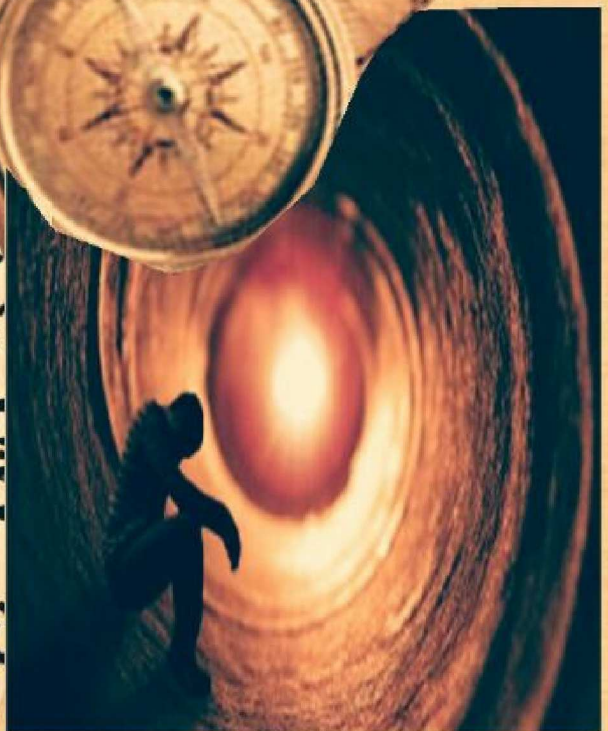
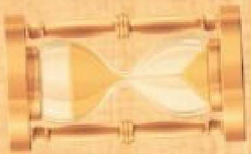


UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY



π



YEAR: 2016 VOLUME: 1

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

(An International Peer-Reviewed Journal / Uluslararası Hakemli Dergi)

Volume: I, Issue: I, 2016
Sayı: I, Cilt: I, 2016

Editor-in-Chief
Dr. İsmail ŞİMŞEK

Associate Editor
Dr. İsmail YILMAZ

Advisory Board / Yayın Kurulu

Dr. Abdelrahim SAD ALDIN
Dr. Abdullah HAROUNA
Dr. Azad Said SUMO
Dr. Abdulcebbar KAVAK
Dr. Fazlı POLAT
Dr. Hasan AKKANAT
Dr. Hadi SAĞLAM
Dr. İbrahim TAHA
Dr. İsmail ŞİMŞEK
Dr. İsmail YILMAZ
Dr. Kemal POLAT
Dr. M. Hanefi PALABIYIK
Dr. Mustafa SAFA
Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Dr. Sabri ERTURHAN
Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Dr. Vahdettin BAŞCI
Dr. Vahit CELAL
Dr. Yakup CİVELEK

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Correspondence Address / Yazışma Adresi
Universal Journal of Theology
<http://dergipark.gov.tr/ujte>
universalteoloji@gmail.com

UJTE is published by KeD Publishing Co.

Editorial Board/Yayın Kurulu

- Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University / Egypt
Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University / KSA
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal University / KSA
Dr. Abdulcebbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Azad Said Sumo – Duhok University / Iraq
Dr. Hadi Sağlam – Erzincan University / Turkey
Dr. Ahmet Koç- Marmara University / Turkey
Dr. Fazlı Polat-Atatürk University / Turkey
Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University / Turkey
Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey
Dr. İbrahim Taha – Al Baha University / KSA
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Kemal Polat – Amasya University / Turkey
Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University / Turkey
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey
Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Muhammed Şakir Muhammet Salih – Selahattin University / Iraq
Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University / Turkey
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University / Turkey
Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey
Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University / Turkey
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University / Egypt
Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey
Dr. Vahit Celal – Bartın University / Turkey
Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey
Dr. Yakup Civelek- Bartın University / Turkey

CONTENTS/ İÇİNDEKİLER

Is Mehir A Marriage Insurance in Islamic Law? (İslâm Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası Mıdır?)	<i>Hadi SAĞLAM</i>	1-19
The Role of Traditions and Beliefs in the Daily Lives of Kyrgyz Turks (Kırgız Türklerinin Hayatında Gelenek ve İnanışların Rolü)	<i>Kemal POLAT & Salihe ESEN</i>	20-30
A General Overview of the History of Relationship between Religion and Politics in the Islamic World (İslâm Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış)	<i>Mehmet Salih GEÇİT</i>	31-50
Muhyi-Din Ibn-Al'Arabi's Ways of Efficiency on the Sufistic Thought of Damascus and His Known Followers (Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri)	<i>Abdulcebbar KAVAK</i>	51-73
Turkish Asylum Arabic Writer Waliyyuddin Yeken's Works (Türk Asıllı Arap Edebiyatçısı Veliyyüddin Yeken'in Eserleri)	<i>Mesut IŞIK</i>	74-81
Examination of the Burnout Level of Primary School Teachers of Culture of Religion and Knowledge of Ethics (Crke) with Regard to Different Variables (Case of Ağrı) (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Ağrı Örneği))	<i>Hayati TETİK</i>	82-94



İSLÂM HUKUKUNDA MEHİR EVLİLİK SİGORTASI MIDIR?

IS MEHIR A MARRIAGE INSURANCE IN ISLAMIC LAW?

Hadi SAĞLAM

Erzincan Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi

İslâm Hukuku Anabilim Dalı,

Erzincan-Türkiye

hadisaglam1964@hotmail.com

Atıf gösterme: Sağlam, H. (2016). İslam hukukunda mehir evlilik sigortası mıdır? *Universal Journal of Theology*, 1 (1), 1-19.

Geliş Tarihi:

17 Kasım 2016

Değerlendirme Tarihi:

19 Kasım 2016

Kabul Tarihi:

25 Aralık 2016

Öz: İslâm hukukunda evlilik sigortası olarak bilinen mehir ve uygulamasının mahiyeti ve fonksiyonu insanlık tarihi kadar eskidir. İslâm kültür tarihinde zorunlu olarak ödenen mehirin sosyal ve iktisadi güvence niteliğinin yeniden ele alınması gerekmektedir. Tarihi kökeni oldukça gerilere götürülen *mehir* günümüzde farklı uygulamalarla kendini yenileme ihtiyacı duymaktadır. Nitekim bazı ülkelerde sigorta şirketlerinin, artan boşanma olaylarını önlemeye yönelik ‘*Evlilik Sigortası*’ uygulaması başlatmış olduklarını görüyoruz. Bu çalışmamızda İslâm dininin önerdiği mehir konusu ele alınıp güncelleştirilmesi, “*Bireysel Emeklilik Sistemi*” ile yürürlüğünün sağlanması önerisi üzerinde durulacaktır.

© 2016 UJTE.

Tüm hakları saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Mehir, evlilik Sigortası, Bireysel Emeklilik Sistemi, sorumluluk*

Abstract: The nature and function of the mehir and its practice, known as marriage insurance in Islamic law, is as old as human history. It is necessary to reconsider the quality of social and economic assurance of mehir which is obligatory paid in the history of Islamic culture. Today, the *mehir* which has taken its historical roots very seriously, needs to renew itself with different applications. As a matter of fact, in some countries, it is seen that insurance companies have started an application of “*Marriage Insurance*” in order to prevent increasing divorce incidents. In this study, we will focus on the proposal of the implementation of the “*Individual Pension System*” and the proposal of the Islamic religion to address and update the theme of the council.

Keywords: *Mehir, wedding Insurance, Private Pension System, responsibility*

1. Giriş

Mehrin varlığı insanlık tarihi kadar eskidir. Hemen her toplumda mehir benzeri uygulamaların varlığı bilinmektedir.¹ Mehrin, tarihsel ve kültürel uygulamalarına bakıldığında *çeşitli adlar* altında aynı gayenin gerçekleşmesi için *benzer uygulamalar* yapılmıştır. İslâm’dan önce geleneksel ve kırsal toplumlarda var olan mehir, Cahiliye toplumunda da kadının satış bedeli yapılmıştır. İslâm bu *geleneği* kadın lehine değiştirmek istemiştir. Cahiliye dönemine kadar varlığını devam ettiren mehir,

¹Mehir, Arapça «*mehr*» yahut «*sadak*» adı ile ifade edilen, dinin kocaya eşine verme yükümlülüğü getirdiği sosyal ve ekonomik bir güvence niteliği taşıyan daha çok iktisadi bir değerdir. Pakalın, II, s.443; Aydın, M. Akif, “*Mehir Md*”, DİA, XXVIII, s. 389-391; Ateş, Ali Osman, *İslâm’a Göre Cahiliye, Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 251-257

Şâriî tarafından yeniden tashih edilerek yürürlüğe sokulmuştur. Bu bağlamda mehir müessesesinin sadece *hukukî yönü* değil bilakis *sosyolojik yönü* de bulunmaktadır.²

İslâm'daki mehir müessesesinin illetinin belirlenmesi *mehrin hükmü* açısından son derece önem arz eder. Buna göre mehrin gerekçesi hakkında şu sorulara cevap aranmalıdır. Mehir nedir? Mehir, boşanmış kadına ödenen bir *boşanma tazminatı*, bir *sosyal güvenlik teminatı* veya *ekonomik bir güvence* midir? Yoksa mehir, kadına nikâh akdinde veya boşanmada ödenen bir *kararlılık harcı / tazminatı*, bu akdin veya boşanmanın *şekil şartlarının yaptırımı* mıdır?

Öte yandan mehir, aile birlikteliğinin *sürekliliğini* sağlayan ve *aileyi korumaya yönelik* bir *kararlılık / sadâkat (bir tekeffül) tazminatı* mıdır? Yani taraflara nikâh akdinin getirdiği yükümlülüğe (*karşılıklı hak ve ödevlere*), akdin önemini vurgulayan bir *sadakat tazminatı* mıdır? Yoksa kadının *şerefli bir varlık* olduğunu belirlemek için zorunlu kılınmış bir *şerefiye bedeli* midir? Yahut mehir, bir yıpranma payı veya nafakayla yükümlü olmayan kadın için iktisadi bir özgürlük alanı mıdır? Sonuçta hem fitrattan getirilen farklılıklar, hem de iki cinsten, bir ailenin temeline atılan bir harç mıdır? Sevgiye / aşka sadece hukuki değil manevi bir yaptırım mıdır? Sevdiğine sevgisini izhar eden bir değer, sevgiyi artıracak bir hediye midir? Bu manada mehrin *mahiyeti ve gerekçesi* nedir? Naslara ve klasik eserlerde mehir hakkında birbirinden oldukça *farklı kavramlar* kullanılmış ve *farklı gerekçeler* ileri sürülmüştür. Bilindiği gibi hukuk normları, tarafların hukukunun korunması, adaletin sağlanması için bir araç konumundadır. İş bu nedenle mehir, kadın için bir *hak*, erkek için bir *borç* sayılarak bir denge mi kurulmuştur?

Kur'an-ı Kerim ve onun açıklaması olan Sünnet; aileyi fitri bir ihtiyaç sayıp aile hukuku ile ilgili ayrıntılı hükümlere yer vermiştir. Aile hayatının önemi ve sürekliliği için çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Evliliği geçici değil ömür boyu sürmesini istemiştir. Evliliğin devamına sadece akdi yeterli görmemiştir. Tarafların hak ve ödevlerini bildirilmiştir. Mehir gibi zorunlu bir sosyal güvenlik aracına işaret etmiştir.³

Öte yandan nikâh akdi, satım akdine kıyaslanarak, mehir; kadına karşılık verilen bir satım sözleşmesi meblağı olarak da görülmüştür. Öyle ki mehri, cinsel yararlanma tazminatı veya başlık parası olarak görenlerin sayısı da az değildir. Mehrin gerekçesi konusunda farklı yorumların yapılmış olması toplumların *genel kabullerinin* veya *kültürel algılarının* gereği midir? Toplumlarda kültürel farklılıklar arttıkça mehre bakış felsefeleri de o oranda değişmiş midir? Tüm bu faktörler bir arada değerlendirildiğinde mehir konusunun yeniden ele alınmasının bir ihtiyaç olduğu da görülecektir. Keza günümüzde, *mehre* ve *yürürlüğüne* pek çok açıdan bakılmasının gereği de ortadadır.

2. Mehir Nedir?

Sözlükte mehir, “*nikâh bedeli, menfaat bedeli, ücret, aşk bedeli, sevgi ve şevkat bedeli*” anlamlarına gelmektedir. Bir fikhî terim olarak mehir ise; nikâh akdinde veya sonucunda kocanın eşine ödemek zorunda kaldığı nikâh bedelidir.⁴ Bu bedel menkul veya gayr-i menkul mal veya bir

²Toplumlar anaerkil yapıdan babaerkil yapıya evrilmiştir. Bu durumda kadın, evlilikte, boşanmada ve miras konularında eşitliğini kaybetmiştir. Keza bu durum kadının mehir adıyla satımına zemin hazırlamıştır. Kadının hakları baba hısmılığına değer veren asabe kültürüyle değişmiştir. Mehir, babaerkil ve çok evlilik yapısına uygun düşmektedir. Mehrin saptırılmış uygulamasının ortadan kalkması ancak babaerkil aile düzeninin ortadan kalkmasına bağlıdır. Taf.Bkz.http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/osmanli_arastirmalari_dergisi/osmanl%C4%B1_sy1/1980_c1_ORTAYLII.pdf

³Bakara 2/ 236-237; Nisâ 4/4- 20-24-25.

⁴Wensinck, el-Me'cem, “*Sdk Md*” ve “*Mhr Md*”; Aydın, Mehmet Akif, *DİA*, “*Mehir Md*”, s. 389-391; İbn Abidin, *Hâşiyetü'l-Reddül-Muhtar*, Kahraman Yayınları, III, İstanbul 1984, 100-105; Ömer Nasuhi Bilmen zevcelere verilen mehirler, onlardan yapılan istifade ve istimnaa mukabilidir. Zevcenin kadrini i'lâ, ihtiyacını tehvin, cihaz tedarikini teşkil, istikbâlini temin, nikâh ehemmiyetini ilan gibi

menfaattir.⁵ Yani mehir, erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya mal cinsinden meblağdır. Şer'an alınıp satılması ve kendisinden faydalanılması caiz olan her şey mehrin konusu olabilir.⁶

İslâm hukuk bilginleri, kadınlara tanınan mehir hakkında farklı sebepler ileri sürmüşlerdir: Mehir, kadının evlilik esnasında veya boşanma durumunda *haklarını korumaya yönelik* bir yaptırımdır. Mehir, kadının boşanması durumunda, bir güvence kaynağıdır. Kadını ihtiyaçların esaretinden kurtarmaya yönelik bir *destekten yoksun kalma ödeneğidir*. Mehir, kadının erkeğin elinde oyuncak olmaması için bir tür *zorunlu yaptırım sigortasıdır*. Mehir, aile birlikteliğinin *sürekliliğini* sağlayan ve *aileyi korumaya yönelik* bir *sadâkata tekeffül* tazminatıdır. Mehir konusunda birbirinden oldukça farklı yorumlar yapılmıştır. Öte yandan ülkemizde mehir, genellikle ailelerin birbirine yakınlaşmasını sağlayan bir *hediyeleşme* niteliğine bürünmüştür.

3. Mehirin Mahiyeti

3.1. Naslarda Mehir

Ayetler: *“Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışlarsa, onu da afiyetle yiyin.”*⁷

*“Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktu.”*⁸

*“Onlara ücretlerini (mehirlerini) maruf (güzel ve örfe uygun) bir şekilde verin.”*⁹

*“Ve onlar için bir mehir takdir ettiyseniz ve eğer onlara dokunmadan önce boşarsanız, o zaman onlar için (farz olarak) takdir edilen mehrin yarısını vermek size farz kılınmıştır.”*¹⁰

*“Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluğu yoktur. Bu durumda onlara müt'a (hediyeler cinsinden bir şeyler) verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir. Münasip bir müt'a vermek iyiler için bir borçtur.”*¹¹

*“Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız?”*¹²

maslahatlara da ihtiva etmektedir. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstulâhatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, II, İstanbul 1985, s. 117.

⁵ Şâfiî, Ümm, V, Beyrut 1993, s. 110; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet, *Muhallâ*, Mısır 1352, IX, s. 59; Çeker, Orhan; *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, *Aile Hukuku Kararnamesi* (haz. Orhan Çeker) Konya 1979, Md-89-90; Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 125.

⁶ Aydın, Mehmet Akif, *DİA*, “Mehir Md”, s. 389-391.

⁷ Nisa 4/4.

⁸ Nisa 4/24.

⁹ Nisa 4/25.

¹⁰ Bakara 2/237.

¹¹ Bakara 2/236.

¹² Nisa 4/20.

Mehir kelimesi yerine naslarda, “*farîza, sadukât, atıyye, ukr, hibâ, alâik, tavl, nihle, sadak ve nikâh gibi*” eş anlamlı kelimeler kullanılmıştır.¹³

Naslara bakıldığında mehir konusunda birden fazla ayet bulunmaktadır.¹⁴ Bu naslardan mehrin farz olduğu anlaşılmaktadır. Keza naslarda *nikâh ve boşama* gibi iki konumda mehirden söz edilmiştir. Hadisler, Kur’an’ın mehir emrini tekit ettiğinden ve tahkimat kabilinden olduğundan burada tekrardan kaçınıyoruz.¹⁵ Naslardan anlaşılan mehir, kadın için bir hak erkek için bir sorumluluktur. Kur’an-ı Kerim’de kadına ödenecek mehrin bir borç olarak telakki edilmesi, gönül rızasıyla verilmesi, verdiği mehrin geri alınmaması, zifaktan önce boşamalarda mehrin yarısının verilmesine vurgu yapılmıştır.¹⁶

Mehre farklı manalar yüklemeye çalışmanın yerine hibe edilmesi durumunda gönül hoşnutluğu ile yenilebilmesinin karşılığı, mehrin gönül hoşnutluğu ile verilmesidir. Bu durum Şâriîn maksadına daha uygundur. Mehrin miktarı konusunda mağruf yani örfe göre hareket edilmesinin gerektiği, mehrin, Şâriî tarafından kadına verilmiş bir *hediye* olduğu da anlaşılmaktadır. Belki de kadının analığa namzet hediyesi veya neslin devamı için şerefiye bedelidir.

Devletlerde, yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişki seçim / biat akdi ile kurulurken; karı koca arasındaki bu ilişki nikâh sözleşmesiyle kurulur. Nikâh akdi mesuliyeti ağır bir sorumluluktur. Bunun için Kur’an’da ağır bir sorumluluk, sağlam bir teminat, adam gibi söz vermek anlamına da (مِثْقًا غَلِيظًا) “*mîsâkı galiz*” kavramı kullanılmıştır.¹⁷ Keza Kur’an, bu ağır sorumluluğu yüklenen, ailenin sürekliliğini koruyup gözeten, geçimini temin eden sorumlu kişi için de (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) “*kavvâm*” tabirini kullanılmıştır.¹⁸ Peygamber (sav) kadının bir emanet olduğunu, emanette güven ve sorumluluğun asıl olduğunu beyan etmiştir. Bilindiği gibi ikili ilişkilerde en değerli sermaye güvendir. Evliliğin en önemli harcı bu güven unsurudur.

3.2. Klasik Kaynaklarda Mehir

Yukarıda açıkladığımız gibi mehir, evlilik akdi anında veya devamı sırasında veyahut evliliğin sona ermesi halinde kadına verilen meblağın adıdır. Mehrin zorunluluğu konusunda müçtehitler ve İslâm bilginleri, icma etmişlerdir.¹⁹ Klasik eserlerde mehir, nikâh akdinin şartı mı yoksa sonucu mu olduğu tartışılmıştır. Müçtehitler mehir konusunda yaptıkları içtihatlar bakıldığında bu konuda birbirinde farklı içtihatlar yapmışlardır.²⁰ Kimi mehri, nikâh akdinin şartlarından sayarken bir kısmı da mehri, akdin bir sonucu olarak görmüştür. Ekseri klasik eserler mehri, evliliğin genel hükümleri kapsamına alarak evliliğin bir sonucu olarak nitelendirmişlerdir. Malikiler ise mehri, evlenmenin sıhhat şartları arasında saymışlardır. Bu takdirde mehir tesmiye edilmeden kıyılan nikâhın geçersiz olacağı görüşündedirler.

Müçtehitler mehri, nikâh akdinin şartlarından saymakla nikâh akdinin sonucunu görmek arasında ne tür bir farkındalık ortaya koymaya çalışmışlardır?²¹ Nikâh akdinde mehrin zorunlu

¹³ Bakara 2/229-236--237; Nisâ, 4/4-24-25; Mâide 5/5; Buhârî, Nikâh 14-32-44-56; Müslim, Nikâh 13; Ebu Dâvud, 32.

¹⁴ Bakara 2/ 229-236-237; Nisâ 4/4- 20-24-25.

¹⁵ Bkz. Buhârî, Nikâh 14-32-44-56; Müslim, Nikâh 13; Ebu Dâvud, 32.

¹⁶ Nisâ, 4/4.

¹⁷ Nisa 44/21.

¹⁸ Nisa 4/34.

¹⁹ Serahsî, el-Mebcut, V, 62 vd.; el-Kâsânî, Bedâiyu’s-Sanâyi, II, 274-304; İbnü’l-Hümâm, Fethul-Kadîr, II, 434 vd.; el-Cassâs, Ahkâmü’l-Kur`ân, III, 86 vd.; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-Müçtehid, II, 16 vd.; İbn Âbidin, Reddü’l-Muhtâr, II, 329 vd.

²⁰ Merğînânî, I, 203; Taf. bkz. İmâm Mâlik, b. Enes, *Şerhu’l- Muvattâ*, XIV, Kahire 2005, s. 122; Aydın, “*Aile Md*”, DİA, II, s. 198.

²¹ Mehri, nikâh akdinin şartlarından sayılması halinde mehir verilmeden nikâh akdi geçerli değildir. Mehir, nikâh akdinde mutlaka belirlenmesi gerekmektedir. Mehri nikâh akdinin sonuçlarından görülmesi ise nikâhın geçerli olduğu fakat kocanın nafaka ve mehir

oluşunu, akdin kurucu unsurları ve sıhhat şartlarından sayarak bu akdin şekil şartı içerdiğine ve akdin yapısıyla ilgisine vurgu yaparlarken; Hanefiler gibi bazıları da mehri evlilik akdinin sonuçlarından biri saymakla; edimler arasındaki değişim gibi algıyı yok etme amacına yönelik olduğu söylenebilir.²² Böylece mehir olarak verilen meblağın bir satım sözleşmesi gibi algılanmasının önüne geçilmiştir. Bu takdirde kadın mehir gibi bir bedel karşılığında kendi bedenini adeta erkeğin istinna talebine açmanın bir karşılığı gibi durmakta, tarafların edim değişimi mahiyetinde olan bu algıya göre akdin şartı ve sonucu olmasında pozisyon aldıkları görülmektedir.

Öte yandan nikâh akdinin sonucu olarak erkek, nafaka ve mehir sorumlusu görülmüştür.²³ Erkek, kadının yeme, içme, giyinme, barınma gibi nafaka temini yanında bir de mehir sorumluluğu altındadır. Erkeğe kadına göre daha çok sorumluluk yüklenmiştir. Tüm bu müçtehitlerin içtihatlarından erkeğin sosyal hayattaki sorumluluğu, kadının sosyal hayattaki sorumluluğundan daha çok olduğu anlaşılmaktadır. Klasik dönemde yapılan bu içtihatlarda boşama yetkisi ve mehir ödeme sorumluluğunun kocada olması, kadının buna karşılık mehir alma hakkı vardır ve kendisini mehir karşılığında kocasına teslim etmesi gerekmektedir.

Mehir konusunda bilginlerin yorumlarına bakıldığında genellikle, “*zıfaf, ölüm ve halveti sahiha*” gibi durumlarda kadın bu mehrin tamamına hak kazanmakta, zifaktan önce boşamalarda ise mehrin yarısının ödenmesi gerekmektedir. Bazı durumlarda ise hiç mehir alamamaktadır. Eğer kadın zıfaf ve halveti sahihadan önce ayrılırsa ve bu ayrılığa erkek sebep olmuşsa tesmiye edilen mehrin yarısını, şayet ayrılığa kadın sebep olmuşsa tesmiye edilen mehrin tamamını alamaz.²⁴

4. Mehrin Bir Örf ve Adet Oluşu

Mehir, bir örf ve adettir. Toplumlar, bu örf ve âdeti devam ettirmişlerdir. İslâm bir Cahiliye örf ve âdeti olan mehri, ilkeleriyle düzenleyerek yürürlüğe koymuştur. Öte yandan örf üzerine bina kılınan hükümlerin, örfün değişmesiyle değişebilir ilkesi de benimsenmiştir. Zira toplumların sosyo-kültürel yapıları dikkate alınarak yapılacak düzenlemelerin hem daha uzun süreli hem de daha sağlıklı olacağı kuşkusuzdur. Öyle ki kültür farklılığından ötürü bazı kavramların ve kurumların kabullenilmesi uzun zaman alacağından böyle bir düzenlemenin her daim sıkıntılar ortaya çıkardığı da tecrübelerle sabittir. Nitekim Cahiliyeden *âkila, kasâme ve mudârabe* gibi pek çok kurum ve kuruluş da İslâm’da aynen veya tadil edilerek alınmış bu *tecrübe birikiminden* istifade edilmiştir. Peygamberimiz (sav)’ın izlediği bu *sosyal siyaset* günümüzde de göz ardı edilmemelidir.

Öte yandan nikâh akdi yapıldıktan sonra, ülkemizde “*beşi birlik, bilezik, kolye, sığır, deve, arazi*” gibi örfî teamüller bir tür kültürel mehir görünümündedir. Keza ülkemizde nikâh sözleşmesinde (yuva kuran) taraflar karşılıklı olarak sorumluluklarını özgürce belirlerler. Taraflar, kurulacak bir yuva için adeta bir görev taksimi yaparlar. Mehir bu manada kadını evliliğe ısıdırma tazminatı görünümündedir. Kız tarafı, toplumların örf ve âdetine uygun olarak yatak ve yemek odasının eşyasını; erkek tarafı ise misafir odası ve diğer eşyaların teminine çalışırlar. Tarafların evlilik birlikteliğini sona erdirme durumunda ise evlerini dizmede almış oldukları eşyaları taksiminde de aynı yolu izlerler. Herkes bu örf ve adet gereği, evlilik birlikteliğinin sonlandırılması

vermesinin yine de zorunlu olduğu şeklindedir. Mehir tesmiye edilmesi kadının zenginlik nisabının belirlenmesi için de zorunludur. Kadın zekât, hac ve kurban gibi ibadetlerle yükümlülük nisabına tabi olması açısından da önemlidir. Nikâh kıyılırken mehir belirlenmemiş olsa nikâh akdi sahih olmamaktadır. Nikâh akdinin sonucu görülmesi ile bu problemin aşılmış olduğu anlaşılmaktadır. Nikâh sırasında mehir taahhüt edilmemişse mehr-i misil alır.

²² Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed, *Mebisût*, V, Daru'l-Marife, Beyrut trs, s. 62-94; İbn Abidin, III, 102.

²³ Kâsânî, IV, 15-35; Mevsîli, III, 156.

²⁴ Kâsânî, II, 335; İbn Kudâme, VI, 724-727; İbn Hümâm, III, 322-336; Bilmen, II, 128-129; Heyet, İlmihal, II, 219.

durumunda da kendilerinin almış oldukları eşyaların kendilerine ait olacak şekilde taksimatını yaparak ayrılırlar.

5. Mehrin Aile Birliğini Koruması (Evlilik Sigortası)

Naslar, aileyi fitri bir ihtiyaç saymıştır. Aile hayatının önemi ve sürekliliği için tavsiyelerde bulunmuştur. Evliliğin geçici değil ömür boyu sürmesini istemiştir. Naslar, tarafların hak ve görevlerini bildirilmiştir. Tüm bu naslardan evlilik akdinde kadına mehir vermenin zorunluluğu anlaşılmaktadır. Devletlerin hücreleri hiç kuşkusuz ailelerdir. Aile toplumun temeli ve çekirdeğidir. Onun düzelmesiyle toplum da düzelir. Onun bozulmasıyla toplum da bozular. Ailenin korunması devletin asli görevlerinden biridir. Eğer bir hücre virüs kaparsa o devlet su almaya başlamıştır.

Bilindiği gibi nikâh sözleşmesi, belli şekil şartları bulunan bir akittir. Bu akdin dürüstlük, aleniyet, güven gibi asli unsurları bulunmaktadır. Bu asli unsurları ihlal edici her türlü arızalara karşı yasal tedbirler alınmalıdır. Tarafların haklarının eşit olarak korunması, hukuk sisteminin asli görevidir. Keza özel hukuk, tarafların özeline yönelik haklarının eşit olarak korunmasını hedeflemektedir. Bu sebeple, evlilik birlikteliğini gösteren “*aleniyet yani / ilan, şahit, tescil ve mehir gibi*” nikâh akdinin kuruluşunda *şekil şartlarının* bulunması bu akdin tasfiyesinde de *şekil şartlarının* bulunmasını gerektirmektedir.

Mehir müessesesi, aile birlikteliğinin sürekliliği için geliştirilen bir tekniktir. Mehir müessesesi, aileyi korumaya yönelik klasik dönemin sosyal güvenlik araçlarından biridir. Çin’de ve pek çok ülkedeki evlilik sigortası ile İslâm hukukundaki mehir aracı arasında ilkesel olarak ciddi boyutta benzerliklerin olduğu görülmektedir. Zira bizdeki mehir uygulamasında da tıpkı *evlilik sigortasında* olduğu gibi, erkeğin kolayca kadını boşamasını engelleme amacı güdülmekte ve mehir bedeli, herhangi bir boşanma durumu vaki olduğunda da kadına hayatını idame ettirebilecek maddi bir destek sağlamaktadır. Kadınlar için pozitif bir ayrımcılık gibi gözüken bu uygulamanın *bir tür aile birlikteliğini koruma* amacına yönelik olduğu da söylenebilir. Aile birlikteliğinin çözülmesi konusunda alınacak her türlü tedbir meşru kabul edilmelidir. Mehir, aile kurumunun sigortasıdır. Bunun için mehir, evlilik birlikteliğinin sürekliliğinin sigorta primidir.

6. Mehrin Boşama Tazminatı Oluşu (Boşanma Sigortası)

İslâm hukukunun klasik kaynaklarına bakıldığında ise evlilik birlikteliğini sona erdirme yetkisinin erkeğe ait olduğu görüşü hâkimdir. Erkek ancak boşama tazminatı olan mehrini ödeyerek boşanabilmektedir. Kadınların ise “*tevfizi talak, muhâla ve tefrik*” gibi boşanma haklarının varlığı bilinmektedir.²⁵

Bilindiği gibi mehir kadına, boşama erkeğe verilmiş bir haktır. Bir terazinin iki kefeşi gibi bir tarafa *boşama* diğer tarafa *mehir hakkı* verilerek, adeta *karşılıklı denge* kurulmuştur. Boşama yetkisine sahip olan koca, kendisine tanınan boşama hakkını kötüye kullanabilir. Kocanın bu keyfi tutumuna karşı mehir, zayıf tarafın korunmasına yönelik alınan bir tedbir mahiyetindedir. Kocanın bu tutumuna karşı kadına tanınmış pozitif bir ayrımcılık görünümündedir. Boşama yetkisi olan kocaya karşı, kocanın bu boşama yetkisini kötüye kullanma ihtimali karşılığında boşamadan caydırma ve aile birlikteliğinin sürekliliğini sağlama yolunda aile birliğinin korunması amacına

²⁵ Taf. bkz. Kâsânî, Alaaddin Ebi Bekr b. Mes’ud, Bedaiu’s-Sanâi fi Tertibi’ş- Şerâi, Daru’l-Kitabi’l-Adabi, Beyrut1982,III, s. 150-152;; Damat Efendi, Mecmuu’l-Ebhur fi Şerhi Multeka’l-ebhür, Dâru’l-İhyâ, I, 345-354; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 115-147; Merğînânî, el-Hidâye Şerhu Bidâyet’l-Mübtedi, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, trs, I, s. 234;

yönelik geliştirilen bir müessesedir.²⁶ Bu anlamda mehir, *boşanma ve ölüm* sonucu evlilik birlikteliğinin sonlandırılması neticesinde kadına tanınan bir güvenlik teminatıdır. Mehrin, erkeklere tanınan *boşama ve çok evliliklerin* sınırlandırılması için geliştirilmiş *dönemsel ve durumsal* bir yaptırım olduğu sanılmaktadır.

İslâm dinince aile, en önemli kurumdur. Boşanma ise en nefret edilen durumdur. Evli çiftlerin boşanması her daim bir tehlikedir. Bu sebeple Çinli kadınlar evlenirken (*bizdeki mehrin karşılığı veya benzeri bir uygulama olan*) “*Evlilik Sigortası*” yaptırırlar.²⁷ Sigorta şirketleri, evlenecek kadının boşanma tehlikesi karşısında kendilerine sigorta teminatı sunuyorlar. Çin’de sigorta şirketleri bu tehlikeye karşı teminat veriyorlar. Boşanma rizikosu gerçekleştiği takdirde sigorta şirketlerinden satın almış oldukları teminatın karşılığını devletin de desteği ile para olarak alıyorlar. Böylece bu uygulama sayesinde kadınlar evliliklerinin uzun sürmesini güvence altına almış oluyorlar. Erkekler ise sigorta bedeli olan parayı kadınlara bırakmamak adına boşanmaya kolay kolay cesaret edemiyorlar. İşte bizim İslâm hukuk geleneğimizde de mehir kavramı tam da bu noktada etkinliğini gösteriyor. Tıpkı Çin’deki gibi, boşanma konusunda erkeği caydırıcı bir unsur işlevi görüyor. Evlilik birlikteliği sonlandırıldığında kadın için teselli kaynağı olabiliyor. Bu uygulamanın aile birlikteliğinin uzun sürmesine katkı sunacağı da açıktır. Bunun için mehir, erkeğe eşini boşamada caydırma tazminatı görünümündedir. Kur’an-ı Kerim’deki mehir kavramının mahiyeti ile bu uygulamanın mahiyetinin benzerliği dikkat çekicidir.

7. Mehir Borcunun Ödenmesi

Nikâh sözleşmesinde kadın için karşılıklı takdir edilen mehrin ödenme şekilleri klasik fıkıh kitaplarında mevcuttur. Bu anlayışa göre mehrin ödenmesi, dört şekilde kendini göstermektedir:

Taraflar, mehrin miktarını karşılıklı olarak belirlemişlerse, üzerinde anlaştıkları bu mehre, klasik ifadeyle *mehri müsemma* denir. Mehir, nikâh akdi esnasında belirlenmemişse (*yani nikâh sırasında mehir taahhüt edilmemişse*) veya mehrin miktarı üzerinde şüpheye düşülmüşse, kadına otomatikman emsallerinin veya akranlarının aldığı mehir kadar mehir takdir edilir. Bü tür mehre, klasik ifadeyle *mehri misil* denir ki özellikle vefat halinde başvurulmuş bir yöntemdir.²⁸

Öte yandan mehir *taksitli veya peşin*, klasik ifadeyle *muaccel veya müeccel* ödenebilir. Diğer bir ifade ile mehir, nikâhtan önce peşin ödenmişse, kadının mülküne aktarılmışsa, buna klasik ifadeyle *mehri muaccel* denir. Mehrin ödenmesinin kocanın ölümüne veya boşanmasına ertelenmesi durumunda, terekenin taksiminde kadına ödenen mehre ise *mehri müeccel* denir.²⁹ Mehrin, taksitle veya peşin ödenmesi taraflara bir kolaylık sağlanması içindir. Tarafların anlaşması sonucunda taksitle bağlanan mehir, ölüm veya boşamada peşin (*muaccel*) hale dönüşür.³⁰ Mehrin miktarı, peşin veya taksitli olması tarafların iradeleri ile karşılıklı verilecekleri bir karardır. Uygulamalara bakıldığında mehir, daha çok evli çiftlerden kocanın ölümü halinde terekeden alınmıştır. İslâm kültür tarihinde mehir konusunda pek çok dava açılmıştır. Açılan davalarda nikâh akdi esnasında tarafların kararlaştırdıkları mehir, ölen kocanın terekesinden kadının mirasına cebri

²⁶ Taf. bkz. Bilmen, II, 115-120.

²⁷ <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/donat/2012.12.11/evlilik-sigortasi>

²⁸ Bilmen, II, 121-125.

²⁹ Bilmen, II, 121.122.

³⁰ Taf. bkz. Bilmen, II, 119.

aktarım yapılmıştır.³¹ Bu durum kadına miras taksiminde erkeğe kıyasla bir hisse verilmesinin mütemmimi gibi durmaktadır.

8. Mehir Borcunun Miktarı

Kadınlara ödenecek mehrin alt ve üst sınırı konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Üst norm anayasal ilke niteliğindeki Kur'an'la, alt norm niteliğindeki Sünnetle mehir konusunda bir yasal düzenleme yapılmıştır. Bu düzenleme de toplumların *sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik* durumları dikkate alınmıştır. Genellikle mehrin alt sınırı konusunda Hz. Peygamberimiz (sav) “*On dirhemden az mehir yoktur*” buyurarak, döneminin bir alt sınır düzenlemesini yapmıştır.³² Üst sınır konusunda ise serbest bıraktığı görülmektedir.

H. Ömer Hz. Peygamberin hanımlarına verdiği dört yüz dirhemden ötesinde verilen mehirleri iptal edeceğini ilan ettiğinde arka saflardaki Fatıma b. Kays ayağa kalkmış ve şöyle demiştir. Ey Müminlerin Emiri! Yüce Allah kitabında “*Şayet siz onlara, kantar dolusu malı mehir olarak vermiş de olsanız, ayrıldığınız takdirde o mehirde hiçbir şeyi geri almayınız*”³³ buyuruyor. Allah bize hak tanıyor, siz engel oluyorsunuz. Görüldüğü gibi üst norm niteliğindeki Kur'an'ın evrensel değerleri ile toplumların yapısal durumuna göre yapılan yasal düzenlemelerin farkındalığı ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer; “*Bu konuda kadın Ömer'den daha bilgilidir*” ve *cemaate dönerek*; “*Bir kadın isabet etti ve Ömer yanıldı*” demiş ve koyduğu hükmü kaldırdığını ilan etmiştir.³⁴ Burada değişen demografik yapı yanında değişen iktisadi yapının nasların yorumlanmasında ne kadar önemli olduğunu görüyoruz. Hz. Ömer, nassın genel çerçevesini daraltmak istemesi ve değişen iktisadi yapıya uygun yorumlanması gerektiği konusunda kadın sahabenin itirazını kabul etmiştir.

Öte yandan mehrin alt ve üst sınırı konusunda devletlerin *sosyal hukuk* alanında belirleyecekleri bir yaptırım da olabilir. Bu toplumların örf ve adetlerini ilgilendiren bir durumdur. Görüldüğü gibi mehrin alt ve üst sınırının belirlenmesi toplumların *sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik* durumları gereğidir. Keza mehrin alt ve üst sınırı konusu kişilerin karşılıklı anlaşmalarına bağlı bulunduğundan bu konuda yasal düzenlemeden çok *tarafların kanunlarına* uyulmasının daha isabetli olacağı söylenebilir. Taraflar bu hususta ihtilafa düşerlerse kamu otoritesinin yaptırım gereği alt ve üst sınırlarının belirlenmesinin klasik dönemde (*mehri misil gibi*) bir teamül hukukunu oluşturduğu da görülmektedir.³⁵

9. Mehir Konusunda Yanlış Algılar

Mehir algısı, farklı toplumsal kültürlerde farklı farklı algılanmıştır. Tarihte insanlar daha çok satım sözleşmesi muamelesi yaptıklarından bu sözleşmenin koşullarını nikâh sözleşmesinde de aramışlardır. Bu bağlamda genellikle mehri, satım sözleşmesine kıyaslamışlardır. Doğal olarak da bir satım sözleşmesinde olduğu gibi tarafların karşılıklı edim değişiminden hareket etmişlerdir. Oysa mehir, ne cinsel bir yararlanma “*tazminatı*” ne de “*başlık parası*” ile karıştırılmamalıdır. Bu tür yanlış kıyaslar, yanlış sonuca götürmüştür. Bu tür yorumlar, mehre bakış felsefesiyle ilgili olup mehrin mahiyetinin kavranamamasından kaynaklandığı sanılmaktadır.

³¹ Nikâhtan öce verilen mehre, *mehri muaccel*, nikâh sonunda veya vefat halinde terekeden kadına ödenen mehre, *mehri müeccel* denilmiştir. Mehrin miktarı taraflarca tespit edilmediği takdirde, kızın emsal ve akranlarına bakarak mehrin miktarının tesbiti gerekir. Özellikle kocanın vefatı halinde başvurula bir yöntemdir. Bu mehre, *mehri misil* denilmektedir. İbn Abidin, III, s. 101; Heyet, İslâm ve Toplum, İsam Yayınları, II, 217-219; Mehir, nikâh sırasında belirlenmesi gerekir. Mehir iki kısımda ödenir.

³² Taf. bkz. Merğînânî, I, 203; Şeybânî, Muhammed b. Hasan, Muvatta Rivayeti, II, s. 454.

³³ Nisa/20

³⁴ Kazancı, a.g.e, s. 329-330.

³⁵ İbn Abidin, III, 100; Bilmen, II, 116.

Klasik eserlerde kadının mehre hak kazanabilmesi, cinsel ilişki sebebiyle hak etmesi yani zifafın şart koşulması, meselenin boyutunu karşılıklı edim değişimi algısına taşımıştır. Bu düşünceden hareket edildiğinde kadının fercinden istifade etmesine (istimna) karşılık mehir ödendiği varsayımı ortaya atılmıştır. Kadına verilen mehrin cinsel ilişkiden sonra hak edilmesi kocanın kadının cinselliği üzerinde mülkiyet hakkına sahip olduğunu, evlilikteki cinsel ilişkiyi zinadan ayıranın bu tür mülkiyet olduğu savunulmuştur. Muhtemelen evlilikte kocanın ödeyeceği mehir, (*pek çok meselede olduğu gibi*) yanlış kıyastan kaynaklanmıştır. Görüldüğü gibi toplumlar, kültür ve algılarını dine dayandırarak kültürlerini ve algılarını dini sığınak yapmışlardır.

10. Mehir Konusunun Değerlendirilmesi

Mehir konusuyla ilgili çalışmalar daha çok klasik eserlerdeki müçtehit imamların yapmış olduğu içtihatların tekrarından öteye geçmemiştir. Mehir konusunda yazılanlar okunduğunda mehrin klasik dönem uygulamalarını içerdiği ve toplumu bu klasik dönem uygulamalarına geri döndürme mücadelesi verildiği anlaşılmaktadır. Bu uygulamalar da âdeta kültürel boyutta kaldığından değişen kültürel yapılara uyum sağlanamamış, sonuçta mehir müessesesi kavramsal bazda kalmış kurumsal bir mahiyet de kazanamamıştır. Oysa yeni dünya düzeni kurumsallaşmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda mehir hakkında yeni düzenlemelerin yapılması da kaçınılmazdır.

Kavramlar ve kurumlar fonksiyonlarını sürdüremedikleri takdirde bir gölge gibi zail olup zamanla ölebilirler. Gölgenin tekrar avdet etmesi mümkündür ancak bu ölü kültürün korunması imkansızdır. İnsan ve lafızlar ölse de ruhunun yaşatılması her daim mümkündür. Araçlar değişse de asıl maksat amaçlardır. Yoksa Kur'an'ın emri olan bütün emirler gibi mehir kavramının da aramızdan çekip gitmemesi için hiçbir neden bulunmamaktadır.

Bilindiği gibi bir değer yargısı, birey ve toplumların ihtiyaçlarını karşıladığı ölçüde değer yargısı olma özelliğini koruyor demektir. Yoksa birey ve toplumların ihtiyaçlarını karşılamayan yasalar, değer olma özelliklerini kaybederler. Doğru olan bu kavramsal araçlara takılmadan bu aracın bizi ulaştıracağı manaya başka araçlarla da ulaşabiliyorsak ısrar etmenin faydası da yoktur. Ya bu araç tekrar üretime girene kadar beklenmeli veya aynı gayeyi gerçekleştiren diğer araçlarla yola devam edilmelidir.

İnsanlar buldukları toplum içerisinde insani davranışları düzenleyen toplumsal yasa kurallarına uymak zorundadırlar. Öte yandan toplumsal düzen kurallarının halkın ve hakkın talepleri doğrultusunda genişletilmesi ve yeni yapılanmalara gidilmesi de kaçınılmazdır. Şekilden mahiyete, araçtan amaca yönelmesi birey ve toplumların sürekliliği açısından gereklidir. Bunun için mehir konusunda da lafızdan çok amaca bu amacın gerçekleştirilmesi için kurumsal yapılanmalara ve yapısal değişikliklere gidilmesi de kaçınılmazdır. Böylece tarafların hukukunun korunması ve hakkın emrinin yerine getirilmesi için akan bir nehir gibi otağının yönlendirilmesi, geçtiği kültürlerin ve toprakların eğimine göre şekil alması kaçınılmazdır. Bu bağlamda sorumluluk ve sosyal güvenlik hukukundaki gelişmeler, kadın ve erkeğin sorumluluk alanlarını yeniden düzenlemiş midir? Bu bağlamda evlilikte kadına ödenecek olan mehrin mahiyetinde değişiklik yapılmalı mıdır?

11. Mehrin Sosyal Hukuk Alanındaki Gelişmeler Işığında Değerlendirilmesi

11.1. Sorumluluk Hukukundaki Gelişmeler

Sorumluluk Hukuku içerisinde *haksız fiiller* önemli bir yer kaplamaktadır. İnsanlık tarihinde “zarara uğrayan katlanır” düşüncesinden, “kusuruyla zarar veren öder” anlayışına geçilmiştir. Kusura dayalı sorumluluk ilkesi, sorumluluk hukukunun en eski ve temel ilkesidir. Günümüzde

haksız fiil kavramı içerisine, “kusursuz sorumluluk” konusu da girmektedir. Kusursuz sorumluluğun dayandığı ilkenin, “sahip olan riski üstlenir” veya “her nimetin bir külfeti vardır” anlayışına dayandığı söylenebilir.³⁶ Sosyal değişimler karşısında klasik kusur ilkesinin yetersiz kalışı, geniş manada sebep sorumluluğunun hukuki kabulüne zemin hazırlamıştır.³⁷

İnsan; sorumlu tutulan bir varlıktır. Sorumluluk, kişinin kendine ve başkalarına karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerini zamanında yerine getirmesi zorunluluğudur. Sorumluluk, kişilik karakterinin en önemli öğelerinden biridir. Sorumlu olan kişi, kendi üzerine düşen görevleri ve işlevleri zamanında ve istenilen şekilde istenilen biçimde yerine getirmek zorundadır.³⁸ İnsan varlığının temel öğesi, bilinçaltında yatan *özgürlük* dürtüsüdür. Özgürlük ancak sorumluluk temeli üzerinde yaşayabilir. Mehir, kadın için bir iktisadi özgürlük sayılmıştır. Bu nedenle insanoğlu, varlığının en yüce değerlerinden biri olan *özgürlüğünü kazanmak, genişletmek ve korumak* için öteden beri *mücâdele* etmiştir.³⁹

Sorumluluk hukukundaki gelişmeler ve yeni yorumlar, erkeğe yüklenen mehir borcunu değiştirmiş midir? Kadın ve erkekte her biri hukuk önünde eşit hak ve fiil ehliyetine sahiptirler.⁴⁰ Dün olduğu gibi bugün de kadın ve erkek arasındaki sorumluluk; “biri diğerinden daha sorumlu değildir” şeklindedir. Öyle ki dün sadece erkeğe yüklenen “nafaka ve mehir borcu” günümüzde de aynı özelliğini koruyor mudur? Klasik dönemdeki kadınların sorumluluklarının, daha çok *fitri ve sosyo-kültürel* temellidir. Kadınların sorumluluk alanları hukuken daraltıldığı dönemlerdeki hukuki düzenlemelerin, günümüz için de aynı yasal olma özelliğini devam ettirmeleri doğru mudur? Ne kadar sorumluluk o kadar hak, ne kadar hak o kadar sorumluluk mudur?

Şâriî tarafların hukukunu belirlerken hiç kuskusuz *fitratı, koşulları ve toplumsal kabulleri* de dikkate almıştır. Buna göre hak ve görev taksimatı yapmıştır. Tekâmüle giden yolda, bireysel ve toplumsal değişim gereği sorumluluk hukuku da değişmiştir. Sonuçta tarafların hak ve sorumluluklarının belirlenmesi her daim kültürel algılarla karşılaşmıştır. Elbette tarafların hukukunu korumada *fitrata* uygun bir düzenleme yapılması gerekmektedir. Burada tarafların, hakları kullanırken hukuk önünde eşit olmasından söz edilmektedir. Tarafların, insan hakları konusunda eşitlik ilkesi bulunmaktadır. Ancak kamunun sorumlu tuttuğu ödevlerin ve emanetlerin tevzi konusunda *farz-ı kifaye* hukuku hâkimdir. Ödevler konusunda kadınla erkeğin aynı olduğu haklar vardır. Kadının ödevlerinin daha hafif olduğu yerler vardır. Kamunun emaneti tevdi konusunda, *farz-ı kifaye* kabilinden sorumlulukları vardır. Bu sorumluluk ilkesel olarak, emaneti tevdi konusunda mutlak eşitlik hâkim olmayıp *liyakat ve ehliyet* asıl olmalıdır.⁴¹

Klasik dönemde evlenecek erkeğin sorumluluk alanı evlilik birlikteliği boyunca eşinin nafakasını temin etmek ve mehrini vermek olmuştur. Keza asabe olarak baba ve erkek kardeş,

³⁶ <http://www.hukukmarket.com/images/contentspdf/136574.pdf>; Oğuzman, Kemal-Öz, Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Filiz Yayınları, İstanbul 1995, s. 503; BK. 55-58. Md; MK. 320-656. Md; Özsunay, Ergün – Dural, Mustafa, “Sorumluluk Hukuku’ndaki Değişiklikler Karşısında Sigorta”, Adli Makale, *Sigorta Hukuku Dergisi*, III. sa. 1. AIDA Türk Gurubu Yayınları, Ankara 1986, s. 35.

³⁷ Taf. bkz. Eren, Fikret, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Beka Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 1998, I, s. 461; Oğuzman-Öz, s. 462.

³⁸ Kıyâme 75/36; Tekâsür 102/8.

³⁹Taf bkz. Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1992, s. 82; İzveren, Adil, *Hukuk Felsefesi*, D.E.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 18; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara Ü.H.F.Yayınları, Ankara 1996, s. 152; Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1958, s. 299; Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Yayınevi, İstanbul 1991, s. 26; Aksu, A. Ömer, *Gelir ve Servet Dağılımı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 111-120.; Selçuk, Sami, *Demokrasiye Doğru*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s. 23-29.

⁴⁰ Bakara 2/228.

⁴¹ Taf. Bkz. Hatemi, Hüseyin, *İlâhî Hikmette Kadın*, Milenyum Yayınları, İstanbul 213, s. 241.

boşanmış kız kardeşlerinin (*yoksulluk durumunda*) nafakasını da teminle yükümlüdür. Bu kanun koyucunun erkeğe yüklediği sorumlulukla ilişkilidir.⁴²

Öte yandan kanun koyucu nafaka, mehir ve şahitlik gibi konularda erkeğe daha fazla sorumluluk yüklemiştir. Buna karşın erkeğin mirastan iki hisse alması kendisine tevdi edilen bu görevlere mukabildir. Klasik dönemde genellikle erkeğin sosyal hayat içerisinde bulunması, erkeğe daha fazla sosyal hayat içerisinde sorumluluk gerektirmiştir. *Nafaka, mehir, şahitlik, kadılık* gibi sosyal hukuk kapsamında erkeğe daha fazla sorumluluk verilmesiyle yakından ilişkilidir. Bugüne kadar taraflara bu sorumluluk noktasından bakılması gerekirken, bu durumun İslâm'ın kadınlara bakışını yansıttığının ileri sürülmesi doğru izahtan varestedir. Kadın ve erkeğin *sosyal statüsü, fitratları* gereği görev taksimi yapılmasından kaynaklanmış bir durum olsa gerektir.

Klasik dönemde daha çok erkek bu sorumluluğu yüklenmiştir. Bunun için de naslara bakıldığında kadın ve erkek arasında bir ayrıcalık var gibi gözüken farklılığın sebebi kadının sorumluluğu ile ilişkilidir. Erkek için daha çok sorumluluk verilmiş ve daha çok hak talebinde bulunulmuştur. Naslara bakıldığında görüleceği üzere kadın için *miras, şahitlik* gibi bazı konularda özel düzenlemeler mevcuttur. Bu sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve fitri açıdan kadına verilen görevin az olmasıyla ilgilidir. Zaman, yer ve şahısların durumlarına göre zayıf tarafın korunmasına ve durumsallığına yönelik getirilen bir yasal düzenlemedir. Var olan hukuk sistemine göre hak dağıtımının daha isabetli ve daha doğru olacağı da kuşkusuzdur. Yoksa evlilikte günümüzde taraflardan birine daha büyük sorumluluklar mı yüklenmektedir?

Kadına mehrin neden verildiği, bu mehrin hangi haktan kaynaklandığı hep tartışma konusu yapılmıştır. Klasik dönemde mehir kadın için bir hak erkek için bir borç ve sorumluluktur. Nikâh akdindeki mehre, *kadının sosyal statüsü, toplumsal değeri, yıpranma payı ve hakları* açısından sevgiyi artıran bir hediye olarak bakılmalıdır. Günümüz sorumluluk hukuku, sorumluluğu bireysel olmaktan çıkarıp sorumluluğun organizasyonunu üçüncü kişilere yani sigorta şirketlerine vererek sorumluluğun devrini yapmıştır.

11.2. Sosyal Güvenlik Hukukundaki Gelişmeler

İnsanın düşüncesi geliştikçe, değişen şartlar ve gelişmeler karşısında, geleceğini güvence altına alma isteği bir ihtiyaç haline gelmiş, bu ihtiyaç zamanla *sosyal güvenlik* fikrini doğurmuştur. Sosyal güvenliği bir insan hakkı ve bir devlet görevi yapmıştır. Çağımızın bir özelliği de "*sosyal güvenlik çağı*" oluşudur. Bu çağda sorumluluk bireysellikten kurumsallığa aktarılmıştır. Bu bakımdan sosyal devlet, vatandaşlarının *emniyet, hürriyet ve refahlarını* temin, koruma ve geliştirme sebebiyle kurulmuş bir teşkilattır. Onun başlıca görevi sosyal güvenliği kurmak ve geliştirmektir.⁴³ Devlet, doğrudan veya dolaylı olarak vatandaşlarının sosyal güvenliğini temin etmekle yükümlüdür. Sosyal güvenlik bir yandan devlete yüklenmiş bir görev, öte yandan bireye talep hakkı doğuran anayasal bir hak olmuştur.⁴⁴

Sosyal ilişkilerin giderek daha karmaşık bir hal aldığı, teknik tehlikelerin son derece arttığı modern toplumda, bireylerin uğradığı zararlı bir sorumluya yükleterek giderme çabası, sebep sorumluluğunun genelleştirilmesi ilkesiyle birlikte ayrıca *sigorta fikrinin gelişmesine* de katkıda

⁴² Bakara 2/124.

⁴³ T.C. 1982 Anayasa 60. Md.

⁴⁴Bkz. Alper, Yusuf, "*Güvenliğin Tasarruf Eğilimine Tesirleri Teorik Görüşler*", Adli Makalesi, *Uludağ Üniversitesi İktisâdi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, VI, sa. 2. Kasım 1985, s. 113.

bulunmuştur.⁴⁵ Tehlikelerle dolu bir toplumda yaşama zorunluluğunun bilincinde olan bireyler, uğradıkları zararların kötü sonuçlarına karşı kendilerini sigorta ettirmek gereğini duymuşlardır. Sanâyi devriminden önce özel nitelik taşıyan sigortalar, zamanla devletin müdahalesiyle birçok alanda mecburi hale getirilmiştir. Sorumluluk hukuku gereğince, rizikoyu giderme yükümlülüğünü doğuran sözleşmelerin başında sigorta sözleşmeleri gelmektedir. Burada zararı yüklenen kişinin zararın doğmasında kusurlu bir davranışı söz konusu değildir. Bu tür sözleşme ile sigortacı ödenecek belirli prim karşılığında, sigorta ettirene karşı, sigortalı yönünden tehlikenin gerçekleşmesi halinde doğacak zararlı sonuçları gidermeyi *taahhüt* ederek *teminat* verir.⁴⁶

Sonuçta sanayileşme, kentleşme ve hızlı gelişen teknolojik iletişim ağı, bir taraftan toplumsal yapıyı etkilerken; diğer taraftan dînî nitelikli sosyal güvenlik kurumlarını da etkilemiştir. Sosyal güvenliğin yeniden yapılanması sürecinde dînî sosyal güvenlik tedbirleri de nasibini almıştır. Günümüzde sosyal güvenlik alanındaki boşlukların doldurulması, maddî ve manevî tehlikeleri bertaraf edebilecek kurumsal müesseselere ihtiyacı daha da artırmıştır. Zira yeni yeni risk branşları ortaya çıktıkça yeni tedbirlerin alınması ve bu manada yeni kurumsal yapılanmalara gidilmesi de kaçınılmazdır.

