bu hususta verilebilecek bir diğere örnek de Aşûre orucu meselesidir. Hız. Peygamber (sav) Medine'ye geldiğı vakit Yahudilerin oruç tuttıklarını ve bunu da; “Bu salih bir gündür. Allah o günde Benî İsrâil'i düşmanlarından kurtardı. Şükür olarak Hız. Musa o gün oruç tuttu.” şeklinde söyleyerek gerekçelendirdiklerini öğrenir. Bunun üzerine Hız. Peygamber; “Biz Musa'ya onlardan daha yakınız!” buyurarak Müslümanlara da o günde oruç tutmalarını eder.³⁹ Bu hadiste Hız. Peygamber (sav) Yahudilerin oruç tutmalarına herhangi bir müdahalede bulunmamış, onlara saygı göstermiştir. Hatta onların bu noktada yaptıklarından hareketle Müslümanlara da tavsiyede bulunmuştur.

Hız. Peygamber (sav)'in din hususunda gösterdiği serbestliğin bir diğere örneği de Muaz İbni Cebel (ö. 17/638) hadisesidir. Hız. Peygamber (sav) onu Yemen'e idareci olarak gönderdiği vakit, Yemen halkına hitaben kurduğu şu cümleler bu noktada oldukça önemlidir;

Ben Muaz b. Cebel'i, sizi hikmet ve iyi söz ile Rabb'inin yoluna davet etmesi için gönderdim. O, Allah'ın razı olduğu şeyi kabul edecek, olmadığı şeyi reddedecektir. İçinizden her kim Allah'ın birliğini ve Muhammed (sav)'in O'nun kulu ve peygamberi olduğunu kabul eder ve tam bir teslimiyetle İslam'a girerse, o kişi Müslümanların tüm haklarını elde etmiş ve onların sorumluluklarını yüklenmiş

³⁷ Sallâbî, “Siyer-î Nebi”, 2/533.

³⁸ Sallâbî, “Siyer-î Nebi”, 2/535.

³⁹ Buhârî, “Savm”, 69.

olur. Kim de cizye vermek sûretiyle eski dini üzerinde kalmak isterse, o kendi dini üzerine bırakılır. Bu halde o kimse Allah'ın, O'nun peygamberinin ve müminlerin koruması altındadır; öldürülmez, esir edilmez, kendisine gücünü aşan sorumluluk yüklenmez ve dinini terketmesi için kendisine bir baskı yapılmaz.⁴⁰

Örneklerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber, inanmayanlara dinlerini serbestçe yaşamaları hususunda her türlü kolaylığı sağlamış, dinlerinden dolayı onları ötekileştirmemiş, devletleşme sürecinde dahi haklarını gözetmiş ve onlara karşı oldukça müsamahakâr olmuştur. Bu tarz bir tutum ise beraberinde, inanmayanların İslam'ı daha yakından tanımaları ve İslam'a muhabbetlerini artırmaları gibi birçok faydayı da beraberinde getirmiştir.

2.2.2. Diğer Hususlardaki Serbestlikler

Hz. Peygamber (sav)'in inanmayanlara tanıdığı inanç hürriyeti konusunda ilk olarak O'nun Necran Hristiyanlarına karşı muamelesi örnek olarak verilebilir. Hz. Peygamber (sav) onları İslam'a davet ettiği vakit onlar bu daveti kabul etmemiş bununla beraber cizye ve haraç şartıyla bir anlaşmaya varmışlardır. Bu anlaşma gereğince dinlerine dair birçok hususta onlara ciddi manada bir serbestlik tanımıştır. Bu anlaşmanın inanç özgürlüğüne bakan tarafıyla ilgili kısmı şöyledir;

Onların mallarına, canlarına, dinî hayat ve tatbikatlarına, hazır bulunanlarına, bulunmayanlarına, ailelerine, mabetlerine ve az olsun çok olsun onların mülkiyetinde bulunan her şeye şamil olmak üzere, Allah'ın himayesi ve Rasûlullah Muhammed'in zimmeti Necranlılar ve onların tabileri üzerine haktır. Hiç bir piskopos kendi dinî vazife mahalli dışına, hiçbir papaz kendi vazifesini gördüğü kilisenin dışına, hiçbir rahip, içinde yaşadığı manastırın dışına başka bir yere alınıp gönderilmeyecektir...⁴¹

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (sav) onlara dini yaşayışlarına, mabetlerine varana kadar ciddi manada serbestlik vermiştir. Burada zikredilen mabetlerin korunması da bu noktada önemlidir. Din hürriyeti zarurî olarak dinî kapsamda değerlendirilebilecek bütün hususların da hür olmasını gerekli kılmaktadır. Bunun bir göstergesi olarak da Necran heyetinin daha henüz Medine'ye gelmişken ibadet etmek istediklerini söylediklerinde Hz. Peygamber (sav)'in Medine mescidini göstermesi ve orada dinî ayinlerini icra etmelerine müsaade etmesi örnek olarak verilebilir.⁴² Ayrıca bu metinden, dinlerinin esaslarını

⁴⁰ Adem Apak, Hz. Peygamber (sav)'in Uygulamalarında İnanç Hürriyeti, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) Özel Sayısı*, (Aralık 2003), 421.

⁴¹ Hamidullah, "İslâm Peygamberi", 519.

⁴² Apak, Hz. Peygamber (sav)'in Uygulamalarında İnanç Hürriyeti, 421.

öğrenme, bunları sonraki nesillere aktarma ve bunun propagandasını yapma yani yayma hususunda da bir hürriyet tanındığı da çıkmaktadır. Bunlardan herhangi birinin dahi yapılamaması mutlak manada inanç hürriyetinin olduğu manasına gelmeyecek, inanç hürriyetini zedeleyecektir.

Hz. Peygamber (sav) yalnız Hristiyanlara değil Yahudilere de inanç noktasında hür olduklarının delili olarak onlara da her türlü müsamahayı göstermiştir. Medine Vesikasında Yahudilerin ibadet ve eğitim yeri olan Beytülmidrâs'ta her türlü eğitim çalışmalarına ve istedikleri gibi ibadet etmelerine müsaade etmesi bunun en büyük göstergelerindendir.⁴³ Hatta Hz. Peygamber (sav)'e bir keresinde Yahudiler tarafından zina eden iki Yahudi'ye nasıl hüküm verileceği sorulmuş, Hz. Peygamber (sav) de Tevrat'ta da cezalarının aynı olduğunu göstermek için Beytülmidras'a gitmiştir.⁴⁴ Bu konuda verilebilecek bir diğer örnek de Hz. Peygamber'in Kureyza Yahudilerine olan tutumudur. Hz. Peygamber (sav) Hendek Savaşı'nda müşriklerle anlaşıp ihanet eden Kureyza Yahudilerinin yargılanmasını dahi İslam hükümlerine göre değil, kendi şeriatlarına göre yapmıştır.⁴⁵

Burada sınırlı sayıda verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür, fakat genel olarak bakıldığında Hz. Peygamber meşru dairede, hak ihlalleri, hak kısıtlaması, saldırganlaşma veya başka dinlere müdahale olmadığı müddetçe inanmayanlara ciddi manalara serbestlikler tanımıştır, denilebilir. Bu husus Hz. Peygamber (sav)'in vefatından sonra da devam etmiştir. Tüm İslam halifeleri birçok faydayı beraberinde getiren diğer dinlere karşı hoşgörüyü bu doğrultuda ilke edinmişlerdir. Hiç şüphe yok ki onlardan en önemlisi, bu muamele ile karşılaşanların daha sonrasında kendi istekleri ile barış dini olan İslam'a girmek istemeleridir. Mesela, Mekke'nin Fethinde veya Necran Hristiyanlarının örneğinde bu hususlar görülmektedir. Bu topluluklara mensup bireyler, anlaşma yapıp ülkelerine döndükten sonra bu defa kendi istekleri ile İslam'ı kabul etmişlerdir.⁴⁶

3. İSLAM HUKUKUNDA İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ

Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları incelendiğinde İslam'da inanmayanlara ciddi manada saygı gösterildiği, inançlarını özgürce yaşamaları hususunda önemli ölçüde müsamahakâr davranıldığı görülmektedir. Bu başlık altında ise İslam hukuku açısından inanmayanlara

⁴³ Ahmet Kurucan, İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü, (İstanbul: Zaman Kitap, 2007), 41.

⁴⁴ Ahmet Önkal, "Beytülmidrâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/95.

⁴⁵ Apak, Hz. Peygamber (sav)'in Uygulamalarında İnanç Hürriyeti, 422.

⁴⁶ Apak, Hz. Peygamber (sav)'in Uygulamalarında İnanç Hürriyeti, 420.

dair hükümler işlenecektir.

İslam hukukunda inanmayanlar için “zimmi” tabiri kullanılmaktadır. Lügatta “anlaşma, ahit, bir kimsenin ödemeye mecbur olduğu borç” manalarına gelen “zimmet” kökünden türeyen “zimmi”, “kendisine güvence verilen” manasındadır. Zimmi kelimesi istilâhî olarak İslam ülkesinde Müslümanlarla beraber yaşayan gayr-ı Müslimleri ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁷

Klasik uygulamalar incelendiğinde zimmi statüsünün iki şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki Necran Hristiyanlarında olduğu gibi sulh ile kendi istekleri üzere, ikincisi ise harp yoluyla mağlup olup İslam idaresine girmekle elde edilmektedir. Zimmi esas itibarıyla Ehli Kitap için kullanılan bir tabir olsa da İslam hukukunda Sabie, Samire, Mecusi gibi diğer inanç sistemlerine mensup olan bireyleri de kapsamaktadır.⁴⁸ Bu kısımda, zimmilerin İslam hukukunda hakları ve mükellefiyetleri şeklinde iki alt başlık açılarak, inanmayanların İslam hukuk doktrininde nerede konumlandırıldıklarına dair analiz yapılacaktır.

3.1. Zimmilerin Hakları

İnanç özgürlüğü kısmında bahsedildiği gibi “*Dinde zorlama yoktur*” ayeti gereğince zimmiler inançları hususunda serbest bırakılmışlardır. Onlara tanınan bu serbestlik, sünnette inanç hürriyeti başlığında da değinildiği gibi sadece inanç hususunda değil, diğer birçok alanda da kendini göstermiştir. Burada onlardan birkaçı zikredilecektir.

Onların inançları hususundaki serbestlikleri işleyen Armağan zimmilerin, temelde dört kısım üzere serbest olduklarını ifade etmektedir; “Diledikleri dine iman etme, iman ettikleri dinin esasına uygun yaşama, iman ettikleri dinin esaslarını öğrenme, öğretme ve neşir, dinin emirlerini genel manada yerine getirme”.⁴⁹ Zimmilerin hakları üzerinde duran Zeydan ise, İslam Hukukçuları arasında yaygın olan şu sözle konuyu özetlemiştir; “Bizim lehimize olan şeyler onların da lehine aleyhimize olan şeyler onların da aleyhinedir.” İslam hukuku bağlamında özellikle İslamiyet’in ilk dönemlerinde, Müslüman olmayanların inanç, ibadet, örf ve uygulamaları konusunda sonraki devirlerde de takip edilecek üç temel yöntem belirlenmiştir. İslam’ın temel öğretilerine zarar veren uygulamalar reddedilmiş, İslam’ın temel inancına

⁴⁷ Mustafa Fayda, “Zimmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/428.

⁴⁸ Ebû Yûsuf Ya’kûb İbni İbrâhîm, *Kitâbü'l-Harâc*, (Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1979), 122.

⁴⁹ Armağan, İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, 57.

zarar vermemekle birlikte problemler olan uygulamalar ıslah edilmiş, İslam'la uyumlu olan uygulamalar ise Müslümanlar tarafından da devam ettirilmiştir.⁵⁰ Zimmilerin İslamiyet'in indiği devirdeki inanç, ibadet, fiil ve uygulamaları bu üç kategori çerçevesinde değerlendirilmiş ve fıkıh hükümleri bu kapsamda oluşmuştur.

Bunun dışında zimmilerin seyahat etme, dinî inanca sahip olma ve mesken dokunulmazlığı gibi haklara sahip olduklarına değinen Zeydan, muhtesiplerin de zimmilere karşı vazifeleri üzerinde durmuş, Müslümanların onlara sövmelerini, eziyet vermelerini ve rahatsız etmelerini engellemesine yönelik vazifelerinin olduğundan bahsetmiştir. Buna yönelik bir rivayet aktaran Zeydan, Şam emiri Salih b. Abdullah'ın bir kısım zimmilerin Bizans'a casusluk yaptıklarının tespit edilmesi üzerine onları sürgün etmesini İmam Evzaî'nin (ö. 157/774) doğru bulmadığını ve tepkisini belirten bir mektup yazdığını da aktarmaktadır.

Zimmilerin dinlerini yaşamaları hususunda ciddi manada inanç hürriyetine sahip olduklarını belirten Zeydan, zimmilere inançlarını değiştirmeleri hususunda baskı yapılmasının doğru olmayacağını belirtmiş, namaz vakitleri hariç olmak üzere diledikleri vakit çanlarını çalabileceklerinin de altını çizmiştir. Yine bunun dışında fakirlik ve acziyet durumlarında da devlet güvencesinden faydalanabileceklerini belirten Zeydan, Halid b. Velid'in Hire halkıyla yaptığı anlaşmayı delil göstermiş ve Halid b. Velid'in (ö. 21/642) şöyle talimatta bulunduğunu belirtmiştir; "Onlardan yaşlanan veya zayıflayıp çalışamaz duruma düşen yahut başına bir bela gelen yahut zenginken fakirleşene Beytülmalden nafaka veririm."⁵¹

Zimmilerin can ve mal güvenliklerine İslam ülkesinde Müslümanlar kadar önem atfedilmiştir. Bu noktada birçok rivayet bulunmaktadır. İbni Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav) onlarla ilgili; "Kim bir zimmiyi öldürürse cennetin kokusunu alamaz. Halbuki cennetin kokusu kırk yıllık yürüme mesafesinden dahi alınabilir." Yine başka bir rivayette Hz. Peygamber (sav) Müslüman birinin bir zimmiyi öldürmesi üzerine; "Ona verilmiş güvenceyi yerine getirmek herkesten önce bana

⁵⁰ Sümeyra Yakar, "İslam Hukuku Alanında Halk İnanışlarının, Eski İnançların ve Batıl İnançların Hükümü", *Halk İnanışları ve Uygulamaları*, editör Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Nobel, 2021), 247-250; Emine Enise Yakar, "Cahiliye Dönemi Araçları Arasında Yaygın Olan Halk İnançlarının Fıkhi Durumu", *Halk İnanışları ve Uygulamaları*, editör Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Nobel, 2021), 181-182.

⁵¹ Abdü'l-Kerim Zeydan, "İslam Hukukuna Göre Zimmiler", çev. Hasan Güleç, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/8 (1994), 436.

düşer.” buyurmuş ve katilin öldürülmesini emretmiştir.⁵²

Uygulanacak had cezalarında da zimmilere birtakım haklar tanınmıştır. Mesela içki içmek İslam hukukunda had suçlarındandır. Fakat bu zimmiler için bir suç olarak kabul edilmediği için bir cezası da yoktur. Zimmi içki içtikten sonra sarhoş olsa dahi bu durum böyledir. Fakat bazı suçlarda İslam hukukuna tabidirler. Mesela kazf haddi, sirkat haddi, zina haddi gibi. Fakat zina haddinde aranan muhsan olma şartı noktasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır.⁵³

Zimmilere tanınan haklardan biri de lakit çocuğun hükmü meselesindedir. İslam’da lakit terimiyle ifade edilmiş anası babası belli olmayan çocuk Müslüman kabul edilir. Fakat zimmilerin mahallerinde veya mabetlerinde bulunan çocukta bu kural geçerli olmaz. Onların hukukuna saygı bir neticesi olarak çocuk zimmilere bırakılır.⁵⁴ Bahsedilen ve bahsedilmeyen örnekler incelendiğinde İslam hukukunda zimmilere ciddi manada haklar ve imtiyazlar tanındığı görülmektedir.

3.2. Zimmilerin Mükellefiyetlikleri

Her hak bir mükellefiyet karşılığındadır. Zira hak tanınıp mükellefiyet yüklenmemişse bu imtiyaz, hak tanınmadan sadece mükellefiyet yükleme zulüm, tanınan hakka oranla az mükellefiyet eşitsizlik olarak değerlendirilmektedir. Zimmilere tanınan onca hakla beraber elbette birtakım mükellefiyetler de bulunmaktadır. Zimmilerin en önemli mükellefiyetleri cizye vermektir. Cizye kavram olarak, “kafi gelmek, karşılığını ödemek” manalarına gelirken ıstilahî olarak da, tebaadan olan gayrimüslimlerin harbî olanlardan ayrı tutulmaları adına verdikleri can ve mal güvenliklerini sağlayacak vergi, olarak tanımlanmaktadır.⁵⁵

Kitabu’l Harac adlı eserinde cizye hususunu işleyen Ebu Yûsuf (ö. 182/798), Hz. Ali’nin de “Onlar cizyeyi malları ve kanları bizimkiler gibi olsun diye veriyorlar.” buyurduğunu naklederek bu vergiyi vermenin zimmilere vacip olduğunu ifade etmektedir. Bu verginin sadece Ehli

⁵² Ebû Bekr Abdürrezzâk İbni Hemmâm İbni Nâfi‘ es-San‘ânî, *el-Musannef*, (Daru’t-te’sıl Yayınları: Kahire, 2010), 8/212-213.

⁵³ Seda Örsten Esirgen, “İslam-Osmanlı Ceza Hukukunda Zimmiler”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 21/2 (2015), 188-195.

⁵⁴ Hamza Aktan, “Kur’an ve Sünnet Işığında Zimmilerin Hak ve Yükümlülükleri”, *Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmi Toplantı-*, (Kasım 2007), 367.

⁵⁵ Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42.

Kitap için değil diğer zimmiler için de geçerli olduğunu belirten Ebu Yûsuf, bu verginin yılda bir ödeneceğini, kadınlar, çocuklar ve cizye ödeyemeyecek kadar fakir olanların bu vergiden muaf tutulduklarını ifade etmektedir. Zimmilerin cizyelerini verdikleri için zekattan da muaf tutulduklarını belirten Ebu Yûsuf sonrasında Hz. Peygamber (sav)'in bu noktada söylemiş olduğu iki hadisi aktarmaktadır. Hadisler şöyledir;

Bir kavimle savaşıp onlara galip gelebilirsiniz. Onlarda malları karşılığında (cizye) canlarını ve çocuklarını kurtarmak ister. (Başka bir rivayette, eğer sizinle sulh yoluna gitmek isterlerse) O zaman siz kararlaştırılmış olandan başka bir şey yükleyemezsiniz. Çünkü bu sizin için doğru değildir, size caiz olmaz!

Bir diğer hadis de şu şekildedir;

Dikkat edin! Her kim anlaşma yapmış olduğu birisine zulüm ederse yahut onun hakkını kısarsa ve onu gücü yetmeyecek bir şey için zorlarsa yahut onun vermek istemediği bir şeyi zorla almak isterse, elbette biz, kıyamet günü onun (zorlanan kimsenin) sığınağı ve koruyucusu olacağız.⁵⁶

Zikredilen bu hadislerden Müslümanların, zimmilerin can ve mal güvenliğini koruyamadıkları takdirde onlardan cizye alamayacakları, almış olsalar dahi onu geri iade etmeleri gerektiği anlaşılmaktadır. Yermuk Muharebesi'nde ordu kumandanı Ebu Ubeyde b. Cerrah (ö. 18/639), Müslümanların alınan cizye vergisi gereğince zimmilerin canlarını koruyamayacaklarını anlayıp onlara hitaben; “Şimdi siz, onları korumaktan aciz durumdasınız. Bu sebeple şimdiye kadar aldığınız koruma ücretlerini onlara geri verin!” şeklinde buyurarak bu hususa değinmiştir.⁵⁷

Zimmiler verdikleri cizye vergisinin dışında, şehirlerarası ticaret maksatlı yolculuk yaptıkları vakit “uşur vergisi”, şayet ellerinde ekili-dikili arazi varsa “haraç” adlı bir vergi vermektedirler. Yine bunların dışında Müslüman halklarla muamelelerinde ölçülü olmaları onlara içki domuz vs. dinin haram kıldığı şeyler satamamaları şeklinde mükellefiyetleri de bulunmaktadır,⁵⁸ fakat şu net bir şekilde ifade edilebilir ki, zimmilere tanınan hakların yanında onların yapmakla yükümlü olduğu mükellefiyetlikleri yok denecek kadar azdır. Hatta onların mükellefiyetlerinde dahi; fakirlerden, çocuklardan, yaşlılardan cizye alınmaması, diğerlerinden alınan cizyenin ise, askerliğe sayılması, onların

⁵⁶ Ebu Yûsuf, “Kitabu'l Hârâc”, 122-126.

⁵⁷ Ebu Yûsuf, “Kitabu'l Hârâc”, 124.

⁵⁸ Armağan, “İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler”, 55.

can ve mal muhafazasına sayılması gibi hususlarla birçok kolaylık sağlandığı görülmektedir.

SONUÇ

İslam dininin temelinde insan vardır ve insan İslam dininde bu sebeple muhterem addedilmiştir. Zulüm veya kişiyi inancından dolayı yargılamak, inancından dolayı cezalandırmak İslam ile bağdaşan bir durum değildir. Kur'an'da birçok yerde bu husus ifade edilmektedir. İslam hukukuna başvuran devletlerde de bu husus böyle anlaşılmalı ve tatbikatta da böyle uygulanmıştır. Nitekim yukarıda Hz. Peygamber (sav)'in hayatından verilen örnekler ve onun diğer din mensuplarına karşı tutumu bu noktada oldukça önem arz etmektedir.

Zimmi olarak anılan inanmayanlar İslam devletinde her daim çok geniş haklara sahip olmuşlardır. Dinî inanç hususundaki serbestliklerinin yanında gündelik hayata ilişkin, haklarının güvence altına alınması, Müslümanlar tarafından eziyet edilmelerinin önlenmesi, fakir ve düşkünlerine beytülmalinden nafaka temin edilmesi gibi ciddi manada serbestlikleri bulunmaktadır. Zimmilere tanınan tüm bu serbestliklerin yanında bir de sorumlu tutuldukları durumlar vardır. Zira her hak belirli mükellefiyetler karşılığındadır. İslam devletinde zimmilerin mükellefiyetleri de haklarının yanında oldukça sınırlıdır.

Zimmilerin hak ve mükellefiyetleri üzerinde özetlenmeye çalışılan İslam'ın inanca verdiği değer önemlidir. Zira İslam'ın güç ve nüfuzunun yüksek olduğu dönemlerde başka dine inananlara her türlü muameleyi yapacak konumdayken, onların haklarını teslim etmenin yanında bazı durumlarda imtiyazlar dahi tanınması İslam'ın inanç özgürlüğüne ne türden bir değer verdiğini göstermektedir. İnanca, inancı yaşamaya verilen bu değerın temelinde ise inancın Allah'ın indinde olması yatmaktadır.

İnanç özgürlüğünün inanmayanlara bakan tarafının yanında bir inananlara yani Müslümanlara bakan tarafı da önemlidir. İslam hukukunda kişi inandıktan sonra sorumlu addedilmiş ve belli yükümlülükleri yerine getirmesi istenmiştir. Dinde zorlama yoktur, ayetinde de değinildiği gibi ulemanın çoğu, inanç özgürlüğünün yalnızca inanmayanları kapsadığı görüşünü benimsemiştir. İslam'daki inanç özgürlüğünün, başka dinlere mensup kişilere sövmek, onları rencide edici söylemlerden uzak durmak ve mabedlerine zarar vermemek gibi tahditlere uğraması tanınan bu özgürlüğün sınırsız manada olmadığını göstermektedir. İslam'ın diğer dinlere yaklaşımında dahi sınırlı manada olan özgürlüğün kendi içinde de geçerli olduğu söylenebilir. “Dinde zorlama yoktur” ayeti özelinde üzerinde durulan meselenin de bu şekilde anlaşılması yerinde olacaktır. Her özgürlük belirli hususlarla tahdit edilmiştir, özgürlüğün İslam'a girdikten sonraki

tahdit edilmiş hali ise emir ve yükümlülüklerin yerine getirilmesi olarak ifade edilebilmektedir.

KAYNAKÇA

Aktan, Hamza. “Kur’an ve Sünnet Işığında Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri”. *Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-*. (Kasım 2007): 364-393.

Apak, Adem. “Hz. Peygamber (sav)’in Uygulamalarında İnanç Hürriyeti”. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) Özel Sayısı*. (Aralık 2003), 415-422.

Aytekin, Mehmet Ali. “İrtidat Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”. *İslamî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme: İrtidat*. (Kasım 2021), 157-220.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Cami’u’s-sahih*. Nşr. Abdurrahman İbni Abdullah İbni Akîl. 10 Cilt, 1. Baskı, Kahire: Daru’t-te’sıl, 1433/2021.

Ebû Yûsuf, Ya’kûb İbni İbrâhîm. *Kitâbü’l-Harâc*. Beyrut: Daru’l Ma’rife Yayınları, 1. Basım, 1979.

el-Fâsî, Allâl. *İslam Hukuk Felsefesi Kaynaklar Yöntemler Amaçlar*. çev. Soner Duman. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed İbni Ahmed İbni Ebî Bekr İbni Ferh. *el-Câmi’ Li-Ahikâmi’l Qur’ân*, 24 Cilt. Müessesetu er-Risale Yayınları: Beyrut, 2006.

El-Merginânî, Burhaneddin. *el-Hidaye Şerhu’l Bidayetu’l Mübtedî*, 8 Cilt. Mektebet’ul Busra Yayınları: Karachı, 2014.

Erkal, Mehmet. “Cizye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü’l-Mensûr fit-Tefsîr bil-Me’sûr*, 8 Cilt. Daru’l Fikr Yayınları: Beyrut, 2011.

er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu’l-Gayb*, 32 Cilt. Daru’l Fikr: Beyrut, 1981.

Fayda, Mustafa. “Zimmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/428-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013,

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. Ankara: Beyan Yayınları, 2004.

İbni Abdurrahim, Abdu'l Mun'im. *Ahkâm 'ul Kur'an*, 3 Cilt. Daru'l İbni Hazm Yayınları: Beyrut, 2006.

İbni Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7 Cilt. Daru İbnü' Cevzi: Demmam, 2009.

Karaman Fikret vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, .1. Basım, 2006.

Koçak, Muhsin, vd. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2014.

Kurucan, Ahmet. *İslam Hukukunda Düşünce Özgürlüğü*. İstanbul: Zaman Kitap, 1. Basım, 2007.

Orhan, Fatih. *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Önkal, Ahmet. "Beytülmidrâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/95. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Siyer-i Nebi*. çev. Şerafettin Şenarlan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Şahinalp, Hacer. "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidat". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/2 (2013), 101-125.

Taha ed-Durra, Muhammed Ali. *Tefsiru'l Kur'anu'l Kerim ve İ'rabuhu ve Beyanuhu*, 10 Cilt. Daru İbni Kesir: Beyrut, 2009.

Yakar, Emine Enise. "Cahiliye Dönemi Arapları Arasında Yaygın Olan Halk İnançlarının Fıkhi Durumu". *Halk İnanışları ve Uygulamaları*. Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. 181-200. Ankara: Nobel, 2021.

Yakar, Sümeyra. "İslam Hukuku Alanında Halk İnanışlarının, Eski İnançların ve Batıl İnançların Hükümü". *Halk İnanışları ve Uygulamaları*. ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. 239-258. Ankara: Nobel, 2021.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, sad. Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-Orhan Atalay. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Zeydan Abdü'l-Kerim, “İslam Hukukuna Göre Zimmiler”. çev. Hasan Güleç, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/8 (1994), 431-440.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Ebü'l-Bekâ Belevî El-Endelüsî'nin Şehirleri -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri¹

*Cities of Ebu'l-Beka el-Belevi el-Endelüsî
-The Impressions of Alexandria, Cairo, Mekka and Medina-*

Zehra GÖZÜTOK
TAMDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi,
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.
ztamdogan@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9128-4026

Cilt / Issue: 2(1), 103-130
Geliş Tarihi: 15.02.2022
Kabul Tarihi: 25.03.2022

Atf: Tamdoğan Gözütok, Zehra. "Ebü'l-Bekâ Belevî El-Endelüsî'nin Şehirleri -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri-". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), 103-130.

Dipnot: Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN, "Ebü'l-Bekâ Belevî El-Endelüsî'nin Şehirleri -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri-". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1(Nisan 2022), Sayfa.

¹ Belevî'nin hayatı ve eserinin genel bir tanıtımı bir tebliğ olarak 30-31 Ocak 2021 Tarihi'nde Mutaah University tarafından zoom üzerinden EL RUHA 8. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyum'unda tarafımızca sunulmuş; 11 Şubat 2021 tarihinde, Dr. Basim Mohammad Ali Aldahadha editörlüğünde Proceedings Book içerisinde 378-389 sayfaları arasında yayımlanmıştır. Bk. https://tr.elruha.org/_files/ugd/614b1f_8b9d6190fe65411b8aa9f48955e28a5aa.pdf Fakat bu çalışmamız Belevî'nin hac güzergâhında uğradığı, müşahede ettiği şehirlerin anlatılması şeklinde olup adı geçen çalışmadan farklı olarak hazırlanmıştır.

ÖZ

Mağrib ve meşrik ilişkilerinin içerisinde hac görevini yerine getirmek ve ilim tahsil etmek bu iki bölgenin başlıca seyahat sebepleri arasında yer almaktadır. Hac, Müslümanların buluşması, ilmin aktarılması, İslâm düşüncesi ve kültürüne ait öğelerin kazanılması demek iken dönüştürülen hacıların memleketlerinde ilmi, meslekî ve siyasi açıdan kazanacakları prestij de demektir. Bu çalışmada 14. yüzyıldaki Endülüslü bir genç olan Belevî'nin gözünden hem haccın hem de ilmi yolculuğun meşakkati, uğranılan şehirlerin ve şehrin bazı mekânlarının tasvirleri, ilim merkezleri ve burada meclislerine katıldığı ulemâ ve onlardan aldığı icâzetler anlatılmıştır. Çeşitli ilim dallarına ait eserlerin birçok şehir arasında yer değiştirmesi, tanınır olması, istisnah edilmesi bilginin korunması ve çeşitli felâketlere ve istilalara karşı muhafaza edilmesi oldukça önemlidir. Çalışmada Belevî'nin uğradığı yerler arasında, Afrika ve Mağrib hacılarının toplandığı Mısır ve dolayısıyla İskenderiye, Kahire, Gazze, Mekke ve Medine şehirleri seçilerek bu uzun yolculukta haccın ve ilmin merkezde olduğu bir Müslüman âlim uğraşısı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs, Belevî, Hac, Tâcü'l-mefrik, Kahire, Haremeyn.

ABSTRACT

The most important aspect of the Maghrib-Mashriq relations is to perform the pilgrimage and to request *ilim* from the ulemâ in the centers where Islam was born and sciences developed. Some of the Andalusian and Maghrib pilgrims, who set off to visit the "first House built for people" when the safety on the road routes was ensured, explained these long and arduous journeys both in detail and in a literary way, mostly in the pilgrimage travel books they wrote on the way back. In these travel books, the cities, towns, villages, the material and spiritual

elements they have, the scholars encountered, the state dignitaries and various beliefs are explained. Belevî, the subject of our study, went on a pilgrimage when he was 23 years old in 736/1335. Belevî, who stopped by many cities on this long pilgrimage that would take five years, returned to Andalusia and completed his work *Tâcü'l-mefrik*, in which he described his experiences during the pilgrimage. In this study, the difficulties of both pilgrimage and scientific journey from the eyes of an Andalusian youth in the 14th century, the observation of the cities visited, the hearing of knowledge from the ulama in the cities, the approval of its teaching and narration, the expression of the emotions felt in various places into poetry and an effort will be discussed. In the study, the observations of the African and Maghrib pilgrims, which are among the places visited by the Belevî, in Egypt and therefore in the cities of Alexandria, Cairo, Gaza, Jerusalem, Mecca and Medina will be explained.

Keywords: Islamic History, Andalus, Belevî, Pilgrimage, *Tâcü'l-mefrik*, Cairo, Hameyn.

EXTENDED ABSTRACT

After the conquests, Maghrib and Mashriq relations continued without interruption, both politically, culturally, and economically. Among the most important of these relations are performing the pilgrimage and demanding knowledge from the scholars in the centers where Islam was born and sciences developed. Hajj is a religious duty for individual Muslims. At the same time, the pilgrimage has been a social consciousness of the ummah and at the same time one of the historical and basic social movements that have important socio-cultural, economic, political, and scientific effects on the Islamic geography. Thus, pilgrims create awareness by acquiring information about the lives of their brothers who are far away from them and sharing them when they return to their lands. This consciousness transforms into the consciousness of the ummah among the believers and contributes to the construction of civilization. Hajj, which is a social activity, is also important in terms of being a part of human communication history, material and spiritual knowledge and resource transfer. In order to understand how important the transfer of material and spiritual resources and the communication between those who go on pilgrimage and those who do not, it will be partially sufficient to examine the ceremonies held for pilgrims both on their way out and on their return. Some pilgrims wrote this communication as a travel book. In these travel books, the cities, towns, villages, the material and spiritual elements they have, the scholars encountered, the state dignitaries, and various beliefs are explained. These works, which also include *menâzilü'l-hac* and *menâsikü'l-hajj*, have turned into a very rich

corpus with the personal determinations and descriptions of their authors. There are a lot of people who have made these journeys into books. There are many pilgrimage journeys from Maghrib and Andalusia between 12-15th centuries and the books about them. As of the 14th century, travels from North Africa, especially Andalusia, to Meshriq with the demand for pilgrimage and knowledge, decreased due to the judgments of the fuqaha about the superiority of jihad against the Christian attacks in the region. Among those who went on pilgrimage from Maghrib and Andalusia in the 12-15 th centuries, the most famous are the following names: Ibn al-Arabi (d. 543/1148), ash-Sharif al-Idrisi (d. 560/1165), Ibn Jubayr (d. 614/1217), al-Bâci al-Isbili (d. 635/1238) , al-Abderî al-Hahai (d. 689/1290), Ibn Ruseyd es-Sebti (d. 721/1321), famous as Ibn al-Gammar al-Badisi (d. 734/1333), al-Kasim b .Yûsuf et-Tüçibî es-Sebtî (d. 737/1337), Sultan of Mali Mensâ Mûsâ (d. 738/1338), al-Emîretü'l-Vâlide (his pilgrimage 738/1338) and al-Emîre Meryem (his pilgrimage 745 /1345) , al-Vâdî Âşî (d. 749/1348), al-Makkarî (d. 759/1358), Belevî (pilgrimage 768/1367), Ibn Battuta (d. 770/1368-69), Ibn Merzûk al-Hatib (d. 781/1379), Ibn Khaldun (d. 808/1406), al-Kalsadi (d. 891/1486). Some of these pilgrims wrote works about pilgrimage journeys. Among these, Ibn Jubayr's Rihle, who wrote the first and most detailed example for pilgrimage travel books, also affected other travel books in terms of content. The scholars of the period who made this journey are presenting the road routes to us as if we were making the journey with their writings. They did not just report the events they experienced, they did not describe the works and places they saw. They also gave us a lot of information from a critical point of view. When we look at the Andalusian and Maghrib travelers who made this journey, it is understood that they were famous in tefsir, hadith, fiqh, language and literature, history and many sciences. As for the duration of the pilgrimage rituals, it could last for years, at least ten months. Some of these scholars who went to the Hejaz preferred to stay in the holy lands for a while or a lifetime in the years we can call the Golden Age of Islam, it is certain that the experience and scientific knowledge gained during the long journeys of the pilgrim candidate, scholar or merchant will be important in terms of evaluating the period. As a result of the research, it has been determined that there is no study about Belevî and his work. We believe that our study will contribute to the pilgrimage of the period, to express the scientific and cultural influence of the pilgrimage between the east and west, to the transport of the scholars in the holy lands to the lands of Andalusia with the certificates of various branches of science, to the history, definition and description of the cities visited during the long journey. In the article, Belevî's life, pilgrimage, and his work Tâcü'l-Mefrik, in which he describes this journey, will be emphasized, and some cities on the route will be explained in various dimensions.

GİRİŞ

İslâm'ı Hz. Muhammed'den (sas) öğrenmek, İslâm'ı Hicaz bölgesi dışına tebliğ etmek, Kurân-ı Kerim ve hadislerdeki kelimelere Arapçanın en saf haliyle kullanıldığı bedevî topraklarında ulaşmak; hac yapmak, âlimlerle tanışmak, eserlerini okumak, rivâyetlerini işitmek, kitaplarını almak gibi göstergeler İslâm'da seyahatin ciddî varlığını ve bir şekilde ilimle bağlantılı olduğunu¹ desteklemektedir.

Mağrib ve meşrik ilişkileri fetihlerden sonra gerek siyasî gerekse kültürel ve iktisadî açıdan inkitaya uğramadan devam etmiştir. Bu ilişkilerin en önemlileri arasında hac görevini yerine getirme ve İslâm'ın doğduğu ve ilimlerin geliştiği merkezlerdeki âlimlerden ilim talep etme yer almaktadır. Hac, ferdî olarak Müslümanlar için dinî bir görev; ictimâî olarak bir ümmet bilinci ve aynı zamanda İslâm coğrafyasında sosyo-kültürel, iktisadî, siyasî, ilmî açıdan önemli tesirleri olan tarihî ve temel ictimâî hareketliliklerden birisi olmuştur. Bu hareketlilikle birlikte hacılar kendilerinden uzakta bulunan kardeşlerinin yaşantılarına dair bilgiler edinerek ve kendi topraklarına döndüklerinde paylaşarak bir bilinç oluşturmaktadırlar. Bu bilinç inananların bir güç gösterisi mahiyetinde ümmet bilincine dönüşerek medeniyetin inşasına katkı sağlamaktadır.² Bir ictimâî hareketlilik olan hac, insanın iletişim tarihinin, maddî ve manevî ilim ve kaynak aktarımının³ bir parçası olması açısından da önem taşımaktadır. Faroqhi, bu iletişim ve kaynak aktarımının temel düzeyde, hacıların, Mekke ve Medine'de kalış süresince inançlarını pekiştirmek ve bu tecrübeyi diğer hacı adayları ile paylaşmak olarak gerçekleştiğini belirtmektedir. Daha ileri düzeyde ise memleketlerine dönen hacıların Haremeyn'i ziyaret etme şansı olmayanlarla kurdukları iletişimle, görüştükları ve ders okudukları âlimlerden aldıkları icazetnâmeler, kitaplar ve belgelerle gerçekleşmekte idi. Maddî ve manevî kaynak aktarımının ve hacca gidenlerle gitmeyenlerin kurdukları iletişimin ne derece önemli olduğunu anlamak için hacılara hem yola çıkarken hem de hac dönüşü düzenlenen merasimlerin incelenmesi bile kısmen yeterli olacaktır.⁴

¹ Houari Touati, *Ortaçağda İslam ve Seyahat-Bir Âlim Uğraşısının Tarihi ve Antropolojisi-*, çev. Ali Bertkay (İstanbul: YKY, 2004), 9-14.

² Zafer Civil, *Din Sosyolojisi Açısından Hac* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2003), 112-114.

³ Endülüslü hacıların ve kutsal topraklara kitap toplamakla görevli olarak gidenlerin görevlerini yerine getirmeleriyle Endülüs Emevî halifesi 2. Hakem (ö. 366/976)'in kütüphanesindeki eser sayısı 400 bine ulaşmıştır. Dolayısıyla bu dönemde Endülüs'ten meşrika ilmî rihleler önemli bir yer tutmaktadır. Abdullah b. Osman el-Yakût, "Edebü'r-Rihleti'l-Hicâziyye inde'l-Endelüsiyyîn mine'l-karni's-sâdis hattâ sukûti Gırnâta", (Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi 1422/2001), 112.

⁴ Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1995), 2.

Hacıların bazıları ise yaşanan bu iletişimi yazdıkları eserlerle tarihe not düşmek istemişlerdir. Tarih kaynaklarında *rakbü'l-hac* olarak ifade edilen bu rihleler özellikle Hicaz topraklarına kadar olan güzergâhdaki yönetimlerin yol emniyetini sağlamaları dolayısıyla bazı asırlarda daha da yoğunluk kazanmıştır. Bu seyahatnâmelerde yol boyunca görülen şehirler, beldeler, köyler, bunların sahip olduğu maddî-mânevî unsurlar, karşılaşılan âlimler, devlet ricâli, çeşitli inanışlar anlatılmaktadır. Menâzilü'l-hac ve menâsikü'l-haccı da ihtivâ eden bu eserler müelliflerinin kendi kişisel tespit ve tasvirleriyle oldukça zengin birer külliâyâ dönüşmüştür. Bu yolculukları kitap haline getirenler de oldukça fazladır. 12-15. yüzyıllar arası Mağrib ve Endülüs'ten yapılan hac yolculukları ve bunların anlatıldığı kitaplar fazla olmakla birlikte 8/14. Yüzyıl itibariyle özellikle Endülüs olmak üzere Kuzey Afrika'dan hac ve ilim talebiyle Meşrik'a seyahatlerin bölgedeki Hıristiyan saldırılarına karşı cihadın üstünlüğü hakkında fukahânın verdiği hükümler dolayısıyla azaldığı görülmektedir.⁵ 12-15. yüzyıllar arasında Mağrib ve Endülüs'ten hacca gidişleri şöhret bulanlar arasında İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), eş-Şerif el-İdrisî (ö. 560/1165), İbn Cübeyr (ö. 614/1217),⁶ el-Bâcî el-İşbilî (ö. 635/1238), el-Abderî el-Hahaî (ö. 689/1290), İbn Rüşeyd es-Sebtî (ö. 721/1321), İbnü'l-Gammâr diye meşhûr el-Bâdisî (ö. 734/1333), el-Kasım b. Yûsuf et-Tücibî es-Sebtî (ö. 737/1337), Mali Sultanı Mensâ Mûsâ (ö. 738/1338), el-Emîretü'l-Vâlide (hacca gidişi 738/1338) ve el-Emîre Meryem (hacca gidişi 745/1345),⁷ el-Vâdî Âşî (ö. 749/1348), el-Makkarî (ö. 759/1358), Belevî (hacca gidişi 768/1367), İbn Battûtâ (ö. 770/1368-69), İbn Merzûk el-Hatîb (ö. 781/1379), İbn Haldûn (ö. 808/1406), el-Kalsadî (ö. 891/1486) sayılabilir. Bu hacılardan bazıları hac yolculukları ile ilgili olarak eserler yazmışlardır. Bunlar arasında hac seyahatnameleri için ilk ve en ayrıntılı örneği kaleme almış olan

⁵ Ebü'l-Bekâ Hâlid b. İsa el-Kantûrî Belevî, *Tâcû'l-mefrik fî tahliyeti ulemâi'l-Meşrik*, thk. El-Hasan es-Sâih (Muhammediye: İhyâü't-Tûrâsi'l-İslâmî, t.y.), 1/55; Ahmet Özel, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/413-416.

⁶ Mehmet Öztekin, *İbn Cübeyr Seyahatnamesi(Terceme ve Tahlil)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

⁷ Mağrib'den 738/1338 yılında hac yolcuğuna çıkan Merinî emîresi, sultan Ebü'l-Hasan'ın mürebbiyeliğini de yapmış olan üvey annesidir. Dönemin kitaplarında oldukça ayrıntılı olarak anlatılan hediyeleriyle birlikte çok sayıda Merinî saray kadını ve onların hizmetçileri de hacca gitmiştir. Ayrıca bu kafilе, sultan Ebü'l-Hasan'ın kendi hattıyla yazdığı Mushaf-ı şerifi Medine'ye Mescid-i Nebevî'ye götürdüğü için de tarihî hatıraları barındırmakta idi. Merinî sultanı Ebü'l-Hasan'ın kızkardeşi olan emire Meryem bint Ebî Saîd, üvey anneleri emire Meryem'den yedi yıl sonra önemli hediyeler ve mektuplarla birlikte 745/1345 yılında hacca gitmiştir. Emireyle birlikte götürülen hediyeler arasında sultan Ebül-Hasan'ın kendi hattıyla yazdığı mushaftan biri de bulunmakta idi. Zehra Gözütok Tamdoğan, "Mağrib'den Hicaz'a İki Merinî Emîresinin 14. Yüzyıldaki Hac Yolculukları [The Pilgrimage of the Two Marîni Ladies from Maghrib to Hijaz in the 14th Century]", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021), 347-367. <https://doi.org/10.18505/cuid.885983>

İbn Cübeyr'in *Rihle*'si diğer seyahatnameleri de içerik açısından etkilemiştir.⁸

Bu yolculuğu yapan dönemin âlimleri yazdıklarıyla adeta yol güzergâhlarını bize yolculuğu biz yapıyormuşuz gibi canlı sunmaktadırlar. Onlar sadece yaşadıkları olayları haber vermediler, gördükleri eserleri, yerleri tarif etmediler aynı zamanda eleştirel bir bakış açısıyla bize oldukça fazla bilgi verdiler. Bu yolculuğu yapan Endülüs ve Mağrib seyyahlarına baktığımızda onların kıraat, hadis, fıkıh, dil ve edebiyat, tarih ve birçok ilimde meşhur anlaşılmaktadır. Hac rihlelerinin müddetine gelince en az on ay olmak üzere yıllar sürebiliyordu. Hicaz'a giden bu âlimlerin bazıları kutsal topraklarda mücavir olarak bir süre yahut ömür boyu kalmayı tercih etmişlerdir.⁹

Mağrib ve Endülüs'ten meşrik tarafına yapılan rihleler çeşitli zorluklar içerse de Mağribliler ve Endülüslüler İslâm şehirlerine gidiyor olmanın ve oralarda âlimlerle görüşüp ilimlerini artırma heyecanını yaşıyor olmalarının etkisiyle bu yolculuklara olan azim ve arzularını hiç yitirmemişlerdir.¹⁰İslâm'ın Altın Çağı diyebileceğimiz yıllarda hacı adayının, âlimin yahut tâcirin çıktığı uzun seyahatlerde kazanılmış tecrübe ve ilmî birikimin dönemi değerlendirmek açısından önemli olacağı muhakkaktır. Bu münasebetle 12-15. asırlar Mağrib ve Endülüs ulema ve devlet adamlarından hacca gidenlerin ve bu yolculukları eser haline getirenlerin sayılarının azımsanamayacak kadar çok olması, dönemin sosyo-kültürel, ilmî ve iktisadî özelliklerini anlamak adına bizi bu çalışmaya sevketmiştir. Araştırmalar neticesinden Belevî ve eseri ile ilgili olarak yapılmış herhangi bir çalışma olmadığı tespit edilmiştir. Çalışmamızın dönemin haccına, haccın doğu batı arasındaki ilmî ve kültürel etkilenmesinin ifade edilmesine, kutsal topraklardaki ulemâdan çeşitli ilim dallarına dair alınan icazetnâmelerle Endülüs topraklarına taşınmasına, uzun yolculuk boyunca uğranılan şehirlerin

⁸ Abderî'nin hac seyahatnamesi *er-Rihletü'l-Mağribiyye/er-Rihletü'l-Abderî*; İbn Rüşeyd'in hac seyahatnamesi *Mi'ül-aybe bimâ cümi'a bi-tülü'l-gaybe fi'l-vicheti'l-vecihe ile'l-Harameyn Mekke ve Taybe*; et-Tücbî es-Sebtî'nin hac seyahatnamesi *Müstefâdü'r-rihle ve'l-iğtirâb*; hac niyetiyle yola çıkan İbn Battûta hac intibalarını da anlattığı eseri *Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*; Belevî'nin hac seyahatnamesi *Tâcü'l-mefrik fi tahlîyeti ulemâi'l-Meşrik*'tir. Bu rihleler ve daha fazlası için bk. Zeki Muhammed Hasan, *er-Rahhâletü'l-müslimüne fi'l-usûri'l-vustâ* (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1401/1981); Avâtîf Muhammed Yûsuf Nüvvâb, *er-Rahalatü'l-Mağribiyye ve'l-Endelüsiyye*. (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1417/1996); Abdullah b. Osman el-Yakût, *Edebü'r-rihleti'l-Hicâziyye inde'l-Endelüsiyyin mine'l-karni's-sâdis hattâ sukûti Gırnâta* (Suudi Arabistan: Câmîatü'Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1422/2001); Abdülhâdî et-Tâzî, *Rihletü'r-rahâlâti Mekke fi mie rihletin ve Mağribiyyetin ve rihleten* (Riyâd: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 1426/2005); Bilâl Sâlim el-Herût, *Sûratü'l-âhar fi edebi'r-rihlati'l-Endelüsiyye* (Ürdün: Câmîatü Mu'te, Doktora Tezi, 2008); Ali İbrahim Kürdî, *Edebü'r-rihal fi'l-Mağrib ve'l-Endülüsiyye* (Dımaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 2013).

⁹ el-Yakût, *Edebü'r-rihleti'l-Hicâziyye inde'l-Endelüsiyyin*, 8-28.

¹⁰ el-Yakût, *Edebü'r-Rihleti'l-Hicâziyye inde'l-Endelüsiyyin*, 111-112.

tarihine, tanımına, tavsifine bir nebze olsun katkı sağlayacağı kanaatini taşımaktayız. Yakın tarihlerde hacca giden İbn Battûta'nın gözlemleri ile de ara ara karşılaştırma yapılacak, bilgiler arasında kopukluk varsa birleştirilecektir. Makalede Belevî'nin hayatı, hac yolculuğu, bu yolculuğu anlattığı *Tâcü'l-Mefrik* adlı eseri üzerinde durulup, yol güzergâhındaki bazı şehirler çeşitli boyutlarıyla anlatılacak, haccın dönemin âlimine kattığı fayda ve toplumun bilgi ağındaki önemli yeri belirtilecektir.

1. EBÜ'L-BEKÂ el-BELEVÎ el-ENDELÜSÎ

Asıl adı Halîl b. İsâ b. Ahmed b. İbrâhîm b. Ebü Hâlid el-Endelüsî el-Kantûrî, künyesi "Ebü Zeyd" lakabı ise "Ebü'l-Bekâ" olan Belevî Mağrib ve Endülüs'e göç etmiş olan ve buralarda siyasî, hukukî, askerî, ilmî yararlılıklar gösteren Arap asıllı Belî¹¹ kabilesine mensuptur. Babasının kadılık yaptığı Gırnata'nın Kantûriye/Cantoria kasabasında 713/1313 yılında doğmuş; Kurân-ı Kerim ve Arap diline ait başlangıç eğitimini babasından aldıktan sonra Gırnata'ya giderek orada Muhammed b. Muhammed b. Âsım el-Kaysî ve diğer âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Fas'a giderek orada Şeyh Ebü'l-Abbâs b. Şuayb el-Ceznâî başta olmak üzere birçok âlimden ders almıştır. 736/1335 yılında 23 yaşlarında¹² iken hac yolculuğuna çıkmıştır. Beş yıl sürecek olan bu uzun hac yolculuğunda birçok şehre uğrayan Belevî buralarda hayatının merkezinde olan ilim tedrisi, devlet görevi başta olmak üzere birçok uğraşıya devam etme imkânı bulmuştur. Meselâ Mısır'da olduğu dönemde İskenderiye'de müderislik yapmış;¹³ hac farizasını yerine getirip Endülüs'e dönerken uğradığı ve iki yıl kaldığı Tunus'ta Hafsî sultanı Ebü Yahyâ b. Ebü Zekeriyâ'nın kâtiplik görevini yürütmüştür. Endülüs'e döndükten sonra 741/1341 yılında Kantûriye'de kadı olarak görevlendirilen Belevî daha sonra bu göreve Berşâne/Purchena'de devam etmiştir. Bu dönemde hac yolculuğu esnasında yaşadıklarını anlattığı *Tâcü'l-mefrik* adlı eserini gözden geçirerek tamamlamıştır. Ölüm tarihi kesin olarak belli olmamakla birlikte 780/1378? olduğu düşünülmektedir.¹⁴

Mağrib ve Endülüs'te Doğu'ya gitmiş olmak, insanın bilgi ve birikiminden dolayı

¹¹ Kabile hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Abdülaziz Sâlih-Hamd Muhammed Nasîf el-Muhammedî, "Eserü'l-Beleviyyîn el-fikrî fi'l-Endelüs", *Mecelletü Dîbâlî* 61 (2014), 270-299.

¹² İbn Battûta, Mağrib'de Merini sultanı Ebü Sâid'in yönetimi hüküm sürerken, 2 Receb 725/14 Haziran 1325 tarihinde 22 yaşında iken hacca gitmek niyetiyle Tanca'dan yola çıkmıştır. Ebü Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: YKY, 2. Bas., 2004), 9.

¹³ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/26-43.

¹⁴ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/16-46, 261; İsmail Mecbel Hamd, "el-Cevânibü'l-umrâniyye min hilâli rihleti Ebi'l-Bekâ Belevî (t. Ba'de 767) *Tâcü'l-mefrik fî tahliyeti ulemâi'l-Meşrik*", *Mecelletü Câmiatü'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 2 (Haziran 2018), 70-82.

önemli bir bilimsel, edebi ve coğrafi referanstır. Orada karşılaştığı ve icazet aldığı âlimler ona referans olmak açısından da önemlidir. Dil âlimi ve muhaddis Ebû Hayyân el-Endelüsî ile Mısır'da karşılaştı. O, Kudüs'te görüştüğü şair, edip Ebû Bekir Cemâlüddin Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed b. Nübâte el-Mısırî'nin (ö. 768/1366) Divanını, Dımaşk'ta sultanın kâtibi olan Şihâbüddin b. Ebi's-Senâ Mahmûd b. Süleyman el-Halebî'nin şiir mecmuasını, Hz. Peygamber'in mucizelerini anlattığı Lâmiyye kasidesini ve birçok kitabı Mağrib ve Endülüs'e ilk götüren kişi olmuştur.¹⁵ Belevî, Endülüs'te hüküm süren son İslâm hanedanı Nasrîler'in güçlü günleri olan Sultan İbnü'l-Haccâc Yusuf b. el-Velid b. Nasr (733-755/1333-1354) döneminde bu topraklarda doğup yetişmiş, Mağrib'de Merinîler'in güçlü günleri olan Ebü'l-Hasan (731-749/1331-1348) döneminde Mağrib topraklarında ilim tahsili yapmış, Mısır, Suriye ve Hicaz topraklarında Memlûkler'in güçlü günleri olan Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (üçüncü saltanatı 709-741/1310-1341) döneminde o topraklarda hac ve ilim tahsili için bulunmuş; Tunus topraklarında Hafşîler'in güçlü durumda olan sultan 2. Ebû Yahyâ Ebû Bekir el-Mütevekkil (718-747/1318-1346) yönetiminde İbn Haldun gibi devlet adamı ve kâtiplerin görevli olduğu dönemde kâtiplik yapmış güçlü bir vizyon sahibi olarak karşımızda durmaktadır. İlmî, siyasi, iktisadî açıdan oldukça güçlü bir dönemde Mağrib ile Meşrik arasında ilmî, edebî alışveriş yapan Belevî, ayrıca İslâm aleminin Haçlı tehlikesine karşı birlikte hareket edebilmesi için Mısır Memlûk sultanı Kalavun ile de görüşmeyi ihmal etmemiştir.¹⁶ Bu uzun yolculuk onu görünüş olarak dabir şarklı haline dönüştürmüştür. Ayrıca bu yolculuk esnasında kişiliğinin mülayemeti dolayısıyla az bir süre geçirdiği memleketlerde bile kolaylıkla o beldenin halkı ile tanışıp arkadaşlık kurabilir olmuş idi.¹⁷

1.1. İbn Battûta ve Belevî

Biri Endülüslü diğeri Mağribli olan bu iki seyyah yaklaşık olarak aynı zamanlarda hac ibadetini yerine getirmek üzere Meşrik'a doğru yola çıkmışlardır. İbn Battûta bu yolculuğuna farklı bölgeleri ekleyerek devam etse de Belevî yaklaşık 5 yıllık hac yolculuğu sonrası memleketine dönmüştür. İlk haccını 725/1325 yılında yapan İbn Battûtâ ikinci defa Mekke ziyaretini 732/1331-32 yılında

¹⁵ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1:16-46, 261; Mehmet Aykaç, "Belevî, Hâlid b. İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/406; el-Yakût, *Edebü'r-Rihleti'l-Hicâziyye* inde'l-Endelüsiyyin; Cemâl Bâmî, Ebü'l-Beka Belevî, *Misaku'r-Râbita*, (Erişim 21 Ekim 2011); Nevvâf Abdülaziz el-Cuhme, "Vasfû'l-Medîneti'l-Münevverre fi'n-nısfî'l-evveli mine'l-karni's-sâmini'l-hicrî (m. 14) min hilâli rihleti'l-Belevî", *Mecelletü Câmiatü Ş-Şârîka* 13/2 (Aralık 2016), 120-122; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibühâc bi-tatrîz'd-dibâc*, (tkd. Abdülhamid Abdullah el-Herrâme) (Trablus: Dârü'l-Kâtib, 2000), 173-174.

¹⁶ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/47; el-Cuhme, "Vasfû'l-Medîneti'l-Münevverre", 122.

¹⁷ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/44.

yaparken Belevî Mekke'ye 737/1337 yılında gitmiştir. Mağrib ve Endülüs sultanları ve çeşitli âlimlerle hemen hemen aynı dönemlerde ilişkileri olmuş olsa da bu iki âlim bir araya gelmemişlerdir. Mısır'daki sosyo-kültürel ve ekonomik hayattan ikisi de ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. İki seyyahın özellikle İskenderiye, Kahire, Kudüs, Mekke ve Medine şehirlerini anlatıları arasında oldukça fazla benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da yer almaktadır. Belevî Mescid-i Nebevî'nin uzunluğunu 780 zirâ', genişliğini 450 zirâ' olarak zikrederken İbn Battûta, mescidin uzunluğunu 752 zirâ', genişliğini ise 435 zirâ' olarak vermektedir. Kutsal topraklarda gördükleri mekânlar ve buralarda karşılaştıkları kişilerle ilgili olarak birbirine yakın şeylerden bahsetmişlerdir. İbn Battûta gördüklerinden ayrıntılı bir şekilde bahsederken, ulemâyla görüşüp icâzetler almış olsa da tasavvuf erbâbı ile daha çok görüşmüş olması ve eserinde oldukça fazla menkıbe paylaşmış olması eserinin önemli bir özelliği olarak dikkat çekmektedir. Belevî bazı yerler için ayrıntılı bilgiler verse de daha çok ulemâ ve ediplerle görüşmelerinden, onlardan aldığı icâzetlerden ve onlara Endülüs edebiyatı ile ilgili verdiği bilgilerden bahsetmeyi tercih etmiştir. İbn Battûta ile Belevî arasındaki en belirgin farkın ise İbn Battûta'nın gözlemlerini kaydetmemesi, hatıralarını sonradan yazdırması ve böylece olası coğrafi hataların bulunması, Belevî'nin ise gezisini yolculuk boyunca kaydetmesi ve notlarını çeşitli şahsiyetlerle görüşerek yazıya geçirmesidir.¹⁸

Belevî'nin *Tâcü'l-mefrik* Adlı Eseri ve Seyahat Güzergâhı

Kantûriye'den 736/1335 yılının 18 Safer Cumartesi Günü yola çıktığını belirten Belevî, *Tâcü'l-mefrik fi tahliyeti ulemâi'l-Meşrik* adını verdiği eserini Hicaz yolculuğunun hatıralarını, kayıtlarını yazmak amacıyla hazırladığını ifade etmektedir. Yola hem hac farızasını yerine getirmek hem de doğudaki ulema ile tanışıp ilim talebinde bulunmak üzere çıktığını vurgulamaktadır. Eserinde bu amaçlarla çıkılan yolda karşılaştığı ulemâ, fuzelânın, meşâyihın anlatılacağını, ediblerin şiirlerinden yazılacağını belirtmektedir.¹⁹ yıl sürecek olan hac yolcuğunu Belevî, Zilhicce 740/1340 yılında tamamlamış; seyahatinin hatıralarını ise 16 yıl boyunca uğradığı şehirlerde birçok âlim, edib, fakîh, kadı vs. ile gözden geçirerek, kontrol ettirerek 757/1356 yılında tamamlamıştır. 768/1366 yılında kitap haline getirilmiş olan eser, Belevî'nin torunu Ali b. Ahmed b. Hâlid tarafından 819/1416 yılında istinsah edilmiştir.²⁰

Dönemin birçok hac seyahatnamesi gibi bu eser de tarihî, edebî, ictimai ve

¹⁸ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/55-59.

¹⁹ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/142-144. Belevî'nin eseri daha çok ilmî-edebî bir rihledir. Gözlemleri içinde sosyal, siyasi, iktisadî, mimarî hayat da olsa ilim ve ulemâ zikri daha çoktur.

²⁰ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 2/158-168.

ilmî açıdan büyük değeri haiz olup, İbn Nübâte'nin divanını, Şehâbeddin İbn Ebü's-Senâ el-Halebî'nin şiir mecmuasını ve daha pek çok kitabın adını Endülüs ve Mağrib'e ilk ulaştırma özelliğine sahiptir. Seyahatnamenin üç ayrı nüshası içerisinde Ali b. Ahmed tarafından yazılan nüshası Rabat'ta Karaviyyîn Camii Kütüphanesi'ndedir. Hasan es-Sâih tarafından tahkik edilen eser, mukaddime ve fihrist ilavesiyle iki cilt halinde yayımlanmıştır.²¹ Biz de çalışmamızı bu tahkik üzerinden yaptık.

Belevî, hac menzillerini, hac menâsikini ve karşılaştığı âlimlerle ilmî faaliyetlerini hem nesir hem manzum şekilde kaleme aldığı eserle oldukça zengin bir hac seyahatnâmesi telif etmiştir. Yolda uğradığı ve konakladığı menzilleri, yolun durumunu, menzillerin birbirine olan mesafesini, menzillerdeki su kaynaklarını, çarşı-pazar dükkânları, mimari yapıları, özellikle mescid, medrese ve türbeleri, yol boyunca karşılaştığı zorlukları, sosyal hayata dair özellikleri, iktisadî yapıyı, İslâm tarihine dair bilgileri, mekânlarla ilgili olarak yaşadığı duyguları tasvîr ederek tam bir hac rehberi sunmuştur. Dönemin her haline işaret etse de eserde siyâset fazla dikkat çekmemektedir.

Belevî, uzun yolculuğu boyunca karşılaştığı âlimlerin bazılarını özellikle ayrıntılı tanıtmıştır. Duyduklarını aktarırken râvî zincirine sâdik kalmaya dikkat etmiş, rivâyetin aslına gidene kadarki silsileyi verme hususunda oldukça özen göstermiştir. Hadis rivâyetlerinde gösterdiği hassasiyeti şiir rivâyetinde de gösteren Belevî, Arap ve Endülüs şiirini ezber hususunda oldukça iyi olup kitabı bu çeşit şiirlerle doludur. Kendisi de özellikle Medine'de Resûlullah'ın kabrini ziyareti esnasında birçok kaside ve kıt'aları irticâlen söylemiştir.²² Eser, edebî açıdan oldukça zengin bir kaynaktır. Bunlar arasında Belevî'nin Hz. Peygamber'e olan özlemi, şevki, onu ziyaretin ruhunda oluşturduğu duygu ve düşünceleri ifade ettiği 30 beyitlik kasidesi ile yine Belevî'ye ait olan ve Medine'den ayrılırken Hz. Peygamber'e ve kutsal topraklara olan hislerini dile getirdiği ayrılık kasidesi bunlar arasında yer almaktadır.²³

Eserin kaynaklarına gelince öncelikle belirtmek gerekirse Belevî, eserini yazarken, hac yolculuğu boyunca uğradığı şehirleri, tanıştığı âlimleri vs. kendi gözlemleri ve tecrübeleri ile not etmiş, şiir-kaside nakli yapmıştır. Bu noktada Belevî ile ilgili olarak karşımıza iki tartışma konusu çıkmaktadır. Çağdaşı olan İbnü'l-

²¹ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/16-47; Aykaç, "Belevî, Hâlid b. İsa", 5/406.

²² Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/101-103, 283-284.

²³ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/280-295.

Hatib tarafından Belevî'nin, İmâdüddin el-İsfahânî'ye (ö. 597/1201)²⁴ ait olan *Kitâbü'l-Berki 'ş-Şâmî*'den intihal yaptığına dair bir itham söz konusudur. Hasan es-Sâih, İbnü'l-Hatib'in bu konuda delilinin dahi olmadığını, edebî söyleyişlerde basit benzerlikler olabileceğini, Belevî'nin bazı ta'bir ve edebî tasvirlerde şarktan etkilenmiş olabileceğini ifade etmektedir. İsfahânî'nin şiirlerini incelediğinde Belevî'nin hırsızlıkla suçlanmasını gerektirecek bir durumla karşılaşmadığını da belirtmektedir.²⁵ Makkarî ise bu eleştiriye cevap verirken, İbnü'l-Hatib'in bu eleştirisinde haksız olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki Makkarî'ye göre Belevî, onların şiirlerinden hırsızlık yapmamış, bilakis onların tasvirlerinden, edebî tarzlarından, ta'birlerinden alıntılar yapmıştır. Bu hususun sadece Belevî ve dönemi ile ilgili olmayıp Mağrib ve Meşrik şairlerinin birbirlerinden etkilenmelerinin olağan bir durum olduğunu belirtmektedir. Cevaplanmaya ihtiyaç duyulan diğer bir mesele ise Muhammed İnan'ın Brockelman'dan nakille, Belevî'nin İbn Cübeyr'in tavsiflerinden faydalandığı hususu ile ilgilidir. Belevî'nin eserinin muhakkiki bu durumu ise Belevî'nin eserinde İbn Cübeyr'e hiç işaret etmediği ve ondan nakilde bulunmadığı, iki seyyâhın tavsiflerindeki benzerliğin tavsif edilen yerlerin benzer olması dolayısıyla olduğu şeklinde açıklamaktadır.²⁶ Yaptığımız incelemede Belevî'nin, İbn Cübeyr'le yol güzergâhlarının farklı olduğu fakat iki seyyâhın uğradığı ortak şehirler olan İskenderiye, Kahire ve özellikle Mekke'yi anlatırken bazı tarihî mekânlarda, genel bilgiler verirken ismini zikretmeksizin İbn Cübeyr ile hemen hemen benzer cümleleri kullandığı görülmektedir.²⁷ Fakat bu kısa alıntılar Belevî'yi intihalleithamı gerektirecek kadar ciddi konularda olmamıştır. Yeri geldikçe belirteceğimiz gibi Belevî, bir şehrin herhangi bir özelliği ile ilgili olarak İbn Cübeyr'den birkaç cümle alıntı yapmış olsa da o, kendi gözlemlerini ve ölçümlerini eklemeyi ihmal etmemiştir.

Eserde Belevî daha çok kendi müşâhedelerini öncelikle anlatsa da bazı yerlerde yazarlarının isimlerini vererek nakillerde bulunmuştur. Meselâ İskenderiye'den

²⁴ İsfahanlı edip ve tarihçi olan Ebü Abdullah İmâdüddin Muhammed b. Safiyüddin Muhammed b. Hâmid el-Kâtib el-İsfahânî'nin edebî ve tarihî birçok eseri bulunmaktadır. Burada adı geçen eseri el-Berku'ş-Şâmî, O'nun Bağdat'tan Dimaşk'a gelişinden Selâhaddin Eyyûbî'nin ölümüne kadar olan 562/1167-589/1193 yılları arasındaki hatıralarını kaydettiği eseridir. Pek çok resmî evrak yanında kendisine ve Kâdî Fâzıl'a ait birçok şiiri de kitabına almıştır. Eser 7 cilt olup 3 ve 5. Ciltleri ile 2. Cildinin ise muhtasarının bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Ramazan Şeşen, "İmâdüddin el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/174-176.

²⁵ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/103-110.

²⁶ Belevî, *Tâcü'l-Mefrik*, 1/47-48; el-Cuhme, "Vasfû'l-Medîneti'l-Münevver", 125.

²⁷ Bu alıntılar anlatılan şehirlerde belirtilecektir.

bahsederken el-Herevî'nin²⁸ eserlerinden nakille 12 bin mescit bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Ebü'r-Rebî' b. Sâlim el-Kelâî'nin²⁹ *Kitâbü'l-iktifâ* adlı eserinde İskenderiye'de 4 bin hamam, cizye veren 40 bin Yahûdî bulunduğu bahsettiğine dair alıntılar yapmaktadır.³⁰ Belevî, Kahire'deki meşhur mâristandan (hastane) bahsederken tarihçi Şemsüddin el-Kereki'den Nil Nehri'nden, Kahire'ye su taşıyan develerin sayısı ve bahsedilen büyük hastanenin özellikleri hakkında bilgiler işittiğini aktarmaktadır.³¹

Eser kendinden sonra da gereken ilgiyi görmüş ve çeşitli eserlerde onun şehirleri ve menzillerinin tanıtımı, âlim biyografileri alıntılanmıştır. Bunlar arasında Ali b. Muhammed b. Ali el-Cezûlî et-Temgrûti³² ve Ahmed Baba et-Tinbüktî³³ sayılabilir.³⁴

Belevî'nin 5 yıl süren seyahati ise 18 Safer 736/1335 yılında memleketi Kuturiye'den (Gırnata'da bir şehir) haccı eda etmek ve ilim elde etmek için gerçekleştirilmiştir.

2. BELEVÎ'NİN ŞEHİRLERİ

Belevî'nin hac yolundaki gidiş güzergâhı şu şekildedir: Kuturiye- el-Meriye-Henîn (Cezâyir'in Kuzeybatısı)- Tilimsân- el-Mansûra- Cezâir- Bicâye (Cezâyir'de bir liman şehri)- Kosantîne- Annâbe/Bûne- Tûnus- Malta Adası-

²⁸ Ali b. Ebü Bekir Herevî (ö. 1215), *Kitâbü'l- işârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* adlı eseriyle meşhur seyyâh ve Şâfiî âlimidir. Semerkant, Sicilya, Kuzey Afrika, Hindistan, Yemen, Mısır, İstanbul ve birçok şehri gezerek bilgiler vermiştir. Cevat İzgi, "Herevî, Ali b. Ebü Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/221-222.

²⁹ Endülüslü hadis âlimi ve edip olan Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237), güçlü hitâbeti dolayısıyla meliklerin meramlarını ifade etmekle görevlendirildiği, Kur'an ilimleriyle edebiyat sahasında oldukça güçlü olduğu ifade edilmektedir. Burada adı geçen eseri el-İktifâ' fi Meğâzi Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ'da Hz. Peygamber'in hayatını, şemâilini, hasâisini ve ilk üç halife döneminde yapılan fetihleri anlatmaktadır. M. Yaşar Kandemir, "Kelâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/193-194.

³⁰ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/200.

³¹ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/219.

³² Ali b. Muhammed et-Temgrûti (ö. 1003/1594), Ahmed el-Mansûr tarafından 1589-1591 yılları arasında Osmanlı Padişahı 3. Murad'a gönderilen elçilik heyetinde yer almıştır. Eseri Nefahâtü'l-Miskiyye fi's-Sefâreti't-Türkiyye'de Osmanlı sarayı, İstanbul şehri, şehrin çeşitli özellikleri, sahabî Ebü Eyyüb el-Ensârî, Osmanlı halkı hakkında hatıralarını anlatmıştır. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali et-Temgrûti, *en-Nefhatü'l-miskiyye fi's-sefâreti't-Türkiyye: 1589*, (thk. Muhammed es-Salihî), (Ebûzabî: Dâru's-Süveydî, 2007).

³³ Sudanlı Mâlikî fakih, muhaddis ve biyografi yazarı olan Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî (ö. 1036/1627), Mâlikî âlimlerinin biyografilerini yazdığı eseri *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc* ile meşhurdur. Sa'da Gurâb, "Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/45-46.

³⁴ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/110; el-Cuhme, "Vasfû'l-Medîneti'l-Münevvere", 124-125.

Rum Adası olan Ceziretü Akritaş- Kıbrıs- İskenderiye- Kahire- Gazze- Medinetü Halîl- Kudüs- Kerek- Tebük- Ulâ- Vâdiü'l-Kurâ- Medine- Vâdiü's-Safrâ- Mâu Râbiğ- Hulays- Batn Marr- Mekke.

Belevî'nin dönüş güzergâhı: Mekke- Vâdiü'l-Atik- Medine- Yenbû'- Akabetü Eyle- Akabetü Safâ- Medinetü Halîl- Kudüs- Remle- Gazze- Katıye- Mısır- İskenderiye- İmâre Limanı- Gumâre- bedevi saldırıları dolayısıyla yeniden İskenderiye- Berka/Libya- Tubruk Limanı- Hammamât Limanı- Tunus- Bâce- Annâbe- Kosantîne- Bicâye- Cebel-i Zâb- Cezâyir- Tilimsan- Henîn- Meriye- Mocakar Limanı- Kutûriye.³⁵

2.1. “Sanki onların bir kardeşiymişim gibi karşıladılar” dediği şehir: İskenderiye

İskenderiye, Belevî'nin tavsîf ettiği şehirler arasındaönemli bir yer tutar. Belevî, hac yolculuğunda İskenderiye'yi 737/1336 ve 738/1337 yıllarında olmak üzere iki defa ziyaret etmiştir. Belevî, İskenderiye şehrine 13 Cemâziyelâhir 737/1336 yılında ulaşmıştır. Şehre girişinde halkın onu sevinçle ve iyi bir şekilde karşıladığını, burada söylediği şiirde “sanki onların bir kardeşiymişim gibi karşıladılar” şeklinde ifade etmektedir. Daha önce böyle güzel, böyle geniş yolları, böyle yüksek binaları olan bir şehir görmemiş olduğunu belirtip, meyve bahçeleriyle dolu olarak tarif ettiği İskenderiye'nin çok güzel bir şehir olduğunu, mermer bir sûrunun bulunduğunu ve su kuyularının bol olduğunu ifade etmiştir. Şehrin şaşkınlık veren binalarından bahsederken yerin altındaki binalarının aynen üstündeki binaları gibi sağlam ve emniyetli olduğunu, Nil'in suyunun yerin altından da dolaşarak İskenderiye'nin tüm sokaklarını dolaştığını kaydetmektedir.³⁶

Sanki dünyanın bütün güzellikleri burada toplanmış, gündüzü ayrı gecesi ayrı bir boyutta olan, cennetten bir köşe olmuştur. Ayrıca bu şehrin en ilgi çekici yeri olan Menâr'dan bahsediyor ki gündüz ve gece ışıyla gemilere yol gösteren, İskenderiye'ye ulaşıldığının haberini veren bir fener.³⁷ Bu fenerin uzuluğunun 150 kâme/kulaçtan fazla, bir tarafının genişliğinin ise 50 ba'/kulaç olduğunu belirtmektedir.³⁸ Belevî, İskenderiye'de bulunan mescid sayısını Kelâî'den

³⁵ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/145-318, 2/1-167.

³⁶ Bu paragrafta yer alan İskenderiye tavsifi hemen hemen aynı şekilde İbn Cübeyr'de de yer almaktadır. Mehmet Öztekin, İbn Cübeyr *Seyahatnamesi*, 9-10.

³⁷ Şehrin kapılarından, limanlarından bahsederek İskenderiye Feneri üzerinde ayrıntılı bilgi vermiştir. Kare şekliyle göğe uzanan bir dev gibi gözükten fenerin dört duvarının tümü 140 karış olup fenerin bitişinde mezarlık vardır. İbn Battuta 750 yılında Mağrib'e dönerken tekrar uğradığında fenerin oldukça harap halde olduğunu belirtmektedir. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/20-21.

³⁸ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/196-200.

naklen 12 bin olarak ifade etmektedir. Belevî Eski Camii diye isimlendirilen Amr b. el-Âs Mescidi'ni de ziyaret etmiştir. Mescidin büyük ve aydınlık bir mescid olduğunu belirten Belevî mescidin geniş avlusundan ve duvarlarında altınlayazılmış âyet-i kerimelerden, bazı tarihlerden bahsetmektedir. Mihrabda Tevbe sûresinin 18. âyet-i kerîmesi,³⁹ ayrıca “yardım ve fetih efendimiz el-imâm el-Müstazî-biemrillâh Ebî Muhammed el-Hasan emîre'l-mü'mînîn içindir, O'nu melik, zâhid, nâsir, mücâhid Salâhaddünyâ ve'ddîn Ebü'l-Muzaffer Yûsuf, 508 yılında Allah rızası için yenilemiştir.” ifadesi yer almaktadır.⁴⁰

2.2. Kalplerin Mutmain Olduğu Yurt: Kahire

Belevî, gördüğü en güzel şehirlerden olduğunu söylediği Kahire'de, Abbâsiler döneminde Mısır'a vali olarak tayin edilen ve orada bağımsız bir Türk devleti kuran Ahmed b. Tolun tarafından 265/879 yılında yaptırılan⁴¹ İbn Tolun Camii yakınlarında konaklamıştır. Ümmü'l-medâin, kaidetü'l-meşrik, makarri'l-mülûk, dârü't-tama'nîne olarak tavsîf ettiği Kahire'nin binalarından, kalabalık çarşılarından, eski mescitlerinden, işyerlerinden, bahçelerinden ve Nil'den ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. Nil'de küçük kayıklar dışında binlerce gezi ve av kayığından da bahsetmektedir. Her gün Kahire'de sâkiler dışında 200bin devenin su taşıdığını haber vermektedir. Şehrin nüfusunu tahmin adına İbn Battûta'nın verdiği rakamlar da önemlidir. Bu şehirde develerle su taşıyan sakaların sayısının 12 bin, katırcı sayısının 30 bin, Nil'de dolaşan gemi sayısının 36 bin olduğunu belirtmektedir.⁴²

Belevî, Kahire'yi:

“Kahire'yi bilir misin, orası yeşilin her tonunun olduğu, suyun bol olduğu, güzel kokulu bahçelerin, bostanların bulunduğu, zihnin dinlendiği, gönlün huzur bulduğu, ilmin zikrin kaynağı, ilkbaharı, emniyetin ve safânın merkezi, şehirlerin anası, sultanların mekânı,

³⁹ “Allâh'ın mescidlerini ancak Allah'a ve ahret gününe inanan, namazını kılan, zekâtını veren ve yalnız Allah'tan korkup çekinen kimseler imar edebilirler. İşte bunların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur.” *Kur'an Yolu* (Erişim 30 Ocak 2021), et-Tevbe Sûresi, 113/18.

⁴⁰ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/51, 1/196-200. Belevî, caminin tamir tarihini yanlışlıkla 508 olarak vermiştir. Tamir tarihi 568/1172-73'tür. Semavi Eyice, “Amr b. Âs Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/81; Ammâr Merdî Allâvî, “Mısır ve Filistinî fî Rihleti'l-Belevî (t. Kable h. 780) Dirâsetin Mükârenetün”, Al Manhal Collections, (Erişim 12 Kasım 2018), User: @ Namık Kemal Üniversitesi

⁴¹ Doris Behrens-Abouseif, “İbn Tolun Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/416-418.

⁴² İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/48.

kalplerin mutmain olduğu bir yurttur” diye tavsif etmektedir.