Sosyal güvenlik hukukundaki gelişmeler, evli kadına klasik dönemde sosyal güvenlik teminatı olan mehrin, günümüzde erkeğin sorumluluğundan sigorta şirketlerine mi devredilmiştir? Mehir, İslâm hukuk doktrininde zorunlu sosyal güvenlik araçlarından biridir.⁴⁷ Kadının boşanması veya kocanın ölmesi durumu, kadın için tehlike oluşturmaktadır. Günümüzde tehlikelere karşı bireysel sorumluluk azalmıştır. Öte yandan bu tehlikelerin tek başına üstesinden gilememiştir. Azalan bireysel sorumluluğun yerine bu sorumluluğu ve onun hukukî yaptırımını organize edecek kurumsal müesseselere ihtiyaç duyulmuştur. Sorumluluğun sigorta şirketlerine devri sağlanmıştır. Böylece bireysel sorumluluk sigorta şirketine devri sağlanarak, sorumluluk sigorta edilmiştir. Günümüzde mehrin yürürlüğü sigorta şirketleri aracılığı ile sürdürülebilir. Bugün sigorta şirketleri pek çok alanda tehlike çeşidine göre teminat vermektedirler. Sigorta, ailenin sosyal güvenliğini sağlayan bir araçtır. Mehir müessesesi de, zorunlu sosyal güvenlik araçlarından biridir. Mehir fonu oluşturulup sorumlulukların organizasyonu yapılarak mehir yaptırımı sağlanabilir. Bu fon hem birey hem de devlet için önemli bir kaynaktır.

Kur'an'da nehirler gibi her daim akan fon kaynakları olduğu gibi irili ufaklı pek çok fon kaynakları da bulunmaktadır. Bu fon kaynaklarının kurumsallaştırılması önünde her hangi bir engel de bulunmamaktadır. Bunun için mehir müessesesi, evlilik birlikteliğinin uzatılabilmesi, boşamaların önüne geçilebilmesi için getirilen bir sosyal güvenlik tedbiridir. Günümüzde mehir emri gibi dini emir ve yasakların lafızdan öteye geçemedikleri, kurumsallaşamadıkları, hukuki yaptırımdan yoksun vicdani kaldıkları görülmektedir. Klasik dönem mehir müessesesinin yürürlüğü, günümüz sosyal güvenlik araçlarıyla sağlanabilir.

⁴⁵Taf bkz. Güriz, s. 170; Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, 3. Baskı Ankara 1958, s. 129; Çağrıncı, Mustafa, "Mesuliyet", *İİGYA*, III, s. 226.

⁴⁶Tandoğan, Haluk, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 3. Baskı, II, Ankara 1987, s. 685.

⁴⁷Bakara 2/236.

12. Mehrin Yürürlüğünü Sağlayan Araçlar

12.1. Manevi ve Örfi Yaptırımla Yürürlüğünün Sağlanması

Mehir, kadına yüklenen mesuliyetin bedelidir. Onun içindir ki İslâm'da mal ayrılığı rejimi benimsenmiştir. Hür bir birey olan kadın gerektiğinde kendi malından harçayabilmelidir. Mehrin sosyolojik boyutuna bakıldığında kadının iktisadi özgürlüğünü elde etmesi için belli dönemlerde pozitif ayrımcılıklar yapılmıştır. Evli kadına bir statü belirlenmiştir. Bu statü kadının fitratına uygundur. Kadının evlilik sebebi ve fitratı genellikle ev içerisinde geçtiği, çocuk ve bakımıyla ilgilendiği için toplum içerisindeki faaliyetlerinden hiç kuşkusuz mahrum kalacaktır. Nafakasını temin etmek dışında kadının özgürce tasadduk ve harcama yapması da ancak mehir sayesinde gerçekleşebilir. Bu takdirde kadının gelir kaybına uğraması kaçınılmazdır. Bu gelir kaybının telafisi anlamına gelen mehr pek çok ilahi hikmete mebnidir. Bu hikmetlerden belki biri de gelir kaybına uğraması muhtemel olan kadına verilen bir meblağdır. Evlilik birlikteliği kurulurken; kocaya boşama hakkı; kadına ise mehir hakkı verilerek tarafların hukukunun korunması amaçlanmıştır.

Günümüzde ise mehir müessesesi, âdete manevi yaptırımı unutulmuş *sembolik bir değeri olan hediye mahiyetine* bürünmüştür. Oysa İslâm hukukunun klasik kaynaklarında yapılan içtihatlarla bakıldığında mehrin bir *zorunluluk* olduğu anlaşılmaktadır. Kadına verilen sağlam bir teminat olması hasebiyle mehir, zayıf taraf olan kadın lehine klasik dönemin pozitif bir ayrıcalığı görünümündedir.

Ne yazık ki Müslümanlar hala klasik dönem kavramları ile bir yasal düzenleme peşindedirler. Günümüz toplumlarında klasik dönemdeki kavramların mahiyetine ve maksadına uygun yeni düzenlemeler bulunmaktadır. Bu yeni düzenlemeler, farklı kavramlarla ifade edilse de aynı gayenin tahakkukuna yöneliktir. Bu yeni düzenlemelerin kavram kargaşasına sokulmasını da doğru bulmuyoruz. Günümüzde devletin, çeyiz hesabı gibi⁴⁸ gençlerin evlenmesini teşvik için getirdiği çözüm önerileri ve bu bağlamda tarafların (*birey ve devlet*) ihtiyaçlarının karşılanması için geliştirilen ve şimdi değineceğimiz BES gibi projeler klasik dönem mehir müessesesinin yürürlüğü için de ciddi bir taban oluşturabilir.

12.2. Mehrin Bireysel Emeklilik Sistemiyle Yürürlüğünün Sağlanması

Günümüzde BES (*Bireysel Emeklilik Sistemi*) diye bilinen kurumsal yapılanmanın varlığı bilinmektedir. Devlet tarafından kurulan ve korunan bu sistem hükümetin desteği ile yürürlüğe sokulmuştur. Öyle ki bu araç, devletlerin kalkınması için temel dinamiklerden birini oluşturmuştur. Hemen her devlet, uzun vadeli yatırımlar için uzun vadeli fon kaynağı oluşturmak ister. Keza bireyler, bu uzun vadeli yatırımlardan elde edilen gelirlere de katılmak isterler. Bu sistem, hem devlet hem de birey açısından faydalıdır. Bu uzun vadeli fonlar, gelişmiş ülkelerin kalkınmasında da lokomotif rol üstlenmişlerdir. Keza gelişme sürecinde olan devletlerin kalkınmasında da temel dinamiklerden birini teşkil edeceği kuşkusuzdur. Bir taraftan emek diğer taraftan sermaye ile kurulan, klasik dönemde mudârabe olarak bilinen bu uzun vadeli fon sistemi hem birey hem de devlet için faydalı bir araç konumundadır.

Mehir projesinin yürürlüğü BES kapsamında sağlanabilir. Bu BES aracının mahiyeti ve fonksiyonu iyi anlaşılmalıdır. Dine duyarlı kesimin mehir gibi tarihi ve nassî bir önerinin, BES bünyesinde hayata geçirilmesi mümkündür. Evlenecek çiftlerin / tarafların aralarında sözleşmeye binaen kararlaştırdıkları mehir miktarını peşin veya veresiye (yani *muaccel veya müeccel*) olarak

⁴⁸ <http://www.ntv.com.tr/ekonomi/ceyiz-hesabinin-kosullari-neler-ceyiz-hesabi-nedir>,

BES projesi kapsamında toplanmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Bu durum müessesenin zamanla hukuki boyut kazanmasına da vesile olacaktır.

Evlenecek çiftlerin kararlaştırdıkları mehrin miktarını, BES aracı kapsamında kadına teminat verilmesi mehrin yürürlüğü açısından önemli bir proje gibi durmaktadır. Öte yandan BES'e evli çiftlerin katılımı teşvik edilmelidir. Evlenecek çiftlere, devlet katkı payının artırılması ile evliliğe teşvik teminatı da sağlanmalıdır. Aile kurma özendirilmelidir. Keza ailenin sürekliliği için de tarafların haklarının korunmasına özen gösterilmelidir. Evlenecek çiftler, klasik dönemdeki mehir anlayışı da dikkate alınarak hukuki bir zemine oturtulmalıdır. Çeyiz hesabı gibi hesaplar için yapılan bazı düzenlemelerle birlikte daha sağlıklı bir yapılanmaya geçilmelidir. Evlenecek gençlere destek için hayata geçirilen çeyiz hesabı devlet katkısı ile desteklenen bir üründür.⁴⁹

Mehri günümüzün sosyal güvenlik araçlarına benzetecek olursak; Bireysel Emeklilik Sistemi benzer bir mahiyet arz etmektedir. Kadın için mehir olarak BES'e peşin veya veresiye yatırılan mehir primi gelecekteki tehlike (*ölüm veya boşanma*) gerçekleştiği takdirde kendisine bir teminat sunulur. Sosyal güvenliğin zorunlu araçları arasında sayılabilecek mehrin yürürlüğü böylece sağlanmış olabilir.

Bugün BES projesi, bir devlet projesidir. BES, bir sigorta değildir. BES, bir tasarruf sandığıdır. Sadece toplanan fonların yatırımlarda yönlendirilmesiyle ekonomik olarak sosyal dayanışma sağlamaktadır. Sigorta rizikoların ortaklaşa karşılanması hadisesidir. BES bugün, klasik dönemdeki kâr ve zarar (*mudârabeye*) ortaklığı şeklinde yürüyen bir sistemin adıdır.

Öte yandan BES fonunda toplanan paraların faizli enstrümanlarda değerlendirmesi tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu tür gelir, inanç yapılarına zıtlık oluşturduğundan müspet bakılmamıştır. Ancak bugün SPK'nın (*Sermaye Piyasası Kurulu*) aldığı bir kararla zorunlu (*tahvil ve hazine bonosu*) araçlara son verilmiştir. Bu kültür probleminin önüne de geçilmiştir.⁵⁰ Bugün BES sistemine dâhil olan bireylerin fonlarını kendi istedikleri meşru alanlarda değerlendirme fırsatı da sunulmuştur. BES'e katılan bireye, kendi fonunu meşru zemin ve alanlarda değerlendirme imkanı da verilmiştir.

BES bünyesinde yasal *mehir fonu hesabı* oluşturularak daha cazibeli hale getirilebilir. Boşama erkekten kaynaklanıyorsa bu fondaki meblağ mehir hakkı olarak kadının mal varlığına, zina veya başka bir sebeple kadından kaynaklanıyorsa fon meblağı erkeğin mal varlığına aktarılır. Bu durumda tarafların açtıkları boşama davasında boşamaya neden olan sebepler dikkate alınarak boşamada suçlu olana göre belirlenmelidir. Nikâh akdini bozan taraf mehir hakkından yararlanamaz. Koca tarafından boşamalar, ölüm ve nikâh akdiyle tesmiye edilen mehir miktarı her halükarda kadının hakkıdır. Çalışanın kadının sosyal güvenliğinin bulunduğu ancak çalışmayan kadınlar için bu mehir fonu güvenliğini sağlayabilir. Mehir hesabı ile BES daha cazibeli hale dönüştürülebilir.

12.3. Mehrin Sigorta Şirketleri ile Yürürlüğünün Sağlanması

Günümüzde tehlikelere karşı bireysel sorumluluğun azalması ve bu tehlikelerin tek başına üstesinden gelinememesi, azalan bireysel sorumluluğun yerine bu sorumluluğu ve onun hukukî yaptırımını organize edecek sigorta şirketlerine kapı aralanmıştır. Böylece bireysel sorumluluğun sigorta şirketine devri sağlanmıştır. Mehrin yürürlüğü sigorta şirketleri aracılığı ile sürdürülebilir. Bugün sigorta şirketleri pek çok alanda tehlike çeşidine göre teminat vermektedirler. Günümüzdeki

⁴⁹ Taf. Bkz. Resmi gazete 2015/8302; "Çeyiz Hesabı ve Devlet Katkısına Dair Yönetmelik" 14/12/2015 tarihinde yürürlüğe girmiştir.

⁵⁰ <http://spk.gov.tr/apps/teblig/displayteblig.aspx?id=467&ct=f&action=displayfile>

sigorta şirketleri de pek çok açıdan ihtiyaç duyulan alanlara göre teminat vermektedir. Bu teminatlar bazan devlet destekli de olmaktadır.

Nitekim Çin’de ve pek çok devletlerde ve ülkemizde özellikle büyük kentlerde boşanma oranlarında ciddi artışlar görülmüştür. Çin’de 2011 yılında 2 milyon 900 bin çiftin boşandığını ve bu duruma mani olmak için de sigorta şirketlerinin harekete geçerek “evlilik sigortası” uygulamasını başlattıklarını görmekteyiz. Çin’deki ‘*Evlilik Sigortası*’ uygulamasının pratiği ise şöyledir: Taraflar evlenirken evlilik sigortası yapmaktalar. Eğer taraflar elli yıl evli kalırsa sigorta şirketleri sigortalı çiftlere, sigorta bedelinin sekiz katı kadar para ödemesi yapmaktadır. Her hangi bir sebeple evlilik birlikteliği sonlandırılırsa bu takdirde sigorta şirketi mağdur olan tarafa sigorta bedelini ödemektedir. Çinli sigorta şirketleri taraflara evlilik sigortası yaptırmalarını öneriyor. Bu takdirde evliliğin uzun sürmesini bir tür güvence altına alıyor. Aile birlikteliğinin uzun sürmesi için geliştirilen bu sigorta uygulaması adeta klasik dönem sigorta mantığını yansıtmaktadır. Bu uygulamaya Çinli kadınların evlilikte çok sıcak baktıkları görülmektedir. Erkekler ise evlilikte ödenecek mehir benzeri primlerin ayrılık durumunda kadına kalacağı düşüncesiyle sıcak bakmamaktadırlar.⁵¹

Çin’deki bu uygulanmaya sokulan evlilik sigortası tarafların boşanmasını engellediği, aile birlikteliğinin daha uzun sürmesine neden olduğu, aile toplumun hücresi kabul edildiğinden hücreye girebilecek virüsleri yok etmek için geliştirilen bir teknik olması hasebiyle güzel bir uygulama olarak görülmüştür. Keza Türkiye’imizdeki bazı sigorta şirketleri, “düğün sigortası” adı altında ürün satışa sunmuşlardır.⁵² Gelecekte pek çok sigorta şirketinin (*Çin’de olduğu gibi*) bu alanda milletin kültürüne uygun mehir gibi yeni ürünler piyasaya sürmelerini bekliyoruz.

12.4. Mehrin Medeni Kanunla Yürürlüğünün Sağlanması

Nafaka, bir kimsenin bakmakla yükümlü olduğu kişilere yiyecek, giyecek ve barınma ihtiyacını karşılamak üzere yasal bir yükümlülük olarak belirli aralıklarla ödenen meblağın adıdır. Mehir konusunu, Medeni Kanun düzenlememiştir. Ancak doğrudan yasaklamadığı, bir bağışlama vadi olarak gördüğü zımnen anlaşılmaktadır. Ülkemizde MK göre, boşanan kadınlara mahkemelerce belirlenen nafaka, İslâm’ın emri olan mehri karşıladığı, klasik dönem uygulaması olan mehrin nafaka hukukunun kapsamına alındığı söylenmektedir. Medeni Kanun, tarafların boşanması durumunda kusurlu tarafa nafaka yükümlülüğü getirmesi, tarafların boşanmasına caydırıcılık olduğu gerekçesi ileri sürülerek mehir gibi bir ek ödemeye ihtiyaç bulunmadığı savunulmaktadır. Zira günümüzde boşanan bir erkek, hem mehir, hem de nafaka ödemek mecburiyetinde kalmaktadır. Yasalar, boşanan kadına evleneceği zamana kadar nafaka verme mecburiyeti yüklemiştir. Bu nafaka ödeme yükümlülüğü bir mehir ve boşamayı zorlaştıracak bir yaptırım olarak düşünülemez mi? Hukuk, *tarafların hak ve sorumluluklarının* dengelendiği bir sistemin adıdır.

Nafaka süresi, bazı ülkelerde evlilik birlikteliği süresince ödenir. Bazı ülkelerde ise üç yıla sınırlandırılmıştır. Ancak Medeni Kanun nafaka ödeme borcu hakkında bir sınırlandırma getirmemiştir. Bu durum nafaka alacaklısı *iş bulana, evlenene ve ölene* kadar sürebilmektedir. Klasik dönemde bu nafaka yükümlülüğü iddet sürecince geçerli olduğundan günümüzde nafaka hukuku daha geniş bir mahiyet kazanmıştır. Mehir hadisesinin yaptırımı genellikle nafaka yaptırımı çerçevesine sokulmuştur. Belki de bu sebepten mehir gibi ayrıca bir yaptırıma gerek duyulmamıştır. Nafaka türlerine göre değişse de burada boşanan kadına ödenen *yoksulluk nafakası* kastedilmektedir.

⁵¹ <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/donat/2012/12/11/evlilik-sigortasi>

⁵² <https://www.allianzsigorta.com.tr/tr/duyurular/haber-arsivi/allianzdan-turkiyede-bir-ilk-alyans-sigortasi.html/>

Öte yandan İslâm fihında nafaka borcu sadece erkeğe aittir. Erkeğin ödeyeceği nafaka borcu, kadın kocasından boşandıktan sonra iddetini doldurana kadardır. Boşanmış ve iddeti dolmuş kadının artık eski kocasıyla nikâh bağı kalmamıştır. İslâm hukukunun klasik kaynaklarında nikâh bağı olmayan kadına nafaka borcu bulunmamaktadır. Böyle bir nafaka alıyorsa mehir gibi meşru alacağı varsa mehre mahsuben alabileceği görüşü hâkimdir. Kız çocuğunun nafakası evlenmeden önce babası, erkek kardeşlerinin, evlendikten sonra ise kocasının nafaka ve mehir teminatı altındadır.⁵³

Görüldüğü gibi her iki müessese de nafaka borcu, tarafları boşamaya caydırıcılık olarak yasal bir yaptırımdır. Klasik dönemde mehir, tarafların evlilik birlikteliğini sonlandırmalarını engelleme tazminatı olma özelliğini taşıırken; bugün bu yaptırımın *nafaka ödeme borcu* ile gerçekleştiği söylenmektedir. Bugün nafaka borcunun tarafların evliliği sonlandırmasına engel olamadığı açıktır. Mehir gibi maddi yaptırım da evlilik birlikteliğinin sonlandırılmasına engel olamamaktadır. Ancak her iki müessesenin de caydırıcı özelliği dikkate alınmalıdır. Mehrin caydırıcılığı nafakada da bulunduğundan mehre gerek olmadığını söylemek mehir hadisesine bir yönüyle bakmaktır. Oysa mehrin pek çok hikmetlere mebni olduğunu yukarıda ifade etmiştik.

12.5. Mehrin Yasal Mal Rejimi ile Yürürlüğünün Sağlanması

Klasik dönemde evlilik birlikteliğinin yasal mal rejimi sonucu, mirasta *mal ayrılığı rejimi* ilke olarak belirlenmiştir. Günümüzde ise evli çiftlerin birlikte yaşama karar verdikten sonra edinmiş oldukları malların, *mal birlikteliği rejimi* ilkesi benimsenmiştir. Mal birlikteliği rejiminde tarafların evlilik sözleşmesinden sonra elde ettikleri kazanımlarının eşit olarak taksimatının yapılması, mehir hadisesini de ortadan kaldırdığı söylenmektedir. Mehir gibi bir hakkın konuluş amacının ve gerekçesinin bir tür mal taksimatında kendisini bulabileceği düşünülmüştür. Edinilmiş malların taksimatı yapılırken yarı yarıya yapılacağından⁵⁴ kadının haksızlığa uğramayacağı ve geleceği için teminat olan mehre ihtiyacı da kalmayacağı savunulmaktadır.

MK'da taraflar, mal birlikteliği rejimi esas alındığından edinilmiş mallarda eşit haklara sahiptirler. Klasik dönemde *mal ayrılığı rejimi* esas olduğundan kadın *zengin* fakat kocası *fakir* olabilirdi. Veya bunun aksi söz konusuydu. Bu durumda kadın için belirlenen mehir, ya doğrudan ya da dolaylı olarak kocanın (*ölümü veya boşaması durumunda*) malından veya terekeden, kadının mirasına gerek doğrudan gerekse dava yoluyla cebri olarak intikali sağlanırdı.

Öte yandan naslarda, yasal mal rejimi taksimatı yapıldığı halde mehir konusunda bir yasaklama getirilmemesi, mal rejimi ile mehrin bir bağlantısı olmadığına işaret etmektedir. Ancak naslarda erkekle bulunan kadına mirastan bir hisse verilirken erkeğe iki hisse verilmiştir. Erkeğin mirastan bir hisse fazla almasının gerekçesi nedir? Kadın ve erkek arasında bu farklı miras taksimatı toplumların koşullarına uygun özel bir düzenleme midir? Bu özel düzenlemenin koşulları değiştiği zaman değişebilmekte midir? Evlilik birlikteliği kurulurken kocaya yüklenen mehir sorumluluğu ile bu denge mi hedeflenmiştir? Böylece mehir *sosyo-kültürel ve tedrici* bir merhalenin boyutu mudur? Yoksa her iki rejimde de mehrin varlığı gerekli midir?

⁵³Günümüzde mahkemece boşanan kadına, boşanma tazminatı olarak belirlenen nafaka, toplam olarak eğer *kararlaştırılan mehir* veya *mehr-i misil* miktarına ulaşıyorsa, bu meblağı mehir niyetiyle alınmasında bir sakınca görülmemiştir. Böylece Kur'an'ın mehir ile ilgili emri yerine getirilmiş, kadının hakkı ödenmiş olduğu söylenir.

⁵⁴Bilindiği gibi yasal mal rejimindeki bütün mal varlığı değerleri, ya *şahıs* ya da evlendikten sonra *edinilmiş* mallardır.

Bu edinilmiş mallar mevcut olduğunda işlerliği söz konusudur. Ancak hiçbir mal edinilmediği durumda kadının durumu ne olacaktır. Bu takdirde erkekte daha çok kadının mağdur olacağı da kuşkusuzdur. Mal birlikteliği, mehrin varlığını ilga edeceği düşüncesi mehrin gerekçesinin ne olduğuyla ilişkilidir.

Mehir müessesesinin sosyolojik yönü, toplumların anaerkil yapılanmalardan babaerkil yapılanmalara evrilmesinin sonucudur. Bu takdirde kadının, evlilik, boşanma ve miras konularında eşitliği kaybetmiş olduğu savunulur. Mehir de erkek ile kadının bu farkındalığından doğmuş bir müessesedir. Babaerkil toplumlarda erkeklere tanınan *boşama* ve *çok evliliklerin* sınırlandırılması için geliştirilmiş dönemseller ve durumsal bir yaptırımdır.⁵⁵ Durumsallıklar dikkate alınmadığı zaman iki taraftan birine haksızlık edilmesi kaçınılmazdır. Mehir, bu dengenin bozulması veya kurulmasıyla ilişkilidir. Tüm bu sebeplerden dolayı bazıları mehri, iki taraftan birinin maddi istismarı veya sebepsiz zenginleşmesi sayarlar. Bu durumsallık daha çok evlilik sözleşmesini sonlandırma yetkisi olan kocanın, evlilik birlikteliğinin sürdürülmesi için aile sigortası, kadına tanınan sosyal güvenlik teminatıdır.

13. Sonuç

İnsan; sorumlu tutulan bir varlıktır. Sorumluluk, kişinin kendine ve başkalarına karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülüklerini zamanında yerine getirmesi zorunluluğudur. Klasik ifadesiyle sorumluluk, “*her nimetin bir külfeti vardır*” ilkesidir.

Günümüzde bireysel sorumluluklar, genellikle azalmıştır. Kurumsallaşma zorunlu hale gelmiştir. Sorumluluk da bireysellikten, kurumsallığa aktarılmıştır. Özgürlük ancak bu sorumluluk temeli üzerinde yaşayabilir. Bu nedenle insanoğlu, varlığının en yüce değerlerinden biri olan *özgürlüğünü kazanmak, genişletmek* ve *korumak* için öteden beri *mücâdele* etmiştir. Günümüz sorumluluk hukuku, sorumluluğu bireysel olmaktan çıkarıp sorumluluğun organizasyonunu üçüncü kişilere yani sigorta şirketlerine vermiş sorumluluğun devri yapılmıştır.

İslâm dinince aile, en önemli kurumdur. Boşanma ise en nefret edilen durumdur. Dünya geneline bakıldığında boşanma olaylarında bir artış gözlemlenmiştir. Toplumlar için boşanma bir tehlike kabul edilmiştir. Boşanmada zararı genellikle kadın görmektedir. Bu tehlikeye karşı tedbir araçları devreye sokulmuştur. Bu araçlardan biri de sigorta şirketleridir. Sigorta şirketleri, “*evlilik sigortası*” uygulaması başlatmışlardır. Bugün pek çok ülke de boşamayı önlemeye yönelik tedbirler alınmaya başlanmıştır. Kadınlar, bu uygulama sayesinde evliliklerinin uzun sürmesini güvence altına almış oluyorlar. Erkekler de parayı kadınlara bırakmamak adına boşanmaya kolay kolay cesaret edemiyorlar. İşte bizim İslâm hukuk geleneğimize mehir kavramı tam da bu noktada etkinliğini gösteriyor.

İslâm hukukunda aileyi korumaya yönelik ödenen mehir, insanlık tarihi kadar eskidir. Mehir müessesesi, aile birliğinin sürekliliğini sağlama amacına yönelik bir hukuki yaptırımdır. Mehrin asıl gayesi aile birlikteliğinin sürekliliğinin korunması amacına yönelik *sosyal güvenlik teminatıdır*.

Nikâh ve talak, şekil şartına bağlıdır. Çünkü nikâh da talak da ciddi bir karardır. Tarafların hak ve hukukunun korunması gerekmektedir. Bunun için de *sözleşmeleri* düzenleyen, boşanmada hakları dağıtan bir *hukukî kuruma* ve *yaptırıma* ihtiyaç duyulmuştur. Nasların önerisi olan mehir,

⁵⁵Taf.bkz. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/osmanli_arastirmalari_dergisi/osmanli%20C4%B1_sy1/1980_c1_ORTAY_LII.pdf

ilkesel bir zorunluluktur. Bu bağlamda günümüzde mehir, *duygusallıktan çok ilkesellik ve hukukilik* bağlamında ele alınmalıdır.

Mehir müessesesinin yürürlüğü bugün pek çok araçla sağlanabilir. Bu ilahi emrin yürürlüğü BES projesi kapsamında işlevsel hale getirilebilir. Günümüzdeki BES projesinin kapsamına klasik dönem mehir aracının yürürlüğü sağlanabilir. Bunun için BES tasarruf sandığı bünyesinde klasik dönem mehir uygulamasının icrası önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Bugün evlenecek çiftlerin peşin veya taksitli (*muaccel / müeccel*) olarak kararlaştırılan mehrin, devlet destekli BES projesi kapsamında yürürlüğünün sağlanması mümkündür. Evlenecek çiftlerin kararlaştırdıkları mehrin miktarını, BES aracı kapsamında kadına teminat verilmesi mehrin yürürlüğü açısından önemli bir proje gibi durmaktadır.

Öte yandan BES'e evli çiftlerin katılımı teşvik edilmelidir. Evlenecek çiftlere, devlet katkı payının artırılması ile evliliğe teşvik teminatı da sağlanmalıdır. Aile kurma özendirilmelidir. Keza ailenin sürekliliği için de tarafların haklarının korunmasına özen gösterilmelidir. Evlenecek çiftler, klasik dönemdeki mehir anlayışı da dikkate alınarak hukuki bir zemine oturtulmalıdır. Çeyiz hesabı gibi hesaplar için yapılan bazı düzenlemelerle birlikte daha sağlıklı bir yapılmaya geçilmelidir. Kadın için mehir olarak BES'e peşin veya veresiye yatırılan mehir primi gelecekteki tehlike (*ölüm veya boşanma*) gerçekleştiği takdirde kendisine bir teminat sunulur. Sosyal güvenliğin zorunlu araçları arasında sayılabilecek mehrin yürürlüğü böylece sağlanmış olabilir. Sonuçta *BES* ve *Mehir* gibi iki araçla hem aile birlikteliğinin sürekliliği hem de kadına sosyal güvenlik teminatı sağlanmış olmaktadır. Her iki müessesenin amaçları açısından bir yönüyle benzerlik bulunmaktadır.

Sonuçta mehir konusunda lafızdan çok amaca bu amacın gerçekleştirilmesi için kurumsal yapılanmalara ve yapısal değişikliklere gidilmesi de kaçınılmazdır. Birey ve toplumların geleceği açısından önemli bir yere sahip olan mehir müessesesi, vicdani bir yaptırımla çoğunlukla savsaklandığı, bu konuda alınması gereken tedbirlerin alınmadığı, sonuçta tarafların; (*kadın/erkek*) hukukunun korunmadığı, korumasız ve güvencesiz bırakıldığı, bu hak kayıpları sebebiyle hukukun varlığına ihtiyaç duyulduğu açıktır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, M.M. (1984). *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi-Şeriatil-İslâmiyye*, Beyrut.
- Aydın, M.A. *DİA*, "Mehir Md", XXVIII, s. 389-391.
- Aral, V. (1991). *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Yayınevi, İstanbul.
- Aksu, A.Ö. (1993). *Gelir ve Servet Dağılımı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ateş, A.O. (2014). *İslâm'a Göre Cahiliye, Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayıncılık, İstanbul.
- Bilmen, Ö.N. (1985). *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, I-VIII,
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. (1981). *el-Câmiu'-Sahih, (Sahihu'l- Buhârî)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Çeker, O. (1979). *Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Aile Hukuku Kararnamesi* (haz. Orhan Çeker) Konya.
- Damat Efendi. (1984). *Mecmuu'l-Ebhur fi Şerhi Multeka'l-Ebhûr*. Dâru'l-İhyâ, I, İstanbul.
- Ebu Dâvud. (1982). *Süleyman b.el-Eş'as es-Sicistani, Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Eren, F. (1998). *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Beka Yayınları, 6. Baskı, I, İstanbul.
- Güriz, A. (1996). *Hukuk Felsefesi*, Ankara Ü.H.F.Yayınları, Ankara.
- Hatemi, H. (2013). *İlâhî Hikmette Kadın*, Milenyum Yayınları, İstanbul.
- Heyet. (2006). *Kur'ân Yolu Türkçe Meali ve Tefsir, II*, Ankara: DİB.
- Hirş, E. (1992). *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- İbn Abidin ve Muhammed b. Emin (1984). *Reddü-l Muhtar*, I-VIII, İstanbul.
- İmâm Mâlik, b. Enes, (2005). *Şerhu'l- Muvattâ*, I-XXV, Kahire .
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet, (1352). *Muhallâ*, IX, Mısır.
- İzveren, A. (1988). *Hukuk Felsefesi*, D.E.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara.

- Kâsânî, Alaeddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedâi' u 'ş-Sanâi' fi tertibi 'ş-Şerâi*, VII, Kahire.
- Merğînânî, A.B. (1986). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâ, IV, Fethu'l-Kadir ile Birlikte*, İstanbul.
- Mevsili, Abdullah b. Muhammed (1990). *el-İhtiyâr li Tali'lil-Muhtâr*, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1958). *Felsefeye Giriş*, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Firmuz (1976). *Dürerü'l -Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, İstanbul.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri en-Nisâburi (1981). *Câmiu's-Sahih,(Sahih Müslim)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Oğuzman, K. ve Öz, T. (1995). *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, Filiz Yayınları, İstanbul.
- Özsunay, E. ve Dural, M. (1986). "Sorumluluk Hukuku'ndaki Değişiklikler Karşısında Sigorta", Adli Makale, *Sigorta Hukuku Dergisi*, III. sa. 1. AİDA Türk Gurubu Yayınları, Ankara.
- Nesâi, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şuayb, *Sünen'ü Nesâi*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Pakalın, M.Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB Yayınları, İstanbul.
- Serahsî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet (1978). *el-Mebcut I-XXX*, Beyrut..
- Şevkânî, S.S. (1999). *Demokrasiye Doğru*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah (1992). *el-Muğni, I- IV*, Beyrut.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, (1993). *Ümm, V*, Beyrut.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen (Sünenü't-Tirmizi)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Türk Medeni Kanunu.
- Wensinck, el-Me'cem, "Sdk Md" ve "Mhr Md".
- Yazar, Elmalı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili, I-X*. İstanbul: Feza Yayınları, trs.
- Zeylâi, Abdullah b. Yusuf (1973). *Nasbur-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye, I-IV*, Mektebetü'l İslâmiyye, Dimeşk.
- Zühaylî, V. *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve Edilletühü, Dâru'l-Fıkr, I-VIII*, Dimeşk.
- <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/donat/2012/12/11/evlilik-sigortasi>
- <https://www.allianzsigorta.com.tr/tr/duyurular/haber-arsivi/allianzdan-turkiyede-bir-ilk-alyans-sigortasi.html/>
- <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/donat/2012/12/11/evlilik-sigortasi>
- <http://spk.gov.tr/apps/teblig/displayteblig.aspx?id=467&ct=f&action=displayfile>
- http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdfler/osmanli_arastirmalari_dergisi/osmanl%C4%B1_sy1/1980_c1_ORT_AYLII.pdf
- <http://www.hukukmarket.com/images/contentspdf/136574.pdf>
- <http://www.hukukmarket.com/images/contentspdf/136574.pdf>;
- http://kuranikerimturkce.tk/index.php?topic=342.0;prev_next=next#new



KIRGIZ TÜRKLERİ'NİN HAYATINDA GELENEK VE İNANIŞLARIN ROLÜ

THE ROLE OF TRADITIONS AND BELIEFS IN THE DAILY LIVES OF KYRGYZ TURKS

Kemal POLAT

Amasya Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi
Amasya-Türkiye

Sorumlu Yazar:
kemalpolat1973@hotmail.com

Salihe ESEN

Uşak Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
Uşak-Türkiye,

Atf gösterme: Polat, K. and Esen S. (2016). Kırgız Türkleri'nin hayatında gelenek ve inanışların rolü, *Universal Journal of Theology*,1 (1), 20-30.

Geliş Tarihi:
26 Kasım 2016
Değerlendirme Tarihi:
28 Kasım 2016
Kabul Tarihi:
26 Aralık 2016

© 2016 UJTE.
Tüm hakları saklıdır.

Öz: Gelişmekte olan toplumlarda gelenek, otoriter bir özelliğe ve yaptırım gücüne sahiptir. Geleneğin yaptırım gücünün yoğun hissedildiği ve uzun sürdüğü toplumlardan biri de Kırgızlardır. Bu çalışmada Kırgızların gündelik hayatında Sabah Nasibi, Selamlaşma, Büyüklere Saygı, Yedi Atayı Bilme, Misafirperverlik gibi bazı gelenekleri ve inanışları, bunların gündelik hayattaki fonksiyonlarını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: *Kırgızlar, gelenek, inanış, gündelik hayat, fonksiyon.*

Abstract: In developing societies, traditions have the power of sanction and an authoritarian feature. Kyrgyz society is one of the societies in which the sanction power of traditions is felt intensely and is valid for a long time. In this paper some traditions and beliefs in Kyrgyz daily life like Morning Predestination, Greeting, Respect to Elders, Knowing Seven Ancestors, Hospitality and their functions are studied.

Keywords: *Kyrgyz, tradition, belief, daily life, function.*

1. Giriş

Gelenek, “Bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup, kuşaktan kuşağa iletilen kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, töre ve davranışlar, anane” diye tanımlanmaktadır¹. Kırgız dilinde gelenek anlamına gelen “salt” kelimesi ise “Nesilden nesile geçip herhangi bir millet tarafından toplanarak, uzun zaman saklanan milli ve manevi miras unsurları; belirli bir toplum düzeni, işleyiş kuralları, fikir ve düşünceler, kaideler, töreler ve âdetler” şeklinde

¹ Bk. **Türkçe Sözlük**, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu, II, 534.

ifade edilmektedir². Halk inancı da genel bir ifadeyle toplumların hayatında önemli bir yeri olan ve kaynağı belli olmayan dinî değerler ve inanışlar şeklinde algılanmaktadır³.

Kültürün bir unsuru olan gelenek, kendi yapısında bulunan, ona meşruiyet kazandıran otoriter bir özelliğe ve yaptırım gücüne sahiptir. Değişimin nispeten sınırlı olduğu, kapalı ve muhafazakâr toplumlarda geleneğin yaptırım gücü, fonksiyonu ve rolü daha yoğun hissedilmekte ve uzun müddet sürmektedir. Çağın ve şartların değişmesi kimi zaman bu gücü azaltırken, bazı durumlarda da artırıcı bir unsur olmaktadır.

Geleneğin yaptırım gücünün yoğun hissedildiği ve uzun sürdüğü toplumlardan biri de Kırgızlardır. Kırgızlar, tarihi verilere göre en eski Türk topluluklarından biri olmanın yanında, geleneksel toplum yapısının hâkim olduğu, göçebe bir hayat tarzına sahip, muhafazakâr bir karakter sergileyen, gelenek ve inançlarına sıkı sıkıya bağlılığı ile bilinen bir toplumdur. Bu özelliklerinden dolayı onların hayatında ecdatlarından kalan birçok gelenek ve görenek tüm canlılığı ile hâlâ yaşamaktadır. Kırgızların, zikrettiğimiz bu özellikleri ve söz konusu gelenekleri onların millî varlıklarını korumalarında ve bağımsızlıklarına kavuşmalarında büyük rol oynamıştır. Böylece 31 Ağustos 1991'de Kırgızistan bağımsızlığına kavuşmuştur.

Kırgız Türkleri, Sovyetler Birliği zamanında gelenek ve göreneklerin adının bile ağza alınmasının yasak olduğu⁴, uzun ve zor bir dönemden geçmelerine rağmen, geleneklerinden taviz vermemeye gayret etmiş, bu uğurda çeşitli zorluklara katlanmış, âdeta kültürel bir direniş mücadelesi vermişlerdir. Bu mücadele ve gayretler sayesinde birçok gelenek ve inanışlarını büyük oranda korumuş olmakla birlikte, bazılarının zayıflamasına değişmesine hatta az bir kısmının da yok olmasına engel olamamışlardır. Ancak Kırgızların en az değişiklikle günümüze kadar getirip devam ettirdikleri geleneklerinden önemli bir kısmını gündelik hayatla ilgili gelenekler oluşturmaktadır. Nitekim Kırgız yazar S. Esengeldiyev bu hususa şöyle işaret etmektedir: “Sovyet iktidarı zamanında halkın ekonomisiyle medeniyet ve kültüründe; hayat tarzları, fikir ve hislerinde görülmeyecek kadar köklü değişiklikler oldu. Ancak gündelik hayatla ilgili olarak, insanların fikrinde eski toplumsal kalıntılar, çeşitli halk inanışları, gelenek ve görenekler saklanıp kaldı.”⁵

Bu çalışmamızda Kırgızların gündelik hayatında Sabah Nasibi, Selamlaşma, Büyüklere Saygı, Yedi Atayı Bilme, Misafirperverlik gibi bazı gelenekler ile halk arasında yaygın olan inanışlarını ve bunların gündelik hayattaki fonksiyonlarını, Kırgız toplumundaki etkin rollerini ele alacağız.

Kırgız gelenek ve inanışlarını tanıtmaya çalışırken, Kırgızların bu konudaki yazılı kaynaklarından yararlanacağımız gibi, ayrıca bizzat yapmış olduğumuz alan araştırması sonucu elde ettiğimiz tespitlerden* de hareket edeceğiz. Gündelik hayatla ilgili gelenek ve inanışların en az değişikliğe uğradığı gerçeğinden hareketle diyebiliriz ki bu gelenek ve inanışların ortaya konmasıyla, Kırgız halkını daha iyi tanıma imkânı oluşacak, gelenek ve inanışların gündelik hayattaki fonksiyonları anlaşılacak, böylece Türkistan ve Anadolu arasında bir karşılaştırma yapılabilecektir.

² Bk. **Kırgız Sovyet Ensiklopediası**, Frunze 1980, s. 228; Koşmamat Seydaliyev, **Eldik Pedagogikann Bulaktarı**, Oş 1997, s.42.

³ Mustafa, Erdem, **Kırgız Türkleri**, Sosyal Antropoloji Araştırmaları, Ankara, 2000, s.149.

⁴ Esencan, Tınay Uulu, **Cooker Kırgız Elinin Saltının urp-Adatının Kelip Çıkışı Cönündü Bayan**, Bişkek, 2000, s.2.

⁵ S., Esengeldiyev, **Uluttuk Cana Dini Traditsiyalar Cönündö** Frunze, 1969, s.3.

* Bu müşahedelerimiz Kırgızistan'daki empirik (tecrübî) araştırmalara dayanmaktadır. Çünkü “Kırgız Türklerinde Doğum, Evlenme ve Ölümle ilgili Gelenek ve Halk İnanışları” adlı doktora tezimizle ilgili materyal toplamak ve araştırmalar yapmak üzere iki yıl Kırgızistan'da bulunduk.

2. Sabah Nasibi

Kırgızlar hayat şartları ve inanışları gereği genellikle sabah erkenden kalkmaktadırlar. Çünkü güneş doğuncaya kadar uyuyan insanın rızkının eksik olacağına, sabah yıldızı varken işe başlayıp rızkın aranması gerektiğine inanılmaktadır⁶. Eskiden beri Kırgızlar ay ve güneşe hürmet etmektedirler. Bunun için günü temiz ve iyi karşılamak amacıyla, güneş doğana kadar kapı önlerini temizlemektedirler. Bu uygulamanın gerekçesini ise “Kün çıkkınca turbasan, ırıskıdan kur kalasın” (Güneş doğuncaya kadar kalkmazsan, rızkıdan nasibini alamazsın, rızkın eksilir) diye belirtmektedirler⁷. Sabah erkenden kalkınca küçükler büyüklere “Selâmun Aleyküm, Cahşı Catıp, Cay Türdünüz bü” (iyi yatıp iyi gecelediniz mi?), gelinler kaynanaya, “Cahşı cattınız bı” (iyi yattınız mı?) demektirler. Aksakallar (yaşlılar) sabah namazı kırlarlar, gençler de ellerini yüzlerini yıkarlar. Sonra “**Sabah Nasibi**” anlayışı gereği gündelik hayata bir şeyler yemekle başlarlar.

Bu uygulamaya gündelik hayattaki rolü, fonksiyonu açısından baktığımızda Kırgızlar “**Sabah nasibi**”ni yoldaş kabul eder, ihmal edilmesi halinde gündelik hayatın olumsuz yönde etkileneceği, işlerin iyi gitmeyeceği endişesi taşırlar. Toplumda bu endişe “Sabah nasibini unutma!” sözüyle dile getirilmektedir. Dolayısıyla yemek yenmezse bile “Bismillah deyip tadına bakmak, hiç olmazsa bir dilim ekmek yemek, âmin deyip dua etmek” gerekmektedir. Böylece sabah erkenden kalkılmakta, kahvaltı yapılmakta ve güne dua ile başlanmaktadır. Sağlıklı beslenme açısından en önemli öğünün sabah kahvaltısı olduğunu düşünürsek, Kırgızlar gelenek ve inanışları gereği sağlıklı beslenmenin en önemli kuralını böylece yerine getirmiş olmaktadır.

Sabah nasibi yanında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de sabahleyin kötü söz söylememek, birinin kalbini kırmamaktır. Zira bu fena davranışların kişinin gündelik hayatına akşama kadar olumsuz yönde tesir edebileceğine inanılmaktadır. Böylece güne pozitif, olumlu ve iyi niyetle başlanmakta, bu da gündelik hayatı olumlu yönde etkilemektedir. “Sabahleyin yola çıkarsan çık, akşamleyin çıkma”, “Sabahki soğuğa kalırsan kal, fakat gece soğuğuna kalma” gibi sözler, Kırgız Türklerinde hayatın erken başladığını ve sabah vaktinin uğurlu sayıldığını göstermektedir⁸.

3. Selamlaşma

Sabah nasibini alıp, dua eden ve besmeleyle evden çıkan bir Kırgız gelenek gereği karşılaştığı bir kişiye “Assolom Aleyküm” diyerek selam verir. Kırgız kültüründe selam, “Sana tınçlık kaalaym” (Sana barış, esenlik dilerim, barış olsun) anlamına gelir⁹. Dini geleneğe de uygun olarak küçüklerin büyüklere selam vermesi edep ve ahlakın göstergesi sayılır¹⁰. Dolayısıyla küçüğün büyüğe, yürüyenin oturana, yukarıdan gelenin aşağıdan gelene selam vermesi önemli dinî ve milli bir görev kabul edilir¹¹.

Kendi ifadelerine göre Kırgız Türklerinde eskiden olduğu gibi günümüzde de selamdan sonra her soruya karşındakinin cevap vermesini beklemeden, birkaç soru ile samimi bir hal hatır sorma âdeti dikkat çekmektedir. Bu uygulama şöyledir: Karşılaşanlardan birisi, nasılsın?, iyi misin?, iyi yaşıyor musun, sağlığın sıhhatin, moralin nasıl, çalışıyor musun?, çoluk çocuğun torunların nasıl, büyüyorlar mı? gibi sorular sorar diğeri ise kısaca “iyiyim, teşekkür ederim, kendin nasılsın” diye cevap verir.

Kırgız halkında selamlaşma ve hal hatır sormanın ana konusu çocuklardır. Âdet gereği insanlar birbirleriyle karşılaştıklarında “çoluk çocuğun iyi mi? Gülüp oynayıp büyüyorlar mı?” diye

⁶ Bk. Mısırov A, İrim-Cırimdar, Tuş Coruu, Uyku, Oş, 1994, s. 11-12.

⁷ Bk. A. Alimbekov, **Kırgız Etnopedagogikası**, Bişkek 1966, C.1, s. 59-60.

⁸ Bk. Amantür Seydaliyev, **Kırgızın Köönörbös Döölöttörü** Bişkek, 2000, s. 261-262

⁹ Esencan, Tınay Uulu, **Cooker Kırgız Elinin Saltının urp-Adatının Kelip Çıkışı Cönündü**, s. 29.

¹⁰ Bk. Toktosun, Attokurov, **Eldik Salt**, Oş 1996, (Basılmamış müstakil çalışma).

¹¹ Bk. Mısırov, a.g.e., s. 11.

sorular. Ayrılırken de “Çocukların aman olsun”, “Onların yüzünden öp” diye iyi dileklerini ve samimiyetlerini bildirirler¹².

Selam verme geleneği Kırgızlar arasında özenle yaşatılmaya çalışılmaktadır. Çünkü selamda samimiyet ve güven; büyüklere saygı, hürmet; küçüklere sevgi vardır.¹³ Dolayısıyla selamlaşma âdetiyle Kırgızlar birbirlerine sevgilerini, ilgilerini, güvenlerini ve değer verdiklerini gösterirler. Onlara dua eder, iyi dileklerini belirtirler. Bütün bunlar da toplumda sosyal dayanışma, kardeşlik, birlik ve beraberlik duygularını pekiştirir ve topluma bir dinamizm katar.

4. Büyüklere Saygı

Kırgız Türklerinde en önemli geleneklerden biri “**Büyüğü sıylo**” (büyüklere saygı), hürmet gösterme geleneğidir. Bu gelenek asırlardır sıkı bir şekilde korunmakta, günümüzde de bütün canlılığıyla yaşatılmaktadır. Bu geleneği öğretmek, anne-babanın temel görevi sayılmakta, toplum da bu konuda üzerine düşeni yapmaya, gençlere büyüklere saygılı olmayı öğretmeye çalışmaktadır. Büyüklere saygılı bir genç, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Kırgızlarda da iyi terbiye edilmiş sayılmaktadır¹⁴. Dolayısıyla çocukların bu terbiyeyi almaları için, onlar anne-baba tarafından küçük yaşta toplumun içine sokulmaktadır. Zira, Kırgızlar, çocuklarının, gelenek görenekleri, halkın içinde büyükleri takip ederek öğreneceklerine inanmaktadırlar. Kırgız kültüründe, toplum içinde kalarak âdetleri ve inanışları görmeye teşvik eden atasözlerinden bir kaçış şu şekildedir: “Atan bar da el tanı”(Baban varya, Halkı tanı), “ El ıyık elden çıkkın bozuk” (Halk kutsaldır, halktan ayrılan bozuktur), “Er, elden, balık sudan” (Yiğit Halktan balık sudan çıkar), “Batır elden çigat baylık cerden çigat” (Kahraman halktan çıkar, zenginlik yerden çıkar)¹⁵ “Agasın körüp ini ösöt, ecesin körüp sindi ösöt” (Abisini görüp kardeşi büyür, ablasını görüp kız kardeşi yetişir).¹⁶

Atasözlerinden de anlaşıldığı üzere Kırgızlar arasında var olan edep, ahlâk ve örf-âdetlerin korunup yeni nesillere aktarılmasında yaşlılara büyük görev düşmektedir. Nitekim bağımsızlığa kavuştuktan hemen sonra, gençleri doğru yola sokma, milli gelenekleri onlara öğretme ve koruma maksadıyla “**Aksakallar İntımak Kulübü**” (Yaşlılar Birlik ve Dayanışma Kulübü) kurulmuştur¹⁷. Toplumda oynadıkları rol bakımından yaşlılar peygamber yaşını (63 yaş) geçtikten sonra üç gruba ayrılmaktadır¹⁸.

Kırgız toplumunda yaşlılara verilen önem, onların toplumdaki rolü, atasözlerinin ana temalarındandır. Bu konudaki birkaç atasözü şöyledir:

Örnek ihtiyarın olmadığı yerde, hünerli genç de yoktur.¹⁹

Uzunsuz kısa olmaz, ulusuz cüce olmaz.

Yaşlısı olanın rızkı-nimeti vardır.

Yaşlı, evin ışığıdır.

Yaşlının sözüne kulak as.

Genç gücü ile, yaşlı nasihatı ile,

¹² Bk. Alımbekov, *Kırgız Etnopedogogikası*, C.1, s.40-41.

¹³ Bk. “*Ata Saltın Iyık Tutalı*” Emgek Şamı, 22 İyun 1991, s.3.

¹⁴ Bk. Zamıra, Akbağışeva, “*Uluttuk Kaada Salttardın Kayradan Kanat Cayışı*”, Kırgızistan Ayaldarı 10/90, s.23; Geniş bilgi için Bk. Payaz Saparov “*Uybülö Tarbiya Bulağı*” El Agartu, 5-6/93, s.72-74.

¹⁵ Bk. Alımbekov, *Kırgız Etnopedogogikası*, s. 41.

¹⁶ Bk. *Birmin Kırgız Elinin Makal-Lakaptarı*, Bişkek, 2000, s.6.

¹⁷ Geniş bilgi için Bk. Akbağışeva, a.g.m., s. 23-24.

¹⁸ Kemal Polat, “Kırgız Türkleri'nin Günlük Hayatında Gelenekler ve Halk İnanışları”, *Türkler*, c.19, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, ss. 551-560.

¹⁹ Bk. Alımbekov, *Kırgız Etnopedogogikası*, s. 65-66.

Mollalardan mektup, ustalardan eser, yaşlılardan torunlara nasihat kalır.²⁰

Kırgız kültüründe, terbiyenin başı, anne ve babaya saygı, büyüklere hürmet ve edepli olmaktır. Gelenekte yaşlılara hürmet, karşılaşıldığında çıktığında selam verme, büyüklere saygılı olma vardır. Atalardan kalan bir vasiyette şöyle denir:

Sakalduu çıksa aldınan	Sakallı çıksa önünden
Salamdaşıp kol bergin	Selamlaşıp el verin
Sakalduya col bergin	Sakallıya yol verin

Ulular çıksa aldınan	Büyükler çıksa önünden
Uçuraşkan kol bergin	Karşılaşınca el verin
Ulularga col bergin ²¹	Büyüklere yol verin

Yaşlılara saygı ifadesi ve belirtisi olarak önce gençlerin yaşlılara selam vermeleri, onlar yanlarına geldiğinde hep birden ayağa kalkmaları, yaşlıları başköşeye oturtmaları, onlara düğün ve törenlerde özel yer ayırmaları, yemek, et takdim etmeleri gerekir.²²

Kırgızlarda saygı gereği büyüklere adı ile hitap edilmez, dolayısıyla büyüklere saygı maksadıyla kullanılan edebî kavramlar, özel terimler vardır. Gençler, büyüklere dede, nine, amca, dayı, ağabey, abla gibi sözlerle hitap ederler. Bu ifadeleri kullanmamak edepsizlik, saygısızlık kabul edilmektedir. Böyle edep ifadeleri halk destanlarında da yoğun olarak kullanılmakta, örneğin Manas Destanı'nda Koşay ile Manas'ın diyalogunda Manas, han olmasına rağmen, kendi makam mevkiine bakmaksızın, Koşay'a ağabey diye hitap etmektedir. Bu da ahlak kaidelerine hem Hanların hem de halk kesiminin uyduğunu, bu konuda titiz davranıldığını göstermektedir.²³

Türklerdeki atalar kültü ve İslami terbiye gereği Kırgızlar yaşlılara saygı göstermekte, öldükten sonra bile onları aralarında yaşayan diriler olarak kabul etmektedirler²⁴. Bu saygının gereği olarak ölen atalarının kabirlerini kutsal yerlerden saymakta, mezarları yüksek yerlere, görkemli bir şekilde yapmaktadırlar. Her fırsatta Kur'an okuyarak, ölümlere bağışlamaktadırlar.²⁵

5. Yedi Atayı Bilme

Kırgız Türklerinde, gündelik hayatta sohbetlerin ana konularından birini oluşturan bir gelenek de **“Yedi atayı bilme”**dir. Kırgızlar eski zamandan beri sağlam ataerkil yapıya dayanan bir sistem benimsemişlerdir. Buna göre, aile soyundan gelme özellikle baba tarafına dayandırılır. Dolayısıyla bir insanın soyu, akrabası denince baba tarafından insanlar akla gelir. Bu yüzden yedinci atasına kadar soyunu bilmek, bunları her zaman akılda tutmak mecburiyeti vardır. Kırgızlarda bu husus, Müslüman evlâdı olmanın alâmeti sayılmakta, geçmiş ataları tanıyarak onların yolunu tutup, izini takip etmek, gelecek nesil gençlerin boynundaki dini bir borç olarak görülmektedir. Öyle ki, yedi atayı bilme farz olarak telâkki edilmektedir²⁶. Yedi atasını bilmeyene mako (ahmak) gözüyle

²⁰ Bk. Erdem, **Kırgız Türkleri**, s.194.

²¹ Bk. Tınay Uulu, a.g.e., s.15.

²² Bk. A.,Alimbekov, **“Kırgız Elinde Tarbiya Saltı Kanday éle”** El Agartu 5-6/98 s. 46-47; A.Topçiyev, K.Kalilov, **“Eldik salttar Cana Dini İrim-Cırımdar”** Lenin Colu, 21 Fevral 1985, s. 4

²³ Bk. Alimbekov, **“Kırgız Elinde Tarbiya Saltı Kanday éle”**, s. 47.

²⁴ Erdem, a.g.e., s.194.

²⁵ Bk. Alimbekov, a.g.m., s. 4.

²⁶ Bk. Kokoş Uulu, Kabar, **“Ata Tektı Atay Bilsek”**, s.5; Tınay Uulu, a.g.e., s.7-10.

bakılmakta; “Köle” olarak adlandırılmaktadır. Âdet gereği yedi atasını bilip, isimlerini ezbere söyleyen bir insan, kendisinin köle olmadığını ispatlamış sayılmaktadır²⁷.

Kırgızlarda akrabalık sistemi iki kısımdan oluşur. Yukarı doğru bakılınca, yedi ata karşımıza çıkar ki bunlar sırasıyla Ata, Çon-Ata, Baba, Kubarı, Coto, Cete, Tek (Teg) dir. Aşağı doğru sıralandığında, Ata, Bala, Nebere, Çebere, Çıbıra, Kıbıra, Tereng (Teber) olarak sayılmaktadır. Kardeşliğin yukarı bölümünü diğer bir ifade ile yedi ata kısmını bilip ezbere söyleyenlere “Tegin bilen”, aşağı kısmını söyleyenlere ise “Tebin bilen” denmektedir²⁸.

Kırgız toplumunda yedi atayı bilme geleneği, onların yaşam tarzı ile ilgili bir husustur. Tarihe bakıldığında Kırgızların hepsinin aynı dili konuşmakla birlikte, çeşitli kabilelere ayrıldıkları, göçebe bir hayat yaşayarak günümüze kadar gelmiş oldukları bilinmektedir. Eskiden, günümüzdeki gibi insanların kimlikleri yokmuş. Fakat her bir insanın hangi kabileye mensup olduğunu ve kim olduğunu belirten, bilgiye sahip olması gerekiyormuş. İşte bu sosyal ihtiyaçlardan dolayı yedi atayı bilme geleneği ortaya çıkmış, günümüze kadar yaşatılmıştır²⁹. Zira yedi atasını söyleyen birinden, onların kim olduğu, nasıl yaşadıkları ve onlardan doğan nesiller hakkında bilgi edinilmektedir. Bu gelenek kutsal kabul edilmektedir³⁰.

Yedi atayı bilme geleneğinin Kırgızların evlilik sistemiyle de yakın alâkası vardır. Eskiden beri Kırgız eğitim sistemi bir atadan gelenlerin evlenip yuva kurmalarını sınırlandırmış, bunu bir sisteme bağlamıştır. Buna göre, bir kabiledeki insanların baba tarafından yedinci nesile kadarki akrabalarıyla nikâhlanması yasaklanmıştır. Çünkü yedi atanın nesli birbirine öz kardeş kabul edilmektedir. Dolayısıyla yedi atasını sorarak kız vermek gelenek halini almakta, evlilik yedi nesilden başkalarıyla yapılmaktadır³¹. Kırgızlarda, büyük köyün küçük köyden, zenginlerin fakirlerden kız alıp vermesi namus derecesinde önemsiz olarak yanlış görülmekte, herkes, kendine denk olanlarla evlenmeye çalışmaktadır. Nitekim Bir Kırgız atasözünde “Teñ Teñi menen, tezek kabı menen” (Denk dengiyle, tezek kabı ile) denilmekte evlilikte denkliğin önemine işaret edilmektedir³². Yedi ata geçmeden evlenmemenin en önemli sebeplerinden biri genetik temizliğin korunması neslin sağlıklı olarak yetişmesini sağlamaktır³³. Aile kurmada akrabalık sınırını gözetme geleneği Manas Destan’ında da açıkça görülmekte babasının, Manas’ı Kırgızların dışında, Tacik kızı Kanikey ile evlendirmesine iki sebep gösterilmektedir. Bunlardan biri, gönlünden geçen kızların kökünü araştırdığında Manas ile yedi atalarının bir çıkmasıdır. İkinci sebep olarak da Manas’ın babası Cakıp’ın kanı temizleme, tohumu iyileştirme, sağlam bir nesil oluşturma gayesi gösterilmektedir. Destandaki “Kurama temir kurç bolot” (Karma demir keskin olur) sözü de bu amacı vurgulamaktadır.³⁴ Yedi atası bir olanların evlendirilmemesi geleneğinin Kırgızlara has, onlar için özel anlamı olan bir gelenek olduğu belirtilmektedir³⁵.