Kahire'nin o dönem ilmî, iktisadî açıdan ulaştığı seviye ve emniyetinden bahsederken Memlûk sultanları ve özellikle Sultan Kalavun'dan bahsetmektedir. İskenderiye medreselerinden bahsetmeyi çok tercih etmese de Kahire'de bulunan medreselerin mimârî açıdan oldukça güzel, büyük, ferah olduklarını ifade etmektedir. Medresetü's-Sâlihîyyetü's-Şâfi'iyye ismini vermeden İmâm Şâfiî kabrinin ve mescidinin yanında yer alan medrese olarak ifade etmektedir. Bu medresenin oldukça güzel ve çok büyük olduğunu söylemektedir. Ayrıca ders aldığı bir âlimden bahsederken onunla Medresetü'n-Nâsriyye'de karşılaştığını belirtmektedir.⁴³

“Sanki gökten indirilip buraya kondurulmuş” diye piramitlerden bahsetmekte, ismini vermeden Nil'de gördüğü Ebü'l-Hevl heykelini işaret etmektedir.⁴⁴ Belevî, Kahire bîmârîstan/hastanesinden⁴⁵ bahsederken onu büyük ve harikulade bir saraya benzetmekte, hiçbir yerde onun gibisini görmediğini edebî bir şekilde ifade etmektedir. O, bu hastanenin mimarî özellikleri yanında işlevinden de bahisle hastaneye 4 bin civarı hastanın geldiğini burada hastalara oldukça iyi bakıldığını söylemektedir. Hastaların tedavilerine onlara güzel ve bol yemek ikrâmının, temiz ve bakımlı yatakların, tedavileri için gerekli ilaçların, hastabakıcıların ve diğer şeylerin eşlik ettiği de Belevî'nin şahid olduğu özelliklerdendir. Hem hastane binasının hem de verilen hizmetin büyüklüğü karşısında oldukça şaşırın Belevî, bu özelliklerin tarif edilmesinin bir cilt kitapla belki mümkün olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁶ Fakat aynı şehirdeki diğer bir hastaneden bahsederken o hastanenin durumunun oldukça kötü olduğunu da eklemektedir.⁴⁷ Belevî, Kahire'de yer alan Amr b. el-Âs Mescidinin içini ayrıntılı vermeye devam etmekte; sahâbe

⁴³ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/54, 214-225.

⁴⁴ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/215-238.

⁴⁵ Memlûk sultanı el-Melikü'l-Mansûr Kalavun, yakalandığı kuluç hastalığından, Şam'da bulunan ve Zengiler döneminde sultan Nureddin tarafından yaptırılmış olan Nuristan hastanesinden getirilen ilaçlarla iyileşince bu hastaneyi ziyaret etmiş ve hayranlığını ifade ederek kendisi de Kahire'de bir hastane yaptırmaya karar vermiştir. Bir külliye şeklinde inşa edilen Bu Büyük Mansûrî Hastanesi 683/1284 yılında açılmış ve hastane için epey miktarda mülk de vakfedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Buharalı, “Üç Türk Hükümdarın Yaptırdığı Üç Sağlık Kurumu: Tolunoğulları, Zengiler ve Memlûklerde Sağlık Hizmetleri”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 25/40 (2006), 29-39.

⁴⁶ Şehirde tekkeler, zâviyeler oldukça fazladır ve her zâviyede bir grup derviş yer almaktadır. İbn Battûta her tekkenin kendine ait bir edep silsilesinin olduğunu ifade ederken bir tekkeye ait günlük geleneği, yemek âdâbı, zikir âdâbı da dâhil olmak üzere ayrıntılı olarak vermektedir. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/49.

⁴⁷ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/218-220.

ve tâbiûnun kabirlerinden sâlih kimselerin meşhedlerinin bulunduğu Karafe⁴⁸ denilen meşhur mekândan da şu şekilde bahsetmektedir:

“Kahire'nin içinde Hz. Hüseyin'in başının bulunduğu sandukanın yer aldığı büyük meşhedi gördüm. Gümüş kaideler üzerinde beyaz büyük mumlar, süslü kandiller asılı. Mescide girer gibi giriliyor bu özel mekâna. Çok güzel ve çok kalabalık bir yer. Yine Kahire'nin içinde Seyyide Nefise bint el-Hüseyin'in meşhedini gördüm. Kubbesi altınlarla süslenmiş bir mescidi var yanında. Kubbe kandillerle çevrili. Ayrıca Seyyide Zeyneb bint Ali b. Ebî Tâlib meşhedi ve Zeyd b. el-Hasan türbesi de yer almaktadır.”

Çarşuları, mescidleri ve özellikle peygamber meşhedleriyle meşhur, büyük bir belde olan Karafe'de yer alan peygamber, ehl-i beyt, sahâbe, tâbiûn, zâhidler ve evliyâ mezarları arasında Hz. Sâlih, Muâz b. Cebel kabirleri de yer almaktadır. Belevî'nin ayrıntılı olarak verdiği diğer bir kabir de yine Karafe mezarlığında bulunan dört kapılı büyük bir kubbesi olan İmâm Şâfi'nin mezarıdır. Kabrin içinin oldukça tezyinatlı olduğundan bahseder. Burada bir de medrese bulunmaktadır.⁴⁹ Karafe'deki büyük mezarlıkta bulunan “konuşan mezar” olarak meşhur olmuş “sâhibü'l-ibrîk” nâmlı bir sâlih, zâhid kişinin kabri de Belevî'nin zikrettiği kerâmetler arasında yer almaktadır. Şöyle ki bu zât mezara indirilirken şöyle bir ses gelmiştir: “Allah'ım beni bereketli bir yere indir, en uygun şekilde indirip yerleştiren Sen'sin.”⁵⁰

2.3. Uzaklardan Gelip Görenlerin Şanslı Olduğu Şehir: Mekke

Belevî, uzak topraklardan gelerek Mekke'yi gördüğü için kendini şanslı sayarak âdeta Mağrib ve Endülüs'e döndüğünde orada anlatmak için hemen her noktayı ayrıntılı bir şekilde duygularını da ekleyerek anlatmıştır. Mekânlarla ilgili olarak hadis-i şerifler, şiirler okumaktadır. Mekke'ye ezan sesleri, telbiye sesleri, duâlar ve bunlara eşlik eden gözyaşlarıyla girdiğini ifade etmektedir. Kâbe'yi ilk gördüğünde gözyaşları içinde dilinden dökülen şiirleri okuduğunu eklemektedir. Tavâf ettikten sonra Hacerülesved'le karşılaşmak için sabırla beklediğini ifade etmektedir.

⁴⁸ İbn Battûta'nın Kahire'de üzerinde durduğu mekânlardan birisidir Karafe. Güzel kubbelerin inşa edildiği mezarlık da bulunan bu bölge halkın her Cuma gecesi kalabalıklarla geldiği, Şaban ayının 15. Gecesi özellikle halkın ibadet için ve gezmek için geldiği, esnafın da bu günler için çeşitli yiyecekler getirdiği anlatılmaktadır. İbn Battûta, *Ibn Battûta Seyahatnamesi*, 1/50-51.

⁴⁹ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/220-225.

⁵⁰ el-Mü'minûn 23/29, *Kur'an Yolu*, (Erişim 23 Ocak 2021). Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/223. İbn Cübeyr'de de bu kısımlar bazı farklılıklarla da olsa yer almaktadır. Bk. Öztekin, *İbn Cübeyr Seyahatnamesi*, 17-20.

Belevî, Mescid-i Haram'ı anlatırken âdeta gidemeyenlere ve özlem içinde olanlara görüyormuşlar gibi ayrıntılı bir tanıtım yapmaktadır. Beyaz kum üzerinde tavaf ettiklerini belirten Belevî, kadınların ise tavafklarını döşenmiş mermerin son kısmında yaptıklarını eklemektedir. Tavâfa geçip köşeler arasındaki uzunlukları da vererek Hacerülesved'den Irakî köşesine iç kısımdan 54 şibr, dışarıdan ise 40 adım yani 120 şibr olarak ifade etmektedir. Kalın büyük taşlardan yapılmış Kâbe binası taşları birbirine çok sağlam bir şekilde geçirildiği için zamanın onu bozamayacağını, Bâbü'r-rahme adlı kapısına⁵¹ yerden 11 şibrlik bir yükselti ile çıkıldığını ve kapının oldukça san'atlı gümüşten yapıldığını, üzerinde saf altından 8 şibrlik genişlikte, 13 şibrlik uzunlukta bir levhanın olduğunu, Kâbe'nin içinin ise mermerle döşeli, 3 ahşap sütunun bulunduğu, sütunlar arasında 13 gümüş ikisi saf altından kavisler (yay, tak) bulunduğunu, Kâbe'nin dışının ise ipek örtü ile örtüldüğünü ifade etmektedir. Belevî, Mescid-i Harâm'da iki kubbe şeklinde olan mahzenlerde Beytullâh evkafına ait mushafların, kitapların, mumların ve diğer eşyaların yer aldığını belirtmektedir. Kâbe'nin 4 mezhebe bağlı 4 imamının bulunduğunu ve bunların Kâbe'de kendilerine ayrılmış yerlerde namaz kıldırdıklarını⁵² da açıklamaktadır.

Belevî, Mekke'ye ait her şeyden oldukça ayrıntılı bahsetmektedir. Zemzemin faydaları, duvarlarda, kapılarda nakşedilmiş âyet-i kerîmeler, kasideler bunlar arasındadır. Safâ ile Merve arası sa'yın 493 adım olduğunu ve bu arada çeşitli dükkânların bulunduğunu ifade ederek hemen her bölgeden Mekke'ye gelen meyve-sebze, değerli eşyalar, mücevher, yakut vb. değerli taşlar, misk, kâfûr, anber, Hind, Yemen, Irak, Horasan, Mağrib eşyaları satıldığını anlatmaktadır. Kâbe'nin kapılarından biri olan Bâbü'l-Umre yakınlarında tatlı suyu olan kuyular ve bir mescid bulunmaktadır. Orada Hz. Muhammed'in umreden dönüşü sırasında dinlendiği bir taş olduğuna inanılan bu taşı mübarek kabul ettikleri için herkesin el sürdüğü belirtilmektedir. Ebû Kubeys Dağı'nın Allah'ın ilk yarattığı dağ olduğu ve Hz. Âdem'in de orada medfûn olduğuna dair bilgiler vermektedir. Belevî'nin Mekke'de olduğu günlerde Dârû's-Sikke emirinin evinin olduğu yerin aslında Hz. Ebû Bekir'in evi olduğunu ifade ettikten

⁵¹ İbn Battûta Kâbe kapısının Cuma namazından sonra ve Peygamberimizin doğum gününde merasimle açıldığını belirtmekte ve merasimi ayrıntılı olarak anlatmaktadır. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/200.

⁵² İbn Cübeyr bu imamlar arasında 5. İmam olarak Şianın bir kolu olan ve Zeydiyye olarak adlandırılan mezhep imamının da bulunduğunu belirtmektedir. Onların okunan ezana "hayye ale'l-felâh"tan sonra "hayye alâ hayri'l-amel" ilavesinde bulduklarını belirtmektedir. Bu 5 mezhep imamıyla ilgili oldukça fazla bilgi vermektedir. Öztekin, *İbn Cübeyr Seyahatnamesi*, 78. İbn Battûta ise Kâbe'de 4 mezhep imamlarının her birinin farklı bir köşede sırayla namaz kıldığından da bahsetmektedir. Akşam namazında ise her imam kendi cemaatiyle fakat aynı anda namaz kıldırır, dolayısıyla Kâbe'ye gelenlerin hangi imama uyacağını şaşırarak farklı bir mezhep imamıyla namazını tamamlayabileceğini vurgulamaktadır. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/225.

sonra bu evin duvarında yer alan taşla ilgili şöyle bir olaydan bahsetmektedir: “Denilir ki Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir’in evine gelmiş ve ona seslenmiş; Hz. Muhammed’in o sırada elini koyduğu taş Allah’ın izniyle konuşmuş ve bunun da Hz. Muhammed’in mucizelerinden birisi olduğu anlatılagelmiştir.”

Belevî, yenilenmesi ve bakımı için sultanların ve emirlerin oldukça çaba sarfettikleri Hz. Hatice’ninevindeki kubbetü’l-vahyin içinde yazan yazıyı şu şekilde aktarmıştır:

“Bismillahirrahmanirrahîm. Hz. Hatice’ye ait olan, Resulullâh’ın da meskeni olan ve vahyin iniş yeri olan bu değerli mekânı imar etmek Allah’a yaklaştırmak içindir. Allah’ın rahmetini uman Sultan İbni’s-sultan el-Melikü’l-Muzaffer Yûsuf b. Ömer b. Ali Hâdimü’l-Harameyni’ş-Şerîfeynallâh Allah O’nu emellerinin gayesine ulaştırsın, O’ndan bu hizmeti sâlih amel olarak kabul etsin. Tarih Safer/686”.

İmar kaydındaki isme ve tarihe baktığımızda bu sultanın Yemen’de hüküm süren ve Türkmen olduklarına dair ihtimal bulunan Resûlî (1229-1454) hükümdarlarından el-Melikü’l-Muzaffer er-Resûlî olduğu anlaşılmaktadır.⁵³ Kendisi Mekke’de doğmuş ve hükümdarlığı esnasında Mekke’de bulunan bu kutlu mekânla ilgili imar faaliyeti gerçekleştirmiştir.

Belevî, hac farızasını yerine getirirken bu ibadetin bütün ayrıntılarından, fikhî, amelî, tarihî, kültürel boyutlarıyla bahsetmektedir. Minâ’ya çıktığında orada hevdeclerinde hacılardan, süslü develerden, geceleri meşalelerin yıldızları andırıldığından, Cebelürrahme’de yer alan kesik taşlar dolayısıyla yürümenin zorluğundan, buralarda bol miktarda infakta bulunduğundan, dağın tepesinde Ümmü Seleme’ye nisbet edilen bir kubbe ve ortasında bir mescidin bulunduğundan, insanların bu mescitte namaz kılmak için kalabalıklar oluşturduğundan bahsetmektedir. Ayrıca dağın alt kısmında kıblenin sol kısmında eski yapılı bir ev ve odalardan, evin çevresinde yer alan su sarnıçlarından, solunda ise bir mescidden bahseder ki bu evin Hz. Âdem’e nisbet edildiği söylenmektedir.⁵⁴

İbn Battûta’nın Mekke’ye dair anlatıları arasında Mekke ahalisine ait çeşitli özellikleri, ibâdet tarzları, ahlakî tutumları da yer almaktadır. Fakirlere karşı oldukça cömert olduklarını belirttiği Mekke halkının, çoğunlukla beyaz

⁵³ Abdülkerim Özyayın, “el-Melikü’l-Muzaffer er-Resûlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/74-76.

⁵⁴ Belevî, *Tâcü’l-mefrik*, 1/297- 318, 2/1-10. Belevî, Mekke ile ilgili verdiği genel bilgilerde ismini zikretmeden İbn Cübeyr’den faydalanmıştır. Karşılaştırma için bk. Öztekin, *İbn Cübeyr Seyahatnamesi*, 55-178.

giyindiklerini, kıyafetlerinin zerafeti ve temizliğinin de herkesçe dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir. Mekke kadınlarının süslenmeye ve kokuya çok harcamada bulduklarını, her Cuma gecesi en güzel giysilerini giyerek, en güzel takılarını takarak Kâbe'ye ziyarete geldiklerini, sürdürdükleri kokuların rayihasının her taraftan duyulduğunu ifade etmektedir. Her ayın ilk günü Mekke emiri yanında korumaları ile birlikte, beyaz elbise ve heybetli sarığı ve kuşandığı kılıç ile Kâbe'ye gelir İbrahim Makamı'nda iki rekât namaz kılar, Hacürü'l-Esved'i öper, Kâbe'yi tavâf eder; bu arada müezzin yüksek sesle dualar eder ve emiri öven manzûmeler okur. Recep ayının hilali görüldüğünde emir bu haberi davul çaldırarak duyurur. Emir at sırtında meydana çıkar, bayram düşüncesiyle en güzel kıyafetlerini giyen halk ise onun etrafında silahlarıyla oyunlar oynarlar. Tavaf yapılır, dualar edilir. Şaban ayının 15. gecesinde ise Kâbe'ye her taraftan halk gelir, tek başına yahut cemaatle namazlar kıılır, meşaleler, kandiller yakılır. Ramazan ayı girince Mekke emirinin konağının önünde davullar çalınır, mescidin hasırları yenilenir, mumları artırılır. Her mezhebin imamı kendi cemaatlerinin başına geçer.⁵⁵

2.4. Medine-i Münevvere

Belevî'nin Medine'yi, Mescid-i Nebevî'yi anlatması, gördüklerini kaydetmesi, 886/1481 yılında mescidin güneydoğu köşesindeki minareye yıldırım düşmesi sebebiyle yaşanan yangın⁵⁶ öncesi döneme ait olduğu için kıymetlidir. Belevî, Mescid-i Nebevî'den bahsederken onun binasının Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'in Medine valisi iken yaptırdığı şekli ile olduğunu ifade etmektedir. Kible yönünde Hz. Peygamber'in yüzünün ön kısmında gümüş bir çivi olduğunusanların onu selamlamak için bunun önünde durduğunu belirtmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kabirlerini de tavsif ettikten sonra bu tarafta ön kısımda 20 civarı kandil olduğunu bunlardan ikisinin altından gerisinin ise gümüşten yapılmış olduğunu ve her gece bu kandillerin yakıldığını belirtmektedir. Mescidin bütün cephelerinin 172 şibr olduğunu eklemektedir. Ravza'nın göz alıcı mermerlerle süslenmiş olduğunu da belirtmektedir. Duvarlarda tavana kadar ahşap pencereler bulunmakta, pencerelerde Besmele ve devamında 668/1269 yılında Mısır Bahriyye Memlûkler sultanı el-Melikü'z-z-Zâhir Rükneddîn Ebi'l-Feth Baybars es-Sâlihî el-Bundukdârî (1260-1277)⁵⁷ tarafından süslendiğine dair yazı bulunmaktadır. Ravza'nın tavanında ise altın hatla yazılmış kasideler

⁵⁵ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/ 192-240.

⁵⁶ Mustafa Sabri Küçükbaşçı-Nebi Bozkurt, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/283.

⁵⁷ Ortaçağ İslâm-Türk tarihinin önemli simalarından, Haçlılar'a ve Moğollar'a karşı başarılar elde etmiş, Hâdimü'l-Haremeyn sıfatını kullanmış Memlûk sultanıdır. Bk. Kâzım Yaşar Koprıman, "Baybars I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/221-223.

yazılmıştır.⁵⁸

Belevî Mescid-i Nebevî'den bahsederken mescidin uzunluğundan 196 adım, genişliğinden 126 adım olarak bahsetmektedir. 800 direği bulunan mescidin dört bir tarafında ortalarında çakıl taşı ve kumla tefriş edilmiş, beyaz kubbeli ve kubbelerin önünde 15 hurma ağacı bulunan saraylar bulunmakta idi. Mescidin 4 kapısı var idi ki bunlar Bâbü'r-rahme, Bâbü'l-haşye, Bâbü Cibrîl, Bâbü'r-rûhâ olarak isimlendirilmişlerdi. Ayrıca bu mescit çeşitli kitaplar ve Mushaflar ihtivâ eden iki büyük kütüphaneye sahip idi.⁵⁹Mescidin, ortasında çakıltaşları ve kumla döşeli bir avlusu bulunduğunu, bahçenin kuzeyinde mermerden bir havuz, onun kible tarafında mihrap şeklinde bir çıkıntı yer almakta olduğunu ifade eden İbn Battûta, buranın Hz. Fatıma annemizin evinin olduğuna dair söylentilerden bahsetmektedir. Mescidin ortasında yer alan kilitli kapaktan yeraltındaki bir odaya ve oradan da basamaklarla aşağı inilerek mescit dışında Hz. Ebû Bekir'in evine varıldığını belirtmektedir.⁶⁰

Belevî de İbn Battûta gibi Mescid-i Nebevî'yi anlatırken Hz. Peygamber'in kabri karşısında gümüş bir çividen bahsetmektedir. İnsanlar orada durup Hz. Peygamber'e yönelerek selam vermektedirler.⁶¹ Belevî Medine'de, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin başta olmak üzere Hz. Âişe'nin, Hz. Ömer'in, Hz. Fâtıma'nın, Hz. Ebû Bekir'in evlerinden, mescidin kapısının önündeki suyu tatlı kuyudan, Medine'de Ravza dışında ayrıntılı tanıtmadığı Mescidü'l-Fetih, Mescidü Ali, Mescidü Selmân'dan da bahsetmektedir.⁶²

Uhud Dağı'nda yer alan Hz. Hamza'nın kabrinde bir mescid yapıldığını, onun civarında da diğer şehidlerin kabirlerinin yer aldığını belirtmektedir.⁶³ Medine'nin dört kapısından biri olan Bâbü'l-Fetih'den çıkılan kabirden bahsetmektedir. Çıkış kapısının yanından itibaren sıralanan meşhedlerden ve kabirler arasında Zübeyr b. Avvâm'ın annesi ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in halası Safiyye'nin meşhedi, bu kabrin önünde Mâlik b. Enes kabri bulunmakta⁶⁴ ve üzerinde küçük bir kubbe yer almaktadır. Onun önünde beyaz kubbesiyle Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in kabri, onun yakınında Akîl b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Ebî Ca'fer et-Tayyâr, onların civarında bulunan ravzada Hz.

⁵⁸ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/280-294.

⁵⁹ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/95, 280-294.

⁶⁰ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/174.

⁶¹ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/174; Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/285.

⁶² Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/280-294.

⁶³ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/288.

⁶⁴ Bakî' mezarlığından aynı şekilde bahseden Abderî, İmâm Mâlik'in kabrinden bahsederken insanların bu kabirden bereket ve hatıra olsun düşüncesiyle yanlarına birkaç çakıl taşı aldıklarını ifade etmektedir. el-Abderî, *Rihletü'l-Abderî*, 444.

Peygamber'in zevcelerinin kabirleri yer almakta, bu ravzanın yanında küçük bir ravza daha yer almaktadır ki burada da Hz. Peygamber'in üç kızının kabirleri bulunmaktadır. Onu takip eden ravzada Abbâs b. Abdülmuttalib ve Hasan b. Ali'nin kabri vardır ki birbirine bitişiktir ve üzerinde yüksek, oldukça sanatlı bir kubbe bulunmaktadır. Burası Bâbü'l-Feth kapısının çıkışının sağındadır. Bakî'nin sonunda Hz. Osman'ın kabri yer almaktadır. Onun kabrinin üzerinde de büyük bir kubbe vardır. Yakınında ise Fâtıma bint Esed'in meşhedinin yer aldığını ve kabrin üzerinde "Hiçbir kabir Fâtıma bint Esed gibi bir anneyi bağrına almamıştır." yazılı olduğunu belirtilmektedir.⁶⁵

İbn Battûta, mescidin imamlarından ve diğer görevlilerinden bahsederken hizmetkârlarının ve muhafızlarının ise çoğunlukla Habeşli gençlerden oluştuğunu, kıyafetlerinin temiz ve zarif olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶İbn Battûta Mescid-i Nebevî'den bahsederken ayrıca halkın mescidin ortasında halkalar yaparak büyük mumlar yaktığını, önlerinde bulunan rahlelerde Kur'ân okuduklarını, duâ ettiklerini anlatmaktadır.⁶⁷

3. ULEMÂNIN MEMLÜK ŞEHİRLERİNE YÖNELMESİ: BELEVÎ'NİN MEŞRIK'DA KARŞILAŞTIĞI ÂLİMLER

Belevî yaklaşık 5 yıl süren kutsal yolculuğunda hac farızası yanı sıra gerçekleştirmek istediği ikinci emeli ilim talebi konusunda oldukça bereketli zamanlar geçirmiş, 14. asrın İslâm ilim dünyasının önemli isimleriyle görüşmüş, 50 civarı icazetnâmeyi birçok âlimin kendi el yazılarıyla almış, hadis rivayetlerini, kasideleri kaydetmiş, kitap isimlerini, görüştüğü âlimlerin hal tercemelerini ki bazılarını oldukça ayrıntılı bir şekilde zikretmiştir.

7/13. yüzyıldan itibaren doğu ve batıda yaşanan Moğol, Haçlı ve Reconquista saldırılarına karşı Mısır-Şam bölgesinde Memlûkler'in sağladığı huzur ve istikrar ortamı bu bölgeyi hac ve ilim rihleleri açısından emniyetli hale getirmiştir. Buradaki şehirlerde ilmin gelişmesi, yayılması için medrese-mescit-hankâh-bîmâristan-türbelerin işlevinin bir araya getirilerek oluşturulan külliyeler ve dört fıkıh mezhebine göre derslerin okutulması, ilmî çalışmalar için vakıf gelirlerinin olması hususları önemli rol oynamaktadır. Ulemânın rihlelerinin bir parçası haline gelen şehirlerin bu emniyet ortamına gerek doğudan gerekse batıdan birçok âlim ya hac yolculuğu gereği uğramış ve ilim meclislerinden faydalanmış, yahut mücâvir olarak bir süreliğine kalmış yahutta buralara yerleşerek vefât edinceye kadar ilimle iştiğâl etmişlerdir. Memlûk şehirlerinde

⁶⁵ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/289.

⁶⁶ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/180-181.

⁶⁷ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/173-181185.

kalan âlimler çeşitli medreselerde ve yönetim kurumlarında oldukça önemli mansıblar elde etmişlerdir. Memlûk coğrafyasına yönelen bu ulemânın ilim sahasına katkısı da oldukça fazla olmuş, hemen her alanda birçok eser te'lif edilmiştir. Bu şehirlerdeki ulemâdan icazetnâmeler alanlar kendi memleketlerinde bu ilim geleneğini tevârûs ettirmişlerdir. Hanefî fakihî Hüsâmeddin er-Rûmî (ö. 699/1299), Aksaray'da doğmuş, ilim tahsilinden sonra Malatya'da kadılık yapmış, 675/1276 yılında Moğol tehlikesinden kaçarak Dimaşk'a gitmiş ve orada Hâtûniyye ve Mukaddemiyye medreselerinde müderrislik yapmış hatta 677/1279 yılında Dimaşk Hanefî kâdilkudâtlığına tayin edilmiştir. Endülüslü Şihâbeddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ferh el-İşbilî (ö. 699/1300), Kastilya Kralı 3. Fernando'nun İşbiliye'yi ele geçirmesiyle esir düşmüş, esâretten kurtulunca 650/1252 yılında Mısır'a gitmiş sonra Dimaşk'a geçerek orada Emevî Camii'nde dersler vermiş ve orada vefât etmiştir.⁶⁸

Belevî'nin hac yolculuğu boyunca uğradığı şehirlerde karşılaştığı âlimlerden bazıları şunlardır: Tilimsân'da Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Rüseyd; Becâye'de muhaddis Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer; Kosantîne'de Ebû'l-Hasan Ali b. Abdullah, Ebû'l-Hasan b. Ubeydullah; Tunus'a ilk gidişinde hâfız, velî, ihtiyaç sahiplerinin koruyucusu Ebû'l-Hasan Ali b. El-Müntasır es-Sadefî, Zeytûne Câmîi imâmı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüssettâr et-Temîmî, Ebû Abdullah b. Ömer;⁶⁹ İskenderiye'ye ilk gidişinde Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah İbnü'l-Emân b. Halîfe b. Ebî Arziyye b. Yakîn b. Tâmeşt b. Ali b. Recâ b. Abdülmü'min İbn Zî Hayy es-Sanhacî, Ebû'l-Berekât Muhammed b. Eş-Şeyh Fahreddin Ebî Bekir Muhammed b. Eş-Şeyh Şihâbüddin Ebî Muhammed Abdülkerîm İbn Atâullâh, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. El-Hasan b. Ali b. Abdülaziz b. Abdullah el-Kenânî eş-Şâfi'î (İbnü'l-Mustafa);⁷⁰ Kahire'ye ilk gidişinde Şemsüddin el-Kerekî, Takıyyüddin Sâlih b. Muhtâr b. Sâih b. Ebi'l-Verâs?, Esîrüddin Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf en-Nefzî el-Endelüsî,⁷¹ Burhânüddin İbrahim b. Nûreddin Ali el-Mâlikî; Medînetü'l-Halîl ve Kudüs'te Şemsüddin Muhammed b. Kâmil eş-Şâfi'î, Ebû'l-Hasan Ali el-Vâsıtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Emevî el-Kureşî eş-Şâfi'î; Mekke'de Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ömer el-Mekkî (el-Halîl), Ahmed b. İbrahim eş-Şâfi'î. Medine'de karşılaştığı

⁶⁸ Muhammed Enes Midilli, "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları", İslâm Tetkikleri Dergisi 10/1 (2020), 389-412.

⁶⁹ Belevî, Tunus'a ilk uğradığında Kütübiyye Medresesi'nde aylarca kalarak birçok ulemâ, meşayih, şair, evliyâ ile görüşerek icâzetler aldı, şiirlerini kaydetti, kitaplarından haberdar oldu. Bu âlimlerin birçoğu Hicaz da dahil Meşrikk'a gidip gelmişlerdi. Ayrıntı için bk. Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/166-194.

⁷⁰ Belevî'nin İskenderiye'ye ilk gidişinde görüştüğü çeşitli âlimler için bk. Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/200-215.

⁷¹ İbn Battuta da bu âlimle Kahire'de karşılaşmıştır. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/56.

âlimler arasında Ebû Muhammed b Es'ad el-Yâfi'î (ö. 768/1366), Yemenli, küçük yaşlarda hacca gitmiş, ilim elde etmiş olan bu âlimle Belevî, Mescid-i Nebevî'de karşılaşmış, onunla ilgili olarak âbid, zâhid ve delilleri ile konuşan değerli bir kişi ifadelerini kullanmaktadır.⁷² Yine Medine'de karşılaştığı diğer bir âlim ise Cemâlüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Abbâdî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 741/1340); Mescid-i Nebevî müezzinlerinin reisi, kadı nâibi, hatib ve imâm idi. Çoğu âlimden ilim almış bir âlim idi. Belevî, hadis tedrisindeki gücüne işaret etmiş ve övmüştür.⁷³

Belevî, Beytü'l-Makdis'de karşılaştığı ulemâdan 5'inin ismini zikretmiştir. Şeyh, hatib, âlim Zeynüddin Ebü'l-Berekât Abdurrahîm Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ebi'l-Fazl b. Sa'd b. Cemâ'a b. Ali b. Cemâ'a b. Hâzîm b. Sahr el-Kinânî eş-Şâfi'î (ö 739/1338), imâm hâfız müftî Salahaddîn b. Kikeldî b. Abdullah el-Alâî eş-Şâfi'î ed-Dımaşkî (ö. 761/1360), şeyh fakih muhaddis edîb Alâe'd-dîn Ebü'l-Hasan Ali b. Eyyûb b. Mansûr el-Makdisî eş-Şâfi'î (ö. 748/1348), şeyh fakih mukrî Şemsü'd-dîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Müsbî el-Havlânî el-Endelüsî (ö. 746/1346), şeyh fakih Cemâlüddin Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan b. Ebi'l-Hüseyn b. Sâlih b. Ali b. Yahyâ b. Nübâte el-Mısrî (ö. 768/1366), Belevî bu âlimlerle medrese, mescid ve âlimlerin kendi evlerinde görüşmeler yaparak ilim meclislerinde bulunduğunu belirtmektedir. Hatta Salahaddin ed-Dımaşkî'yle ilgili övgülerini anlatırken Ramazan ayında bir ay boyunca ailesi dışında 40 kişiyi misafir ederek ve bu geleneği her yıl uygulayarak ilim tedrisinde bulunacak kadar cömert olarak tavsif etmektedir. Bu cömert hâli Şemseddin Ebû Abdullah el-Havlânî el-Endelüsî için de ifade ederken, onun mânevî ve manevî ihtiyaç içinde olanların beden ve yüreklerini doyuran bir âlim olarak tanıtmaktadır. Ayrıca burada okuduğu, dinlediği eserlerden de bahsederken özellikle hadis metinleri Buhârî, Müslim, Mâlik b. Enes rivayetleri, Kitâbü's-Şifa, Şihâbüddin Sühreverdî'nin eseri olan Avârifü'l-Meârif'i, İmam Kuşeyrî risâlesini, yukarıda isimleri verilen âlimler tarafından çeşitli usûllerle okuduktan sonra icâzetlerini de almıştır. Ayrıca İbn Nübâte'ye ait şiiri kendisinden okumuş, İbn Nübâte de şiirin aslının arkasında Belevî'ye övgü dolu sözler ve Şevvâl 737/1337 tarihli icâzetnâme yazmıştır.⁷⁴

Belevî, kutsal topraklardan dönerken ikinci defa uğradığı Mısır'da şeyhü'l-ekber, vahîdü'l-asr olarak vafsettiği Endülüslü dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân ile tekrar görüşmüştür. Ona Ebû Hayyân'ın Resûlullâh'ı övgü ve vatanı Gırnata'yı vafsettiği kasideleri okumuştur. Ebû

⁷² İbn Battata İmâm Yâfi diye meşhur olmuş sûfi Afifüddin Abdullah b. Es'ad Yemenî Şâfi olarak bahsettiği bu âlimle Mekke'de karşılaşmıştır. İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, 1/217.

⁷³ Belevî, *Tâcü'l-Mefrık*, 1/291-294; el-Cuhme, "Vasfû'l-Medîneti'l-Münevvere", 132.

⁷⁴ Belevî, *Tâcü'l-Mefrık*, 1/255-272. İcâzetnâme metni için bk. a.e. 269-270.

Hayyân bunun üzerine Endülüs'e olan özlemini anlatmış ve bu özlemi ifade eden beyitler okumuş, Belevî ise bu sözleri duyunca gözyaşlarına hâkim olamamıştır.⁷⁵

Belevî, görüştüğü bu yüzlerce âlim ile çoğu zaman medreselerde, mescidlerde görüşmüş, ders halkalarına katılmış olsa da bazen de türbelerde, hanutlarda/dükkân, âlimlerin kendi evlerinde görüşmeler yapmıştır. Belevî bu âlimlerle medrese, mescid ve âlimlerin evlerinde görüşmeler yaparak ilim talebinde bulunduğunu belirtmekte; Kemâleddin Ebî Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahman el-Kureşî el-İskenderî ile bir hânutta karşılaştığını ifade etmektedir. Ayrıca ders aldığı bir âlimden bahsederken onunla Medresetü'n-Nâsriyye'de karşılaştığını belirtmektedir.⁷⁶

SONUÇ

Yaptığımız bu çalışma ile hac seyahatlerinin şartlar ne kadar ağır olursa olsun çok kıymetli bir âlim uğraşısı olduğu, hac farızasının yerine getirilmesi ile birlikte birçok işlevin de yerine getirildiği hususları ortaya çıkmıştır. Üzerinde çalışma yaptığımız Endülüslü Belevî, yolculuğun uzun ve meşakkatli oluşuna genç yaşta çıktığı ve 5 yıl süren seyahati ile önemli bir örnek olmuştur. Belevî'nin bu seyahati onun yol güzergâhındaki şehirlerin gerek coğrafi, gerek siyasi gerekse ilmî ve kültürel açıdan kıymetli bilgiler içeren bir seyahatname ile vesikalandırılmıştır.

Bu seyahatname de gösteriyor ki tanıştığı ve ilim meclislerine katıldığı âlimlerle âdeta birer üniversite okuyup icazetnamelerini alan Belevî, birçok âlimi ve onların yeni eserlerini Mağrib ve Endülüs'e taşıyarak 14. yüzyılın doğusu ile batısı arasındaki bilgi akışına katkıda bulunmuştur. Ayrıca mekânların taşıdığı özellikler, çeşitli şehirlerdeki insan hikâyeleri, yaşadığı sorunları çözme becerileri de bu seyahatin neticeleri arasında yer almıştır. Dönemin haccının hacıya sağladığı bir diğer prestij ise memleketine dönüşünde getirildiği makamların oldukça yüksek oluşu yer almaktadır ki bu durum Belevî için de gerçekleşmiş ve çeşitli şehirlerde kadılık görevi verilmiştir.

Belevî 14. yüzyıldaki uzun hac yolculuklarının kaleme alındığı eserlere bir yenisini katarak döneminin geleneği içerisinde bizi birçok açıdan aydınlatmaktadır.

KAYNAKÇA

Abderî, Ebû Abdullah. *Rihletü'l-Abderî*. thk. Ali İbrahim Kürdî. 2. Baskı. Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2005.

⁷⁵ Belevî, *Tâcü'l-Mefrik*, 2/26.

⁷⁶ Belevî, *Tâcü'l-mefrik*, 1/54, 214-225.

Abouseif, Doris Behrens. “İbn Tolun Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 416-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Allâvî, Ammâr Merdî. “Mısır ve Filistîn fî rihleti'l-Belevî (t. kable h. 780) Dirâsetün Mükârenetün”. Al Manhal Collections. Erişim 12 Kasım 2018. www.almanhal.com User: @Namık Kemal Üniversitesi.

Aykaç, Mehmet. “Belevî, Hâlid b. İsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/406. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bedri Muhammed Fahd, “Hacc Emirleri Tarihi”. *Diyanet İlmî Dergi*. çev. Münir Atalar 33/1 (1997), 37-72.

Belevî, Ebü'l-Beka Hâlid b. İsa el-Kantûrî. *Tâcü'l-mefrîk fî tahliyeti ulemâi'l-meşrik*. thk. el-Hasan es-Sâih. 2 Cilt. Muhammediye: İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, t.y.

Buharalı, Eşref. “Üç Türk Hükümdarın Yaptırdığı Üç Sağlık Kurumu: Tolunoğulları, Zengiler ve Memlûklerde Sağlık Hizmetleri”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 25/40 (2006), 29-39.

Cemâl Bâmî. “Ebü'l-Bekâ Belevî”. *Misaku'r-Râbita*. Erişim 21 Ekim 2011. <https://www.maghress.com/almitahq/>

Civil, Zafer. *Din Sosyolojisi Açısından Hac*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.

el-Cuhme, Nevvâf Abdülaziz. “Vasfû'l-Medîneti'l-Münevvere fî'n-nısfî'l-evveli mine'l-karnî's-sâmini'l-hicrî (m. 14) min hilâli rihleti'l-Belevî”. *Mecelletü Câmîatü's-Şârîka* 13/2 (Aralık 2016), 118-138.

Em'ît, Nûreddin. “er-Rihletü'l-Mağribiyye ile'l-Hicâz hilâle'l-asri'l-vasît -Rihletü'l-Abderî enmûzecen-”. Al Manhal Collections. Erişim 2 Kasım 2018. www.almanhal.com User: @ Namık Kemal Üniversitesi.

Ersöz, Şeyda Nur. *17. Yüzyılda Mağrib'den Bir Seyyah: El-Ayyâşî'nin Seyahatnâmesinde Haremeyn Yolculuğu*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

Eyice, Semavi. “Amr b. Âs Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/81-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1995.

Gözütok Tamdoğan, Zehra. *Meriniler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-*

Kültürel ve İktisadî Hayat. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

Gözütok Tamdoğan, Zehra. “Mağrib’den Hicaz’a İki Merinî Emîresinin 14. Yüzyıldaki Hac Yolculukları [The Pilgrimage of the Two Marîni Ladies from Maghrib to Hijaz in the 14th Century]”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021), 347-367. <https://doi.org/10.18505/cuid.885983>.

Gurâb, Sa’da. “Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Güneş, Hasan Hüseyin. “Kudüs’te Bir Vakıf Mahalle: Sekiz Yüz Yıllık Meğâribe Mahallesi ve Serencami”. *Vakıflar Dergisi* 44 (Aralık 2015), 9-35.

Hakkı Muhammed. “El-Haccü fi’l-Mağrib ve’l-Endelüs fi’l-asri’l-vasit: el-Cidâlû havle istimrâri fardıyyeti’l-hacci”. *Usûru’l-Cedîde* 7/26 (1438/2016-2017), 84-101.