6. Misafirperverlik

Kırgız halkının “Kılımları karıtkan” (asırları kocaltan), edep-ahlak, geleneklerinden biri de misafirperverliktir³⁶. Kırgızların başka milletlerden misafirperverliği ile ayrıldığı, bu özellikleri ile

²⁷ Bk. Tınay Uulu, a.g.e., s.7-8.

²⁸ S.Attakurov, *Kırgız Etnografyası*, Bişkek, 1988, s.146; Yedi Atanın kimler olduğu ve nasıl adlandırıldıkları hakkında geniş bilgi için Bk. Kokoş Uulu; “Ata, Tekti Atay Bilsek” s.5-6.

²⁹ Bk. Tınay Uulu, s. 9-10.

³⁰ Bk. Attakurov, *Eldik Salt*, s.15.

³¹ Bk. Attakurov, a.g.e., s.15-16, Alimbekov, *Kırgız Etnopedogogikası*, s.40; “Salt Sandığın Açabız” Kırgızistan Ayaldarı, 1/94 s.11, Attakurov, *Kırgız Etnografyası*, s.147; Akmataliyev, *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, s.171-172.

³² Bk. “Salt Sandığın Ağabız” Kırgızistan Ayaldarı 1/94 s.11.

³³ Bk. “Salt Sandığın Ağabız” s.11-12

³⁴ Bk. Geniş bilgi için Bk. Alimbekov, *Kırgız Etnopedogogikası*, C.1, s. 40-42.

³⁵ Bk. Attakurov, *Eldik Salt*, s.15-16.

³⁶ Bk. Alimbekov, “Kırgız Elinde Tarbiya Saltı Kanday éle” s. 48.

tanındıkları iddia edilmektedir³⁷. Kırgızlarda “**Konok**” (Misafir) “**Allahın bir adı**” kabul edilmekte, böylece misafir ağırlama da ulu ve kutsal olmaktadır³⁸. Sadece özel olarak çağrılan değil, yolculuk esnasında tesadüfen gelen insanlar da “**Kuday-Konok**” (Tanrı misafiri) kabul edilmektedir³⁹.

Halk arasında misafir gelmesiyle ilgili çeşitli inanışlar yer almakta, bazı durumlar misafir geleceğine işaret sayılmaktadır. Buna göre 1-3 yaşlarında bir çocuk bacaklarının arasından arkaya bakarsa; sinek, yemek ya da çayın üzerinde döner giderse; kedi, yüzünü yalarsa misafir geleceğine inanılmaktadır. Misafirin uzaktan mı yoksa yakından mı geleceği, gelen misafirin kadın mı erkek mi, yaşlı mı, genç mi olacağı da merak konusu olmakta, bu merakı ise birtakım inanışlar gidermektedir. Örneğin, Boz-üy’ün (Kırgız Çadırı) üstündeki açık yerden (Tündükten) böcek düşerse misafir geleceğine hükmedilmektedir. Düşen böcek büyük örümcekse yaşlıların, küçük örümcekse gençlerin misafir geleceği şeklinde yorumlanmaktadır. Eğer bir insanın elinden bulaşık kap, kaşık vb. düşerse bu, iyiliğe yorumlanarak kısa zamanda, dolayısıyla yakın bir yerden misafir gelecek denmektedir. Elinden bıçak düşerse erkek misafir, kaşık düşerse kadın misafir geleceği şeklinde yorumlanmaktadır⁴⁰.

Misafirperverlik geleneğine gündelik hayattaki fonksiyonu açısından baktığımızda, Misafirlikle ilgili bu inanışların oluşması, misafir ağırlama geleneklerinin bu kadar yoğunluk kazanıp, geniş alana yayılarak milli gelenek haline gelmesi, Kırgızların Müslüman bir toplum olmaları yanında eski göçebe hayat özellikleriyle de yakından ilgilidir. Zira onlar, köyden köye, yayladan yaylaya göç edip dış dünyayla ilişkileri kesilmiş gibiydi, çevreden ve dış dünyadan da pek haberleri yoktu. Dolayısıyla kendilerine uzaktan ve yakından gelen misafirler onlar için haber ve bilgi kaynağı oluyordu. Bunun için onlar gelen misafirleri kutsal sayar, özel misafir kabul ederek, onlara en iyi yemekleri yedirir, onları güzelce ağırlar yola vururlardı. Göçmenlerin misafirlere gösterdiği bu özel itina ve saygı nesilden nesile geçerek gündelik hayatta milli bir gelenek haline gelmiştir⁴¹. Böylece insanlara hürmetle muamele etmek, Kırgız halkının edep-ahlak ve manevi kültürünün başlıca simgeleri kabul edilmekte,⁴² misafirperverlik geleneği insanların ilişkilerini düzenleyen ruhi ihtiyaçlarını karşılayan özel bir fenomen sayılmaktadır.

Kırgız halkına göre, misafirlik gündelik hayatta çok önemlidir; hem ev sahibi hem de misafir için son derece faydalıdır. Çünkü içtenlikle misafir ağırlama hem misafirin hem de ev sahibinin edep ve ahlakını iyi yönde geliştirir. Eğer misafir ve ev sahibi farklı iki millettense, o iki milletin dostluk ve kardeşlik bağlarının kuvvetlenmesini sağlar. Kırgızların misafirperverlik geleneğinden, Kırgızistan’da ikamet eden araştırmacı ve seyyahlar övgüyle bahsederler. 1845 yılında meşhur Rus coğrafyacısı P.P.Semenov, “Ben kara Kırgızların misafirperverlik geleneğini kutsal saydıklarına, misafire tazim gösterdiklerine tüm kalbimle inandım” diye yazmaktadır⁴³. Aali Tokambayev ise şöyle der: “Asırlardan beri Kırgızlar, misafirperverlikle diğer toplumlardan ayrılıp gelmiştir. Boz-üye gelen misafir, kutsal sayılıp ona en iyi yemekler verilir. Yayla şartında misafir son haberlerin kaynağı olurdu⁴⁴. Kırgız halkının ruhi dünyasındaki misafirperverlik geleneğinin yerini meşhur Şair Alıkul Osmanov şöyle dile getirmektedir:

Gönlüm kaba, başım tuman kengirep

Üçgün boldu bizge meyman kelelek

³⁷ Bk. Nurgaliy, Abdesov, “**Meyman Kütüü Azemin Bilesiz bi**” Ene Til, No: 3 (5), Fevral, 1997, s.3.

³⁸ Bk. **Oy Güldörü** (Eldik Çıkarma) çev.Taşmamatov, Talaybek, Bişkek, 1991, s.8.

³⁹ Bk. Misirov, **a.g.e.**, s.10.

⁴⁰ Bk. Akmataliyev, **Kırgızdın Köönörbös Döölöttörü**, s.273.

⁴¹ Bk. Alımbekov, “**Kırgız Elinde Tarbiya Saltı Kenday Ele**”, s. 48.

⁴² Bk. Alımbekov, **a.g.m.**, s. 49-51.

⁴³ Bk. Alımbekov, “**Kırgız Elinde Tarbiya Saltı Kenday Ele**”, s. 49.

⁴⁴ Bk. Alımbekov, **a.g.m.**, s. 49-50.

Copçumun bul kandayça şıldını
 Daamı cokatay, cegen tokoç cegen et
 Sıylap berer, belen Kırgız daamı bar
 Ey Coldaş bizdikine kele ket.⁴⁵

Burada şair kendilerine üç gündür misafir gelmediği için gönlünün sıkıntılı, başının dumanlı olduğunu bildirmekte, yedirecek, içirecek yemeği olduğunu söyleyerek evine misafir çağırılmaktadır.

Geleneğe göre, gerek davetli, gerekse davetsiz gelen misafiri Kırgızlar çok sıcak karşılar, adres sormaya geleni bile önce eve alıp ona sıcak çay, kırmızı ikram eder, sonra gideceği yeri gösterirlerdi⁴⁶. Çünkü Kırgız inancına göre eve gelen biri boş çıkmamalı, hiç olmazsa bir lokma ekmek ikram edilmelidir. Buna “Nan oğuz tiyuu” (Ağza bir lokma ekmek alma) denir.

Kapıya gelen bir insana evin genç kızı, hemen evden birkaç ekmeği üst üste koyarak, büyük bir saygı ve nezaket içinde misafirin önüne getirir. Misafir de o ekmekten bir lokma keserek yer, dua ve teşekkür eder. Eve gelen bir insanın boş çıkmaması gerektiği gelenek ve inancı bir atasözünde şöyle dile getirilmektedir: “körgö kirgen tiruu çıkpayt, Üyge kirgen kuru çıkpayt,” (kabre giren diri çıkmaz, Eve giren kuru (ikramsız) çıkmaz,) Birisinin misafir geldiği ev kut* düşmüş gibi kabul edilir, yedi adam misafir gelse birinin Hızır olduğuna inanılır⁴⁷. Misafirin eve bereket getireceğine inanılır⁴⁸. Eve gelene bir şey ikram edememe Kırgızlarda utanç vesilesidir. Nitekim bir atasözünde “Bargança meyman uyalat, Bargan son üy eesi uyalat” (Gidene kadar misafir utanır, gittikten sonra ev sahibi utanır) denerek bu hususa işaret edilmektedir⁴⁹.

Misafiri ağırlama, ona hürmet etme, misafirin atını almakla başlar. Gençler misafirin atını alarak bir yere bağlar ve karnını doyurur. Ev sahibi misafiri kapıda karşılar sonra boz üyün kapısını açıp eve girmesini rica eder. Eve girerken ve çıkarken misafire kapı açma ona gösterilen hürmetin bir ifadesidir. Misafirin ayakkabılarının, ön kısımları kapı tarafına gelmeyecek şekilde koyulur. Eğer ayakkabıların önü dış kapı tarafına bakıyorsa misafirin erkenden gitmesi isteniyor anlamı çıkar.⁵⁰

Misafir eve girerken veya girip oturduktan sonra evin genç erkeği sağ eline leğen, sol eline güğüm veya çaydanlık, omuzuna havlu olarak misafirin ellerine su döker. Bu uygulamaya “Kolgo su Beruu” (Ele su verme) denir.

Ele su verme, yemekten önce ve sonra yapılır. Bunun belli kuralları vardır. Yemeğe kadar sağ taraftan, yemekten sonra sol taraftan başlanarak, suyu şarılдатmadan, etrafa sıçratmadan dökmek lazımdır⁵¹. Ellere su dökülen misafir başköşeye oturtulur. Geleneğe göre herkes “Omiyn” (Âmin) diyerek ellerini yüzüne sürer. Bundan sonra misafir, “Biz geldik kaza-belâ gelmesin” der; Ev sahibi de “Aytkanız gelsin” (dediğiniz gerçekleşsin) şeklinde karşılık verir. Hal hatır sorulduktan sonra hemen “Dastarkon” serilip yemekler getirilmeye başlanır. Misafirin kendi rızıkıyla geldiğine inanan

⁴⁵ Bk. A. Topciyev, Kalılıu Koçkor, “Eldik Salttar Cana, Dini İrim Cırımдар” Lenin Colu, 21 Fevral 1985, s. 4.

⁴⁶ Bk. **Birmin Kırgız Elinin Makal-lakeptarı**, Bişkek 2000, s.102.

* Kut: Uğur, baht, talih, mutluluk, (Bk. Türkçe Sözlük TDK Yay. C.2, s. 939.

Konuktuu üydö kut bar

Kolonşoluu kişide cıt bar

Üygö kirkençe konok uyalat

Üygö kirgen son üyesi uyalat. (Bk. Mambatkazı, Eminali “İrim-Cırım Kaada Salttardan” Kırgızdar, C.IV s.570-

581.

⁴⁷ Bk. Geniş bilgi için, Akmataliyev, **Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü**, s.62-63.

⁴⁸ Geniş bilgi için, Bk. Esengeldiyev **Uluttuk Cana Dini Traditsiyahr Cönünde** s.19.

⁴⁹ Bk. **Birmin Kırgız Elinin Makal-Lakaptarı**, s.102.

⁵⁰ Bk. Abdesov, “**Meymen kütüü azemin Bilesiz bi**” s.3.

⁵¹ Bk. Abdesov, **a.g.m.**, s.3.

Kırgızlar, geniş nezaket sahibi cömert insanlardır. Misafirden hiçbir şeyi esirgemez, böylece dastarkonlarının zenginliği ile tanınırlar.⁵²

Kırgız dastarkonunda (sofrasında) ortada “nan” denilen ekmeğin etrafını, “borsok” denilen yağda pişirilmiş şekerli lokma tatlısı benzeri yiyecekler ve içleri soğanlı etle dolu hamur işi “samsa”lar süslemektedir. Yemek başlamadan önce misafirlerin sohbetine vesile olan fıstık, badem, çekirdeksiz kara üzüm, kaysı kurusu, ceviz, çeşitli meyveler, bal, kaymak ve tereyağı gibi yiyeceklerden sofrada kaşık koyacak yer bile bulmak oldukça güçleşmektedir. Çok uzun süren Kırgız sofrasının belli başlı yemekleri et ve hamur işlerinden oluşmaktadır. Kesilen kurbanın et suyundan oluşan çorbayı, kemiklerinin kırılmadığı, oniki misafire göre ayarlanmış koyun eti, misafirlerin ağırlık durumuna göre uyluktan başlamak üzere takdim edilmektedir. Bunu, kemikleri kırılmamış birer dilim kaburga kemiği, suda pişirilmiş kuyruk yağı ve karaciğer birlikte izlemektedir. Yemeğin en dikkate değer kısmı, kesilen kurbanın kafasının sofranın Aksakalına takdim edildiği andır. Aksakalın önüne konulan kafanın kulağından bir parça keserek başlattığı ikram, çeşitli sağlık, birlik ve ahlaki dua içeren temennilerle sofrada bulunanlara dağıtılmaktadır. Kırgız sofrasının ikinci kısmını hamur işi ağırlıklı yemekler oluşturmaktadır. Mantı, çuçpara (Kayseri mantısı), lağman, beşparmak gibi milli yemekler aş (etli, havuç karışımı pirinç pilavının) gelmesiyle zirveye ulaşmış olur. Tatlı kültürünün bulunmadığı sofraya pilavın gelmesiyle Amin denilerek herkesin ellerini yüzüne çalmasıyla sona ermektedir.⁵³

Kırgız geleneğine göre, sofrada misafire “Kana alğın” (hadi alınız) diye sıkıştırmak gerekmez, belirli aralıklarla üç defa söylemek yeterlidir. Misafir doyup sofradan çekilince yine eline su dökülür. Misafirin eline su döken gence misafirler: “Dileğini versin”, “var ol”, “ömürlü ol”, “düşündüğün fikre, dilediğin maksadına yet”, “Büyük atalarının yolunu yol edin”, “Peygamber-Sahabiler seni korusun” diye dua ederler⁵⁴. Misafir gitmek için izin isteyip yerinden kalktığı anda kapıya kadar yola vurmaya çıkar, sağ selamet gitmesini diler, hayırla vedalaşırlar⁵⁵.

Hayatta insanların birbirlerine iyi dilekte bulunması, hayır dua etmesi, insanlar arası ilişkileri sağlamlaştıran güzel geleneklerden biridir. Âdete göre, gerek misafir sofrasına, gerek normal yemek üstüne bir Kırgız geldiğinde evvela selam vererek, “**Tamağınızdar Tattuu bolsun, içteğinzder açılısın**” (Yemeğiniz tatlı, afiyet olsun, iştahınız açılsın) diye dilekte bulunur, yemek yiyenler ise “siz menen koşoo bolsun” (sizinle beraber olsun) diyerek onu yemeğe çağırırlar. Eğer bir insan, yemek yenirken sofraya kalkmadan gelir, sofraya yetişirse o kişinin yemek yiyenler ve o ailenin iyiliği için çalışan, onlara dua eden, hep iyiliklerini dile getiren, daima onların lehinde söz söyleyen birisi olduğu kabul edilir. Yemek yemeye yetişemeyen, sofraya kalkarken gelen birisi ise onların kötülüğünü isteyen, aleyhlerinde söz söyleyen biri olarak görülür. Pişmekte olan yemeğin üzerine gelen birinin ise rızık, bereket getirdiğine inanılır⁵⁶.

Her toplumda olduğu gibi Kırgızlarda da yemek adabı belirli kurallara bağlanmıştır. Buna göre, sofrada yemeğe önce büyükler başlar, herkes kendi önünden yer, büyüklerden önce sofradan kalkılmaz, sofrada eller çeneye veya yere dayanarak oturulmaz⁵⁷. Yemekten sonra dua edilir. Ancak, duadan önce sofradaki pilavın kabı, demir sahan, bıçak vb. kaldırılarak dua edilmelidir. Çünkü bunların sofrada durmasının duanın kabulüne mani teşkil ettiğine inanılır. Dastarkon’un üzerinden atlanmaz.⁵⁸ Birisine yemek verilirken sağ elle uzatılır. Bu, hürmet ve edebin işaretidir. Pişen yemek,

⁵² Bk. Abdesov, a.g.m., s.3.

⁵³ Bk. Erdem, *Kırgız Türkleri*, s.238-239.

⁵⁴ Bk. Akmataliyev, *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, s.70.

⁵⁵ Bk. *Oy Güldörü*, s.7.

⁵⁶ Bk. Akmataliyev, *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, s. 259.

⁵⁷ Bk. Misirov, a.g.e., s.7-8.

⁵⁸ Bk. Koşmammat, Seydaliyev, *Eldik Pedagogikanın Bulaktarı*, Oş, 1997, s. 46.

yenmeden bırakılıp gidilmez, zira bu, rızık tepmek anlamına gelir⁵⁹. Kırgızlarda, rızık anlayışına bağlı olarak ekmekle ilgili birçok halk inancı karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Ekmek belden aşağı tutulmaz, sofrada ters çevrilmez, tek elle kesilmez⁶⁰ Kendi müşahedelerimiz ve kendilerine sorular yönelttiğim birçok Kırgız vatandaşlarının ifadelerine göre; Askere giden bir gence bir ekmek ısırttırılır, kalanı duvardan asılır. Böylece duvara asılı ekmeğin, askere giden gencin rızkını eve çekeceğine ve sağ selamet yuvasına dönmesine vesile olacağına inanılır. Çocuk korkmasın, ağlamasın, birden uyanmasın diye, yatarken yastığının altına ekmek konur. Gece yalnız başına yolculuğa çıkan birinin, şayet yanına ekmek alırsa başına kaza bela gelmeyeceğine inanılır. Kanaatimizce ekmekle ilgili bütün bu inanışlar, Kırgız halkında ekmeğin kutsal kabul edilmesinden ve koruyucu özelliğe sahip olduğu inanışından kaynaklanmaktadır.

7. Yatak Duası

Kırgızların mitolojik düşüncelerine göre, uyuyan insanın canı bedenden ayrılıp, uzaklara uçar ve gezer. Bundan dolayı uykudan sağ selamet uyanabilmek için iyi dilekler belirten dualar vardır. Yatarken bu duanın okunması teşvik edilir. Dolayısıyla Kırgızlar aşağıdaki duayı okuyarak yatarlar

Cattım Tınç	Yattım sakince,
Cazdığım kañç	Yastığım hazine,
Tilim Kır'an	Dilimde Kur'an,
Tilegenim iman ⁶¹	Dileğim iman.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kırgız Türklerinin gündelik hayatında çok önemli bir yer tutan bu gelenek, görenek ve inanışların, oluşmasında hem eski dini geleneklerinden kalma inanışların, hem de İslam'ın büyük etkisi olmuştur. Zira Kırgızlar muhafazakâr karakterleri gereği eski gelenek ve inanışlarını İslam ile yoğurarak bütünleştirmiş, günümüze kadar yaşatabilmişlerdir. Halk inanışlarının oluşmasında Kırgızların kendi ifadeleriyle, "Asırları kocaltan tecrübelerinin" büyük payı vardır. Nitekim siz, Kırgızlara, "bu inanışlara aykırı bir davranışta bulunduğunuz takdirde ne olur?" diye bir soru yöneltseniz, size "Caman bolot" (Kötü olur) cevabını verir. Demek ki bu inanışların bazılarının doğruluğu ve geçerliliği yaşanmış tecrübelerle ispatlanmıştır. Bazı davranışların sonuçlarının zarar getireceği düşünüldüğünden bunları yapmak yasaklanmış ve zamanla halk inancı haline gelerek günümüze kadar yaşatılmıştır.

Bu çalışmamızda her ne kadar birebir karşılaştırarak incelemiysek de, genel hatlarıyla baktığımızda Anadolu gelenek ve inanışları ile Kırgızistan gelenek ve inanışları arasında büyük oranda benzerlik vardır. Aralarındaki coğrafi uzaklığa rağmen, Türk ve Kırgız gelenek ve inanışları arasındaki büyük benzerlik, bu iki halkın aynı kültürel kaynaklardan beslenen tek bir millet olduğunun açık göstergesidir.

Kırgızların bu gelenek ve görenekleri, onların milli varlıklarını günümüze kadar koruyarak, sonunda bağımsızlıklarına kavuşmalarına yardımcı olduğu gibi; bize göre bundan sonra milli birlik ve beraberliğin giderek daha güçlenmesine, bireyler arasındaki sevgi, saygı ve kardeşlik duygularının geliştirilmesine yardımcı olarak, bağımsızlığın korunmasına da büyük katkı sağlayacaktır. Nitekim Kırgızistan'ın eski Cumhurbaşkanı Sayın Askar Akayev Eylül 2000'de Oş Devlet Üniversitesinde yaptığı bir konuşmasında gelenek ve göreneklerin gündelik ve sosyal hayattaki önemine işaret ederek, Aksakallara hitaben: "Biz, bu günümüzü Aksakallarımızın varlığına ve onların duasına borçluyuz. Bu güne kadar onların sayesinde var olduk, yine onların sayesinde varlığımızı

⁵⁹ Bk. Akmataliyev, a.g.e. s. 259-260.

⁶⁰ Bk. Seydaliyev, a.g.e., s. 45-46.

⁶¹ Bk. Abdıldacan, Akmataliyev, **Baldarga Arnalğan Salt Cana İrim-Cırımdar**, Bişkek, 2000, s. 98.

sürdüreceğiz” demiştir. Bu sözler en yetkin ağızlardan gelenek ve göreneğe verilen önemin ve büyüklere karşı duyulan saygı ve güvenin somut bir ifadesidir.

KAYNAKÇA

- Abdesov, N. (1997). *Meyman Küttüü Azemin Bilesiz bi*, Ene Til, No:3 (5), Fevral.
- Akbağışeva, Z. *Uluttuk Kaada Salttardın. Kayradan Kanat Cayışı*, Kırgızistan Ayaldarı 10/90 s.23.
- Akmataliyev, A. (2000). *Baldarga Arnalğan Salt Cana İrim-Cırımdar*, Bişkek.
- Akmataliyev, A. (1991). *Baba Saltı Ene Adebı*, Bişkek.
- Akmataliyev, A.S. (2000). *Kırgızdın Köönörbos Döölöttörü*, Bişkek.
- Alimbekov, A. *Kırgız Elinde Tarbiya Saltı Kandıy ele*, El Agartu 5-6/98.
- Alimbekov, A. (1996). *Kırgız Etnopedogogikası*, 1.Cilt, Bişkek.
- Ata Saltın İyık Tutalı, Emgek Şamı, 22 İyun 1991, s.3.
- Attakurov, T. (1996). *Eldik Salt*, Oş, (Yayınlanmamış müstakil çalışma)
- Attakurov, S. (1998). *Kırgız Etnografyası (okuu kuralı)*, Bişkek.
- Birmin Kırgız Elinin Makal-Lakaptarı, Bişkek, 2000.
- Cusupov, K. (1997). *Kırgızdar*, c.I-IV, Bişkek.
- Erdem, M. (2000). *Kırgız Türkleri*, Sosyal Antropoloji Araştırmaları, Ankara.
- Esengeldiyev, S. (1969). *Uluttuk Cana Dini Traditsiyalar Cönündö*, Frunze.
- Kırgız Sovyet Entsiklopediası*, Frunze 1980.
- Kokoş Uulu, K. (1991). *Ata Tekti Atay Bilsek*, Eldik Tribuna, No:1, 1.11, s.5.
- Mambatkazi, E. (1997). *İrim-Cırım Kaada Salttardan*, Kırgızdar, Ed. Keneş Cusupov, Bişkek, c. IV.
- Misirov, A. (1994). *İrim-Cırımdar, Tuş Coruu, Uyku*, Oş.
- Oy Güldörü (Eldik Çıkarma)* çev. Taşmamatov, Talaybek, Bişkek, 1991. “Salt Sandığın Açabız“ Kırgızistan Ayaldarı, 1/94.
- Polat, K. (2002). *Kırgız Türkleri'nin Günlük Hayatında Gelenekler ve Halk İnanışları, Türkler*, c.19, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, ss. 551–560.
- Seydaliyev, K. (1997). *Eldik Pedagogikanın Bulaktarı*, Oş.
- Timay Uulu, E. (2000). *Cooker Kırgız Elinin Saltının urp-Adatının Kelip Çıkışı Cönündö Bayan*, Bişkek.
- Topçiyev, A. and Kalilov K. (1985). *Eldik Salttar Cana, Dini İrim Cırımdar*, Lenin Colu, 21 Fevral.



İSLÂM DÜNYASINDA DİN-SİYASET İLİŞKİSİNİN TARİHÇESİNE GENEL BİR BAKIŞ

A GENERAL OVERVIEW OF THE HISTORY OF RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND POLITICS IN THE ISLAMIC WORLD

Mehmet Salih GEÇİT

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
İslâmi İlimler Fakültesi
Kelam Anabilim Dalı,
Ağrı-Türkiye
msgecit@agri.edu.tr

Atf gösterme: Geçit, M.S. (2016). İslâm Dünyasında Din-Siyaset İlişkisinin Tarihçesine Genel Bir Bakış, *Universal Journal of Theology*, 1 (1), 31-50.

Geliş Tarihi:
19 Kasım 2016
Değerlendirme Tarihi:
22 Kasım 2016
Kabul Tarihi:
28 Aralık 2016

Öz: Bu makalemizde İslâm siyasî düşünce tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadarki siyâsî-idârî panoramayı genel bir bakış açısıyla ele almayı denedik. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin siyâsî ve idârî bir yönünün olup olmadığı, kendisinden sonra siyâsî bir bakış açısı veyahut bir devlet sistemi bırakıp bırakmadığı şeklindeki sorulara cevap aramaya çalıştık. Makalede din-siyâset ilişkisi tarihî uygulamalar eşliğinde ele alınmış, bunun on dört asırlık İslâm toplumuna yansıma durumları teorik bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada çağımızda yetişen düşünür ve kelamcılardan da faydalanılmış, onların siyâsî düşünceleri de işlenmiştir.

© 2016 UJTE.
Tüm hakları saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm siyaset düşüncesi, imamet, hilafet, nass, ihtiyar (seçim), halife, imâm.*

Abstract: In this study the political issues being considered in Islamic Theology are studied benefiting from the information of varied Islamic Schools that were founded in consequence of political events that occurred in Islam History. The arguments that have carried out about The Chaliphate and Imamate among the religious sects are studied instead of political understanding that is broad and comprehensive in Islamic Theology. Furthermore, in this study, some of thinkers and Islamic theologians growing up in our time are benefited and their thoughts are also studied.

Keywords: *Islamic political thought, the imamate and the caliphate, election/selection, caliph, imam.*

1. Giriş

Din ile siyâset arasında bir ilişkinin varlığı veya yokluğu konusunda günümüzde bazı tartışmalar yapılmaktadır. Bir kısım araştırmacı dinin hem direkt hem de dolaylı olarak birçok yönden ve açıdan siyâset konusuyla ilgilendiğini, siyâsî kavram ve ilkeleri belirlediğini, hatta toplum nezdinde fiilî bir siyâsî davranış tarzı önerdiğini belirtirken,¹ diğer bir kısım araştırmacı ise dinin

¹Bkz. Er-Rayyis, Ziyau'd-Dîn, *en-Nazariyyatu's-Siyâsiyyetu'l-İslâmiyye*, Dârü't-Turas, Kâhire, 1976; Ammâra, Muhammed, *Ma'rîketu'l-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1989; El-Yâsîn, Câsim b. Muhammed b. Muhâmil, *ed-Devletu'l-İslâmiyyetu Beyne'l-Vâcibi ve'l-Mümkin*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 2004; Dahyân, Abdu'r-Rahmân İbrâhîm, *el-İdâretu fi'l-İslâm*

siyâsetle irtibatlı olduğu belirtilen konu ve kavramlarının aslında siyâsî bir anlam ihtiva etmediğini, böyle bir anlamın sonradan dine inananlar tarafından yüklendiğini ve bunun da zaman ve zemin koşullarınca, tarihi süreç içerisinde gerçekleştiğini² ifade etmektedirler.

Birbirine zıt iki ayrı kutupta bulunan bu araştırmacıların, karşıt görüşlere meyiletmesini sağlayan esas sebep, her bir görüş sahibinin dinin ve siyâsetin müşterek olmayan taraflarını esas almalarıdır. Dinin siyâsî bir sistem olmadığını, bu sebeple dinle siyâset arasında direkt bir ilişki bulunmadığını, bu ilişkinin sadece ahlakî ve manevî boyutta olduğunu, dinle siyaset arasında direkt alaka kuranların söylemlerinin dini ideolojik bir yapıya dönüştürme çabası olduğunu savunanlar, daha çok dinin ahlakî ve manevî yönüne, siyâsetin de beşerî ve maddî yönüne bakmaktadırlar. Öbür tarafta bulunanlar da dinin siyâsî bir sistem getirdiğini, bir devlet düzeni önerdiğini, hatta sınırları, ilkeleri, ayrıntıları belli bir siyâsî nizâm kurduğunu ifade ederken, siyâsetin beşerî ve maddî yönüne önem biçmeden dinde var olan toplumsal ve idârî hükümleri siyasal bir anlayış tarzıyla yorumlamaya çalışmışlardır. Kanaatimizce bu şekilde tek taraflı ve parçacı bir bakış açısı yerine, bu tartışmaların sağlam bir temele oturtulması için hem dinin, hem de siyâsetin müşterek konusu, muhatabı ve temel unsuru olan “*insan*” gerçeğine bakmak gerekir. Dinin tarifinde “*akıl sahibi bir varlık olan insan*” ve “*insan irâdesi*”³ aslî bir unsur olarak geçmektedir. Çok farklı anlayış ve tanımlamaları olmasına rağmen “*insanları yönetme sanatı*” olarak da tanımlanan siyâsetin temeli de insandır.⁴ İnsan da İslâm filozofları, kelâmcıları ve sosyologları tarafından Yunan Filozoflarından esinlenerek “*ictimai bir varlık (medeniyu't-tab')*” olarak tanımlanmıştır.⁵ Demek ki insan ve insanın içinde yaşamak zorunda kaldığı toplumun varlığı zorunlu bir hal almaktadır. İslâm Tasavvufunda da insanlardan uzaklaşma, toplumu terk etme şeklindeki uzlet ve inziva yerine, “*halvet der encümen*” yani “*toplum içinde bir uzlet*” yaşamı esas alınmaktadır.⁶

İnsanın toplum içinde yaşaması bir takım sâbit ilkeleri ve belli bir düzen ve disiplini gerektirmektedir ki bu da siyâsetin varlığını gerekli kılmıştır. Buna göre insanın kendini tarih, toplum ve devlet içerisinde var kılma mücâdelesinin en önemli aracı olarak gördüğü siyâset olmaksızın insanların kendilerini toplum içinde gerçekleştirebilme şansının az olduğu söylenebilir. Bu nedenle önce insanın anlaşılması ve ihtiyaçlarının iyi tespit edilmesi gerekir. Daha sonra insanı ilgilendiren siyâset ve iktidar ilişkileri çok daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır.⁷ İşte iki farklı alanın müşterek mevzuu olarak “*insan*” ve “*insan ihtiyaçları*” açısından değerlendirildiğinde din ile siyâset arasındaki ilişkilerin daha doğru ve daha net biçimde tespit edilmesi mümkün olacaktır.

2. Hz Peygamber Dönemi:

İslâm Dünyasında siyasî düşünce, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ilk halîfe olan Hz. Ebu Bekir’in seçilip “*halife*” adıyla adlandırılmasından Osmanlı’nın son dönemine kadar hilâfet ve imâmet ekseninde ele alınmış, devlet başkanlığı, devlet işleri, siyâset ve siyâsî işler hep bu iki kavram ile ifade edilmiştir. Osmanlı’nın son yüzyılında, özellikle meşrutiyet yönetiminin

el-Fikr ve't-Tatbik, Dâru's-Şurûk, Cidde, 1986; el-Arabî, Abdullah, *İslâm'da Yönetim Sistemi*, Terc. Süleyman Güzel, Şura Yay., İst., 1991; Şinnâvî, Fehmî, *Siyasal İslâm'a Doğru*, Terc. İlyas Arslan, İst., 1998.

² Abdurrazık, Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri (el-İslâm ve Usuluha el-Hukm)*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İst., 1995; el-Bennâ, Cemâl, *el-İslâm Dînün ve Ümmetün ve Leyse Dînen ve Devleten*, Dâru's-Şurûk Kâhir, 2008; İşcan, Mehmet Zeki, *Siyasal İslâm Dinî ve fikrî Temelleri*, Ekev Yay., Erz. 2002; el-Ashmawy, Muhammed Said, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, Terc. Sibel Özbudun, Milliyet Yay., İst., 1993. Bu düşüncüyü güzel bir şekilde formüle etmesi sebebiyle el-Ashmawy'nin şu sözünü hatırlatmakta fayda vardır: “Tanrı İslâm’ın bir din olmasını istemişti, ama insanlar onu bir siyâset yapmaya kalkıştılar.” Ashmawy, a.g.e., s. 11.

³ Bkz. Tümer, Günay, “*Din*” Md., TDVİA, TDV Yay., İst., 1994, 9/314.

⁴ Çuhadar, Cengiz, *William Godwin'in Devlet Anlayışı*, Ank. Üni. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007, s. III.

⁵ İbn Sina, Ebu Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Tahk. Süleyman Dünya, Müessesu'n-Nu'mân, Beyrut, 1993, 4/61; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Terc. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İst., 2004, 1/79. Arapça “*الإنسان من ذى الطبع*” şeklinde ifade edilen bu ifade bir çok kitapta İbn Haldûn’un sözü olarak nakledilmektedir. Halbuki İbn Haldûn, “*إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم أن “الإنسان هو من ذى الطبع، (Sen, filozofların kitaplarında “insan ictimai bir varlıktır” şeklindeki sözlerini duyarsın.)”* diyerek filozoflara atfen nakletmektedir. Gerçekten de bu söz, Yunan filozoflarına aittir.

⁶ Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İst., 1994, s. 210.

⁷ Çuhadar, a.g.e., s. III.

benimsenmesi ve tanzimat ve ıslahat hareketlerinin başlaması sayesinde kelime ve kavramlarda olduğu gibi anlam ve mefhumlarda da değişme ve gelişme meydana gelmiş, bu sebeple “*siyâset*” veya “*yönetim*” deyince çok daha geniş bir alan kastedilmiştir. Biz burada Hz. Peygamber’den asrımızın başına kadarki tarihî süreç içerisinde İslâm Siyaset Düşüncesinin ve İslâmî Yönetim Tarzlarının geçirdiği aşamaları tarihî bir perspektifle ve kelâmî bir analiz ile ele alacağız.

Öncelikle şunu belirtmekte fayda vardır ki, İslâm Tarihi demek, hemen hemen son on dört asırlık dünya tarihi demektir.⁸ Zira İslâm’ın gelişyle dünya tarihinin gidişatında değişiklik meydana gelmiş ve Ortadoğu’dan, Orta Asya’ya, Batı’dan Uzak Doğuya kadar, dünyanın büyük bir bölümünde İslâm’ın, Müslümanların ve İslâm devletlerinin yönlendirici etkisi belirgin bir şekilde görülmüştür. Bundan sonra dost ve düşman, inanan ve inanmayan, isteyen ve istemeyen devletler ve topluluklar, siyasî, sosyal ve idarî karar ve uygulamalarını yeni dünya düzeninin yapısına göre ayarlamışlardır. Halife Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle başlayan hilâfet ve siyâset tartışmaları İslâm Tarihinin tüm gelişmeleri üzerinde etkili ise, Avrupa’da ve diğer batı dünyası ülkelerindeki siyasî, idarî, ekonomik, sosyal, dinî ve ilmî gelişmeleri üzerinde Haçlı Seferlerinin etkisi de daha büyük olmuştur. Bu sebeple İslâm’ın gelişinden günümüze kadar, İslâm Dünyasında din-siyâset ilişkisinin tarihî serüvenini kısaca gözden geçirmek, konumuzun aydınlatılması açısından faydalı olacak, konuyla ilgili olarak yapılacak kelâmî ve felsefî tartışmalara ışık tutacaktır.

Peygamber Efendimiz (s.a.s.) bu dünyadan göçtükleri zaman Hicretin on birinci ve Milâdın 632. senesi idi. Bu tarihe takaddüm eden 23 sene zarfında dinini kat’î ve açık bir surette ifadeye muvaffak olduğu gibi yoktan bir devlet meydana getirdi. Medine şehrinin bir kısmında küçük bir site-devlet halinde başlayan bu imparatorluk kısa bir müddet içinde bütün Arap yarımadasını, Filistin ve Irak’ın güney kısımlarını içine aldı. Bundan başka yüz-binlerce müntesibi bulunan bir topluluk bıraktı. Hz. Peygamber vefat ederken arkasında yüz bini aşan bir ümmet, Arap yarımadasına gelişmeye ve ilerlemeye kabiliyetli bir “*devlet*” bırakmıştı.⁹

Peygamberlik hayatının Mekke Döneminde “*devlet*” ve “*devlet başkanlığı*” talebinde bulunmamakla birlikte, var olan müşrik Mekke Yönetiminin baskı ve yasaklamaları karşısında sabır ve metânetle hareket etmiş, baskılar dayanılmaz hale gelince çevre devletlerden adil ve hoşgörülü bir devletin himayesine ihtiyaç hissetmiştir. Bu nedenle bir grup sahabesini Necaşî’nin yönetimindeki Habeşistan’a göndermişti. Peygamber Efendimiz “*Habeşistan’a giderseniz daha iyi olur. Zira orada hiç kimseye zulmetmeyecek bir melik vardır ve orası sıdk (doğruluk) yeridir. Ta ki Allah, içinde bulunduğunuz sıkıntılardan size bir kurtuluş kapısı açsın.*” buyurdu. Bu nebevî emir üzerine sahabe, iki defa Habeşistan’a hicret etmiştir.¹⁰ Habeşistan’da insafli ve adaletli bir Ehl-i Kitap mensubunun yönetiminde ilk defa kendilerine “*yakın*” bir devlet bulan sahabîler, muhtemeldir ki, kendi vatanlarında da kendilerine yakın ve adaletli bir devlet ve siyâset yapısı görme arzusunu hissetmişlerdir. Yani İslâmî davetin bu aşamasında kendine özgü ve kendine ait bir yönetim mekanizması yerine, başkasına ait olsa da “*özgürlükçü*”, “*adaletli*” ve “*himâye edici (koruyucu)*” bir devlet sistemine ihtiyaç hissedildiği anlaşılmaktadır.

Daha sonraki dönemlerde müşriklerin dayanılmaz baskı ve işkenceleri yüzünden Hz. Muhammed (s.a.s.) ashâbı ile birlikte kendilerine daha “*yakın topluluk*” bulunan Medine’ye hicret ettiler.¹¹ Hz. Peygamber ve Müslümanlar sosyal ve siyasal hayata doğrudan iştirak edecekleri bir yapıya Medine’de kavuştular. İşte bu aşamadan sonra Hz. Muhammed bir devlet başkanı, Müslümanlar da devletin aktif üyeleri statüsünü kazanmışlardı. Müslümanlar, peygamberleriyle birlikte serbest ve toplu olarak Cuma namazı kılmaya, Kuba’da ve Medine’de müstakil “*cami*” yapmaya, “*Suffa Medresesi*”ni te’sis etmeye, “*Medine Ticaret Pazarı*”nı kurmaya, Müslümanlar

⁸ Hamidullah, Muhammed, *İslâm’a Giriş*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 305.

⁹ Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, s. 305.

¹⁰ İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdilmelik, *Siretu’n-Nebi*, Tahk. Mecdi Fethi es-Seyyid, Daru’s-Sahabe, Tanta, 1995, s. 1/407.

¹¹ İbn Hişam, s. 2/114. vd.

arasında “*kardeşlik müessesesi*” kurmaya, toplulukları bir arada bulundurmanın dinî ve sosyal altyapısını hazırlamaya davet eden “*ezan*”ı açıkça okumaya imkân buldular.¹² Bütün bunlar onların elini ferahlatmıştı. Artık dinlerini serbestçe yaşayabilecekleri huzurlu ve mutlu bir topluma ulaşmışlardı. Bu mutluluğu toplumun tüm kesimlerine de yaşatmak istiyorlardı. Bu durum da Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Medine Vesikası adı verilen ve Medine’de yaşayan tüm topluluklarla uzlaşma ve barış içerisinde yaşama esasına dayalı, bir arada yaşama kültürünü savunan bir “*yazılı anayasa*” hazırlamayı gerektirdi.¹³ Buraya kadarki aşamada Medine Vesikasında da geçtiği üzere Hz. Muhammed’in emrinde oluşan bu yeni topluluk “*ümmeden cedide (yeni bir ümmet)*” veya “*ümmeden vahide (tek bir ümmet)*” idi.¹⁴ İşte bu aşamadan sonra vefatına kadar Hz. Peygamber hem dinî otoriteyi, hem de siyasî ve idarî otoriteyi temsil eden makamda idi.¹⁵ İşte Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bu makama gelmesi, Medine’de başta Yahudileri, onların sırdaş ve yandaşları olan münafıkları, Mekke’de de Arap Müşriklerini yeniden harekete geçirtti.¹⁶ Gizli ve açık mücadeleye, hile ve komplolara müştereken müracaat eden bu topluluklar, işi savaş meydanına götürünce Hz. Peygamber (s.a.s.), vefatına kadar onlarca savaş ve seriyyeye “*kumandanlık*” yaptı.¹⁷ Yani siyâsî ve idârî yöneticiliğinin yanı sıra “*askerî reislik (başkomutanlık)*” ihtiyacı da belirdi. Bu arada Mekke’deki inançla ilgili hükümlerin yanında Medine’de fert ve toplum hayatı için gerekli olan hükümler, devlet ve vatandaş yönetiminde esas alınacak temel ilkeler, münâkehât, muâmelât, mucâzât adı altında özetlenen aile hukuku, miras hukuku, savaş hukuku, uluslararası hukuk, ticaret hukuku gibi bir devletin ve siyasî yapının ihtiyaç duyduğu tüm alanlarda gerek detay, gerekse de ana hatlarıyla olsun, birçok hüküm teşri kılınmıştır.¹⁸

Yukarıdaki bilgiler ışığında Hz. Peygamber’in idâre tarzını değerlendirdiğimizde şu sonuca varırız: Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hükûmeti, Allah’ın vahyine ve tevhit inancına dayanan, itikâdî ve ahlakî esaslara bağlı dinî bir yönetim tarzıyla idâre ediliyordu. Bu yönetim tarzı, ırkçılık asabiyeti yerine ümmet anlayışını ve din birliği şuurunu hâkim kılan, ancak diğer ümmet ve din mensuplarıyla bir arada yaşama kültürünü de uygulayan bir toplum şuuruna dayanıyordu. Bu nedenle değişik Arap kabileleri kısa bir süre içerisinde onun otoritesini kabul etmişler.¹⁹ Şu bir tarihî vakiadır ki, Hz. Peygamber Medine’deki son on yılında devlet ve hükûmet idâresini eline geçirmiş, daha önceki devletlere oranla çok ileri düzeyde bir devlet tecrübesi ortaya koymuş, bugünkü siyasî düzenlerin ilerisinde bir model arkada bırakmıştır.²⁰ Peygamber olarak gönderildiğinde Arabistan’da düzenli ve sistemli bir devlet yapısı bulunmamaktaydı.²¹ Vefat ederken ise arkasında, bir hükümdarlık altında hiç bir zaman birleşmemiş bir ülkede kurulu bir devlet bırakmıştı.²²

Burada Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hayatı ile diğer Peygamberlerin, özellikle Hz. Musa ve İsa’nın hayatı arasındaki en önemli farkı Bernard Lewis’in dilinden aktaralım: “*Hz. Musa’nın vaat edilen topraklara girme izni yoktu. Halkı ilerlerken o ölmüştü. Hz. İsa çarmıha gerilmişti ve*

¹² İbn Hişam, s. 2/117-140.

¹³ Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatu’l-Vesâiku’s-Siyâsiyye Li’l-Ahdi’n-Nebevî ve’l-Hilâfeti’r-Râside*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1987, s. 59-62; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/202-206. Hamidullah bu eserinde İslâm Tarihinin muhtelif kaynaklarından aldığı Medine Vesikası metinlerini mukayeseli bir tetkik neticesinde maddeler halinde sunmaktadır.

¹⁴ el-Benna, Cemal, *el-İslâmü Dinun ve Ümmetün ve Leyse Dinen ve Devletun*, Daru’ş-Şuruk, Kahire, 2008, s. 32-37; Lewis, Bernard, *Ortadoğu*, Terc. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara 2006, s. 59.

¹⁵ Algül, Hüseyin, 2/133; Lewis, *Ortadoğu*, s. 59.

¹⁶ İbn Hişam, 2/142-290. Vd.

¹⁷ Algül, 2/349-545. İbn Hişam Hz. Peygamber (s.a.s.)’in yaptığı gazve sayısının toplam 27 olduğunu, bunlardan 9 tanesinde fiilî olarak savaştığını, seriyye ve bi’set adı verilen hareket, takibat ve manevralarının sayısının da toplam 38 adet olduğunu belirtmektedir. İbn Hişam, 4/303-304.

¹⁸ Algül, 2/127-20. Geniş bilgi için Hüseyin Algül’ün İslâm Tarihi kitabının 2. Cildinde bulunan “*Hz. Peygamber Devrinde İdari Hayat*” başlıklı bölüme müracaat edilebilir.

¹⁹ Hasan, İbrahim Hasan-Hasan, Ali İbrahim, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, Mektebetü’n-Nehde, Kahire, 2006, s. 23. Hz. Peygamber’in te’sîs ettiği bu devletin düşünsel ve siyâsî yapısı hakkında fazla bilgi için bkz. Osman, Fethi, *Düşünce Devleti Bir Erken Dönem İdeolojik Devlet Deneyimi*, Terc. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara 1992.

²⁰ Benna, Cemal, 2008, s. 31.

²¹ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Terc. Salih Tuğ, Yeni Şafak Yay., Ankara 2003, 2/872.

²² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/837.

İmparator Konstantin Hıristiyanlığı benimseyip inananlarına güç verene kadar Hıristiyanlık bir azınlık dini olarak kalmıştı. Hz. Muhammed ise vaat edilen topraklarını ele geçirmiş (Mekke'yi fethetmiş), yaşarken güç ve zafer elde etmiş, peygamberlik otoritesinin yanında siyasî otorite de kullanmıştır. Allah'ın peygamberi olarak getirdiği dinî vahiy vardı ve bunu öğretiyordu. Bununla birlikte Müslüman ümmetinin lideri olarak yasalar yapıyor, diplomasiyi yönetiyor, vergi alıyor, adalet dağıtıyor, savaş ve barış kararı veriyordu. Başlangıçta bir topluluk olan ümmet, artık bir devlet olmuştu. Bir süre sonra da imparatorluk olacaktı. 8 Haziran 632 tarihinde yaşamını yitiren Hz. Muhammed'in peygamberlik görevi de tamamlanmış oldu. Müslüman inancına göre O, sonuncu peygamberdi ve vefatıyla birlikte Allah'ın insanlığa gönderdiği vahiyler tamamlanmıştı. Bir daha başka bir peygamber ve vahiy gelmeyecekti. Böylece manevî miras tamamlanmıştı. Ama Kutsal Yasayı devam ettirme ve tüm dünyaya yayma amacını taşıyan dinî görev hala son bulmamıştı. Bu amacın tam olarak gerçekleşebilmesi, bir devlet içinde siyasî ve askerî güç kullanılarak yani egemenlik ile mümkün olacaktı. Peygamber ölmüştü ve yerine başka bir peygamber gelmeyecekti. Müslüman ümmetinin ve devletin lideri artık yoktu. Yerine birisinin gelmesi gerekliydi.”²³

İşte tarihî şartlar, Peygamber döneminde olduğu gibi, Peygamber sonrası dönemde de siyâsî liderliğin, askerî komutanlığın, ekonomik yapının dinî otorite ile birlikte yürümesini gerekli kılmaktaydı. Yani Müslümanlar, Peygamberlerinin kendilerini ulaştırdığı konum ve şartları geriye değil, ileri safhalara taşıma sorumluluğunu hissetmek durumunda kalmışlardır ki, bunun en kolay ve en aktif yolu Peygambere niyâbeten ve vekâleten ümmetin başına geçip kurulu birlik ve beraberliği sürdürecektir bir lider seçmek şeklinde tebârüz etmiştir.

3. Raşid Halifeler Dönemi:

Vefatından sonra, Peygamber (s.a.s.)'in bıraktığı devletin ve ümmetin başına geçecek ve Peygamber'in devlet başkanlığı makamını (hilâfet) temsil edecek şahıs konusunda Müslümanlar arasında bazı tartışmalar yaşandı. Bu tartışmaların en büyük sebebi de Hz. Peygamber'in vefat ederken kendisinden sonra İslâm toplumunu yönetecek kişiyi belirlememiş olmasıdır.²⁴ Bu tartışmalar esnasında ve riddet olayları sebebiyle tehlike boyutlarına yaklaşacak bir “siyasî kriz” yaşandıysa da bunu çok abartmamak gerekir.²⁵ Zira Hz. Peygamber kendisinden önceki ve kendi zamanındaki siyasî sistemlerin ve devlet teamüllerinin aksine yerine geçecek “devlet başkanı”nı ismen belirlememişti. Gerçekte Kur'an'da da devlet başkanının seçilme şekliyle ilgili açık bir hüküm yoktu. Ancak, yetiştirdiği toplumun dinî, ahlakî ve kültürel yapısına güvenerek, onları “şûra” prensibine havale etti. Kendisinden sonra sağlam prensipler, güçlü bir sosyal ve siyasî yapı, insaflı ve adaletli bir toplum ve büyük şahsiyetler bırakmıştı. Böylece Müslüman topluma, toplum fertlerinin istedikleri kişiyi seçmeleri fırsatını verdi. Bütün bu hususlar da “siyasî kriz”in kısa sürede çözülmesini sağladı.²⁶ Kısa bir süre sonra Hz. Ebu Bekir birinci halife olarak İslâm Devletinin başına geçti. İlk günlerde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in konumundan etkilenen ve onun yerine geçmek isteyen bazı maceraperestler (sahte peygamberler)le ve mürtedlerle savaşmak zorunda kalan Hz. Ebu Bekir, kısa sürede ortalığı yatıştırdı ve düzeni sağladı. Takdiri imkânsız büyük bir cesaretle halife Hz. Ebu Bekir (r.a.) Arabistan'ın çevresindeki iki büyük devlete karşı aynı zamanda harbe girdi. İlk karşılaşmada Müslüman hududun bazı bölgelerini işgal ettiler. Sonra halife barışçı bir hal sureti bulmak üzere Konstantiniye'ye bir grup elçi gönderdi, teşebbüs boşa çıktı. Kumandanının Kayseri'de bozguna uğraması İmparatoru telâşa düşürdü, yeni askerî birlikler teşkil etti. Hz. Ebu Bekir (r.a.) İslâm ordusunun bir kısmının Irak'tan (İran imparatorluğundan) Suriye'ye getirilmesinin elzem olduğuna hükmetti. 634'te Kudüs civarında Acnadin'de yeni bir zafer kazanıldı, arkasından (Peila'da) Fihl'de bir zafer daha kazanıldı ve bunun neticesi Filistin kat'i olarak Bizans'ın elinden çıktı. İhtiyar

²³ Lewis, Ortadoğu., s. 59-60. Hz. Peygamber'in devlet tecrübesi ve idaresinin bazı özellikleri hakkında bkz. Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, s.154-174.

²⁴ Bkz. Kutlu, Sönmez, “Ehl-i sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması,” s. 9.

²⁵ Hasan-Hasan, s. 23.

²⁶ Hasan-Hasan, s. 23, 29.

halife Hz. Ebu Bekir (r.a.) bu sırada vefat etti.²⁷

Hz. Ebu Bekir'in güçlü imanı ve Peygamber tarafından onaylanan sıdkı, mü'minler nezdindeki dinî konumu ve sahip olduğu ahlakî vasıfları sebebiyle Müslümanlar "*Peygamberlik*" hariç, Hz. Muhammed'e gösterdikleri dinî ve dünyevî saygının ve itibarının tümünü gösterdiler. Bu sebeple o hem Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bıraktığı "*dinin imamı*" idi, hem de "*devletin halifesi*"ydi.²⁸ Halkın büyük çoğunluğunun seçimiyle ve Rasûlullah'ın halifesi sıfatıyla dinî ve dünyevî işlerin başına geçtiği için de icraatlarında cesur ve serbest idi. Devlet idâresinde önemli konularda ashâbın ileri gelenleriyle istişâre ediyor, elde ettiği kararı enine boyuna değerlendiriyordu. Kur'an ve Sünnet'e uygun bulduğunda büyük bir azimle uygulama sahasına koyuyor, bulmadığında ise Üsâme'nin ordu kumandanlığı konusunda olduğu gibi, bütün karşı çıkışlara rağmen benimsediği kararda ısrar ediyordu.²⁹ Vali ve memur atamalarında ehliyet ve liyakati esas alıyor, terfi ve tenzillerde iltimas ve tavassut kabul etmiyordu. Atadığı vali, amil, komutan ve memurları sadece devlet memuru olarak değil, dinî bir mürşit olarak da atıyordu. Hukukî meseleler üzerinde önemle duruyor, bu konuları Peygamberimizin de haklarında övgülerde bulunduğu fakîh sahabilere danışıyor, onlara havale ediyordu. Onun zamanında zımmî hukuku ile ilgili esaslar da ortaya çıkarılmış, İslâm devletinin kendilerine sağladığı bu hak ve imkânlar sayesinde din adamları, kadınlar, çocuklar ve eli işten çekilmiş, kazançtan düşmüş ihtiyarlar cizyeden muaf tutulmuştur. Onun döneminde "*beytu'l-mal*" adlı müstakil bir bina oluşturulmuştu. Kısacası Hz. Ebu Bekir, devlet idâresinde tatlı-sert denilen ideal devlet adamı şahsiyetini sergilemiştir.³⁰

Hz. Ebu Bekir'in bu cesâreti ve başarısı kendisinden sonraki halife Hz. Ömer tarafından takip edildi ve daha ileri safhalara götürüldü. Kısa sürede Suriye'nin kuzeyindeki Şam, ardından Humus Müslümanların eline geçti. İran tarafında Hire (Kufe) fethedildi. Çin İmparatoru ve Türkistan kralının yardımlarına rağmen, müttefik ordular İslâm ordusu tarafından ağır yenilgiye uğratıldı. Böylece Hz. Ömer zamanından itibaren (634-644) Müslümanlar Suriye, Irak ve İran'dan geçerek, Trablus'tan (Libya) Belh'e (Afganistan) ve Ermenistan'dan Sind'e ve Gucarat'a (Hindistan-Pakistan) kadar hüküm sürüyorlardı. Sudan, Endülüs, Çin, Kıbrıs, Rodos ve Girit Adalarına kadar dünyanın geniş bir alanında İslâm hâkimiyeti sağlanmış, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından henüz 15 yıl geçmeden Müslümanlar Doğu'dan Batı'ya, Atlantik'ten Pasifik yakınlarına kadar, Avrupa yüzeyi kadar geniş bir alan üzerine yayılmışlardı.³¹ Hz. Ömer döneminde hem ülkenin coğrafyası muazzam şekilde büyümüştür, hem de devlet teşkilatı idarî ve siyasî yapılanmasını son derece düzenli, disiplinli, olgun ve ileri düzeyde bitirmiştir. Denilebilir ki, İslâm tarihinde Hz. Ömer dönemi coğrafi, adlî, idarî ve siyasî teşkilat açısından "zirve" noktasındaydı. Onun dönemi, askerî bakımdan Müslümanlar açısından parlak zaferlerle dolu ve başarılarla süslenmiş bir dönemdir. Dünyanın en büyük hükûmetleri Bizans ve İran Devletleri büyük darbeler almış, Sasani Devleti imha edilmişti.³² Böylece Hz. Ömer tıpkı Hz. Ebu Bekir gibi Allah'ın Rasûlü'nün halifesi olarak din ve dünya işlerinde ümmetin bey'at ve itaatini almıştı. Ancak Arapların önceki dönemlerde ordu kumandanlığını yapanları "*emir*" şeklinde lakaplandırma âdeti vardı. Hz. Ömer'in başında olduğu ordusunun bu başarısı ve büyük fetihleri sebebiyle olacaktır ki, İslâm tarihinde ilk defa ona "*Emiru'l-Mü'minin*" lakabı verildi.³³ Bu ünvanla halîfenin dinî otoritesinin yanında siyasî, idarî ve askerî otoritesi de pekiştirilmiştir.³⁴

Hz. Ömer, fethedilen ülkelerin yönetimi için valiler atadı. O dönemin şartlarına uygun bir sosyal güvenlik sistemi kurdu. İlk defa devletten emekli olma sistemini uyguladı. Ganimetlerin ve

²⁷ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, 306-307.

²⁸ Hasan-Hasan, s. 24.

²⁹ Algül, 2/236.

³⁰ Algül, 2/237-240.

³¹ Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, 308; Lewis, *Ortadoğu*, s. 61-62.

³² Algül, 2/306; Lewis, *Ortadoğu*, s. 62.

³³ Hasan-Hasan, s. 25.

³⁴ Lewis, *Ortadoğu*, s. 70.

diğer gelirlerin yönetimi ve adil dağıtım için malî bir sistem kurdu. Müslüman toplumlar ve Müslüman olmayanların kendi hukuklarına göre muhâkeme edilmesini sağlayan bir adlî ve hukukî teşkilat kurdu. Devlet işlerinin müşavere ile ele alındığı divan kurdu. Kamu hazinesinden askerlere maaş bağladı. Olağanüstü durumlarda ve savaş esnasında pratik müdahale imkânını sağlamak üzere bazı bölgelerde askerî kamplar kurdu. Devrıldığı siyasî ve idarî yapıyı, ülkenin coğrafyasını ve demografik çeşitliliği çok ileri düzeylere getirdi. Bir devlet için gerekli olan tüm mekanizmaları, çağın tüm idarî ve siyasî yapılanmalarına göre eşsiz, mükemmel ve muazzam bir şekilde kurdu.³⁵ Bu durumu Lewis şöyle ifade etmektedir: “Hz. Ömer yalnızca birlik ve beraberliği sağlamakla kalmayıp ileride imparatorluk hükümetinin sistemi olacak temeli de atmıştır.”³⁶

Hz. Ömer suikasta uğradığında İslâm toplumunda çıkması muhtemel karışıklıklara meydan vermemek için olacaktır ki, kendisinden sonra devlet başkanı olacak şahsı seçmek üzere Aşere-i Mübeşşere’den sağ kalan altı kişiden müteşekkil bir şûra heyeti kurdu. Oğlu Abdullah, yedek üye idi. İhtilaf çıktığında çoğunluğun görüşü lehinde oy kullanacaktı. Şûra üyelerinin toplanması işini Mikdad b. Esved’e verdi. Ebu Talha el-Ensarî, Ensar’dan elli kişiyi yanına alıp müzakere yerinde üyeleri muhafaza edecek, nöbet tutacaklardı. Halife seçilinceye kadar Suheyb-i Rumî,³⁷ imâmet vazifesini ifa edecekti. Komisyon başkanı da Abdurrahman b. Avf idi.³⁸ Burada İslâm toplumunun durumunu ve İslâm Devleti’nin ulaştığı seviyeyi tespit etmek mümkündür. Devlet başkanı, halkın veya halk temsilcilerinin oyuyla seçiliyor, geniş kitlelere ilan ediliyor ve onların bey ’atiyle tahakkuk ediyordu. Krallık ve saltanatta olduğu gibi, irsiyet değil, liyakat esası her şeyin önünde gelmekteydi. Arap ve Arabistanlı olmayan Rum asıllı bir köle, “müslüman” ve “sahabî” sıfatıyla geçiş döneminde “ombudsman” ve “devlet başkanı vekili” sıfatıyla devletin ve ümmetin birliğini temsil etmekte hiçbir sıkıntı çekmemekteydi.

Yapılan kamuoyu araştırmaları sonucunda iki aday belirmişti. Toplumun bir kesimi Hz. Ali’yi, diğer kesimi de Hz. Osman’ı önermişlerdi. Toplumdaki farklı kesimler arasındaki dengeler de nazar-ı itibare alınarak neticede Hz. Osman, mescitte halkın katıldığı bir meclis içerisinde seçildi.³⁹ Böylece Mekke’nin iki büyük ve eskiden beri birbirine rakip kabilesi olan Haşimî ve Emevî ailelerine mensup iki şahıs bu sefer barışçıl bir şekilde birbirine rakip oldular.⁴⁰ Neticede Peygamber ailesinden olmasına rağmen Haşimî olan Hz. Ali yerine 23 sene peygamber karşıtı savaşın başkumandanının mensup olduğu Emevî ailesinden olan Hz. Osman seçildi.⁴¹

Hz. Osman’ın halife seçilmesiyle eskiden beri Haşimoğulları ile iktidar ve itibar kavgasında bulunan Ümeyye oğullarına iktidar kapısı da açılmış oluyordu. İlk defa Ümeyye oğullarının eline bu kadar büyük bir fırsat geçmişti. Bu sebeple Haşimîler başta olmak üzere, Ümeyye oğullarının siyasetini tanıyan ve bundan rahatsız olan karşıt kabile gruplarının da bazı endişelerinin ve rahatsızlıklarının meydana çıkması tabiidir. Nitekim ileriki yıllarda bu endişenin ne kadar haklı olduğunu, meydana gelecek hadiseler ispat edecekti. Hz. Osman’ın idârede kendisinden önceki iki halîfeye muhalif olarak Emevî sülalesine mensup şahısları iktidar işlerinde istihdam etmesi, onların da halifenin iyi niyetlerini ve yönetimden aldıkları yetkilerini suistimal ederek geniş dairede kullanması, halîfeye karşı eleştirilere ve rahatsızlıklara sebep olmuştu. Durumu Hz. Ali ve benzeri sahabe büyüklerine şikâyet ettiklerinde ve Hz. Ali ile diğer sahabîlerin bu rahatsızlıkları halîfeye arz etmelerine rağmen, durumun değişmediğini gören bazı kesimler, (durumdan vazife çıkaran ve

³⁵ Algül, 2/317-334.

³⁶ Lewis, *Ortadoğu*, s. 70. Burada Lewis’in kullandığı “ileride imparatorluk hükümetinin sistemi olacak temel” ifadesinden Emevî ve Abbâsî hükümetlerinin dayandığı “mevcut temel” anlaşılmalıdır.

³⁷ Araplar arasında Arap olmayan, üstelik köle kökenli birisinin devlet başkanlığı makamını vekâleten yürütmesi şayet muhtelif kabileler arasında denge sağlamak amacına matuf bir uygulama değilse, o gün için çok ileri ve ideal bir uygulama olarak tarihe geçmiştir.

³⁸ Algül, 2/362.

³⁹ Algül, 2/361-367.

⁴⁰ Sarıçam, s. 234; Akbulut, s.139-140.

⁴¹ Emevî ve Haşimî kabilelerinin tarihteki rekabetleri ve Hz. Peygamber öncesi ve sonrası dönemlerdeki siyâsî ve sosyal konumları için bkz. Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*; Büyükkara, M. Ali, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.

sistem içindeki sızıntıları sayesinde işi çığırından çıkaran kişi ve kesimlerin kışkırtmalarıyla) taşradan merkeze gelip, halîfenin evini kuşatıp onu şehit etmişlerdi.⁴² İşte bu durum yukarıda bahsettiğimiz endişelerin haklı olduğunu göstermekteydi.

Hız. Osman döneminde de fetihler devam etti. Azerbeycan ve Ermenistan'a sefer düzenlendi. Mısır ve Şam'a ordu gönderen Bizans, püskürtüldü. Afrika'nın bazı bölgeleri, Kıbrıs fethedildi. Bazı bölgelerde çıkan isyanlar bastırıldı. Hız. Osman döneminde yapılan askerî harekâtlarda Hız. Ömer devrinde fethedilen yerler elde tutulmuş, zaman zaman çıkan isyanlar bastırılmıştır. Batı'da Afrika üzerinde bir takım fetih harekâtına girişilmiştir. Deniz seferleri yapılmış ve başarılar elde edilmiştir. Horasan bölgesinde çıkan isyanlar bastırılmış, yeni bölgeler de fethedilmiştir.⁴³

Bu büyük başarılarına rağmen, Hız. Osman'ın halîfeliğinin son yıllarında bazı itirazlar ve karışıklıklar belirdi. Bunların hepsini bazı tarihçilerin belirttiği şekilde onun şahsına ve idâre tarzına bağlamak haksızlık olur. Zira onun döneminde Hız. Ömer'den devralınan ve tarihin büyük medeniyetlerine merkezlik yapılan yerlerde eski din ve kültürlerin etkisinin yeniden gün yüzüne çıkması, o büyük coğrafyadaki insanların beklentilerinin tamamen gerçekleşmemesi, uzak yerlerin merkezin kontrolünden çıkıp kontrol dışı uygulamaların tezahürü gibi daha birçok olay, çıkan itiraz ve rahatsızlıkların tabii olduğunu göstermektedir. Nitekim Peygamber'in vefatından hemen sonra da irtidad hareketleri başlamıştı. Ancak burada Hız. Osman'ın idâresi ve onun bazı memurlarının suistimalleri de etkili olmuştur. Bu rahatsızlıklar neticesinde organizeli bir isyan çıktı, üçüncü halîfe evinde şehid edildi.⁴⁴ Bernard Lewis, isyanın gerekçelerinden iki tanesine işaret etmektedir. Birincisi, Hız. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından sonra dinî bağın zayıflamaya başlaması, ikincisi de uzun süre boyunca başına buyruk yaşamaya alışmış göçebe Arap topluluklarının otoritenin emrine girmekten rahatsız olması, böyle bir baskı altında yaşamının kendileri açısından dayanılmaz hale gelmesidir.⁴⁵

Onun yerine bir grup Müslümanın teklifiyle hilâfete geçen Hız. Ali ise, tamamen karışık bir ortamda başa geçti. İslâm devletinin sınırları büyüktü. Bazı valiler ve memurlar, devlet imkânlarını şahsî ve maddî çıkarları için bir fırsata çevirmişler, mal ve makam ihtirası yüzünden İslâm idâresinde bazı gevşeklikler meydana gelmişti. Cevdet Paşa'nın belirttiğine göre "*Hız. Ali işbaşına geldiğinde halk zengin olmuş, dünya sevgisine dalmıştı. Şahsi maksatları peşinde koşanların sayısı çoğalmıştı. Fırkalar zuhur etmiş, Emevî sülalesi kuvvetlenmişti. Hilâfet, ihtilalcilerin merkezi haline gelmişti.*"⁴⁶ Hız. Ali'nin karşılaştığı ilk sorun, şehid edilen halîfenin katillerini bulmak, isyancıları cezalandırmak ve ihtilalcileri dağıtmak idi. Ancak toplumun infial hali, istediği gibi temkinli ve tedbirli davranmaya, işi zaman içinde halletmeye fırsat vermedi. Hız. Muaviye ve bazı valileri azletmesi, azledilen valilerin duruma itiraz etmesi ise sorunların büyümesine sebep oldu. Bunun üzerine artık iç savaş başladı ve Hız. Ali iç isyanlarla uğraşmakla hayatını bitirdi.⁴⁷ Bu sefer halifeyi öldüren katil, isyancı askerler yerine, radikal bir dinî grubun temsilcisi idi.⁴⁸

Bu karışıklıklar, Hız. Ali döneminde güçlü bir iktidar fırsatının kaçırılmasına sebep olmuştu. Tüm karışıklıklara ve rahatsızlıklara rağmen, Hız. Ali siyâset tarzının temel kaidesi olarak doğruluk ve hakka uygunluğu hâkim kılmıştır. Doğru bildiği hakikati uygulamaya koyarken, muhtemel sıkıntıları düşünmez, neye mal olursa olsun, hakkı tatbik ederdi.⁴⁹ Onun zamanında fütuhat durmuş, serhat bölgelerine harekât yapılmamıştı. Tamamen iç mücadelede kılıç sallamak zorunda kalan ordu, karşısında Müslümanları gördüğü için, zaman zaman dağılıyor, disiplini kaybediyordu. Bu sebeple

⁴² Akbulut, s. 140-141.

⁴³ Algül, 2/368-387; Lewis, *Ortadoğu*, s. 71.

⁴⁴ Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 27-42.

⁴⁵ Lewis, *Ortadoğu*, s. 71.

⁴⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul 1969, 2/9.

⁴⁷ Algül, 2/469-530.

⁴⁸ Lewis, *Ortadoğu*, s. 72.

⁴⁹ Algül, 2/533-535.

disiplinli, güçlü, itaatkâr ve âhenkli bir ordusundan bahsetmek zordur. Ancak ordusunda on bin civarında bir askerî fırka, Hz. Ali'nin zühd ve takva ölçülerine sonuna kadar bağlı kalmışlar, hiç bir zaman maddî mükâfat beklemeden haklı davasında Allah rızası için desteklerini sürdürmüşlerdir. Bu da o dürüst, adil, âlim ve dirâyetli halîfenin İslâm dünyasında birliği sağlamasına kâfi gelmemiştir.⁵⁰

Ordusundan ayrılan Haricî fırkasına mensup biri tarafından şehid edilen Hz. Ali'den sonra oğlu Hasan var olan karışıklıklarla beraber halife seçildi. Hz. Hasan halife seçildiğinde, ordusundaki askerler arasında çeşitli ihtilaflar ve gruplaşmalar gördü. Onlardan bazıları savaşmak istiyorlar, bazıları savaşın bitirilmesini ve anlaşma yapılmasını istiyorlardı. Bazıları ortalığı karıştırıp her iki grubu anarşizme kaydırmak istiyorlardı. Hz. Hasan ise babası Hz. Ali'nin başına gelenleri, onun savaşlarını ve mücadelelerini, babasının ordusunun parçalanıp bir kısmının kendisine karşı savaşa girdiğini ve Hz. Ali devrinde cereyan eden olayları hatırladı ve durumu gözden geçirdi. Bu durumda yapabileceği pek de bir şey olmadığı kanaatine varmış olacak ki, askerlerini toparlamaya çalıştı ve işi biraz da ağır ağır yürütme politikasını güttü. Ayrıca kendi ordusunun dağınıklığına, karışıklığına ve ihtilaflı durumuna karşılık Hz. Muaviye'nin ordusunun itaat, düzen ve disiplin hususunda daha ileride olduğunu da biliyordu.⁵¹ Çok geçmeden bizzat kendi ordusu tarafından suikasta uğrayan Hz. Hasan, çareyi hilâfeti Hz. Muaviye'ye devretmekte buldu.⁵²

4. Saltanat Dönemi (Emevi-Abbâsî-Osmanlı Devri):

Hz. Muaviye başa geçince, artık halîfelik sistemi saltanata dönüştü. Bu durum, İslâm tarihinin en önemli hadiselerindendir.⁵³ Burada sistemin içeriden bir post-modern darbeye maruz kalarak değiştirildiği söylenebilir. Hatta devlet içerisinde gelişen paralel bir yapılanmanın etkisini göstererek yumuşak bir dönüşümle rejim değişikliğine vesile olduğu belirtilebilir. Aliyyu'l-Kârî Muaviye ile diğer Emevî ve Abbasî yöneticilerinin kâmil halife olmadıklarını, onlar hakkında “halife” kelimesinin kullanılmasının şer'î değil mecazî ve örfî manada olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Emevîler ve Abbâsîler, risâlet esasına dayalı bir devlet başkanlığı yerine irsiyet ve aile asabiyetine dayalı bir saltanat sistemini kurdular. Miladî 661 ve 1258 yılları arasındaki değişim dönemlerinde, sayısız olaylar ve güçler arasındaki etkileşim sonucunda hilâfet kurumunda birçok köklü değişimler yaşanmıştır. Muaviye M. 661'de hilâfetini ilan etmiştir. Sünnî âlimler, bu hilâfet tarzını birlik ve beraberliği muhafaza etmek adına “*عام الجماعة* *âmu'l-cemâa*”⁵⁵ adıyla meşru ve muteber kabul etmekle beraber, “*istila*” ve “*galebe*” diye adlandırmışlar ve bu şekilde devletin başına gelmenin şer'î delili olarak kabul etmişlerdir.⁵⁶ Muaviye, ölümünden tam dört yıl evvelinden oğlu Yezid'i veliaht olarak tayin etmiştir. Hukukçuların, aynı anda iki kişiye biat edilemeyeceği, “*şura*” prensibinin devre dışı bırakılması gerekçesiyle ve sahabeden hilâfeti hak eden ehliyetli ve liyakatli birçok zatın hayatta olması nedeniyle karşı çıkmalarına rağmen, oğlu için zorla biat alınmıştır. Hz. Muaviye'nin savunması da şöyledir: “*Eğer ben, aile dışından birini tayin etseydim ya da Ömer gibi bir kurul tayin*

⁵⁰ Algül, 2/537–538. Bernard Lewis'in (s.72) “Hz. Ali, Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'nın eşiydi ve pek de dikkat çekici özelliklere sahip değildi.” sözünün tarihi verilere aykırı olduğu, ön yargı veya kasdî bilgiye dayandığını burada belirtmek gerekir. Ayrıca O'nun halife seçilmesinin “birliği sağlama” konusunda Hz. Peygamber'e yakın birisinin daha etkili olduğu düşüncesine dayandığını belirtmesi de doğru bir değerlendirme değildir. Zira İslâm birliği daha bozulmamışken Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından hemen sonra da onu halife olarak görmek isteyenler vardı. Müsteşriklerin tarihimizde geçen ihtilaflı konuları yorumla asıl mecrasından kaydırma çabalarına örnek olması açısından burada bu hususu zikretmeyi uygun gördük.

⁵¹ Hz. Muaviye'nin ordusunun kendisine ne kadar bağlı olduğunu göstermesi açısından şu rivâyet oldukça manidardır: Hz. Muaviye Sıffin Savaşı'na gelirken halkı denemek ve halkın Kur'an-ı Kerime mi, yoksa kendisine mi uyacaklarını anlamak için Çarşamba günü Cuma namazı kıldı. Bir itirazla karşılaşmayınca da Şam halkına güvenerek savaşa azmetti.” Behçet Efendi, Kâdî Behlül, *Teşrih ve Muhâkeme*, s. 112.

⁵² Şakir, Mahmut, s. 158-164; Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, s. 108.

⁵³ Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 63.

⁵⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s.177-178. Hilâfet ile mülkiyet arasında metodolojik ve fonksiyonel bir karşılaştırma için bkz. Uçar, Şahin, s. 102.

⁵⁵ Nitekim bu yıla “*cemaat yılı*” denmiştir. Bkz. Şakir, Mahmut, *Muaviye b. Ebî Süfyan ve Üsretuhu*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1998, s. 162.

⁵⁶ Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, s.108-109.

etseydim veya bu işi ümmete bıraksaydım, o zaman iç savaş çıkardı!”⁵⁷ Medine valisi Mervan, Hz. Muaviye'nin tâlimatı gereği⁵⁸ Medine'de insanlardan zorla bey'at alırken “*Emiru'l-Mü'minin, Ebu Bekir ve Ömer'in sünnetine göre oğlu Yezid'i sizin üzerinize halife tayin etti.*” deyince Abdurrahman b. Ebi Bekir “*Daha doğrusu Kisra ve Sezar'ın sünnetine göre olsa gerek. Zira ne Ebu Bekir, ne de Ömer, çocuklarını ve akrabalarını tayin etmiştir.*” diye karşı çıkmıştı.⁵⁹ Bu örnek bir defa oldu ve bundan sonra bütün İslâm tarihi boyunca iş başına gelen sultanlar bunu takip etti. İktidarı elinde bulunduran halifeler, kendi çocuklarından birisini halefi olarak tayin ediyor, halkın biatını almayı ihmal etmiyorlardı. Bazen de birden fazla halife adayı ortaya çıkıyor, kimin halife olacağı meselesi birçok savaşa yol açıyordu.⁶⁰ Böylece veraset sistemine dayalı iktidar kavgaları asırlar boyu Müslüman devletleri meşgul edegeldi.⁶¹

İrfan Aycan Emevî dönemini şu şekilde özetlemektedir: “Hz. Peygamber döneminden otuz yıl sonra başlayan Emevîler dönemi (41-132/661-750), İslâm tarihinin önemli olaylarının yaşandığı bir zaman dilimidir. Emevîler dönemi, yaşanan bazı acı olaylar sebebiyle Müslüman Türk halkının⁶² hafızasında genellikle olumsuz bir imaj olarak yerini almıştır. Hilâfetin saltanata dönüştürülmesi, Hz. Hüseyin'in katli, Harre Savaşı, Mekke'nin muhasarası ve Ka'be'nin yıkılması, Zeyd b. Ali'nin katli, kabileciliğin yeniden hortlaması, Hicaz'da (Mekke-Medine) eşraf ve halk arasında, dansçı erkek-kadın şarkıcılar eşliğinde, müzikli eğlencelerin, gayr-ı meşru ilişkilerin ve içki içenlerin artması, Emevî Halife ve yöneticilerinden bazısının dine ilgisizlikleri, içki, kadın ve eğlenceye düşkünlükleri, ahlakî düşüklükleri ve devlet yönetiminde halka karşı sorumsuzlukları vb. gibi yaşanan olaylar, bu olumsuz imajın oluşmasını haklı çıkaracak gelişmelerdir.”⁶³

Emevîlerin, iktidarı eline geçirmek ve eldeki iktidarı kaybetmemek amacıyla takip ettikleri siyaset sert tenkitlere uğramışsa da takdir edilen tarafları da vardır. Öncelikle doksan yıllık bir zamanı kapsayan bu dönemde yukarıda bahsedilen olumsuz gelişmelerin yanı sıra birçok olumlu gelişme de yaşanmıştır. Örneğin Hz. Osman döneminde başlayan iç çatışmalarla parçalanan İslâm toplumunun siyâsî birliği yeniden gerçekleştirilmiş,⁶⁴ Hz. Ömer devrinde fethedilen ve Hz. Osman döneminde arttırılan, Hz. Ali döneminde de elde tutulan topraklar daha da genişletilmiş, özellikle Hz. Muaviye'nin çabaları ile devlet, büyük bir imparatorluk halini almıştır. Emevî halifeleri, bir dizi uzlaşma ve düzenlemeyle birliği sağlamışlar, fetih yapmayı sürdürmüşler, imparatorluğa özgü bir toplum, kültür ve yönetim yapısının temelini atmışlardır. Bunu yaparken de İslâmî mesajın özünden bir ölçüde uzaklaşmayı, bazen de sistem içerisinde büyük çapta eksen kaymasına maruz kalmayı göze almışlardır. Yönetimdeki Emevî ailesi faktörünün gittikçe Arapçılığa dönüşmesi, Arap olmayanların devlet işlerinde belli bir seviyeden sonra zaptu rapt altına alınması, vergi ve yönetim biçimi konusunda çeşitli İslâmî esaslardan vazgeçilmesine, merkezde ve eyaletlerde İslâmî halifelik tarafından çökertilen imparatorlukların yapısına, yöntemlerine ve özellikle de personel sistemine dayalı bir hükümet düzeninin kurulmasına da sebep olmuştur.⁶⁵ Hatta Abdülmelik döneminde para bastırılmış, ihtişamlı camiler inşa edilmiş, önemli imar projeleri hayata geçirilmişti.⁶⁶ Bu da Bizans imparatorluğu tarafından endişeyle karşılanıyordu. Zira bu şekildeki siyasetle Bizans İmparatorluğunun ve Hıristiyanlığın iddialarına meydan okuyacak yeni bir evrensel devlet ve dünya

⁵⁷ İkbâl, J. Cavit, “İslâm'da Devlet Kavramı”, İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar, Ekin Yay., İstanbul 1997, s. 67-68.

⁵⁸ İbn Esir, *el-Kamil*, 3/198; Rayyis, s. 64.

⁵⁹ İbn Esir, *el-Kamil*, 3/199. (28. Bölüm); Rayyis, s. 65.

⁶⁰ Bkz. Yücedoğru, H. Kübra-Bilgin, Vejdi, “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslâm Siyâset Düşüncesine Etkisi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s. 734.

⁶¹ İkbâl, J. Cavit, s. 68; Rayyis, s. 65.

⁶² Yazar, sadece Türk halkından bahsetmektedir. Gerçekte diğer müslüman halkların hepsinin hafızasında da acı hatıralar bırakmıştır.

⁶³ Aycan, İrfan ve Arkadaşları, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 9; Bağcı, Musa, “Kader İnancının Siyâsetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 2, Diyarbakır, 2000, s.106-107.

⁶⁴ Aycan, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, s. 9.

⁶⁵ Lewis, *Ortadoğu*, s. 74.

⁶⁶ Emevî döneminde bilim, kültür ve sanat açısından kaydedilen gelişmeler için Aycan ve Arkadaşları, tarafından yazılan *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, adlı kitap ile Corci Zeydan'ın meşhur eseri *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne bakınız.

dini ortaya çıkmış oluyordu.⁶⁷ İçteki huzur ve birlik arttıkça, devletin dışı karşı gücü ve karizması da artma meyli gösteriyordu. Ancak bu gelişmeler de kökleri derin olan ihtilafların ve isyanların önüne geçemiyor, tenkitleri ortadan kaldıramıyordu.

İşte bu tür tenkitler, siyasî olmakla beraber meşru bir tarzda sürdürülmek için dinî format içinde sunulunca, Emevîlerin karşısına iki muhalif hareket çıktı. Bunlardan birisi silahlı direnişleri ile uzun süre Emevî iktidarını meşgul eden ve rahatını bozan Haricîlik, diğeri de Hz. Ali ve Ehl-i Beyt taraftarlığına dayalı Şiîliktir.⁶⁸ Hariciler, aşiret bağımsızlığının en aşırı noktasında duruyorlardı. Kendilerinin verdiği ve istediklerinde geri alabilecekleri onaylarından kaynaklanmayan bir otoriteyi kabul etmiyorlar ve doğumu ile kökeni ne olursa olsun, mü'minler tarafından seçilecek her mü'minin halife olabileceğini iddia ediyorlardı. Şiîlerin görüşleri ise tam tersineydi ve halîfeliğin Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere ait ilahî bir hak olduğunu ileri sürüyorlardı. İki taraf da kurulu düzeni yıkıp yerine yeni ve daha gerçek İslâmî bir düzen kurmaya yönelik ve çoğunlukla tehlikeli isyanlar çıkarıyorlardı.⁶⁹ Çıkan aşiret kavgaları, yoğunlaşan Şiî ve Haricî Mezhepçiliği ve İran'ın doğusundaki Horasan eyaletinde başlayan güçlü yeni bir muhâlefet sonucunda halîfelik, Suriye'de bile sorgulanan ve diğere yerlerde önemsenmeyen bir duruma gelmişti.⁷⁰ Haricilerin ve Şiîlerin tek başına yaptıkları muhâlefet ve isyanlar Emevîleri yıkmaya yetmeyince, zaman içinde bu iki güçlü muhâlefetin desteğini alan Abbâsoğulları, ikisinin arasından sıyrılıp iktidarı Emevîlerden devr almayı becermiştir.

Azat edilmiş bir köle ve militan bir mezhebin lideri olan Ebu Müslim'in Horasan'da kara isyan bayraklarıyla başlattığı hareket, kısa sürede imparatorluğun her tarafına yayıldı ve Abbâsî halîfelerinin Emevîlerin yerine geçtiği bir iktidar değişikliğiyle sonuçlandı. Bu iktidar değişikliği, sıradan bir hanedan değişimi değil, İslâm tarihinde önemli bir devrim idi. Gerek İslâm, gerekse de batı tarihçileri, Abbâsî zaferinin bu özelliğini kabul etmiş ve konuya açıklık getirmek için çok uğraşmışlardır. Tarihin millî ve ırkçı kuramlarının etkisinde kalanlar, Abbâsîlerin iktidara gelmelerini, İranlıların Araplara karşı kazandıkları bir zafer, Emevî Arap krallığının devrilmesi ve İranlaşmış İslâmîyet etiketiyle yeni bir İran İmparatorluğunun doğması olarak görmüşlerdir.⁷¹

Ancak tarih, ilginç hadiselerle şahitlik gösterecek, Ehl-i Beyt taraftarı gayr-ı Arap unsurların ümitlerinin büyük kısmı boşa çıkacaktı. Emevîler hakkında şikâyetçi oldukları politikalar bu sefer Abbâsî yönetimlerinde de uygulanacaktı ve Şiîlik yahut Ehl-i Beyt taraftarlığı bu dönemde de takibat altında tutulacaktı.⁷²

Abbâsî devletinin başına geçenler, daha önce iki konuda halka söz vermişler. Birincisi Kitap ve Sünnet'e göre hükümet edecekler, ikincisi de Emevîlerin gasp etmiş oldukları Ehl-i Beyt'e ait hakları iade edeceklerdi. Böylece tüm halkı zulümden kurtarıp adalet ve eşitlik içinde yöneteceklerdi. Fakat iktidara geldikten sonra fiil ve hareketleriyle yalan söyleyip halkı aldattıklarını ispat ettiler ve tarihçilerin kayıtlarına göre Emevîlerden daha şiddetli bir siyâset gözettiler. Örneğin Şam'a girdiklerinde 50,000 (elli bin) insanı öldürdüler. Yetmiş gün müddetle Emevî Camiine atlar bağlandı ve cami ahıra çevrildi. Hz. Muaviye dahil olmak üzere tüm Emevî ailesine mensup olanların mezarları sökülüp ölülerin kemikleri meydana çıkarıldı. Hişam b. Abdilmelik'in henüz çürümemiş cesedi kırbaçlandı. Cesetlerin ayaklarına ip bağlatılarak sokak sokak teşhir edildi, yakılıp külleri havaya savruldu. Musul'da isyan eden halktan camiye girenlere eman verildi, halk camiye girdikten sonra rivâyete göre verilen emana rağmen 10,000 (on bin) kişi camide öldürüldü. Dört bin Zenci'den oluşan zenci askerler, Musul'da ellerine geçirdikleri kadınlara tecâvüz ettiler. İktidara gelmeden önce Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e yapılan zulümlerin intikamını alacaklarını söylemişlerdi. Ehl-i Beyt'in sağ

⁶⁷ Lewis, *Ortadoğu*, s. 77.

⁶⁸ Lewis, *Ortadoğu*, s. 74-75.

⁶⁹ Lewis, *Ortadoğu*, s. 75.

⁷⁰ Lewis, *Ortadoğu*, s. 83.

⁷¹ Lewis, *Ortadoğu*, s. 84-85.

⁷² Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, Terc. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul tsz., s. 263.

kalan büyük şahsiyetlerini (örneğin Abdullah Nefs-i Zekiyye ve kardeşi İbrahim'i) öldürdüler. Kafalarını kesip Horasan'a tabi şehirlerde sokak sokak teşhir ettiler ve cesetlerini Yahudî mezarlığına defnettiler. Bu ve daha birçok hadise, Abbâsoğulları iktidarının Emevîler gibi, iktidarlarını kanundan daha üstün tuttuğunu, politik gayelerin tahakkuku için ilahî hududa aykırı davrandıklarını, zulüm ve haksızlıkta Emevîlerden daha sert davrandıklarını göstermektedir. Abbasîler ile Emevîler arasında sadece iki fark vardı. Bunlardan biri iktidarın Ümeyye oğullarından Abbâs oğullarına geçmesi, diğeri de Emevî sultanlarının İstanbul'daki Rum Kayserini, Abbâsî sultanlarının da İran Kisralarını taklid etmeleriydi. Hükümet işlerinde, tayin ve atamalarda, beytu'l-malde, adlî ve hukukî işlemlerde aynen Emevîlerde olduğu gibi zulüm ve adaletsizlik üzere yürütülürdü. Arap ırkçılığı ve Abbâsî hanedancılığı da aşırı bir hal almıştı. Ancak bunun yanına bir de Acem ırkçılığı eklendi.⁷³

İslâm dünyası, hilâfetin saltanata dönüştürülmesiyle birlikte, Hz. Osman'ın katliyle başlayan ve Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında cereyan eden, Kerbela olayıyla dramatik seviyeye ulaşan ve müslümanlar arası önce siyasî, sonra da itikadî niteliğe bürünen tartışmalara, isyan ve ihtilallere sahne oldu. Başlangıçta Hz. Ali ile savaştan Haricîler, Hz. Muaviye'ye karşı da isyan ettiler. Yezid döneminde Hz. Hüseyin şehid edildi, onun intikamını Muhtar es-Sekafî aldı. Abdullah b. Zübeyr harekete geçti ve Emevî iktidarına başkaldırdı. O da şehid edildi. Abdulmelik döneminde Haricîler tekrar harekete geçip isyan ettiler. Said b. Cübeyr ve İmam Zeyd kıyam ettiler. Abdullah b. Hanzala, İmam Şa'bi, Mücahid de bizzat kılıçlarıyla tavırlarını sergilemişlerdir.⁷⁴

Bu ihtilaflar neticesinde Mevdudî'nin belirttiği gibi İslâm ümmetinde önderlik ve rehberlik ikiye ayrıldı. Yani nübüvvetten hilâfete geçen ve Raşit Halîfeler devrinde de büyük titizlikle beraberce sürdürülen siyasî önderlik ile dinî ve ilmî önderlik birbirinden ayrıldı. Bunun neticesinde sultanlar, valiler, amiller ve devlet yetkilileri siyasî ve idarî yetkileri kullandılar. Bunu kullanırken de dinî ve ilmî esasları ihmal ettiler. Sahabîler, tabîiler, fakîhler, muhaddisler, müfessirler ve ümmetin salih ve âlim şahsiyetleri de dinî önderlik itibarı gördüler. Halk dinî, ahlakî, fikhî konularda devletten bağımsız bir şekilde, sözü geçen şahısların fetva ve içtihatlarına uymaya başladı. Bu muteber şahıslar içinde sadece birinin değil, birçok kişinin sözüne uyulduğu için zamanla farklı mezhepler ve ekoller gelişti.⁷⁵

Takip edilen bu siyaset yüzünden hem Emevîler devrinde, hem de Abbâsîler devrinde müslümanlar çeşitli grup ve fırkalara bölündü. Fırkalar birbirlerini zındıklık, sapkınlık, dalalet ve bid'at ehli olarak nitelediler, birbirlerini tekfir ettiler. Şia, Haricilik, Cebriyye, Mu'tezile, Mürcie gibi birçok fırka, fırkaların alt dalları, alt dallarının şubeleri çoğaldı. Bernard Lewis'in dediği gibi, "Hz. Muhammed'in vefatından yirmi beş yıl sonra toplum, şiddetli muhalefetle parçalanıyor, devlet de isyan ve iç savaşlarla sarsılıyordu. Tüm olaylar, fethedenlerle fethedilenler arasında değil, yeni ile eski Müslümanlar arasında değil, Araplar arasında meydana geliyordu."⁷⁶ Bu Araplardan bir kısmı, Hz. Peygamber sünnetine bağlı hilâfet düzeninin devamı için savaşırken, bir kısmı da eski aşiret ve kabile duygularını yenileyip dinî bir formülasyon içerisinde sürdürmeye çalışıyorlardı. Zira cahiliyye döneminde teşekkül eden kabile rekabetlerinin, İslâm dönemine yansıdığı ve İslâm aleyhine muhalefette önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Kureyşlilerin İslâm'a girmeden önce gösterdikleri bu muhâlefetin bir benzeri de İslâm'a girdikten sonra ve Hz. Osman'ın şehadetini takiben meydana gelen olaylarda görmekteyiz.⁷⁷

İslâm dünyası, dâhildeki bu fırkalaşmalara rağmen harice karşı idarî olarak birliğini koruduğu dönemlerde, her ne kadar hilâfet kurumu saltanata ve krallığa dönüştürülmüş olsa bile, evrensel bir

⁷³ Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 262-270.

⁷⁴ Bkz. Ağırakça, Ahmet, *Emevî Döneminde Kıyâmlar (Saltanata Karşı Hilâfet Mücadeleleri)*, Şafak Yay., İstanbul 1992.

⁷⁵ Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 273-281. Bu durumun olumlu ve olumsuz neticeleri hakkında geniş malumat için bkz. Mevdudî, s. 282-285.

⁷⁶ Lewis, *Ortadoğu*, s. 70.

⁷⁷ Sarıçam, *Emevî-Haşimi İlişkileri*, s.107,

hilâfet tarafından yönetilmiştir. Ancak, Bağdat, Kahire ve Endülüs'te olduğu gibi, tarihte aynı anda birden fazla halîfenin hüküm sürdüğü yıllar da olmuştur.⁷⁸ Bu dönemde dahi sadece birisi, Bağdat'taki varlığını idame ettirmiştir. Bağdat, Moğollar tarafından işgal edilip Abbâsî halîfesi öldürüldüğünde (M. 1259), İslâm Dünyası üç yıl (M.1258-1261) boyunca halîfesiz kalmıştır. İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde iktidarı elinde bulunduran yöneticiler ortaya çıkmış, fakat bunların hiç birisi kendisini halîfe, ya da imam olarak değil, emir, sultan veya paşa olarak nitelemişlerdir. Bu dönemlerde evrensel hilâfet sadece bir isim olarak varlığını sürdürmüştür.⁷⁹

Buraya kadarki malumatın da gösterdiği gibi, İslâm tarihini siyâsî ve idârî davranış açısından incelediğimizde, netice olarak şu sonuca ulaşmaktayız: İslâmî hükûmet nizamı, aslındaki güzelliği korumak suretiyle hicretin 33-34 senelerine kadar devam etmiştir. Devlet ve hükûmet nizamı, Raşit Halîfeler devrinde benzerlerinin en üstünü olarak sürmüştür. Bundan sonra yavaş yavaş bozulma devri başlamış, hicretin 60. senesinde hilâfet nizamının bütün hususiyetleri artık tamamen yürürlükten kaldırılmış, onun yerini dünyevî sultalar almıştır. Bu tarihten itibaren, devlet nizamına tam anlamıyla dünyevî gaye ve hususlar hâkim olmuştur. Bu bağlamda zorla biat, irsî hükûmet nizamı, Kayser ve Kisralara benzer yaşama tarzı, idârecilerden halkın çekinmesi, devlet hazinesi konusundaki mesuliyetsizlik ve yolsuzluklar, siyâsetin şahsî ve ailevî ihtiraslar için hukuk kaidelerinden ayrılması, müşâvere usûlünün terkedilişi, iyiliği emir, kötülükten nehiy prensibinin unutulması, kısacası her şeyin nübüvvet ve hilâfet metoduna zıt bir idâre tarzıyla idâre edilmesi gibi durumlar, devlet idâresinde hâkim tablo olarak görülmektedir.⁸⁰

Burada Raşit Hulefâ'nın idâre tarzı ve siyâset anlayışı ile Emevî ve Abbâsî devri anlayışı arasındaki uyumsuzluğu ve farkı bir kaç madde halinde kıyaslamak gerekmektedir:

- Raşit halîfelerin seçilmesi işi Kur'an'ın öngördüğü Şûra ilkesine göre yapılmıştır. Emevî ve Abbâsî melikleri, şahsî ve ailevî menfaatler gözetilerek seçilmiştir.
- Raşit halîfelik sisteminde halîfenin iş başına gelmesinde irsiyette, akrabalığa kesinlikle yer verilmemiştir. Halîfelik Hz. Peygamber'den niyabeten sürdürülmüş ve bu sebeple onun sünnetine riayete büyük gayret gösterilmiştir.⁸¹ Sultanlıkta irsiyyet bir kanun gibi uygulanmıştır.
- Raşit halîfeler seçildikten sonra insanlara teşekkür konuşması yapıp Kur'an ve Sünnete bağlılık sözü vermişler, aksi takdirde itaat edilmesinin şart olmadığını ifade etmişlerdir. Sultanlar ise halkı tehdit etmişler, her halükarda itaat tâlimatı vermişlerdir.⁸²
- Dört halîfe dönemi, daha sonraki dönemler için, fikhî, siyasî, idârî uygulamalarda esas kabul edilmiş, birçok itikadî ve dinî hükümde bu halîfelerin söz ve fiilleri delil kabul edilmiştir. Emevî ve Abbâsî dönemlerine gelince, -Ömer b. Abdilaziz ve Muaviye'nin bazı uygulamaları hariç- ne yönetim tarzı, ne de devlet başkanlarının söz ve fiilleri esas/delil kabul edilmiştir.⁸³

“Raşidûn” olarak anılan ilk dört halîfe miras yoluyla değil, seçimle başa geçmiştir. Sünnî Müslümanlar, onların dönemlerinden altın çağ (asr-ı saadet) olarak bahsederler. Dinî ve ahlakî rehberliklerinin kutsallığı Hz. Muhammed'inkinden sonra ikinci olarak kabul edilir.”⁸⁴ Arap mütefekkirlerinden Ebu Zeyd Şelebî ve tarihçilerinden Hasan İbrahim Hasan ve Ali İbrahim Hasan, Dört Raşit Halîfenin yönetim tarzını seçim tarzı, halkın idâreye katılımı ve takip edilen şûra prensibi açısından günümüzdeki siyasî düzenlerle mukayese ederken, bu yönetim tarzının “cumhuriyet” ve “demokrasi” olduğunu iddia etmektedirler.

⁷⁸ et-Turayyif, Yusuf b. Ali, *Tedvinu İlmî'l-Akide İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa*, Daru İbn Huzeyme, Riyad 2009, s. 25-29; Uludağ, *İslâm-Siyâset İlişkileri*, s. 104-105; Yücedoğru, H. Kübra-Bilgin, Vejdi, “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslâm Siyâset Düşüncesine Etkisi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa, 2008, s.734-735.

⁷⁹ İkbâl, J. Cavit, s. 70.

⁸⁰ Mevdudî, Ebu'l-A'la, *Hilâfet ve Saltanat*, s. 433.

⁸¹ Es-Savî, Salah, *el-Vecîz fî Fikhi'l-Hilafe*, Daru'l-İ'lam ed-Düveli, tsz., s. 6.

⁸² Şelebî, Ebu Zeyd, *Tarihu'l-Hadareti'l-İslâmîyye ve'l-Fikri'l-İslâmî*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 2004, s. 87-88.

⁸³ Davudoğlu, Ahmet, “Devlet”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1994, 9/237.

⁸⁴ Lewis, *Ortadoğu*, s. 69.

Şelebî şöyle der: “Bütün bunlar da gösteriyor ki, Raşit Halifeler devrinde “halifelik”, gerçek bir “demokratik hükümet” idi. Zira halife, kendisini müslümanlardan bir müslüman sayar, onlarla beraber oturur, onlara karışır, herkes istediği her an dilediği her şeyi onunla konuşabilir, onun yaşantısı sair vatandaşların yaşantısı gibiydi, son derece basit bir yaşam sürdürürlerdi, kralların protokol ve merasimlerinden uzak bir hayatları vardı, sahabelerin büyükleriyle danışmadan kendi başlarına karar vermezlerdi.”⁸⁵

Hasan İbrahim Hasan ile Ali İbrahim Hasan da şöyle demektedirler: “Halifelerin iktidarlarını sınırlayan iki sınır vardır. Birincisi şeriat (hukuk), diğeri de ümmetin rızası (hanedanın değil vatandaşların maslahatı) idi. Aldığı kararları ve yaptığı uygulamaları şeriata bağlı olmadığı durumda halifelikteki hakkı düşer, ümmet içindeki Ehl-i Hall ve Adl eliyle azledilir.”⁸⁶ “Bu sebeple Şûra prensibine dayanan bu siyasî nizam, demokratik bir düzendir.”⁸⁷ Kanaatimizce, bu yönetim tarzını çağımız gelişmelerinin etkisinde kalarak “demokratik bir düzen” olarak açıklamak isabetli bir açıklama tarzı değildir. Modern bir kavram olan demokraside sırf maddî bir adalet ve eşitlik duygusu hâkimdir. Hz. Ömer ve diğer halifelerin bu tarzlarının alt yapısında ise iman, ahlak ve ibadet duygusu bulunmaktadır. Bu nedenle bu tarzı, demokrasinin de ötesinde bir tavır olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Halifelik, saltanat sistemine dönüştürüldükten sonra saltanatın gölgesi altında, sultanın karizmasını arttırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Zira sultanlar, hilâfeti Halife-i Raşidin gibi her zaman “Peygamber varisi” şuuruyla sürdürüyorlar ve “O’nun temsilcisi” sıfatına uymayacak şekillerde de istihdam ediyorlardı. Bu nedenle âlimler, ilgili hadisteki ifadeden istifadeyle bu şekildeki yönetim tarzını “ısrırcı krallık” şeklinde nitelemişlerdi. Bunun için, “hilâfet makamı”nın eski karizması ve halk üzerindeki etki ve itibarı sarsılmış, öyle zaman gelmiştir ki, İslâm dünyasının reisi konumundaki “halife” başka kuvvetlerin koruması altında yaşamak zorunda kalıyordu. Bu bağlamda Memlûklerin koruması altındaki Abbâsî hilâfeti dikkate değer örnek teşkil etmektedir.⁸⁸

Böylece halifelik, Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferinde kutsal emanetleri ve hilâfet mansıbını İstanbul’a taşımasına kadar sadece isim olarak devam ettirildi. Osmanlıya geçerken de “saltanatla barışık bir sistem”e dönüştürüldü. Bundan sonra halifenin seçilmesi yine “şûra” prensibine bağlanmadı, “irsiyet” hala hâkim kaideydi. Ancak “şeyhu’l-islâmlık” müessesesiyle sultanın uygulamaları şeriat (İslâm hukuku) ile sınırlandırıldı. Hatta bazı kudretli şeyhulislâmlar “padişahı azletme” yetkisi bile kazandılar. Bununla birlikte birçok şeyhulislâm, padişah tarafından görevden alındı. Bu durum, din adamları ile devlet adamları arasında mesafe bulunduğunu, padişahın bazen halifelik vasfına, bazen de sultanlık vasfına göre davrandığını ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti gibi saltanat ve hilâfetin beraberce sürdürüldüğü ve İslâm tarihinin en müsamahakâr yönetimlerinden sayılan bir devlette bile zaman zaman “dinî yetki” ile “idârî yetki” konusunda sorunlar yaşandığı görülmektedir. Bu devletin dinle ilişkisi genel itibarıyla iki noktada değerlendirilebilir: Birincisi Osmanlı devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar din-devlet arasında ne teorik, ne de pratik bir çatışma düşünülmüştür. Osmanlı tarihi boyunca tüm yöneticiler ve yönetimler, İslâm hukukunu kendileri için vazgeçilmez ölçü olarak kabul etmişlerdir. İkincisi de Osmanlı devleti kurulduğunda tamamlanmış bir hukuk sistemi vardı ve bu sistem, din ile devletin çatışmasına mahal vermeyecek ölçüde kabul görmüştü. Osmanlılarda din-dünya ilişkileri konusunda üzerinde durulması gerekli bir diğer nokta da bu çağa gelene kadar İslâm hukukunun oluşmuş, bütün hukuk okullarının gelişmiş olması ve siyasal otoritenin keyfi hareketi için çok az bir alanın kalmış olmasıdır.⁸⁹

Osmanlılara gelene kadar İslâm hukukunun olgunlaşmış olması ve düzenlenmiş olması

⁸⁵ Şelebi, s. 88. Bu açıdan bakıldığında Raşid Halifelerin yönetim tarzının “demokrasi ötesi” olduğu, “demokrasi” kelimesinin tek başına onu ifade etmede yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır.

⁸⁶ Hasan-Hasan, s. 47.20

⁸⁷ Hasan-Hasan, s. 27.

⁸⁸ Davudoğlu, Ahmet, “Devlet”, DİA, TDV Yay., İstanbul 1994, 9/238.

⁸⁹ Dursun, Davut, *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 18-19.

sebebiyle siyasal ve dinsel otorite alanları toplumsal ve siyasal olaylarla belirlenme yoluna gidilmemiştir. Daha çok geleneksel dinsel yapıyla uzlaşa halinde bulunan siyasal uygulamalarda bulunulurdu. Bu çerçevede bakıldığında, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden Osmanlı'nın son dönemlerine kadar din-devlet, din-dünya çatışması şeklinde bir sorun yaşanmamıştır. Tam tersine meydana gelen sorunlar, karışıklıklar ve ihtilaflar, devlet tarafından uygulanma sahasına konulmuş din eksenli bir hukuk sistemiyle çözülmeye çalışılırdı. Ancak 19. Yüzyılda siyasal-toplumsal sistemde geleneksel-dinsel yapılar değişmeye başladı, bunun neticesinde din-devlet eksenindeki “dayanışmacı” ve “paylaşmacı” sistem, “çatışmacı” ve “yeniden düzenleyici” vasfına büründü, böylece Tanzimatla birlikte laikleşme süreci başladı.⁹⁰ Bu süreç, hilafetin ilga edilmesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandı.

5. Cumhuriyet Devri:

Cumhuriyete gelene dek siyasal sitemde hem dinsel otorite, hem de buna karşı olan yeni asker-sivil otorite birlikte yaşadılar. Medreselerin yanında mektepler, Şeriat Mahkemeleri yanında Nizamiye Mahkemeleri, Meclis-i Mebusan'ın yanında Kanun-i Esasi yürürlükteydi, iki farklı tipteki yapı aynı anda, aynı yönetim organizasyonu içerisinde işlev görüyorlardı. Cumhuriyet yönetimi, geleneksel-dinsel kurumları devlet örgütünden radikal düzenlemelerle laiklik adına tasfiyeye yöneldi. Milli mücadele yıllarında dinin siyasal-yönetimsel kadrolardaki önemi devam etmekteydi, ama ardından buna son verildi. 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda TBMM'nin görevleri arasında “*Ahkam-ı şer'îyyenin tenfizi*” (Made:7) de vardı. 29.10.1923 tarihinde Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun bazı maddelerinin tanzihane tadiline dair 364 sayılı kanunla “*Devletin dini, din-i İslâm'dır.*” (Madde:2) hükmü getirilmişti. 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen üç kanunla, yani Şer'îyye ve Evkâf Vekâletini kaldırıp başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Reisliği'ni kuran 429 sayılı kanun, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve “Hilâfet'in İlgasına ve Hanedan-ı Osmaniye'nin Türkiye Cumhuriyeti Memalik-i Hariciyesine Çıkarılmasına Dair Kanun” ile, devlet tamamen laikleştirilmiş oluyordu.⁹¹ Bu kanunlardan birincisi İslâm'ın itikat, ibadet ve ahlak hükümlerine dair işlerini yürütme işini başkanlığa veriyor, diğerlerini ilgi alanının dışına bırakıyordu. İkincisi dinî eğitim veren köklü medrese kurumlarını Milli Eğitim müfredatına bağlıyordu. Üçüncüsü de sembolik bir anlamdan başka bir şey ihtiva etmese de, “*hilâfet*” müessesesini tamamıyla ortadan kaldırmıştı.⁹²

Osmanlı devletinde din işleri, başında Şeyhu'l-İslâm'ın bulunduğu “Meşihat” makamı tarafından yürütülmekteydi. Meşihatın görev ve yetkileri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlerine oranla çok daha geniş bir alanı kapsıyordu. Dinî konularda fetva vermesi, devletin yönetimiyle ilgili temel ilke ve kanunların konulmasında söz sahibi olması yanında, ilmiye sınıfı tarafından yürütülen yargı ve eğitim öğretim-öğretim görevleri de bu makama bağlı olup günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Adâlet ve Milli Eğitim Bakanlıkları ile Yüksek Öğretim Kurumu arasında paylaşılmış olan hizmetlerin hemen tamamı, meşihat bünyesinde toplanmıştı.⁹³ Cumhuriyet döneminde yapılan değişikliklerle ve kaldırılan hukukî hükümlerin yerine konulan düzenlemelerle din hürriyetiyle bir dine tıpkı felsefî bir görüş ve ekole mensubiyet gibi dışa aksetmeyen mücerret bir inanma hakkı kastedildiği anlaşılmakta, dine mensup olmanın gerektirdiği davranışlardan da sadece ibadetlere belli kayıt ve şartlarda izin verildiği görülmektedir. Kanun koyucunun bu kayıt ve şartları re'sen belirleme hakkını kendinde görmesi de din hürriyetine ancak devletin müsaade ettiği ölçüde izin verileceğinin değişik bir anlatımıdır. Din hürriyetine sınırlı bir alan tanıyan bu yaklaşımın daha sonraki anayasalarda da titizlikle korunduğu görülür.⁹⁴

⁹⁰ Dursun, s. 20.

⁹¹ Bardakoğlu, Ali, “*Din (Türk Hukukunda)*”, TDVİA, Tdv Yay., İst., 1994/9/330; Dursun, a.g.e., s. 20.

⁹² Dursun, a.g.e., s. 21-23; Yâğî, İsmâil Ahmed, *ed-Devletu'l-Usmâniyyet fi't-Tarihî'l-İslâmî el-Hadis*, Mektebetu'l-Abîkan, Riyad, 1995, s. 225-230; Ammara, Muhammed, *Ma'rîketu'l-İslâm ve Usûlu'l-Hüküm, Dâru's-Şurûk*, Beyrut, 1997, s. 353-362.

⁹³ Yücel, İrfan, “*Diyanet İşleri Başkanlığı*”, TDVİA, Tdv Yay., İst., 1994, 9/455.

⁹⁴ Bardakoğlu, a.g.m., s. 9/330.52. Geniş bilgi için bkz. Geçit, M. Salih, *Politik Dini Problemler*, Sembol Yayınları, İstanbul, 2013.

Bu aşamaya kadar, İslâm tarihi boyunca hiç bir siyasî idâre, İslâm hukukunu bütünüyle devre dışı bırakma teşebbüsünde bulunmamıştır.⁹⁵ Lozan görüşmeleri sırasında İsmet Paşa 28 Aralık 1922 tarihinde yaptığı bir konuşmada Mecelle ile ilgili olarak şu cümleleri sarf etmiştir: “Alt komisyonda Türk Medeni Kanunu Mecelle’nin dinsel bir temele dayandığı ve çağdaş ihtiyaçları karşılayamadığı iddia edilmiştir. Türk Temsilci Heyeti, Türk Medeni Kanunu’nun kaynakları ne olursa olsun, hiç bir bakımdan dinsel veya teokratik bir niteliğinin olmadığı, Türk Kanunu ile başka ülkelerin medenî kanunları arasında temel ilkeler ve koydukları hukuk kuralları bakımından önemli bir ayrılık bulunmadığı, özellikle hiç bir devletin medeni kanununun tıpkısı olmadığından arada bir takım farklar görülmesinin, Türk Medeni Kanunu’nun değerini hiç de azaltmayacağını belirtmiştir.”⁹⁶ Aynı delegasyon, adlî kapitülasyonlar meselesinde 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi’ne benzer bir düzenlemeyi savunmuştur. İstanbul hükûmetince yürürlükten kaldırılan mezkûr kararnamenin, Ankara Hükûmeti tarafından yürürlükte kalmasının gerekli görüldüğü deklerle edilmiştir.⁹⁷ Fakat 1922’deki bu yaklaşım, içeride meclis değişikliği ile beliren yeni siyasî mülahazalar ve merkezi idârenin tasarrufu ile iki sene içinde değişmiş, 1924 yılında farklı bir tercih yapılmıştır. TBMM’nin 3 Nisan 1924 tarihli toplantısında yeni adlîye vekili Necati Bey, 30 aralık 1923’te adlîye vekili Seyyid Bey tarafından meclise sunulan ve büyük ölçüde 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi baz alınarak hazırlanan Ahval-i Şahsiyye Tasarısı’nın geri çekildiğini bildirmiştir. 11 Mayıs 1924 tarihinde ise ta’dil-i kavânin komisyonları tekrar kurulmuş ve yeni bir talimatname ile çalışmalarına başlamıştır. Fakat bu talimatnamede artık, kanunların hazırlanma aşamalarında uyulacak esaslar içerisine “*ahkam-ı fıkhiyyeden istifade*” ibaresi alınmamıştır.⁹⁸

Buraya kadarki malumatları özetlersek, Osmanlı’nın son yıllarında “tanzimat” ve “meşruiyyet” sistemi kuruldu. Meclis-i Meb’usan sistemiyle halk temsilcileri seçilerek merkeze gönderildi. Böylece padişahlık sisteminin kayıtsızlığı ve ferdi yönetimi sınırlandırılarak “şura” prensibi yeniden devreye sokuldu. İç ve dış karışıklıklar, savaş ve borçlardan bunalan Osmanlı Devleti sömürgeci devletlerin de bazı bölgeleri işgal etmeleri neticesinde parçalandı. Neticede hilâfet merkezi İstanbul ve Anadolu tek başına kaldı, birçok ülke ayrıldı. Halîfelik yetki ve müeyyidesini yitirip artık sembolik bir makama dönüştü. Bundan sonra da İslâm ülkelerinde durumu kurtarma ve çağın sorunlarını halledebilecek siyasî model arayışları başladı. Bu safha, asırların ağır yükünü taşıyan İslâm dünyasında “uyaniş” şuurunu doğurdu.⁹⁹

6. Çağdaş Uyanış Devri:

Çağdaş İslâmî uyanış, 18. Yüzyılda İslâm dünyasında birçok bağımsız ya da yarı bağımsız ulus-devletin ortaya çıkışıyla başlamıştır. O zamanlar, bu ulus-devletlerin bazıları saltanatla ya da krallıkla yönetilirken, bazılarında yasama organları kurulmuştu. İşte Müslümanlar bu tarihten itibaren “acaba evrensel hilâfetin yokluğunda, değişik Müslüman uluslar kendi işlerini kendileri yönetebilir mi?” sorusunu sormaya başladılar. Başka bir deyişle, “belirli bir Müslüman ulus-devletinde halîfe ya da imamın yetki ve sorumlulukları seçilmiş bir insan topluluğu tarafından kullanılabilir mi?” düşüncesi doğdu.¹⁰⁰

Bu tarz düşüncelerin geliştiği ve çağın şartlarına uygun ideal bir yönetim tarzının arandığı bu dönemde, İslâm ülkelerinde Osmanlı Devletinin yıkılışından sonra adeta bir günah keçisi olarak gösterilen “*hilâfet sistemi*” yerine farklı Müslüman devletler kuruldu. Hilâfetin 1924 yılında

⁹⁵ Yaman, Ahmet, a.g.e., s. 212.

⁹⁶ Meray, *Lozan Barış Konferansı Tutanakları, Belgeler*, 1/2, s. 25; Aydın, Mehmet Akif, “*Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan’ın Oynadığı Rol*”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sy.3-4, s. 166-172; Yaman, a.g.e., s. 212-213.