Hamd, İsmail Mecbel. “el-Cevânibü’l-umrâniyye min hilâli rihleti Ebi’l-Bekâ Belevî (t. Ba’de 767) Tâcü’l-mefrik fi tahliyeti ulemâi’l-meşrik”. *Mecelletü Câmiatü’l-Enbâr li’l-Ulûmi’l-İnsâniyye* 2 (Haziran 2018), 70-82.

Hasan, Zeki Muhammed. *er-Rahhâletü’l-müslimûne fi’l-usûri’l-vustâ*. Beyrut: Dârü’r-Râidi’l-Arabî, 1401/1981.

el-Herût, Bilâl Sâlim. *Sûratü’l-âhar fi edebi’r-rihelâti’l-Endelüsiyye*. Doktora Tezi, Ürdün Câmiatü Mu’ta, 2008.

İbn Battûtâ, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. 2. Bs, 2 Cilt. İstanbul: YKY Yayınları, 2004.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

İzgi, Cevat. “Herevî, Ali b. Ebû Bekir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kandemir, M. Yaşar. “Kelâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/193-194. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Koprıman, Kâzım Yaşar. “Baybars I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/221-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kur’ân Yolu. Erişim 23 Mart 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Küçükaşçı, Mustafa-Bozkurt, Nebi. “Mescid-i Nebevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı*

İslâm Ansiklopedisi. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kürdî, Ali İbrahim. *Edebü'r-ıhal fi'l-Mağrib ve'l-Endülüüs*. Dimaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 2013.

el-Mezrû', Vefâ bint Abdullah Süleyman. "İshâmü'r-rahâlâtî ve'l-mücâvirîne'l-Endelüsiyyîn ale'l-hayâtî'l-ilmîyye bi-Mekketi'l-Mükerreme-mine'l-karnî's-sânî hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâdisî'l-hicrî". *Mekketü'l-Mükerreme Âsîmetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye Sempozyumu* (1426/2005), 64-101.

Midilli, Muhammed Enes. Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

Nüvvâb, Avâtîf Muhammed Yûsuf. *er-Rahalatü'l-Mağribiyye ve'l-Endelüsiyye*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1417/1996.

Özaydın, Abdülkerim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özaydın, Abdülkerim. "el-Melikü'l-Muzaffer er-Resûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/74-76. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özel, Ahmet. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/413-416. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Öztekin, Mehmet. *İbn Cübeyr Seyahatnamesi (Terceme ve Tahlil)*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2001.

Sâlih, Osman Abdülaziz- el-Muhammedî, Hamd Muhammed Nasîf. "Eserü'l-Beleviyyîn el-fikrî fi'l-Endelüs". *Mecelletü Dîbâlî* 61 (2014), 270-299.

Şeşen, Ramazan. "İmâdüddin el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/174-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Şeyban, Lütfî. *Reconnmquista- Endülüüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri-*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

et-Tâzî, Abdülhâdî. *Rihletü'r-rahâlâtî Mekke fi mie rihletin ve Mağribiyyetin ve rihleten*. 2 Cilt. Riyâd: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsî'l-İslâmî, 1426/2005.

et-Temgrûtî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali. *en-Nefhatü'l-miskiyye fi's-sefâreti'l-Türkiyye: 1589*. thk. Muhammed es-Salihî. Ebûzabî: Dârü's-Süveydî, 2007.

et-Tinbüktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîz'd-dibâc*. tkd. Abdülhamid Abdullah el-Herrâme. 2. Bs. Trablus: Dârü'l-Kâtib, 2000.

Touati, Houari. *Ortaçağda İslam ve Seyahat-Bir Âlim Uğraşısının Tarihi ve Antropolojisi*-. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

el-Yâkût, Abdullah b. Osman. *Edebü'r-rıhleti'l-Hicâziyye inde'l-Endelüsiyyîn mine'l-karni's-sâdis hattâ sukûti Gırnâta*. Doktora Tezi, Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1422/2001.

ez-Zebûn, Rağde Ali. “Beytü'l-Makdis fi edebi'r-rahâlâti'l-Mağribiyye/Rıhletü'l-Belevî enmûzecen”. *IUGJHR Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyyeti li'd-Dirasâti'l-İnsâniyye*. Islamic University of Gaza, 25/1 (2019): 221-242.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

İslam Öncesi Arap Toplumunda Şeytan Algısı

The Perception of The Devil in pre-Islamic Arabian Society

Hünkar DURMUŞ

Doktora Öğrencisi,
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Ana Bilim Dalı/Kelam Bilim Dalı
hdlamaz@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8441-0100.

Cilt / Issue: 2(1), 133-146

Geliş Tarihi: 25.02.2022

Kabul Tarihi: 26.03.2022

Atıf: Durmuş, Hünkar. "İslam Öncesi
Arap Toplumunda Şeytan Algısı". *İLSAM
Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022),
133-146.

Dipnot: Hünkar Durmuş, "İslam Öncesi
Arap Toplumunda Şeytan Algısı", *İLSAM
Akademi Dergisi* 2/1(Nisan 2022), Sayfa.

ÖZ

Varlığı ilk insana kadar söz konusu edilen şeytan sürekli ilgi çekmiş tarih boyunca çeşitli kesimlerin inanç örgüsünün odağında yer almıştır. İnsanın bilmediğine karşı merakı ve yaşamına dair anlam çabası onu araştırmaya ve düşünmeye sevk etmiştir. Kadim toplumlardan bu yana insan sebebini bilmediği, tanımlayamadığı hastalık, doğal afet, acı gibi istenmeyen olayları görünmeyen ruhlara atfetmiş ve çeşitli yollarla ondan sakınmaya çalışmıştır. İslam öncesi Arap toplumunda da benzer özellikler görülmüş ve huzur bozan, zarar veren insanın hayatını sekteye uğratan her şey şeytan ile ilişkilendirilmiştir. Şeytan kavramı da bu bağlamda en ilgi çekici meselelerden biri haline gelmiş ve üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı da İslam öncesi Arap toplumunda şeytanın nasıl algılandığını tespit edebilmek ve altında yatan sebepler üzerinde durmaktır. Cin kavramı ile olan sıkı ilişkisi münasebetiyle mesele beraber ele alınmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili temel literatüre müracaat edilerek önem arz ettiği düşünülen ikinci el eserlere de başvurulmuştur. Bu çalışmayla birlikte günümüz İslam inancındaki şeytan algısının kökenlerine dikkat çekilmek istenmiştir.

Anahtar kelimeler: Şeytan, Cin, Cahiliye, Kötülük, Mitoloji.

ABSTRACT

The devil, whose origin may be thought of as old as the history of humanity, has always attracted attention and has been at the center of the belief pattern of various segments throughout history. Human-beings' curiosity about what they do not know and their effort to make sense of has led them to search and to think. Since ancient societies, humans have attributed the reasons for undesirable events such as illness, natural disasters and pain to invisible spirits since they could not explain such undesirable events, and tried to avoid them in various ways. Similar features were observed in the pre-Islamic Arabian society, and what disturbed

the peace and harmed the life of a person was associated with the devil. The concept of the devil has also become one of the most interesting issues in this context, and various studies on the concept of the devil have been carried out. The aim of this study is to determine how the devil was perceived in the pre-Islamic Arabian society and to explore the underlying factors prominent for the perception of the devil. The concept of the devil is explored by consulting arguments on jinn since they are closely related concepts. The discussion is built on the basic literature on the subject and secondary sources, which are also regarded as important. The study aims to draw attention to the origins of the perception of the devil in present Islamic belief.

Keywords: Satan, Jinn, Jahiliyyah, Evil, Mythology.

EXTENDED ABSTRACT

Evil, which has been increasing continuously throughout the history of humanity, is a problem that has always occupied the minds. However, every society has an entity associated with the evil. This entity has been identified as the devil in Pre-Islamic Arabian society. Apart from its concept, the devil, which has a dynamic structure that does not lose its vitality, is also referred to by names such as *efreet* and *marid*. The Arabian society was influenced by the ancient cultures, namely Babylonia, Assyria, and Egypt in regards to belief in the devil. The traces of various mythologies can be seen especially in their acknowledgement of supernatural powers. The Arabs used the term of *jinn* in reference to all kinds of spiritual powers that cannot be perceived or defined by the senses. In the general sense, they described the good and beneficent jinns as angels, meanwhile the bad and harmful ones were referred to as the devil. Arabs with a great imagination have associated almost everything that interferes with their daily lives and harms them with the devil.

The devil has been envisaged as various mythological beings, which is able to take the form of a number of animals, such as dogs, birds, insects, and particularly snakes as well as those that inhabit desolate places, which are more active in the dark and harm people. As a result, They created a variety of stories related to evil figures, such as *gûl*, *sel'ût*, *tinnin*, *nesnas*. Moreover, *ghoul* and *sel'ut* have been envisioned as the female devil that especially appears in the form of a charming woman that seduces men. The female devil figure reveals the value of women in the society by showing the sexist approach in the Arab society.

Apart from the aforementioned creature, the causes of diseases, such as epilepsy, paralysis and plague has also been seen as the devil. Additionally, the term of devil is widely used in Arab societies as a way to insult and defame people.

In the Islamic Arabian Society, it is believed that poets had a connection with the devils, and it enhanced their poetic abilities when they were around. Therefore, poets were considered to be unordinary people, who were informed about the unseen. The poets imagined devils as individuals and included them in their poems. The Arabs exhibited the same attitude in front of the prophethood of Muhammad and called him a poet. Thus, they believed that devils dictated the Qur'an to Prophet Muhammad. On the other hand, in the Islamic belief, it was emphasized that the Qur'an was not revealed by the devils as it was not their job, and it was highlighted they were not able to hear the revelation. Allah has revealed the Qur'an in a comprehensible way for the purpose of correcting the perception of the devil that dominated the Arab society because the religion of Islam has tried to build a new worldview by considering the ontological and epistemological understandings of the existing culture. The exceeded perception of the devil in pre-Islamic Arabian society has continued until the present day and has affected many people's understanding of the devil. However, Islam has aimed to improve such superstitious beliefs.

People are in search of meaning in the situations they live in and what they see around them. Because, the humans exhibit an attitude as a result of the explanation of the evil they encounter in her life and every situation that they associate with it. For this reason, especially in societies where oral culture is dominant, people have not been able to determine the situations in which they live and the origin of what is happening around them, hence they have sought a metaphysical response and built the world of meaning with supernatural powers. There occurs a possibility that this widely-used approach might have its origins in the collective unconsciousness in psychology as it is a typical example that the similar cases give the same results in different times and places. It is seen that the poets, who were regarded to experience extraordinary behaviors were associated with the devils since their situations could not be explained. It is stated that people who live alone for a long time may experience changes in their attitudes and that these people may hear some voices and begin to see the invisible. It is possible that the poets were associated with the devils as a result of the fact that these delusions, which could arise under the influence of many biological or psychological factors, could not be explained at that time.

GİRİŞ

Şeytan, kavram olarak her dönem ve çağda çeşitli isimlerle¹ insan zihninde var ola gelmiş bir fenomendir. Kaos, yıkım, ölüm, kötülük gibi olgular çoğu zaman şeytanla ilişkilendirilmiş ve her dönem merak konusu olmuştur. İnsanla birlikte varlık sahasında yer alan şeytan insanı yakından ilgilendirmiş ve çeşitli algı biçimleriyle popülerliğini korumuştur. Şeytanın ne olduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de gerçekte neyi ifade ettiğini izah etmek çok zordur. Böyle bir zorluk içerisinde kavramın ne ifade ettiği ve nasıl tasavvur edildiği konusunda toplum faktörünün önemi büyüktür. Bir kavram üzerinde ortaya konulan tasavvurlar süreç içerisinde toplumun genel algı biçimini ortaya koymaktadır. Bu şekilde kavram belli bir anlam çerçevesinde kullanılmaktadır. Şeytan kavramı da bir toplumun kötülük ile ilişkilendirdiği algı biçimleri ile kendini göstermektedir. Bu sebeple şeytanın ne olduğundan ziyade nasıl algılandığının üzerinde durmak gerekmektedir.

Kur'ân'ı Kerim nâzil olduğu dönemde toplumun genel dünya görüşü, toplumsal değerleri, kullandıkları kavramları ve algılarını görmezden gelmemiş; çoğunlukla Cahiliye dönemi Arap toplumunun habersiz olmadığı yeni kavramlar icat etmemiştir. Aksine onların aşına olduğu pek çok temel kavram üzerinden yeni bir dünya görüşü inşa etmeye çalışmıştır. Örneğin, Allah lafzı Mekkeliler tarafından bilinen ve en üst seviyede olan, saygı duyulan bir tanrı olarak kabul edilmekteydi. Fakat başka tanrıların varlığına da inanılmaktaydı. Kur'ân'ın nazil olmasıyla birlikte Arapların çoklu tanrı algısının yerini tek ve mutlak Allah inancına bırakması hedeflenmiştir.² Yani Allah lafzı aynı şekilde kullanılmış olsa da ona yüklenen anlamda bir değişim söz konusudur.³ Benzer şekilde İslam öncesi Arap toplumunda tanrılar dışında cin, şeytan, melek gibi doğaüstü güçlere inanç söz konusuydu. Kur'ân-ı Kerim'de bu varlıklara yer vermiş fakat konumları, işlevleri konusunda değişikliklere gitmiştir. Onların şeytan ve cin algısı üzerinden mesajını vermiştir. Vahyin bu yaklaşımı göz önünde bulundurularak İslam öncesi Arap toplumunda hakim olan şeytan algısı üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

¹ Şeytan kavramı için kullanılan isimler için bk: Rudwin Maximilian, *The Devil in Legend and Literature*, (La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company, 1959), 27-28; Rosemary Ellen Guiley, *The Encyclopedia Of Demons And Demonology*, (New York: Visionary Living, Inc., 2009), 1-321.

² Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Quran*, (Tokyo: Keio University, 1964), 4,7.

³ el-Mü'minûn 23/84-90; Muhammed İbrahim Feyyûmî, *Tarihu'l-fikr ed-dini el-Cahili*, (Kahire: Dâru'l- Fikr el- Arabî, 1994), 468.

1. CİN VE ŞEYTAN KAVRAMLARI

İslam öncesi Arap toplumu çevresindeki pek çok kültürün tesirinde kaldığı bir gerçektir. Bâbil, Asur, Mısır, İran ve İbrânî gibi kadim kültürlerin inançlarından etkilenmiştir. Özellikle görünmeyen varlıklar konusundaki kabullerin izlerine çeşitli mitolojilerde rastlamak mümkündür. Pek çok sözlü kültür toplumlarında görülebilecek cansız varlıklara ruh atfetme veya doğa üstü güçlerle ilişkilendirme inancı Araplarda da bulunmaktadır. Özellikle cin inancı konusunda pek çok ayrıntılı hikayeler, mitolojik anlatılar yer aldığı görülmektedir.⁴ İslam öncesi Araplar görülmeyen tüm varlıklar için *cin* kavramını kullanmıştır. Cin kelimesi sözlükte *örtmek*, *gizli kalmak* anlamında *c-n-n* kökünden türemiş cins bir isimdir. Terim manası ise duyularla idrak edilemeyen, insana kavraması mümkün olmayan ama yine de kendilerine has bir yapıları olan varlıklara veya güçlere cin denilmektedir.⁵ Cin kelimesi Kur'ân'ı Kerim'de de çeşitli anlamlarda kullanılmış ve bu kökten türemiş kelimelere de yer verilmiştir. Genel olarak insanın duyularına kapalı olan kavrayış alanındaki her türlü ruhani güçleri (şeytan-melek) ifade etmek için kullanılan cin kelimesinden türemiş birçok isim ve sıfat bulunmaktadır.⁶ Bunlar; cân (yılan), cünne (kalkan), cennet (bahçe), cenin (anne karnındaki bebek), cünûn (delilik) gibi kelimeler olup Kur'ân'da örneklerini görmek mümkündür.⁷

Araplar cinleri özelliklerine göre farklı isimlerle ifade etmiştir. İnsanlar ile aynı mekanı paylaşan cinlere *âmir*, çocuklara musallat olup zarar verenlere *ervah*, insana musallat olan kötü huylu cinlere *şeytan*, bunların kötülüğü fazla olana *mârid*, çok kuvvetli olan ve kötü olanına *ifrit*, değişik şekillere girebilene ise *gûl* kelimeleri ile ifade etmişlerdir. Her türlü kötülükten arınmış, saf ve temiz olan cinlere ise de *melek* demişlerdir.⁸ Yani Araplar gizli ruhani varlıkların olduğuna inanıp genel olarak bunları iki kategoride ele almış; iyi ve hayırlı olan cinlere

⁴ İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 11-12.

⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119), "c-n-n", 1/701-702; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1452), "c-n-n", 203; Korkut Dindi, "Cahiliye Araplarında Uluhiyet Anlayışı", *İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri*, ed. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 80.

⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, "c-n-n", 203-205.

⁷ en-Neml 27/10; el-Mücâdele 58/16; el-Kehf 18/39; en-Necm 53/32; ez-Zâriyât 51/39 vb. 196 ayette kelimelerin benzer kullanımları yer almaktadır.

⁸ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-'Arab kable'l-İslam*, (Beyrut: Dâru'l Saki, 2001), 12/287; Ebu Mansur Sealibi, *Fikhu'l-luğa ve sirru'l-'Arabiyye*, thk. Abdürezzak el-Mehdi, (Beyrut: İhyai't-Turas el-Arabi, 2002), 67.

melek, kötü zararlı olanlarına ise *şeytan/ifrit/marid* gibi isimler kullanmışlardır.⁹ Birçok mitolojide kötü ruh olarak isimlendirilen cinlerin insanlara musallat olması ve çoğunlukla mağara, çöl, ağaç altları, ıssız mekanlarda yaşadıklarına inanılması İslam öncesi Arap toplumunda da görülmektedir. Karanlıkta daha çok aktif olan, insanları rahatsız edebilen, istediklerinde görünebilen ve hatta insanlarla evlenebildiklerinden bahsedilmektedir.¹⁰ Cinlerin insanlarla etkileşimine inanan Araplar, cinin en hafif şekilde etkisinde kalındığında cünun (aklını kaybetme) bir diğer anlamda müvesves/vesveseli, bu vesvesenin şiddetine göre memrûr (cinlenmiş), memsû ve melmûm (çarpılmış) ve son safhaya gelmiş kişi içinde mecnûn (deli) kavramlarını kullanmıştır.¹¹ Buradan hareketle Cahiliye Arapları tanımlayamadıkları sara, felç, ruhsal rahatsızlık gibi hastalıkların sebebi olarak da şeytanı görmüştür. Aynı şekilde veba (tâûn) hastalığını da şeytanın yaralaması veya kesici bir aletle delme olarak isimlendirmişlerdir.¹² O dönemde birçok fizyolojik ve ruhsal hastalıkların sebebini şeytana atfetme inancı Mezopotamya halklarında da görülen yaygın batıl inançlardan biridir.

2. CAHİLİYE ARAPLARINDA ÇEŞİTLİ ŞEYTAN TASAVVURLARI

İslam öncesi Arap toplumundaki hayal gücü yaşadıkları topraklar gibi geniştir. Farklı varlık tasavvurlarıyla süsledikleri masallar, hikayeler çokça sözlü geleneklerinde yer almaktaydı. Bu gelenek içinde şeytanla ilişki kurulabilecek önemli figürlerden *gûl* ve *sel'ût' tur*. Gûl kötü ruh, ifrit, şeytan gibi kötü bir varlığı temsil eden ve çoğunlukla yılan veya canavar olarak tasavvur edilen bir varlıktır. İsteddiği zaman farklı hayvan formlarına girebilen bu varlık özellikle yolculuk yapanların karşısına çıkıp onları yediğine inanılmaktadır. Vücudu sarı ve kırmızı kıllarla kaplı, pis kokulu, ayakları ters, çölü ve mezarlıkları mesken tutmuş, geceleri ortaya çıkan ve insan yiyen mitolojik bir figürdür. Câhiz (ö. 255/869) gûlün her türlü şekle girebilme gücü olan fakat tüm şekillerinde kadın suretinde bulunan bir tür şeytan olduğunu; bedevilerin onlarla konuşup, evlendiğini nakletmektedir.¹³ Bir rivayete göre de cin gûl, ifrit ve cinler bir zamanlar insanlar gibi yeryüzünde yaşamış varlıklardır. Bunların temel özellikleri ise isimlerinin kesinlikle zikredilmemesi gerektiği aksi takdirde zikredenin karşına hemen

⁹ Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi 'l-Arab kable 'l-İslam*, 12/ 282; Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinler*, sad. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 66.

¹⁰ Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi 'l-Arab kable 'l-İslam*, 12/294.

¹¹ Sealibi, *Fıkhu 'l-luğa*, 108.

¹² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb. Arnavud vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 32/ 293 (No:19528).

¹³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kitabu 'l-hayevan, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 7/426-427; Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi 'l-Arab kable 'l-İslam*, 6/728-429.

çıkıvereceği inancı hakimdir.¹⁴ Bu inanış günümüz Türk halk kültüründe devam etmekle birlikte *üç harfliler* veya *iyi saatte olsunlar* gibi ifadeler çoğunlukla tercih edilmektedir. Çünkü zikredildiğinde Arap toplumunda olduğu gibi insanın karşısına çıkıvereceğine inanılmaktadır. Benzer bir başka mitolojik figür *sel'ût* ise halk hikayelerinde anlatılan şekil olarak garip ve ürkütücü ama isteyince güzel alımlı bir kadın görünümünde olabilen, erkekleri kandırıp kendine aşık ettikten sonra onları yiyen bir tür dişi şeytan olarak tasavvur edilmektedir.¹⁵ Bu yaratığın hem suda hem çölde yaşayan¹⁶ vücudu siyah kıllarla kaplı, gözleri kırmızı, keçiye benzeyen bir şeytandır. Sel'ût diğer şeytanlar farklı olarak çok büyük olduğu ve rüzgara hükmederek insanları gök gürültüsü ile korkutacak güce hakim olduğuna inanılmaktadır.¹⁷ Bunun dışında Cahiliye Arap toplumunda benzer özelliklere sahip yarı insan yarı iblis çeşitli hayvan suretinde tahayyül edilen varlığına inanılan mitolojik bir karakter olan *nesnas* da bir tür maymuna benzeyen insanlara düşkün olan kimi rivayete göre de yakalayıp onunla birlikte olan veya insana zarar veren bir yaratıktır.¹⁸ Bir diğeri ise *tinnin* denilen hemen hemen çoğu kültürde hakim olan yılan veya timsah görünümünde ağızından ateş püsküren popüler kültürde daha çok *dragon* olarak da isimlendirilen bir tür efsanevi yaratıktır. Kuşlar gibi kanatları olan derisi pullu kuyruklu bir tür canlı olduğuna inanılan tinnin hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır.¹⁹

Cahiliye döneminde şeytan inancına işaret eden Cessâse hadisesi diye bilinen bir rivayet nakledilmektedir. Bu rivayete göre cessâsın vücudu kıllarla tamamen kaplı, irice bir dişi şeytan olduğu zikredilmektedir. Bahsi geçen hikayede insanların bu şeytandan haberdar olduğu ve onu bu özellikleri ile tanımladıkları görülmektedir.²⁰ Dişi şeytan figürü kadim birçok gelenekte yaygın olarak yer almaktadır. Araplarda da cinsiyetçi bir yaklaşımın tezahürü olarak görülebilecek dişi şeytan algısı kadınla ilişkilendirilmesi konusunda da kendini göstermektedir. Başka bir rivayet ise şeytana adanarak kesilen daha doğrusu ana atar damarın kesilmeden ölüme terk edilen bir kurban kesiminden bahsedilmektedir. Hz. Muhammed (شَرِيْطَةُ الشَّيْطَانِ)

¹⁴ Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 174.

¹⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*, 7/729.

¹⁶ Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Buluğu'l-ereb fi marifeti ahvali'l-Arab*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/339.

¹⁷ Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 178.

¹⁸ Câhız, *Kitabu'l-hayevan*, 7/106.

¹⁹ Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 180-181.

²⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.), "Fiten", 119 (No. 942); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Fiten", 66 (No. 2254 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhittin Abdulhamit, (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Melâhim", 15 (No. 4325, 4326).

denilen bu uygulamayı yasakladığı nakledilmektedir. Yine bir başka rivayette Hz. Ömer Mesruk b. Ecda'nın adını Hz. Muhammed'in "Ecda bir şeytan adıdır." sözüne binaen Mesruk b. Abdirrahman olarak değiştirmiştir.²¹ Bazı Arapların da eşlerini zemmetmek için şeytan tabirini kullandığı nakledilmektedir.²² İnsanların veya toplumların birbirini aşağılamak veya belki de daha çok kötülüğünü ifade etmek için kullandığı bilinmektedir. Fazlaca yaygın olan bu yaklaşım günümüz insanının da tercih ettiği bir kullanımdır.

Cahiliye Döneminde şeytanlar çeşitli hayvanlarla ilişkilendirilmiştir. Şeytanların başta yılan olmak üzere köpek, deve, inek, kuş, sürüngen, böcek neredeyse tüm hayvan suretinde görüldüğüne inanılmaktadır. *Kara köpek şeytandır*²³, *kara köpekleri öldürünüz*²⁴, *develerin şeytandan yaratıldığı*²⁵, *iki siyah hayvanın (akrep ve yılan) namazda dahi olursa öldürülmesi*²⁶ *kertenkeleyi öldürmenin sevap olduğu*²⁷, *örümceğin şeytan olmasından dolayı öldürülmesi*²⁸, *güvercinin şeytan olduğu*,²⁹ gibi pek çok kabuller de yer almaktadır. Çoğunlukla siyah rengin uğursuzluk getirdiğine inanan Cahiliye Arapları özellikle siyah renkli hayvanlara karşı daha acımasız olmuş ve öldürülmesi istenmiştir.³⁰

3. ARAP ŞAİRLERİ VE ŞEYTAN

İslam öncesi Arap toplumunda önemli bir yere sahip olan şairlerin cinlerle/ şeytanlarla bağlantısı olduğuna³¹ ve şairlerin etrafında şeytan dolaştıkça onların şiirdeki kabiliyetinin arttığına inanılmaktadır. Şair sıradan insan olarak görülmemiş; şeytanlarının olması hasebiyle gayba dair bilgilerden de haberdar oldukları kabul edilmiştir. Bu sebeple kendileri de diğer insanlara göre daha

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, (Mısır: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye, ts.), "Edeb", 31 (No. 3731).

²² İbn Manzûr, "ştn", 1/2265.

²³ Müslim, "Salat", 265 (No. 510); Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed Selame, (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1/115.

²⁴ Muhammed b. İsa b. Ali Demirî, *Hayatu'l hayevanu'l kübra*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 2/414.

²⁵ İbn Mâce, "Mesacid", 12 (No. 769); Demirî, *Hayatu'l hayevanu'l kübra*, 1/198.

²⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Salat", 169 (No. 921); İbn Mâce, "İkamet", 146 (No. 1245).

²⁷ Müslim, "Selam", 38 (No. 2240); Ebu Davud, "Nevm", 175 (No. 5263).

²⁸ Demirî, *Hayatu'l hayevanu'l kübra*, 2/225.

²⁹ Ebu Davud, "Edep", 65 (No. 4940); İbn Mâce "Edep", 44 (No. 3765).

³⁰ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kari fi şerhi sahihi'l-Buhari*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 10/179-180. Bu konuda ayrıntı bilgi için bk. Ali Osman Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 357-378.

³¹ Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah Ed-Dımaşki Eş-Şibli, *Âkâmu'l-mercan fi ahkami'l-cân*, thk. İbrahim Muhammed Cemil, (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 131.

üstün insanlar sayılmaktadır.³² Şairler şeytanları bir şahıs olarak tahayyül ederek onlara özel isimler vermiştir ve şairler bu şeytanları ile tanınır hale gelmiştir. Şeytanı ile tanınan ilk şairin İmru'l-Kays olduğu rivayet edilmekle birlikte şeytanının ismi *Lafız b. Lahiz* olduğu bilinmektedir. İmru'l-Kays'ın dışında Ubeyd b. el-Ehras'ın ve Beşir b. Ebi Hazm'ın *Hubeyd*, A'şa'nın *Mishel b. Esasel*, Kumeyt'in *Müdrık b. Vağim*, Hasan b. Sabit'in *Amr* isminde şeytanlarının olduğu kabul edilen şairlerden bazılarıdır.³³ Şiiri söylettirenin şeytanın marifeti olarak görüldüğü için o toplumda bu algı yaygın olarak kabul edilmiş görünmektedir. Rivayet kültüründe de bu yaklaşımın örnekleri mevcuttur. Hz. Muhammed'in yolda şaire denk geldiğinde *şeytanı tutun* veya *şeytanı bağlayın* sözlerini sarf ettiği ifade edilmektedir.³⁴ Cahiliye dönemi sonrasında devam ettiği görülen bu anlayış şairler için bir kaçış yolu haline gelmiştir. Emeviler Döneminin önemli şairlerinden biri olan Ferezdâk (öl. 114/732) ve Cerir'in (öl. 110/728) hiciv şiirlerinde bu anlayışın izleri görülmektedir. Örneğin Ferezdâk Cebha lakaplı Ubeyd. b. Yezid için kaside söyleyen bir adama "*Yemin olsun ki, ya Cebha'sın yahut onun şeytanısın*" ifadesini kullanmıştır.³⁵ Cerir ise şeytanını *İblislerin İblisi* olarak nitelendirdiği rivayet edilmektedir.³⁶ Benzer yaklaşım milâdî onuncu yüzyılda yaşamış şairlerin hicivlerinde de yer almış ve şairlerin aralarındaki çekişme aynı zamanda şeytanlarının da birbiri ile çekişmesini göstermiştir. Arap edebiyatının önemli şairlerinden biri olan Hemedânî'nin (öl. 398/1008) Ebu Bekr el-Harezmi'yi (öl. 383/993) hicvettiği bir beyitinde şu sözler zikredilmiştir: *Karşılaştıklarında şiirim onun şiirine, şeytanım da onun şeytanına saldırır.*³⁷ Şeytanın şairin ilham kaynağı olup şiir yazmasında çok önemli bir yerinin olmasına ilişkin düşüncenin temelinde insanın ıssız yerlere yerleşmesi ve tek başına bir yaşam sürmesi ile başladığına dair rivayet bulunmaktadır. Rivayete göre uzun süre yalnız kalan insanın düşüncelere, hayallere dalmasıyla beraber bir süre sonra tavırlarının değişebileceğinden bahsedilmektedir. Böyle birinin zihninin bulanıklaşması ile görülmeyeni görmeye ve bazı sesleri duyabileceği kabul edilmektedir. İşte bu gördüğü ve duyduğu sesler zamanla kişide büyümekte ve farklı anlamlar yüklemeye başlamaktadır. Zihninde oluşturduğu bu dünya ile şair şiirlerini söze dökmektedir. O durumlarda bu kişiler cinleri gördüğüne,

³² Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l- 'Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.), 3/41.

³³ Râfî, *Târîhu âdâbi'l- 'Arab*, 3/42. Bilinen diğer şair ve şeytanları: Ziyâd ez- Zebibânî: Hazir b. Mahir, Amr b. Kutn: Cühunnâm, el- Mahbelu's- Sa'dî: Amr, Beşşâr: Senâknâk, Cerir): Müktehil, Ebu Bekr b. Düreyd: Ebu Zaciye.

³⁴ Müslim, "Şiir", 9 (No. 2259).

³⁵ Ali Yılmaz, "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 266.

³⁶ Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*, 12/311.

³⁷ Yılmaz, "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler", 266.

işittiğine, arkadaş olduğuna hatta daha ileri giderek evlendiğine inanmaya başlamışlardır.³⁸

İslam öncesi ıssız, terk edilmiş metruk toprakların cin sakinlerinin varlığına inanç yaygın olarak kabul edilmektedir. İfrata kaçan bu inanın izleri günümüze kadar gelmiş ve birçok insanın cin ve şeytan algısını etkilemiştir. Cin ve şeytana dair rivayetler ya bedevi Araplardan veya râviler yolu ile aktarıldığı açıktır.³⁹ Zira Kur'ân'da bu inanışlara dair herhangi bir katı delil bulunmamaktadır. İnsanlar anlam veremediği, bilmediği şeyler karşısında hemen görünmeyen varlıklarla ilişkilendirmeye çalışmış ve benzer sayısız şeytan ve cin hikayeleri ortaya çıkmıştır. Araplar Hz. Muhammed'in nübüvveti karşısında da benzer tutum sergilemiş ve ona çeşitli ithamlarda bulunmuşlardı. Hz. Muhammed'e şairlik isnad edilerek Kur'ân'ı ona şeytanların yazdırdığına inanmışlardır. Kur'ân-ı Kerim "*Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur'ân'dır.*"⁴⁰ ifadeleriyle Mekkelilerin bu ithamlarını reddetmiştir. Araplarda bu algı olduğu için gelen vahyi de bu şekilde değerlendirerek peygambere cinlenmiş inancıyla yaklaşmışlardır. Ayrıca şeytanların semadan bilgi almak için kulak kabarttıklarını (istirâk-ı sem') ve aşırtdıkları bilgileri şair veya kâhinlere bildirdiği inancı hakimdir. Kur'ân-ı Kerim'in şeytanların naklettiği bilgilerden uzak olduğu ilgili pasajlarda şöyle ifade edilmektedir: "*Onu (ilâhî öğüdü) şeytanlar indirmedir. Bu onların yapacağı iş değildir, zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır.*"⁴¹ Sâffât Suresi 7-10 ayetlerinde ise "*Ve (onu) her türlü isyankâr şeytanî güce karşı koruduk. Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler; (bölgeden) uzaklaştırmak için üzerlerine her yönden atış yapılır; ayrıca onlar (âhirette de) bitmez bir azaba çarptırılacaklardır. Ancak, (o yüce topluluktan) bir bilgi kırıntısı kapan olursa onu da delip geçen bir ışıık topu kovalar.*" Vahyin böyle iddialardan ve Hz. Muhammed'in şairlik ithamlarından uzak olduğu vurgulanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân-ı Kerim Arap toplumun süre gelen şeytan anlayışına değinerek onların anlayacağı bir üslupla bu algılarının doğru olmadığına dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın meseleyi bu şekilde izah etmesi Araplardaki bu algıyı kabul etmesinden değil; şeytana atfettikleri yanlış bilgiyi düzeltmek içindir. Zira İslam dini var olan kültürün varlık ve bilgi anlayışını göz önünde bulundurarak muhatabın anlayabileceği bir perspektiften mesajını iletmiştir. Bunu göz önünde bulundurarak meseleleri ele almak daha

³⁸ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l- 'Arab*,1/234.

³⁹ Saadettin Merdin, *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 129.

⁴⁰ Yâsîn 36/69.

⁴¹ Eş-Şuarâ 26/210-212. Benzer ayetler için bk. el-Hicr 15/17-18; el-Cin 76/8-9.

makul ve anlaşılabilir izahlar yapılmasına olanak sağlayacaktır. İslam öncesi Arap toplumunda sözlü kültürle beraber ivme kazanmış cin ve şeytan hikayeleri o kadar ileri götürülmüş ki cin peygamberin varlığından dahi bahsedilmiştir. Rivayet kültüründe de fazlaca yer alan şeytana ve cine dair mesnetsiz sözler hala günümüzde dahi bilgi olarak aktarılabilmektedir.

Yaşanılan ruhsal durumları dış dünya ile ilişki kurmaya çalışan insan sebebini bilmediği şeyleri olağandışı durumlar ile anlamlandırmaya çalışmaktadır. Hurafeleri (boşinan) ile yaşayan insan elde olmayan edimlerini bilinçte ya da bilinçdışında aramak yerine çoğunlukla yaşadıklarını rastlantısal olaylarda aramayı seçmektedir.⁴² Yaşadığı şeylerin kökenini tespit edemediği için özellikle metafizik düzlemde bir karşılık bulma çabasında olmaktadır. Kadim kültürlerde olsun ya da ilkel kabile toplumlarında birbirine benzer durumlar yaşanmış ve bu durumlara psikik güçlerle cevaplar arandığı görülmektedir. Psikolojide insanın kişisel bilinçaltının en derin seviyesinde kolektif bilinçaltı bulunduğu düşüncesi yer almaktadır. Carl Gustav Jung (öl. 1961) bu bilinçaltının en temel faktörü olarak arketipleri görerek kalıtsal eğilimler ile kişinin hayatına yön verdiğini ifade etmektedir. Yani bir kişinin benzer durumlar ile karşılaşan ataları ile benzer şekilde davranmasını tetikleyen duygular, zihni deneyimleri kapsamaktadır.⁴³ Bunun yanı sıra nasıl ki sara, veba gibi hastalıklar şeytan gibi metafizik güçlerle ilişkilendirilmişse sanrılar gören insanlar için de benzer yaklaşımlar olmuş olabilir. Zira biyolojik veya psikolojik pek çok faktörün etkisiyle ortaya çıkabilecek sanrıların İslam öncesi Arap toplumu için ilmi olarak açıklanması mümkün değildi. Bu sebeple olağanüstü haller yaşadığını ifade eden insanlar cinlerle şeytanlarla ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışılmıştır ki bu durumda kolektif bilinçaltının bir sonucu gibi görünmektedir. Çünkü insan en basit düzeyde de olsa dış dünyasında ve iç dünyasında olan biten şeylere bir anlam verme gereksinimi duymaktadır. Günümüz dünyasında bir zamanların cin ve şeytanların sebep olduğuna inanılan hastalıkların sebepleri bilimsel çalışmalarla izah edilmektedir. İlmî çalışmalar arttıkça insanların algı düzeyleri değişebilmektedir.

SONUÇ

İslam öncesi Arap toplumunun evren anlayışının temellerinde görünmeyen varlıklar önemli bir yere sahiptir. Görülmeyen ve bilinmeyen neredeyse her şey

⁴² Sigmund Freud, *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*, çev. Şemsa Yeğın, (İstanbul: Payel Yayınları, 1996), 287.

⁴³ Duane P. Schultz - Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay, (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2004), 646; Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinlal, (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 245.

için cin kavramı kullanılmıştır. Genel olarak ruhanî güçleri iki ana kategoride değerlendirerek iyi ve zararsız olanları melek, kötü ve zararlı olanları şeytan/ifrit/mârid olarak kabul edilmiştir. Şeytan tek bir anlama indirgenmeyerek pek çok durum onunla ilişkilendirilmiştir. Metafizik boyutta bir varlığı kabul edildiği gibi, insanları zemmetmek için olumsuz bir sıfat olarak da kullanılmıştır. İnsanın bilinci dışında varlığı kabul edilen şeytanların insanlar gibi yiyen, içen, üreyebilen varlıklar olarak tasavvur edilmiş ve çoğunlukta karanlıkta aktif olan ıssız, metruk, kaya ve mağara gibi yerlerde ikamet ettiği benimsenmiştir. Bu algı Araplara mahsus olmayıp kadim toplumlarda rastlanmaktadır. Özellikle sözlü kültürün hakim olduğu toplumlar da doğa üstü güçlerin varlığı çok daha belirgin olduğu gözlemlenerek benzer özelliklere sahip olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde yılan figürünün şeytanla ilişkilendirilmesi başta olmak üzere zarar verdiği kabul edilen çoğu hayvanın şeytan olarak nitelendirilmesi dikkat çekicidir. Özellikle bu algının bazı insanlarda devam etmesiyle hayvanlara karşı acımasızca davranışlar zuhur etmektedir.