⁹⁷ Meray, a.g.e., s. 1/2; Aydın, a.g.m., s. 170; Yaman, a.g.e., s. 213.

⁹⁸ Aydın, a.g.m., s. 171; Yaman, a.g.e., s. 214.

⁹⁹ Çağdaş müfekkirlerin savundukları ve önerdikleri alternatif siyasî modeller hakkında bkz. El-Hamdavî, a.g.e., “el-Bedailu’s-Siyasîyyetu Leda Müfekkiri es-Sahveti’l-İslâmiyye (İslâmî Uyanış Düşünürlerine Göre Alternatif Siyasî Modeller)” başlığı altındaki malumat. S. 23-35; Geçit, M. Salih, *Politik Dini Problemler*, Sembol Yayınları, İstanbul, 2013.

¹⁰⁰ İkbâl, J. Cavit, a.g.m., s. 70-71; el-Hamdavî, Abdülkerim M. Mutî’, *Fıkhu’l-Ahkami’s-Sultaniyye*, Enes Matb., İst., 2001, s. 23.

İstanbul'da ilga edilmesinden sonra Türkiye, İslâm dünyasında halife ya da imamın yetkilerini seçilmiş bir konseye devreden ilk ülke olmuştur. Bu, aynı zamanda, Dört Raşid Halife döneminin bitiminden başlamak suretiyle yüzyıllar önce yaşamış olan ve Müslümanların kendi işlerini Kur'an'da belirtildiği üzere istişare ile halledebileceğini söyleyen adalet ve meşveret özlemcisi tüm Müslümanların ortak görüşü idi. Diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de bu değişimin yapıldığı ilk yıllarda modern Müslüman ulus-devletlerde seçilmiş bir meclisin, icma veya şûra yoluyla hükûmet edebileceğini, içtihat müessesesini kullanarak şeriata uygun kanunlar yapabileceğini ve Müslüman toplumların değişen ihtiyaçları ve gereksinimleri ışığında İslâmî kuralları tercüme edebileceğini düşünüyorlardı.¹⁰¹

II. Dünya Savaşından sonra Müslüman toplumların süratle bağımsızlıklarını kazanması, kendi devletlerini kurma çabasına girmeleri ve yeni devletlerin ortaya çıkışı, kurulan bu devletlerin kimliği, tanımlanması, idâre şekli, siyasî rejimi gibi meseleleri de gündeme getirmiştir. Millet-devlet örgütlenmesine dayalı yeni devlet yapılanması, İslâm dünyasında din-devlet ilişkisi hususunda yeni ve çetin bir tartışma dönemini açmıştır. Hilâfetin ilgasını takip eden yıllarda İslâm dininin devlet hayatından tamamıyla uzak tutulması gerektiğini savunan Ali Abdurrazık¹⁰² gibi düşünürlerin karşısında yeni devletlerin kimliklerinin İslâmî esaslara göre tanımlanmasını öngören devlet anlayışları geliştirilmiştir. İslâmî devleti kavramı da bu tartışmanın bir ürünü olup hilâfetin kaldırılmasının doğurduğu boşluğu doldurmaya yönelik bir çabadır.¹⁰³

Bu devletlerde farklı sistem ve ideolojiler tatbikata konuldu. İlk dönemlerde geri kalmanın ve çöküntünün baş müsebbibi olarak gösterilen İslâm dini ve hilâfet sistemi yerine yeni yeni siyasî düşünceler ve devlet sistemleri kabul edilerek yeni yöneticiler tarafından uygulamaya konuldu. Avrupa'da kilise hakkında yürütülen propagandaların aynısı İslâm ülkelerinde İslâm ve hilâfet sistemi hakkında da yürütüldü. Öyle bir hava oluşturuldu ki, sanki İslâm dininin toplum nezdinde etkili olan ilkeleri kaldırılır ve yerine çağdaş dünyanın kabul ettiği secülarist, hatta materyalist ideolojiler tatbik edilirse Müslüman toplumlar sihirli ve hızlı bir ilerlemeye kavuşacaklardır. Özellikle Mısır, Suriye, Libya, Irak, Tunus gibi bazı Arap ülkelerinde sıkı bir sosyalist sistem uygulamaya konuldu ve buna "İslâm Sosyalizmi" adı da verildi.

Tüm bu kalkınma ve ilerleme rüyaları, adalet ve özgürlük ümitleri baskıcı ve sarsıcı darbelerle gerçekleştirilmeye çalışılınca Müslüman toplumlar hayal kırıklığına uğradılar ve adı geçen ülkelerde yeni bir siyasî muhalefet düşüncesi gelişti. Günümüzde "İslâmcılık" adıyla tanımlanan bu siyasî muhalefet tarzı, gittikçe sertleşti, radikalleşti ve silahlı dinci örgütler haline bile dönüştü. Osmanlı Hilâfetinin son yıllarında Cemalettin Afganî ve Muhammed Abduh'un ıslahatçı önerileriyle ilmî ve ılımlı bir üslupla bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkan siyasî düşünceden de etkilenecek "sadece Kur'an ve Sünnet temeli"¹⁰⁴ ne dayandırılan, bu iki temel İslâmî kaynaktan başka -ister Grek, İran, Hint düşüncelerine, isterse de çağdaş batı medeniyetine dayandırılınsın- hiç bir kaynağı kabul etmeyen yeni bir İslâmcı siyasî akım oluştu.¹⁰⁵ Pakistan'da Mevdudî, Mısır'da Hasan el-Benna ve Seyyit Kutup, İran'da Humeynî, Suriye'de Said Havva gibi âlimler tarafından tasarlanan bu siyasî akım ve düşüncede aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in siyasî önderliği ve uygulamalarına da vurgu yapıldı.¹⁰⁶

¹⁰¹ İkbâl, J. Cavit, a.g.m., s. 72.

¹⁰² Rayyıs, M. Ziyau'd-Din, en-Nazariyyatu's-Siyasî yyetu'l-İslâmiyye, s. 371.

¹⁰³ Davutoğlu, a.g.m., 9/240.

¹⁰⁴ İlginçtir ki siyâsî söylem ve taleplerle asrımızın başına yola koyulan siyasal İslâmcı hareketler, "Kur'an ve sünnet bütünlüğü" görüşünden evrilip günümüzde "Sadece Kur'an" söylemlerini dile getirmektedirler.

¹⁰⁵ Bkz. Davutoğlu, a.g.m., 9/240. Bu siyasî düşünce ve akımların etkisi hem ilmi düzeyde, hem de sosyal ve siyasal katmanlarda gittikçe büyümektedir. Ayrıca bu husus sadece İslâm ülkelerinde değil, aynı zamanda Amerika ve Avrupa gibi batı dünyasında da gittikçe gelişmektedir.

¹⁰⁶ Bkz. el-Benna, Hasan, *Mecmuatu'r-Resail*; Mevdudî, Ebu'l-A'la, *İslâm'da Hükûmet*, Hilal Yay., İst., Humeyni, Âyetullah, *İslâm Fıkhdında Devlet*, Terc. Hüseyin Hatemi, Objektif Yay., İst.; Havva, Said, *İslâm'da Yönetim*; Kutup, Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, adlı eserler hep bu konuları vurgulamaktadırlar.

Batı medeniyetiyle ve batılı siyâset anlayışlarıyla karşılaşma ve hesaplaşma sürecinin tabii bir sonucu olarak ve İslâm dünyasında “*halkın egemenliği*” teorisine dayanarak kurulmuş Mısır, Cezayir, Tunus gibi bazı devletlerde halkın örf, adet, din ve sosyal yaşamını batı tarzı yaşama dönüştürmek amacıyla devlet gücünü halk karşısında zorba bir araç şeklinde kullanan bazı yönetim biçimlerine tepki olarak yukarıda adı geçen düşünürler, halkın değil, hakkın hâkimiyeti fikrine dayalı bir devlet anlayış ve yapılanmasını savunmuşlardır. Neticede Çağdaş İslâm Mütefekkirleri Cemalettin Afganî ve Muhammed Abduh’un önerileriyle ve onlardan etkilenecek “*İslâm devleti*” kuramına ulaşmışlardır. Bu anlamdaki İslâmî devlet fikri, İslâm inanç bütünlüğünün tabii bir sonucu olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁷

İslâm devleti kavramının İslâm dininin inanç bütünlüğünün tabii bir sonucu olarak yorumlanmasının sebebi de şudur: İslâm dinî, secüler devlet anlayışlarından farklı olarak dünya ile ahiret işleri arasında dengeli bir tavır koymakta, her Müslümanın dünyevi işlerini yaparken dinî değerleri içselleştirmeye çalışması gerektiğini bildirmektedir. Bu anlamda çağdaş Müslüman mütefekkirlerinden bazılarının savunduğu “*İslâm Devleti Kuramı*” laik bir devletin sahip olduğu özelliklerden farklı nitelikler taşımaktadır. Çünkü laik devlet anlayışında laik bir hukuk sisteminin uygulanışı esas iken çağdaş İslâmcı teorisyenlerin tasarladığı İslâm Devleti kuramında, “*yaşama hakkı, bireysel özgürlükler, kanun, adalet, mahkeme önünde eşitlik, şeref ve haysiyetin korunması, iktidarın istismardan uzaklaştırılması, işkenceye karşı korunma, fırsat eşitliği, fikir ve düşünceyi ifade özgürlüğü, din ve inanç özgürlüğü, ma’bed ve ibadet serbestiyeti, dernekleşme, topluluk oluşturma, hareket etme, seyahat etme, mülk edinme, satın alma ve satma hakları, azınlık hakları, kamu işlerinin yürütülmesi, sosyal güvenlik, aile kurma ve evlilik, eğitim gibi özel ve genel hayatla ilgili tüm hususlarda İslâm hukuku ve İslâm ahlakının öngördüğü temel esaslara bağlılık şartı aranmaktadır.*”¹⁰⁸ Bu ise tasarlanan İslâmî devlet yapısının günümüz secülarist ve demokratik devlet modellerinden farkını ortaya koymaktadır. Devletin ideolojik yapısının dayandırılacağı esaslarda, yani rejimde/doktrinde çok önemli ayrılıklar bulunmakla birlikte, devlet yapısı, teşkilatlanma şekli, parlamenter sistem, yasama, yürütme ve yargı sitemleri ve teşkilatları konusunda ne İslâm dininin, ne de Müslüman mütefekkirlerinin çok önemli bir itirazı bulunmamaktadır.

İslâm ülkelerinde bu konuda fikir yürüten ve yazı yazan müelliflerin günümüzde geldiği aşama Fazlur Rahman’ın işaret ettiği gibi, “*tartışmaların devam ettiği*” bir aşamadır. Cemalettin Efganî, Muhammed Abduh, M. Reşit Rıza,¹⁰⁹ Namık Kemal, Muhammed İkbâl, Said Nursî gibi mütefekkirler ve müellifler tarafından 19. Yüzyılda başlatılan ve bugün devam edilen bu tartışmalarda dünyanın herhangi bir yerinde bütün Müslümanları kuşatan bir İslâm Devleti kurulmasının gerekli olup olmadığı, eğer bu mümkün değilse uzun vadede birleşmek üzere birden fazla İslâmî Devletin kurulmasının dinen caiz olup olmadığı, devletin biçimi, özü, yasama biçimi ve iktidarın kaynağı, devlet modelinin demokrasi mi yoksa başka bir model mi olması gibi birçok konu hala tartışılmaktadır.¹¹⁰ Fazlur Rahman şöyle der: “Müslümanlar (Müslüman mütefekkirler), İslâm devletinin gerekliliği üzerinde uzun ve şiddetli tartışmalar yapagelmış olsalar da, henüz çok temel konularda, özellikle devletin biçimi hususunda bile bile uzlaşma (konsensüs) sağlanamamıştır.”¹¹¹

¹⁰⁷ Davutoğlu, a.g.m., 9/240.

¹⁰⁸ İkbâl, a.g.m., s. 74-76.

¹⁰⁹ Reşit Rıza, Hilâfetin ilgasından sonra Türkiye’de diğer İslâm ülkelerine örnek ve model teşkil edecek yeni bir siyâsî yapılanma teklifi sunmak üzere “el-Hilafe” adlı kitabını yazmış, bu kitabını ilk olarak 1922 yılında bastırılmıştır. Rıza, kitabında “Yeni Cumhuriyet Yönetimi”ni kuranlara ümidini dikmiş, onlara büyük iltifat ve medhiyelerde bulunmuştur. Bkz. Rıza, Reşid, *el-Hilafe, ez-Zehra Li’l-İ’lam el-Arabi*, Kahire, 1988.

¹¹⁰ Fazlur Rahman, “*İslâm’da Şûra İlkesi ve Ümmetin Rolü*”, İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar, Ekin Yay., İst., 1997, s.131. 19. Yüzyılda İslâm devleti kavramı hakkında müslüman modernist mütefekkirlerce yapılan tartışma ve öneriler hakkında gebiş bilgi için Fazlur Rahman’ın alıntı yaptığımız makalesine bakınız.

¹¹¹ Fazlur Rahman,, a.g.m., s. 131-145.

7. Sonuç:

İslâm, Allah'ın son dini ve insanlık tarihinin kemâle ermiş son vahyi olarak insanları hem dünyada, hem de ahirette saadet, selamet, sulh, huzur ve emniyet içerisinde yaşatmak için gerekli olan tüm hükümleri beyân ve tebliğ etmek üzere nâzil oldu. Bu amaç, zor ve girift ilişkileri olan insan hayatının en kutsal amaçlarından. Ancak bunu gerçekleştirmenin yol, yordam, metot ve araçlarına gelince burada farklı yönler devreye girmektedir. İşin dinî, manevî, ruhî ve ilâhî yönüyle birlikte sosyal, siyasal, hukukî ve beşerî yönleri de bulunmaktadır. İşte burada din ile birlikte devlet ve siyâset mefhumu da gündeme gelmektedir. Bu durum, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in peygamberlik devrinin ilk yıllarından bugüne kadar farklı tezahürler içinde de olsa kendisini göstererek ulaşmayı başarabilmiştir. Buna göre din-devlet ilişkileri nübüvvet mefhumundan sonra hilâfet, mülkiyet (saltanat), cumhuriyet kavramlarını da gündeme getirmiştir. Günümüzde ise artık başkanlık sistemi tartışılmakta, bununla birlikte geçmiş idârî sistemlere yönelik arzu ve özlemler de zikredilmektedir. Osmanlının dönüşü, Yeni Osmanlılık gibi fikirler bulunmakta birlikte, geleneksel İslâm kültürünün etkisiyle yeniden “İslâmî hilâfete dönüş” veya demokrasi kültürünün etkisiyle “demokratik bir İslâmî yönetim sistemi”, Kur'an'daki “adalet ve meşveret” ilkelerinin tesiriyle “İslâmî cumhuriyet modeli” gibi eylem ve söylemler asrımızın başından ve ortasından itibaren güçlü bir şekilde gündemdeki yerini almış vaziyettedir. Sonuç olarak şu husus ortaya çıkmaktadır: Bugün İslâm dünyası büyük bir arayış içindedir. Dünya sistemi içerisinde varlığını devam ettirmek ve kendisini koruma altına almak için gerek ayrı ayrı İslâm devletleri bazında, gerekse de topyekûn bir ümmet çapında aktif, gerçekçi, cihanşümül bir idârî ve siyâsî sistemin geliştirilmesi gerektiği açıktır. Bunun esaslarını Kur'an'ın temel ilkelerinden, Hz. Peygamber'in ve dört raşid halifenin pratik uygulamasından ve daha sonraki halife ve sultanların veya devlet başkanlarının tecrübelerinden istifadeyle tespit etme imkânımız, hatta şansımız bulunmaktadır. Bununla birlikte günümüz şartlarını da göz önünde bulundurmak ve modern dünyanın geldiği aşamayı yakalamak da önemlidir. Bu sebeple İslâm dünyası ve ümmeti olarak tarihe yeniden müdahale etmek ve insanlığın içinde bulunduğu bunalımları kaldırmak, önünü açmak, asrın idrakine İslâm'ı ve Kur'an'ı yeniden söyletmek tarihî bir yükümlülük olarak bizi beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrazık, A.(1995). *İslâm'da İktidarın Temelleri (el-İslâm ve Usuluha el-Hukm)*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İst.
- Ağırakça, A. (1992). *Emevî Döneminde Kıyamlar (Saltanata Karşı Hilâfet Mücadeleleri)*, Şafak Yay., İstanbul.
- Ahmet Cevdet Paşa. (1969). *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul.
- Akbulut, A. (2001). *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara.
- Algül, H. (1987). *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul.
- Aliyyu'l-Kârî. (2010). *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Terc. Hüseyin Erdoğan, Hisar Yay., İstanbul.
- Ammâra, M. (1991). *Ma'riketu'l-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1989. Terc. Süleyman Güzel, Şura Yay., İstanbul.
- Ashmawy, M.S. (1993). *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, Terc. Sibel Özbudun, Milliyet Yay., İstanbul.
- Aycan, İ. ve Arkadaşları. (2011). *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Aydın, M.A. *Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 8, sy.3-4, s. 166-172.
- Bağcı, M. (2000). *Kader İncancının Siyâsetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 2, Diyarbakır, s.106-107.
- Bardakoğlu, A. (1994). *Din (Türk Hukukunda)*, TDVİA, Tdv Yay., İstanbul.
- Behçet E. ve Kadı B. (2003). *Muhammedoğulları Tarihinde Teşrih ve Muhakeme*, Ter. Cafer Bendiderya-Abbas Akyüz, Kevser Yay., İstanbul.
- Benna, C. (2008). *el-İslâmu Dinun ve Ümmetün ve Leyse Dinen ve Devletün*, Daru'ş-Şuruk, Kahire.
- Büyükkara, M.A. (1999). *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul.
- Çuhadar, C. (2007). *William Godwin'in Devlet Anlayışı*, Ank. Üni. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Dahyân, A.İ. (1986). *el-İdâretu fi'l-İslâm el-Fıkr ve't-Tatbîk*, Dâru'ş-Şurûk, Cidde.
- Davudoğlu, A. (1994). *Devlet, DİA*, TDV Yay., İstanbul.

- Dineverî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Dursun, D. (1995). *Laiklik, Değişim ve Siyaset*, İnsan Yay., İstanbul.
- El-Yâsîn, Câsim b. Muhammed b. Muhâmil, *ed-Devletu'l-İslâmiyyetu Beyne'l-Vâcibi ve'l-Mümkin*, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrut, 2004.
- Evkuran, M. (2005). *Sünni Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Güler, İ. (2002). *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara.
- Geçit, M.S.(2013). *Politik Dini Problemler*, Sembol Yayınları, İstanbul.
- Hamdavî, Abdülkerim M. Mutî'. (2001). *Fıkhü'l-Ahkâmî's-Sultaniyye*, Enes Matb., İstanbul.
- Hamidullah, M. (2003). *İslâm Peygamberi*, Terc. Salih Tuğ, Yeni Şafak Yay., Ankara.
- Hamidullah, M. (2010). *İslâm'a Giriş*, TDV Yay., Ankara.
- Hamidullah, M. (1987). *Mecmuatu'l-Vesâiku's-Siyâsiyye Li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut.
- Hasan, İbrahim Hasan-Hasan, Ali İbrahim. (2006). *en- Nuzumu'l-İslâmîyye*, Mektebetu'n-Nehde, Kahire.
- Havva, S. (1997). *İslâm'da Yönetim*, Ter, Harun Ünal, Petek Yayınları, İstanbul.
- Humeynî, A.(1991). *İslâm'da Devlet*, Terc. Hüseyin Hatemi, Objektif Yay., İstanbul.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî. (1979). *el-Kâmil fi't-Tarih*, Dâru Sâdir, Beyrut.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. (2004). *Mukaddime*, Terc. Halil Kendir, Yeni Şafak Yay., İstanbul.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdilmelik. (1995). *Siretu'n-Nebi*, Tahk. Mecdi Fethi es-Seyyid, Daru's-Sahabe, Tanta.
- İbn Sina, Ebu Ali. (1993). *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Tahk. Süleyman Dünya, Müessesetu'n-Nu'mân, Beyrut.
- İkbal, J.C. (1997). *İslâm'da Devlet Kavramı*, İslâmî Siyâset Teorisi ve Sorunlar, Ekin Yay., İstanbul.
- İşcan, M.Z. (2002). *Siyasal İslâm Dinî ve fikrî Temelleri*, Ekev Yay., Erz.
- Kutlu, S. (2008). *Ehl-i Sünnet Siyâset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması*, e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, I/1 (Bahar 2008).
- Lewis, B. (2006). *Ortadoğu*, Terc. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara.
- Mevdudî, Ebu'l-A'la, *İslâm'da Hükûmet*, Hilal Yay., İstanbul.
- Mevdudî, *Hilâfet ve Saltanat*, Terc. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul tsz.
- Osman, F. (1992). *Düşünce Devleti Bir Erken Dönem İdeolojik Devlet Deneyimi*, Terc. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara.
- Sarıçam, İ. (1997). *Emevî-Haşîmi İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, TDV Yay., Ankara.
- Savî, S. *el-Vecîz fi Fıkhî'l-Hilâfe*, Daru'l-İ'lam ed-Düveli, tsz.
- Şakir, M. (1998). *Muaviye b. Ebî Süfyân ve Üsretuhu*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut.
- Şelebi, E.Z. *Tarihu'l-Hadareti'l-İslâmîyye ve'l-Fikri'l-İslâmî*, Mektebetu Vehbe, Kahire,
- Şinnâvî, F. (1998). *Siyasal İslâm'a Doğru*, Terc. İlyas Arslan, İst.
- Turayyîf, Yusuf b. Ali. (2009). *Tedvinu İlmi'l-Akide İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaa*, Daru İbn Huzeyme, Riyad.
- Tümer, G. (1994). *Din Md.*, TDVİA, TDV Yay., İstanbul.
- Uçar, Ş. (1996). *Tarih Felsefesi Açısından İslâm'da Mülk ve Hilâfet*, İz Yay., İstanbul.
- Uludağ, S. (1970). *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul.
- Yâgî, İ.A. (1995). *ed-Devletu'l-Usmâniyyet fi't-Tarihi'l-İslâmi el-Hadîs*, Mektebetu'l-Abîkan, Riyad.
- Yaman, A. (1999). *İslâm Hukukunun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyâset-Hukuk İlişkisi*, Esra Yay., Konya.
- Yılmaz, H.K. (1994). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Yay., İst.
- Yücedoğru, H.K. ve Bilgin, V. (2008). *Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik İslâm Siyâset Düşüncesine Etkisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa.
- Yücel, İ. (1994). *Diyanet İşleri Başkanlığı*, TDVİA, TDV Yay., İstanbul.



MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ŞAM TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNE TESİR KANALLARI VE MEŞHUR TAKİPÇİLERİ

MUHYI-DIN IBN-AL'ARABI'S WAYS OF EFFICIENCY ON THE SUFISTIC THOUGHT OF DAMASCUS AND HIS KNOWN FOLLOWERS

Abdulcebbar KAVAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
Ağrı-Türkiye
akavak@agri.edu.tr

Atf gösterme: Kavak, A. (2016). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri, *Universal Journal of Theology*, 1 (1), 51-73.

Geliş Tarihi:
27 Kasım 2016
Değerlendirme Tarihi:
28 Kasım 2016
Kabul Tarihi:
24 Aralık 2016

© 2016 UJTE.
Tüm hakları saklıdır.

Öz: Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), tasavvufî düşünce alanındaki yorumları ile XIII. asırdan beri adından bahsedilen seyyah bir sûfidir. Tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber İslam dünyasında yaygınlaşan farklı tarikat mensuplarını etkileyen İbnü'l-Arabî, kendisi için kullanılan Şeyh-i Ekber lakabıyla tarikatlar üstü saygın bir konum elde etmiştir. Hayatının son döneminde yerleştiği Şam, en yaygın eserlerinden “Fusûsü'l-Hikem”i kaleme aldığı ve “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye” ye de son şeklini verdiği önemli bir merkez olmuştur. Şam'ın tasavvufî hayatında bıraktığı derin izlerin etkisi, günümüze kadar devam etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki tanınmış takipçileri arasında Affüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Abdülğanî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1858), Muhammed el-Hânî (ö. 1279/1862), Emîr Abdülkadir el-Cezayirî (ö. 1300/1883) yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şam, Tasavvuf Felsefesi, Abdülğanî en-Nablusî, Muhammed el-Hânî, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Emîr Abdülkadir el-Cezayirî*

Abstract: With his interpretations and opinions in the field of sufistic thought since the XIII th century, Muhyi-Din İbn-al'Arabi (d. 638/1240) is a traveller sufist about whom a lot has been said. With the institutionalization of sufism, Ibn-al'Arabi, who affected different members of sects that became widespread in Islamic World, had a respected position over sects with the nickname Shaikh al-Akbar used for him. Damascus, where he settled in the last period of his life, became an important center in that he published one of his common works called “Fusûs al-Hikam and shaped “al-Fütûhâtü'l-Makkiyya. The deep impacts of Damascus in his sufistic life are stil observable. Affüddin at-Tilimsânî (d. 690/1291), Abdulganî an-Nablusî (d. 1143/1731), Ahmad b. Sulayman al-Arvâdî (d. 1275/1858), Muhammad al-Khânî (d. 1279/1862), Emîr Abdulqadir al-Cazayirî (d. 1300/1883) are among the most known pursuers of Ibn-al'Arabi in Damascus.

Keywords: *Muhyi-Din İbn-al'Arabi, Damasqus, Abdulganî an-Nablusî, Muhammad al-Khânî, Ahmed b. Sulayman al-Arvâdî, Emîr Abdulqadir al-Cazayirî*

1. Giriş

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleriyle İslam toplumunda var olan tasavvufî düşünceye farklı bir yorum ve yeni bir bakış açısı getiren seyyah bir sûfidir. Çocukluğundan itibaren yetiştiği zengin ilmî ve tasavvufî ortam onun kişiliğinde etkili olurken,

seyahatleri sırasında karşılaştığı farklı kişi ve çevreler,¹ düşünce dünyasının gelişiminde önemli tecrübeler olarak yerini almıştır. Bütün bunlarla beraber o, savunduğu fikir ve düşüncelerinin büyük bir kısmını maddi tecrübelerden çok keşif ve müşahedeye dayandırmaktadır.²

İbnü'l-Arabî, yaşadığı döneme kadar teraküm eden İslam tasavvuf kültürünü iyi okumuş, Gırnata ve Kurtuba'da ikamet ettiği³ yıllarda batıdaki mistik anlayış ve felsefî bakış açısını da öğrenme fırsatı bulmuştur. Elde ettiği bu bilgi ve tecrübeleri de metafizik alanındaki girift bazı hususların yorumunda kullanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleri, İslam dünyasında bir döneme damgasını vuran felsefî eserlerin tercüme edilmesi faaliyetlerinin ve batıdan ithal edilen bazı görüş ve kavramların ötesinde yeni ve özel bir bakış açısı geliştirdiğini göstermektedir. Bu durum İbnü'l-Arabî'yi hem batılı düşünür ve felsefecilerden, hem de onların görüşlerini benimseyen bazı Müslüman aydınlardan ayıran önemli bir noktadır. Onun ontolojiden epistemolojiye, astrolojiden ilm-i hurûfa, ahlaktan psikolojiye kadar metafiziğin hemen her alanında serd ettiği görüşler,⁴ getirdiği yorumlar ve kullandığı bazı yeni kavramlar, ilmiye ve sûfiye sınıfları arasında tartışma konusu olmuştur. Onun görüş ve düşüncelerini benimseyen ve lehinde eser telif eden onlarca şahsiyetin yanında, aleyhinde yazanlar da bulunmaktadır.⁵ İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi kendisiyle bizzat görüşüp düşünce dünyasının zenginliğini takdir edenlerin⁶ yanı sıra İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi vahdet-i vücûd başta olmak üzere onun bazı düşüncelerinin Rafizîlerinkiyle örtüştüğünü belirterek⁷ tenkit edenler de olmuştur.

Fikir ve düşünceleriyle Müslüman aydınlar arasında tartışma yaratan İbnü'l-Arabî, aynı zamanda geride bıraktığı tasavvufî düşünce mirasıyla İslam dünyasındaki farklı fikir, mezhep ve meşreplere mensup şahsiyetlerin ortak paydası olmayı başaran ender şahsiyetlerden biridir. Sûfî Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)'yi, işrâkî Kutbeddin Şîrâzî (ö. 710/1311)'yi ve şîî Molla Sadra (ö. 1050/1640)'yı müşterek bir zeminde bir araya getirebilmesi onun bu özelliğine örnek olarak verilir.⁸

İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri Ekberîyye Mektebi'nin temellerini oluşturmuştur. Bununla beraber onun görüşlerinin ilk günden itibaren sistematik ve tek yazılı kaynaktan yayıldığı düşünülmemelidir. Onun görüş ve düşünceleri önce en yakınındaki talebeleri tarafından tedvin ve tasnife tabi tutulmuş ve yazılı olarak da istifade edilebilecek bir formata büründürülmüştür. Bu ameliyede ilk adımı atan ve İbn Arabî Mektebinin tabiri caizse temel taşlarını dizeler, baş talebeleri olan İbn Sevdekin (ö. 646/1248), Sadreddin el-Konevî (ö. 673/1274) ve Affüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291) olmuş ve onları Fahrüddin el-İrakî (ö. 688/1289), Saîdüddin el-Fergânî (ö. 699/1300), Müeyyedüddin el-Cendî (ö. 700/1300), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 731/1330) ve Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) takip etmişlerdir.⁹

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi alanındaki düşünceleri, Kuzey Afrika'dan İran'a, Anadolu'dan Hicaz'a kadar geniş bir coğrafyada Müslümanlar arasında etkili olmuştur. Onun diğer din mensupları üzerinde de etkili olduğu belirtilir. Buna örnek olarak da onun Yahudi mistisizmi özellikle

¹ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Tâî, *Şerhu risâleti rûhi'l-kuds fi muhâsebeti'n-nefs*, şerh. Mahmud Mahmud el-Gurâb, Matbaatu Nadr, Dimaşk 1994, s. 49, 96-132; Abdülbaki Miftâh, *Buhûs havle kütübi ve mefâhîmi's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin ibni'l-Arabî*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, s. 12-14.

² İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem*, haz. Ebü'l-Âlâ Affî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., s. 47; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahk. Osman Yahya, takdim İbrahim Medkûr, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985, I, 44-45.

³ Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, 1999, XX, 494.

⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 74.

⁵ İbnü'l-Arabî'nin lehinde ve aleyhinde eser telif edenler hakkında geniş bilgi için bk. Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-meğâribe fi bilâdi's-Şâm*, Dimaşk: Dâru't-Talâs, 1989, s. 179-183; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi'htiyâri'l-ehakk*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yay., 2008, s. 187-188.

⁶ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", XX, 494.

⁷ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-turâsîl Arabî, 1988, s. 473

⁸ Seyyid Yahya Yesribî, *Felsefe-i İrfan*, Kum: Merkez-i İntişârât Defter-i Tebliğât-ı İslamî Havzâ-i İlmiye-i Kum, 1377, s. 92; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 181-182.

⁹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 80.

Kabbalizm'in doğuşundaki tesirleri verilmektedir. Ayrıca Cusali Nicholas, Emanuel Swedenborg, Raymond Lulle ile Dante (ö. 721/1321) ve Spinoza (ö. 1087/1677)¹⁰ üzerindeki dolaylı tesirleri¹¹ ise onun Batı toplumunda da tanındığının açık göstergeleridir.

İslam dünyasında en çok seyahat ettiği bölgelerin başında Anadolu gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bir mektebe dönüşen fikirlerinin Anadolu'da özellikle Konya ve çevresinde yoğunlaşması dikkat çekicidir. Bunda Moğolların baskıları sonucu doğudan batıya doğru gerçekleşen hareketlilik ile Endülüs'ün zayıflamasıyla batıdan doğuya yönelen entelektüel göç sebebiyle Anadolu'da Konya ve etrafındaki şehirlerin birer bilim ve düşünce merkezi haline gelmesi etkili olmuştur.¹²

İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin etkili olduğu merkezlerden biri de hiç şüphesiz Şam'dır. İbnü'l-Arabî'nin hayatının son dönemini geçirdiği bu şehir, ilmiye ve sufiye sınıfına mensup çok sayıda tanınmış şahsiyetin barındığı,¹³ toplumsal ve kültürel hayatın canlı olduğu bir merkez olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin savunduğu tasavvufî düşünceler hayatta iken Şam'da yankı bulmuş ve etkisi ölümünden sonra talebeleri ve yazılı eserleriyle devam etmiştir.

I. İbnü'l-Arabî'den Önce Şam'da Tasavvufî Hayat

Şam,¹⁴ binlerce yıllık tarihi geçmiş, onlarca devlet ve hanedanın yönetiminde kalması¹⁵ ve farklı din ve mezheplerin bir arada yaşadığı çok kültürlü yapısıyla¹⁶ doğu ve batı medeniyetlerinin buluşma noktası olmuştur. M.S. VII. asrın ilk yarısında Müslümanların bölgeyi fethetmeleriyle¹⁷ başlayan yeni dönemde ise, Şam'ın toplumsal yapısı ve kültürel dokusu değişmeye başlamıştır. Şam'daki bu dinî ve kültürel çeşitlilik din ve mistisizm açısından binlerce yıllık tecrübenin günümüze ulaştırılması anlamını taşımaktadır.

Şam'ın tasavvufî geçmişi içinde zühd ve takva hususlarında özlü sözlerine yer verilen ve Şam'daki toplumsal yaşamda artan lüks ve rehaveti tenkit eden sahabî Ebu'd-Derdâ'nın ayrı bir yeri vardır.¹⁸ Onun bu tavrı kendisinden sonra gelen pek çok sûfîyi etkilemiştir. Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ve talebeleri Ahmed b. Ebî'l-Havârî ve Ahmed b. Âsım el-Antâkî ile Ebû Abdillâh b. Cellâ ve Feth el-Mevsilî gibi sûfilerin Şam Mektebine mensup oldukları bilinmektedir.¹⁹

Hicri III. asırdan itibaren etkili olmaya başlayan tasavvuf mektepleri sonrası Şam'da sûfî şahsiyetlerin sayısında artış görülmüş ve bu durum tasavvufun kurumsallaşmasına kadar bu minvalde devam etmiştir. Hicri IV. ve V. asırlarda isimlerine en çok rastlanan sûfiler içinde; Ebûbekir Muhammed b. İbrahim b. Ya'kûb es-Sûsî (ö. 386/996), Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Alevî (ö. 395/1004), Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan es-Sûfî (ö. 407/1016), İsmail b. Muhammed el-Berzî (ö.

¹⁰ Vahdetü'l-Vücûd konusunda İbnü'l-Arabî ile Spinoza arasında ortak yönlerinin bulunduğu ifade edilir. Bk. İbrahim Beyyûm Medkûr, "Vahdetü'l-Vücûd beyn e İbn Arabî ve Spinoza", *el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini 'bni'l-Arabî*, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969, s. 367.

¹¹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", XX, 513.

¹² Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, s. 17.

¹³ Ali Ahmed, s. 166-188; Ahmed Şamih el-Hamîd el-Anzî, *el-Hayâtü'l-fikriyye fi'l-asri'l-Memlûki's-sânî fi Mısır ve Şâm ve'l-Hicâz*, Dimâşk: Menşûrâtü'l-Hey'eti'l-Âmmeti's-Sûriyye Li'l-Küttâb, 2010, s. 298-308.

¹⁴ Şâm, Yunanlılar tarafından "Suriye", Araplar tarafından ise "Bilâdü's-Şam" olarak adlandırılmıştır. Bk. Hüseyin Atvân, *el-Cuğrâfiyyetü't-târîhiyye li bilâdi's-Şam*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987, s. 19.

¹⁵ Muhammed Kürd Ali, *Dimâşk Medînetü's-sihr ve's-Şi'r*, Dimâşk: Dâru'l-Fkr, 1984, s. 11; Ahmed İsmail Ali, *Târîhu Bilâdi's-Şâm*, Kahire: my., 1984, s. 37-67;

¹⁶ Philip K. Hitti, *Târîhu Suriye ve Lübnan ve Filistin*, çev. Corc Haddâd, Abdülkerim Rafik, takd. Cebrail Cebbûr, Beyrut: Dâru's-Sakâfe, ts., I, 61-286; Hasan Zeki Savvâf, *Dimâşk Akdemu Asime fi'l-'Alem*, Dimâşk: Dâru'l-Kütübe, 2004, s. 427-430.

¹⁷ Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dâru Sadır, 1992, II, 139-142; Muhammed Kürd Ali, *Dimâşk Medînetü's-sihr ve's-Şi'r*, s. 13; Hitti, II, 9-14;

¹⁸ Ebu'd-Derdâ, Şam halkına hitaben : "Utanmıyor musunuz? Yiyemeyeceğiniz malı biriktiriyor, içine oturamayacağınız binalar yapıyorsunuz. Ulaşamayacağınız emeller taşıyorsunuz." diye onları kinamıştır. el-İsfâhânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliya*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, I, 213.

¹⁹ Ebü'l-Alâ Afifi , *et-Tasavvuf es-sevretü'r-rühiyye fi'l-İslâm*, Dâru's-Şa'b, Beyrut t.s., s. 94-95; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 114-115.

415/1024), Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Hüseyin el-Mukri' (ö. 448/1056), Ebû Muhammed Abdülaziz ed-Dimaşkî (ö. 466/1073), Ebû İshak İbrahim b. Ali (ö. 471/1078), Ebû Ali Hasan b. Muhammed es-Sâvî (ö. 488/1095), Sehl b. Bişr el-İsferâyînî (ö. 490/1096) yer almaktadır.²⁰

Fatımîlerin tasavvufî hareketleri kendi varlık ve çalışmaları açısından tehlikeli görmeleri dolayısıyla gelişmesine pek sıcak bakmadıkları ifade edilir.²¹ Bu sebeple Fatımîler döneminde Şam ve çevresinde tasavvufî etkinliklerin diğer bölgelere göre daha zayıf olduğu söylenebilir. Fakat Memlükler ve özellikle Eyyûbiler dönemlerinde Şam, tasavvufî kurumlar ve faaliyetler açısından altın çağını yaşamıştır.

Eyyûbiler Şam'ın hâkimiyetini elde ettikten sonra²² buralarda çok sayıda medrese, hâneka ve zaviye açmışlardır. Bu sayede bir taraftan İslamî ilimleri öğretecek âlimlerin sayısını arttırırken,²³ diğer taraftan tasavvufî hayatın canlanması için sûfleri destekleyerek faaliyetlerini teşvik etmişlerdir. Selahaddin Eyyûbî'nin, Şam bölgesine yaptığı seyahatler sırasında bölgenin tanınmış sûflerini ziyaret ettiği bilinmektedir.²⁴

Tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber en yakın Irak, Anadolu ve Kuzey Afrika'da ortaya çıkan tarikatların Şam'da etkileri görülmeye başlanmıştır. Bu meyanda erken dönemde Şam'da faaliyetleri görülen tarikatlar içinde Bağdat merkezli ortaya çıkan Kadiriyye ve Sühreverdiyye tarikatları ile Anadolu'da Mevleviyye ve Kuzey Afrika'da Şâziliyye tarikatları sayılabilir. Şam'ın gerek Anadolu gerekse Kuzey Afrikalı hacı adayları ile ilmî ve tasavvufî eğitim almak üzere buralardan Bağdat ve Hicaz'a seyahat edenlerin yol güzergâhında bulunan bir ilim, kültür ve ticaret bölgesi oluşu, orada tasavvufî hareketler için de uygun bir zemin oluşturmuştur.

Şam'da faaliyetleri görülen tarikatların başında Kadirîlik gelmektedir. Bu tarikat Abdülkadir Geylanî'nin hayatında Bağdat'ta etkili olmuş ve onun öğretileri halife ve mensupları yoluyla İslam dünyasına yayılmaya başlamıştır. Abdülkadir Geylanî'nin çocuklarından Şeyh Ebûbekir Abdülaziz (ö. 602/1205) Kudüs'ü ziyaret maksadıyla Şam bölgesine gelmiş ve Askalan'da Haçlılarla yapılan cihada katıldıktan sonra 580/1185 yılında Musul'a doğru yola çıkmıştır.²⁵ Şeyh Ebûbekir Abdülaziz'in Şam'a geldiği dönemde tarikat neşri hususunda ne tür faaliyetlerde bulunduğu bilinmemektedir. Fakat onun Kadiriyye tarikatının kurucusunun oğlu ve halifesi olması münasebetiyle kısa süreli de olsa Şam'da bulunması, Abdülkadir Geylanî ve tarikatının oradaki sûfî çevrede tanınması açısından önemli bir adım olduğunu düşünüyoruz. Şeyh Ebûbekir Abdülaziz'den sonra Musul'un Sincar bölgesinde ikamet eden torunlarından Şemsüddin Muhammed el-Ekhal b. Şerşik (ö. 739/1339)'in faaliyetlerinden bahsedilir. Şeyh Muhammed el-Ekhal, hac seyahatleri sırasında uğradığı Şam ve Haleb bölgelerinde Kadiriyye tarikatının neşriyle de uğraşmıştır. Şeyh Muhammed, çok sayıda kişiye Kadirî hırkası giydirerek onları Şam'da tarikat neşri için görevlendirmiştir.²⁶ Şeyh Ebûbekir Abdülaziz ve torunlarından Şeyh Muhammed el-Ekhal dışında Şam'da Kadirîliği yayan şahsiyetler içinde, Ebû Abdillah Muhammed el-Betâihî ve talebesi Ebû Muhammed Abdullah b. Osman el-Yunînî, Ebû Abdillah Muhammed el-Ba'albekî, Ebûl-Ferec Abdurrahman b. Bekâ, Ebû Abdilmelik Zeyyâl b. Ebi'l-Maâlî el-İrakî ve oğlu Ebu'l-Ferec Abdülmelik ve Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Ensârî ve Muhammed Samadî ed-Dimaşkî

²⁰ Muhammed Hüseyin Mehâsine, *Târîhu Medîneti Dimaşk Hilâle'l-Hükmi'l-Fatimî*, Dimaşk: el-Evâil li'n-Neşri ve't-Tevzî' vel-Hademâti't-Tibâiyye, 2001, s. 296-298.

²¹ Mehâsine, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, s. 298.

²² Said Abdülfettah Âşûr, *Mısır ve 'Ş-Şâm fî asri'l-Eyyübiyyîn ve'l-Memâlik*, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts., s. 317-318.

²³ Selahaddin Eyyûbî döneminde sadece Dimaşk'taki fakih sayısının 600 kişi olduğu ve hepsinin masraflarını bizzat kendi hazinesinden karşıladığı ifade edilir. Bk. M. Kürd Ali, *Dimaşk Medînetü's-sihr ve 'Ş-Şi'r*, s. 103.

²⁴ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 171.

²⁵ et-Tâdefî, Muhammed b. Yahya, *Kalâidü'l-cevâhir fî menâkibi Abdilkadir*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956, s. 45; Abdülkerim Müderris, *Binemâleyi Zanyârân*, Tahran: Ânâ Yay., 1389, s. 49.

²⁶ et-Tâdefî, *Kalâidü'l-cevâhir*, s. 53.

yer almaktadır.²⁷ Şam'da Kadiriyye dışında faaliyet gösteren tarikatlar içinde Sühreverdiyye²⁸, Şâziliyye²⁹ ve Mevleviyye'den³⁰ bahsetmek gerekir.

Anadolu, Irak ve Mısır kökenli diğer bazı tarikatların İbnü'l-Arabî sonrasında Şam'da faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Bunlardan Bektaşîyye, Rifâiyye, Bedeviyye, Dusûkiyye ve Reşîdiyye,³¹ Şam'ın tasavvufî hayatında ağırlıkları olan tarikatlardır.

Sahip olduğu zengin toplumsal ve kültürel yapısıyla Şam, asırlar boyu İslam dünyasının farklı bölgelerinden ilmiye ve sûfiye sınıflarına mensup çok sayıda aydın şahsiyeti cezbetmeyi başarmıştır.³² Bunlar arasında İbnü'l-Arabî'nin ise farklı bir yeri vardır.

II. İbnü'l-Arabî'nin Şam'ın Tasavvufî Hayatına Tesirleri

Eski çağlardan beri bir taraftan imar faaliyetleri, diğer taraftan ilim, sanat ve kültürel alanlarda canlı bir toplumsal yapıya sahip olan Şam,³³ bu uzun süreçte çok sayıda dinî ve tasavvufî hareketlere de ev sahipliği yapmıştır. Özellikle Hicaz ve Irak bölgelerinden gelen Müslüman aydınların Şam'ın bu köklü toplumsal yapısından etkilendikleri gibi içlerinden bazılarının Şam toplumunu etkiledikleri de olmuştur.³⁴ Tasavvufî düşüncesiyle İslam dünyasının hemen her yerinde tartışmalara sebep olan İbnü'l-Arabî, Şam'ın tasavvufî hayatında iz bırakan şahsiyetler arasında ilk sıralarda yer alır.

Şam, İbnü'l-Arabî'nin gençlik döneminden beri metafizik alanda temellendirmeye çalıştığı tasavvufî düşüncelerini olgunlaştırdığı ve eserlerini gözden geçirerek nihâî şeklini verdiği yerdir. Eyyübî ve Selçuklu hükümdarlarıyla görüşen, onlardan saygı ve himaye gören³⁵ İbnü'l-Arabî'nin, Şam'ı niçin tercih ettiği hususunda birden çok neden sayılabilir. Burada İbnü'l-Arabî hakkında ileri sürülen bir iddianın da Şam'ı tercih etme sebebini açıklayıcı olduğunu belirtmeliyiz. O da İbnü'l-Arabî'nin, tıpkı Abdülkadir Geylanî'nin Kadiriyye ve Ahmed er-Rifâî'nin Rifâiyye tarikatlarını

²⁷ Sadık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı 'Alîyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmiriye, 1338, II, 65, ; Güner, *Abdülkadir Geylânî*, s. 337-338.

²⁸ Şam'daki tarikatlar içininde Sühreverdiyyenin adı geçmekle beraber bu tarikatın Şam'daki faaliyetleri hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Tarikatın temelini atan Ebu'n-Necib es-Sühreverdî (ö. 563/1168), 558/1163 yılında Beyt-i Makdis'i ziyaret maksadıyla Şam'a gelmiş fakat Haçlılarla devam eden savaş sebebiyle bu ziyaretini gerçekleştirilememiştir. Ebu'n-Necib es-Sühreverdî bir müddet Şam'da hadis tedrisâtı ve va'z ve nasihatle meşgul olduktan sonra Bağdat'a geri dönmüştür. Vassâf, daha sonraları Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin halifelerinden İranlı şair Şeyh Sa'dî Şîrâzî (ö. 691/1292)'nin ömrünün büyük bir kısmını Irak ve Şam'da geçirdiğinden bahsetmekle beraber,²⁸ onun Şam'da tarikat neşriyle ilgili faaliyetlerine değinmemektedir. Bk. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 284, 287.

²⁹ Şam'da yaygın olan tarikatlardan Şâziliyye (Ahmet Murat Özel, "Şâzeliyye", *DİA*, 2010, Cilt: XXXVIII, s. 387) mensupları ise İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonra Şam'da faaliyet göstermeye başlamışlardır. Şam'da farklı dönemlerde isimlerinden bahsedilen Şâziliyye tarikatı kollarından Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerefüddin en-Nevevî (ö. 670/1271)'ye nispet edilen "Neveviyye", Şeyh Muhammed b. Ahmed el-Meknasî el-Mustarî'ye nispet edilen "Mustariyye", Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Bernûsî el-Fâsî (ö. 899/1493)'ye nispet edilen "Zerrûkiyye", Ebû Bekir el-Vefâ (ö. 909/1504)'ya nispet edilen "Bekriyye", Seyyid Ali Nüreddin b. Yeşrût'a nispet edilen "Yeşrûtiyye", Ebu'l-Abbas Ahmed el-Alevî (ö. 1357/1934)'nin halifesi Muhammed el-Haşimî (ö. 1381/1962) tarafından yayılan "Aleviyye" kolu tarikatın Şam ve çevresinde yayılmasında etkili olmuşlardır. (Şâziliyye tarikatı kolları için bk. Haririzâde, III, 120b, 218a-b; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 299; Mustafa Salim Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzîlî ve Şâziliyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s. 307-318, 319-321, 323, 328, 354, 360.

) Bu kolları temsil eden şahsiyetlerden Şeyh Muhammed el-Haşimî'nin Şam'da açtığı tekke, Şâziliyye tarikatının Ortadoğu'daki en meşhur tekkesi olarak kabul edilmektedir. Bk. Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzîlî*, s. 360.

³⁰ Mevleviyye tarikatı mensuplarının ise XVI. asırda Şam'da Mevlevihâne açılmasından sonra etkili olmaya başladıklarını belirtmek gerekir. Afyonkarahisar Mevlevihânesi şeyhi Abâpûs-i Velî (ö. 890/1485)'nin oğlu Divane Mehmet Çelebi (ö. 951/1544)'nin katkılarıyla Şam'da açılan Mevlevihâne, (Ş. Barihüda Tanrikorur, "Mevleviyye", *DİA*, 2004, XXVIII, s. 469) Mevleviyye tarikatının tanıtımında önemli bir rol üstlenmiştir.

³¹ Abdullah Hannâ, "Taharrükâtü'l-'Amme fi Dimaşk ve Haleb fi'l-karneyni's-sâmîne 'aşere ve't-tâsi'a 'aşere", *el-Mu'temeru'd-Düvelî es-Sânî li tarihî Biladi's-Şâm*, Câmî'atu Dimaşk, Dimaşk 1978, II, 517-518.

³² Bu aydın şahsiyetler içinde Afîfüddin Süleyman et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Emîr Bedrüddin el-Endülüsî, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Derviş Mustafa el-Bilbâsî (ö. 1172/1758), Taha b. Yahya el-Kürdî (ö. 1205/1790), Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (ö. 1242/1827), İbn Abidin (ö. 1252/1836), Emîr Abdülkadir Cezayîrî (ö. 1300/1883) gibi tanınmış âlim ve sûfiler yer almaktadır.

³³ R. Hartman, "Şam", *MEB İA*, İstanbul 1979, XI, 298-299; Cengiz Tomar, "Şam", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 313-314; Abdüsselam Uluçam, "Şam(Mimari)", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 320-324; Savvâf, *Dimaşk Akdemu 'Asime*, s. 186-197.

³⁴ Hüseyin Atvân, *er-Rivâyetü't-târihiyye fi bilâdi's-Şâm fi'l-asri'l-Emevî*, yy: Dâru'l-Cil, 1986, s. 9.

³⁵ Miftâh, *Buhûs havle kütübi ve mefâhîmi's-Şeyhi'l-Ekber*, s. 15.

oluşturup yaydıkları gibi, kendi tarikatını temellendirip müntesip edinebileceği uygun bir vasat ve zemini yakalamak üzere kuzey Afrika'dan doğuya yöneldiğidir.³⁶ İbnü'l-Arabî bu iddiada belirtilen temel gayeye ulaştığı gibi fazlasını da elde etmiştir. Kanaatimizce Şam'ın, Kuzey Afrika'nın doğuya açılan kapısı olan Mısır ile Anadolu ve Irak coğrafyalarının ortasında yer alması ve Hicaz'a giden hac kabilelerinin yol güzergâhında bulunması, Şam'ın hâkimi olan el-Melikü'l-Muzaffer Bahâüddin Gâzî b. el-Melikü'l-Âdil Ebû Bekir b. Eyyûb'un İbnü'l-Arabî'nin icâzetli talebesi olması³⁷ ve onu himâye etmesi ve çok kültürlü tarihi geçmişiyle Şam'ın İbnü'l-Arabî Mektebi için uygun bir toplumsal zemin oluşturabilecek bir yer olması, İbnü'l-Arabî'yi burada ikamete sevk etmiş olabilir.

İbnü'l-Arabî'nin seyahatleri sırasında zaman zaman Şam'a uğradığı bilinmektedir. 613-620/1217-1223 yılları arasında Halep'te ikamet etmeye başlayan³⁸ ve orada saygın bir yer edinen İbnü'l-Arabî, 620/1223 yılında Şam'a yerleşmiştir.³⁹ Şam'a geldiğinde malikânelerinde misafir kaldığı Benû Zeki ailesi, ömrünün sonuna kadar İbnü'l-Arabî'ye sahip çıkmış ve himaye etmişlerdir.⁴⁰ Bu aileden o dönem Şam kadılığı görevini yürüten Kâdî Ali Zeki'nin,⁴¹ İbnü'l-Arabî'ye sahip çıkmakla beraber fikirlerini benimseyip benimsemediği hususu belli değildir.

İslam dünyasının Haçlılar ve Moğol saldırıları sebebiyle sıkıntılı bir süreçten geçtiği⁴² bu dönemin olumsuz yansımaları, doğal olarak Şam'ı da etkilemiştir. Fakat Eyyûbîlerin Şam'da yaptırdıkları çok sayıda medrese ve zaviye ile canlanan ilmî ve tasavvufî hayat, pek çok Müslüman aydın için Şam'ı cazip bir merkez haline getirmiştir. Şam'da oluşan bu zengin ilmî ve tasavvufî ortamı iyi değerlendiren İbnü'l-Arabî'nin, düşüncelerini anlatmak için çok uygun bir fırsat yakaladığı söylenebilir.

Selçuklu ve Eyyûbî hükümdarlarına yakınlığı sebebiyle Anadolu ve Şam'da rahatlıkla seyahat etme imkânı bulması, İbnü'l-Arabî'ye her iki bölgedeki tasavvufî hayatı yakından görme ve ileri gelen mutasavvıflarıyla tanışma imkânı sağlamıştır. Şam'a yerleştikten sonra kendisini ziyaret eden Anadolu mutasavvıfları ile Şam'da yaşayan mutasavvıfları bir araya getiren İbnü'l-Arabî'nin, bu vesileyle düşüncelerine Anadolu ve Şam gibi iki önemli bölgede uygun entelektüel ortam oluşturduğu inkâr edilemez.

Tasavvuf felsefesi alanında ortaya attığı fikirler ve bu fikirleri açıklamak için kullandığı yeni kavramların anlaşılması ve yayılması için çok sayıda eser telif eden İbnü'l-Arabî, Şam'a yerleştikten sonra 627/1229 yılında başlıca eserlerinden *Fusûsu'l-Hikem*'i kaleme almıştır. Bu eserin Hz. Peygamber tarafından rüyada kendisine verildiğini belirten İbnü'l-Arabî'nin,⁴³ bu şekilde eserine kutsiyet atfederek hem daha rahat yayılmasını hem de muhtemel tenkit oklarından kurtulmayı hedeflediği ifade edilir.⁴⁴ Yine daha önce Mekke'de kaleme almaya başladığı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eseri başta olmak üzere telîfâtının önemli bir kısmını Şam'da talebelerinin yardımıyla yeniden gözden geçirmiş ve son halini vermiştir.⁴⁵

³⁶ Taftazânî, "et-Tarikatü'l-Ekberiyye", s. 296.

³⁷ Taftazânî, "et-Tarikatü'l-Ekberiyye", s. 345.

³⁸ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 174.

³⁹ ez-Zehabî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, tahk. Beşşâr Avvâd Mahmûd, Muhyî Hilal es-Serhân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, XXIII, 48; eş-Şa'rânî, Abdülvahhâb, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1306, I, 6; Gâllâb, *el-Ma'rifetu inde Muhyiddin İbn Arabî*, s. 189; Miftâh, *Buhûs havle kütübi ve mefâhîmi 'ş-Şeyhi'l-Ekber*, s. 15.

⁴⁰ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 174.

⁴¹ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 174.

⁴² Miftâh, *Buhûs havle kütübi ve mefâhîmi 'ş-Şeyhi'l-Ekber*, s. 15.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 47.

⁴⁴ Abbas Azzavi, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve gulâtü't-tasavvuf", *el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bni'l-Arabî*, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969, s. 135.

⁴⁵ Miftâh, *Buhûs havle kütübi ve mefâhîmi 'ş-Şeyhi'l-Ekber*, s. 15.

Şam'da bulunduğu süre zarfında daha önce adını duyan veya eserlerini okuyan çok sayıda âlim şahsiyet kendisini ziyaret etmiş ve sohbetlerine katılmıştır. Şam'a gelişiyle beraber eserleri aydın kesim arasında daha çok okunmaya başlamıştır.⁴⁶ Bununla beraber el-Melikü'l-Eşref el-Eyyûbî'nin ona gösterdiği saygı ve talebesi olarak gösterdiği ihtiram Şam'ın ilmiye sınıfına mensup ileri gelen şahsiyetlerinden bazılarını rahatsız etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye karşı duyulan rahatsızlık, zamanla tenkit edilmesine neden olmuştur. Fakat bu olumsuz havaya rağmen Şam'ın köklü ailelerinden Benû Zeki'ye mensup Kâdî Ali Zeki onu malikanesine alarak himaye ederken, Şafîî baş kadısı Şemsüddin Ahmed el-Hûlî ona hizmette kusur etmemiştir. Şam'ın Maliki kadısı ise İbnü'l-Arabî'yi kızıyla evlendirerek ona daha yakın bir konumda vefatına kadar beraberliğini sıhriyet bağıyla sağlamlaştırmıştır.⁴⁷

Anadolu'dan gelen talebelerinden Sadreddin Konevî ve İbn Sevdekîn Şeyh-i Ekber'in vefatına kadar Şam'da yanında kalmış ve eserleri üzerinde çalışmışlardır.⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin Şam'da bulunduğu yıllarda ve sonrasında kendisi gibi Kuzey Afrikalı olan çok sayıda aydın şahsiyet Şam'a yerleşmiştir.⁴⁹

İbnü'l-Arabî ve Ekberiyeye Tarikatı mensuplarının diğer tarikat mensupları gibi Şam'da halka yönelik bir irşad ve düzenli tekke faaliyetlerinden söz edilemez. Ekberiyeye tarikatı veya mektebinin diğer tarikatlar gibi İslam dünyasında teşkilatlanmamasının temel sebebinin İbnü'l-Arabî'nin yazdığı eserlerin felsefî ve rumuzlarla dolu oluşu ve sadece belli başlı sûfîlerin onun eserlerini okuyabilmesi olduğu belirtilir.⁵⁰ İbnü'l-Arabî Mektebine mensup olanların Şam'daki faaliyetleri, aydın kesim arasında İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin okutulması, mütalaa edilmesi ve bu eserlerin şerh ve tahkiklerle yaygınlaştırılması şeklinde gerçekleşmiştir.