Şeytan ile ilgili önemli tasavvurlardan biri de şairlerin şiirlerini şeytanları sayesinde yazabildiği inancıdır. Bu inançtan hareketle Hz. Muhammed'e de şairlik iddiasında bulunulmuş ve şeytanları vesilesiyle Kur'ân'ı dile getirdiği ileri sürülmüştür. Fakat Kur'ân bu asılsız iddiaları reddetmiştir; vahyin Allah katından korunmuş bir şekilde nazil olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle Kur'ân Arapların şeytana dair bu anlayışlarının yanlışlığına dikkat çekerek İslam inancıyla birlikte batıl inançlarını düzene sokmak istemiştir. Arapların doğaüstü varlıklara karşı tasavvurları İslam'ın gelmesiyle birlikte ıslah edilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple o dönem cin ve şeytan inancının İslam'da aynı şekilde sürdürüldüğünü düşünmek doğru olmayacaktır. Çünkü Kur'ân'ın indiği toplumun ontolojisi ve epistemolojisi ile bir dil kullanmış olması Arapların zihin dünyasındaki şeytan ve cin kavramını onayladığı anlamına gelmemektedir. Aksine Kur'ân-ı Kerim şeytanlardan bahsederken onlara kutsiyet atfedilmeyeceğini, onların insanlar üzerinde hakimiyeti olmadığına ve insanlarla ilişki kuramayacağına dikkat çekmiş; gayba dair herhangi bilgiyi elde edemeyeceklerini vurgulamıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed b.Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb. Arnavud vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Saki, 2001.

Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Buluğu'l-ereb fi marifeti ahvali'l-Arab*. Beyrut Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Ateş, Ali Osman. *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kari fi şerhi sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitabu'l-hayevan*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Demirî, Muhammed b. İsa b. Ali. *Hayatu'l hayevanu'l kübra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Dindi, Korkut. "Cahiliye Araplarında Uluhiyet Anlayışı". *İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri*. ed. Mahfuz Söylemez. 79-96. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Sicistânî, *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhittin Abdulhamit. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Feyyumî, Muhammed İbrahim. *Tarihu'l-fikr ed-dinî el-Cahilî*. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1994.

Freud, Sigmund. *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınları, 1996.

Guiley, Rosemary. Ellen *The Encyclopedia Of Demons And Demonology*. New York: Visionary Living, Inc., 2009.

Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinler*. sad. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in The Quran*. Tokyo: Keio University, 1964.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Riyad: Dâru Taybe, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvînî, *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Mısır: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1452.

Jung, Carl Gustav. *İnsan Ruhuna Yönelim*. çev. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları, 2001.

Maximilian, Rudwin. *The Devil in Legend and Literature*. La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company, 1959.

Merdin, Saadettin. *Cinler Bağlamında Teolojinin Mitolojiden Arındırılması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi' u'ş-şahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.

Râfiî, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir. Târîhu âdâbi'l- 'Arab. Beyrut: Dâru'l -Kitabi'l-Arabî, ts.

Schultz, Duane P. - Sydney. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2004.

Seâlibi, Ebu Mansur. Fıkhu'l-luğa ve sirru'l-Arabiyye. thk. Abdürezzak el-Mehdi. Beyrut: İhyai't-Turas el-Arabi, 2002.

Şibli, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah Ed-Dımaşki. Âkâmu'l-mercan fi ahkami'l-cân. thk. İbrahim Muhammed Cemil. Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. Sünen-i Tirmizî, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Yılmaz, Ali. "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/2 (2002), 261-268.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinin Beyânu'l-Hak ve Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsirlerine Etkisi¹

Sayyid Qutb's Fi Zilal Al-Qur'an Commentary on the Qur'an Tafsirs Hayat Kaynagi Qur'an and Beyan'ul-Hak

Süheyla NURDUHAN

Doktora Öğrencisi,
Jinan University School of Humanities
The Quranic Readings and Islamic Studies
Department,
sueylarcs@gmail.com,
ORCID: 0000-0003-0194-273X

Cilt/ Issue: 2/1, 149-167

Geliş Tarihi: 28. 01. 2022

Kabul Tarihi: 30.03.2022

Atrf: Nurduhan, Süheyla. "Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinin Beyânu'l-Hak ve Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsirlerine Etkisi". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), 149-167.

Dipnot: Süheyla Nurduhan, "Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinin Beyânu'l-Hak ve Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsirlerine Etkisi", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), Sayfa.

¹ Bu makale "Fî Zılâli'l-Kur'ân Tefsirinin Türkiye'deki Dini Çalışmalara Etkisi" başlıklı doktora çalışmamızdan (Jinan University, Lebanon/Tripoli) hareketle türetilmiştir.

ÖZ

Büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı 20. yüzyılda bir yandan modern Batı medeniyeti etkinliğini arttırmış, öte yandan İslâm toplumları büyük bir krizin eşiğine gelmişlerdir. Bu buhranın hissedildiği Mısır'da ise Seyyid Kutub, yönetsel dönüşümün etkisini ağır şekilde yaşamış, İhvân Hareketi ile beraber Mısır yönetiminin yoğun baskısına maruz kalmıştır. Böyle bir ortamda Fî Zılâli'l-Kur'ân'ı yazan Kutub, yazdığı tefsiri ile kitleleri etkisi altına almıştır. Bahse konu etki Türkiye'de de hissedilmiş ve 1970'li yıllardan itibaren Fî Zılâl tercüme faaliyetlerine konu olmuştur. Bu tercüme faaliyetleri sonucunda Fî Zılâl, bir yandan tefsir kaynağı olarak geniş kitleler tarafından okunurken öte yandan yazıldığı dönemin toplumsal sorunlarındaki benzerlikler karşısında çağdaş olan tefsirlere öncül olma misyonunu ifa etmiştir. Bu çalışmamızın amacı, Fî Zılâli'l-Kur'ân tefsirinin Beyânu'l-Hak ve Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsirine etkisi üzerinde durmaktır. Araştırmamızda Fî Zılâl'de ele alınan bazı kavramlar ve bu kavramların geçtiği ayetlere yönelik yorum benzerlikleri aktarılmıştır. Elde edilen veriler konular bağlamında incelenerek analiz edilmeye çalışılmıştır. Şimşek ve Duman'ın tefsirlerinde Fî Zılâl'in etkisinin farklı konularda olması nedeniyle araştırmamız iki bölümde ele alınmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde Fî Zılâl'in Beyânu'l-Hak tefsirine etkisi, ikinci bölümde ise Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri üzerine etkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Kutub, Kur'ân, Fî Zılâli'l-Kur'ân, Tefsir, Tercüme

ABSTRACT

In the 20th century, when great social transformations were experienced, on the one hand, modern Western civilization increased its effectiveness, on the other hand, Islamic societies came to the brink of a great crisis. In Egypt, where this depression was felt, Sayyid Qutb experienced the impact of the administrative

transformation heavily, and was exposed to intense pressure from the Egyptian administration together with the Ikhwan Movement. In such an environment, Qutb, who wrote *Fi Zilal al-Qur'an*, influenced the masses with his commentary. The aforementioned effect was felt in Turkey and *Fi Zilal* has been the subject of translation activities since the 1970s. As a result of these translation activities, *Fi Zilal*, while being read by large masses as a source of tafsir, on the other hand, fulfilled the mission of being a pioneer in the contemporary tafsir in the face of the similarities in the social problems of the period in which it was written. The aim of this study is to focus on the effect of *Fi Zilal al-Qur'an* tafsir on *Beyanu'l-Hak* and *Hayat Kaynagi Qur'an Tafsir*. In our research, some concepts discussed in *Fi Zilal* and the similarity of interpretations for the verses in which these concepts are mentioned are conveyed. The obtained data were tried to be analyzed by examining them in the context of the subjects. Since the influence of *Fi Zilal* in *Şimşek* and *Duman's* commentaries is on different subjects, our research has been discussed in two parts. In the first part of our study, the effect of *Fi Zilal's* commentary on *Beyanu'l-Hak* and in the second part, his effect on the *Qur'an*, the *Hayat Kaynagi Qur'an*, has been examined.

Keywords: Sayyid Qutb, Qur'an, *Fi Zilal al-Qur'an*, Tafsir, Translation

EXTENDED ABSTRACT

Addressing all people who will live from the day it was revealed until the Day of Judgment, the *Qur'an* is both an interpreter and an interpretation. It is the interpreter in terms of self-explanatory and interpretation in terms of being explained by others. It is guidance and advice that addresses every aspect of human life such as belief, worship, morality, social and psychological factors. All the efforts like psychological, sociological studies, etc. put forward in tafsir are important for us to better understand the *Qur'an*. The tafsir studies discussed in this article undoubtedly serve the same purpose in understanding the *Qur'an* better.

Egyptian commentator Sayyid Qutb is generally known for his intellectual and action man. In addition, he is accepted as the ideologist of Islamic movements in the Middle East. Looking at his life; It is seen that he has a versatile personality that combines the features of a commentator, thinker and literary writer. His American life, struggle of the Muslim Brotherhood, years in prison and his execution contributed to Qutb's being known as a remarkable person not only in Egypt but also almost all over the world. Finally, Sayyid Qutb, with his life, works and execution is counted among the personalities who had a great influence

on the Islamic thought and movements that developed in the second half of the XXth century. Since his works have been translated into many languages, his influence has spread to the entire Islamic geography where Muslims live. In particular, the recent liberation of Islamic countries from occupation and exploitation, and the continuing economic, cultural and political influence of Western countries in some Islamic lands further increased the influence of Qutb.

Qutb started to write the *Fi Zılal al-Qur'an* exegesis by publishing articles, not with the intention of doing a comprehensive tafsir study. It is seen that literary depictions are intense in these articles. Thus, he initially aimed to evaluate daily events and common views in the light of the Qur'an rather than writing a technical commentary. However, after his articles on this subject attracted attention, he began to interpret every part of the Qur'an in a volume. For this reason, his *Fi Zılal al-Qur'an* exegesis is closely related to the contemporary world in its effort to provide coherent answers to the social and political problems Muslims face today.

In the work, in which the classical tafsir tradition is taken into consideration, more modern hermeneutic methods are used. It has been seen that a new interpretation of the Qur'an has been put forward by directly dealing with the problems of daily life in tafsir. Because Qutb tries to show the practical benefits as well as the pleasure of living in the shadow of the Qur'an. The commentator, who uses the method of wisdom in his tafsir, has evaluated the rich literary materials of the Qur'an very well with the opportunities of being a man of letters. However, he used the method of narration in his work and he also paid attention to the method of exegesis of the Qur'an with the Qur'an.

Qutb's personality mentioned above, his Islamic struggle, and the quality of *Fi Zılal al-Qur'an* exegesis woven with his ideas have influenced both Turkish readers and academics who are engaged in the science of tafsir. In this study, we examined the effect of *Fi Zılal al-Qur'an* on Beyanu'l-Hak ve *Hayat Kaynagi Qur'an* commentaries in the context of their subjects. In the article, some basic concepts discussed in all three tafsir are classified under certain headings and these basic concepts are interpreted in the light of verses. The fact that concepts such as 'jihad', 'ignorance', 'shirk', 'taghut', and 'dawa' are used in almost the same context in all three tafsir is remarkable in terms of revealing the interaction between tafsir.

Mehmet Zeki Duman's tafsir called *Beyanu'l-Hak*, which is the first tafsir in which the influence of *Fi Zılal al-Qur'an* is examined, has benefited from modern tafsir as well as classical tafsir as a source. He benefited from a wide

bibliography from Zemahşeri's *el-Keşşaf* to Elmalılı Hamdi Yazır's interpretation of the *Hak Dini Qur'an Dili*, and he also benefited from the interpretation of *Fi Zilal al-Qur'an*, which is the subject of our article. In this context, in Duman's commentary, the traces of Qutb are mostly seen in the concepts of 'jihad', 'ignorance', 'blood ties and ties of faith'.

The second commentary in which the influence of *Fi Zilal al-Qur'an* is investigated is Mehmet Sait Şimşek's *Hayat Kaynagi Qur'an* Commentary, which is one of the modern period commentaries in Turkey. In the Tafsir of the *Hayat Kaynagi Qur'an*, which contains the features of narration and wisdom interpretation together, verses have been interpreted in a way to offer solutions to the social problems of the age, just like in *Fi Zilal al-Qur'an*. Based on this need, Şimşek used a clear language in his commentary. Thus, the commentary of *Hayat Kaynagi Qur'an*, written in a simplicity that can be understood by large masses of people, prioritizes the functionality of the Qur'an that will affect daily life. In Şimşek's tafsir, the concepts of "religious men", "mediocre ummah", "interest", "ignorance", "fitna", "invitation" are discussed. It has been seen that these concepts are interpreted in parallel with Qutb's interpretations in the tafsir of *Fi Zilal al-Qur'an*. When the relationship between the verses is examined, it has been determined that quotations and references are made from place to place. The points where the interpretations of all three commentators are close led us to the conclusion that they brought similar approaches to the issues.

The fact that Qutb lived before Duman and Şimşek does not make him a pioneer in reference alone. Because even without Qutb, we can say that it is highly likely that Duman and Şimşek would make the same comments in the face of similar social problems. As a matter of fact, like Qutb, Mawdudi discussed and interpreted the concept of ignorance in his commentary. However, the transformation of Qutb's life, struggle and ideas into a mass effect by crossing borders with his translation activities makes him stand out as a pioneer. He influenced his contemporaries with the arguments he produced against similar problems experienced by the Islamic society. In our study, the effects of *Fi Zilal al-Qur'an* tafsir are discussed in this context, and how the effect is reflected in Duman and Şimşek's *Beyanu'l-Hak* ve *Hayat Kaynagi Qur'an Commentaries* has been tried to be analyzed with an analytical and interpretive method.

GİRİŞ

1960'lı yıllarda dergicilik faaliyetleriyle¹ birlikte adı sıkça duyulan Seyyid Kutub, eserlerinin tercüme edilmesiyle Türkiye'de geniş kitleler tarafından tanınmaya başlanmış, kitaplarında işlediği Kur'an merkezli hayat fikri, Türkiyeli Müslümanların din anlayışında önemli etkiler bırakmıştır. Kutub'un, İslâm dünyasındaki sıkıntılarını, Kur'an'ın bireysel ve toplumsal yaşantıdan uzaklaştırılmasından kaynaklandığı, bu sebeple yeniden Kur'an'a dönülmesi gerektiği düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde yetişen Mehmet Zeki Duman, Mehmet Sait Şimşek gibi müfessirler de yazmış oldukları eserlerde Kutub'un kitaplarında vurguladığı "Kur'an'a yeniden dönüş", "örnek Kur'an nesli", "sosyal adalet", "tevhid", "şirk", "küfür", "câhiliye", "davet", ve "cihad" gibi pek çok meseleyi tefsirlerine taşımışlardır. Kur'an'ın ölü bir metin değil, aksine canlı ve dinamik bir metin olduğu, dolayısıyla güncel ihtiyaçlara cevap veren bir hidâyet rehberi olduğu fikrini açıklama çabasına girmişlerdir.

Kutub'un İslâm coğrafyasında çok yönlü etkileri olmuştur. Zira Kutub, âlim, mütefekkir, aksiyon adamı gibi misyonların, üzerinde temerküz ettiği bir kimliğe sahiptir. Modern zamanın ruhunu yansıtan bu özellikler çağdaşı olan birçok kişide iz bırakmıştır. Bir şair olarak Sezai Karakoç, "Şehit Seyyid Kutub'un bize bıraktığı miras zaferdir"² cümlesiyle bu etkiyi ifade ederken, İsmail Kazdal ise "Hakiki Müslüman: Seyyid Kutub" başlıklı yazısı ile bu etkiyi Hilal dergisi üzerinden geniş kitlelere taşımıştır.³ Kutub'un yarattığı etkinin bütünüyle müspet yönde olduğunu ileri sürmek elbette mümkün değildir. Kutub, hayatı ve eserleri üzerinden takdir gördüğü kadar eleştiriler de almıştır. Örneğin Mustafa Öztürk, "20. yüzyıl câhiliyesi", "câhilî ve tâğutî rejimler", "sahte rabler" gibi birçok ifadeyi 'sloganik' olarak tanımlamış, Kutub'un fikirlerinin gerçek hayatta bir karşılığının olmadığını *Fî Zılâli'l-Kur'an* tefsirinden örnekler vererek izah etmeye çalışmıştır.⁴

Tefsir ilmi açısından bakıldığında, akademik çalışmalarda klasik tefsirlerin etkisinin modern dönem tefsirlerine nazaran daha fazla olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda gerek Kutub gerekse Türkiye'deki çağdaşı olan müfessirlerin modern dönem tefsircileri olduklarını söylememiz mümkündür. Klasik dönem tefsirleri ile modern dönem olarak adlandırdığımız bu tefsirler arasındaki temel fark, tefsir

¹ Bk. *Hilal Dergisi*, (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1966), 56/5, 2; *Tohum Dergisi*, 28/3, (İstanbul: Dârülfünun Cilt Evi, 1966), 3.

² Sezai Karakoç, "Şehidin Mirası Zaferdir", *Diriliş Dergisi*, 6/2, (İstanbul: Fatih Matbaası, 1966), 7.

³ Hamza Türkmen, "Seyyid Kutub Türkiye'de Nasıl Algılandı?", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 372.

⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 152-153.

usulünden ziyade dil ve içerik bağlamında kendini göstermektedir. Değişen ve dönüşen toplum yapısı, küreselleşme, dijital yaşam biçiminin yaygınlaşması gibi faktörler yazılan tefsirlerin diline etki etmiştir. Yukarıda değinilen hususlarla beraber ulus devletin ortaya çıkışı, hilâfetin ilgâsı, İslâm beldelerinin sömürge haline gelmesi ve toplumsal batılılaşma temayülü gibi nedenler de müfessirleri tefsir yazımına sevk eden amiller olarak ortaya çıkmıştır. Kutub'un bu dönemde Mısır toplumunun yaşadığı siyasi çalkantılara ve toplumsal buhrana ilgisiz kalmadığını, müfessirliğinin yanında fikri ve aksiyoner yönünün de ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Onu çağdaşlarından ayıran yönünün bu özellikleri olduğu söylenebilir. Kutub'un bu etkisi sadece Mısır'da değil Türkiye'de de aynı yoğunlukta hissedilmiştir. Bu etki bir yandan dergiler üzerinden yayılırken, öte yandan yoğun tercüme faaliyetleri ile Türk okurlarına ulaşmıştır.⁵ Makalemizin konusu bağlamında ele aldığımızda bu etkinin iki şekilde gerçekleştiğini ifade edebiliriz. Birinci etki, Kutub'un tefsiri ve diğer eserlerinin Türk okurlarına ulaşmasıyla gerçekleşmiştir. “*Yoldaki İşaretler*”, “*Din Budur*”, “*İslâm ve Medeniyetin Problemleri*” gibi eserlerin tercümesiyle Kutub'un fikirleri okunup tartışılmaya başlanmıştır. İkinci etki ise Kutub'un tefsirinin akademik camiada referans alınmasıyla gerçekleşmiştir. Kutub'un yukarıda zikredilen kavramları tefsirinde ele alış biçimi Türkiye'deki bir kısım müfessirleri etkilemiştir. Özellikle makalemizde ele aldığımız Mehmet Zeki Duman ve Mehmet Sait Şimşek, bahse konu kavramları tefsirlerinde yorumlarken Kutub'un görüşlerine bir hayli yakın durmuşlardır.

Bu çalışmada Kutub'un *Fî Zılâl'il-Kur'ân* tefsirinde “cihad”, câhiliye”, “davet” vd. kavramlara getirdiği yorumların, Zeki Duman'ın *Beyânu'l-Hak* ve Sait Şimşek'in *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsirine* etkisinin ne ölçüde olduğunun aktarılması amaçlanmaktadır. Tefsirler karşılaştırmalı olarak incelenirken konu ve kavram benzerliklerine öncelik verilecek ve bu benzerliklerden hareketle âyetler ele alınacaktır. İncelenen iki tefsirin tefsir ilmi açısından önemi, başvurdukları yöntemler ve Türkiye'de bıraktığı izler gibi konulara girilmeyecektir. *Fî Zılâl'il-Kur'ân* tefsirinin Zeki Duman'ın *Beyânu'l-Hak* ve Sait Şimşek'in *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsirlerine* etkisi ele alınırken, etkinin ne ölçüde olduğu, âyet yorumlarının hangi noktalar üzerinde odaklandığı vb. sorunlar tahlil edici ve yorumlayıcı bir yöntemle incelenmeye çalışılacaktır.

⁵ Süheyla Nurduhan, “Türkiye’de Seyyid Kutub ve Eserleri Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmalar”, *Kilitbahir Dergisi*, 20, (Mart 2022), 203.

1. MEHMET ZEKİ DUMAN'IN BEYÂNU'L-HAK ADLI TEFSİRİ

Mehmet Zeki Duman'a⁶ göre, Türkiye'de yayınlanmış olan tefsir tercümeleri, maksut manayı Türkçeye yansıtmada yetersiz kalmış, tefsirler ihtiyaçtan fazla bilgilerle uzatılmış; dolayısıyla Kur'an'ın bütün halinde anlaşılama sorunu ortaya çıkmıştır. Bu tercümelerde sûrelerin nüzûl sırasına göre sıralanmaması, âyetlerin çoğunlukla bağlamlarından kopuk bir şekilde ele alınması ve âyetler arası siyâk-sibâk ilişkisinin göz önünde bulundurulmaması tercümelerdeki temel sorunlar olarak görülmüştür. Tercümelerin çoğu birbirinden kopya edilmiş, dolayısıyla çeviri hataları da müteselsil olarak devam etmiştir.⁷ Duman, *Beyânu'l-Hak* isimli üç ciltlik tefsirinde önce tefsir-tevil ayrımı yapmış, ardından her sûrenin tefsirinden önce, o sûreyi okuyucuya tanıtmak ve dikkatlerini sûrenin tarihi bağlam ve anlamı üzerine teksif etmek maksadıyla sûrenin tarihi arka planına dair özet bilgi vermiştir.

Rivayet metodunun kullanıldığı *Beyânu'l-Hak* tefsirinde Duman, klasik tefsirlerden son dönem tefsirlerine kadar birçok tefsire başvurmuştur. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ından Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirine kadar geniş bir kaynakçadan istifade etmiş, makalemize konu olan *Fî Zılâli'l-Kur'an* tefsirinden de faydalanmıştır.⁸ Bu bölümde Kutub'un özellikle cihad, câhiliye kavramlarına getirdiği farklı yorum ve yaklaşımların *Beyânu'l-Hak* tefsirini ne ölçüde etkilediği tahlil edilecektir.

1.1. Cihad

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَّيْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا.⁹

“Ey İman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığımız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek “Sen mü'min değilsin” demeyin; çünkü Allah katında sayısız ganimetler vardır. Daha önceleri siz de böyleydiniz. Derken Allah size lütufta bulundu. Bu sebeple iyi anlayıp dinleyin. Hiç şüphe yok ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.”

⁶ Mehmet Zeki Duman, 1952 yılında Sivas'ta doğdu. İlkokulu köyünde, ortaöğrenimini Kayseri İmam Hatip Lisesinde (1969) tamamladı. Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsünden mezun oldu. (1973) Doktorasını Bursa Uludağ Üniversitesi'nde tamamladı (1984). 1987'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2013'te vefat etti: (Erişim 15 Mart 2022). <https://www.biyografya.com/biyografi/6189>

⁷ Mehmet Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak Kur'an'ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 1/11.

⁸ Mehmet Kaya, “Prof. Dr. M. Zeki Duman ve İlmi Çalışmaları”, *Mârife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21, (Haziran 2021), 656.

⁹ en-Nisâ 4/94.

Kutub’a göre cihad, nesli ve ekinleri bozan, toplumları köleleştiren, insanların hak ve özgürlüklerini elinden alıp onlar üzerlerinde ilahlık taslayan tâğutî rejimlere karşı bütün câhiliye şekillerini ortadan kaldırmaktır. İslâm’ın istediği, bâtil ve zalim sistemleri yıkıp, İslâmî düşünce sistemine dayalı yeni bir düzen kurarak ilahi sistemin çağrısını bütün insanlığa ulaştırmaktır. Bu çağrının önüne hiçbir engelin, hiçbir otoritenin dikilmemesi insanlığın ortak hakkıdır. Dolayısıyla tebliğin engellendiği durumlarda kuvvete başvurmak gerekir.¹⁰ Hem Müslüman olmayıp hem de İslâm’a savaş açan muhariplerle yeryüzünde fitne kalkıncaya kadar savaşılr.¹¹ Kutub’un bu yorumunun izlerini Duman’ın tefsirinde Nisâ sûresi 94. âyeti yorumlarken görebiliriz. Ona göre: “İslâm’da Müslümanlara savaş açan her toplulukla savaşılaçağı gibi, başkalarının haklarını gasp etmiş zalim topluluklarla da zulümlerine mâni olmak ve ezilenlerin haklarını savunmak amacıyla savaşılr. Savaş devam ettiğı sürece asla gevşeklik gösterilmez; zafere ulaşılcaya kadar savaşın gerekleri tam yapılır.”¹²

Nisâ sûresi 94. âyetinin her iki tefsirde de geniş manada yorumlandığını görmekteyiz. Her iki müfessirin de cihadı parçacı değil, bütüncül bir şekilde ele aldıkları, âyeti sadece silahlı mücadele üzerinden yorumlamadıkları anlaşılmaktadır. Kutub bütün câhiliye şekillerinin kaldırılmasını cihad kapsamında ele alırken, Duman hem İslâm’a hem de başkalarının haklarına saldıran kişilere karşı mücadele edilmesini de cihad kapsamında değerlendirmiştir.

Kutub, Maide sûresi 54. âyette ise cihad kavramını “sevgi” kavramı ile beraber ele almıştır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.¹³

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler; mü’minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah’ın lütfu geniştir; O her şeyi bilir.”

Âyette Allah’ı sevmek ve Allah tarafından sevilme insan için hem dünyada hem de ahirette erişilebilecek iyiliklerin, güzelliklerin en büyüğü olarak zikredilmektedir. Duman, âyette bu sevgiyi hak edenlerin hiçbir karşılık beklemeksizin, canını Allah yolunda satabilen, ölüm gelene dek imanında ve

¹⁰ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/188-189; 2/886, 3/1447-1556.

¹¹ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 3/1540-1541.

¹² Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/260.

¹³ el-Maide 5/54.

davasında sabırla, kararlılıkla cihattan cihada koşabilen gerçek müminlerin olduğunu söyler.¹⁴

Duman'ın bu âyette geçen sevgi kavramını açıklarken ise Kutub'la aynı görüşü paylaştığı *Fî Zilâl'e* yaptığı atıfla anlaşılmaktadır. Bahse konu olan bu kavramı Duman, *Fî Zilâl'* den şöyle aktarmaktadır:

“Çünkü toprağın üstündeki her şey topraktır” diyebilenlerin işidir bu sevgi.¹⁵ Yine bilinmelidir ki ”Allah’ı seveni Allah da sever. Üstelik Allah bir mümini severse başkalarına da sevdendir.”¹⁶

Kutub, sevgi kavramını toprak metaforu ile açıklarken ayete farklı bir yorum getirmiştir. Kutub'un etkisi incelendiğinde ilk olarak ele alınan kavramlar; cihad, şirk, tâğüt gibi kavramlar olsa da Maide sûresi 54. âyette geçen sevgi kavramı, burada ayrı bir yerde durmaktadır.

1.2. Câhiliye

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَفُونَ. وَإِنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُوا أَنْ يَبْقِيُوا مِنْكُمْ بَعْضٌ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ. أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ.¹⁷

“(Resûlüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleri ile sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Allah size hakkında ayrılığa düşüğünüz şeyleri haber verecektir.”

“Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma, Allah’ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamaları için onlardan sakın (diye onu indirdik). Eğer yüz çevirirlerse bil ki Allah, bazı günahları sebebiyle başlarına bir belâ getirmek istiyordur. İnsanların birçoğu gerçekten Allah’ın yolundan çıkmışlardır. Yoksa câhiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar?”

¹⁴ Duman, *Beyânü'l-Hak*, 525.

¹⁵ Duman, *Beyânü'l-Hak*, 525.

¹⁶ Duman, *Beyânü'l-Hak*, 3/524-525.

¹⁷ el-Maide 5/48-50

Gerçeği kesin olarak bilip kabul eden kimseler için Allah'tan daha güzel hüküm sahibi kim olabilir?"

Câhiliye kavramı İslâm'ın geldiği sırada Arap toplumunun yaşadığı hayat şekli olarak tanımlanırken, Kutub bu kavrama yeni bir anlam kazandırmıştır. Ona göre câhiliye, tarihte kalmış bir dönem olmayıp yaratıcının hükmünü bertaraf eden her türlü sistemin adıdır. O, câhiliyeyi, üstünlüğü Allah'tan alıp beşerin eline teslim etmek olarak tanımlar. Bu nedenle bütün çağdaş toplumları câhiliye toplumu olarak görür. Müslüman toplumların da Allah'a inanmakla birlikte, otorite hakkını ona vermediklerini söyleyerek câhiliye toplumu olduklarını ifade eder.¹⁸ Zeki Duman ise bu âyet bağlamında Kutub'un "câhiliye" kavramına getirdiği yorumunu şöyle aktarmıştır:

"Yahudi ve Hıristiyan toplumlarında hükümlerlik kilisenin ve havranın; dolayısıyla ahbar ile ruhbanın elindeydi. Müşrik Araplar ise, putların ve liderlerinin baskısı altında yaşamaktaydılar. Her iki toplumda da temel hak ve özgürlüklerden, adaletten ve ahlaktan söz etmek mümkün değildi. Kutub'un belirttiği gibi "Olaya bu âyetin ışığında baktığımızda, câhiliyenin tarihsel bir süreçten ibaret olmadığını görüyoruz. Câhiliye bir olgudur. Geçmişte yaşanmış olan bu olguyla, bugün de yarın da yine karşılaşılacaktır. Câhiliyenin niteliği İslâm'la çelişme, İslâm'a karşı olma durumudur."¹⁹

Câhiliye kavramının bu yorumunu Kutub'un tefsirinde sıklıkla görmekteyiz. Kutub, risâlet öncesi Mekke dönemi ve Allah'ın hükümleri ile hükmetmeyen bu çağın toplumlarını câhiliye toplumu olarak tanımlamaktadır. Duman da câhiliyeyi bir olgu olarak görüp tarihin belirli bir döneminden çıkarmaktadır. Böylece Duman'ın câhiliye kavramını Kutub ile aynı bağlamda ele aldığı görülmektedir.

1.3. Kan Bağı ve İman Bağı

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ وَنَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا
وَسْئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا²⁰

"Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasibi var, kadınların da kazandıklarından nasibi var. Allah'ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir."²¹

¹⁸ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 2/889-891.

¹⁹ Duman, *Beyânu'l-Hak*, 3/ 522.

²⁰ en-Nisâ 4/32.

²¹ *Kur'ân Yolu*. (Erişim 15 Aralık 2021). <https://kuran.diyabet.gov.tr/Tefsir/>

Kutub, insanı birbirine bağlayan bağın kan bağı, mümini birbirine bağlayan bağın da iman bağı olduğunu söyleyerek, ilişkiler hukuku üzerine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Kutub, İslâm'ın anne, baba ve akrabalık bağına verdiği öneme rağmen kan bağıнын iman bağı kadar Müslümanları bağlayacak temel bir bağ olmadığını savunmaktadır. Yine İslâm'ın cinsiyet üstü bir dil kullanarak insanı maddi bütün bağlardan koparan ilahi bir nizam olduğunu, ırk, cins, renk gibi farklılıkların çağdaş Batı düşüncesinin bir ürünü olduğunu söylemektedir.²² Bu durumu, Duman şöyle izah etmiştir: “İnsanın doğuştan sahip olduğu farklı cins ve nitelikler Allah'ın şahsa özgü ilahi bir bağıdır. Ancak “İslâm, kadınlar ile erkekler arasında görev bölümü yapıp, malı dağıtırken fitratın gereğine uyar. Bu ilahi bağışın amacı; bu iki cinsin farklı olması, bu farklılıkların ayrı fonksiyonlar gerçekleştirmesi sayesinde varlığını sürdüren ve yeryüzü halifeliğiyle yüce Allah'a kul olma amacını gerçekleştiren insanın hayatıdır.”²³

Gerek Kutub gerekse Duman'ın tefsirlerindeki bu yaklaşıma göre kan bağıнын önemsiz görülmediği ancak iman bağıнын kan bağına öncelendiği anlaşılmaktadır. Böylece Müslümanların birlikteliklerinin temelde asabiyet değil, tevhidi birliktelik üzerine inşa edildiği ön plana çıkarılmıştır.

2. MEHMET SAİT ŞİMŞEK'İN HAYAT KAYNAĞI KUR'ÂN TEFSİRİ

Fî Zılâli'l-Kur'an tefsirinin etkisini incelediğimiz tefsirlerden biri de Mehmet Sait Şimşek'in²⁴ *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*dir. Türkiye'de son dönemde yazılmış tefsirlerden olan Hayat Kaynağı Kur'an Tefsirinde Şimşek, âyetleri tefsir ederken rivayet ve dirayet unsurlarından istifade etmiştir. Âyetlerin zahiri anlamlarına önem veren müfessir, mecazi anlamlara genellikle itibar etmemiştir.²⁵

Sait Şimşek'e göre, Kur'an'ın indiriliş amacının iyi anlaşılması gerekmektedir. Bu sebeple hazırladığı tefsir çalışmasının da bu özelliğe sahip olduğunu belirtmiştir.²⁶ Şimşek, tefsirini hazırlarken hem geleneksel hem de modern tefsirlere müracaat etmiş, okuyucuyu yorup meşgul etmemek için çoğu zaman kullanmış olduğu kaynakları isim olarak belirtmediğini de dile getirmiştir. Okuyucu tarafından

²² Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1985), 3/1554-1563.

²³ Duman, *Beyânı'l-Hak*, 3/232-233.

²⁴ Mehmet Sait Şimşek, 1951'de Mardin'de doğdu. İlkokul eğitimini Şanlıurfa'da bitirdi. Diyarbakır İmam Hatip Lisesi ve Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü mezunudur. 1984'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doktor, 1987'de doçent, 1994'te profesör oldu. Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesinden emekli oldu. (Erişim 8 Nisan 2022). http://ilahiyat.erbakan.edu.tr/index_v2.0.php?pid=53

²⁵ Ali Karataş, “Mehmet Sait Şimşek'in 'Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri' Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/12, (? 2012), 126.

²⁶ Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/9.

ihtiyaç duyulacağını düşündüğü yerlerde ise müracaat ettiği kaynakları isim olarak zikretmiştir.²⁷

Şimşek'in yazmış olduğu *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, kapalı bir dil anlatımından ziyade yalın ve anlaşılır bir ifade tarzına sahiptir. Şimşek, tefsirinde her çevrenin anlayabileceği sadelikte bir dil kullanmaya çalışmış, sözü uzatmamaya gayret göstermiştir. Aynı zamanda tefsirine verdiği isimden hareketle Kur'an'ın hayatın her alanında işlevsel olduğunu, toplumsal dönüşümlerde temel referans kaynağı olarak gördüğünü ve modern çağdaki bir Müslümanın sorularına cevap vermeyi hedeflediğini²⁸ belirtmiştir.

Gençlik yılları Kutub'un fikirlerinin tartışıldığı dönemlere tekbül eden Şimşek, her ne kadar Kutub'dan sonra yaşamış olsa da benzer toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla Kutub'un çağdaşı sayılan Şimşek'in tefsirinde yer yer *Fî Zılâli'l Kur'an* tefsirinin etkisi görülmektedir.

Bu bölümde Bakara, Maide, Enfâl ve Nahl sûrelerindeki bazı âyetler konuları bağlamında incelenecektir. Bu âyetler incelenirken Şimşek'in tefsirinde Kutub'a yaptığı atıfların yanı sıra, *Fî Zılâli'l Kur'an* ve *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* arasındaki yorum benzerlikleri dikkate alınacaktır.

2.1. Din Adamları

اتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثَلَاثُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.²⁹

“Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz? Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir. Onlar kesinlikle rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir.”

Bazı müfessirler konuyu parçacı bir şekilde ele almakta ve burada bahsin doğrudan Yahudiler ile alakalı olduğunu ifade etmektedirler.³⁰ Bu kabule göre Yahudi bilginleri, başkalarına iyiliği emrettikleri halde kendileri bunu

²⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/9.

²⁸ Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 135.

²⁹ el-Bakara 2/44-46.

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli âyil-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1954), 1/258-259; Ebü'l-Fida İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Safî, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Mısır: Mektebe Evlâd eş-Şeyh li't-turâs, 2000), 1/381-382.

yapmamaktadırlar. Ancak Kutub, bu konuyu daha geniş bir çerçevede ele almıştır. O, bu tavrı sadece Yahudi bilginlerine ait bir kusur olarak görmemiş bilakis din adamlarının menfî tutumları ile ilgili gerçekleri açığa vurması açısından tüm zamanlara özgü bir kınama olarak değerlendirmiştir.³¹

Şimşek'in Kutub'la aynı görüşü paylaştığı bu husus, onun *Fî Zılâl'e* yaptığı atıfla anlaşılmalıdır. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsirinde* bahse konu olan âyetleri şöyle tefsir etmektedir:

“Bütün din mensupları arasında bu karakterde din bilginleri mevcuttur. Dolayısıyla âyetteki azarlama, hepsi için geçerlidir. Kutub'un gayet yerinde bir tespiti vardır. Der ki: ”Din, din adamlarının elinde samimi bir inanç olmaktan çıkarılıp bir meslek veya sanat haline dönüştüğü zaman, onlar tarafından sergilenen, hoş gitmeyen davranışlar gözlenmeye başlar. Bunlar kalpleriyle inanmadıkları şeyleri dilleriyle söylerler; iyiliği emreder, fakat onu kendileri yapmazlar. İnsanları iyiliğe çağırırlar, ama kendileri ihmal ederler.”³²

Şimşek, âyet-i kerîmenin bütün din adamlarına hitap ettiğini dile getirerek Kutub ile aynı görüşü ileri sürmektedir. O, bir yandan âyetin muhataplarına bütün din adamlarını dahil etmekte diğer yandan dinin bir mesleğe indirgenerek araçsallaştırılması sorunu üzerinde durmaktadır.

2.2. Vasat Ümmet

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتُمْ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ³³

“İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak bir ümmet yaptık. Biz bu yöneldiğin kıbleyi özellikle resûle uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik. Bu, Allah'ın hidâyet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelecektir. Allah imanınızı asla zayi edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.”

Şimşek, bu âyeti yorumlarken Kutub'un değerlendirmesine tefsirine şöyle aktarmaktadır:

“Bu ümmet, bütün anlamlarıyla gerçekten ‘orta’ bir ümmettir. Vasat kelimesi ister fazilet ve güzellik anlamına gelen “vasatah” kökünden türemiş olsun, isterse itidal anlamına gelen 'vasat' kökünden gelmiş olsun her bakımdan ‘orta’ bir

³¹ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/68.

³² Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/78.

³³ el-Bakara 2/143.

ümme. Bu ümme, uygulamalarında vasattır. Bu ümme, insan ilişkilerindeki karşılıklı muamelelerde vasattır. Bu ümme, mekân itibarıyla da vasattır. Bu ümme zaman bakımından da vasattır...³⁴

Bakara sûresi 143. âyetin tefsiri incelendiğinde Şimşek'in yorumunun Kutub'un yorumu ile benzer içerikte olması 'vasat ümme' kavramının izahında görülmektedir. Bu ayette orta ümme olarak tanımlanan vasat ümme, itidal kavramı bağlamında yorumlanmıştır. Ümmetin temel davranış kalıplarının itidal kavramına bina edilmesi burada maksada matuf bir temellendirme olarak karşımızda durmaktadır.

2.3. Faiz

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ³⁵

“Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, ”Alım satım da ancak faiz gibidir” demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır. Artık kime Allah'tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişteki kendisindedir, durumunun takdiri Allah'a aittir. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir.”

Şimşek bu âyetteki şeytan çarpmasından kastedilen şeyin bir deyim olduğunu ve dengesini kaybetmiş kişi hakkında kullanıldığını belirtmektedir. Akabinde Kutub'un yorumuna değinerek, bu âyette tasvir edilen faiz yiyenlerin dünya hayatındaki durumlarını şöyle aktarmaktadır:

“Şeytan tarafından çarpılmış ve donakalmış insan tablosu. İnsanların sıkça görüp bildiği bir tablo. Âyet-i kerîme, bu tabloyu, faizcilerin duygularını harekete geçirmesi, onları sarsıp ekonomik düzen ve alışkanlıkları ile beraber kendilerine kâr sağlayan hırslarından çekip çıkarması için gözler önüne getiriyor. Bize göre, bu tablo insan hayatında bizzat gerçekleşen bir olgudur. Biz, şu an da bu savaşın varlığının sürdüğünü, faiz düzeninin ağına düşüp, hummaya tutulmuş gibi çırpınan sapık insanlığın başına musallat olduğunu görüyoruz. İşte bugün içinde yaşadığımız çağdaş kapitalist dünya bunu gösteriyor.”³⁶

Ayetten hareketle Kutub, faiz kavramının kapitalist sistemde, şeytanın çarpıp

³⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/173-174.

³⁵ el-Bakara 2/275.

³⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/295-296.

sersemlettiği insanlara teşbihle ele almıştır. Bu kavramda her iki müfessirin benzer yorumlar getirdiği anlaşılacakla beraber bir çözüm önerisi sunamadıkları, meseleye ilkeler bağlamında yaklaştıkları görülmektedir. Elbette bunda yaşadıkları dönemin etkisi büyüktür. Zira bugün artık faiz konusu İslâm iktisadı üzerine yapılan araştırmalar, faizsiz finans gibi çeşitli çözüm önerileri ile beraber ele alınmaktadır.

2.4. Câhiliye

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. وَإِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَالْحَدْرُ لَهُمْ أَنْ يَقْنُتُوا عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ. أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْتَغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ.³⁷

“(Resûlüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleri ile sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir.”

“Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma, Allah’ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamaları için onlardan sakın. Eğer yüz çevirirlerse bil ki Allah, onların bazı günahları sebebiyle başlarına bir belâ getirmek istiyordur. İnsanların birçoğu gerçekten Allah’ın yolundan çıkmışlardır. Yoksa Câhiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Gerçeği kesin olarak bilip kabul eden kimseler için Allah’tan daha güzel hüküm sahibi kim olabilir?”

Âyette zikredilen ‘câhiliye’ kavramı önceki bölümde bahsedildiği gibi İslâm’ın geldiği sırada Arap toplumunun yaşadığı hayat şekli olarak tanımlanırken, Kutub, câhiliyenin tarihsel bir süreçten ibaret olmadığını onun bir sistem ya da belirli bir yapı içinde de var olabileceğini, dün de bugün de karşılaşılabileceğini savunmuştur.³⁸

Şimşek bu âyeti tefsir ederken benzer bir şekilde câhiliyenin belli bir döneme ait bir durum olmadığını, her dönemde var olabileceğini şöyle ifade etmektedir:

³⁷ el-Maide 5/48-50.

³⁸ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, 2/889-891.

“Eğer onlar Peygamber’in verdiği hükümden yüz çevirecek olurlarsa câhiliye hükmünü istiyorlar demektir. Buna göre Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyen, câhiliye hükmüyle hükmetmiş olur. O halde câhiliye, tarihin belli bir kesitinde gerçekleşmiş ve geçmişte kalmış bir şey değil, yinelenen bir olgudur.”³⁹

Şimşek’in câhiliye kavramı ile ilgili yorumunun ilk bölümde ele aldığımız Duman’ın tefsiri ile neredeyse birebir aynı olduğu görülmektedir. Her iki müfessirin câhiliye kavramına getirdikleri yorum ile Kutub’a yaklaştıkları söylenebilir.

2.5. Fitne

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَإِن تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَيْكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ.⁴⁰

“Fitne ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse kuşkusuz Allah yaptıklarını görmektedir. Yüz çevirirlerse bilin ki Allah sizin mevlânızdır, O ne güzel mevlâdır ne eşi bulunmaz yardımcıdır!”

Bu âyetin muhatapları Mekkeli müşrikler olsa da benzer profillerin her dönemde var olduğunu gözlemlemek mümkündür. Şimşek âyeti yorumlarken müfessirlerin önemli bir kısmının ‘fitne’ kelimesine şirk anlamını verdiğini, İslâm’ın asıl amacının şirki ortadan kaldırmak olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Bu görüşü ile onun Kutub’dan esinlendiği söylenebilir. Zira Kutub’a göre yeryüzünde ulûhiyet taslayan, insanların hak ve özgürlüklerini ellerinden alarak onları kendilerine köle yapan azgın tâğutlara karşı savaşmak İslâm’ın gereklerindedir.⁴²

Kutub ve Şimşek, fitnenin Müslüman toplumlara zarar verdiğini beyan etmektedirler. Dolayısıyla dini hayatın ikamesi için fitne çıkarıcılarla mücadele edilmesi bir zaruret olarak görülmektedir. Kutub, âyetin kapsamına sadece müşrikleri değil, ulûhiyet taslayan ve Allah’ın hükümleri ile hükmetmeyen zalim idarecileri de dahil etmektedir. Bu yorum yer yer laiklik, demokrasi, pozitif hukuk gibi sistemlerin de dinin ikamesi için mücadele edilmesi gereken sistemler olarak görülmesine kaynaklık etmiştir.

³⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 2/66-67.

⁴⁰ el-Enfâl 8/39-40.

⁴¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 2/387-388.

⁴² Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 2/886, 3/1447.

2.6. Davet

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ
عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ⁴³

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”

Şimşek, bu âyeti yorumlarken *Fî Zılâl*'den doğrudan alıntı yaparak Kutub'un maddeler halinde sıraladığı davet ilkelerini şöyle aktarmaktadır:

“Hikmet ile davet etmek: Muhatapların durum ve şartlarını göz önünde bulundurmaya gerektirir... Güzel öğütle davet etmek: yumuşak şekilde kalplere girmeyi gerektirir... Güzel bir şekilde tartışma: Muhatabın üzerine yüklenmemeyi gerektirir... Tartışmaya girmeye gerek yoktur... Dil ile davet ve delillerle tartışma dairesi dışına çıkılmadığı sürece, davetin metodu ve ilkeleri bunlardır; ama davet edenlere saldırı yapıldığında durum değişir... Saldırı sıcak bir savaşı ifade eder.”⁴⁴

Gerek Kutub gerekse Şimşek, toplumsal değişim ve dönüşüm arzusunun derin hissedildiği bir zamanda yaşamışlardır. Bu zamanda öne çıkan kavramlardan birisi de davettir. Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışı ve hilâfetin ilgası akabinde kurulan ulus devletlerin yönetimleri, toplumların dini değerlerine mugayir bir anlayışla hareket etmişlerdir. Bu dönemde modernizmin etkisi ve batılılaşma teamülü karşısında birçok âlim, düşünür, aksiyon adamı açısından davet, çözüm için temel bir argüman olarak öne sürülmüştür. Kutub ve Şimşek'in benzer saiklerle davet kavramını tefsirlerinde ele aldıkları anlaşılmaktadır.

SONUÇ

İlahi kelâmın yorumlanması, içinde bulunulan çağın şartları, toplumların kültürel kodları ve dil yapısına göre değişim gösterebilmektedir. İslâm beldelerinin işgal edildiği veya sömürüldüğü bir dönemde Kutub'un küfür, tâğut, şirk, cihad, câhiliye gibi kavramları öne çıkarması bu bağlamdaki değişimlere örnek gösterilebilir. Kutub'un yapmış olduğu tefsir çalışmasına genel olarak baktığımızda, çağdaş dönemde tefsir çalışması yapan birçok kişiyi etkilediği görülmektedir. Bunun temel nedeni, kullanmış olduğu dilin etkisidir. Bu dilin etkisi ise kavramları modern çağın paradigmasını dikkate alarak ele almasından kaynaklanmaktadır.

⁴³ en-Nahl 16/125.

⁴⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 3/193-194.

Her ne kadar Kutub, Şimşek ve Duman'dan önce yaşamış olsa da küresel tarihi kırılmaların ve toplumsal krizlerin benzer nitelikte olduğu bir dönemde yaşadıklarından birbirlerinin çağdaşı olarak kabul edilebilirler. Her üç müfessir de inceleme konusu yapılan ayetlerdeki konulara sosyolojik bir bakış açısı ile yaklaşmışlardır. Bu nedenle ayetlerde işlenen kavramları, tarihsel arka plan çerçevesinde değerlendirmekle birlikte daha çok günümüz sosyal meseleleri üzerinden tahlil etme yoluna gitmişlerdir. Bu tutum müfessirlerin yaşadıkları dönemin toplumsal sorunlarına çözüm arayışı içerisinde oldukları ve tefsirlerinde de bu çabayı yansıttıkları şeklinde yorumlanabilir.

Fî Zılâli 'l-Kur 'ân tefsirinin etkisi incelendiğinde Sait Şimşek'in Zeki Duman'a nazaran daha fazla etkilendiği görülmektedir. Nitekim çalışmamızda Şimşek'in tefsirinde ele alınan kavramlara daha çok yer verilmiştir. Aynı şekilde Şimşek'in tefsirinde vasat ümmet, faiz, câhiliye, din adamları, davet gibi kavramların Kutub'a atıfla benzer şekilde yorumlanması dikkate alındığında onun tefsirinde sosyolojik yaklaşımının Duman'a göre daha çok yansıdığı söylenebilir. Keza her iki müfessirin tefsirlerini yazarken bütünüyle Kutub'dan etkilendiklerini söylememiz mümkün değildir. Ancak özellikle ele alınan kavramlar dikkate alındığında Kutub'a yapılan atıflar ve yorum benzerliklerine bakıldığında, Kutub'un Şimşek ve Duman'ın tefsirlerine etki ettiği sonucu yadsınamaz bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

KAYNAKÇA

Duman, Mehmet Zeki. *Beyânu 'l-Hak Kur 'ân'ı Kerîm 'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.

Hilal Dergisi. İstanbul: Türkiye Basımevi, 56/5, (Mart 1966).

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şafî. *Tefsîrü 'l-Kur 'âni 'l-Azîm*, Mısır: Mektebe Evlâd eş-şeyh Li't-turâs, 2000.

Karakoç, Sezai. “Şehidin Mirası Zaferdir”, *Diriliş Dergisi*, İstanbul: Fatih Matbaası, 6/2, (Eylül 1966).

Karataş, Ali. “Mehmet Sait Şimşek'in ‘Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri' Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/12, (? 2012).

Kaya, Mehmet. “Prof. Dr. M. Zeki Duman ve İlmi Çalışmaları”, *Mârife Dini Araştırmalar Dergisi*, 21, Haziran 2021.

Kur 'ân Yolu. Erişim 15 Aralık 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Kahire: Dâru's-Şurûk, 1985.

Nurduhan, Süheyla. "Türkiye'de Seyyid Kutub ve Eserleri Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmalar", *Kilitbahir Dergisi*, 20, (Mart 2022).

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara: Ankara

Okulu Yayınları, 2012.

Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-Beyân an-Te'vili âyil-Kur'an*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1954.

Tohum Dergisi. İstanbul: Dârülfünun Cilt Evi, 28/3, (Ekim 1966).

Türkmen, Hamza. "Seyyid Kutub Türkiye'de Nasıl Algılandı?", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

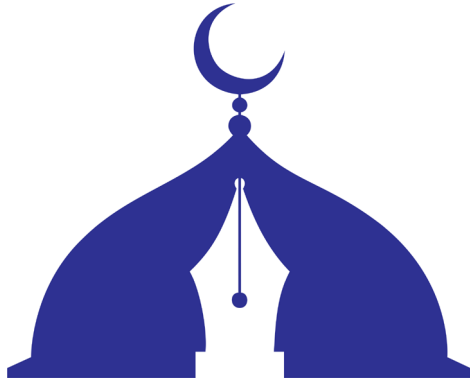
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, "Mehmet Sait

Şimşek", Erişim 8 Nisan 2022.

http://ilahiyat.erbakan.edu.tr/index_v2.0.php?pid=53

Bibliyografya. "Mehmet Zeki Duman", Erişim 15 Mart 2022

<https://www.biyografya.com/biyografi/6189>



DERLEMELER
REVIEWS



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

İslam Hukuku Başlangıcı

Beginning of Islamic Law

Cumali ÖMEROĞLU, Doktora Öğrencisi, Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku, cumali_omeroglu@windowslive.com. ORCID: 0000-0001-8142-4099

Cilt / Issue: 2(1), 171-174 **Geliş Tarihi:** 21.01.2022 **Kabul Tarihi:** 20.03.2022

Atıf: Ömeroğlu, Cumali. "İslam Hukuku Başlangıcı". (Haz.) Nuri Kahveci, Alparslan Alkış, *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), 171-174.

Dipnot: Cumali ÖMEROĞLU, "İslam Hukuku Başlangıcı". (Haz.) Nuri Kahveci, Alparslan Alkış, İLSAM Akademi Dergisi 2/1 (Nisan 2022), Sayfa

İslam ilim geleneğinin önemli unsurlarından birisi de ilgili dalın oluşum süreci, kaynakları, diğer ilimlerle etkileşimi ve özellikleridir. Üzerinde durduğumuz kitap, İslam hukuk biliminin günümüz hukuk anlayışıyla ilgili bilgileri içerdiği gibi temelde Hanefi mezhebi esas alınarak İslam hukukun kaynakları, özellikleri, tarihi süreci ve diğer mezheplerle olan etkileşimi hakkında bilgi vermektedir.

Kitap giriş ve on üç bölümden oluşmaktadır. Bir, iki ve dördüncü bölümler Prof. Dr. Nuri Kahveci, üçüncü bölüm Prof. Dr. Nuri Kahveci-Doç. Dr. Mustafa Genç, beş, altı ve yedinci bölümler Doç. Dr. Alparslan Alkış, sekiz ve dokuzuncu bölümler Doç. Dr. Mustafa Genç, onuncu bölüm Doç. Dr. Halis Demir, on bir, on iki ve on üçüncü bölümler Doç. Dr. Alimcan Buğda tarafından kaleme alınmıştır.

Birinci bölümde Prof. Dr. Kahveci, hukuk kavramının pek çok yönden tanımını yapar. Farklı yaklaşımları veren Prof. Dr. Kahveci, bu tanımlardan çıkarılacak ortak yönü belirler. Akabinde hukukun ortaya çıkışını ele alır ve hukukun birtakım işlevlerinden bahseder. Bu bölümün diğer bir dikkat çekici noktası ise hukukun temel özelliklerine değinilmesidir. Hukukun genel, soyut olması, müeyyide gücüne sahipliği, ceza,

hükümsüzlük vb. konuları ele alan Prof. Dr. Kahveci aynı zamanda ilgili maddeleri ayetlerle de destekleyerek İslam hukukunun da özelliklerini belirtmiş olmaktadır.

İkinci bölümün temel hedefi hukuk ilkelerinin gayeleridir. Öncelikle toplumların belli bir adalet ve güven içerisinde yaşamaları için tarihte uygulanmış ya da öngörülmüş bazı hukuk türleri ele alınır. Akabinde hukukun temel yapı taşlarından birisi olan hak, hak sahipleri, hakkın unsurları, hakkın kaynağı ve çeşitleri incelenir. Bu bölüm ile okuyucunun zihninde derli toplu bir hak kavramı da oluşturulmaktadır.

Üçüncü bölümde fıkıh kavramı tahlil edilmeye başlanmaktadır. Fıkıhın sözlük ve terim anlamları verilir. Burada üzerinde durulması gereken bir konu da fıkıh-din ilişkisidir. Zira fıkıh ilmi İslam dininin bir parçasıdır. Onun hem dünyayı imar eden tarafı hem de ahiret hayatını kazandıran yönü bulunmaktadır. Bu sebeple fıkıh ilmi, seküler hukuk anlayışından çok farklıdır. Bu bölümün dikkat çekici bir diğer tarafı ise fıkıh ilminin karakteristik özelliklerinin anlatılmasıdır. Fıkıh, vahiy merkezli oluşu onun değiştirilemez birtakım hükümleri ihtiva edeceği gerçeğini de ifade eder. Bu bölümün önemli bir konusu da fıkıh ilmine hayat veren temel kaynakların yeteri kadar tanımlanmasıdır. Bu bağlamda Kur'an-I Kerim, sünnet, icma, kıyas, istihsan, şer'u men kablenâ gibi bazı usûl-ü fıkıh kavramları da çok anlaşılır bir şekilde izah edilmektedir. İstihsan meselesinde dikkat çekmek istediğim bir konu bulunmaktadır. İstihsanın ele alındığı yerin 35 numaralı dipnotunda yazarlarımız İmam Şâfiî'nin istihsana sert bir şekilde karşı çıktığı görüşünü nakletmişler. Ancak İmam Şâfiî'nin eserleri incelendiğinde kendisinin dahi istihsanın kullandığı görülmektedir. Burada İmam Şâfiî'nin karşı çıktığı istihsan kişinin kendi zevkine göre hüküm vermesidir.¹

Dördüncü bölümde Prof. Dr. Kahveci, fıkıh ilminin tefsir, hadis, tasavvuf, siyer gibi ilimlerle olan bağıını örneklerle anlatmaktadır. Sonrasında da fıkıh ilminin, hukuk düşüncesine sağladığı bazı nazariyeleri ele almaktadır. Her bir nazariyenin Batı hukuk düşüncesine etkisi ve ilişkisi de incelenmektedir.

Beşinci bölümde Doç. Dr. Alkış, temelde üç esas üzerinde durur. Bunlar;

- İslam hukukunun Roma, Cahiliye Devri, Yahudi hukuklarından etkilendiği görüşünün bizzat İslam hukukun temel kaynaklarının özelliklerinden hareketle reddedilmesi.
- İslam hukukun oluşum sürecinin aşamaları

¹ Ali Bardakoğlu, *İstihsan*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları,1993) 23/345.

- İslam hukukun kendisine özgü bazı temel özellikleri (tedricilik, kolaylığın esas alınması, nesih vb. konular)

Doç. Dr. Alkış, altın bölümde bir önceki bölümde anlattığı İslam hukukun tarihi sürecinin Hz. Peygamber (s.a.v.) sonrası dönemini çok detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu bölümün en temel özelliği Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra ortaya çıkan fikhî ihtilafların oluşum nedenleri belli bir usûl çerçevesinde ele alınmasıdır. “Neden dört mezhep vardır?” sorunun ikna edici cevapları bu bölümde işlenmiştir diyebiliriz.

Doç. Dr. Alkış, yedinci bölümde de İslam hukuk ekollerini “Yaşayan Sünnî Hukuk Mezhepleri”, “Yaşamayan Sünnî Hukuk Mezhepleri” ve “Diğer Hukuk Mezhepleri”ni ele almaktadır. Burada Doç. Dr. Alparslan, yaşayan sünnî mezheplerin her birisinin oluşum sürecini, talebelerini, literatürünü de vermektedir.

Sekizinci bölümde Doç. Dr. Mustafa Genç, fıkıh usûlü ilminin temel kavramlarını ele almaktadır. Her bir kavramın sözlük anlamı ve terim anlamı verilmektedir. Bazı terimlerin Hanefî ve Şâfiî usûlüne göre ayrıldığı noktalara da temas edilmektedir. Bu bölüm bir nevi muhtasar usûl-ü fıkıh formatındadır. Dokuzuncu bölümde de Doç. Dr. Genç, fıkıhın fûrû’ bölümünün temel kavramlarını ele almaktadır. Fûrû’ fıkıha ait her bir kavramın sözlük ve terim anlamı verilmektedir. Aynı zamanda yeri geldikçe kavramların Arapça ibareleri de dipnotlarda verilmektedir. Namaz, oruç, hac, zekât gibi bazı kavramların bireysel ve toplumsal faydalarına da dikkat çekilmektedir. Bu bölümün dikkat çekici bir yanı ise fûrû’ fıkıhın 3’lü, 4’lü ve daha fazla sınıflandırılmasıdır. Doç. Dr. Genç, İbn Abidin’in meşhur eseri olan Reddû’l-Muhtar’daki 3’lü tasnifi esas alarak kavramları açıklamaktadır. Cihat konusunu ele alan yazar günümüzde anlamı daraltılan cihat konusunu detaylandırmaktadır. Bu bölümde fûrû’ fıkıhın 7’li sınıflandırmasını da aktaran Doç. Dr. Genç, bu tasnifi Mustafa Zerkâ’nın metoduna göre kaleme almaktadır. Bu bölümün sonunda ise İmam Mevsîlî’nin el-Muhtâr isimli eserindeki fûrû’ fıkıh kavramlarının listesini sunmaktadır.

Doç. Dr. Halis Demir, tarafından kaleme alınan bu bölüm Hanefî mezhebinin fıkıh edebiyatı diyeceğimiz Hanefî literatürünü detaylı bir şekilde ele almaktadır. Doç. Dr. Demir, çok güzel bir şekilde Hanefî mezhebinin edebiyatını tablo halinde soy ağacını verir. Temel eserler başlığı altında “Tezyin Edebiyatı” ve “Zeyil Edebiyatı” alanlarını, Hanefî mezhebi çerçevesinde tasnif eder. Burada üzerinde durmamız gereken bir konu vardır. Doç. Dr. Demir, 260. sayfada İmam Muhammed’in yazmış olduğu el-Câmiu’s-sağîr adlı eserin İmam Ebu Hanîfe, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’in ittifak ettiği görüşlerden oluştuğunu anlatır. Ancak ilgili kitabı incelediğimizde 170 kadar meselede ihtilafın olması

Doç. Dr. Demir'in anlatımını çürütmektedir.²

Doç. Dr. Alimcan Buğda tarafından yazılan on birinci bölüm, üzerinde büyük bir titizlikle durulması gereken kavaid-i külliye konusu işlenmektedir. Yazar kavaid ve külliye sözcüklerinin tanımını yapar, sonrasında da Mecelle'nin kavaid-i külliye tanımı üzerinden ilgili kavramı analiz eder. Bu bölümün dikkat çeken bir yanı ise külli kaideler ile ilişkili olan dâbit ve fûrûk kavramlarının incelenmesidir. Üç kavram arasındaki benzer ve farklı yönlerin üzerinde durulur. Doç. Dr. Buğda, yazının devamında külli kaidelerin oluşum ve gelişim süreçlerinden bahseder. Kavaid-i külliyenin bir ilim dalı olarak nasıl neşet ettiğini anlatır. Konu ile çok yakından ilgisi olan Eşbah ve Nezair bahsine geçiş yapar. Burada da bu dalın tarihi sürecini ele alır. En önemlisi de eşbah ve nezair alanında yazılmış dört önemli eseri, müellifleri ve özellikleri ile anlatımını yapmasıdır. Bu bölümü bitirdikten sonra külli kaidelerin sanıldığı gibi sadece müçtehitlerin görüşlerinden istinbat edilmiş ilkeler olmadığını bilakis Kur'an-ı Kerim ve hadislerden üretilen külli kaideleri zikrederek asıl kaynaklarının nasslar olduğunu ifade eder. Bu bölümün diğer bir dikkat çeken yönü ise külli kaidelerin usûl-ü fıkıh kurallarından farklı oluşunun ele alınmasıdır. Her ne kadar iki alan arasında ortak yönler varsa da bu bölümde usûl-ü fıkıhın esas oluşu, külli kaidelerin ise usûl-ü fıkıhtan sonra ancak birer metot olarak kullanılabilceği maddeler halinde incelenir.

On ikinci ve on üçüncü bölümler de Doç. Dr. Alimcan Buğda tarafından kaleme alınmıştır. Bu iki bölüm ortak olarak Mecelle konusunu işler. On ikinci bölümde Mecelle'nin tüm tarihi seyir verilir. İçerdiği konulardan, sistematikinden ve maddelerinden bahsedilir. Mecelle'nin diğer devletlerde hangi zaman dilimlerin kadar etkili olduğundan bahsedilir. Son bölümde ise Mecelle'nin ilk yüz maddesinden karışık olarak alınan otuz maddenin tek tek açıklanması ve örneklendirilmesine yer verilir.

İslam Hukuku Başlangıcı adlı bu eser Hanefi mezhebi tarihi ve literatürü esas alınarak hazırlanmış olsa da fıkıh ilminin doğuşu, gelişimi, mezhepleşme süreci, mezhepler arası ihtilafların doğuş sebepleri, Mecelle ve kanunlaştırma hareketleri gibi konularda belli bir sistematik içerisinde doyurucu bilgiler vermektedir.

² Yunus Vehbi Yavuz, *el-Câmiu's-Sağîr*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 7/112.



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

Doğu ve Batı Algısı: İmaj Sorununu İslamfobia Bağlamında Okumak

The Perception of East and West: Reading the Problem of Image in Context of Islamophobia

Mevlüt UYANIK

Prof. Dr.
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
mevlutuyanik@hitit.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4509-8318

Cilt/ Issue: 2/1, 177-205
Geliş Tarihi: 15.02.2022
Kabul Tarihi: 30.03.2022

Atıf: Uyanık, Mevlüt. "Doğu ve Batı Algısı: İmaj Sorununu İslamfobia Bağlamında Okumak". *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (Nisan 2022), 177-205.

Dipnot: Mevlüt Uyanık, "Doğu ve Batı Algısı: İmaj Sorununu İslamfobia Bağlamında Okumak", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1(Nisan 2022), Sayfa.

ÖZ

1989-1990 yılında SSCB dağılınca Doğu-Batı bölünmesi, ABD öncülüğünde Yeni Dünya Düzeni oluşturulmaya çalışıldı. Irak-İran savaşı ve Irak'ın Kuveyt'i işgali ile başlayan bir süreçle Müslüman halkların yaşadıkları enerji üretim ve arz merkezlerine operasyonlar yapılmaya başlandı. Teorik meşruiyet ise Samuel Huntington'un Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması ve Francis Fukuyama'nın "Tarihin Sonu ve Son İnsan" tezleriyle sağlanmaya çalışıldı. 11 Eylül 2001 tarihinden itibaren strateji değişikliğiyle İslam coğrafyasında Şii-Selefi vekalet savaşlarıyla medeniyet içi çatışmalar tetiklendi; dünya kamuoyunda İslamfobia kavramıyla eşgüdümlü sunuldu. Dolayısıyla bu makale, siyasal ve ekonomik hedeflere ulaşmak için medeniyetler/kültürler arası savaş tezinin meşruiyet aracı olarak İslamfobia kavramının kullanımının tutarsızlığını müzakere eder. Bir tez ve anti tez arayışını girerek gerekli bir öteki konumuna düşmeden, tarafların eşit değerlendirileceği bir uzlaşım platformunun imkânını arar. Bu bağlamda Doğu-Batı algılamaları ve bunların siyasi-kültürel sonuçlarını müzakere açmayı hedefler, kültürel şiddetin yerine Doğu ve Batı algılamalarında imaj sorunu aşmak için birbirimizi anlama ve keşfetme sürecinin gerekliliğini vurgular.

Anahtar Kelimeler: Doğu, Batı, İmaj Sorunu, Müslüman, Terör, İslam korkusu

ABSTRACT

With the scattering of the USSR in 1989-1990 two-sized worlds got unipolar with USA. In the new system, the ideological basics the East-West became the economical basic of North-South. USA and US countries started operations such as Iraq-Iran war, Iraq's occupation of Kuwait, which is made for getting Muslim people's energy center. The legitimacy of these illegal occupations started with thesis of two people, Samuel Huntington-The Clash of Civilizations, Francis

Fukuyama- The End of History and the Last Man. From 11 September 2001 new politics started to emerge about the ‘real owner’ wars. Shiah- Salafi deputation wars started and with that, inside civilization conflicts started to emerge. Islamophobia was started by people in western countries to legitimate the invasion. This paper discusses Islamophobia as an inconsistent issue to reach political and economical aims with Clash of Civilizations and Remaking of World Order. Without thesis and anti-thesis, the paper wants to reach convention. In this context, this paper aims to start a negotiation of the perception of East-West and their political-cultural conclusion of them. Finally, this paper aims to reach a conclusion about the US and its regional base and cultural violence like comics and Pope 16. Benedict’s declaration. So it is about the understanding each other to overcome the Islamophobia crisis.

Keywords: East, West, The Problem of Image, Islamophobia, Muslim, Europe, Terror

EXTENDED ABSTRACT

When the USSR collapsed in 1989-1990, an East-West partition and a New World Order were tried to be created under the leadership of the USA. In a process that started with the Iraq-Iran war and Iraq’s invasion of Kuwait, operations began to be carried out in energy production and supply centers where Muslim peoples live. Theoretical legitimacy was tried to be provided by providing a “necessary other” with the theses of Samuel Huntington’s *The Clash of Civilizations and the Re-establishment of World Order* and Francis Fukuyama’s “*The End of History and the Last Man*”. However, “ignoring the simultaneous emergence of fundamentalist movements in Islam, (Western) Christianity, Judaism, Buddhism, and Hinduism, there is a great deal of information pollution on the subject.

Therefore, the questions that are open for discussion and that seek answers are as follows: Why are Muslims the only ones to be identified or mentioned in the same breath as terrorism, integrity/radicalism? Why is Islamophobia/Why is Islamphobia/fear of Islam popularized as a necessary other for socio-political reasons? How did Islamophobia turn into anti-Islam and racism against Muslims?” “Fear of Islam” is accompanied by “enemy of Islam”, “anti-Islam” and “culture of reconciliation” and individual rights and freedoms, are we aware of the “fear industry” in which peaceful coexistence is prevented?

In the context of these questions, intra-civilizational conflicts were triggered by

the Shiite-Salafi proxy wars in the Islamic geography with the change of strategy since September 11, 2001; It was stated that it was presented in coordination with the concept of Islamphobia in the world public opinion. In order to understand this, first of all, the analysis of the terms integrity, fundamentalism, radicalism associated with Islamoiba and the transitions between them were pointed out.

The text discusses the inconsistency of the use of the concept of Islamophobia as a means of legitimacy in the thesis of war between civilizations/cultures to achieve political and economic goals. It claims to cover the intellectual, legal and political awakenings in the Islamic world with a neo-Salafi mentality and to provide legitimacy to colonial eco-politics. In this context, it seeks the possibility of a consensus platform where the parties will be evaluated equally, without falling into a necessary other position by searching for a thesis and antithesis. In this context, it aims to open negotiations on East-West perceptions and their political-cultural consequences, emphasizing the necessity of understanding and exploring each other in order to overcome the image problem in East-West perceptions instead of cultural violence.

In order to ensure this “culture of consensus”, he prioritizes *the burhan* method of Islamic philosophy and proposes a critical, rational and comparative examination of what is presented about the truth. In this framework, from the dialectical/cedeli method; that is, it is essential to avoid claiming absolute truth, which not only feeds the conflict and marginalizes other presentations of truth, but also reduces it to a necessary other position and derives its existence from this tension and conflict.

In this context, first of all, it is focused on how the term Islam, which means well-being and peace, is used together with the term phobia, which is derived from “phobos”, known as the god of horror and fear in Greek mythology. “His fear and hatred of Islam; therefore, how and why it has become a practical way of expressing fear or dislike of all or the vast majority of Muslims has been brought up for discussion. It was pointed out that the term Xenophobia was developed with the support of the term xenophobia, which expresses xenophobia/hostility, and attention was drawn to the fact that it became known with racism and violence against Muslims.

At this point, it has been pointed out that talking about and criticizing a fear that has been on the world agenda since September 11, 2001 is different from rejecting the plurality of Islam and the diversity of belonging to Islam and naturally constructing an imaginary and uniform concept of “Islam”. It was stated that the second issue, namely Islamophobia, is conducive to hate speech

towards individuals belonging to the Muslim social group and to discrimination in daily life, in other words, racism.

Thus, it is overlooked that hate speech and physical attacks produced in the context of “Islamophobia” have turned into an “institutional racism problem”. If measures are not taken against these, it is pointed out that there is a risk that fear of all kinds of religious or sacred objects (hagiophobia) will become widespread. Of course, at this stage, it should be focused on how Muslims should react to actions that are evidently produced for Islamophobia. Thus, no contribution is made, even indirectly, to the identification of fear of Islam and terrorism that is desired to be created.

As a conclusion, it will be possible for people to live in peace in the world only by respecting others, preserving their innate basic personal rights, creating a culture of reconciliation and succeeding in living together. The way to do this is to avoid universalizing one’s own lifestyle, which fosters a culture of conflict and says it’s good for everyone. It is clear that, instead of reinforcing differences as “I and the Other”, it is important to seek unity beyond superficial agreement or reconciliation between them, recognizing and accepting differences, in order to ensure that each living culture and diversity live in harmony without turning individuals and lifestyles into conflict. What needs to be done is to emphasize the difference between trying to live a life without offending or causing spiritual values, regardless of religion, and using religion as a means of action.

Hence, it should be ensured that terrorist criminals and those who envenom them are must be prevented from using various religious values as a tool, but this should be done without disturbing the freedom and security equation. If this is not done, it means that political culture, which is the sum of beliefs, feelings and values related to the political system, as a part of the general culture, plays a role in the direction and emergence of political behavior all over the world, and in this sense, “religion” will continue to function as a mediator of action.

GİRİŞ

1989-1990 yılında SSCB dağılınca iki kutuplu dünya yerini ABD öncülüğünde Yeni Dünya Düzenine bıraktı. Yeni uluslararası sistemde ideolojik temele dayalı Doğu-Batı bölümlenmesi yerini ekonomik temele dayalı Kuzey-Güney bölümlenmesine bıraktı. Dünyadaki enerji üretim ve arz bölgelerine (ki buraların çoğunluğu Türk ve Müslüman halkların yaşadıkları yerlerdir) başta ABD olmak üzere diğer batılı küresel güçler demokrasi ve insan hakları adı altında operasyonlar düzenlediler, Irak-İran savaşı ve Irak'ın Kuveyt'i işgali ile bölgede çatışmalar tetiklendi. Ardından günümüze kadar gelen sürekli bir çatışma ve istikrarsızlık hali oluşturuldu.

Bu operasyonların meşruiyeti Bernard Lewis'in The Atlantic'te yazmış olduğu 'Müslüman öfkenin kökleri' adlı makale üzerine Samuel Huntington'un inşa ettiği "*Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*" ve Francis Fukuyama'nın "*Tarihin Sonu ve Son İnsan*" tezleriyle "gerekli bir öteki" temin edilerek sağlanmaya çalışıldı. Nitekim "*Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*," tezinin mimarına göre bile "İslam, (Batı) Hıristiyanlığı, Musevilik, Budizm ve Hinduizm de köktendinci ya da radikal diye isimlendirilen hareketler eş zamanlı olarak ortaya çıktığını unutmamak gerekir.¹ Bu konuyla ilgili öyle büyük bir kavramsal kargaşa ve bilgi kirlenmesi yaşanıyor ki, "İslamfobia" kavramının bizzat kendisi İslamfobik bir kavrama dönüşmektedir. Bu bağlamda metinde cevabını arayacağımız sorular şunlardır:

Neden salt Müslümanlar, terör, entegrizm/radikalizm ile özdeşleştiriliyor?

Niçin İslamfobia/İslam korkusu, sosyo-politik gerekçelerle gerekli bir öteki olarak yaygınlaştırılıyor?

İslamfobia nasıl bir İslam karşıtlığı ve Müslümanlara yönelik ırkçılığa dönüştü?"

O halde Müslümanların maruz kaldığı ayrımcı politikalar ve şiddeti ifade etmek üzere, olgunun mahiyetini yansıtan "İslam korkusu"ndan ziyade "İslam düşmanlığı", "İslam karşıtlığı" söz konusudur. Özellikle dünya nüfusunun beşte birini inkâra yol açan tavırların temelini oluşturan ve bir nevi "korku endüstrisi"ne dönüşen bu tavrın tutarsızlığını göstermek dünya barışı için önemlidir. Çünkü tehlikede olan "uzlaşma kültürü" ve bireysel hak ve özgürlüklerdir, birlikte barış

¹ Samuel P Huntington. *Medeniyetler Çatışması*, çev. M. Çalık, der. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi yay., 1995), 17; Mevlüt Uyanık. "Arap Dünyasında Dönüşümler: Yemen", *Kamu'da Sosyal Politika Dergisi*, 5/ 18, 2011/3, (Ankara: 2011), 28-42; Mevlüt Uyanık, "Arap Baharının Mezhepçilik ve Kabilecilik Bağlamında Analizi" *Eski ve Yeni Dergisi*, 25/2012, 84-93/ (2015)3. 19-343; Dünya Bülteni Araştırma Masası, *İslamofobi ve Avrupa'da İslam Algısı*, Dübam Yayınevi (İstanbul: Dübam Yayınevi, 2015), 13-14.

içinde yaşamının korkularla engellenmesidir. ²

Bu “uzlaşma kültürü”ünü sağlamak için İslam felsefesinin burhan yöntemini önceleyerek hakikate dair sunulanların eleştirel, rasyonel ve mukayeseli bir şekilde incelenmesi gerekir. Çatışmayı besleyen ve hakikate dair diğer sunumları ötekileştirmekle kalmayıp, gerekli bir öteki konumuna düşürüp, kendi varoluşunu bu gerilim ve çatışmadan alan, mutlak hakikat iddiasında bulunan diyalektik/cedelci yöntemden kaçınmak şarttır. ³

Merkezi Washington’da bulunan PEW Araştırma Merkezi’nin dini temel alarak dünyadaki nüfus artışını analiz ettiği “Küresel Müslüman Nüfusun Geleceği: 2030 Öngörüsü” raporunda “20 yıl sonra her dört kişiden biri Müslüman, Avrupa’nın %8’i Müslüman olacak” denildiğini hatırlarsak, durumun vahameti iyice ortaya çıkmaktadır. Aslında bu ve benzeri anketler, çalışmalarla İslamfobi üzerinden Hıristiyan dünyası uyarıldığı gerçeğini görebiliriz. “Avrupa ülkelerinde yapılan kamuoyu yoklamaları da, bu ülkelerde yaşayan Müslümanlara karşı bir ayrımcılık ve nefretin gelişip yayıldığı göstermektedir. Avrupa Birliği’nin 27 ülkesinde 23,500 kişi üzerinde kapsamlı bir araştırma yapan ‘European Union Agency for Fundamental Rights’ (FRA) yayınladığı bir ankette bu ülkelerde yaşayan her üç Müslüman’dan birinin sadece son bir yılda mutlaka ayrımcılıkla karşılaştığını ve her on Müslüman’dan birinin de saldırı veya aşağılanmaya maruz kaldığını göstermektedir.” ⁴

İki kutuplu dünya düzeninin nükleer tehlike korkusu yerini terörizm korkusuna bırakmakta, barışın sağlanabilmesi için önce düşman oluşturulmaktadır. Yeni bir düşman olunca ortak paydanın yaygınlaşması sınırlanacak, korku beslenecektir.⁵ Bunun için de gerekli bir öteki/düşman temini çerçevesinde taassup (entegrizm) fundemantalizm, radikalizm ve İslamfobia kavramlarını eleştirel bir analize tabii tutma gerekir. Acaba her türlü hoşgörüsüzlüğe ve terörist eyleme karşı ciddi bir tepki verilirse, güvenlik ile özgürlük birbirinin alanına müdahale etmeden sağlanırsa ne olur? Ya da “karşılarında düşman olmayınca liderler ülke içi ve ülke dışındaki uygulamalarının meşruiyetlerini nasıl sağlar?” sorusunu bu bağlamda müzakere edelim nasıl sonuçlar üretilebilir?

² Mehmet Görmez, “Korku Endüstrisi İslamofobia”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, (Mayıs 2017), 4-5; Hilmi Demir, “Korku Endüstrisi ve Güven Bunalımı”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, (Mayıs 2017), 7.

³ Ebu Nasr Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Mlf- Trc. Mevlüt Uyanık- Aygün Aykol (Ankara: *Elis Yayınları*, 2017) 110-116.

⁴ Murat Aktaş, “Avrupa’da Yükselen İslamfobia ve Medeniyetler Çatışması Tezi”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/ 1, (Mayıs, 2014),33.