İbnü'l-Arabî geride onlarca eser ve düşüncelerini yeni nesillere aktarma hususunda gayretli çok sayıda talebesini bırakarak 638/1240 yılında Şam'da vefat etmiştir.⁵¹ Onun vefatından sonra Ekberiyeye Mektebi'nin Anadolu'daki temsilcileri içinde Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve İbn Sevdekîn (ö. 646/1248) öne çıkarken, Şam bölgesinde bu misyonu yüklenen kişiler Affuddin Süleyman et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Emîr Bedreddin Hasan b. Ali el-Endülüsî olmuştur.⁵²

Şam'da faaliyet yürüten hemen her tarikattan sûfîlerin bir şekilde İbnü'l-Arabî ile ilgilendiğini ifade etmek herhalde abartılı olmaz. Bu sûfîlerden biri olan Mevlevî şeyhlerinden Alemî Dede (ö. 1070/1660), İbnü'l-Arabî'nin Mevleviyeye tarikatı mensuplarının Anadolu'dan gelerek Şam'da faaliyet göstereceğini keşif yoluyla bildiğini belirtmektedir. Bu iddiasına delil olarak da İbnü'l-Arabî'ye ait olduğunu ifade edip şerh ettiği bir kıtalık Arapça şiiri getirmektedir.⁵³

Tecîu 'ş-Şâm akvâmün tasaffû

Tüsemâ bi'l-kabâilî'l-Mevleviyye

Mecâlisühüm âlet tahkiki samtiin

⁴⁶ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir*, I, 6-11; Taftazânî, *et-Tarikatü'l-Ekberiyeye*, s. 338-340.

⁴⁷ Ali Ahmed, *el-Endülüsîyyün ve'l-Meğâribe*, s. 177.

⁴⁸ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 45.

⁴⁹ Bunlardan biri olan Endülüsî sûfî Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed et-Tecîbî (ö. 638/1241)'nin tasavvufî söylemlerinin İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine çok yakın olduğu ifade edilir. Fakat bu zatın İbnü'l-Arabî'yle karşılaşp karşılaşmadığı hususunda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bk. Ali Ahmed *el-Endülüsîyyün ve'l-Meğâribe*, ss. 171-189.

⁵⁰ Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *en-Nûru'l-Muzhar fî tarikati seyyidi 'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Süleymaniye Ktp., Sütluce Dergâhı Elif Efendi, nr. 254, s. 4.

⁵¹ İbnü'l-Arabî vefat ettiğinde yıllarca kendisini himaye eden Kâdî Muhyiddin İbnü'z-Zeki ailesinin Kasyun dağı eteğindeki kabristanına defn edilmiştir. Bk. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, terc. ve şerh: Lamiî Çelebî, haz. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1993, s. 630; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 45.

⁵² Ali Ahmed, *el-Endülüsîyyün ve'l-Meğâribe*, s. 178-179.

⁵³ Bu kıtânın Arapçası ve Türkçe tercümesi için bk. Ali Enver, *Mevlevî Şâirler*, haz. Tahir Hafizoğlu, İstanbul: İnsan Yay., 2010, s. 213-214.

Terâhüm bi's-safâ hayrû'l-beriyye

Tercümesi: Temiz bir sûfî zümresi Şam'a gelir ki, bunlara Mevlevî derler. Onlar toplantılarında susar, konuşmazlar. Onların insanların en hayırlıları olduklarını görürsün.

Ali Enver Bey, İbnü'l-Arabî'nin bu satırlarında geçen “terâhüm bi's-safâ” sözünün,⁵⁴ ebced hesabıyla karşılığının 859/1454 yılına denk geldiğini ifade etmektedir. Ali Enver Bey'in bu tespiti, XV. Asrın ikinci yarısında Şam'da yoğunlaşan Mevlevî faaliyetleriyle örtüşmektedir.

A. İbnü'l-Arabî'ye Şam'da Gösterilen İlgi ve Fikirlerinin Müdafaası

Şam'da İbnü'l-Arabî'nin etrafında kenetlenenlerin, çoğunlukla Anadolu ve Kuzey Afrika'dan gelen şahsiyetler olduğu söylenebilir. Bunlar, Ekberiyye Mektebinin tanıtımı ve yayılması kadar, muhaliflerin tenkit ve ithamlarına karşı yazılı savunması işini de üstlenmişlerdir. Bir taraftan talebelerinin ona duyduğu derin saygı, diğer taraftan içinde Şafî ve Malikî mezheplerini temsil eden bazı kadıların da bulunduğu ilmiye sınıfı mensuplarının ona hizmeti, kendisini Şam'da gözde ve müstesna bir konuma yükseltmiştir. Ayrıca Eyyübî ailesinden bazı yöneticilerin gösterdiği saygı ve himaye ise resmi anlamda tasavvufî faaliyetlerinin önünü açmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin Şam'da geçirdiği son yılları, hem yazılı eserleri hem de canlı eserleri sayılabilecek olan talebeleri açısından hayli verimli bir dönem olmuştur. Zira talebeleri bir taraftan onun düşünce dünyasını anlamaya gayret ederken, diğer taraftan şeyhlerine yöneltilen eleştirilere kendi zaviyelerinden cevap vermek için hazırlık yapma fırsatını bulmuşlardır. XIII. asırda İbnü'l-Arabî'yi müdafaa eden şahsiyetler içinde İbn Sevdekîn olarak tanınan Ebû Tahir en-Nûrî el-Hanefî (ö. 646/1248), Sa'düddin Muhammed b. el-Müeyyid b. Abdullah el-Cüveynî es-Sûfî (ö. 650/1252), Şam'ın Şafî başkadılarından Yahya b. Muhammed Ebu'l-Fadl Muhyiddin, Sadreddin el-Konevî (ö. 672/1274), Afîfüddin Süleyman et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ve oğlu Muhammed b. Afîfüddin et-Tilimsânî ile Emîr Bedrüddin Hasan b. Ali b. Yûsuf b. Hûd, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî'nin isimleri sayılmaktadır.⁵⁵

723/1323 yılında Şam'ın Şafî kadılığına atanan Ali b. İsmail b. Yûsuf el-Konevî, İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* düşüncesine muhalif olmakla beraber şahsına son derece bağlı ve saygılı bir sûfî olarak tanınmıştır.⁵⁶ Yine bu dönemde yaşayan Şeyh Nasr el-Münbicî İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini ve akidesini müdafaa etmesiyle bilinen bir sûfidir.⁵⁷

Şâziliyye tarikatı şeyhlerinden Kuzey Afrikalı Ali b. Meymûn el-İdrisî (ö. 917/1511), bir dönem Şam'a yerleşmiş ve Şâziliyye tarikatının neşriyle meşgul olmuştur. Bu zat Şam'da iken yazdığı *Tenzîhu's-sıddîk an vasfî'z-zindîk* adlı eseriyle⁵⁸ İbnü'l-Arabî'yi savunan sûfiler arasına katılmıştır.

İbnü'l-Arabî'ye Şam'da gösterilen ilginin ilmî ve tasavvufî çevreler ile bazı idarecilerle sınırlı olduğu söylenemez. Yıllar sonra Osmanlı Sultanı I. Selim'in, içinde Şam'ın da yer aldığı geniş bir bölgeyi Osmanlı egemenliğine katması⁵⁹ ve Şam'da İbnü'l-Arabî'nin mezarını bularak üzerine kümbet ve yanına cami ve müştemilatını yaptırması,⁶⁰ İbnü'l-Arabî Mektebinin Şam başta olmak üzere tüm İslam dünyasında yeniden gündeme gelmesinde önemli rol oynamıştır. Fakat Yavuz Sultan Selim'in İbnü'l-Arabî'yle ilgili yaptıkları bununla sınırlı değildir. Abdurrahman Camî (ö. 898/1492)'nin

⁵⁴ 859/1454'de denk düşmektedir. 80 : تراهم بالصفى “ف : 90 ص : 30 ل : 1 ا : 2 ب : 40 م : 5 : 1 ا : 200 ر : 400 ت : 10 : ى = 859/1454”

⁵⁵ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 177-180; Abdürrezzak Tek, “İbnü'l-Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), (2009), sy. 23, s. 283.

⁵⁶ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 179-180.

⁵⁷ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 180.

⁵⁸ Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzîlî*, s. 323.

⁵⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ts., II, 279-296.

⁶⁰ Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, II, 295.

talebelerinden Şeyh Mekkî olarak tanınan Muhammed b. Müzafferüddin (ö. 926/1519)'den İbnü'l-Arabî aleyhtarlarını tenkit ve itirazlarına cevap olmak üzere bir eser telif etmesini istemiştir. Şeyh Mekkî'nin Farsça olarak kaleme aldığı *el-Câhibü'l-garbî fi halli müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* adlı eseri⁶¹ ile Şeyhülislam İbn Kemal (ö. 940/1534)'in İbnü'l-Arabî'yi tebriye eden fetvası,⁶² Osmanlı imparatorluğunda İbnü'l-Arabî ve düşüncelerine uygulanan resmi çekince ve ambargonun kaldırıldığı anlamını taşımaktadır. Bu tarihten sonra Anadolu başta olmak üzere birçok bölgede İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yansıtan Türkçe, Arapça, Farsça ve Kürtçe manzum ve mensur eserlerin çoğalması tesadüfi değildir.⁶³

İslam dünyasının hemen her bölgesindeki âlim ve sûfiler arasında aleyhinde oluşan kamuoyuna rağmen, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin pekçok tarikat mensubu tarafından benimsendiği ve savunulduğu görülür. Şam'da da durum farklı olmamış ve faaliyetleriyle toplumsal kabul görmüş tarikatlardan Kadiriyye, Sühreverdîyye, Şâziliyye, Mevlevîyye, Halvetiyye ve Nakşbendiyye mensuplarından İbnü'l-Arabî'nin lehinde eser telif edenler veya onun eserlerini şerh ederek destek verenler çıkmıştır. Bunlardan biri olan Şamlı Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731), yazdığı *Reddü'l-metîn alâ muntakidi'l-ârîf Muhyiddin, er-Raddu alâ men tekelleme fi İbn Arabî, Risâletün fi 'z-zebbi ani's-Şeyh Muhyiddin, İzâhü'l-maksûd fi ma'nâ vahdeti'l-vücûd, Takribü'l-keâm ala'l-ıfhâm fi ma'na vahdeti'l-vücûd, es-Sirrü'l-muhtabî fi Darîhi'bni'l-Arabî, Kasîdetün fi medhi's-Şeyhi'l-Ekber*, adlı eserleriyle⁶⁴ İbnü'l-Arabî ve tasavvuf anlayışını müdafaa etmiştir. Yine onun gayretleriyle, XVII. asrın ikinci yarısından itibaren İbnü'l-Arabî ve eserlerine olan ilgi artmış, *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* adlı eserleri başta olmak üzere telifatıyla ilgili çalışmalar yoğunlaşmıştır. Bu arada Seyyid Muhammed Şerîf el-Ğazzî (ö. 1203/1788) gibi İbnü'l-Arabî'nin mezar taşına yazılı olan beyte tahmis yazmak suretiyle,⁶⁵ Ekberîyye Mektebine olan bağlılığını ve İbnü'l-Arabî'ye olan sevgisini izhar etmeyi tercih edenleri görmek de mümkün olmuştur.

Şam'da İbnü'l-Arabî'ye yönelik bu ilgi, onun şahsı ve fikirlerinin çok sayıda aydın tarafından benimsendiğini göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki tesirlerinin yazılı şahitleri olarak eserlerine yapılan şerhler ve bunların ilmiye ve sufiye sınıflarının seçkinleri tarafından okunması gösterilebilir. Haddizatında onun Şam'daki tesirleri üç kategoride ele alınabilir. 1. Eserlerinin şerh edilmesi, 2. Eserleri etrafında ders halkaları oluşması, 3. İbnü'l-Arabî ve düşüncelerinin Şam'da sâkin sûfilerin eserlerine girişi.

1. İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinin Şerh Edilmesi

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin şerh edilmesi faaliyetinin vefatından çok kısa bir süre sonra başladığını belirtmek gerekir. Onun başlıca talebelerinden İbn Sevdekîn'in telifi olan *Nakşü'l-Fusûs*,⁶⁶ şerh faaliyetlerinin başlangıcı ve bu alandaki ilk eser olarak değerlendirilebilir. İbn Sevdekîn'in şeyhinden sekiz yıl sonra vefat ettiği göz önüne alındığında, onun bu eserinin altyapısını, dostu

⁶¹ Şeyh Mekkî Efendi, Ahmed Neyli Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, haz. Halil Baltacı, İstanbul: Gelenek Yay., 2004, s. 27.

⁶² Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 81.

⁶³ Niyazî-yi Mısırî (ö. 1105/1694)'nin Bursa'daki dervişlerinin el kitabı haline gelen ve vahdet-i vücûd neşvesiyle dolu Türkçe *Dîvân*'ı (bk. Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Sır Yay., 2008, s. 214-215), Mısır'da Şeyh Mahmud el-Halvetî (ö. 1195/1781)'nin İbnü'l-Arabî'nin rüyada kendisine imla ettirdiğini beyan ettiği *el-Hikemu's-sûfiyye* adlı Arapça eseri, (bk. Abdullah eş-Şarkâvî, *Şerhü'l-Hikemi's-Sûfiyye*, tahk. Muhammed Abdülkadir Nessâr, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Kahire: Dâru'l-Kerez, 2008, s. 5.) Melayê Cizrî olarak tanınan Nakşbendiyye tarikatı mensubu Cizreli Molla Ahmed (ö. 1050/1641) ve Halvetiyye tarikatı şeyhi Şemsüddin Ahlatî (ö. 1085/1674)'nin Kürtçe *Dîvân*'ları (bk. Hamdî Abdülhamid es-Selefi, Tehsîn İbrahim ed-Dûskî, *Mu'cemu's-şu'arâi'l-Kurd*, Erbil: Dâru Siprêz, 2008, s. 61-68, 68-74), İbnü'l-Arabî ve tasavvufî düşüncesinin Osmanlı coğrafyasını oluşturan farklı Müslüman topluluklar arasında aynı anda yayılmaya başladığının önemli bir göstergesidir.

⁶⁴ Nablusî, *el-Mecâlisü's-Şâmiyye*, s. 24, 27, 33-34, 36, 42.

⁶⁵ Muhammed Cemil eş-Şattî, *A'yânu Dimaşk*, Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994, s. 258-259.

⁶⁶ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyün ve'l-Meğâribe*, s. 177-180.

Sadreddin Konevî ile beraber Şam'da İbnü'l-Arabî'nin eserlerini gözden geçirmesine yardım ederken hazırladığı düşünülebilir.

İbnü'l-Arabî'nin en yaygın eserleri içinde *Füsûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* liste başında yer almaktadır. Sadece *Füsûsu'l-Hikem*'in yüzden fazla şerhinden bahsedilir ki,⁶⁷ bu bile Müslüman aydınların onun tasavvufî düşüncelerine ne denli önem verdiğini ortaya koymak için yeterli bir kanıttır. İbnü'l-Arabî'nin bu iki eserinin sadece ilmiye ve sufiye sınıfına mensup şahsiyetler arasında değil, seçkin şair ve edebiyatçılar açısından da önemli bir yere sahip olduğu, şair Nâbî (ö. 1124/1712)'nin şu manzum ifadelerinden rahatlıkla anlaşılabilir.⁶⁸

Bâtın-ı âyât-ı Kur'ân'dır Fütûhât u Füsûs

Gevher-i deryâ-yı irfândır Fütûhât u Füsûs

Hâne-i tarik-i kalb-i gâfilî tenvîr eder

Şu'le-i misbâh-ı îmândır Fütûhât u Füsûs

Sırrr-ı vahdetden haberdâr eyler ehl-i hâhişi

Ma'ni-i tevhîd-i Yezdân'dır Fütûhât u Füsûs

Kem gubâr-ı kuhl edenler kesbi der ayn-ı yakîn

Kârvân-ı âlem-i cândır Fütûhât u Füsûs

Sâhib-i hatmi'l-velâye olduğunda Nâbiyâ

İki şâhid iki burhândır Fütûhât u Füsûs

Şamlı sûfî Afîfüddin Tilimsânî de *Füsûsu'l-Hikem* şarihlerindedir.⁶⁹ Sonraki dönemlerde de Şam'da İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin şerh edilmesi faaliyeti devam etmiştir. Şam'ın tanınmış âlimlerinden Şeyh Ahmed el-Kesbî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'e yaptığı şerh⁷⁰ bunlardan biridir. Şeyh Ahmed el-Kesbî, Şamlı hemşehrileri olan Abdülganî Nablusî, Molla İlyas el-Kürdî, Şeyh Ahmed Sirâc el-Kürdî, Şeyh Abdurrahman es-Siman ve Şeyh Ali en-Nabkî gibi tanınmış sûfiler arasında saygın bir yer edinmiştir.⁷¹

Yaşadığı dönemde sadece Şam'da değil tüm Osmanlı coğrafyasında ilmi ve tasavvufî kimliğiyle saygın bir yer edinen Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731)'de İbnü'l-Arabî'nin eserlerine şerh yazan âlimler kervanına katılmıştır. Nablusî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'ini yazdıktan sonra *Muhtasarı Fusûsi'l-Hikem* adıyla telif ettiği eserini özetleyen bir çalışma daha kaleme almıştır. Bu eserde geçen kelimeleri anlamakta zorlananlar için de "Füsûs sözlüğü" olarak da adlandırılabilir *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Füsûs*, adlı eserini telif etmiştir. Daha sonra bu eserini de *Şerhu Cevâhiri'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Füsûs*,⁷² adıyla şerh etmiştir. Nablusî'nin üzerinde çalıştığı İbnü'l-Arabî'nin sadece *Füsûsu'l-Hikem* adlı eseri değildir. Bunun dışında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı

⁶⁷ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yay., 2003, s. 83.

⁶⁸ Nâbî, Yûsuf, *Nâbî Dîvânı I-II*, tahk. Ali Fuat Bilkan, MEB Yayınları, İstanbul 1997, II, 725.

⁶⁹ Ceyhan, "Afîfüddin Tilimsânî", s. 164.

⁷⁰ Taha b. Yahya el-Kürdî, *Rihletü's-Şeyh Tâhâ el-Kürdî*, tahk. Ali Necm İsa, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007, s. 149.

⁷¹ el-Kürdî, *Rihletü's-Şeyh Tâhâ*, s. 144-154.,

⁷² Bu eserler için bk. Nablusî, *el-Mecâlisü's-Şâmiyye*, s. 29, 37, 45.

eserine de bazı küçük notlar düşmek suretiyle kısa açıklamalarda bulunmuş ve bu çalışmasına *Ta'likât ala'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, adını vermiştir. eş-Şemsü alâ cenâhi't-tâir fî makâmi'l-vâkifi's-sâir Şerhu kasîdeti'ş-Şeyhi'l-Ekber ve *Salavâtu İbn Arabî*⁷³ de Nablusî'nin üzerinde çalıştığı İbnü'l-Arabî'ye ait diğer eserlerdir.

2. Eserleri Etrafında Ders Halkaları Oluşması

İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki en önemli tesirlerinden biri de, hiç şüphesiz eserleri etrafında ders halkalarının oluşmasıdır. İbnü'l-Arabî Şeyh-i Ekber olarak İslam dünyasında çok az âlim ve sûfi'ye nasip olan bir saygınlığa ulaşmış ve eserleri özel ders halkalarında okutulmuştur. Onun eserlerinin okunması ve tanıtımı işini İbnü'l-Arabî'den sonra erken dönem ilk yürüten kişilerin üvey oğlu Sadreddin Konevî ile İbn Sevdekîn ve Affüddin Tilimsânî olduğunu belirtmeliyiz. Sadreddin Konevî, bu faaliyetini Şam'ın dışında Konya ve Mısır'da da devam ettirmiştir.

İbn Teymiyye'nin sert muhalefetinin olduğu dönemde bu faaliyetler biraz zayıflamakla beraber sonraki dönemlerde yine canlandığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî, eserleriyle Şam'ın tasavvuf tarihinde unutulmaz bir yer edinmiş ve eserlerinde yer alan tasavvufî gizem her dönemde çok sayıda aydını kendine celb etmiştir. Öyle ki onun eserleri, Şam'da medrese tahsili sırasında okunan sıralı kitapların ardından tasavvufî düşünce alanında üst perdeden bilgi edinmek isteyen seçkin bir tabakanın okuduğu özel eserler haline gelmiştir. Bu nedenle Şam'a çevre bölgelerden gelen çok sayıda âlim ve sûfnin okuyup mütalaa ettikleri başlıca eserler içinde *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bulunması tesadüfi değildir.

Şeyh Abdülganî Nablusî bir taraftan Şam Emevî Camiinde ilmî sohbetlerde bulunurken, diğer taraftan daha özel bir ortamda İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden ders verdiği tasavvufî bir halka oluşturmuştur. Nablusî'nin okuttuğu eserler içinde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsu'l-hikem*, *et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye* ve *Mevâki'u'n-Nücûm* adlı eserlerin yer aldığı belirtilmektedir.⁷⁴

Irak'ın farklı bölgelerinden Şam'a medrese tahsili yahut seyahat için gelen çok sayıda zevâtın da İbnü'l-Arabî eserlerinin okunduğuna şahit oldukları ve bir kısmının bu ders halkalarına dâhil olduğu vakidir. Köysancaklı Kadirî şeyhlerinden Taha b. Yahya el-Kürdî (ö. 1205/1790), 1181/ 1768 yılında Şam'da iken Seyyid Ali b. Mustafa el-Harîrî'den İbnü'l-Arabî'ye ait *Hizbu'd-devr*⁷⁵ adlı eserden icâzet aldığı⁷⁶ 1189/1775 yılında ise Şamlı Şeyh Abdurrahman el-Kürdî'nin yanında *Fusûsu'l-Hikem*'i okuduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Şam'da zaviyesi bulunan mutasavvıflardan Abdurrahman b. Hasan b. Mûsa el-Bânevî el-Kürdî (ö. 1195/1781)'nin de Şeyh Abdurrahman el-Kürdî gibi talebelerine *Fusûsu'l-Hikem* dersleri verdiği belirtilir.⁷⁸ Şam'ın tanınmış şair ve edebiyatçılarından Halvetiyye tarikatı mensubu Şeyh Ömer el-Yâfi (ö. 1233/1817) ise, İbnü'l-Arabî'nin *vahdetü'l-vüücûd* hususundaki iki beytini tefsir ederek Ekberiyye Mektebine katkı sunmuştur.⁷⁹

On dokuzuncu asrın ilk çeyreğine gelindiğinde beş yıl gibi kısa bir süre Şam'da ikamet etmesine rağmen tesiri çok uzun süre devam eden Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Mevlânâ Hâlid'in İbnü'l-Arabî ile ilişkisinden bahsedilmesi gerekir. Mevlânâ Hâlid kendisi İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okutmasa da, vefatından sonra Şam'da yerine geçen halifelerinden Muhammed b. Abdillâh el-Hânî (ö. 1279/1862) irşad faaliyetlerinin yanında İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı

⁷³ Nablusî, *el-Mecâlisü'ş-Şâmiyye*, s. 27, 38-39.

⁷⁴ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî*, s. 95; Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", XXXII, 268.

⁷⁵ Vassâf, İbnü'l-Arabî'nin eserleri sayarken "Hizbu'd-devr" olarak bilinen eserden "Devr-i A'lâ" diye bahseder. Bk. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, S. 95.

⁷⁶ el-Kürdî, *Rihletü'ş-Şeyh Tâhâ*, s. 83-84.

⁷⁷ el-Kürdî, *Rihletü'ş-Şeyh Tâhâ*, s. 132.

⁷⁸ M. Emin Zeki Bek, *Meşâhîrul Kurd ve Kurdistan*, çev. Seyide Kerîmete, Dimaşk: Dâru'z-zaman, 2006, s. 290.

⁷⁹ eş-Şattî, *A'yânu Dimaşk*, s. 215.

eserlerini okuyup açıklamıştır.⁸⁰ Onun ardından yerine postnişin olan oğlu Muhammed b. Muhammed el-Hânî, Abdülğanî Nablusî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhi ile *Futûhât-ı Mekkiye*'nin "nefs" babını okutmuştur. Hânî ayrıca aile dostları olan Emîr Abdülkadir Cezayirî'ye (ö. 1300/1883) de *el-Futûhât-ı Mekkiye*'yi ders halkalarında okutma icâzeti vermiştir.⁸¹ Muhammed b. Muhammed el-Hânî'nin torunu *el-Hadâikü'l-verdiyye* adlı eserin müellifi Şeyh Abdülmecid el-Hânî (ö. 1318/1900)⁸² de dedesi ve babasından kalan İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okutma geleneğini devam ettirmiştir. Şeyh Abdülmecid el-Hânî'nin hemşehrisi olan Şâziliyye tarikatı mensuplarından Şeyh Abdülğanî el-Beytâr (ö. 1315/1898) ise Şam'da *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye* mütalaalarıyla tanınmıştır.⁸³

3. İbnü'l-Arabî ve Düşüncelerinin Şam'da Sâkin Sûfilerin Eserlerine Girişi

Şam'da İbnü'l-Arabî lehinde olduğu kadar onun aleyhinde yazılan eserler de dolaylı olarak İbnü'l-Arabî'den bahsetmiş ve görüşlerine yer vermiştir. Bu yönüyle bakıldığında eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye yer veren onlarca Şamlı müelliften bahsetmek mümkündür. Burada Şam'ın ilim ve kültür tarihine damgasını vurmuş şahsiyetlerin bazı eserlerinden örnek vererek konuyu ele almak faydalı olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin hizmetinde bulunan en yakın talebelerinin, onu müdafaa amacıyla kaleme aldıkları mensur eserlerinin yanında methiyelerinin de bulunduğu bilinmektedir. Ekberiyeye Mektebinin Şam'da önde gelen isimlerinden Afifüddin Tilimsânî'nin *Dîvân*'i,⁸⁴ İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî anlayışının yer aldığı ilk manzum eserlerden biridir.

İbn Teymiyye, *el-Fark beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-Şeytân* adlı eserinde ele aldığı nübüvvet-velâyet meselesinde İbnü'l-Arabî'ye sert eleştiriler yöneltmiştir.⁸⁵ İbn Teymiyye gibi ilmiye sınıfının etkin bir üyesinin onun bazı görüşlerini tenkidi, tasavvufî çevrelerde önemli ve saygın bir konuma sahip İbnü'l-Arabî'yi o dönem Şam başta olmak üzere farklı bölgelerde yaşayan çok sayıda aydın şahsiyetin gündemine sokmuş ve meraklarını celp etmiştir.

Şam'da Ekberiyeye Mektebinin hicri on ikinci asrın ilk yarısındaki en etkin mensuplarının başında yer alan Abdülğanî Nablusî'nin İbnü'l-Arabî hakkında telif ettiği mensur çalışmalarının yanında eş-Şemsü alâ cenâhi't-tâir fî makâmi'l-vâkıfi's-sâir *Şerhu kasideti's-Şeyhi'l-Ekber* ve *Salavâtu İbn Arabî*⁸⁶ adlı manzum eserleri de bulunmaktadır. Nablusî'nin, ilim ve tasavvuf çevrelerindeki saygınlığı sebebiyle İbnü'l-Arabî ve eserlerinden bahsettiği çalışmalarının da aydınlar arasında yaygınlaştığı ve seçkin bir okuyucu kitlesine ulaştığı söylenebilir.

1238/1823 yılında bir süredir ikamet ettiği Bağdat'tan ayrılarak Şam'a yerleşen Mevlânâ Hâlid (ö. 1242/1827)'in tartışmalı bazı fikhî ve tasavvufî konularda İbnü'l-Arabî'yle aynı görüşte olduğu bilinmektedir.⁸⁷ Ne var ki Mevlânâ Hâlid, özelde Şam genelde Osmanlı coğrafyasının içinde bulunduğu siyasî ve toplumsal durumu göz önüne alarak tartışmalı kişi ve konulardan uzak durmuştur. Bu nedenle Ekberiyeye Mektebi'ni doğrudan değil dolaylı olarak desteklemeyi tercih etmiştir. Mevlânâ

⁸⁰ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşebendiyye*, Erbil: Matbaatu Ârâs, 2009, s. 357.

⁸¹ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 377-378.

⁸² eş-Şattî, *A'yânu Dimaşk*, s. 392.

⁸³ eş-Şattî, *A'yânu Dimaşk*, s. 370.

⁸⁴ Ceyhan, "Afifüddin Tilimsânî", s. 164.

⁸⁵ Bu eleştirilerle ilgili yorum ve değerlendirmeler için bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 2008, sayı: 21, s. 216-253.

⁸⁶ Nablusî, *el-Mecâlisü's-Şâmiyye*, s. 38-39.

⁸⁷ Bu konular içinde "vahdet-i vücûd ve müşriklerin cehennemde ebedi yanmayacakları" hususları da yer almaktadır. Özellikle ikincisi Hâlidî şeyhleri arasında özel sohbetlerin konusu olmuş ve tartışılmıştır. (Bk. İbrahim Çokreşî, *Kitâbu'l-işârât*, yazma nüsha, s. 88).

Hâlid'in *Dîvân*'ında yer alan Nureddin Abdurrahman Cami'ye ait beyitlerin,⁸⁸ onun İbnü'l-Arabî hakkındaki düşüncelerinin dolaylı ifadesi olduğunu düşünüyoruz.

Cezâyir'de Fransızlara karşı verdiği mücadele ile tanınan Emîr Abdülkadir Cezâyirî de İbnü'l-Arabî'den bahseden şahsiyetlerden biridir. Devlet adamı ve liderlik vasıflarının yanında âlim ve sûfî kimlikleriyle öne çıkan Cezâyirî'nin *el-Mevâkif* adlı eseri,⁸⁹ onun İbnü'l-Arabî ve düşüncelerini yorumladığı ciddi bir çalışmasıdır.

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin talebesi olan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1858)'nin *en-Nûru'l-muzhar fî tarikati seyyidi's-Şeyhi'l-Ekber* adlı eseri de bu alanda bahsedilmesi gereken önemli bir çalışmadır.⁹⁰ Ervâdî bu eserinde İbnü'l-Arabî'den bahsetmiş ve Ekberîyye Mektebinin temel hususiyetlerine kısaca değinmiştir.

B. İbnü'l-Arabî'ye Karşı Şam'da Oluşan Muhâlefet

İbnü'l-Arabî'nin el-Melikü'l-Eşref'in hocası olarak Şam'da en üst düzeyde gördüğü iltifat, saraya yakın bazı ilmiye mensupları ile İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini aykırı ve sapkın olarak telakki eden birtakım sûfî çevrelerin tepkisini çekmiştir. Fakat hem devlet ricalinin hem de ilmiye sınıfından içinde Şafîî ve Malikî kadılarının bulunduğu Şam'ın bazı köklü ailelerine mensup şahsiyetlerin onu himaye etmeleri, kısa bir süre için de olsa sert tepkilerin önüne geçmiş en azından hafifletmiştir. Fakat bu durum İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonra değişmeye başlamış ve onun fikirlerine karşı giderek artan bir muhalif cephe oluşmaya başlamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonra Moğolların bölgeyi istila etmeleri, etkileri uzun süre devam edecek ciddi bir toplumsal travmaya sebep olmuştur. Bu sıkıntılı dönemde Şam'ın tanınmış fakihlerinden İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı şahsiyetler, İbnü'l-Arabî ve takipçileri olan talebelerinin tasavvuf felsefesine dair düşünce ve görüşlerine karşı oldukça sert bir söylem geliştirmişlerdir.

İbn Teymiyye'nin esasen tasavvufa karşı olmadığı, Abdülkadir Geylanî ve Adî b. Müsafir gibi sûfîlerden saygıyla bahsetmesinden anlaşılmaktadır.⁹¹ Bu durumda onu İbnü'l-Arabî ve talebelerine karşı sert tavır takınmaya iten sebeplerin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Bu noktada ortaya atılan en önemli söylemlerden biri "İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufu Ehl-i sünnetin otoritesi altına sokan ilk dönem sûfîlerini eleştirmesi ve tasavvufi pek çok konuyu zahirî bağlamından koparıp metafizik alana taşımıştır."⁹²

⁸⁸ Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *Dîvan*, İstanbul: Fethi Demir Matbaası, 1955 (tıpkı basım), s. 85

⁸⁹ Eser için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, no. 2269; İzmirli İsmail Hakkı, 3280, 3281, 3282 numaralar. Tahkik için bk. Abdülkâdir el-Cezâirî, *el-Mevâkif fî ba'zı işârâtı'l-Kur'ân ile'l-esrârî ve'l-me'ârîf I-III*, thk. Bekrî Alaaddin, Dâru Neynevâ, Dimaşk 2014..

⁹⁰ Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin 1268/1852 yılında telif ettiği bu eser sekiz varaktan oluşmaktadır. (Bk. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *en-Nûru'l-Muzhar fî tarikati seyyidi's-Şeyhi'l-Ekber*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Sütüce Dergâhı Elif Efendi, nr. 254.) Ervâdî'nin Mevlânâ Hâlid'e intisabından sonra Şam'da daha çok tanındığı hususu inkar edilemez. Fakat onu Osmanlı'nın payitahtı olan İstanbul'da tanıtan kişi talebelerinden *Râmûzu'l-ehâdis* adlı eserinin sahibi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö. 1311/1893)'dir. Bk. İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikati*, İstanbul: Seçil Ofset, 1984, s. 96-97.

⁹¹ İbn Teymiyye, müteahhirün sûfîler içinde isimlerine yer verdiği Abdülkadir Geylanî ve Adî b. Müsafir'in şeriate aykırı davranış ve ortamlardan uzak duran saygın kişiler olduklarını ifade ederek bu hallerinden takdirle bahseder. (Bk. İbn Teymiyye, Ahmed, *Mecmû'u Fetâvâ (Kitâbu't-tasavvuf)*, haz. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991, XI, 103-105, 629.) Ayrıca İbn Teymiyye'nin Abdülkadir Geylanî'nin *Fütûhu'l-gayb* adlı eserinden bazı bölümleri şerh ettiği ve Abdülkadir Geylanî'nin birçok söz ve davranışından övgüyle bahsettiği bilinmektedir. Bk. Abdülkadir Geylanî, *Fütûhu'l-gayb*, çev. İlyas Aslan, Derya Çakır, İstanbul: Gelenek Yay., 2012, s. 179-212. İbn Teymiyye'nin tasavvufi görüşlerinden bahsedenler de onun ilim ehli sûfîler ile bidat ehli sûfîleri birbirinden ayırdığını belirtmektedirler. Bk. Mustafa Hilmî, *İbnu't-Teymiyye ve't-tasavvuf*, Dâru'd-Da'va, İskenderiyye 1982, s. 37; Muhammed Abdurrahman el-Arifî, *Mavkifu İbn Teymiyye mine's-sûfîyye*, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1430, I, 256.

⁹² Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak" İbnü'l-Arabî'nin İlk Süfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri, *Tasavvuf*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, Sayı: 23, s. 361-362.

İbn Teymiyye'nin, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi alanında sistemleştirmeye çalıştığı “vahdet-i vücûd” anlayışını, İslam toplumunda yaşanan sıkıntı ve buhranlar sebebiyle zayıflayan temel dinî dinamiklerin yeniden harekete geçirilmesinin önünde bir engel ve sapkın bir düşünce olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki bu düşünce İbn Teymiyye ve takipçilerini İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin toplumda okunup yaygınlaşmasını önlemek amacıyla köklü bazı tedbirler almaya sevk etmiştir. Bunun en bariz örneklerinden biri Halep şehrinde yaşanmıştır. Şam ve çevresinde İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin çok yaygınlaşması üzerine 742/1342 yılında Halep'te toplanan ve içinde fakihlerin de bulunduğu bir komisyonda, *Fusûsu'l-Hikem*'in suya atılarak üzerindeki yazıların imha edilmesine karar verilmesi,⁹³ o dönem aydınlar arasında İbnü'l-Arabî hakkındaki sert söylemlerin ve onu tekfir eden zihniyetin pratiğe dönüşmesi olarak değerlendirilebilir. Şam'da İbn Teymiyye'nin üstlendiği misyonu Necd ve Hicaz bölgelerinde Muhammed b. Abdülvehhab (ö. 1206/1791), Bağdat'ta ise Mahmud Şükrî el-Âlûsî (ö. 1342/1923) yürütmüştür.⁹⁴ Mahmud Şükrî'nin saygı duyduğu ve bir süre mektuplaştığı Şamlı dostu ve fikirdaşı Cemaleddin Kâsimî (ö. 1332/1914) de dolaylı olarak Şükrî el-Âlûsî'nin faaliyetlerine destek veren önemli bir şahsiyettir.⁹⁵

İbnü'l-Arabî'ye karşı oluşan muhalefetin sadece ilk dönemlerle sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Aksine muhalif şahsiyetler ve faaliyetleri günümüze kadar da devam etmiştir. Bu muhaliflerden biri olan Iraklı tarihçi Abbas Azzâvî, İbnü'l-Arabî'nin savunduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin Batınî ve İsmailiyye akideleriyle birebir örtüştüğünü ileri sürerek onu *Ğulât-ı tasavvuf* zümresine dâhil etmektedir. Azzâvî sadece bu tenkidyle yetinmeyerek İbnü'l-Arabî'nin Şam'a yerleştikten sonra Haçlılar ve Moğol belası sebebiyle İslam dünyasının içinde bulunduğu olumsuz ortamı fırsat bilerek düşüncelerini yaymaya başladığını da ileri sürmektedir.⁹⁶ İbnü'l-Arabî ile ilgili belki de en sert tepki ve zirve ithamın ise onun *Şeyh-i Ekfer* şeklinde nitelenmesi⁹⁷ olduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin bu kadar ağır itham ve sert tepkilere maruz kalmasının temelinde, onun fikir ve düşüncelerinin aydın kesim tarafından anlaşılmasının yattığını ileri sürenler de bulunmaktadır.⁹⁸

III. İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki Tanınmış Takipçileri

Şam Ekberiyeye Mektebi mensupları için oldukça önemli merkezlerden biri olmuştur. Şam'ın ehemmiyeti, hem İbnü'l-Arabî'nin kabrinin Şam'da bulunması, hem de lehinde ve aleyhinde eser telif eden pek çok aydın şahsiyetin Şamlı oluşundan kaynaklanmaktadır. Burada İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki takipçileri içinde en çok öne çıkan şahsiyetlerden Affüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Abdülğanî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Muhammed b. Abdillâh el-Hânî (ö. 1279/1862), Emîr Abdülkadir el-Cezayirî (ö. 1300/1883), Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1858) hakkında kısaca bilgi verilerek Ekberiyeye Mektebine katkısına değinilecektir.

A. Affüddin Süleyman b. Şemsiddîn Alî et-Tilimsânî

Ebü'r-Rebî' künyesiyle tanınan Affüddin Süleyman b. Şemsiddîn Alî b. Abdillâh el-Kûmî et-Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki takipçileri arasında ilk sıralarda yer alır. 610/1213 yılında

⁹³ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-Meğâribe*, s. 183.

⁹⁴ Ebü'l-Vefâ et-Taftazânî, “et-Tarikâtü'l-Ekberiyeye”, *el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bni'l-Arabî*, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969, s. 352.

⁹⁵ Mahmud Şükrî el-Âlûsî ile Cemaleddin Kasimî arasındaki mektuplaşmalar için (bk. Muhammed b. Nasir el-Acmî, *er-Resâilu'l-mütebâdile beyne Cemâleddin el-Kasimî ve Mahmud Şükrî el-Âlûsî*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001, ss. 41-238.) Cemaleddin Kâsimî, 1880'lere kadar Şam'da Hâlidî Şeyh ailesi olarak bilinen Hânîlere ve diğer sûfî çevrelere yakın durmuş ve saygı göstermiştir. Fakat 1890'ların başından itibaren o güne kadar kullandığı Nakşebendî-Hâlidî, Şafîî ve Eşarî gibi nispetlerinden vazgeçmesi, onun İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas alan Vehhabî Selefililiğine meyli ve onların etkisine girmesi olarak yorumlanmıştır. (Bk. David dean commins, *Osmanlı Suriyesinde İslahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yay., 1993, s. 93.)

⁹⁶ Azzâvî, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Ğulâtü't-tasavvuf”, s. 133-134, 137-138.

⁹⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 72.

⁹⁸ Ebü'l-A'lâ Affî, “İbn Arabî”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian M. Şerif, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yay., 2014, I, 514.

Cezâyir'in Tilimsan şehrinde doğan⁹⁹ Afifüddîn Tilimsânî, medrese tahsilinin ardından tasavvufa yönelmiştir. Bu amaçla çıktığı seyahatinde Anadolu'da uğradığı Konya şehri onun tasavvufî hayatında önemli dönüm noktalarından biridir. İbnü'l-Arabî'nin üvey oğlu ve başlıca talebelerinden biri olan Sadreddin Konevî ile Konya'da tanışmış ve ders halkasına girmiştir. Sadreddin Konevî'den gördüğü alaka ve yanında aldığı tasavvufî eğitim sonrası Ekberiyeye Mektebi'nin mensupları arasına giren Tilimsânî, Konevî'yle beraber Şam ve Kahire'de bulunmuş¹⁰⁰ ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde münderiç olan düşüncelerini çok yakın bir talebesinin ağzından öğrenme fırsatını yakalamıştır.

665/1267 yılından itibaren Şam'da ikamet etmeye başlayan Tilimsânî, hem tasavvufî kimliğiyle Ekberiyeye Mektebini temsil ederken, hem de hazinedar olarak devlet hizmetinde bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin vefatından yaklaşık çeyrek asır sonra Şam'ın birçok noktasında *vahdet-i vücûd* anlayışının yaygınlaşmasında önemli rol oynayan Tilimsânî, yazdığı eserleri ve sohbetleriyle etkili olmayı başarmıştır. Tilimsânî'nin *Dîvân*'ı, Şam'da Ekberiyeye Mektebi mensupları arasında en çok okunup ezberlenen eserlerden biridir. *Fusûsu'l-Hikem*'i şerh etmek suretiyle İbnü'l-Arabî'nin en yakın talebelerinden Sadredin Konevî ve İbn Sevdekin'in yolundan gitmiştir. Yaşadığı dönemde ve sonrasında tasavvuf felsefesi alanında sahip olduğu düşünceler ittihat ve hulûl olarak yorumlanan Tilimsânî, takipçisi olduğu İbnü'l-Arabî'yle beraber Cehmiyye fırkasına dâhil edilmiş ve zındık olarak nitelenmekten kendini kurtaramamıştır.¹⁰¹

Yetiştirdiği talebelerinden Mahmûd b. Tay el-Aclûnî, Hâtim b. Ahmed el-Ehdel el-Yemenî (ö. 1013/1604) ve Ömer Mûsâ Paşa gibi şahsiyetler, Tilimsânî'den devraldıkları Ekberiyeye mirasını Şam ve çevresinde yaymaya çalışmışlardır. Tilimsânî, sadece talebe yetiştirmemiş aynı zamanda geride yazılı eserler de bırakmıştır. Bunlar, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, *Dîvân*, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, *Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*, *Şerhu tâiyyeti'bn-i Fâriz*, *Şerhu ayniyyeti'bn-i Sînâ*, *Risâle fi ilmi'l-ârûz ve el-Keşfü ve'l-beyân fi ilmi ma'rifeti'l-insân* adlı eserleridir.¹⁰² Şam'da Ekberiyeye Mektebi'nin önde gelen mensupları arasında isminden hep bahsedilen Tilimsânî, 5 Receb 690/4 Temmuz 1291 tarihinde Şam'da vefat etmiştir.¹⁰³

B. Abdülganî en-Nablusî

Hicri on ikinci asrın ilk yarısında Şam başta olmak üzere İslam dünyasında isminden çokça bahsedilen Nablusî'nin tam adı Abdülganî b. İsmail b. Abdilganî b. İsmail b. Ahmed b. İbrahim ed-Dimaşkî'dir.¹⁰⁴ 1050/1641 yılında Şam'da doğmuştur.¹⁰⁵ Babasından aldığı ilk eğitimin ardından medrese tahsiline başlayan Nablusî, Şam'ın tanınmış âlimlerinden Necmeddin b. Bedreddin el-Ğazzî (ö. 1061/1651), Şeyh Mahmud el-Kürdî, Muhammed b. Ömer el-Halebî (ö. 1071/1661), Muhammed b. Tacüddin el-Mehâsinî (ö. 1072/1662), Muhammed b. Berekât ed-Dimaşkî (ö. 1076/1666), Muhammed b. Muhammed el-İsâvî (ö. 1080/1670), Şeyh Abdülkadir b. Mustafa es-Safûrî (ö. 1081/1671), İbrâhim b. Muhammed b. Mansûr el-Fettâl (ö. 1098/1687), Abdülbâkî el-Hanbelî (ö. 1071/1661), Kemâleddin Muhammed b. Yahyâ el-Faradî, Muhammed b. Ahmed el-Üstüvânî (ö.

⁹⁹ Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, IV, 3162; Semih Ceyhan, "Afifüddin Tilimsânî", *DİA*, Cilt: 41, s. 163. Tilimsânî hakkında verilen bilgilerden farklı olarak onun ecdadının Kûfe asıllı olduğu ve Şam'da doğup büyüdüğü ifade edilir. Bk. Muhammed Ahmed Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-süfiyyîn*, Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitab, 2006, s. 159.

¹⁰⁰ Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", s. 163.

¹⁰¹ Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", s. 164.

¹⁰² Ceyhan, "Tilimsânî, Afifüddin", s. 164; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-süfiyyîn*, s. 159.

¹⁰³ Sâmi, *Kâmûsu'l-A'lâm*, IV, 3162; Ceyhan, "Afifüddin Tilimsânî", s. 163.

¹⁰⁴ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul: Matbaatü'l-Vekâleti'l-Maârifî'l-Celîle, 1951, I, 590; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn teracumu musannifiyi'l-kütübî'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, II, 176; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-süfiyyîn*, s. 209.

¹⁰⁵ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 590; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 131; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 176; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-süfiyyîn*, s. 209; Ahmet Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", *DİA*, 2006 Cilt: 32, s. 268

1072/1662), Nûreddin Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/1677) gibi ilmiye sınıfına mensup seçkin şahsiyetlerden ders almıştır.¹⁰⁶

Medrese tahsilinin yanında Türkçe ve Farsça'yı da öğrenen Nablusî,¹⁰⁷ yaşadığı çağda, İslamî ilimler kadar dil ve edebiyat alanında da söz sahibi olacak bir konuma yükselmiştir. Bu arada çocukluğundan beri devam eden tasavvuf ve mutasavvıflara karşı ilgisi pratiğe dönüşmüştür. Şeyh Abdürrezzâk b. Şerafeddin Geylânî ile Kâdiriyye tarikatına, Buharalı Şeyh Ebû Saîd el-Belhî ile de Nakşbendiyye tarikatına intisap eden Nablusî'nin,¹⁰⁸ 18. Asır Ekberiyye Mektebi mensupları arasında saygın bir konuma yükseldiği bilinmektedir. Kadiriyye tarikatında edindiği güçlü konumu sebebiyle *Ġâniyye-i Kadiriyye*, Ekberiyye Mektebi'ni temsilinden dolayı da *Ekberiyye-i Ġâniyye* şubesinin kurucusu olarak adından bahsedilir.¹⁰⁹ Nablusî'nin Mevleviyye tarikatlarıyla da yakından ilgili olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır.¹¹⁰

İlmiye ve sûfiyye sınıfı mensupları arasında edindiği bu saygın konumun ardından seyahatlere başlayan Nablusî, bu sayede İslam dünyasının önemli ilim ve kültür merkezlerini dolaşmış ve pek çok kişiyle görüşme imkânı bulmuştur.¹¹¹ Nablusî'nin ilişkili olduğu şahsiyetler sadece seyahatleri sırasında tanıştıklarıyla sınırlı değildir. Onun, Medine'de yaşayan ve şöhreti Uzakdoğu'da Malezya ve Endonezya'ya kadar uzanan İbrahim b. Hasan el- Gûrânî (ö. 1101/1690),¹¹² Muhammed el-Berzencî (ö. 1103/1691),¹¹³ İstanbul'da Şeyh Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703)¹¹⁴ ile Van'dan Yahya b. Nuh el-Vânî (ö.)¹¹⁵ ve daha birçok âlim ve sûfî şahsiyetle ilmî ve tasavvufî konularda mektuplaştığı¹¹⁶ bilinmektedir.

Nablusî, İbnü'l-Arabî ve Ekberiyye Mektebinin önde gelen şahsiyetlerinden İbn Seb'în (ö. 668/1269), Afîfüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)'nin eserlerini okuyup incelemiştir.¹¹⁷ Bu mektebe mensup olanların *vahdet-i vücûd* anlayışı başta olmak üzere metafizik alanındaki farklı bakış açılarını derinlemesine irdeleme fırsatı bulan Nablusî'nin, özellikle tek varlık ve tecelliyâtın birliği hususlarına odaklanarak yaptığı açıklamalar, İbnü'l-Arabî'yi anlamaya çalışan pek çok araştırmacının işini kolaylaştırmıştır.¹¹⁸ İmam Şa'rânî (ö. 973/1566)'den sonra yazdığı çok sayıda eserle Ekberiyye Mektebine hizmet eden Nablusî'yi, Şa'rânî'den ayıran önemli bir husus, onun metafizik alanında anlaşılması zor konuları

¹⁰⁶ en-Nablusî, *el-Mecâlisu's-Şâmiyye*, s. 11-13; Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", XXXII, 268; Ali Ma'bed Ferğâlî, *Abdülganî en-Nablusî hayatuhu ve ârâuhu*, Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2005, s. 64-76.

¹⁰⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 131; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî*, s. 93.

¹⁰⁸ Ferğâlî, *Abdülganî en-Nablusî*, s. 77, 80.

¹⁰⁹ Vicdânî, *Tomar*, II, 46-47.

¹¹⁰ Nablusî'nin eserleri arasında yer alan *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye, es-Sirâtü's-sevî şerhu dibâcâtü'l-Mesnevî, İzâhu'd-delâlat fî simâ'i'l-âlât, Fethü'l-Kerîmî'l-Vehhâb fî'l-'ulûmi'l-müstefâde mine'n-nay ve's-Şebbâb adlı eserleri* onun Mevlevîlikle ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul: Kitabevi, 2011, I, 136-137; Şeyh Abdülganî en-Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye*, tahk. Bekri Alaaddin, Dâru Neynuvâ, Dimâşk 2009, s. 17-21.

¹¹¹ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî*, s. 120-121.

¹¹² İbrahim Goranî hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2005, ss. 77-454.

¹¹³ Muhammed Berzencî, Şehrezor'un köklü sûfî ailelerinden Berzencîlere mensup olup Baba Resul Berzencî (ö. 1056/1646)'nin oğludur. Medine müftüsü olarak görev yapmış ve İbrahim Goranî ile beraber Medine'de saygın bir konuma sahip olmuştur. Bk. Müderris, *Binemâleyê Zanyârân*, s. 231.

¹¹⁴ 1048/1639'da Erzurumda doğan Ebû Saidzâde Feyzullah Efendi, Padişah hocalarından Vanî Mehmed Efendî (ö. 1096/1685)'nin damadıdır. Farklı devlet kademelerinde görev yaptıktan sonra Şeyhülislamlık makamına yükselen Feyzullah Efendi 1703'de vefat etmiştir. Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, IV, 3464. Erdoğan Pazarbaşı, *Vânî Mehmed Efendi ve Araistü'l-Kur'an*, Van: Van Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yay., 1997, s. 45-47.

¹¹⁵ Yahya b. Nûh el-Vânî'nin vefat tarihine rastlayamadık. Bursalı Muhammed Tahir Efendinin verdiği bilgilerden onun, 17. Yüzyılın sonu ile 18. Yüzyılın ilk yarısında yaşadığı ve 1114/1702 senesinde *el-Mebâhisü'd-dürriyye fî beyânî seneti's-şemsîyye ve'l-kameriyye* adlı eserini kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bk. Muhammed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, III, 310.

¹¹⁶ Nablusî, *Vesâilü't-tahkîk*, s. 49-75, 176-178, 209-215, 218-224, 227-231.

¹¹⁷ Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, IV, 3080; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî*, s. 93-94.

¹¹⁸ Viktor Said Bâsil, *Vahdetü'l-vücûd inde İbni'l-Arabî ve Abdülganî en-Nablusî*, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2006, s. 13.

kapsamlı olarak ele almasıdır.¹¹⁹ İbnü'l-Arabî'nin tercümanı olarak nitelenen¹²⁰ Nablusî'nin, yaşadığı çağda İbnü'l-Arabî ve eserleri hususunda uzman şahsiyetlerin başında geldiği söylenebilir. Bu özelliği sebebiyle farklı bölgelerden pek çok âlim şahsiyet, cevaplaması için kendisine İbnü'l-Arabî hakkında birçok soru yöneltmişlerdir.¹²¹

Nablusî'nin Şam Emevî Camiinde verdiği hadis dersleri, onun ilmî kimliğinin ve müderrislik yönünün, cami dışında okuttuğu *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsü'l-hikem*, *et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye ve Mevâki'u'n-Nücûm* adlı eserler¹²² ise onun tasavvufî kimliğinin bir tezahürüdür. Nablusî sadece İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okutmakla kalmamış aynı zamanda onun fikirlerini yaygınlaştıran çalışmalarda yapmıştır. Onun üç yüzden fazla eseri¹²³ arasında on dört tanesi doğrudan İbnü'l-Arabî ve tasavvufî anlayışıyla ilgilidir.¹²⁴

Ayrıca Nablusî'nin Şam'da pek çok sûfî dostunun bulunduğu bilinmektedir. Şeyh Abdurrahman es-Semmân, Şeyh Ali en-Nebkî ve Şeyh Molla İlyas el-Kürdî yer almaktadır.¹²⁵ Talebelerinden bilinenler ise Saçaklızâde diye tanınan Muhammed el-Maraşî (ö. 1150/1737), Ahmed ez-Züheyri (ö. 1153/1740), Musa b. Ali el-Mevlevî (ö. 1157/1744), Mustaf b. Kemalüddin b. Ali es-Sıddîkî el-Bekrî (ö. 1162/1748), Halîl b. Es'ad el-Bekrî, Abdülvehhâb b. Mustafa b. İbrâhim ed-Dekdekî (ö. 1189/1775), Muhammed b. Abdurrahman el-Ba'âlî, İbn Abdürrezzâk ed-Dimaşkî (ö. 1138/1725), Muhammed b. Ali el-Kübeysî (ö. 1169/1756), Ahmed b. Muhammed b. Tâhâ el-Makdisî (ö. 1180/1767), İbn Kennân, Ahmed b. Ali el-Menîni (ö. 1172/1758), Muhammed b. Murad el-Murâdî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, Hâmid el-İmâdî, Muhammed Emîn el-Muhîbbî, Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî (ö. 1175/1761) bunlardan bazılarıdır.¹²⁶ Talebelerinden Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Kutbeddin Mustafa el-Bekrî, Nablusî'nin yanında *Fusûsü'l-hikem*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye* adlı eserleri okumuş¹²⁷ ve hocasının vefatından sonra bağlı olduğu Halvetiyye tarikatının yanında Ekberîyye Mektebini de başarıyla temsil etmiştir.

Hayatı boyunca ilmî ve tasavvufî alanlarda hizmet yürüten Nablusî, camiu't-turuk bir mutasavvıf olarak tarikatlar üstü bir kimlikle hepsini müdafaa etmiştir. 93 yıl gibi uzun bir ömür süren Nablusî, 24 Şa'bân 1143/4 Mart 1731 tarihinde Şam'da vefat etmiştir.¹²⁸

C. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî

¹¹⁹ Abdülkadir Ahmed Atâ, *et-Tasavvufu'l-İslamî beyne'l-asâleti ve'l-iktibâs fi asri'n-Nablusî*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987, s. 15.

¹²⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 132.

¹²¹ Bu sorular için bk. Nablusî, *Vesâilü't-tahkîk*, ss. 5-247.

¹²² Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgâni Nablusî*, s. 95; Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", XXXII, 268.

¹²³ Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, IV, 3081-3083; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 133-138; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I, 590-594; Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", XXXII, 268-269; Abdülganî en-Nablusî, *el-Mecâlisu's-Şâmîyye fi'l-Mevâ'izi'r-Râmîyye*, tahk. Hibe el-Malih, Dimaşk: Dâru Nûri's-Sabah, 2011, s. 21-50. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 176-177;

¹²⁴ Bu eserler; *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, *Muhtasaru Fusûsi'l-Hikem*, *Cevâhiru'n-nusûs fi halli kelimâti'l-Füsûs*, *Şerhu Cevâhiri'n-nusûs fi halli kelimâti'l-Füsûs*, *Ta'likât ala'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Şemsü alâ cenâhi't-tâir fi makâmi'l-vâkifi's-sâir* *Şerhu kasîdeti's-Şeyhi'l-Ekber ve Salavâtü İbn Arabî*, *Reddü'l-metîn alâ muntakidi'l-ârif Muhyiddîn*, *er-Raddü alâ men tekelleme fi İbn Arabî*, *Risâletün fi'z-zebbi ani's-Şeyh Muhyiddîn*, *İzâhü'l-maksûd fi ma'nâ vahdeti'l-vücûd*, *Takrîbü'l-keâm ala'l-ıjhâm fi ma'nâ vahdeti'l-vücûd*, *es-Sirrü'l-muhtabî fi Darîhi'bni'l-Arabî*, *Kasîdetün fi medhi's-Şeyhi'l-Ekber'dir*. Bk. en-Nablusî, *el-Mecâlisu's-Şâmîyye*, s. 24, 27, 33-34, 36, 39, 42.

¹²⁵ el-Kürdî, *Rihletü's-Şeyh Tâhâ*, s. 147-153.

¹²⁶ en-Nablusî, *el-Mecâlisu's-Şâmîyye*, s. 13-14; Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", XXXII, 268.

¹²⁷ Mustafa el-Bekrî hakkında geniş bilgi için bk. Frederick De Jong, "Mustafa Kemaleddin el-Bekrî (1688-1749): Halvetiyye Geleneğinin Yeniden İhyası ve Islahı?", çev. Ramazan Muslu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 11, s. 69-82.

¹²⁸ Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, IV, 3081; Vassâf, I, 132; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 176; Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", XXXII, 268.

Mevlânâ Hâlid'in Şam'daki son halifelerinden olan¹²⁹ Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, günümüzde Lübnan sınırları içinde kalan Trablus Şam vilayetine bağlı Ervad¹³⁰ kasabasında doğmuştur.¹³¹

İlk eğitiminin ardından medrese tahsiline başlayan el-Ervâdî, ilim talebesi olarak Trablusşam ve Mısır'a seyahatlerde bulunmuştur. Dönemin saygın âlimlerinden Ahmed el-Halvetî, Muhammed el-Fudâlî (ö.1236/1820), Ali el-Buhârî, İbrahim el-Bâcûrî (ö.1277/1860), Şeyh Fethullah, Abdurrahman el-Mansûrî, Ahmed Tamûs, Mustafa el-Mubellat el-Ahmedî (ö.1284/1867), Hasan el-Beltânî, Abdurrahman el-Üsmûnî (ö.1321/1903), Şeyh Muhammed Emîn b. Âbidîn (ö.1252/1836), Abdurrahman el-Küzberî (ö.1262/1846), Şeyh Hâmid el-Attâr(ö. 1263/1847), Muhammed Efendi er-Rûmî, Şeyh Hüseyin ed-Dücânî(ö.1274/1858), Ahmed et-Temîmî el-Halili (ö.1236/1820), Ömer Efendi el-Feyzî, Mustafa b.Abdülkerim el-Bedrî, Şeyh Ahmed'den dersler almıştır.¹³²

İlim tahsilinin ardından seyahat ettiği yerlerde çok sayıda tarikat mensubu ile biraraya gelen el-Ervâdî, Ekberiyeye, Rifâiyye, Desûkiyye, Bedeviyye, Halvetiyye ve Şaziliyye tarikatlarından icâzet almıştır. Daha sonra Şam'da görüştüğü Mevlânâ Hâlid'den de Kadiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye ve Nakşbendiyye tarikatlarından el almak suretiyle cami'u't-turuk bir mutasavvıf olarak irşada başlamıştır.¹³³ Mevlânâ Hâlid, onu *Şam sahillerinin şeyhi* diye niteleyerek iltifatta bulunmuştur.¹³⁴

Nakşbendî-Hâlidî şeyhi olarak irşad faaliyetlerinde bulunmakla beraber müritlerin tasavvufî eğitiminde Ekberiyeye Mektebinin de usullerine müracaat etmiştir.¹³⁵ Ervâdî'nin Ekberiyeye Mektebiyle ilgisi sadece bununla sınırlı değildir. Telifatı içinde yer alan *Şerhu men arefe nefesehu fakad arefe Rabbehu, Nûru'l-muzhar fî tarîkati seyyidi'ş-Şeyhi'l-Ekber* adlı eserleri¹³⁶ onun İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki takipçileri arasında yer aldığını göstermektedir. Ervâdî'nin Ekberiyeye Mektebine bağlılığı sadece Şam bölgesindeki talebelerini değil, İstanbul'da irşad edip hilafetname verdiği¹³⁷ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö. 1311/1893)'yi de etkilemiştir. Halifesi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî sayesinde İstanbul başta olmak üzere Anadolu, Kazan, Komor Adaları, Mısır, Suudi Arabistan ve Çin'den Afrika'ya kadar geniş bir alanda Nakşbendî-Hâlidîliğin yayılmasının önünü açan¹³⁸ Ervâdî, *Divan*'ındaki manzum ifadeler dışında günlük yaşamında İbnü'l-Arabî'ye pek değinmeyen Mevlânâ Hâlid'in aksine, Ekberiyeye Mektebine bağlılığını gizlememiştir.. Onun bu tavrı talebesi ve halifesi Gümüşhanevî'de de görülmektedir.¹³⁹

Yaşadığı dönemde sahip olduğu ilim ve tasavvuf kimlikleriyle Şam'da adından bahsedilen Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, 1275/1858 yılında Trablusşam'da vefat etmiştir.¹⁴⁰

D. Muhammed b. Abdillâh el-Hânî

¹²⁹ Muhammed Zâhid Kevserî, *İrgâmü'l-merid fî şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd bi ricâli't-tarikati'n-Nakşbendiyyeti'l-Hâlidîyyeti'z-Ziyâiyye*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turâs, 2000, s. 68.

¹³⁰ Bu yer; Hz. Ömer'in hilafeti zamanında, Hz.Muaviye komutasında feth olunmuş küçük bir kasaba olup, Suriye sahili karşısında ve Trablus'un güney batısında yer alan küçük bir adadır.(Bk.. Şemseddin Sami, *Kamus'ül Âlam*, İstanbul 1306. II/842)

¹³¹ Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, s. 38

¹³² Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, s. 65; Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, s. 38-39

¹³³ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, s. 66; Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, s.39-40.

¹³⁴ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, s. 68.

¹³⁵ Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, s.39-40.

¹³⁶ Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, s. 41.

¹³⁷ Muhammed el-Bağdâdî, *el-Hadikatü'n-nediyye*, s. 77; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 334.

¹³⁸ Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, s. 171.

¹³⁹ Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî, *Câmî'u'l-usul fî'l-evliyâi ve envâ'ihim ve evsâfihim ve usûli kullî tarîkin ve muhimmâti'l-murîdi ve şurûti'ş-şeyhi ve kelimâti's-süfiyyeti ve istilâhihim ve envâ'i't-tasavvufi ve makâmâtihim*, Mısır 1319, s. 49, 242, 266-274.

¹⁴⁰ Abdullhay el- Kettâni, *Fihrisu'l-fehârisi ve'l esbat ve mu'cem'ul-meacimi ve'l meşihat ve'l müselselat*, Beyrut 1982, I, 125; Dernika, *Mu'cemü'l-müellifine's-süfiyyîn*, s. 53.

Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Şam'daki en etkin halifelerinin başında gelen Muhammed el-Hânî'nin tam adı, Muhammed b. Abdillâh b. Mustafa el-Hânî'dir. 1213/1798 yılında Şam'ın Han Şeyhûn beldesinde doğmuştur. Medrese tahsilini Hamalı Şeyh Halid es-Seyyid, Şeyh Abdürrahim el-Bistânî, Şeyh Hamûd Züheyr ve Şeyh Fâris gibi hocalarının yanında tamamlamıştır. Tasavvufla tanışması Kadiriyye tarikatına girişiyle başlamıştır. Muhammed el-Hânî, Şeyh Muhammed Sa'dî el-Geylânî el-Ezherî'den Kadirî hırcasını giymiş ve bir süre Hama'da Şeyh Ulvan Camiinde ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.¹⁴¹

Mevlânâ Hâlid'in 1238/1822'de Şam'a geldiği yıl ona intisap eden Şeyh Muhammed el-Hânî, yine onun isteği üzerine 1241/1825 yılında Hama'dan ayrılarak Şam'a yerleşmiş ve halifesi olarak Addâs Camiinde irşad faaliyetlerini yürütmüştür.¹⁴² Şam, Bağdat ve İstanbul'da devlet ricalinden saygı ve alaka gören¹⁴³ Muhammed el-Hânî, içinde oğlu Muhammed b. Muhammed el-Hânî, İbrahim Erzincânî, İsmail Vehbi Bursevî, Muhammed Mehdi Dağistanî, Ahmed Karazî, Muhammed Şamî el-Kürdî, Ahmed el-Kürdî, Mahmud el-Bağdadî gibi mutasavvıfların bulunduğu çok sayıda halife yetiştirmiştir.¹⁴⁴

Mevlânâ Hâlid hayattayken Nakşbendî-Müceddidîliğin tasavvuf felsefesi alanındaki önemli argümanlarından *vahdet-i şuhûd* anlayışı ile Müceddidîlikten önce Nakşbendiyye mensupları arasında yaygın olan *vahdet-i vücûd* düşüncesinin, Hâlidî mensupları arasında konuşulup tartışıldığına pek şahit olunmamıştır. Fakat Mevlânâ Hâlid'in vefatından sonra yine yaygın olmamakla beraber özellikle *vahdet-i vücûd* anlayışından bahsedilmeye başlanmıştır. Şam'da bu hususta isimlerinden bahsedilen iki Hâlidî şeyhi vardır. Bunlar, Muhammed b. Abdillâh el-Hânî ve oğlu Muhammed b. Muhammed el-Hânî'dir.¹⁴⁵ el-Hânî, sadece İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* anlayışını savunmakla kalmamış, onun bazı eserlerinin düzenli okutulmasına da öncülük etmiştir. Bu eserlerinin başında da *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* gelmektedir.¹⁴⁶

el-Hânî'nin Nakşbendî-Hâlidîliği anlattığı *el-Behçetü's-seniyye fi âdâbi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye* adlı eseri ile 1245/1830 yılında gittiği hac döneminde kaleme aldığı *Keşfu'l-lisâm an kavli men harreme'l-hacce ilâ beytillahi'l-haram* adlı eseri yaygındır.¹⁴⁷ el-Hânî 1279/1862 yılında Şam'da vefat etmiş ve Mevlânâ Hâlid'in türbesinin yanına defnedilmiştir.¹⁴⁸

E. Emîr Abdülkadir Cezâyirî

On dokuzuncu asrın Kuzey Afrikalı aksiyoner âlim, sûfî ve devlet adamı olan Emîr Abdülkadir, 1222/1807 yılında Cezâyir'in Kaytana beldesinde doğmuştur.¹⁴⁹ Ailesinde aldığı ilk eğitimin ardından başlayan medrese tahsili 1240/1824 yılına kadar devam etmiştir.

1241/1825'te çıktığı hac yolculuğunda kutsal topraklardan ayrılırken Cezâyir'e değil Şam'a yönelmiştir. Şam'da tanıştığı Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Şehrezûrlu Mevlânâ Hâlid (ö. 1242/1827)'e intisabı, onun tasavvufî hayatında önemli bir başlangıç olmuştur. Daha sonra gittiği Bağdat'ta Kadiriyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Mahmud Geylânî'ye intisap ederek Nakşbendî nispetine Kadirîliği de eklemiştir. Şam'da faaliyet yürüten Mevlevî şeyhlerinden Derviş Sabrî Efendi'nin eliyle

¹⁴¹ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 347; Şattî, *A'yânu Dimaşk*, s. 241; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifine's-süfiyyîn*, s. 377.

¹⁴² Şattî, *A'yânu Dimaşk*, s. 241.

¹⁴³ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 353-354; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifine's-süfiyyîn*, s. 377.

¹⁴⁴ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 359-365.

¹⁴⁵ Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s. 441.

¹⁴⁶ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 357.

¹⁴⁷ Muhammed el-Hânî, *el-Behçetü's-seniyye*, s. 3.

¹⁴⁸ Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâikü'l-verdiyye*, s. 355; Şattî, *A'yânu Dimaşk*, s. 242.

¹⁴⁹ Şattî, *A'yânu Dimaşk*, s. 179; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifine's-süfiyyîn*, s. 220.

Mevlevîliğe giren¹⁵⁰ Cezâyirî, 1280/1864 yılında Mekke'de geçici ikameti sırasında ise Şeyh Muhammed el-Fasî'den Şâziliyye tarikatını temsil için el almıştır.¹⁵¹

Cezayir halkı nezdinde saygın bir yere sahip olan Emîr Abdülkadir'in, İslam dünyasında yaygın olan Kadiriyye, Nakşebendiyye, Şâziliyye ve Mevleviyye tarikatları ile Ekberiyye Mektebine bağlı olduğu bilinmektedir. Kuzey Afrika'daki cihadi hareketleri yönetenlerin hemen hepsinde öne çıkan tasavvufî kimlik¹⁵² Abdülkadir Cezayirî'de de görülmektedir. Fransızlara karşı mücadele eden bir lider olarak sahip olduğu tasavvufî kimliğinin, onun karizmatik kişiliğine olumlu katkı yaptığı inkar edilemez.

Abdülkadir Cezâyirî'nin Fransa ile mücadelesinin sonunda sürgüne gönderildiği dönemde özellikle Şam'da iken Ekberiyye Mektebine ilgisi daha da artmıştır. Bursa'da kısa bir süre ikamet ettikten sonra /1855 yılında geldiği Şam'da Fransızlara karşı verdiği mücadele sebebiyle bir mücahit ve lider bir şahsiyet olarak karşılanan Cezâyirî,¹⁵³ Şam'ın ilmiye sınıfına mensup ileri gelen şahsiyetleriyle kısa sürede kaynaşmıştır. Daha önceden tanıştığı Hânî ailesinin Nakşebendî-Hâlidî şeyhleri olarak kendisine sahip çıkması Şam'daki saygın konumunu daha da arttırmıştır. Şam'da bulunduğu yıllarda Cezâyirî'nin, Ekberiyye Mektebine bağlılığı giderek belirgin hale gelmiştir. 1289/1873 yılında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserini iki defa okuyan Emîr Abdülkadir, Konya'ya gönderdiği iki âlim ile İbnü'l-Arabî'nin kendi el yazma nüshasından tashih etmek suretiyle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi bastırmıştır.¹⁵⁴

Eserleri arasında *el-Mikrâdu'l-hâd li kat'i lisâni't-tâ'ini fi dîni'l-İslam min ehli'l-bâtîli ve'l-ilhâd, Zikra'l-âkil fi'l-ulûmi ve'l-ahlâk, es-sâfinâtü'l-ciyâd fi'l-hayli ve sifâtihâ, el-Mevâkif, Dîvân* yer alan Cezâyirî,¹⁵⁵ 19 Recep 1300/26 Mayıs 1883 tarihinde Şam'daki konağında vefat etmiş ve İbnü'l-Arabî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.¹⁵⁶

Sonuç

İslam dünyasında hicri yedinci asra kadar tasavvufî düşünce alanında ulaşılan bilgi ve tecrübeleri, kendine has üslubuyla yeniden yorumlayan ve metafizik kavramlara yeni bir boyut kazandıran Muhyiddin İbnü'l-Arabî, büyük bir sûfî ve velûd bir müelliftir. İbnü'l-Arabî, medrese ve tekkelerde öğrendiği bilgileri, seyahatleri sırasında elde ettiği tecrübelerle zenginleştirmiş ve metafizik alanın bilgisini tasavvufî yaşamın pratiği haline getirmeye çalışmıştır. Onun eserlerinden özellikle *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* çok yaygınlaşmıştır.

Düşüncelerini yaymak için uygun bir yer arayan İbnü'l-Arabî, Kuzey Afrika, Anadolu ve Hicaz'a yaptığı seyahatlerden sonra Şam'da karar kılmıştır. Doğu ve Batı kültürünün buluşma noktası olan, İslam kültürünün de tebarüz ettiği Şam, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine de ev sahipliği yapmış ve ebedi istirahatgâhi olmuştur. En yaygın eseri olan *Fusûsu'l-Hikem*'i Şam'da kaleme alan İbnü'l-Arabî, orada bazı devlet ricali ile ilmiye sınıfına mensup pek çok şahsiyetin ilgi ve saygısına mazhar olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kullandığı dil ve tasavvufî kavramlar ile bu kavramlara yüklediği anlamlar, *vahdet-i vücûd* başta olmak üzere sahip olduğu tasavvuf anlayışı, daha ilk dönemden itibaren sert bir muhalefetle karşılaşmıştır. İbn Teymiyye, Şam'daki muhalefetin sembol ismi olurken, İbnü'l-

¹⁵⁰ Şattî, *A'yânu Dimâşk*, s. 180.

¹⁵¹ Şattî, *A'yânu Dimâşk*, s. 180; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-sûfiyyîn*, s. 220

¹⁵² Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsiler*, Sad. Dursun Gürlek, İstanbul: Bedir Yay., 1997, s. 66-74; Cemil M. Ebü'n-Nasr, *Modern Dünya'da Sûfî Tecrübe*, çev Kadir Özköse, Konya: Ensar Yayınları, 2008, s. 21-32; Kadir Özköse, *Sûfî ve İktidar(Fulanî İslahat Hareketi)*, Konya: Ensar Yayınları, 2008, s. 108-160.

¹⁵³ Abdülcelil et-Temîmî, "el-Emîr Abdülkadir el-Cezâyirî fi's-senevâtî'l-Ûlâ min ikâmetihi bi Dimâşk", *el-Mu'temeru'd-Düvelî es-Sânî li tarihi Biladi'ş-Şâm*, Câmî'atu Dimâşk, Dimâşk 1978, II, 423-425.

¹⁵⁴ Şattî, *A'yânu Dimâşk*, s. 180

¹⁵⁵ Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-sûfiyyîn*, s. 220.

¹⁵⁶ Şattî, *A'yânu Dimâşk*, s. 181; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-sûfiyyîn*, s. 220

Arabî ve kendisi gibi düşünen talebeleri, muhaliflerin zındık ithamından ve tekfirden kendilerini kurtaramamışlardır.

Osmanlı sultanı I. Selim'in İbnü'l-Arabî'yi müdafaa için Şeyh Mekki Efendi'ye yazdırdığı *el-Cânibü'l-garbî fi halli müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* adlı eseri ile Şeyhülislam İbn Kemal'in onu tebriye için yayınladığı fetvası, genelde Osmanlı coğrafyası özelde ise Şam'daki baskıları bir yere kadar önlemişse de, İbnü'l-Arabî'ye yönelik tenkitleri sona erdirmeye yetmemiştir.

Affüddin Süleyman et-Tilimsânî, Emîr Bedrüddin el-Endülüsî, Abdülganî en-Nablusî, Şeyh Ahmed Kesbî, Derviş Mustafa el-Bilbâsî, Taha b. Yahya el-Kürdî ile Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin halifelerinden Muhammed b. Abdillâh el-Hânî, Emîr Abdülkadir Cezâyirî gibi şahsiyetler onu savunan cephede yer alırken, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile onların yolundan gidenler de İbnü'l-Arabî'nin şahsında Ekberiyeye mensuplarını tenkid ve tekfir eden cephede yer almışlardır.

Kurucusu olduğu Ekberiyeye Mektebi vefatından sonra Şam'da talebeleri ve takipçileri tarafından yaşatılmıştır. Şam'da İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin şerhiyle başlayan faaliyetler, ders halkalarında bu eserlerin okunmasıyla yaygınlaştırılmıştır. Tekke ortamında halkı irşad eden tarikatlardan farklı bir yol izleyen Ekberiyeye mensupları, Tekke yerine ders halkalarını, irşad faaliyeti olarak da İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin okunmasını tercih etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- el-Acmî, Muhammed b. Nasır, er-Resâilu'l-mütebâdile beyne Cemâleddin el-Kasimî ve Mahmud Şükrî el-Âlûsî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- Affî, Ebü'l-Alâ, "İbn Arabî", İslam Düşüncesi Tarihi, haz. Mian M. Şerif, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yay., 2014.
- , et-Tasavvuf es-sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm, Dâru's-Şa'b, Beyrut t.s.
- Ahmed, Ali, el-Endülüsiyyün ve'l-meğâribe fi bilâdi's-Şâm, Dimâşk: Dâru't-Talâs, 1989.
- Ali, Ahmed İsmail, Târîhu Bilâdi's-Şâm, Kahire: my., 1984.
- Alaaddin, Bekrî, Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri, çev. Veysel Uysal, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- el-Anzî, Ahmed Şamih el-Hamîd, el-Hayâtü'l-fikriyye fi'l-asri'l-Memlûki's-sânî fi Mısır ve Şâm ve'l-Hicâz, Dimâşk: Menşûrâtü'l-Hey'eti'l-Âmmeti's-Sûriyye Li'l-Küttâb, 2010.
- el-Arifî, Muhammed Abdurrahman, Mavkifu İbn Teymiyye mine's-sûfiyye, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1430.
- Âşûr, Said Abdülfettah, Mısır ve's-Şâm fi asri'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Atâ, Abdülkadir Ahmed, et-Tasavvufu'l-İslâmî beyne'l-asâleti ve'l-iktibâs fi asri'n-Nablusî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.
- Atvân, Hüseyin, el-Cuğrâfiyyetü't-târîhiyye li bilâdi's-Şâm, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.
- er-Rivâyetü't-târîhiyye fi bilâdi's-Şâm fi'l-asri'l-Emevî, y.y: Dâru'l-Cil, 1986.
- Azzavi, Abbas, "Muhyiddin İbn Arabî ve Ğulatuttasavvuf", el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bni'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa, Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin, İstanbul: Matbaatü'l-Vekâleti'l-Maârifî'l-Celîle, 1951.
- Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid-i, Dîvan, İstanbul: Fethi Demir Matbaası, 1955 (tıbki basım).
- el-Bağdâdî, Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, el-Hadîkatü'n-nediyye fi âdâbbi't-tarîkati'n-Nakşebendiyye ve'l-behçeti'l-Hâlidiyye, Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1310.
- Bâsil, Viktor Said, Vahdetü'l-vücûd inde İbni'l-Arabî ve Abdilganî en-Nablusî, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2006.
- Câmî, Abdurrahman, Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds, terc. ve şerh: Lamiî Çelebî, haz. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1993.
- Ceyhan, Semih, "Affüddin Tilimsânî", DİA, 2012, Cilt: 41
- Cezâyirî, Emîr Abdülkadir, el-Mevâkif fi ba'zı işârâti'l-Kur'ân ile'l-esrâri ve'l-me'ârif I-III, Dimâşk: Dâru Neynevâ, 2014.
- Chodkiewicz, Michel, Sahilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yay., 2003.
- Commins, David dean, Osmanlı Suriyesinde Islahat Hareketleri, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yay., 1993.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 2008, Sayı: 21.
- Çelebi, Kâtip, Mîzânü'l-Hakk fi'htiyâri'l-ehakk, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabalcı Yay., 2008.
- Çokreşi, İbrahim, Kitâbu'l-işârât, yazma nüsha.

- De Jong, Frederick, “Mustafa Kemaleddin el-Bekrî (1688-1749): Halvetiyye Geleneğinin Yeniden İhyası ve Islahı?“, çev. Ramazan Muslu, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/2005.
- Demirli, Ekrem, Tasavvufun Altın Çağı, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Dernîka, Muhammed Ahmed, Mu’cemü’l-müellifine’s-sûfiyyîn, Trablus: el-Müessesetü’l-Hadîse li’l-Kitab, 2006.
- Ebû’n-Nasr, Cemil M., Modern Dünya’da Sûfi Tecrübe, çev. Kadir Özköse, Konya: Ensar Yay., 2008.
- Enver, Ali, Mevlevî Şâirler, haz. Tahir Hafizoğlu, İstanbul: İnsan Yay., 2010.
- el-Ervâdî, Ahmed b. Süleyman, en-Nûru’l-Muzhar fî tarîkati seyyidi’ş-Şeyhi’l-Ekber, Süleymaniye Ktp., Sütluçe Dergâhu Elif Efendi, nr. 254.
- Ferğâlî, Ali Ma’bed, Abdülganî en-Nabluşî hayatuhu ve ârâuhu, Kahire: Mektebetü’l-Îmân, 2005.
- Geylânî, Abdülkadir, Fütûhu’l-gayb, çev. İlyas Aslan, Derya Çakır, İstanbul: Gelenek Yay., 2012.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn, Câmî’u’l-usûl fî’l-evliyâi ve envâ’ihim ve evsâfihim ve usûli kulli tarîkin ve muhimmâtî’l-murîdi ve şurûti’ş-Şeyhi ve kelimâtî’s-sûfiyyeti ve istilâhîhim ve envâ’i’t-tasavvufî ve makâmâtihim, Mısır 1319.
- Gündüz, İrfan, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarîkatı, İstanbul: Seçil Ofset, 1984.
- Gürer, Dilaver, Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul: İnsan Yay., 2009.
- Güven, Mustafa Salim, Ebu’l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.
- Ğallâb, Muhammed, “el-Ma’rifetu inde Muhyiddîn İbn Arabî”, el-Kitâbu’t-tizkârî Muhyiddini’bni’l-Arabî, Kahire: Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 1969.
- Hannâ, Abdullah, “Taharrükâtü’l-‘Amme fî Dimaşk ve Haleb fî’l-karneyni’s-sâmine ‘aşere ve’t-tâsi’a ‘aşere”, el-Mu’temeru’d-Düvelî es-Sânî li tarîhi Biladi’ş-Şâm, Câmî’atu Dimaşk, Dimaşk 1978.
- el-Hânî, Abdülmecid, el-Hadâiku’l-verdiyye fî hakâiki ecillâi’n-Nakşebendiyye, Erbil: Matbaatu Ârâs, 2009.
- Harîrîzâde, M. Kemaleddin, Tibyânü vesâili’l-hakâyık fî beyân-ı selâsili’t-tarâik I-III, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 430-432.
- Hilmî, Mustafa, İbnu’t-Teymiyye ve’t-tasavvuf, Dâru’d-Da’va, İskenderiyye 1982.
- Hitti, Philip K., Târîhu Suriye ve Lübnan ve Filistin, çev. Corc Haddâd, Abdülkerim Rafik, takd. Cebrail Cebbûr, Beyrut: Dâru’s-Sakâfe, ts.
- İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn, Fusûsu’l-hikem, haz. Ebü’l-Âlâ Afîfî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.
- el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, tahk. Osman Yahya, takd. İbrahim Medkûr, Kahire: el-Mektebetü’l-Arabiyye, 1985.
- Şerhu risâleti rûhi’l-kuds fî muhâsebeti’n-nefs, şerh. Mahmud Mahmud el-Gurâb, Matbaatu Nadr, Dimaşk 1994.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddime, Beyrut: Dâru’l-ihyâi’t-turâsil Arabî, 1988
- İbn Teymiyye, Ahmed, Mecmû’u Fetâvâ (Kitâbu’t-tasavvuf), haz. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, , Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb 1991.
- el-İsfahânî, Ebû Nu’aym Ahmed b. Abdillâh, Hilvetü’l-Evliya, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988.
- İzutsu, Toshihiko, İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yay., 2005.
- Kara, Mustafa, Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul: Sır Yay., 2008.
- Kartal, Abdullah, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak” İbnü’l-Arabî’nin İlk Sûfilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri, Tasavvuf, (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, Sayı: 23.
- Kavak, Abdulcebbar, Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016.
- Kehhâle, Ömer Rıza, Mu’cemü’l-müellifin teracumu musannifîyi’l-kütübî’l-Arabiyye, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- el- Kettâni, Abdulhay, Fihrisu’l-fehârisi ve’l esbat ve mu’cem’ul-meacimi ve’l meşihat ve’l müselselat, Beyrut 1982.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, İrgâmü’l-merîd fî şerhi’n-nazmi’l-atûd li-tevessülü’l-mürîd, Kahire, 2000.
- Kılıç, Mahmud Erol, Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Kılıç, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”, DİA, 1999, XX.
- Kürd Ali, Muhammed, Dimaşk Medînetü’s-sihr ve’ş-Şi’r, Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1984.
- el-Kürdî, Taha b. Yahya, Rihletü’ş-Şeyh Tâhâ el-Kürdî, tahk. Ali Necm İsa, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007.
- Medkûr, İbrahim Beyyûm, “Vahdetü’l-vücûd beyne İbn Arabî ve Spinoza”, el-Kitâbu’t-tizkârî Muhyiddini’bni’l-Arabî, Kahire: Dâru’l-Kâtibi’l-Arabî li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 1969.
- Mehâsine, Muhammed Hüseyin, Târîhu Medîneti Dimaşk Hilâle’l-Hükmi’l-Fatimî, Dimaşk: el-Evâil li’n-Neşri ve’t-Tevzî’ vel-Hademâtî’t-Tibâiyye, 2001.
- Mekkî Efendi, Ahmed Neyli Efendi, İbn Arabî Müdafaası, haz. Halil Baltacı, İstanbul: Gelenek Yay., 2004.
- Memiş, Abdurrahman, Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu’da Hâlidîlik, İstanbul: Kitabevi, 2000.

- Miftâh, Abdülbaki, Buhûs havle kütübi ve mefâhîmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin ibni'l-Arabî, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Muhammed Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Müderriş, Abdülkerim, Binemâleyi Zanyârân, Tahran: Ânâ Yay., 1389.
- Nâbî, Yûsuf, Nâbî Dîvânı I-II, tahk. Ali Fuat Bilkan, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- en-Nablusî, Abdülganî, el-Mecâlisu'ş-Şâmiyye fi'l-Mevâ'izi'r-Rûmiyye, tahk. Hibe el-Malih, Dimaşk: Dâru Nûri's-Sabah, 2011.
- el-Ukûdü'l-lü'lüiyye fi tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye, tahk. Bekri Alaaddin, Dimaşk: Dâru Neynuvâ, 2009.
- Özel, Ahmet Murat, "Şâzeliyye", DİA, 2010, Cilt: XXXVIII.
- Özel, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî", DİA, 2006 Cilt: 32.
- Özköse, Kadir, Sûfi ve İktidar(Fulanî İslahat Hareketi), Konya: Ensar Yay., 2008.
- Pazarbaşı, Erdoğan, Vâni Mehmed Efendi ve Araisü'l-Kur'an, Van: Van Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yay., 1997.
- Sâmî, Şemseddin, Kâmûsu'l- a'lâm, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306.
- Savvâf, Hasan Zeki, Dimaşk Akdemu Asime fi'l-'Alem, Dimaşk: Dâru'l-Kütübe, 2004.
- es-Selefi, Hamdî Abdülhamid, ed-Dûskî, Tehsîn İbrahim, Mu'cemu'ş-şu'arâi'l-Kurd, Erbil: Dâru Sipîrêz, 2008.
- eş-Şa'rânî, Abdülvahhâb, el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fi beyâni akâidi'l-ekâbir, Mısır: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1306.
- eş-Şarkâvî, Abdullah, Şerhü'l-Hikemi's-Sûfiyye, tahk. Muhammed Abdülkadir Nessâr, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Kahire: Dâru'l-Kerez, 2008.
- eş-Şattî, Muhammed Cemîl, A'yânu Dimaşk, Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Senûsiler, Sad. Dursun Gürlek, İstanbul: Bedir Yay., 1997.
- et-Tâdefî, Muhammed b. Yahya, Kalâidü'l-cevâhir fi menâkibi Abdilkadir, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956.
- Taftazânî, Ebü'l-Vefâ, "et-Tarikatü'l-Ekberiyye", el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bni'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda, "Mevleviyye", DİA, 2004, XXVIII.
- Tek, Abdürrezzak, "İbnü'l-Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), (2009).
- et-Temîmî, Abdülcelil, "el-Emîr Abdülkadir el-Cezâyirî fi's-senevâti'l-Ûlâ min ikâmetihi bi Dimaşk", el-Mu'temeru'd-Düvelî es-Sânî li tarihi Biladi'ş-Şâm, Câmî'atu Dimaşk, Dimaşk 1978.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Büyük Osmanlı Tarihi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., ts.
- Vassâf, Hüseyin, Sefîne-i Evliyâ, İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Vicdânî, Sadık, Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî, Târîhu'l-Ya'kûbî, Beyrut: Dâru Sadır, 1992.
- Yesribî, Seyyid Yahya, Felsefe-i İrfan, Kum: Merkez-i İntişârât Defter-i Tebliğât-ı İslamî Havzâ-i İlmiye-i Kum, 1377.
- Yılmaz, H. Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Yılmaz, Ömer, İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, İstanbul: İnsan Yay., 2005.
- ez-Zehabî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyerü a'lâmi'n-nübelâ, tahk. Beşşâr Avvâd Mahmûd, Muhyî Hilal es-Serhân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Zeki Bek, M. Emin, Meşâhîrul Kurd ve Kurdistan, çev. Seyide Kerîmete, Dimaşk: Dâru'z-zaman, 2006.



TÜRK ASILLI ARAP EDEBİYATÇISI VELİYYÜDDİN YEKEN'İN ESERLERİ

TURKISH ASYLUM ARABIC WRITER WALIYYUDDIN YEKEN'S WORKS

Mesut IŞIK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi
Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü
Ağrı-Türkiye
misik@agri.edu.tr

Atıf gösterme: Işık, M. (2016). Türk Asıllı Arap Edebiyatçısı Veliyyüddin Yeken'in Eserleri, *Universal Journal of Theology*, 1 (1), 74-81.

Bu çalışma "Veliyyüddin Yeken: Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği" isimli Yüksek Lisans çalışmamızdan uyarlanarak hazırlanmıştır.

Geliş Tarihi:
14 Kasım 2016
Değerlendirme Tarihi:
17 Kasım 2016
Kabul Tarihi:
23 Aralık 2016

Öz: Bu çalışmada, Veliyyüddin Yeken'in hayatı ele alınarak eserleri tanıtılmıştır. Edebi yazın alanında üretken olan Yeken'e ait olduğu tespit edilen toplam on dört tane eser tanıtılmıştır. Bunlardan sekiz tanesi basılmış olup çeşitli üniversite kütüphanelerinde birer nüsha halinde mevcuttur. Yazara ait olduğu bilinen diğer altı eserin ise şimdiye kadar basıldığına dair herhangi bir bilgi edinilememiştir.

Anahtar Kelimeler: *Veliyyüddin Yeken, Eserleri, Edebi kişiliği, Hayatı, Yeken, el-Ma'lum ve'l-Mechül.*

© 2016 UJTE.
Tüm hakları saklıdır.

Abstract: In this study, the life of Waliyyuddin Yeken was discussed and his works were introduced. A total of fourteen works identified as belonging to Yeken, who is productive in literary field, have been introduced. Eight of these have been published and are in duplicate in various university libraries. Six other works known to belong to the author have not obtained any information that they have been printed until now.

Keywords: *Veliyyüddin Yeken, Works, literary personality, His Life, Yakan*

Giriş

Veliyyüddin Yeken 1873 yılında İstanbul Süleymaniye'de dünyaya geldi.¹ Hakkında çok zayıf olmakla beraber Basra'da doğduğuna dair bilgiler² de bulunan Yeken'in bazı kaynaklarda tam adı Muhammed Veliyyüddin Yeken³ olarak geçse de daha çok Veliyyüddin Yeken ismiyle bilinir.⁴ Babası, gençliğinde siyasi nedenlerden dolayı Kahire'yi terk edip Avrupa'ya göç etmek durumunda kalan Türk asıllı Hasan Sırrı Paşa'dır. Uzun süre Avrupa'da kaldıktan sonra Türkiye'ye gelen Hasan Sırrı Paşa Çerkez emirlerinden birinin kızıyla evlendi. Bu nedenledir ki Yeken, hem anne tarafından

¹ Veliyyüddin Yeken, et-Tecârib, (Thk: Cubrân Mes'ûd), Beyrut, Y.y., 1978, s. 11.; Veliyyüddin Yeken, el-Ma'lûm ve'l-Mechûl, Beyrut, Beytu'l-Hikme, C. I, s. 141.

² Zeki Muhammed Mücâhid, el-A'lâmu's-Şarkîyye, Beyrut, 1994, C. II, s. 804.

³ Hayreddin ez-Zirikli, el-A'lâm, Beyrut, 1992, C. II, s. 118.

⁴ Rakan Ahmet Halef Derviş, Mekâlât-ı Veliyyiddin Yeken, Musul Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004, s. 6.

hem de baba tarafından soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.⁵ Yeken henüz üç yaşındayken⁶ babası ailesini alıp Mısır'a gitti.⁷ Aradan geçen üç yılın ardından Yeken altı yaşında iken babası vefat etti. Bunun üzerine Yeken ve ailesinin bakımını dönemin Maliye Bakanı olan Yeken'in amcası Haydar Paşa üstlendi. Yeken 23 yaşına kadarki hayatını Mısır'da geçirdi.⁸

Yeken, 6 Mart 1921 tarihinde 48 yaşında vefat etti ve meşhur tasavvuf şairi İbn Faris'in⁹ kabrinin yakınındaki "Karâfetu'l-İmâm" bölgesine defnedildi. Hayattayken yaşadığı yalnızlık, naaşının kabre taşınacağı ana dek devam etti. Yazarın cenazesi çok az kişi tarafından defnedildi.¹⁰

Veliyyüddin Yeken'e ait şimdiye kadar tespit edebildiğimiz ondört tane eser bulunmaktadır. Bunların sekizi basılmış olup çeşitli üniversite kütüphanelerinde birer nüsha halinde mevcuttur. Yazara ait olduğu bilinen diğer altı eserin basıldığına dair henüz bir bilgi edinilememiştir.

Basılmış Eserleri

El-Ma'lûm Ve'l-Mechûl (Bilinenler Ve Bilinmeyenler)

İki ciltlik bir eserdir. Birinci cildi 1909, ikinci cildi ise 1911 yılında Kahire'de Matbû'atu's-Şa'b'da basılmıştır.¹¹

Bu eserin ilk cildinde çocukluğu ve gençliği olmak üzere kendi hayatından bahsetmiştir. Ancak bu arada Osmanlı Hükümeti'nin genel durumuna, İstanbul'da meydana gelen bir takım olaylara; ayrıca Osmanlıya bağlı olan Mısır'daki siyasi olaylara da değinmiştir. 1892 yılında Mısır'daki İngiliz siyasetinin nasıl başladığı, hangi aşamada olduğu, buna taraf olan guruplar ve bu siyasetin temel sebepleri de ayrıntılı olarak bilgi verdiği konular arasında yer almıştır.¹²

Diğer taraftan eserde, II. Abdülhamid'e karşı bir araya gelen ve özgürlük sloganıyla birleşen Jön Türkler'in nasıl bir araya geldikleri, ideolojileri ve takip ettikleri yol ana hatlarıyla izah edilmiştir.¹³ Yazar, kendisinin de bu gruptan çok etkilendiğini ve kimseden çekinmeyen direnişçi mizacıyla bu grubun bir üyesi olduğunu her seferinde yazılarında dile getirmiştir. Yeken'in, Jön Türkler Cemiyeti'ne katılmadan önce II. Abdülhamid hakkında sahip olduğu düşünceleri ve güncel meselelere karşı bakış açısı da ele alınan konular arasında yer almıştır.¹⁴

Kitapta işlenen diğer konular arasında İstanbul'a gelişi, Gümrük'te ve Eğitim bakanlığında almış olduğu görevleri sırasında başından geçen bir takım olaylar, devlet adamlarıyla aralarında geçen pek çok tatsız hadise, II. Abdülhamid ve yandaşlarına yaptığı bir takım yakıştırmalar¹⁵, Jön Türkler'in duruşu, o dönemde Mısırda çıkan gazeteler, bu gazetelerin ne amaçla yazıldıkları, hangisinin nasıl bir siyaset güttüğü konuları detaylı olarak yer almaktadır.¹⁶

Eserin ikinci cildinde ise hapse atılmasının ve yedi yıl Sivas'a sürgün edilmesinin sebeplerini açıklamasının¹⁷ yanı sıra söz konusu hapsi ve içeride yaşadıklarını dile getirmiştir.¹⁸ Ayrıca yazar,

⁵ Alâuddîn Vâhid, Âşıkü'l-Hurriye Veliyyüddin Yeken, Kahire, Mektebu'l-Heyyeti'l-Mısrıyyeti'l- Amme lil-Kitab, 1987, s. 9.

⁶ Yeken, el-Ma'lûm, a.g.e., C. I, s. 141.

⁷ Nikola Ziyade, A'lâmu'l-'Arabi'l-Muhdesûn, Beyrut, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1994, s. 157.

⁸ Hannâ el-Fâhûrî, el-Mu'cez fi'l-Edebi'l-'Arabi ve Tarihihi, Beyrut, 1991, C. IV, s. 241.

⁹ Asıl adı Ebu Hafs ve Ebu'l-Kâsım 'Umer bin Ebi'l-Hasan Ali İbnu'l-Mürşid bin Ali'dir. İnb Fâris diye bilinir. Na'tı Şerefu'd-dîn'dir. Lakabı ise Sultânü'l-'Aşikîn'dir. Tarihçilerin doğum tarihi hakkında ihtilafta oldukları İbnu'l-Fâris 1234 yılında vefat etmiş ve birçok âlim ve evliyanın medfûn buldukları mübarek bir mezarlıkta defnedilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz.: Muhammed Mustafâ Hâmî, İbnu'l-Fâris Sultânü'l-'Aşikîn, Mısır, el-Mektebetu'l-Mısrıyyetu'l-'Amme.

¹⁰ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 19. ; el-Fâhûrî, el-Mu'cez a.g.e., C. IV, s. 245.

¹¹ Yusuf Es'ad Dağır, Mesâdiru'd-Dirâsâti'l-Edebiyye, C. II, Beyrût, 1972, s. 765.

¹² Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. I, s. 16-26.

¹³ Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. I, s. 31-47.

¹⁴ Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. I, s. 130-154.

¹⁵ Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. I, s. 222.

¹⁶ Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. I, s. 193.

¹⁷ Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. II, s. 5-33.

¹⁸ Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. II, s. 22,42-46.

Sivas'a sürgüne götürülürken seyahati boyunca bazı izlenimlerinden de okuyucuyu haberdar etmiştir. Sivas'ta geçirmiş olduğu yedi yıllık sürgün hayatı boyunca edindiği dostlukları, acı tecrübeleri, Sivas'ı ve Sivas halkını anlatmıştır.¹⁹ Ele aldığı konu başlıklarından da anlaşılacağı üzere bir nevi o günkü Sivas'ın sosyal, siyasal, tarihi ve ekonomik yönden fotoğrafını çekip gözler önüne sermiştir. Sürgün hatıraları, bir diğer deyişle Sivas hatıraları diyebileceğimiz bir içeriğe sahiptir.

Et-Tecârib (Tecrübeler)

Bu eser, 1913 yılında Fûad Muğebğib tarafından Yeken'in bir önsözü ile yayına hazırlanmıştır.²⁰ Daha sonraları Cibran Mes'ûd bu eseri tahkik edip yeniden yayına hazırlamıştır. Kendisi de Veliyyüddin Yeken başlığıyla bir mukaddime yazarak bu tahkikli eseri 1972 yılında Beyrut Beytu'l-Hikme'de neşretmiştir. Cibran Mes'ûd, mukaddimesinde Yeken'in hayat hikâyesini, edebi, sosyal yönlerini ve eserlerini ana hatlarıyla anlatmıştır.²¹ Eserin üçüncü baskısı da 1978 yılında yine aynı yayın evinden çıkmıştır.

Eser, baştan sona sosyal ve toplumsal konuları ele alan makalelerden oluşmaktadır. Burada başlıca tarihi bilgilerin öneminden ve aynı zamanda süzgeçten geçirilmeyen tarihi bilgilerin yalan yanlış bilgiler olmaktan öteye geçemeyeceğini vurgulayan yazar²², ayrıca taassubun zararlarından ve taassuptan dolayı insan hak ve hürriyetinin zarar görmesinden de bahsetmiştir.²³

Doğuda edebiyatçıların ihmal edildiklerini, kendilerine hiç önem verilmediğine değinen yazar, edebiyatçıları her şeyden mahrum kalmış kimseler, eserlerinin halk nazarında hak ettiği değeri bulamayan zavallılar diye tarif etmiştir. Dahası, edebiyatçıların mazlumca yaşadıklarını ve yine mazlum olarak öldüklerini söyleyerek doğu toplumlarını, aydınlarına sahip çıkmamakla suçlamıştır.²⁴

Yine bu eserinde, büyüklenmenin ve başa kakmanın kötülüğünü aktarmakla birlikte kibirli insanın psikolojik tahlilini yaparak insanlara nasıl bir gözle baktığını ve insanların gözünden kendisinin nasıl görülmek istendiğinin tahlilini yapmıştır.²⁵

Bu çalışmasında kadının toplumdaki konumuna değinen yazar, onun vahşi diye tanımladığı baba ile koca arasında maruz kaldığı zulmü anlatarak bu sorunu çözüme yoluna gitmiştir. Kadının bir mal gibi alınıp satılması konusuna değinen Yeken, taassupçuluğun, kadınları eğitim ve sağlık hakkından mahrum bıraktığını ifade etmiştir.²⁶

Diğer taraftan yazar, İstanbul'un dünden bu güne yaşadığı bir takım acı olayları da ele almıştır.²⁷ Ayrıca toplumda çeşitli mağduriyetlerden dolayı acı çeken ve gözyaşı dökenlerden bahsetmiş; insanların niçin mutlu olamadıklarını ve bir tarafta varlık içinde sefa sürenlerle diğer tarafta yokluk içinde sefil bir hayata mahkûm bırakılanların tezatlığını gözler önüne sermiştir.²⁸

Son olarak yazar, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra insanların o günleri aradığını söylemelerini eleştirerek bunu söyleyenlerin II. Abdülhamid döneminde tabiri caizse kaymağı yiyen kişiler olduğunu savunmuştur. Dahası II. Abdülhamid'in sadece devleti değil aynı zamanda bütün halkı zarara uğrattığını dile getirmiştir.²⁹

¹⁹ Yeken, el-Ma'lûm a.g.e., C. II, s. 150.

²⁰ Hammûd, a.g.e., s. 23.

²¹ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 11-38.

²² Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 46.

²³ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 52.

²⁴ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 83-91.

²⁵ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 100-104.

²⁶ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 105.

²⁷ Yeken, et-Tecârib a.g.e. s. 111.

²⁸ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 123-133.

²⁹ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 130.

Es-Sahâifu's-Sûd (Kara Sayfalar)

Veliyyüddin Yeken'in bu eseri sosyal ve toplumsal olayları konu edinen makalelerden oluşmaktadır. Eser, 1910 yılında **el-Muktataf** matbaasında basılmıştır. Daha sonra Cibran Mes'ûd, Yeken'in kendi yazmış olduğu mukaddimeyi de ekleyerek 1970 yılında Beyrut **Beytu'l-Hikme**'de eseri yeniden bastırmıştır.

Eserin önsözünde Veliyyüddin Yeken şunları söylüyor:

“es-Sahâifu's-Sûd düzenli aralıklarla el-Mukattam gazetesinde yayımlanan makalelerdir. Bu makaleleri yazmakla hayatımızda meydana gelen bazı olumsuzlukları eleştirmeyi amaçladım. Buradaki yazılarımda rahatlıkla eleştiri yapabilmek için “Züheyr” maslahını kullandım. Fakat dostlarım, kısa süre sonra yazıların bana ait olduğunu anlamışlar. Bunun üzerine ben de kendi adımla yazmaya başladım. Bu eserimde bazı makalelerime, içeriğine uygun şiirlerle başladım. Bu makalelerimin sayısınının 100'ü aşmasını istedim fakat okuyucuyu bıktırmaktan korktuğum için bu kadarıyla yetindim. Yeni bir isimle bu tarz makaleleri daha sonra tekrar yazacağım.”³⁰

Yeken'in önsözde ifade ettiği gibi **es-Sahâifu's-Sûd** isimli eseri toplumun günlük hayatta yaşadığı bir takım sosyal olayların konu edildiği makaleler mecmuasıdır. Bu eserde Yeken, II. Abdülhamid'i eleştirmenin yanı sıra³¹ kadın,³² gençlik, yaşlılık,³³ taassup,³⁴ övgüde aşırılık,³⁵ Osmanlı vilayetlerinde işçilerin karşılaştığı bir takım problemler,³⁶ kendince hükümetin halka reva gördüğü birtakım zulümler, faili meçhul cinayetler,³⁷ israf,³⁸ fikir hürriyeti³⁹ ve ayrılık⁴⁰ konularını müstakil birer makale halinde ele almıştır.

Dîvân-u Veliyyiddîn Yeken (Veliyyüddin Yeken Divanı)

Yeken'in bu eseri bir şiir antolojisidir. Vefatından 3 yıl sonra yani 1924 yılında yazarın kardeşi Yusuf Hamdi Yeken, Yeken'e ait bulabildiği tüm şiirleri bir araya getirerek bahsi geçen eseri **“Dîvân-u Veliyyiddîn Yeken”** adıyla 127 sayfa olarak yayınlamıştır.⁴¹ Esere Yeken'in çok yakın dostu olan Antony Cumeyyel, Yeken'in hayatını, kişiliğini ve edebi yönünü anlatan on sayfalık bir mukaddime yazmıştır. Diğer taraftan Yusuf Hamdi Yeken de kardeşinin bu eserine bir önsöz yazmıştır.

Yusuf Hamdi önsüze şu cümlelerle başlıyor:

“Kardeşim Yeken 20 yaşına varmadan şiir yazmaya başladı. Otuz yaşına kadar gazetelerde kendisine ait yazılmış birçok şiiri vardır. Fakat tamamını yaktı. Bu divandakiler ise 30 yaşından sonra yazdığı şiirlerdir. Bu şiirlerin de bir kısmı kayıptır. Aslında kendisine ait 7000'i aşkın beyit olduğu söylenir. Vefatından iki yıl önce şiir divanını yayınlamayı istiyordu. Ama ne yazık ki hastalığı buna fırsat vermedi. Bu sebepten ötürü ben de sadece müsveddelerde ve gazetelerde bulabildiklerimi divana aldım.”⁴²

Bahsi geçen divan 7 bölümden meydana gelmektedir:

³⁰Veliyyüddin Yeken, es-Sahâifu's-Sûd, Beyrut, Beytu'l-Hikme Yay., 1978, s. 9.

³¹ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 39.

³² Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 47.

³³ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 69.

³⁴ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 61.

³⁵ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 112.

³⁶ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 107.

³⁷ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 123.

³⁸ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 135.

³⁹ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 148.

⁴⁰ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 163.

⁴¹Hammûd, a.g.e., s. 25.

⁴² Veliyyüddin Yeken, Dîvân-u Veliyyiddin Yeken, Y.y., 1983, s. 3.

1- Siyasi şiirler (Divandaki en uzun bölümdür.)

2- Mersiye ve Teselli

3- Kutlama ve Övgü

4- Dehriyyât

5- Yergi

6- Maceralar

7- Karışık

Siyasi şiirlerinde Doğunun içler acısı bir durumda olduğunu ve büyük bir çıkmaza saplandığını anlatan yazar, “Ey Doğu!” başlığıyla yazdığı meşhur şiirinde Doğunun bu durumunu şu şekilde ifade eder:

لَا الصَّبْرُ يَنْفَعُهُ وَلَا الْجَزَعُ
قَلْبٌ يَكَادُ شَجَاهُ بَطْلِعٌ⁴³

Ona ne sabır fayda verir ne de tasa

Bir kalp ki kederi dışa vurmak üzere

Şiirinin devamında yazar, Doğunun bu perişan halinin temel sebepleri üzerinde durarak çözüm arayışında bulunmuştur. Ona göre Şark'ın bu sorunları halletmesi, içinde bulunduğu cehalet hastalığından bir an önce kurtulmasıyla mümkündür.

Diğer şiirlerinde ise Vatan'ın bölünüp adeta bir enkaz yığına nasıl dönüştüğünü⁴⁴ İstanbul'un başına gelenleri,⁴⁵ kendisinin hürriyete hasret kaldığını,⁴⁶ sürgününe dair şikâyetlerini,⁴⁷ Mısır'a olan özlemini,⁴⁸ basın özgürlüğünü,⁴⁹ I. Dünya Savaşı'nı⁵⁰ ve benzeri konuları dile getirmiştir.

‘Afvu’l-Hâtir (Zihnime Gelenler)

Yazar, hem nazım hem de nesri kullanarak zengin ifadelerle güçlendirdiği bu eserinde evvelkilerden farklı olan bir üslupla karşımıza çıkmıştır. Üslubun yanı sıra konu olarak da diğerlerinden çok farklıdır; çünkü bu eserde kenarından köşesinden sosyal, siyasal hiçbir konuya değinilmemiştir.⁵¹ Yeken'in bu eseri, tamamıyla edebiyat ve sanat adına kaleme alınmış bir çalışmadır.⁵²

Eser, 1955 yılında Beyrut'ta **Matba‘at-u Dâri’l-Kütüb**'da Emin Nahle'nin bir mukaddimesiyle 101 sayfa olarak yayınlanmıştır.⁵³

Kitapta “Edebiyatçı Kimdir?”⁵⁴ “Kırık Kalem”⁵⁵ “İki Zorlu Gün”⁵⁶ “Tek Evde Aşk Hikâyeleri”, “Gözyaşlarıyla Yazılan Bir Bölüm”,⁵⁷ “Keşke Ben...”,⁵⁸ “Ne Zaman Gazeteci

⁴³ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 14.

⁴⁴ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 16.

⁴⁵ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 22.

⁴⁶ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 22-23.

⁴⁷ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 25.

⁴⁸ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 34.

⁴⁹ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 46.

⁵⁰ Yeken, Dîvân a.g.e., s. 49.

⁵¹ Yeken, es-Sahâif a.g.e., s. 37.

⁵² Hammûd, a.g.e., s. 26.

⁵³ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 37.

⁵⁴ Veliyyüddin Yeken, ‘Afvu’l-Hâtir, Beyrut, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1955, s. 25.

⁵⁵ Yeken, ‘Afvu’l-Hâtir a.g.e., s. 25.

Olurum?”,⁵⁹ “Efendim”,⁶⁰ “Kötülük ve Taraftarları”⁶¹ gibi başlıklarla ele aldığı konularda yazar adeta edebi maharetini sergilemiştir. Anlatımında bazen nazım bazen de nesir kullanan Yeken, bu eserini hem konu hem de üslup açısından son derece serbest olarak kaleme almıştır.

Muhtârât Min Veliyyiddîn Yeken (Veliyyüddin Yeken'den Seçmeler)

Bu eser “**Önde Gelen Arap Edebiyatçılar Serisi**” nin dördüncü sayısıdır. Asıl adı **Menâhilü'l-Edebi'l-'Arabî**'dir. Bu seriyi 194? tarihinde Beyrut'taki **Mektebetu Sadr** yayın evi 128 sayfa halinde neşretmiştir.

Adından da anlaşılacağı üzere bu çalışma Yeken'in diğer eserlerinden yapılan bir derlemedir. **et-Tecârib**'den yedi, **es-Sahâifu's-Sûd**'dan mukaddime dâhil olmak üzere on bir, **el-Ma'lûm ve'l-Mechûl**'dan altı tane olmak üzere toplam yirmi dört makale ve **Dîvân**'dan da beş şiir bulunmaktadır.

Eserin son sayfasında önde gelen Arap edebiyatçıların tam listesi yer almaktadır. Listede toplam altmış kişi bulunuyor. Bunların dördüncüsü de Veliyyüddin Yeken'dir.

Havâtiru Niyâzî (Niyazi'nin Hatıraları)

“**Osmanlı İnkılâp Tarihinden Bir Kesit**” ismiyle de bilinen bu eserin müellifi Resneli Ahmet Niyazi Ağa'dır.⁶² Yeken bu eseri 1909 senesinde Türkçeden Arapçaya tercüme etmiştir. Mısırda Ahmet Ali Şükrü matbaasında 265 sayfa halinde yayınlanmıştır.

Kitabın başında, biri Ahmet Niyazi Ağa'ya diğeri Yeken'e ait olmak üzere iki mukaddime bulunmaktadır. Yeken kitabın sonuna ayrıca bir sonuç bölümü eklemiştir.

Bu eserde ana hatlarıyla İttihat ve Terakki'nin Osmanlı yönetiminde yaptıkları bir takım çalışmalar anlatılmıştır.⁶³

Dekrân ve Râif

Bu eser II. Abdülhamid döneminde yazara göre halkın maruz kaldığı zulmü anlatan bir romandır. Romanın başkahramanları esere de adlarını veren Dekrân ve Râif'tir. Dekrân çalışıp tıp diploması alan Ermeni bir gençtir. Râif ise Dekrân'ın bir Türk arkadaşıdır. Günün birinde iki arkadaş dışarı çıkarılarken hükümet aleyhine çalışanlarla iş birliği yaptıkları gerekçesiyle yakalanıp hapse atılırlar...⁶⁴

Yaşadığı dönemin içinde bulunduğu durum ve coğrafyanın toplumsal ve siyasi konularının irdelendiği bu roman yazarın vefatından önce⁶⁵ Mısır'da tarihsiz olarak **Mektebetu'l-Hilâl** tarafından 96 sayfa olarak basılmıştır.

⁵⁶ Yeken, 'Afvu'l-Hâtir a.g.e., s. 34.

⁵⁷ Yeken, 'Afvu'l-Hâtir a.g.e., s. 52.

⁵⁸ Yeken, 'Afvu'l-Hâtir a.g.e., s. 73.

⁵⁹ Yeken, 'Afvu'l-Hâtir a.g.e., s. 83.

⁶⁰ Yeken, 'Afvu'l-Hâtir a.g.e., s. 86.

⁶¹ Yeken, 'Afvu'l-Hâtir a.g.e., s. 88.

⁶² Ayrıntılı bilgi için Bkz.: Hürriyet Kahramanı Resneli Niyazi hatıratı = Hatırat-ı Niyazi yahud Tarihçe-i İnkılab-ı Kebir-i Osmaniye'den bir Sahife. Ahmed Niyazi Resneli, Tah.: Ö. Andaç Uğurlu, Sami Kara, Nurer Uğurlu, İstanbul, Örgün Yayınevi, 2003.

⁶³ Hammûd, a.g.e., s. 22.

⁶⁴ Muhammed Mendür, Muhâderât 'an Veliyyiddin Yeken, 1955, s. 50.

⁶⁵ Hammûd, Yeken Beyne a.g.e., s. 24.