⁵ Giandomenico Picco, *Düşmansız Barış Olabilir mi? Medeniyetler Çatışması*. der. Murat Yılmaz, (Ankara: Vadi Yay, 1995).155-158.

Bunlar önemli sorular, çünkü Hz. Adem'den itibaren insanlığın dünyada refah, ahirette felahını temin eden ilkeler bütününe ifade eden ve kelime anlamı bile “barış, güven içinde olmak” demek olan İslam'ın bir şekilde gerekli bir öteki konumuna düşürülüp, yeni korkular üretilmesinde araç olarak kullanılması engellenmelidir. Tabii burada kendisini Müslüman, üstelik de İslamcı olarak niteleyen örgütlerin yaptığı terör eylemleriyle dolaylı bir şekilde gerekli bir öteki konumuna düşürülme katkılarının eleştirel bilincinde olmak şarttır. ⁶

Malum olduğu üzere, Medeniyetler Çatışması tezi eski NATO genel sekreteri Willy Claes'in 1995 'İslam fundamentalizmi Avrupa için en büyük tehdittir' açıklamasıyla bir nevi resmiyet kazanmıştı. Aslında bu tavrın tarihsel temelleri Avrupa tarihi açısından hâlâ en hayati savaş olarak görülen ve 732'de gerçekleşen ve Hıristiyanların 'işgalci' diye nitelendirdikleri Müslümanları yendiği Poitiers harbine kadar gider. 8.yy. papazı Isadore Pacensis, bu savaşta Müslüman ordularını yenen Hıristiyanların yeni kimliğini *Europenses* (Avrupalılar) olarak belirtmişti. Bu savaştan itibaren İslam artık “Kılıç dini” ve “öteki düşman” olarak hem Hıristiyan dünyanın hem de çağdaş Batı'nın kolektif kültürel şuur-altında derinlemesine yer etmiş görünmektedir. Dolayısıyla bu kavramın çıkış yerinin Batı olduğu ve kendi varoluşlarını sağlamak, yaptıkları uygulamalara meşruiyet temin etmek için bu kavramı gerekli bir öteki olarak sundular. Tabii bunda Müslümanların yanlış uygulamaların da önemli etkisi maalesef bulunmuştur. ⁷

Buradan da anlaşılacağı üzere, çağdaş propaganda döneminde hiyerarşiye dayalı bir ırkçılık yerini “uzlaştırılmaz kültürel farklılıklar” kavramına bırakılmış, böylece gerekli bir öteki için yeni “korkular sürekli” üretilmiş ve diri tutulmuştur. Bir süre sonra uzlaştırılmaz kültürel farklılıklar İslam medeniyeti ve kültürü

⁶ A. Bülent Baloğlu, “Korku Kültürü ve Tünel Vizyonu”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, (Mayıs 2017), 11.

⁷ Abdurrahman Mümin, “İslam Köktenciligi Üzerine: Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü”, çev. Mevlüt Uyanık, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 6/3 (1992) 165-171; Mevlüt Uyanık, *İslami Hareketler İfadesinin Anlamlılığı Üzerine Bir Deneme* *EKEV Akademi Dergisi*, 1 (1998), 9-16; Mevlüt Uyanık, “Medya ve Müslüman İmaji”, *Müslüman İmaji* (Kutlu Doğum Bildirileri)(Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996) 287-294; Hakan Samur, “Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamfobia” *Yönetim Bilimleri Dergisi/Journal of Administrative Sciences* 15/29 (2017), 158; Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi (Uhim), *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobia ve İrkçılık* (İstanbul, 2015), 47-48; Arthur F. Buehler, “İslamfobia: Batı'nın “Karanlık Tarafı”nın Bir Yansıması”, çev. Mehmet Atalay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2014, 123-124; Aktaş, “Avrupa'da Yükselen İslamfobia ve Medeniyetler Çatışması Tezi”, 33; Kader Özlem, “Avrupa'nın İçinde Yükselen İslamfobia Gerçekliği” *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, ed. Mümtaz'er Türköne 2/ 7 (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007), 189-196; Kemal Ataman, “Batı'daki İslam Ve Türk Algısı: Tıkanan Batı'da Yeniden Yükselen İrkçılık”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, (Mayıs 2017), 15-17; Mehmet Ali Kirman, “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?” *İslami Araştırmalar* 21/ 1 (2010) 21-39.

içine indirgenmiştir. Artık “Medeniyet içi çatışma” ile Müslümanlar birbirlerini Şii/Selefi diye tekfir ederek öldürdükleri vekâlet savaşları dönemi başladı. Oysa sorun Huntington’un iddiasının aksine *ekonomik ve politik çıkarlarla bağlantılıdır, değerlerle doğrudan ilgili değildir.*⁸

Bununla birlikte eğer *sorun, değerler alanının gereği gibi sunulursa*, bizatihi Batı’nın liberal demokrasi, eşitlik, adalet ve özgürlük kavramları tartışılır hale gelir ve ülkelerinde yaşayan Müslümanlar için tehlike daha da artar. Nitekim Danimarka karikatür krizi, Paris banliyölerinde yaşanan göçmen protestoları, Almanya’daki vatandaşlık testleri, Müslümanları terörle özdeş gösteren kültürel ve dini damgalama, kısacası “öteki”nin kültürel ve ekonomik olarak istismar edilmesi; Batı’nın değer açısından da evrensellik iddialarını çürüttüğü gibi ülkesindeki güvenlik ve özgürlüğü de etkilemektedir. Aynı zamanda çoğulcu bir yapıda birliktelik ve bir arada barış içinde yaşama projesi olan diyalog ve ittifak imkânını yok etmektedir.⁹

Bu da bir “algı sorunu” olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Eğer birbirimizi anlama ve keşfetme sürecinin gerekliliğine inanıyorsak, mevcut imaj sorunu aşmak gerekmektedir. Çünkü çok kültürlü çoğulcu bir dünyada barış içinde yaşama istiyorsak, mevcut algılamalardaki yanlışlıkları gidererek, kaygıların korkuya dönüşmesini engellemek şarttır. Özellikle medya vasıtasıyla gerekli bir öteki yaratmak, farklılıklar aykırılığa dönüştürmek, çatışmaya zemin oluşturmak için dini ve manevi değerlerin kullanılmaya başlandığı günümüzde bu husus çok önemlidir. Dolayısıyla *medeniyetler ve kültürler arası çatışma yerine medeniyetler arası uyum için neler yapabiliriz* diye düşünmek gerekir. Türkiye

⁸ Binnaz Toprak, “Huntington, Batının Ön Yargılarını Yansıtıyor”, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz, (Ankara: Vadi Yay. 1995),198; Mevlüt Uyanık, “Önce Medeniyet İçi Uzlaşma ve Birbirimize Saygı” Çorum Hâkimiyet Gazetesi (24/5/2005)15; Mevlüt Uyanık, *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, (Ankara: Araştırma Yay.2016), 369-374; Samur “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamfobia” ,152; Yıldız Çeliktaş, “Avrupa’nın Yükselen Trendi:İslamfobi”, *Uluslar arası Politika Akademisi*, (21 Ekim 2012), Kemal Ataman- Tuba Er, “İslamfobia ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2008).748, 758; Buehler, “İslamfobia: Batı’nın “Karanlık Tarafı”nın Bir Yansıması”, 127-128; Aktaş, “Avrupa’da Yükselen İslamfobia ve Medeniyetler Çatışması Tezi”,33.

⁹ Talha Köse, “Kültürel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna” *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, ed. Mümtaz’er Türköne 2/ 7(İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007) 293.

tarihsel ve kültürel birikimiyle bu konuda önemli katkı yapabilir.¹⁰

1. DOĞU VE BATI ALGISI: BİR İMAJ OLARAK İSLAMFOBİA

Esenlik ve barış anlamına gelen İslam terimi, yunan mitolojisinde dehşet ve korku tanrısı olarak bilinen “phobos”tan türetilen fobi (phobia) terimi ile bir arada nasıl kullanılmıştır? “İslam’a olan korku ve nefreti; bu nedenle de, Müslümanların tamamından veya büyük çoğunluğundan korkmayı ya da onlardan hoşlanmamayı ifade etmenin pratik bir yolu” haline nasıl gelmiştir ve niçin getirilmiştir?

Bu anlamda “fobi” herhangi bir şeye karşı duyulan tedirginliği ve olağandışı bir korkuyu ifade eder. Akıldışı ve inatçı bir duygu olduğu için de kişinin hayatını olumsuz yönde etkiler. Aslında normal olan bir takım korkular bile korku düzeyinin kişinin kontrolünden çıkarak rahatsızlık verme aşamasına gelebilir ve anksiyeteye dönüşüp fobi olabilir. Herhangi bir objeden ya da durumdan dolayı sürekli ve irrasyonel bir korku hissetmek anlamındaki fobi kavramını, yüz milyonlarca insanın kendisini bağlı hissettiği bir dinin adıyla birleştirmek ve tıbbi-psikolojik rahatsızlıkları ifade eden başka türlü klinik fobilerle bir tutmak ciddi bir bakış açısı ve kavramsallaştırma sorununun olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Asım Yapıcı’nın ortaya koyduğu gibi “Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık” üzerinde daha ayrıntılı çalışılması gerekmektedir.¹¹

Bunun yabancı korkusu/düşmanlığını ifade eden Xenophobia (zenofobi) teriminin desteğinde geliştirilmiş olsa gerek ki, artık Müslümanlara yönelik ırkçılık ve şiddetle anılır hale gelmiştir. İslamfobia’da bu korku ve nefretin kökeninde

¹⁰ Ramazan Gözen, İslam ve Şiddet, ed. Mümtaz’er Türköne 2/ 7(İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007). 161-165; Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu*, (Ankara: Ankara Okulu, 2001)21,44-48; Mevlüt Uyanık, “Bir “Değer” Olarak “Çoğulculuk”, *Değerler ve Eğitimi – Uluslar arası Sempozyum-(26-28 Kasım 2004)*. ed. Recep Kaymakcan vd., İstanbul: DEM, 2007, 433; Mevlüt Uyanık, “Çağdaşlaşma, Değişme ve Dönüşme Tartışmalarında Sosyal Kimlikler Meselesi”, *Din, Kültür ve Çağdaşlık (Kutlu Doğum 2004)* Ankara: 2006, 63-76; Mevlüt Uyanık, “Küresel Bir Siyasal ve Ekonomik Güç Olarak Avrupa Birliği ve Türkiye’nin Konumu”, *Hür Gelecek Dergisi*. (02/01/2004), Mevlüt Uyanık, “Medeniyetlerarası Uyumun Simgesi: Türkiye”, *Yenişafak Gazesi*.(4. Ekim.2003); Mevlüt Uyanık, “İlahi Dinlerin Evrensellik Tasarımının Teorik Sunumu Üzerine” *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu (24-26 Mayıs 2001)*.(Sakarya: Sakarya Türk Ocakları ve İlahiyat Fakültesi), 149-170; Mustafa Çevik, “Korkunun Ontolojisi” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317. (Mayıs 2017),12-14; Mehmet Akif Okur, “Üretilen Korku: İslamofobi” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317 (Mayıs 2017), 21.

¹¹ Asım Yapıcı, “Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay-Celalettin Çelik, (Adana: Karahan Kitabevi,2006); Asım Yapıcı- Feyza yapıcı, “Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dinî-Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, (2017), 1-25.

nefret edilen kültür/din hakkında derin bilgi sahibi olunmadığı açıkça bellidir. Aslında Hukuki ya da akademik genel kabul gören bir tanımlaması olmamasına ve kavramsal bir kargaşa bulunmasına rağmen İslamfobia ırka dayalı ayrımcılık haline nasıl gelmiştir, sorusunun cevabı önemlidir. Nitekim Avrupa İrkçılık ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi (EUMC) değerlendirmesinde bu husus net bir şekilde vurgulanmıştır.

“İslam korkusu” anlamına gelen bu kavram mevcut durumu yansıtmamakta, yapılan araştırmalar, Müslümanların maruz kaldığı sistematik ayrımcılık ve şiddetin temelinde korku değil düşmanlığın söz konusu olduğu görülmektedir. Müslümanların maruz kaldığı ayrımcı uygulamalar, nefret içerikli söylemler ve fiziksel saldırılar “İslamfobia” kavramıyla ele alınmaktadır.¹² Bu durum “kurumsal bir ırkçılık sorunu”na dönüşmektedir. Bu o kadar ileri aşamaya geçmek üzere olsa gerek ki, İtalya'nın İslamfobik valisi Luigi Brugnaro, Venedik'in San Marco Meydanı'nda ‘Allahu ekber’ diye bağırana biri olursa vuracakları tehdidini savurdu. Sonra gösterilen tepkiler üzerine özür dilese de dini veya kutsal nesnelere korkuya (hagiophobia) işaret etmesi açısından önemlidir.¹³

Bize göre, küresel politikalar çerçevesinde, şiddet ve terör önce ortak payda haline getiriliyor, özgürlüklerin kısıtlanması pahasına güvenlik öncelenmesinin meşruiyeti böylece sağlanıyor. Enerji üretim ve arz merkezlerinde bulunan İslam ülkelerine yapılan operasyonların demokrasi adına gerçekleştirildiğinin alt yapısı oluşturuluyor. Bir taraftan İslamfobia ile bütün dünyanın korkması gereken bir öcü yaratılıyor, diğer taraftan bu öcü'yü uysal hale getirmek için kendini görevlendiriyor. Medya sayesinde, psikolojik ortam oluşturulduktan sonra terör ile İslam özdeşleştirecek şekilde bir değer dizgesi İslamfobia

¹² Uhim, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve İrkçilik*, 145.

¹³ Yıldız Çelikaş, “Avrupa'nın Yükselen Trendi:İslamfobi”; Yıldız Değirmenci, “Avrupa'da İslamfobia Algısı Üzerine”, *BİLGESAM* (25 Ağustos 2010); Mustafa İhsan Orhan, “İslamfobi”, *Akademik Perspektif*, (5 Aralık 2014); Farid Hafez - Enes Bayraklı, “İslamfobia: AB'nin Yeni Kriteri” (03/04/2017); Emre Dorman, “İslamfobia”(17 Haziran 2017); Samur “Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamfobia”, 152-153,157 Ataman- Er, “İslamfobia ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”,755; Necmi Karşlı, “İslamfobia'nın Psikolojik Olarak İncelenmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1 (2013), 76-81; Pınar, Övgü, “İtalyan Belediye Başkanından ‘Allahu Ekber’ Gafı İçin Özür”,BBC (24.08.2017) Uhim, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve İrkçilik*, 23 ; Aktaş, “Avrupa'da Yükselen İslamfobia ve Medeniyetler Çatışması Tezi”,33; Mehmet Dinç, “Korku Psikolojisi” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamfobi*, 317, (Mayıs 2017) 25-26.

şeklinde sunuluyor.¹⁴

Bu açıdan Runnymede Trust tarafından hazırlanan “Islamophobia: A Challenge For Us All (İslamfobia: Hepimiz İçin Bir Meydan Okuma, 1997)” rapor yakın tarih açısından bir dönem noktasına işaret eder. Vakıf, çeşitli dinlere mensup üyelerden oluşturulan “İngiltereli Müslümanlar ve İslamfobia Komisyonu”nun (Commission on British Muslims and Islamophobia) Britanya için rapor hazırlamıştı. Bununla birlikte İslam korkusu ve karşıtlığı 2002 yılını itibaren Avrupa’nın toplumsal bir gerçekliği gibi sunulmaya başlamıştır. İslamfobia’nın kaynakları olarak İslam günümüzün ihtiyaçlarını karşılamayan yegâne değişmez bir blok olduğundan hareketle ayrıştırıcı ve öteki olduğu vurgulanır. Bu ötekiliği de doğal görür, çünkü İslam barbar, irrasyonel, ilkel ve cinsiyetçi tutumlara sahip bir inançtır ve değersizdir. Ayrıştırıcıdır, çünkü İslam şiddet içerikli, saldırgan, tehdit edici, terörizmi des-tekleyici ve medeniyetler çatışması ile uğraşan bir inançtır. Bu açıdan da İslam siyasi ve askeri çıkarlar için kullanılan siyasi bir ideolojidir. Dolayısıyla Müslümanların Batı kültürünü eleştirisinin hiçbir değeri yoktur. Özetle, İslam’a karşı düşmanlık, Müslümanlara yönelik ayrımcı uygulamalar makuldür.¹⁵

Komisyon, İslamfobiayı kısaca; “İslam’a karşı temelsiz bir düşmanlık” olarak tarif etmekte ve bu düşmanlığın Müslümanlara yönelik ayrımcılık ve toplumsal dışlanma gibi pratik sonuçları da beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır. Hatta raporda İslamfobia’nın bir anti-semitizm olduğu ve Ortadoğu, Arap ve Güney Asyalı halkları hedef aldığı söylenmektedir. Aynı komisyonun geliştirdiği aşağıdaki kavramsal çerçeveye göre İslamfobia, dört boyutlu bir fenomen olarak tasvir edilmektedir. İslamfobia’nın en derin boyutunu medya ve günlük konuşmalarda karşımıza çıkan *önyargılar* oluşturmaktadır. Kavramsal çerçeveye göre önyargılar kendi başına ve soyut şeyler olmayıp *ayrımcılık* ve *dışlanma* gibi davranış boyutlarıyla ortaya çıkar. Ayrımcılık, iş pazarı, eğitim ve sağlık gibi sektörlerde görülürken, dışlanma, siyaset ve yönetim pozisyonlarında söz konusudur. Son boyut ise, 11 Eylül’den sonra giderek hız kazanan *fiziksel*

¹⁴ Özlem, “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslamfobia Gerçekliği”, 189-196; Uyanık, Medya ve Müslüman İmajı, 287-294; Mevlüt Uyanık, “Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz” *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, ed. Mümtaz’er Türküne 2/ 7 (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007), 43-63; Mevlüt Uyanık, “11 Eylül 2001: Enerji Savaşları Yüzyılının Başlangıç Tarihi”. *Çorum Hâkimiyet*, (11.09.2006), 15, Roger Garaudy, *Entegrizm: Kültürel İntihar*, çev. K.B. Çileçöp, (İstanbul: 1995), 9.

¹⁵ Karşı, “İslamfobia’nın Psikolojik Olarak İncelenmesi”, 88-89; Samur “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamfobia”, 151-152; Dübam, İslamofobi ve Avrupa’da İslam Algısı, 20, 23;

şiddettir”¹⁶

Görüldüğü üzere, zaten Müslümanları kaba, cahil, softa ve hurafelerin esiri olan insanlar şeklinde sunumun tarihsel kökenleri de bu yeni imaj sunumuna bilinçleri hazırlıyordu. 8. yüzyıl Aziz John, 12. yüzyıl Aziz Peter döneminden itibaren Müslümanlar bu şekilde sunuluyordu. Haçlı seferleri de kültürel ve fikri açıdan bunu pekiştirdi.

Bu bağlamda bir dönem “Şeytan Ayetleri” adlı kitabıyla bütün İslami değerlere hareket eden Salman Rüşdü, 1/11/2001 *The New York Times* da bir yazı yazarak 11 Eylül 2001 tarihinde gerçekleşen olayların doğrudan İslam ile ilgisi olduğunu söylediğini hatırlamak gerekir.

12 Eylül 2006 tarafından Papa 16. Benedict’in Almanya’da yaptığı konuşmada “Bana Muhammed’in yeni diye getirdiği nedir, sadece onu gösterin. Şer ve insanlık dışı şeyler dışında bir şey bulamazsınız. Tıpkı kendi inancını kılıçla yayma yönteminde olduğu gibi” sözleri özellikle teolojik açıdan İslamfobia’yı güçlendirdi. Bunun sosyo-politik yansıması olarak Irak üzerine yapılan saldırıyı ABD başkanı Bush’un Haçlı seferlerine benzetmesi bir dil sürçmesinden ziyade bir bilinçaltının dışavurumu olarak görülebilir.¹⁷

2. İSLAMFOİBA İLE ÖZDEŞLEŞTİRİLEN TERİMLER: ENTEGRİZM, FUNDEMANTALİZM, RADİKALİZM

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasının her tarafında Batı medeniyetine karşı fikri, fıkhi ıslahatlar, siyasi direnişler ve reaksiyonlar görülmeye başladı. “İslam’ın Bugünkü *Meselerleri*”ne dair tespitleri hala güncelliğini koruyan Erol Güngör’den hareketle söyleyecek olursak, Müslüman halklar, kendi kaderlerini kendileri belirlemek istemektedirler.

İslam medeniyetinin tarihsel sürecini eleştirel bir bilinçle okuyup, temel kaynaklarını yeni durumlara göre yeniden okuyup, yorumlama ve uygulamaya geçirmeye gayret etmektedirler.

Islahat”, “tecdid”, “uyaniş”, “diriliş” de denilen bu olgunun birçok farklı sebebi vardır: Bunlardan ilki ve bence en önemlisi, yukarıda da belirttiğimiz üzere, dünyanın enerji krizine düşmesi ve OPEC’e üye olan devletlerin Venezüella

¹⁶ Ataman- Er, “İslamfobia ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”,761-762, Uhim, *Avrupa’da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve Irkçılık*,13; Aktaş, “Avrupa’da Yükselen İslamfobia ve Medeniyetler Çatışması Tezi”,38.

¹⁷ Köse, “Kültürel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna”303; Samur “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamfobia”,151; Uhim, *Avrupa’da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve Irkçılık*, 25.

ve Ekvator hariç hepsinin Müslüman olmasıdır. Bu durum tespitine Asya'da petrol ve doğalgaz ve diğer madenlerin merkezlerine sahip yeni bağımsızlığını kazanan Türk Cumhuriyetlerini ilave ederseniz, 1980'li yıllarda yapılan bu tespitin hala önemini koruduğunu ve küresel siyasal hareketlerin enerji koridorlarını hâkimiyet altında tutmayı hedeflediğini gözlemlemek mümkündür. Şimdiki çatışma alanlarına ve lanetli, kriz bölgeleri diye nitelenen yerlere baktığınız zaman bu hususu net olarak görmek mümkündür.

Güngör'e göre, İslami uyanışın ikinci nedeni, Batı tesiriyle İslam dünyasına yerleştirilmeye çalışılan siyasi, iktisadi sistemlerin, ideolojilerin iflasla neticelenmesidir. Yönetim tarzı ve adı her ne olursa olsun İslam ülkelerinde Batı tarzında kurulan hükümetler, halklarının siyasal, toplumsal ve dinsel sorunlarını çözememiş, *fili birer oligarşi veya diktatörlük* haline dönüşmüşlerdir. Batı medyası tarafından siyasal İslam, İslamcı, fundamentalist veya radikalist hareketler diye nitelendirilen olgu, bu iflasların sonucunda veya uygulanan politikalara bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Din'in bir eylem aracı olarak kullanılması riski işte bu tepkisellik bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu durum; Müslüman ülkelerde temel özellikleri çok merkezlilik ve devamlılık olan diriliş ve uyanışın daha çok İslami bir kimlik ve hayat tarzı arayışı olarak ortaya çıktığı gerçeğini gözlemlemektedir.¹⁸

İşte İslamfobia'nın işlevi tam da bu noktada ortaya çıkmakta, hem İslam dünyasındaki fikri, fihki ve siyasi uyanışları, *neo-selefi zihniyet ile örtmek, hem de sömürgeci eko-politikalarına meşruiyet sağlamaktadırlar*. Arapça Usuliyye, İngilizce fundemantalism ve radicalism, Fransızca L'interisme, Türkçe köktencilik ve/ya köktendincilik terimleriyle ifade edildiği varsayılan kavramsallaştırmanın temel özellikleri şunlardır: Donukluk, katılık, değişimi ret, siyasal otoriteyi kabul etmeyip, muhalefet, bütün ilerleme, gelişme hareketlerinin reddi, geri dönüş, taassup ve müsamahasızlık. Bunlardan ilk önce taassub/entegrizmi kısaca açıklayalım.

2.1. Taassup (entegrizm)

Mutlak bir doğruya sahip olduğunu iddia edip, diğer tasavvurları dışlamak demektir. Dünyadaki çatışmaların %20.4 medeniyet, kültür veya dinsel farklılıklardan oluştuğunu hatırladığımızda entegrizmin işlevselliği ortaya çıkar. İster Hıristiyan, Yahudi veya ister İslam kökenli olsun, gelecek için en büyük tehlike taassupdur, çünkü siyasi ve iktisadi egemenlik projelerinin meşruiyet zeminini gerekli bir öteki temin ederek sağlamaya araç olarak kullanılmaktadır. Garaudy'den

¹⁸ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, (İstanbul; Ötüken Yay.1993),18-23;Uyanık,“Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz” 44-45. Mevlüt Uyanık, “Arap Dünyasında Dönüşümler”,28-42.

hareketle söyleyecek olursak, dini veya siyasi herhangi bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya kurumlarıyla özdeşleştirdiği için mutlak bir doğruya sahip olduğu inancı baskındır. İster teknokratik veya Stalinci olsun, ister Hristiyan, Yahudi veya İslam kökenli olsun, günümüzde bütün entegrizmler gelecek için en büyük tehlikeyi oluşturmaktadır.¹⁹

2.2. Fundementalizm ve Radikalizm

Fundementalizm; Türkçe açısından da, temel kaynakları öncelenmesi (selefi) anlamda bir kökenci-usuli düşünceyi içerir. Günümüz dünyasındaki modern soru(n)lar karşısında çözüm yolları aramak için İslam'ın temellerine, usullerine, köklerine yeniden eğilmeyi hedefleyen fikri ve fihki çabaları ifade etmesi gerekirken tam tersi oldu. Vahhabi öğretinin modern veçhesi olan yeni selefilik ve buradan türeyen sosyo politik örgütlerce İslamfobia için kullanılabilir hale geldi.²⁰

İşte bu aşamada yani silahlı eylemleri tercih eden radikal/köktendinci/İslamcı birimlerden söz edilebilir. Radikal İslam fihki ve fikri (vahhabi) temellerini yeni selefilik adıyla sunup, bunu siyasal bir ideoloji olarak kullanmak suretiyle bir İslam devleti kurmayı hedefler. Müslümanların kendi inançlarından hareketle bir İslam devleti kurmaları gerektiğini savunduğu için sürekli gündemde olur. Ama bu önerdikleri sistemin tutarlılığından ziyade, muhalif oldukları sistemin başarısızlıklarından dolayıdır. Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, ilki, batıcı değil ama modernleşmeci ve kökenci; demokrasiye açık, ikincisi ise bunun tersine köktendincidir.²¹

Abdurrahman Mümin, bu nedenle olsa gerek, İslam fundementalizmi terimiyle, çağdaş İslami diriliş gerçeğini maksatlı olarak tahrip edip, yanlış yorumlandığını belirtir. Çünkü İslami diriliş, 1970'li yıllardan sonra boyutları bütün dünyayı saran post-modern bir olgudur, mevcut ideolojik sistemlere karşı uygulanabilir, alternatif teklif edebilecek vahyi bir inanç sisteminden söz edebilirdi.²² Ama İslamfobia ile bütün çalışmalar akim bırakıldı. Bütün ilahi dinlerde diriliş veya temellere dönerek güncel sorunları çözme çabaları eş zamanlı olarak ortaya çıktığı halde bu terimlerle terör genelde İslam dünyasıyla özdeşleştirilmekte, sıradan dindar insanlar bile potansiyel terörist muamelesi görmektedirler. Özellikle New

¹⁹ Garaudy, *Entegrizm: Kültürel İntihar*,9; Uyanık, "Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz",47.

²⁰ Uyanık, *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, 47-78.

²¹ Ahmet Yaşar Ocak "Küreselleşme Karşısında İslam yahut İslâm'ı Bugüne ve Geleceğe Taşımak",*Prof. Dr. Erol Güngör'ün Hatırasına: Milli Kültürler ve Küreselleşme (Konya16-18 Ekim 1997 Tebliğler ve Tartışmalar)*, (Konya: Türk Yurdu Yayınları,1998).52; Zekeriya Kurşun, "Arap Ülkelerinde Yönetim Şekilleri ve Demokrasinin Geleceği" İslam ve Demokrasi Sempozyumu (Ankara: TDV Yay. 1998).48-49; Uyanık, "İslami Hareketler İfadesinin Anlamlılığı Üzerine Bir Deneme", 9-16.

²² Mümin, "İslam Köktenciligi Üzerine: Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü", 168.

York, İstanbul, Londra ve Madrid saldırıları sonrasında “bu olaylara karışan kişilerin, o zamana kadar genelde şüphe uyandıran kişiler olmaması, görünürde topluma entegre olmuş bir yaşam sürdürmeleri ve bu yöndeki vurgunun basın tarafından sürekli gündeme getirilmesi, normal bir yaşam sürdüren dindar komşuya şüphe ile bakma sonucunu da doğurdu.”²³

2.3. İslamfobia Algısını Pekiştiren Eylemler

Modernleşmeci ve kökenci yani temel kaynaklara dayalı öncüllerden hareketle, yaşanan sorunlara çözüm üretmek isteyen, insan hakları ve demokrasiye açık ıslahatçı hareketler, radikal yani köktendinci söylemlerle örtülenmekte ve etkisiz kılınmaktadır. Ama burada bir Müslüman olarak “İslamfobia konusunda Batılıları tek yönlü eleştirmek yerine Müslümanlar bu olgunun neresinde yer almaktadırlar? Sorusunu sormak ve bu konuda öz eleştiri yapmak şarttır. Özellikle “kendisini İslamcı, selevi olarak niteleyen sosyo-politik örgütler, son tahlilde Müslümanların özgürleşmesine ve müreffeh bir hayat yaşamasına mı zemin hazırlıyorlar, yoksa tam tersi mi oluyor?” sorusu çerçevesinde İslamfobia algısını pekiştiren eylemlere bakmak gerekir.

Batı'nın İslamfobia algısında kuşkusuz ki 1993 yılında Dünya Ticaret Merkezi'ne bombalı saldırı düzenleyen, 11 Eylül saldırılarını gerçekleştiren El-Kaide terör örgütünün dini motifleri kullandığından dolayı payı büyüktür. El-Kaide, Cihad anlayışı için yaptığını savunduğu binlerce masum sivilin ölümüyle sonuçlanan saldırıları ile insanların aklındaki “İslam'ın barış ve hoşgörü dini olduğu kanısını” akıllardan silmiştir. 11 Eylül 2001'de New York'taki İkiz Kulelere yapılan saldırılar ise bir süreliğine uykuda olan İslamfobia'yi uyandırmakla kalmamış, Amerika ve Avrupa için dönüm noktası sayıldı. Bu saldırılar İslam dininin terör, şiddet, köktendincilik ile anılmasına dair bilinçliliği güncellemiştir. Daha sonra bu algıyı reel bir korkuya dönüştüren saldırılar Batılı insanları iyice tedirgin etti. 1 Mart 2004 tarihli Madrid Tren Saldırısında 191 kişi ölmüştü ve el-Kaide tarafından yapıldığı belirtildi. 7 Temmuz 2005 tarihinde İngiltere'nin başkenti Londra'da 4 terörist çantalarında taşıdıkları patlayıcılarla yoğun ulaşım noktalarında intihar saldırıları düzenledi. Bu saldırılarda 4 saldırgan dâhil 56 kişi öldü, 784 kişi yaralandı.

7 Ocak 2015 Perşembe günü Fransa'da ünlü mizah dergisi Charlie Hebdo'nun merkezine saldırı oldu ve on iki kişi öldürüldü. Yemen merkezli Taliban'a ait bir kola ait olduğu söylenen kişiler tarafından Peygamberimizin karikatürünü

²³ Ataman- Er, “İslamfobia ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”, 758.

yaptığı düşüncesiyle İslam'a yönelik saldırıyı cezalandırdıklarını söylediler. Ağır silahlı ve askeri ekipmana sahip 3 saldırganın “profesyonel” olması, akıcı şekilde Fransızca konuşması, yanlışlıkla kimliklerini arabalarında unutması (!) vb ayrıntılarıyla kimse uğraşmadı. Bu karikatür olayı sanki 30 Eylül 2005 Jylland Posten adlı gazete Kurt Westergaard tarafından çizilen karikatürün güncellenmesi gibiydi. Karikatür ile peygamberimizin şahsında bütün Müslümanlar terörist olarak ilan edilmişti. Norveç de karikatürün yeniden yayımlanması ile uluslararası gösteriler olmuş ve yüze yakın Müslüman ölmüştü.

9 Ocak 2015, İşid/Daeş mensubu bir kişi, Paris'te düzenlediği eylemde bir polisi öldürdükten sonra kentin doğusunda Vincenne bölgesindeki bir Yahudi marketinde müşterileri rehin aldı ve burada dört kişiyi öldürdü. 13 Kasım 2015 tarihinde Fransa'nın başkenti Paris'te eş zamanlı silahlı ve bombalı saldırılarda 137 kişi öldü, 300'den fazla kişi yaralandı. Bu saldırıyı da İşid/daeş üstlendi. 22 Mart 2016 tarihinde Belçika'nın başkenti Brüksel'de havalimanı ve bir metro istasyonundaki intihar saldırılarında 32 sivil öldü. Yine İşid'in üstlendiği saldırılarda 300'den fazla kişi yaralandı. 14 Temmuz 2016 günü Fransa'nın en önemli milli bayramı Bastille Günü'nde Nice kenti kana bulandı. Kamyonla insanları eze eze ilerleyen İşid üyesi 84 kişinin ölümüne yol açtı. 19 Aralık 2016 tarihinde Almanya'nın başkenti Berlinde bir Tır, Noel pazarına girerek, insanları ezdi. Saldırıda 12 kişi hayatını kaybederken, 56 kişi yaralandı. İşid'in üstlendiği saldırıyı gerçekleştiren kişi, İtalya'da çıkan çatışmada öldürüldü. 22 Mayıs 2017 günü Manchester şehrinde bir konser alanına bombalı saldırı oldu, 22 ölü, onlarca yaralı vardı, işid üstlendi. 3 Haziran 2017 tarihinde Londra'da bir araç yayaların üzerine sürüldü, ardından arabadakiler bir markete girerek insanları bıçakladılar, 7 ölü 48 yaralı oldu, saldırıyı İşid/Daeş üstlendi. 17 Temmuz 2017 İspanya'nın Barcelona kentinin ünlü caddesine yine aynı şekilde saldırı oldu. 12 kişinin öldüğü 80 yaralının bulunduğu bu saldırıyı da Daeş üstlendi.

Neticede dini motifleri kullanan örgütler tarafından yapılan bu terör eylemleri, tarihsel olarak bilinçlerde saklanan imajı bilinçlerde yenilemiştir. Dolayısıyla eylemi yapanlar paradoksal bir şekilde İslamfobia ile ortaya çıkarılması istenilen algıyı pekiştiriyor ve bunun bir korkuya dönüşmesine neden oluyor. Bunların bir de İslam dünyası içinde bu eylemleri benimsemeyen, eleştiren ve lanetleyen kesimleri de ötekileştirici ve tekfir edici bir dili olduğunu düşündüğümüz zaman İslamfobia'nın çift boyutu ortaya iyice çıkmaktadır. Avrupa'da bir İslam korkusu pekiştirilerek, insanları tedirgin etmek ve Müslümanların kimliklerini kişiliklerini örselemek, ötekileştirmek ve yönetime karşı hiçbir direnç gösteremez hale getirilirken, İslam dünyasında uzlaşma kültürünü arayan, temel insan haklarının demokratik bağlamda elde edilmesini isteyenlerin de dışlanması ve kafir ilan

edilmesi söz konusudur.²⁴

Bu bağlamda gerekli kamuoyunu oluşturmak için Fransa ve onun nezdinde Batı dünyası 250 yıllık Fransız basın tarihinin en vahim terör eylemine hedef olduğunu söyleyerek karşı mitingler düzenlediler. Tabii İslam dünyasında da buna karşı mitingler düzenlendi ve ortam iyice yeniden gerildi. Avrupa’da yaşayan Müslümanlar potansiyel terörist muamelesi görmesi için bir adım daha atıldı. İslam dünyasında Batı ülkelerinin özellikle Fransa’nın sömürgeci zihniyetinin Müslümanlara yaptıkları hatırlatıldı.²⁵

Görüldüğü üzere İslamfobia’nın beslendiği en ön önemli kaynak, İslam’ı savunduğunu söyleyen el-Kaide, Taliban, Boko Haram vb kendisini neo-selefi olarak niteleyen ve öğretilerini kabul etmeyen Müslümanları tekfir eden örgütlerden ve bunların zihniyetinden beslenmektedir. Üstelik son zamanlarda Batı da bile bunların aslında İslam ile ilgili temel bilgi ve ibadetlerden uzak olduğunu söyleyen raporlar yayımlandığını düşündüğümüz zaman durumun vahameti iyice ortaya çıkmaktadır. Birleşmiş Milletler Terörle Mücadele Merkezi’nin Suriye’ye savaşmak için 12 ülkeden gelen 42 erkek ve 1 kadınla yaptığı görüşmelerin raporundan bu durum açıkça belli olmaktadır. (BM İşid Raporu. 2017)

Özetle, Hatem Bazian’ın tespitleriyle “*İslamfobia* mevcut Avrupa-merkezli, post-kolonyal ve oryantalist küresel güç yapısı tarafından geliştirilen yapay bir korku ya da önyargıdır. *İslamfobia* gerçek ya da algılanan Müslüman tehdidine yöneltilerek bir yandan mevcut ekonomik, politik, sosyal ve kültürel ilişkilerdeki eşitsizliklerin korunması ve ilerletilmesi diğer yandan da hedef kitlelerde (Müslüman ya da değil) ‘medeniyet rehabilitasyonunu’ sağlayacak bir araç olarak şiddet kullanımını rasyonalize etmek amaçlanır. *İslamfobia* kaynak dağılımındaki eşitsizlikleri muhafaza edip daha ileriye taşıyan bir global ırk

²⁴ Sertap Canalp Korkmaz. “Sosyal Medyanın Terör Örgütlerince Kullanımı Ve Daeş Terör Örgütü” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, (Mayıs 2017),28-29; Yıldız Çelikaş, “Avrupa’nın Yükselen Trendi:İslamfobi”; Özlem, “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslamfobia Gerçekliği”,197; Mümin, “İslam Köktencilği Üzerine: Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü”,165; Uyanık, *Medya ve Müslüman İmajı*, 287-292; Aydın, *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*, 37; Samur “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamfobia”,159; Ataman-Er, “İslamfobia ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”, 756; Karşlı, “İslamfobia’ın Psikolojik Olarak İncelenmesi” 86-87; Okur, “Üretilen Korku: İslamofobi” 19; Osman Şen, “Küreselleşen Terörizm Stratejisi”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, (Mayıs 2017), 22-23, Karşlı, “İslamfobia’ın Psikolojik Olarak İncelenmesi”,88 .

²⁵ Mevlüt Uyanık, “Dünyada İslamfobia’yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi Öğreti – Bir Zihniyet Analizi” *21.Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi*,11,(Selefliğin Şifreleri Özel Sayı). (Nisan, Mayıs, Haziran 2015), 319-343.

yapısını tekrar ortaya koyar ve teyit eder.”²⁶

Bu tespit de görüldüğü üzere, *İslamfobi*yi sadece basit bir İslam ve Müslüman hoşnutsuzluğuyla açıklanamaz. Her ne kadar Müslüman ya da İslam nefreti problemin bir kısmını oluştursa da bu nefret kendisine iliştilirilmiş daha önemli amaçlarla bir aradadır.

2.4. Kur'an Yakma ve Peygamberimize Hakaret Karikatürleri Düşünce Özgürlüğü Olarak Görülebilir mi? Bunlara Karşı Ne Yapılabilir?