Basılmamış Eserleri

El-‘Asru’l-Cedîd (Yeniçağ)

Yaptığımız tüm araştırmalara rağmen şimdiye kadar bu esere ulaşamadık. Sadece Yeken **el-Ma’lûm ve’l-Mechûl** isimli kitabında Ebu’l-Hüdâ ile aralarında geçen diyalogda Ebu’l-Hüdâ’nın el-‘Asru’l-Cedîd adlı eseri kastederek “Buldular mı?”, sorusu üzerine Yeken kitabı ile ilgili bilgi içeren şu açıklamayı yapar:

“Ebu’l-Hüdâ kendisine haber verdiğim ve el-‘Asru’l-Cedîd diye isimlendirdiğim kitabı kastediyor. O kitapta Mısır ve Türkiye’de meydana gelen bazı olayları anlatmıştım. Fakat içinde II. Abdülhamid ile alakalı hiçbir şekilde kötü bir şey yazmadım. Bu kitabı basılmak üzere Mısır’a gönderdim. Fakat birilerinin eline geçti ve daha sonra da ondan haber alınamadı.”⁶⁶

Et-Talâk (Boşanma)

Bu eser Yeken’in Fransızca’dan Arapça’ya tercüme ettiği Paul Buorget isimli Fransız yazarın romanlarından birisidir. Paul Bourget’in bu eserinin asıl adı “**Un Divorce**” olup Yazar tarafından 1904 yılında kaleme alınmıştır. Yeken’in çevirmiş olduğu bu kitabın “**et-talâk**” olarak basılıp basılmadığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamadık.⁶⁷

Kitâbu’l-‘Acâib ve Kitâbu’l-Havâtir (Başıma Gelenler ve Aklımdan Geçenler)

Yeken bu iki eser hakkında ‘Afvu’l-Hâtir isimli eserinde “**Gözyaşlarıyla Yazılan Bir Bölüm**” başlığı altında şu bilgileri verir:

*“Başımdan geçen ilginç olayları sakladığım “el-‘Acâib” isimli kitapta yazmaya alışımdı. Nitekim onu “**Kitâbu’l-‘Acâib**” diye isimlendirdim. Aynı şekilde aklıma gelen her ilginç durumu da başka bir kitapta yazmaya alışımdı. Onu da “**Kitâbu’l-Havâtir**” diye isimlendirdim. İlk kitap ben hayattayken yayınlanmadı. İkincisine gelince işte ondan size bir bölüm...”⁶⁸*

Kitapların yayınlanıp yayınlanmadığına dair şimdilik elimizde bir bilgi mevcut değildir.

El- Hâfî Ve’l-Bâdî Fi Fedâihi’s-Sayyâdî (Ebu’l-Hüdâ Es-Sayyâdî’nin Bilinen ve Bilinmeyen Rezillikleri)

Yeken bu eserini **el-Ma’lûm ve’l-Mechûl** isimli kitabında şu şekilde zikreder:

*“Kardeşim Yusuf Hamdi Yeken, kendisini Mısır’a gitmek zorunda bırakan birtakım işlerini bitirdikten ve “**El-Hâfî ve’l-Bâdî**” isimli risalemi yayınladıktan sonra İstanbul’a döndü.”⁶⁹*

Yeken’in bu ifadesinden de anlaşıldığı kadarıyla bahsettiği bu eseri bir kitapçık olup Mısır’da basılmıştır. Ancak eserin varlığına dair şimdilik elimizde bir bilgi mevcut değildir.

Mie Burhân ve Burhân ‘Alâ Zulmi Abdilhamid Es-Sultân (Abdulhamid’in Zulmüne Dair 101 Delil)

Veliyyüddin Yeken **el-Ma’lûm ve’l-Mechûl** isimli eserinde “**Ülke Zalimini Şikâyet Ediyor**” başlıklı şiirini okuduktan sonra işte bunlar “**Mie Burhan ve Burhan ‘alâ Zulmi Abdilhamid es-Sultân**” isimli kitabımın başındaki beyitlerdir.” diyerek bahseder.⁷⁰

Kardeşi Yusuf Hamdi Yeken de divanda bir şiiri aldığı yeri söylerken şu ifadeleri kullanır:

⁶⁶ Yeken, el-Ma’lûm a.g.e., C.II, s. 18.

⁶⁷ Yeken, et-Tecârib a.g.e., s. 38.

⁶⁸ Yeken, ‘Afvu’l-Hâtir a.g.e., s. 52.

⁶⁹ Yeken, el-Ma’lûm a.g.e., C. I, s. 182.

⁷⁰ Yeken, el-Ma’lûm a.g.e., C. I, s. 131.

“*Mie Burhan ve Burhan ‘Alâ Zulmi Abdilhamid es-Sultân kitabının din başlığı altında dedi...*”⁷¹

Fukâhetu Zevi'l-Fitan (Zekilerin Esprisi)

Ebu'l-Hasen bin Zurak'ın“**Ayniyye**” adlı eseri hakkında yazılmış olan bu eser 1893 yılında 28 sayfa halinde basılmıştır.⁷²

Yeken diğer eserlerinde bu eseri ile ilgili bilgi vermemektedir. Bu çalışması da muhtemelen kayıp eserleri arasındadır.

Sonuç

Bu çalışmamızda Veliyyüddin Yeken'in 1873 yılında İstanbul'un Süleymaniye semtinde dünyaya geldiğini, iki yaşından yirmi üç yaşına kadar Mısır'da yaşadığını öğrendik. Ömrünün büyük bir kısmını Türkiye'de geçiren Yeken 6 Mart 1921 tarihinde 48 yaşında vefat etmiştir.

Yeken'e ait toplam 14 eser tespit edilmiş olup bunlardan sekizi basılmıştır. Geriye kalan eserlerinin ise basıldığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Toplumsal konularda serbest bir şekilde yazan Yeken bir şiir divanı, anı, makale ve eleştiri türü yazınsal eserler vermiştir. Yazarın dili son derece ağır olup tartışmacı bir üslup benimsemiştir.

KAYNAKÇA

- Berâvin, D. (1994). *Usus-u Teallumi'l-Lugati'l-Ârabiyyeti ve Te'lîmiha*, Terc: Abduh er-Racî ve Ali Ahmed Şa'bân, Dağir, Y. E. (1972) *Mesâdiru'd-Dirâsâti'l-Edebiyye*, Beyrût.
- Derviş, R. A. H. (2004) *Mekâlât-ı Veliyyiddin Yeken*, Musul Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- el-Fâhûrî, H. (1991). *el-Mu'cez fi'l-Edebi'l-'Arabî ve Tarihihi*, Beyrut.
- ez-Zirîklî, H. (1992). *el-A'lâm*, Beyrut.
- Mendûr, M. (1995). *Muhâderât 'an Veliyyiddin Yeken*.
- Mücâhid, Z. M. (1994). *el-A'lâmu's-Şarkîyye*, Beyrut.
- Sarkis, Y. A. (1928). *Dictionary of Arabic Printed Books*, Kahire.
- Vâhid, A. (1987). *Âşuku'l-Hurriye Veliyyüddin Yeken*, Kahire, Mektebu'l-Heyyeti'l-Mısriyyeti'l-Amme lil-Kitab.
- Yeken, V. (1978). *et-Tecârib*, (Thk: Cubrân Mes'ûd), Beyrut, Y.y.
- Yeken, V. (1978). *es-Sahâifu's-Sûd*, Beyrut, Beytu'l-Hikme Yay.
- Yeken, V. (1983). *Dîvân-u Veliyyiddin Yeken*, Y.y.
- Yeken, V. (1955) *'Afvu'l-Hâtir*, Beyrut, el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Yeken, V. *el-Ma'lûm ve'l-Mechûl*, Beyrut, Beytu'l-Hikme.
- Ziyade, N. (1994) *. A'lâmu'l-'Arabî'l-Muhdesûn*, Beyrut, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî'.

⁷¹ Yeken, *Dîvân a.g.e.*, s. 43.

⁷² Yusuf Alian Sarkis, *Dictionary of Arabic Printed Books*, Kahire, 1928, s. 1951.



İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN MESLEKİ TÜKENMİŞLİK DÜZEYLERİNİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ (AĞRI ÖRNEĞİ)

EXAMINATION OF THE BURNOUT LEVEL OF PRIMARY SCHOOL TEACHERS OF CULTURE OF RELIGION AND KNOWLEDGE OF ETHICS (CRKE) WITH REGARD TO DIFFERENT VARIABLES (CASE OF AĞRI)

Hayati TETİK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Ağrı-Türkiye
htetik@agri.edu.tr

Atf gösterme: Tetik, H. (2016). İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin mesleki tükenmişlik düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi (Ağrı örneği), *Universal Journal of Theology*, 1 (1), 82-94.

Geliş Tarihi:
21 Kasım 2016
Değerlendirme Tarihi:
23 Kasım 2016
Kabul Tarihi:
27 Aralık 2016

Öz: Bu araştırma, Ağrı İl Merkezi ve İlçelerinde, İlkokul ve Ortaokul kurumlarında çalışan 192 İDKAB öğretmenlerinin tükenmişlik düzeyleri ile cinsiyet, medeni durum, okulda görev yapan öğretmen sayısı, yaş ve mesleki kıdem süresiyle arasında ilişkinin olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılmıştır. Araştırma, betimsel türde olup tarama yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Veri toplama araçları olarak Maslach Tükenmişlik Envanteri ve Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Verilerin analizinde bir istatistik programı kullanılarak analiz yapılmıştır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, değişkenlere göre t-testi ve ANOVA testine tabi tutulmuştur. Araştırma sonuçlarına göre öğretmenlerin; yaş ve mesleki kıdem değişkenlere göre mesleki tükenmişlik düzeyleri anlamlı düzeyde farklılaşmıştır. Okulda görev yapan öğretmen sayısına göre mesleki tükenmişlik düzeylerinde zayıf bir ilişkinin olduğu görülmüş, medeni durum ve cinsiyete göre tükenmişlik düzeyleri anlamlı düzeyde farklılık göstermemiştir. Bu bağlamda tükenmişliğe yol açan sebepleri ortaya koyan bu ve benzeri araştırmalardan elde edilen bulgular ışığında tükenmişlik sendromu ile ilgili gerekli önlemler alınabilir.

© 2016 UJTE.
Tüm hakları saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Mesleki tükenmişlik, öğretmen, kıdem, okul, eğitim*

Abstract: This research is carried out in the city center of Ağrı and its counties on 192 CRKE teachers working in primary and secondary schools. The aim of the research is to determine whether there is a correlation between the level of exhaustion of the teachers at a given school and the number of the teachers working at that school, their age and professional seniority. The research is descriptive and it is conducted within the scanning method. Maslach Burnout Inventory and Personal Information Form are used as the data collection tools. A statistical program is used for making analysis. The data acquired by the end of the research are subjected to T-Test and ANOVA. According to the results of the research, the burnout levels are differed meaningfully by the variables of age and professional seniority. The burnout levels by the number, marital status and gender of the teachers working at the school are undifferentiated at margins. The due precautions can be taken in the light of the data acquired from this and similar researches which are putting forward the factors resulting in burnout syndrome.

Keywords: *Professional Burnout, Teacher, Seniority, School, Education.*

1. Araştırmanın Problemi

Çalışma ve iş hayatın bireylerin çok önemli bir parçasıdır. Bireyler günlük yaşantılarının büyük bir bölümünü işte ve iş ile ilgili faaliyetlerini planlayarak geçirmekte, bu durum ise çalışma hayatında stres yaşamalarına sebep olmaktadır. Farklı kültürlerde ve farklı örneklerde çalışılan bir konu olarak günümüzde de önemini koruyan tükenmişlik; enerji, güç ya da kaynakların olağanüstü talepler yoluyla tükenmesi, ilerleyici bir stres süreci, idealizm kaybı vb. şekillerde dile getirilmektedir. (Budak ve Surgevil, 2005). Bu bağlamda günümüz insanı, bir taraftan kentleşme, sanayileşme, bilim ve teknolojik gelişmelerin yol açtığı hızlı değişim içinde bir kısım önemli sayılabilecek toplumsal ve psikolojik problemlerle karşılaşırken, diğer taraftan günlük hayatın sorumluluklarını yerine getirme, insanlarla irtibat kurma ve bu irtibatı devam ettirmenin endişesini yaşamaktadır. Bu alanda yapılan çalışmalar, uzun müddet yoğun stres ile yaşamının sağlığı çok hayati boyutlarda tehdit ettiğini ortaya çıkartmaktadır (Özdoğan, 2008). Her düzeydeki çalışanın etkisi altına alabilen stres; toplumsal anlamda başarı düşüklüğü, işe devamsızlık, bireysel anlamda fizyolojik hastalıklar, davranışsal bozukluklar ve endişe, depresyon, “tükenme belirtisi” gibi psikolojik rahatsızlıklara sebebiyet verebilmektedir. (Sabuncuoğlu ve Tüz, 2001). Bu endişenin insan üzerinde oluşturduğu stres, sağlığı olumsuz bir biçimde etkilemekte ve bu etkiye de daha çok çocuklar ve gençler maruz kalmaktadırlar. Bu olumsuzluğu gidermek amacıyla, dini ve ahlaki değerlerin topluma kazandırılması gibi önemli bir işlev gereklilik arz etmektedir. Zira iş stresine sebep olabilecek unsurların en yoğun olduğu mesleklerden birinin öğretmenlik olduğu göz önüne alındığında bu hayati görevi ifa etmekte olan bilhassa İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine büyük sorumluluklar düşmektedir. Bu yüzden din dersi öğretmenlerinin, öğrencilerin dinî ve ahlâkî yönden yetişmelerinde doğrudan etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte İlköğretim Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin verimli ve faydalı olabilmeleri için mesleki açıdan yeterli olmalarının yanında ruhsal ve bedensel olarak da sağlıklı olmaları gerekmektedir. (Yeğin, 2014).

Öğretmenlik mesleğinin doğasından kaynaklanan her türlü zorluk kuşkusuz İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerini de ilgilendirmektedir. Üstelik İDKAB öğretmenleri söz konusu zorluklara ek olarak branşlarından kaynaklanan ve yalnızca kendilerini ilgilendiren bireysel zorluklarla da karşı karşıya kalabilirler (Bayraktar, 2013). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde, ferdin bütün benliğine sirayet edebilme potansiyeli olan din olgusu, öğretime konu edilmektedir (Hökelekli, 1998). Zira dini verilerle donanma ve bu öğeleri aktif bir yaşam tarzı haline getirmeksizin öğreticinin sunacağı bilgi birikimi çocukların ruh sağlıklarını ve dini tutumlarını olumsuz etkileyebilir. Bu nedendir ki yeterli donanıma sahip olmayan İDKAB öğretmenlerinin, öğrencilerin duygu ve davranış dünyaları üzerinde yapacağı zararın, öğrencilere din eğitimi verilmemesinin neden olacağı zarardan daha az olmadığı dile getirilmektedir. (Aydın, 2000).

Tükenmişlik Kavramı

Tükenmişlik kavramı ilk defa Freudenberg tarafından; “başarısız olma, yıpranma, aşırı yüklenme sonucu güç ve enerji kaybı veya karşılanamayan istekler sonucu insanın iç kaynaklarında tükenme durumu” olarak tanımlanmıştır (Freudenberg,1974). Maslach ve Jackson ise, (1986) tükenmişliği, duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarıda düşmeden oluşan “ üç bileşenli bir psikolojik sendrom ” şeklinde tanımlamışlardır.

Tükenmişlik öncelikle bireyin duygusal kaynaklarını tüketmesi ile ortaya çıkmakta ve kişinin duygusal anlamda tükenmesi ile sonuçlanmaktadır. Duygusal anlamda tükenen birey bir sonraki aşamada çevresindeki insanlarla olan ilişkisini sınırlandırarak psikolojik olarak insanlardan uzaklaşır. Bu şekilde duyarsızlaşma boyutu kendisini gösterir. Son aşamada ise birey daha önceki olumlu tutumlarıyla şimdiki tutumları arasındaki ayrımı fark eder ve bunun sonucunda mesafeli tutumlarının, çalıştığı kuruma ve topluma katkılarını sınırladığını düşünür. Böylece birey iş ve insan ilişkileri konusunda bir yetersizlik duygusu içerisine girmekte, kısacası işini yapma konusunda,

kendisini yetersiz görmeye başlamaktadır. Kişinin kendini olumsuz değerlendirme eğilimi içerisinde olması ise kişisel başarı boyutu içerisinde tanımlanmaktadır (Cordes ve Dougherty, 1993; Maslach, Schaufeli ve Leiter, 2001; Maslach ve Zimbardo, 1982; akt: Ardiç ve Polatçı, 2008: (Komala ve Ganesh. 2007).

Öğretmenlerde Tükenmişlik

İş hayatındaki yoğun stres sebebiyle özellikle öğretmenlik, tükenmişlik bakımından yüksek risk grubunda yer alan bir meslektir. Negatif koşullar ve stres altında çalışma, öğretmenlerin verdiği hizmetin niteliğinde bozulmaya sebep olurken, aynı zamanda insan sağlığını da etkiler. Bu türden bir etkilenme öğretmenin öğrencilerine, işine ve diğer bireylere karşı ilgisini, sevecenliğini ve onlar için bir şeyler oluşturma alanını azaltır. Tükenmişliğin sonuçları yalnızca öğretmeni ilgilendirmeyip, öğrencilere, okula, personele, anne babaya ve öğretmenin ailesine varıncaya kadar uzanabilir. (Akten, 2007). Öğretmenin mesleki alanda tükenmişlik yaşamasının, bireysel sağlığının bozulması ve öğrenciye sunulan hizmet kalitesinin azalması gibi, eğitim süreci içinde de zayıflatıcı tesirleri vardır. Bu durumda verilen eğitim-öğretim hizmetinin kalite ve niceliğinde bozulma olurken, öğrencilerin psikolojileri de olumsuz yönde etkilenir. Öte yandan bir süre sonra çeşitli güçlüklerle yetişen beşer gücü, hizmet alanından uzaklaşmaya başlar. Zira bu sorunları yaşayan öğretmenlerin birçoğu, mesleği bırakma yoluna yönelir (Hock, 1988).

Eğitim-öğretim faaliyetlerinde; öğretmen-öğrenci, okul-aile sorunları, öğrencilerin disiplin problemleri, aşırı derecede kalabalık sınıflar ve kifayetsiz fiziki koşullar, mesleki ilerlemede karşılaştığı güçlükler, toplumun eleştirileri, takdir edilme vb. gibi problemler öğretmenlerde gerilim, endişe ve tükenmişliğin ortaya çıkmasına yol açmakta; düşük iş performansı, işe yönelik menfi tutumlar, sıkça tekrarlanan işe geç kalmalar, işi bırakma isteği ve hatta bedensel, ruhsal sağlıkta bozulma gibi sonuçlara sebebiyet vererek eğitim alanına, öğrencilere, ailelere ve tüm toplumu etkileyen olumsuz sonuçlara sebep olmaktadır (Akten, 2007). Öteki bir ifadeyle, öğretmenlerin yaşadıkları gerginlik ve tükenmişlik; tüm toplumun üzerinde manidar etkilere sahiptir ve sonuçları doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak bütün topluma etki etmektedir. (Friedman ve Farber, 1992). Çünkü stres ve engellenmişlik duygularıyla karşı karşıya olan kişi için yeniden işe gitme zorunluluğu büyük bir kaygı kaynağıdır (Torun, 1995). Ruhsal yorgunlukta olan öğretmen bir iş gününde olumlu bir his beslemeyi çok zor bulur. Ağır bir vazgeçme duygusu baskındır. Yaşanan esas duygu depresyondur. Üçüncü öge olan fiziksel yorgunlukta öğretmen kendini okulda çoğu zaman bedensel olarak bitkin hissederek (Kyriacou, 2000).

Tükenmişlik, öğretmenlerin çalışmalarını sürdürmelerine çok fazla tahribat verir. Öğretmenler bu sendromu yaşadığında olumsuz duygular beslemeye başlar, öğrencilere ve arkadaşlarına yılgın bir tutum geliştirir ve öğrencilerle iletişimde kopukluklar yaşar. Bedensel ve psikolojik hastalıklarda artış olur ve bazen alkol ve ilaç kullanımına başlar (Coşkun, 2012). Bugün öğretmenlerden beklenen, bireyleri devamlı ve süratli bir şekilde yenilik gösteren teknolojik bir topluma hazırlamaları ve toplumun çeşitli sorunlarıyla uğraşmalarıdır. (Akçamete, Kaner ve Sucuoğlu 2001). Öğretmenlerin, mesleklerinin onlara yüklediği sorumluluklar ve ferdî uygulamalar nedeniyle bu sendroma yakın oldukları düşünülerek mesleki tükenmişlik düzeyleri birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu alanda literatür incelendiğinde, yurt dışında tükenmişlik ve öğretmen tükenmişliği konusunda yapılmış birçok araştırma olmasına karşın, ülkemizde konuyla alakalı çalışmaların bilhassa son yıllarda arttığı görülmektedir (Kayabaşı, 2008).

Girgin, (1995) öğretmen tükenmişliği üzerinde yaptığı bir araştırmada öğretmenlerin tükenmişliğini etkileyen durumları ve öğretmenlerin mesleği bırakmasına yol açan faktörleri şu şekilde açıklamıştır:

- 1- Öğretmen yaşı ile tükenmişlik olasılığı arasında ters orantı vardır.
- 2- Öğretmenin baskı altında oluşu ile tükenmişlik arasında doğru orantı vardır.

3- Meslekte beş yıldan sonra tükenmişlik azalır.

4- Öğretmenin alternatif gelir kaynakları ile tükenmişlik arasında doğru orantı vardır.

5- Öğretmenin mesleği, beklentisine uygun değilse tükenmişlik ihtimali daha da artar (Karayazı, 2008).

Aşamalı biçimde yaşanan bir süreç olan tükenmişlik; coşku dönemi, durgunluk dönemi, engelleme dönemi ve apati dönemi olmak üzere dört dönemdir. Edelwich ve Brodsky (1980)'a göre bu dönemler kısaca şu şekilde gelişirler (Akt. Karakuş, 2008).

Şevk ve Coşku Dönemi: İlk zamanlarda bireyde beklenti, enerji artışı ve mesleki hedeflerin olduğu, ancak iş ortamındaki uygulama problemleri, ön yargı, sık eleştiri, kendine ve yaşamın farklı yönlerine yeteri miktarda zaman ayırmaması, enerji sağlayamaması, uyum sağlama çabası ve bütün bunlarla baş edememe sonucu durgunlaşmanın bir yıl sonra ortaya çıktığı görülür.

Durgunluk Dönemi: Başlangıçta güdülenmenin azaldığı, ferдин isteklerinin gerçekleşmediği için hayal kırıklığının meydana geldiği ve iş dışı eğilimlerin daha üst seviyelere ulaştığı görülür.

Engelleme Dönemi: Bu dönemi geçiren kişi işin değeri ve anlamıyla ilgili birtakım sorular sormaya başlar. İşi devam ettirip ettirmemeyi sorgular. İşini gerçekleştirmede karşısına çıkan en ufak engelleri işi yapmaya birer engel ve tehdit olarak görür. Ruhsal, davranışsal, bedensel sorunlar bu evrede görülmeye başlar.

Apati (İlgisizleşme) Dönemi: Bu evrede birey artık derin ruhsal kopmalar, kısırlaşma, karamsar, inançsızlık davranışları sergiler. Bu zamanda yaşanan umursamazlık en önemli safhasındadır. İşe geç gelme, vurdumduymazlık, rutin yapılacaklar dışında başka bir iş yapmama, sürekli işten yakınma durumları oluşmaya başlar. Bir süreç olarak yaşanan tükenmişlik, her dönemi farklı özellikler gösterdiği için bu dönemlere ayrılarak analiz edilmesi daha yararlı olur. Kişilerin tükenmişlik seviyeleri belirlendiğinde tamamıyla tükenmişlik vardır veya yoktur denilememekte, her döneme ait değerlendirme ayrı ayrı yapılmaktadır. Bu evreler her zaman sırasıyla gerçekleşmeyebilir. Bu analizlerin birbirini izlemesi, hemen teşhis ve önleme aşamalarında ehemmiyet taşımaktadır (Karakuş, 2008). Beraber çalışan bireylerin ahenkli bir ekipman çalışması içinde olmaları, aralarında dürüst bir görev paylaşımının olması, hem hizmetin kalitesinin artmasını sağlar, hem de birliktelik sorunlarını önler. Öğretmenlerin tükenmişlikten kurtulmaları ve daha hoşnut olmaları için yönetimin muhtelif önlemler alması kayda değer bir koşuldur (Gündüz, 2006).

Bu alanla alakalı yapılan çalışmalara bakıldığında; öğretmen tükenmişliğinin cinsiyet (Maslach ve Jackson, 1981), yaş (Schwab, Jackson ve Schuler, 1986), medeni durum (Maslach ve Jackson, 1984), eğitim durumu/seviyesi (Gündüz, 2005; Maslach ve Jackson, 1981) gibi demografik değişkenlerle ilişkili olduğu açıklanmıştır. Öteki taraftan, çalışılan kurum ya da örgütten kaynaklı rol belirsizliği (Schaufeli ve Peeters, 2000), rol çatışması ve demokratik okul ortamı (Dworkin, 2001), algılanan sosyal destek (Gündüz, 2005; Chan, 2002; Maslach ve Jackson, 1984), iş yükü (Schaufeli ve Enzmann, 1998), ödül-ceza (Schwab, Jackson ve Schuler, 1986) ve disiplin sorunlarının (Pines, 2002) öğretmen tükenmişliği üzerinde önemli değişkenler oldukları tespit edilmiştir. Diğer taraftan, öğretmenlerin beklentilerinin (Maslach ve Jackson, 1984), stresle baş etme şekillerinin (Schaufeli ve Greenglass, 2001), iş ortamından kaynaklı stresin (Betoret, 2009; iş doyumunun (Teltik, 2009), sınıf yönetimine yönelik algılanan yetkinlik inancının (Brouwers ve Tomic, 2000) ve öğretmenliğe yönelik yetkinlik inancının (Teltik, 2009; Betoret, 2009; Karahan, 2005; Schwarzer ve Hallum, 2008; Chan, 2007; Çimen, 2007; Egyed ve Short, 2006; Evers, Brouwers ve Tomic, 2002; Chan, 2002; Grau, Salanova ve Peiró, 2001; Brouwers, Evers ve Tomic, 2001; Van Dick ve Wagner, 2001; Brouwers ve Tomic, 2000) yaşanan tükenmişlikle ilişkili olduğunu gösteren birçok araştırma bulgusu bulunmaktadır (Akt. Çelikkaleli, 2011, 41).

Daha evvel belirttiğimiz gibi, ülkemizde öğretmenlerin çoğunluğu devlet okullarında vazife yapmaktadır. Devlet okullarında görev yapan öğretmenler; disiplin sorunları, personelin aldırma tutumları, okul mevcutlarının kalabalık olması, mevzuat işleri, düşük maaşlar, velilerle olan iletişimsizlik, araç-gereç eksikliği, görev belirsizliği ve destek olmayan âmirler gibi birçok problemle karşı karşıya kalmaktadır. Yaşadıkları olumsuzluklar öğretmenlerin tükenmişlik yaşamlarına sebep olmaktadır. Bu bağlamda, bu ve buna benzer sebeplerden dolayı çocukların eğitilmesinde çok kritik bir dönemde görev yapmakta olan din dersi öğretmenlerinde de meydana gelen bu huzursuzluğun bir kısım faktörlerden meydana geldiği düşünülmektedir. Bu araştırma ile İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin ilkökul ve ortaokul kurumlarında görev yapan öğretmenlerde tükenmişliğin incelenmesi gereği hissedilmiştir.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (İDKAB) öğretmenlerinin mesleki tükenmişlik düzeylerini farklı değişkenler (yaş, cinsiyet, okuldaki öğretmen sayısı, mesleki kıdem, medeni durum) açısından incelemektir. Bu genel amaç çerçevesinde şu temel sorulara cevap aranmıştır:

- 1- Öğretmenlerin mesleki tükenmişlikleri ile yaş değişkeni arasında ilişki var mıdır?
- 2- Öğretmenlerin mesleki tükenmişlikleri ile mesleki kıdem değişkeni arasında ilişki var mıdır?
- 3- Öğretmenlerin mesleki tükenmişlikleri ile okuldaki öğretmen sayısı değişkeni arasında ilişki var mıdır?
- 4- Öğretmenlerin mesleki tükenmişlikleri ile cinsiyet değişkeni arasında ilişki var mıdır?
- 5- Öğretmenlerin mesleki tükenmişlikleri ile medeni durum değişkeni arasında ilişki var mıdır?

Eğitimin esas öğelerinden biri olan öğretmenler, hem eğitim-öğretim faaliyetlerindeki rolü, hem de ülke geleceğindeki rollerinin çok olmasından dolayı son derece önemlidir. Çalışma hayatındaki yoğun stres sebebiyle, Öğretmenlerde meydana gelebilecek bir tükenmişlik durumu ise sadece öğretmenleri değil; öğrencileri, yöneticileri ve toplumun tüm kesimlerini ilgilendirebilen bir eğitim problemidir. Tükenmişlik öğretmenlerin çalışmalarını sürdürmelerine çok ciddi zarar verir. Bu gidiş ise, kendisinden başarılı eğitim-öğretim vermeleri beklenen öğretmenlerde verimsizliğin oluşmasına neden olmaktadır. İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği mesleğinin başarılı bir şekilde tatbikat yapılabilmesi, İDKAB öğretmenlerinin fiziksel ve ruhsal açıdan kendilerini sağlam hissetmelerine bağlıdır. Zira ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin tükenmişlik düzeyleri üzerine yapılan bu çalışmanın önemli olduğu, İDKAB öğretmenlerinin tükenmişlik durumlarının araştırılması ve bu konuda birtakım müşahhas sonuçların çıkarılması, hem günümüz hem de ilerleyen zamanlardaki eğitim-öğretim faaliyetlerinin iyileştirilmesi açısından din eğitimi ve öğretimi hizmeti veren bu kesimin mesleki tükenmişlik durumu hangi düzeyde olduğu bakımından araştırılması önem arz etmektedir.

3. Yöntem

Bu araştırma betimsel formatta olup tarama modeli ile gerçekleştirilmiştir. Tarama modeli çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacı ile evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup örnek ya da örneklem üzerinde yapılan tarama düzenlemeleri” olarak tanımlanmaktadır (Karalar, 1995).

4. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2015-2016 eğitim-öğretim yılında Ağrı İl Merkezi ve ilçelerinde, ilkokul ve ortaokul kurumlarında çalışan İDKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Örneklem random tekniği ile belirlenmiştir. Bu bağlamda Ağrı İl Merkezi ve ilçelerinden 192 İDKAB öğretmeni üzerinde çalışma gerçekleştirilmiştir. Evrenden seçilen örneklem 05 manidarlık düzeyi esas alınarak seçilmiştir.

5. Veri Toplama Araçları

Araştırmaya temel teşkil eden veriler, İDKAB öğretmenlerinin mesleki tükenmişliklerini farklı değişkenler açısından incelemek amacıyla araştırmacılar tarafından geliştirilen Kişisel Bilgi Formu (ek-1) ve Maslach tarafından hazırlanan ve Ergin (1992) tarafından Türkçe'ye çevrilen MTE ölçeği (ek-2) kullanılmıştır. Toplam 22 maddeden oluşan ölçek (MTE) tükenmişliği üç alt boyutta ele almaktadır. Birinci alt boyut olan "duygusal tükenme" boyutunda dokuz madde, ikinci alt boyut olan "duyarsızlaşma" boyutunda 5 madde ve üçüncü alt boyut olan "kişisel başarı" boyutunda ise sekiz madde bulunmaktadır. Maddeler, "hiçbir zaman = 1, çok nadir = 2, bazen = 3, çoğu zaman = 4, her zaman = 5" şeklinde, olmak üzere beşli derecelendirme ile yanıtlanmaktadır. Tükenmişlik alt boyutları şöyle açıklanabilir; Duygusal Tükenme: Kişinin mesleği ya da işi tarafından tüketilmiş, aşırı yüklenilmiş olma duygularını tanımlar. Kişisel Başarı: İnsanlar ile çalışan bir bireyde yeterlilik ve başarıyla durumun üstesinden gelme duygularını ifade etmektedir.

Ölçeğin orijinal formundaki "hiçbir zaman, yılda birkaç kere, ayda bir, ayda birkaç kere, haftada bir, haftada birkaç kere, her gün" şeklinde yedi basamaklı cevap seçenekleri, Türkçe uyarlamasında "hiçbir zaman, çok nadir, bazen, çoğu zaman, her zaman" şeklinde beşli cevap seçenekleri olarak düzenlenmiştir. Öğretmenlerle yapılan bu çalışmada da 5 seçenekli form kullanılmıştır.

5.1. Maslach Tükenmişlik Envanterinin Puanlanması ve Yorumu: MTE'nde yapılan puanlama neticesinde toplam puan ve alt ölçek puanları elde edilmektedir. MTE'ni meydana getiren üç alt ölçeğin puanları her madde için 1- 5 puan arasında analiz edilir. Her alt ölçek için farklı farklı toplanarak bireyin alt ölçeklerden elde ettiği puanlar hesaplanır. Duygusal Tükenme ve Duyarsızlaşma alt boyutlarında olumlu, Kişisel Başarı alt boyutunda ise olumsuz ifadeler yer almaktadır. Olumsuz ifadeler ters yönde puanlanmalıdır. Bu nedenle Duygusal Tükenme (DT) ve Duyarsızlaşma (D) alt ölçeklerinden yüksek puanlar, Kişisel Başarı (KB) alt ölçeğinden düşük puanlar almak tükenmişliği tanımlamaktadır. Buna göre DT ve D alt ölçeklerini oluşturan maddeler; "hiçbir zaman = 1, çok nadir = 2, bazen = 3, çoğu zaman = 4, her zaman = 5" şeklinde, KB alt ölçeğini oluşturan maddeler ise ters puanlama ile " her zaman =1, çoğu zaman = 2, bazen = 3, çok nadir = 4, hiçbir zaman = 5" şeklinde puanlanır. Bu şekilde alt ölçek puanları hesaplanır. Bu üç alt ölçeklerden alınan puan ile tükenmişlik düzeyi arasında doğru orantı vardır. Tükenmişlik düzeyinin saptamak için dağılımın ilk üçte birinde bulunan tükenmişlik puanları düşük, orta üçte birinde yer alan tükenmişlik puanları normal, son üçte birinde yer alan tükenmişlik puanları yüksek olarak değerlendirilmiştir. Tükenmişliğin bu üç alt boyutu arasındaki ilişki incelendiğinde, her alt ölçeğin puanı ayrı ayrı değerlendirilir ve tek bir toplam puanla birleştirilemez (Karayazı, 2008).

5.2. Maslach Tükenmişlik Envanteri'nin Geçerlik ve Güvenirliği: MTE ölçeğinin geçerlik ve güvenirliği Ergin (1992) tarafından iki yöntemle hesaplanmıştır. Birinci yöntemde her alt boyut için iç tutarlılık hesaplaması yapılmıştır. 552 kişilik denek gruptan elde edilen verilere göre ölçeğin özgün formuna ilişkin güvenirlilik katsayıları şu şekildedir: Duygusal Tükenme 0.83, Duyarsızlaşma 0.65, Kişisel Başarı 0.72. İkinci yöntemde ise ölçeğin güvenirliliği test/tekrar test ile incelenmiştir. Denek grubundan 99 deneğe tekrar ulaşılarak elde edilen verilere göre güvenirlilik katsayıları şu şekildedir: Duygusal Tükenme 0.83, Duyarsızlaşma 0.72, Kişisel Başarı 0.67 (Karayazı, 2008).

6. Verilerin Analizi

Araştırma, incelenen bağımlı değişkenin, bağımsız değişkenlere bağlı olarak değişimini ortaya çıkaracak bir biçim içinde ele alınmıştır. Elde edilen bulguların çözümlenmesi bir istatistik programı kullanılarak yapılmıştır. Öğretmenler cinsiyete, medeni duruma, yaşa, mesleki kıdeme ve okulda görev yapan öğretmen sayısına göre sınıflandırılacak ve tükenmişliğin alt boyutlarını belirtilen bağımsız değişkenlerin düzeylerine göre değişip değişmediği belirlenmiştir. Ölçekten elde edilen puan dağılımlarının, parametrik test varsayımlarını karşıladığında, değişkenlerin boyutlarının iki olması durumunda “ t ”, ikiden fazla olması durumunda ise tek yönlü (ANOVA) testi yapılarak, bağımsız değişkenlerin boyutları arasında anlamlı farkların olup olmadığı belirlenmiştir. Araştırmada hata payı 0. 05 olarak alınmıştır.

7. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde araştırma konusu kapsamında yapılan inceleme sonucunda elde edilen bulgulara ve bu bulgular ışığında yapılan yorumlara yer verilmiştir. İDKAB Öğretmenlerinin Yaş Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1:İDKAB Öğretmenlerinin Yaş Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları

YAŞ	n	X	S.s	sd	F	p	Anlamlı fark
23-30	116	2,64	,30	2/189	6,07	,003	A-B
31-42	67	2,77	,26				
43 ve üstü	9	2,87	,33				

A=23-30, B=31-42, C= 43 ve üstü, düzeylerinin yaşlarına göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan tek faktörlü ANOVA sonucunda aradaki farkın anlamlı olduğu görülmektedir ($F_{189}=6.07$, $p < ,05$). Farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Scheffe testi uygulanmış ve yaşı 23-30 yıl olanların tükenmişlik düzeyleri ile yaşı 31-42 yıl olanların tükenmişlik düzeylerine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı bulunmuştur. Bu bulgu, öğretmenlerin mesleki tükenmişlik düzeylerinin yaşa göre değiştiğini göstermektedir. Yapılan araştırmaların bazılarında yaşın ve mesleki kıdemin tükenmişliği etkileyen bir faktör olduğu sonucuna ulaşan araştırmalar (Ergin, 1992; Torun, 1995; Tümkiye, 1996; Sucuoğlu, Kuloğlu-Aksaz, 1996; Tuğrul ve Çelik, 2002; Gündüz 2004; Naktiyok ve Karabey, 2005) bu sonucu destekler niteliktedir.

İDKAB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Mesleki Kıdem Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: İDKAB Öğretmenlerinin Mesleki Kıdem Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları

KIDEM	n	X	S.s	sd	F	p	Anlamlı fark
1-2	62	2,54	,32	3/188	10,29	,00	A-B
3-6	53	2,80	,22				A-C
7-10	73	2,73	,30				
11 ve üstü	4	2,84	,16				

A=1-2, B=3-6, C=7-10, D=11 ve üstü, düzeylerinin mesleki kıdemlerine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan Tek faktörlü ANOVA sonucunda aradaki farkın anlamlı olduğu görülmektedir ($F_{188}=10.29$, $p < ,05$). Farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Scheffe testi uygulanmış ve mesleki kıdemi 1-2 yıl

olanların tükenmişlik düzeyleri ile mesleki kıdemi 3-6 yıl olanların tükenmişlik düzeylerine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Mesleki kıdemi 1-2 yıl olanların tükenmişlik düzeyleri ile mesleki kıdemi 7-10 yıl olanların tükenmişlik düzeylerine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmüştür.

İDKAB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Okulda Görev Yapan Öğretmen Sayısı Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: İDKAB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Okulda Görev Yapan Öğretmen Sayısı Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren ANOVA Testi Sonuçları

	Öğretmen Sayısı	Ortalama
Öğretmen Sayısı	1	-0,183
Ortalama	-0,183	1

Öğretmen sayısı ile ortalama arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını belirlemek için yapılan Pearson korelasyon analizi sonucunda aralarında negatif yönde zayıf bir ilişkinin olduğu bulunmuştur ($r=-0.183$, $p < .05$).

İDKAB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren T Testi Sonuçları Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: İDKAB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren T Testi Sonuçları

	n	X	S.s	t	p
Kadın	89	2,67	7,61	-1,04	0,10
Erkek	103	2,72	7,74		

Tablo 4' te görüldüğü gibi, kadın ve erkek öğretmenlerin mesleki tükenmişlik düzeylerinin cinsiyetine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem için t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığını ($t_{190}=-1.04$, $p > 0.05$) göstermektedir. Yurt içinde ve dışında yapılan araştırmaların bazılarında (Doyle ve Hind, 1998) elde edilen veriler, araştırmada elde edilen bulguyu destekler niteliktedir. Bu bulgu iş yaşamının ve işin devamı için kadın ve erkek öğretmenlerin sorumluluklarının fazla olması onların duygusal tükenmişlik düzeylerini eşdeğer şekilde etkilemiş olmasından kaynaklanmış olabilir.

İDKAB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Medeni Durum Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren Testi Sonuçları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: İDKB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerinin Medeni Durum Değişkenine Göre Mesleki Tükenmişliğini Gösteren T Testi Sonuçları

	n	X	S.s	t	p
Evli	109	2,694	0,28	-0,85	0,341
Bekar	83	2,798	0,32		

Tablo 5'te görüldüğü gibi evli olan ve olmayan öğretmenlerin mesleki tükenmişlik puan ortalamaları düzeylerinin cinsiyetine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem için t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{190}=-0.85$, $p > 0.05$).

Bu sonuç öğretmenlerin mesleki tükenmişlik düzeylerinin medeni duruma göre farklılaşmadığını göstermektedir. Yurt içinde ve dışında yapılan araştırmaların bazılarında (Baysal,

2005,4; Tümkaya, 1997,13; Özmen, 2001) elde edilen veriler, araştırmada elde edilen bulguyu destekler niteliktedir. Araştırmada farkın bulunmayışı, evlilik yaşamının mesleki tükenmişlik düzeyini artırmış olabileceği, evli olamayanların da psiko-sosyal problemlerinin daha fazla olmasından kaynaklanmış olabilir. Literatürde bu yorumu destekleyen araştırma bulguları vardır (Malan, 2001).

İDKAB İlkokul ve Ortaokul Öğretmenlerine Ait Değişkenler Tablo 6'da verilmiştir:

Tablo 6: Öğretmenlerin Kişisel Özellikleri

Değişken	Frekans	Yüzde
Cinsiyet		
Erkek	103	54
Bayan	89	46
Medeni Durum		
Evli	109	57
Bekar	83	43
Mesleki Kıdem		
1-2 yıl	62	32
3-6 yıl	53	28
7-10 yıl	73	38
11 yıl ve üzeri	4	2
Yaş		
23-30 yaş	116	60
31-42 yaş	67	35
42 ve üstü yaş	9	5
Toplam	192	100

Tablo 6'da görüldüğü gibi, örnekleme dâhil edilen öğretmenlerin cinsiyet, medeni durum, mesleki kıdem, yaş ve okulda görev yapan öğretmen yüzdelerine göre dağılımlarına bakıldığında, öğretmenlerin %46'sının kadın, %54'ünün erkek; %57'sinin evli, %43'ünün bekâr; %60'ının 23-30 yaş arası, %15'inin 31-42 yaş arası, %5'inin 42 ve üzeri yaşta; %32,5'inin 1-2 yıl arası, %28'inin 3-6 yıl arası, %38'inin 7-10 yıl arası, %2'sinin 11 yıl ve üzeri hizmet sürelerinin olduğu görülmektedir.

8. Sonuç ve Tartışma

Araştırmanın birinci alt probleminde, öğretmenlerin tükenmişlik düzeylerinin yaşlarına göre anlamlı ölçüde farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiş, elde edilen verilere göre öğretmenlerin yaşı 23-30 yıl olanların tükenmişlik düzeyleri ile yaşı 31-42 yıl olanların tükenmişlik düzeylerine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmüştür. Bu da şunu gösteriyor ki, öğretmenlerin yaşı tükenmişlik düzeylerinin birer belirleyicisi durumundadır. Öğretmenler farklı farklı yaşlarda tükenmişlik yaşayabilirler. Bu araştırmaya göre, yaşın ilerlemesi, duygusal tükenme, duyarsızlaşma ve kişisel başarı düzeylerinde tükenmişliğin artmasında etkilidir.

Araştırmanın ikinci alt probleminde, öğretmenlerin mesleki kıdemlerinin tükenmişlik düzeylerini etkileyip etkilemediği araştırılmış, elde edilen bulgular, öğretmenlerin mesleki kıdemleri ile tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Bu sahada yapılmış bazı çalışmalardan elde edilen veriler, araştırma bulgularını destekler niteliktedir (Girgin, 1995; Ergin 1992; Torun 1995; Tümkaya, 1996; Sucuoğlu, Kuloğlu-Aksaz. 1996; Tuğrul ve Çelik 2002; Gündüz, 2004). Bu durum, uzun süredir hizmet veren öğretmenlerin meslek heyecanını

kaybetmeleri, performans düşüklüğü yaşamaları, hep benzer problemlerle uğraşmaktan yorgunluk duymaları ile açıklanabilir.

Araştırmanın üçüncü alt probleminde okulda görev yapan öğretmen sayısının tükenmişlik düzeylerini etkileyip etkilemediği araştırılmış, elde edilen bulgular okulda görev yapan öğretmen sayısı ile tükenmişlik düzeyleri arasında zayıf bir ilişkinin olduğunu ortaya koymuştur. Bu kurumlardaki çalışan sayısı arttıkça mesleki tükenmişlik düzeylerinin arttığı yönünde bir durum olarak açıklanabilir.

Araştırmanın dördüncü alt probleminde cinsiyet faktörünün tükenmişlik düzeylerini etkileyip etkilemediği araştırılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular, öğretmenlerin cinsiyetleri ile tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığını ortaya koymuştur. Bu sonuç iş yaşamının ve işin devamı için kadın ve erkek öğretmenlerin sorumluluklarının fazla olması onların duygusal tükenmişlik düzeylerini eşdeğer şekilde etkilemiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Alanda yapılmış bazı çalışmalar araştırma bulgularını desteklerken (Gündüz 2006; Doyle ve Hind, 1998), bazı çalışmalar da araştırma sonuçlarını kısmen desteklemektedir (Kayabaşı, 2008). Bu araştırmanın sonuçları, öğretmenlerin cinsiyetleri ile duygusal tükenmişlik düzeyi ve duyarsızlaşma arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını göstermektedir

Araştırmanın beşinci alt probleminde medeni durum faktörünün tükenmişlik düzeylerini etkileyip etkilemediği araştırılmış, araştırmadan elde edilen veriler, öğretmenlerin medeni durumları ile tükenmişlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığını ortaya koymuştur. Araştırmada farkın bulunmayışı, evlilik yaşamının mesleki tükenmişlik düzeyini artırmış olabileceği, evli olmayanların da psiko-sosyal problemlerinin daha fazla olmasından kaynaklanmış olabilir. Alanda yapılmış bazı çalışmalar da bu araştırmada elde edilen sonuçları destekler mahiyettedir (Baysal, 1995; Tümkaya, 1996; Özdemir vd. , 1999; Özmen, 2001; Kayabaşı, 2008). Elde edilen sonuçların aksine medeni durum ile tükenmişlik düzeyleri arasında ilişkinin olduğunu ortaya koyan araştırmalar da mevcuttur (Ergin 1992; Torun 1995; Örmən 1993; Tümkaya 1996; Izgar 2001; Tuğrul ve Çelik 2002). Yine yapılan bir araştırma (Maslach ve Jackson,1982) bulgularına göre, evli insanların bekâr ve dullara göre tutarlı bir şekilde daha az tükenmişlik durumu gösterdiklerini ortaya koymuştur.

Yapmış olduğumuz bu araştırma, gerekse yapılan diğer araştırmalar farklı alan ve mesleklerde bulunan bireylerin sosyo-demografik özellikleri, tükenmişlik konusunda farklı sonuçlar vermiştir. Bu bağlamda tükenmişliğe yol açan sebepleri ortaya koyan bu ve benzeri araştırmalardan elde edilen bulgular ışığında tükenmişlik sendromu ile ilgili gerekli önlemlerin alınması gerekir. Ayrıca bu nitelikteki çalışmalar ileride yapılacak benzer araştırmalara ışık tutması açısından önemli olabilir.

KAYNAKÇA

- Akten, S. (2007). *Rehber Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Edirne Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edirne.
- Akçamete, G., Kaner, S. ve Sucuoğlu, B. (2001). *Öğretmenlerde Tükenmişlik İş Doyumu ve Kişilik*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Ardıç, K. ve Polatçı, S. (2008). Tükenmişlik Sendromu Akademisyenler Üzerinde Bir Uygulama (Göü Örneği). *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10 / 2 69-96.
- Aydın, M. Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, İBAV Yayınları, Kayseri 2000, s.17
- Bayraktar, N.(2013) 1" *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenliğinin Doğasından Kaynaklanan Güçlüklerin Mesleki Tükenmişlik Algıları Üzerindeki Etkileri "*, ERUIFD Sayı: 16, 79-100 .
- Baysal, A. (1995). *Lise Ve Dengi Okul Öğretmenlerinde Meslekte Tükenmişliğe Etki Eden Faktörler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

- Betoret, F. D. 2009. ‘‘Self-Efficacy, School Resources, Job Stressors and Burnout Among Spanish Primary and Secondary School Teachers: A Structural Equation Approach’’. *Educational Psychology*, 29 (1), 45-68.
- Brouwers, A. and Tomic, W. 1997. ‘‘Teacher Burnout, Perceived Self Efficacy In Classroom Management and Student Disruptive Behaviour In Secondary Education’’. *Education and Society*, 17, 7-26.
- Budak, G. ve Sürgevil, O. (2005). Tükenmişlik Ve Tükenmişliği Etkileyen Örgütsel Faktörlerin Analizine İlişkin Akademik Personel Üzerinde Bir Uygulama. *D.E.Ü.İ.İ.B.F. Dergisi*, 20(2), 95-108.
- Chan, D. W. 2002. ‘‘Stress, Self-Efficacy, Social Support and Psychological Distress Among Prospective and Chinese Teachers in Hong Kong’’. *Educational Psychology*, 22(5), 557-569.
- Chan, D. W. 2007. ‘‘Burnout, Self-Efficacy, and Successful Intelligence Among Chinese Prospective and In-Service School Teachers In Hong Kong’’. *Educational Psychology*, 27(1), 33-49.
- Coşkun, M. (2012) , Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Yaz-2012 Cilt: 11 Sayı: 41 (064-077).
- Çelikkaleli, Ö. 2011. ‘‘Yetişkin Eğitimcisi Öğretmenlerin Tükenmişlik ve Mesleki Yetkinliklerinin İncelenmesi’’. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, yıl: 3, sayı: 4, 2011, 41.
- Çimen, S. 2007. ‘‘İlköğretim Öğretmenlerinin Tükenmişlik Yaşantıları ve Yeterli Alguları’’ Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- Dworkin, A. G. 2001. ‘‘Perspectives on Teacher Burnout and School Reform’’. *International Education Journal*, 2 (2), 69-78.
- Edelwich, J. and Brodsky, A. 1980. ‘‘Burnout: Stages of Disillusionment in Helping Professions’’. New York Human Science Press.
- Egyed, C. J. and Short, R. J. 2006. ‘‘Teacher Self-Efficacy, Burnout, Experience and Decision to Refer a Disruptive Student’’. *School Psychology International*, 27(4), 462-474.
- Ergin, C. 1992. ‘‘Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Envanterinin Uygulanması’’. 7. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları El Kitabı 143-154. Ankara: Psikologlar Derneği Yayınları.
- Evers, W. J. G., Brouwers, A. and Tomic, W. 2002. ‘‘Burnout and Self-Efficacy: A Study on Teachers’ Beliefs When Implementing An Innovative Educational System in The Netherlands’’. *British Journal of Educational Psychology*, 72, 227-243.
- Freudenberger, H. J. 1974. ‘‘Staff Burnout’’. *Journal of Social Issues*, 30, 159-165.
- Friedman, I. A., Farber, B. A. (1992). Professional self-concept as a predictor of teacher burnout, *Journal of Educational Research*, 84 (1), 28-35.
- Girgin, G. 1995. ‘‘İlkokul Öğretmenlerinde Meslekte Tükenmişliğin Gelişimini Etkileyen Değişkenlerin Analizi ve Bir Model Önerisi’’. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Girgin, G ve A. Baysal (2005) *Tükenmişlik Sendromuna Bir Örnek: Zihinsel Engelli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeyi* TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni, 2005: 4 (4)
- Grau, R., Salanova, M. and Peiró, J. M. 2001. ‘‘Moderator Effects of Self-Efficacy on Occupational Stress’’. *Psychology in Spain*, 5(1), 63-74.
- Gündüz, B. 2005. ‘‘İlköğretim Öğretmenlerinde Tükenmişlik’’. Mersin Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, 1 (1), 152-166.
- Gündüz, H. 2006. ‘‘Yatılı İlköğretim Bölge Okullarında Görev Yapan Yönetici ve Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeyleri, Diyarbakır Örneği.’’ Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Eğitimde Psikolojik Hizmetler Bilim Dalı, Diyarbakır.
- Hock, R. R. (1988). Professional Burnout Among Public School Teachers, *Public Personnel Management*, Number: 17-2, pp. 167-189.
- Hökelekli, H. 1998, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 7.
- Karahan, Ş. 2005. ‘‘Özel Eğitim Okullarında Çalışan Eğitimcilerin Öz Yeterlik Algılarının Ve Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi’’. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Karakuş, G. 2008. ‘‘Özel İlköğretim ve Ortaöğretim Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeylerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi’’. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Rehberlik ve

Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Ankara.

- Karalar, İ. (1995). ‘‘Çevresel Etki Değerlendirmesi’’. Yeni Türkiye Çevre Özel Sayısı, Temmuz-Ağustos, 1. s. 5.
- Karayazı, T. 2008. ‘‘Uluslararası Müsabakalarda Görev Yapan Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeylerinin İncelenmesi.’’ Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Kayabaşı, Y. 2008. ‘‘Bazı Değişkenler Açısından Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlikleri’’. Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 20. S. 195, Ankara.
- Komala, K. ve Ganesh, S. (2007). Individual spirituality at work and its relationship with job satisfaction and burnout: An exploratory study among health care professionals, *The Business Review*, 7(1), 124-129.
- Kyriacou, Chris (2000). *Stres-Busting for Teachers*, Cheltenham: Nelson Thornes.
- Maslach, C. and Jackson, S.E. 1986. ‘‘Maslach Burnout Inventory Manual’’. Palo Alto, CA Consulting Psychologist Press.
- Maslach, C., M.P. Leitter, and W.B. Schaufeli, 2001. ‘‘Job Burnout’’, *Annual Review of Psychology*, Volume: 52, 397-422.
- Maslach, C. and Zimbardo, P. G. 1982. ‘‘Burnout- The Cost Of Caring’’. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs.
- Maslach, C. and Jackson, S. E. 1981. ‘‘The Measurement of Experienced Burnout’’. *Journal of Occupational Behavior*, 2, 99-113.
- Maslach, C. and Jackson, S. E. 1984. ‘‘Burnout in Organizational Settings’’. Vol.5, Beverly Hills, CA: Sage.
- Özdoğan, H. 2008. ‘‘Beden Eğitimi Öğretmenlerinde Mesleki Tükenmişlik’’. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Ana Bilim Dalı, Sivas.
- Özmen, H. , 2001. ‘‘Görme Engelliler Okullarında Görev yapan Öğretmenlerin Tükenmişlik Düzeyleri’’. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Pines, A. M. 2002. ‘‘A Psychoanalytic-Existential Approach to Burnout: Demonstrated in The Cases of A Nurse, A Teacher and A Manager’’. *Psychotherapy: Theory/ Research/ Practice/ Training*, 39 (1), 103-113.
- Sabuncuoğlu, Z. ve Tüz, M. (2001). Örgütsel Psikoloji. Bursa: Ezgi Kitabevi
- Servet Özdemir, Ferudun Sezgin, Zeynep Kaya vd., ‘‘İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Stresle Başa Çıkma Tarzları ile Kullandıkları Mizah Tarzları Arasındaki İlişki’’, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 3, Yıl 2011, s. 409.
- Schaufeli, W. and Greenglass, E. R. 2001. ‘‘Introduction to Special Issue on Burnout and Health’’. *Psychology and Health*, 16, 501-510.
- Schwab, R. L., Jackson, S. E. and Schuler, R. S. 1986. ‘‘Educator Burnout: Sources and Consequences’’. *Educational Research Quarterly*, 10(3), 14-30.
- Schaufeli, W. and Peeters, M. C. W. 2000. ‘‘Job Stress and Burnout Among Correctional Officers: A Literature Review’’. *International Journal of Stress Management*. 7 (1), 19-48.
- Schaufeli, W. B. and Enzmann, D. 1998. ‘‘The Burnout Companion to Study & Practice: A Critical Analysis’’. London: Taylor & Francis.
- Schwab, R. L., Jackson, S. E. and Schuler, R. S. 1986. ‘‘Educator Burnout: Sources and Consequences’’. *Educational Research Quarterly*, 10 (3), 14-30.
- Schaufeli, W. and Greenglass, E. R. 2001. ‘‘Introduction to Special Issue on Burnout and Health’’. *Psychology and Health*, 16, 501-510.
- Schwarzer, R. and Hallum, S. 2008. ‘‘Perceived Teacher Self-Efficacy As A Predictor of Job Stress and Burnout: Mediation Analyses’’. *Applied Psychology: An International Review*, 57, 152-171.
- Sucuoğlu, B., Kuloğlu-Aksaz, N. 1996. ‘‘Özürlü Çocuklarla Çalışan Öğretmenlerde Tükenmişliğin Değerlendirilmesi’’. *Türk Psikoloji Dergisi*, Cilt: 10, Sayı. 36. (44-60).
- Teltik, H. 2009. ‘‘Okul Öncesi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlik Algılarının İş Doyumu Ve Tükenmişlik Düzeyleriyle İlişkisinin Belirlenmesi’’. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Torun, A. (1995), Tükenmişlik, Aile Yapısı ve Sosyal Destek İlişkileri Üzerine Bir İnceleme, Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tuğrul, B ve Çelik, E. 2002. ‘‘Normal Çocuklarla Çalışan Anaokulu Öğretmenlerinde Tükenmişlik’’. Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt:2 Sayı:12.
- Tümkeya, S. 1996. ‘‘Öğretmenlerdeki Tükenmişliğin Sosyo-Demografik Özellikler ve İş Ortamı

İle İlişkisi''. 3. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi, Adana 15-16 Nisan.
Yeğin, H. İ.(2014) *Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri''*,EKEV
Akademi Dergisi Yıl: 18 Sayı: 58 (Kış 2014),315-332.