Buradan hareketle “Peygamberimize hakaret eden karikatürleri düşünce özgürlüğü bağlamında mı görüyorsunuz?” şeklinde yine ötekileştirmeye/tefkire zemin hazırlanan bir soru gelebilir. Zaten buna zemin hazırlayacak yayımlar da kendilerini İslamcı olarak sunanlar ile laik olarak takdim edenlerce yayımlar yapıldı. Fransa'nın katı laiklik politikası Türkiye'de de benimsenmişti; ama son dönemlerde ABD ve İngiltere türü laiklik anlayışına yani daha daha ılımlı bir yapıya geçiliyordu. Bu durumdan rahatsız olan Cumhuriyet gazetesi gibi Fransa tipi laikliği benimseyen çevreler hemen bu karikatürleri yayımladı ki, ülkede mevcut gerilim iyice artsın.

Bu noktada şu fark gözden kaçmaktadır. Tarihsel temelleri sömürge karşıtlığına kadar götürebilecek olan ama “*11 Eylül 2001 tarihi itibarıyla dünya gündemine oturan bir korkudan bahsetmek ve onu eleştirme farklı bir şeydir, İslam'ın çoğulluğunu ve İslam'a ait olmanın çeşitliliğini reddedip doğal olarak hayali ve tek tip bir “İslam” kavramı inşa etmek farklı bir şeydir. Tehlikeli ve yanlış olan ikincisidir. İslamfobia adıyla Müslüman sosyal grubuna ait olan bireylere yönelik nefret söylemine ve günlük hayatta ayrımcılığa yol açıyorsa bu da ırkçılıktır.*”²⁷

Bu ince ve hassas farklılığa dikkat etmeksizin gergin ortamda aynı derginin Hz. İsa ve Kilise hakkında da birçok karikatür yayımladığını, kilisenin bunları mahkemeye vererek hukuki düzlemde mücadelesini verdiği, Papa'nın Hebdo tavrını kınadığı gündeme hiç gelmedi. Dolayısıyla Müslümanlar için de bu bir seçenek bile olamadı, saldırıyla bütün dünyada eş zamanlı gösteriler yapılmaya başlandı. Zaten öncesinde de benzer eylemler daha düşük düzeyde yapılmıştı. Britanya Ulusal Partisi (BNP)'nin kıdemli üyesi Sion Owens'ın, seçim propagandası olarak 2011 Kur'an'ı yakarken görüntüleri de ortaya çıkmıştı.

Bundan bir yıl önce (2010) ABD'nin Florida eyaletinde bir kilisenin, 11 Eylül saldırılarının yıldönümünde Kur'an-ı Kerim yakma provokasyonu yapılmıştı.

²⁶ Uhim, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve Irkçılık*, 24.

²⁷ Uhim, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve Irkçılık*, 25.

Bütün dünyadan tepki yağdı. Vatikan, NATO ve AB'nin ardından Amerikan yönetimi de İslam dünyasıyla ilişkilerinin bozulmasına yol açacak planı kınadı. Ancak tüm tepkilere rağmen girişimin mimarı rahip Terry Jones, geri adım atmaya düşünmediğini açıkladı. Çünkü karşı dini değerlere hakaret etmek, kendi kamplaşmasını pekiştirmek için siyaseten çok işlevsel ve getirisi olan bir eylemdi.

Kanaatimize göre, Kur'an ve Mescid ve diğer dinlere ait ibadethanelerini yakma ve/ya bombalama (15 Kasım 2003 tarihinde ibadet sırasında İstanbul'da Sinagoglara Saldırı 25 kişi öldü, 262 kişi yaralanmıştı) eylemlerinin amacı, hem Batı'da; hem de maalesef Türkiye'de gerekli bir öteki, yeni bir düşman ve yeni korkular hedeflenmesidir. Bu eylemler küresel ve sömürgeci güçlerin hedeflerine ulaşmak için bir araçtır. Nitekim Almanya'nın Bad Salzuflen kentinde 11/10/2014 tarihinde bir cami kundaklandı. Almanya ve Avrupa'da ırkçı hareketler, bu tür eylemler yapıyorlar. Mayıs 2017 Manchester bombalı saldırı ve ardından aynı şehirde bir caminin kundaklanması, islamfobia ve gerekli ötekinin teminin sağlandığı göstermektedir. Almanya'da Pegida hareketi de ırk ve dinsel karşıtıktan beslenmektedir. Yine bu bağlamda Amerika'da san Bernardino'da yaşanan terör saldırısından sonra islamfobik eylemlerin üç katı arttığı bilinmektedir. 7 Ocak 2015-7 Şubat 2015 arasında Fransa'da 153 İslamfobiak eylem gerçekleştirilmiştir. 2014 Ocak ayına kıyasla Müslüman karşıtı eylemlerde %70'lik bir artış yaşandığı gözlenmektedir.²⁸

Benzer eylemler Türkiye'de niçin yapılır? Örneğin Manisa'da cuma namazı çıkışında Kur'an-ı Kerim yaktıkları iddia edilen İran asıllı 3 mülteci vatandaşlar tarafından linç edilmek istendi. (23.01.2015 Star gazetesi) İstanbul Esenyurt'ta Temmuz 2014 tarihinde peş peşe Caferilerin namaz kıldığı iki cami kundaklanmıştı. 1980 Çorum olayları da bir caminin Cuma namazında basıldığı iddiasıyla başlamıştı, oysa böyle bir şey olmamıştı. Yukarıda ismen andığım Salman Rüşdi diye bir yazar 1989 yılında Şeytan Ayetleri diye bir roman yazmıştı. 14 Şubat 1989'da Ruhullah Humeyni tarafından ölüm fetvası verildi. O dönemde de birçok olaylar çıkmıştı. Müslümanlar sokaklara dökülmüştü. Bu noktada Batı'da İslam korkusu ve karşıtlığı için gerekli bir öteki oluşturulmasında 1979 İran İslam devriminin önemli olduğu, bu açıdan ayrıntılı araştırılması gerektiği ortadadır.²⁹

Bu noktada cevabı aranması gereken soru şudur: İslamfobia için üretildiği belli

²⁸ Dorman, "İslamfobia"; Uhim, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve Irkçılık*, 77.

²⁹ Ataman- Er, "İslamfobia ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", 757; Aktaş, "Avrupa'da Yükselen İslamfobia ve Medeniyetler Çatışması Tezi", 3; Dübam, *İslamofobi ve Avrupa'da İslam Algısı*, 15.

olan eylemlere Müslümanların tepkileri nasıl olmalı ki, istenilen İslam korkusu ve terör özdeşleştirilmesine katkı da bulunulmasın?

Yapılan her silahlı eylem sonucunda Müslüman halkların yaşam standardında bir yükselmeye mi yol açıyor, yoksa Müslüman eşittir terörist muamelesi mi görüyor? Müslümanların terörist muamelesi gördüğü açık olduğuna göre, Müslümana dünyada refah ve huzur yok, ahirette bu eylemlerinin karşılığını görecek, cennet ile mükâfatlandırılacak diye, dünyadaki hayat standartlarının gittikçe düşmesine meşruiyet sağlanması da ayrı bir paradoks olarak duruyor. Bunu aşabilmenin yolu, Müslümanın İslamiyet'in esenlik ve barış anlamını yaşarken görmesi ve içselleştirmesinden geçmektedir. Çünkü din, bu dünyada refah ve huzuru temin için gönderilmiştir. Bu nedenle Müslüman filozofların tercih ettiği felsefe tanımı, *tahsilu's-saade* yani mutluluğu elde etmektir. Ahiretteki mutluluğu ise saadetu'l-kusva, yani en yüce mutluluk olarak tanımlarlar “Burada/dünyada ne ekerseniz onu ahirette biçersiniz, her kim Müslüman dünyada sıkıntı ve eziyet çekmezse, ahiretin kıymetini bilemez, oradaki mükâfatları hak edemez derse, dini riyaset yani ekonomi-politik amaçları için kullanıyor demektir.”³⁰

O halde, yakın geçmişte Salman Rüşdi ve Şeytan ayetleri, camii ve Kur'an yakma eylemlerine karşı verilen tepkiler son tahlilde hangi politikaya hizmet etmiş ve kimin değirmenine su taşımıştır ki, günümüzde Londra, Madrid terör eylemleri ve karikatür gibi fikir özgürlüğü bağlamında sunulanlara karşı farklı ne yapılabilir? Ortaya konulan karşı eylemler bir İslam korkusu oluşturmaması nasıl sağlanacaktır? Bu önemli zira, İslamfobi emperyalist ülkelerin enerji üretim ve arz merkezlerine yaptıkları operasyonlara hem dünyada hem de liderlerin iç politikalarına yönelik icraatlarına meşruiyet sağlayan bir İslam korkusu olmanın ötesine geçip İslam karşıtlığı, ve ırkçılığa dönüşmektedir.³¹

Buna karşı Müslümanlar ne yapacaktır, nasıl tepki verecektir? “Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiğini, bu ayetlerle alay edildiğini işittiğimizde” ne yapacağımızı Kur'an'dan hareketle (Nisa:140; Ali-i İmran.186) şöyle tespit edebiliriz. *O münafıkların yanından uzaklaşıp, her türlü incitici söz karşısında sabredebiliriz. Karşı kötülük olarak değerlendirilip, İslam korkusunun yayılmasına gerekli bir öteki olmamalıyız. Belki en zoru budur ama yapmamız gereken bu ve zor olandır.* Çünkü İslamfobia uluslararası politikaların uygulanmasında ve meşruiyetinin temininde kullanılırken, Batılı ülkelerde yaşayan muhtelif ırk ve ana dillere sahip Müslümanlara karşı bir korku ve kaygı duyulmasına da neden oluyor ve bu çok kültürlü bir anayasal bilinçlilik ve yurttaşlık önündeki en büyük engel

³⁰ Uyanık, “Dünyada İslamfobia'yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi Öğreti – Bir Zihniyet Analizi” 319 vd.

³¹ Okur, “Üretilen Korku: İslamofobi” 21.

olarak sunuluyor. Özellikle Avrupa Birliği'nde işçi olarak gelip, vatandaşlık alan Müslüman hakları asimile ve entegrasyon da başarısız olununca, İslam ve öteki sorununun bir dış politika aracı olmaktan çıkıp iç politika aracına dönüştüğü bir gerçektir. Oysa bu imajdaki Ortadoğu ülkelerinin halkları ve liderleriyle bir sorun yaşanmıyor.

Batılı ülkeler açısından bölge ülkelerinin monarşik yapılanmalar olması, insan hakları ihlalleri bir sorun oluşturmamaktadır. Oradaki sorun, ABD'nin gerek Ortadoğu gerekse Avrasya'da stratejik noktalara müdahale edip enerjiyi kontrol altında tutma ve diğer küresel güçlere pay vermeme çabası ve/ya az pay verme isteğinden kaynaklanmaktadır. Dünyanın enerji krizine düşmesi ve OPEC'e üye olan devletlerin Venezüella ve Ekvator hariç hepsinin Müslüman olduğunu düşündüğümüz zaman İslamfobia'nın oluşturulmasının gerekçesi de ortaya çıkmaktadır.³²

Eğer liberalizmin eşitlik, özgürlük, demokrasi ve bireyselliği vurguluyorsa, Batı medeniyeti "ötekiler" karşısındaki konumunu kendi değerlerini yadsıyarak koruyamaz. Bu değerlerde çifte standart uygulayamaz. Çünkü çifte standart, dış politikada ve ekonomik çıkarlarla bağlantılıdır. Bu reel/gerçek bir durumdur, ama doğru/tutarlı bir tavır olarak sunulamaz. Değerler düzeyinde çifte standart uygulamak, medeniyet temellerinin sorgulanmasına yol açar. Oysa yapılan "çıkar ve güç kavramlarına dayalı politik analizlerini başka bir isim altında sunmaktan ibarettir." Yani Petrol ve enerji savaşları, medeniyet çatışmasına dönüştürülerek siyasi, iktisadi ve stratejik aykırılıklar olarak sunulup, meşruiyet temin edilmeye çalışılmıştır.³³

Avrupa Birliği Müslümanlara yönelik fiziki saldırılarda kendini gösteren somut bir düşmanlık hali aldığını gördüğü için olsa gerek islamfobia'yı yeni bir kriter olarak almaya başladı. Özellikle eğitimli insanlar ve seçkinlerde de baskın olmaya başlayınca AB'nin demokratik düzeni, sosyal barışı ve değerleri için olduğu kadar farklı kültürler, dinler ve milletlerin bir arada yaşamasına yönelik bir tehdit haline gelmesinin önüne geçilmesi gerekiyor. Bu aşamada öncelikle islamfobinin ayrı bir suç kategorisi olarak tanımlanması gerekir.³⁴

3. İSLAMFOBİA İMAJININ OLUŞTURULMASINDA MEDYA'NIN İŞLEVİ

³² Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 18; Uyanık, "11 Eylül 2001: Enerji Savaşları Yüzyılıının Başlangıç Tarihi". *Çorum Hâkimiyet*, (11.09.2006) 15; Mevlüt Uyanık, "Küreselleşen Dünya ve Ortadoğu Müslümanları" *Yeni Dünya Dergisi*. 3/30 (1996) 30-31.

³³ Toprak, "Huntington, Batının Ön Yargılarını Yansıtıyor", 197-198; Köse, "Kültürel Şiddetten Medeniyetler Diyaloğuna" 292.

³⁴ Farid Hafez - Enes Bayraklı, "İslamfobia: AB'nin Yeni Kriteri" (03/04/2017).

Farklı boyutlarda ve oranlarda da olsa, bilincimizi, düşüncelerimizi medya şekillendirmektedir. Modern toplumların sinir sistemini Medya oluşturmaktadır. İmaj, oluşturulan yapay gerçekliktir. İletişim alanında duyumlarla fiilen kavranamayan bir şeyin zihinsel olarak yeniden oluşumu ve sunumudur. Yazılı sözlü medya, görüntülü ve internet ortamına yerini bırakmasıyla imaj yani görüntü kültürü ağır basmaya başladı. Gerçek ile doğru arasındaki irtibat koparıldı, doğru ile ilgili olmayan görüntüler gerçek (miş) gibi sunulmaya başladı.

Dünya bilgi ağını kontrol eden hâkim Batı medyası tarafından bütün insanlığın zihinlerinde İslamfobia *pompalanmaktadır*. Zihinlerimizin efendisi haline gelen medya, küresel politikalar çerçevesinde, şiddet ve terörü önce ortak payda haline getirip, insanlığı güvenlik konusunda duyarlı hale getirilme aracı haline dönüşmüştür. Medya sayesinde, psikolojik ortam oluşturulduktan sonra terör ile İslam özdeşleştirecek şekilde bir değer dizgesi sunuluyor: İslam, artık; “çöl fanatizminin, tiksindirici bir cinselliğin, hurafelerin, katı, kötü bir kaderciliğin bir karışımı, insan ruhunu cahilliğin prangalarından kurtarmak yerine daha sıkı bağlayan bir din olarak takdim edilmektedir.”³⁵

Bu algıları gerçek/miş gibi sunup, korkuya dönüştürüp, paketleyip insanların zihinlerine pompalayan başlıca araç ise “medya”dır. Medya da özellikle bu korku ve manipüle edilmiş yorumlar servis edilmektedir.³⁶ Yani Medya, İslamfobia'nın oluşmasında çok önemli işlev görmektedir. “*İslamfobiak saldırıların nedeni nedir?*” sorusuna verilen cevaplara bakıldığında, medyanın payının büyük olduğu gözler önüne serilmektedir. Ankete katılanların %78'i, saldırıların nedenini medyanın taraflı olmasına bağlamaktadır.³⁷

Dünyada başlıca büyük medya gurupları şunlar: Associated Press, Reuters, United Press International, Associated France. Bunların sahipleri de ABD, İngiltere, Fransa. CNN ve BBC'nin siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan neler yaptığı görenler yeni arayışlara gitmektedir. Körfez çatışmasını hatırlayanlar bunun örneklerini bilirler. Gerçek ile görüntü arasındaki nokta bulanıklaşmakta, bir süre sonra görüntü, yani yaratılan yeni yapak gerçeklik asıl gerçekliğin yerini almaktadır. El-Cezire bu gerçeği görüp kuruldu ve Irak savaşında aynı şekilde tek taraflı yayın yapılma imkânı ortadan kalktı, Batılı yayın organları tarafından oluşturulan İmaj, yani yapay gerçeklik bütün çıplaklığıyla ortaya çıktı, diye düşünüyorduk.

³⁵ Mümin, “İslam Köktenciligi Üzerine: Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü”, 165–171; Uyanık, İslami Hareketler İfadesinin Anlamlılığı Üzerine Bir Deneme”,9; Mevlüt Uyanık, “Medeniyetler Arası Diyalogda Modern Türkiye'nin Konumu ve Önemi”, Yeni Türkiye 2/9 (1996), 287-295.

³⁶ Uhim, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve Irkçılık*,28.

³⁷ Uhim, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamfobi ve Irkçılık*,76.

2011 Arap Baharı operasyonlarında işlevselliğini, İngilizce ve Arapça yayın yapan kanalların farklılığını, neticede Katar kriziyle el-Cezire'nin de hedef tahtasına konulduğunu gördük. Arap Baharı'nın da nasıl kışın zemheri soğuğu gibi estiğini görünce, Ortadoğu'daki ekonomi-politik mücadelenin alt yapısını ise küresel terörü engellemek ve bölgelere demokrasiyi getirmek olarak sunulduğu bir kez daha ortaya çıktı.

Ne Körfez savaşından ve Arap Baharı operasyonlarından sonra Ortadoğu'ya, ne Afganistan müdahalesinden sonra bölgeye demokrasi geldi! ABD ve diğer küresel güçlerinin retorik ve politikaları ile sonuçlar arasında hiçbir örtüşme bulunamadı. Tam tersine fundementalizm diye sundukları kendilerini selefi/İslamcı hareketler diye sunan örgütler daha da güçlendi. Etnik ve mezhebi kargaşa daha da artmaya başladı. Terör eylemlerinde azalma değil, artma gözlemlenmektedir. ABD'nin büyük mali ve askeri kayıplarının yanı sıra ona destek veren İngiltere, İtalya, İspanya, Avustralya gibi devletlerde önemli zarar gördü. Üstelik ABD merkezli küresel bir kriz, bütün dünyayı sarmaya başladı. Şimdi Kuzey Kore üzerinden dünyanın yeni ekonomik devi Çin ile hesaplaşma yapılarak yeni gerilimler ortaya çıkmaktadır.³⁸

SONUÇ

Barış içinde birlikte var olmak ancak başkalarını sayarak, doğuştan getirdiği temel özlük haklarını koruyarak bir uzlaşma kültürü oluşturarak, birlikte yaşamayı başarmakla mümkün olacaktır. Bunu yolu da, çatışma kültürünü besleyen ve buradan varoluşunu temin den diyalektik yöntem merkezli tek bir bakış açısını ve hayat tarzını herkes için iyi diyerek evrenselleştirmekten kaçınmak gerekir. Bunun yerine, burhan yöntemi gereği hakikatten bir parça olup bütünü oluşturan her bir yaşama kültürünü ve farklılıkları koruyarak, bireyleri ve hayat tarzlarını çatışmaya dönüştürmeden uzlaşma içinde yaşamasını sağlamak olmalıdır. Diğer bir ifadeyle “Ben ve Öteki” diye farklılıkları pekiştirmek yerine, farklılıkları tanıyan, kabul eden ve bunlar arasında yüzeysel anlaşma ya da uzlaşmanın ötesinde birliktelikler aramaktır. Yapılması gereken hangi dinden olursa olsun manevi değerleri rencide etmeden ve ettirmeden bir hayat sürdürmeye çalışmak ile *dini bir eylem aracı olarak kullanmak* arasındaki farkı vurgulamaktır.

³⁸ Gözen, İslam ve Şiddet, ed. Mümtaz'er Türköne 2/ 7(İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007). 157-160; Uyanık, Medya ve Müslüman İmajı, 287-294; Uyanık, “Dünyada İslamfobia'yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi Öğreti – Bir Zihniyet Analizi” 319-243; Uyanık, “Arap Baharının Mezhepçilik ve Kabilecilik Bağlamında Analizi”,84-93; Uyanık, “Arap Dünyasında Dönüşümler: Yemen”. 28-42. Uyanık, *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, 137-208

Bunun içinde terör suçlularının ve onları azmettirenlerin muhtelif dini değerleri bir araç olarak kullanmalarının engellenmesi temin edilmeli, ama bu özgürlük ve güvenlik denklemini bozmadan yapılmalıdır. Çünkü insanın mutlu ve özgür bir hayat geçirmesi doğuştan getirdiği temel hakların (can, mal, nesil/ırz, akıl ve din) korunması ve güven altına alınmasıyla olur. Eğer bu yapılmazsa, genel kültürün bir parçası olarak, siyasal sisteme ilişkin, inanç, duygu ve değerler toplamı olan siyasal kültürün, bütün dünyada siyasal davranışın yönlendirilmesinde ve ortaya çıkmasında rol oynaması ve bu anlamda “din”in bir eylem aracı olarak işlev görmesi devam edecek demektir.

KAYNAKÇA

Aktaş Murat. “Avrupa’da Yükselen İslamfobia ve Medeniyetler Çatışması Tezi”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (Mayıs, 2014),31-54 https://doi.org/10.1501/Avraras_0000000199

Ataman, Kemal- Er, Tuba. “İslamfobia ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2008).

Ataman, Kemal. “Korku Kültürü ve Tünel Vizyonu”. *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317. (Mayıs 2017).

Aydın, Mahmut. *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyalogu*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.

Baloğlu, A. Bülent. “Korku Kültürü ve Tünel Vizyonu”. *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317. (Mayıs 2017).

Buehler, Arthur F. “İslamfobia: Batı’nın “Karanlık Tarafı”nın Bir Yansıması”, çev. Mehmet Atalay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2014, 123-140.

Çevik, Mustafa. “Korkunun Ontolojisi” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317. Mayıs 2017.

Demir, Hilmi. “Korku Endüstrisi ve Güven Bunalımı”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, Mayıs 2017.

Dinç, Mehmet. “Korku Psikolojisi” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, Mayıs 2017 Doi: 10.1501/Ilhfak_0000001407

Farabi, Ebu Nasr. *İlimlerin Sayımı*, Mlf- Trc. Mevlüt Uyanık- Aygün Aykol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. çev. K.Çileçöp. (A.K.V. Mart-Nisan 1992)

Garaudy, Roger. *Entegrizm: Kültürel İntihar*, çev. K.B. Çileçöp. İstanbul: 1995.

Görmez, Mehmet. “Korku Endüstrisi İslamofobia”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317. Mayıs 2017.

Gözen, Ramazan. *İslam ve Şiddet*, ed. Mümtaz’er Türköne 2/ 7. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007.

Güngör, Erol. *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul; Ötüken Yay.1993.18-23.

Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. çev. M. Turhan - Cem Soydemir, İstanbul: Okyanus Yay. 2006. <https://archive.org/details/SamuelPHuntingtonTheClashOfCiviliz>

Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması*. çev. M. Çalık. der. Murat Yılmaz, Ankara: Vadi Yay. 1995.

Karşı, Necmi. “İslamofobia’nın Psikolojik Olarak İncelenmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1. (2013).75-100.

Kirman, Mehmet Ali Kirman, “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?” *İslami Araştırmalar* 21/ 1 (2010) 21-39.

Korkmaz, Sertap Canalp. “Sosyal Medyanın Terör Örgütlerince Kullanımı Ve Daeş Terör Örgütü” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, Mayıs 2017.

Köse, Talha. “Kültürel Şiddetten Medeniyetler Diyaloguna” *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, ed. Mümtaz’er Türköne 2/ 7. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007.

Kurşun, Zekariya. “Arap Ülkelerinde Yönetim Şekilleri ve Demokrasinin Geleceği” *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*. Ankara: TDV Yay. 1998.

Mümin, Abdurrahman “İslam Köktenciliği Üzerine: Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü”, çev. Mevlüt Uyanık, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 6/3 (1992) 165-171.

Ocak, A.Yaşar. “Küreselleşme Karşısında İslam yahut İslâm’ı Bugüne ve Geleceğe Taşımak”, *Prof. Dr. Erol Güngör’ün Hatırasına: Millî Kültürler ve Küreselleşme (Konya 16-18 Ekim 1997 Tebliğler ve Tartışmalar)*. Konya: Türk Yurdu Yayınları, 1998.

Okur, Mehmet Akif. “Üretilen Korku: İslamofobi” *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317. Mayıs 2017.

Özlem, Kader . “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslamfobia Gerçekliği” *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, ed. Mümtaz’er Türköne 2/ 7, 189-196. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007.

Picco, Giandomenico. *Düşmansız Barış Olabilir mi? Medeniyetler Çatışması*. der. Murat Yılmaz. Vadi yay. Ankara: Vadi Yay, 1995.

Samur, Hakan. “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamfobia” *Yönetim Bilimleri Dergisi/Journal of Administrative Sciences* 15/29 (2017).147-173.

Şen, Osman. “Küreselleşen Terörizm Stratejisi”, *Diyanet Aylık Dergi -Korku Endüstrisi İslamofobi*, 317, Mayıs 2017.

Toprak, Binnaz. “Huntington, Batının Ön Yargılarını Yansıtıyor” *Medeniyetler Çatışması*. der. Murat Yılmaz. Ankara: Vadi Yay. 1995.197-198.

Uyanık, Mevlüt. “İslam, Demokrasi ve Şiddet Bağlamında Kökten(Din)cilik Kavramının Tahlili” <http://www.haberlotus.com/islam-demokrasi-ve-siddet-baglaminda-koktendincilik-kavraminin-tahlili/#.UrApvWyIodU> (21.01.2012).

Uyanık, Mevlüt. “Küreselleşen Dünya ve Ortadoğu Müslümanları” *Yeni Dünya Dergisi*. 3/30 (1996) 30-31.

Uyanık, Mevlüt. “11 Eylül 2001: Enerji Savaşları Yüzyılının Başlangıç Tarihi”. *Çorum Hâkimiyet*,(11.09.2006).

Uyanık, Mevlüt. “Arap Baharının Mezhepçilik ve Kabilecilik Bağlamında Analizi” *Eski ve Yeni Dergisi* 25/ 2012. 84-93.

Uyanık, Mevlüt. “Çağdaşlaşma, Değişme ve Dönüşme Tartışmalarında Sosyal Kimlikler Meselesi”. *Din, Kültür ve Çağdaşlık (Kutlu Doğum 2004)* Ankara: 2007.63-76.

Uyanık, Mevlüt. “Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz”, *Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*. ed. Mümtaz’er Türköne. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2007.

Uyanık, Mevlüt. “Dini Çoğulculuk Kavramı”, *Fecre Doğru Aylık Dergi*, 1/11. (Eylül 1196) 36-40.

Uyanık, Mevlüt. “Dünyada İslamfobia’yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi

Öğreti – Bir Zihniyet Analizi” 21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi, 11, (Selefilikğin Şifreleri Özel Sayı). Nisan, Mayıs, Haziran 2015. ISSN:2147/3412

Uyanık, Mevlüt. “İlahi Dinlerin Evrensellik Tasarımının Teorik Sunumu Üzerine” Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu (24-26 Mayıs 2001). Sakarya: Sakarya Türk Ocakları ve İlahiyat Fakültesi. 149-170.

Uyanık, Mevlüt. “Küresel Bir Siyasal ve Ekonomik Güç Olarak Avrupa Birliği ve Türkiye’nin Konumu”, *Hür Gelecek Dergisi*. (02/01/2004).

Uyanık, Mevlüt. “Medeniyetler Arası Diyalogda Modern Türkiye’nin Konumu ve Önemi”, *Yeni Türkiye* 2/9 (1996), 287-295.

Uyanık, Mevlüt. “Medeniyetlerarası Uyumun Simgesi: Türkiye” *Yenişafak Gazetesi*. (4. Ekim.2003)

Uyanık, Mevlüt. “Medya ve Müslüman İmajı”. *Müslüman İmajı (Kutlu Doğum Bildirileri)*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. 287-294

Uyanık, Mevlüt. “Önce Medeniyet İçi Uzlaşma ve Birbirimize Saygı” *Çorum Hakimiyet Gazetesi*. (24/5/2005) .www.corumhakimiyet.net.

Uyanık, Mevlüt. “Türkiye AB İlişkileri”, *Çorum Hakimiyet Gazetesi*. (26/01/2009),15.

Uyanık, Mevlüt. Arap Dünyasında Dönüşümler: Yemen. *Kamu’da Sosyal Politika Dergisi*, 5/18, 2011/3. Ankara: Memur Sen. 28-42.

Uyanık, Mevlüt. Bir “Değer” Olarak “Çoğulculuk, Değerler ve Eğitimi – Uluslar arası Sempozyum-(26-28 Kasım 2004). ed. Recep Kaymakcan vd., İstanbul: DEM, 2007.

Uyanık, Mevlüt. İslami Hareketler İfadesinin Anlamlılığı Üzerine Bir Deneme” *EKEV Akademi Dergisi* 1 (1998), 9-16.

Uyanık, Mevlüt. *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*. Ankara: Araştırma Yay.2016.

Yapıcı, Asım- Yapıcı, Feyza. “Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dinî-Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik” *İlahiyat Akademi Dergisi*, (2017), 1-25.

Yapıcı, Asım. “Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay-Celalettin Çelik. Adana: Karahan Kitabevi,2006.

Raporlar ve İnternet bağlantıları:

BM'den IŞİD raporu: İslam'la alakaları yok, dua bile bilmiyorlar <http://m.t24.com.tr/amp/haber/bmden-isis-raporu-islamla-alakalari-yok-dua-bile-bilmiyorlar,419061> 10.08.2017

Çelikaş, Yıldız. “Avrupa'nın Yükselen Trendi: İslamofobi” (21 Ekim 2012) <http://politikaakademisi.org/2012/10/21/avrupanin-yukselen-trendi-islamfobia/>

Değirmenci, Gamze. “Avrupa'da İslamfobia Algısı Üzerine” (25 Ağustos 2010) *BİLGESAM*. <http://www.bilgesam.org/incele/769/-avrupa'da-#.WapxUvNJbMy>

Dorman, Emre. “İslamfobia” <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/emre-dorman/islamfobia-40492690> 17 Haziran 2017

Dünya Bülteni Araştırma Masası. İslamofobi Ve Avrupa'da İslam Algısı. İstanbul: Dübam Yayınevi, 2015. <http://www.dunyabulteni.net/dubam>

Hafez, Farid – Bayraklı, Enes. “İslamfobia: AB'nin Yeni Kriteri” <http://aa.com.tr/tr/analiz-haber/islamfobia-abnin-yeni-kriteri/786829> (03/04/2017)

http://arsiv.sabah.com.tr/ozel/londrada1110/dosya_1110.html

<http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-40007976> 23 Mayıs 2017

<http://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41031694>

<http://www.karar.com/dunya-haberleri/son-dakika-barcelonadaki-teror-saldirisini-deas-ustlendi-573962> 17.08.2017 Perşembe

<http://www.ntv.com.tr/dunya/son-dakika-londrada-teror-3u-saldirgan-10kisi-oldu-48kisi-yaralandi,Ry8kgrf7vka0B0tdnqY5sg> 4.Haziran 2017

<http://www.superhaber.tv/italyan-validen-allah-u-ekber-diyeni-vuracagiz-tehdidi-74991-haber> 24.08.2017 İRKÇİLİK

<https://onedio.com/haber/son-yuzyilda-gerceklesmis-dunyanin-en-korkunc-17-teror-saldirisi-512924> (22 Mayıs 2015)

<https://tr.sputniknews.com/avrupa/201708181029756400-avrupa-teror-saldirlari/> 18.08.2017

Orhan, Mustafa İhsan. “İslamfobi”, *Akademik Perspektif*, (5 Aralık 2014) <http://akademikperspektif.com/2014/12/05/islamfobia-2/>

Övgü, Pınar, “İtalyan Belediye Başkanından 'Allahu Ekber' Gafı İçin Özür”

BBC (24.08.2017)

Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi (Uhim), Avrupa’da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, *İslamfobi* ve *İrkçılık*. İstanbul 2015.

YAYIN İLKELERİ

İLSAM Akademi Dergisi Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanmaktadır.

Derginin yayın politikası ve bilimsel kriterler, bağımsız editörler ve Yayın Kurulu'nca tespit edilmektedir.

Dergide ilahiyat ilimleri alanında özgün araştırmalar yayımlanır.

İLSAM Akademi Dergisi'nde İlahiyat İlimleri alanını kapsayan; özgün bilimsel makalelere, birikim yazılarına ve kitap değerlendirmelerine yer verilmektedir. Dergimize yüksek lisans doktora öğrencileri, uzmanlar, öğretim görevlileri ve öğretim üyelerinin yazılarına yer verilmektedir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde İLSAM Akademi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

Dergimize yazılarını gönderen yazarlarımız unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Dergiye verilecek yazılar; Yayın Kurulunca denetlendikten sonra hakemlere gönderilecektir. Hakemlerden gelecek raporlar doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine ya da yazının reddine karar verilecek ve durum yazara bildirilecektir. Yazarın rapora itirazı durumunda yazı, yeni bir hakeme gönderilebilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 15 gün içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

İLSAM Akademi Dergisi'nin yazı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yazıların yanında 140 – 180 kelime arası sözcükten oluşan Türkçe ve

İngilizce özetler, yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, yazının başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5-7 kelime arasında olacak anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir. Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf 2. Edisyon Sistemi (Dipnotlu) kullanılmadadır. Bu kurallara uygun olmayan makaleler yazarlarına düzeltme için geri gönderilir.

İLSAM Akademi Dergisi'ne gönderilen yazıların yazım bakımından son denetimleri yapılmış olduğu, yazarın ılsamakademi@gmail.com.tr adresine göndermiş olduğu makaleleri son hali ile yayına verdiği kabul edilecektir. Yazı teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için ayrıca yazara gönderilmeyecektir. Bu nedenle yazım yanlışlarının, olağanın üzerinde olması yazının geri çevrilmesi için yeterlidir.

Dergiye gönderilen yazıların intihal tarama raporu talep edilmektedir.

Dergide yazısı yayımlanacak yazarlardan, Makale Kapak sayfası, Telif Hakkı Anlaşması Formu ve Telif Hakkı Sözleşmelerini doldurup imzalamaları istenmektedir.

Dergide yayınlanan eserin yazarına / yazarlarına telif ücreti ödenmemektedir.

İLSAM ve İlsam Akademi Dergisi hakkında ayrıntılı bilgi için www.ilsam.org.tr ve www.ilsamakademi.com adresini ziyaret edebilirsiniz.

YAYIN ETİĞİ VE İLKELER

İLSAM Akademi Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME)

tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Dergi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.

- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluştaki gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle ilgili materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürler kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma

grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyuğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelendirir.

Hakem Sorumlulukları

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör, hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir.

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

İLSAM Akademi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 10000 kelime civarında (25 sayfa) olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

Yazı Tipi

Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile metin kısmı Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar

ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız

Arapça yazılar Traditional Arabic - 12 punto ve 1,5 satır aralığı yazılmalıdır.

Sayfa Yapısı

A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır.

Paragraf Yapısı

Paragraflar ilk satır girintisiz, önce ve sonra alanı 6 nk olmalıdır.

ÇALIŞMA BÖLÜMLERİ

Başlık

Makale başlığı, küçük harf bold, sözcüklerin ilk harfi büyük ve sayfaya ortalı olmalıdır. Çalışma daha önce sunulmuşsa, bir projeden veya tezden üretilmişse vs. giriş başlığının sonuna (1) dipnotu konularak açıklama yapılmalıdır.

Başlığın ingilizce karşılığı, ana başlığın altına küçük harf, italik, sözcüklerin ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

Alt düzey başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.

Yazar İsimleri

Yazar isimleri italik olmalıdır. Yazarın/yazarların tam adları, unvanları, çalıştıkları kurumlar ve elektronik posta bilgileri ile ORCID numaraları belirtilmelidir.

Öz

Giriş bölümünden önce 140-180 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve

İngilizce öz (abstract) yer almalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.

Anahtar Kelimeler

Özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-7 İngilizce, 5-7 Türkçe anahtar kelime yer almalıdır.

Ana Metin

Nicel ve nitel çalışmalar Giriş, Yöntem, Bulgular ve Tartışma bölümlerini içermelidir. Derleme türü çalışmalar problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucunun metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

Dipnot

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 10 punto, tek satır aralığında olmalıdır. Dipnot numarası ile ilk sözcük arasında bir boşluk bırakılarak, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 0,3 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Dipnotta İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Kaynakça

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 12 Punto, satır aralığı **Önce: 0, Sonra: 6 nk**, tek satır aralığı şeklinde ayarlanmalıdır. Kaynakçada eserin ilk satırı, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından, **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 1,25 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Kaynakçada İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

Summary

Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce

makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

BAŞLIK SİSTEMİ

Temel Başlıklar

Çalışmanın başlığı büyük harflerle ortalı ve bold yazılmalıdır.

Birinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **BÜYÜK HARF ve Bold yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılmalıdır.

İkinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **Küçük Harf ve Bold; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Üçüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), ***Küçük Harf, Bold ve İtalik; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.*** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

Dördüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), *italik, yalnızca başlığın ilk harfi büyük yazılmalıdır.* Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmamalıdır.

Beş düzeyden daha fazla başlık oluşturulması önerilmemektedir.

Tablo ve Şekil Başlıkları

Tablo ve şekillerin başlıklandırılmasında “Tablo” veya “Şekil” ibaresi

kullanılmalıdır. Grafik, çizelge, çizim, harita, fotoğraf ve resimler şekil olarak değerlendirilmektedir.

Başlıklarımda ardışık sayılar kullanılmalı ve iki nokta konulduktan sonra açıklayıcı ifade yazılmalıdır. Kullanılan başlıklar, dipnot ile aynı yazı tipi boyutunda olmalı ve satır girintisi olmamalıdır. Tablo ve şekil başlıklarında her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır.

Örnek:

Tablo 1: Dindarlık-Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Değerleri)

- ❖ Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak:” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
- ❖ Tabloların gösteriminde sadece üst ve alt kenarlıklar kullanılmalıdır. Üst ve alt kenarlıklar 1½ nk oranında düz çizgi şeklinde olmalıdır. Tablo içerisindeki başlık satırı ise 1 nk oranında ve bold (kalın) olmalıdır.
- ❖ Daha detaylı bilgi için İsnad Atf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

İSNAD ATIF 2. Edisyon (Dipnotlu) GENEL İLKELER

- ❖ Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgöl* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır.
- ❖ İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

Örnek: Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

- ❖ Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

Örnek: Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

- ❖ Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır.
- ❖ Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz.
- ❖ Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

Örnek: Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

- ❖ Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz.
- ❖ Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

Örnek: Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

- ❖ Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

Hatalı Kullanım: V/11 Doğru Kullanım: 5/11

- ❖ İki kısımdan müteşekkil ciltleri olan eserlerin ciltlerinin kısım numaraları, parantez içinde belirtilir.

Örnek: *el-Muğnî* 6(1)/33-34; *el-Muğnî* 6(2)/121; *MEB İslam Ansiklopedisi* 5(1)/13.

- ❖ Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/)

kullanılır.

Örnek: *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

- ❖ Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım” şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir. Eserin ilk baskısının “1. Basım” şeklinde belirtilmesine gerek yoktur.

Örnek: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- ❖ Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

İlk kullanıma örnek: Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille li-kavâ’idi’t-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma‘hedü’l-almânî li’l-Ebhâsi’l-Şarkıyye, 2011), 2/143.

İkinci kullanıma örnek: Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 2/143.

- ❖ Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift tırnak içinde yazılır.
- ❖ Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

Örnek: Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

- ❖ İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez

işaretinden önce virgöl kullanılmaz.

Örnek:

Hatalı Kullanım: Halil İncılık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

Doğru Kullanım: Halil İncılık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

- ❖ Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.
- ❖ Kitap, Kitap Bölümü, Makale, Sözlük, Matbu Eser, Kitap Bölümü, İnternet Kaynakları ..vs kaynaklar yazım stilleri ve örnekleri için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

