

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم اهلئ للبحوث الإسلامیة | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN :2564-7903 Yıl/Year :3 - Sonbahar/Spring 2020 - Sayı / Issue :6



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 3 – Sonbahar / Spring 2020 – Sayı / Issue: 6



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية
Journal of Islamic Studies

ISSN: 2564-7903

Sahibi / Owner
Trakya Üniversiteler Birliği
İlahiyat Fakülteleri Adına
Prof. Dr. Cevdet Kılıç
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Editör / Editor
Dr. Feim Gashi
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Yardımcı Editörler / Co-Editors
Dr. Enes Eryılmaz
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arş Gör. Bilal Yamak
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Mustafa Şentürk
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Yakup Bıykoğlu
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Ümit Eker
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

**Yazı İşleri Müdürü /
Responsible Manager**
Dr. İtir Rruğa
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Alan Editörleri / Field Editors
Dr. Feim Gashi feimgashi@klu.edu.tr
Dr. İtir Rruğa rrugailir@trakya.edu.tr
Dr. Abdullah Taha İmamoğlu
atahaimamoglu@trakya.edu.tr

Yayıncı / Publisher
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kayalı Yerleşkesi, 39060, Kırklareli,
TÜRKİYE

Amblem Tasarım / Emblem Design
Dr. Ömer Kasım Kahya

Kapak Tasarımı / Cover Design
Esra Kara esrakara2017@gmail.com

Grafik Tasarım / Graphic Design
Dr. Feim Gashi
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Adres / Adress
Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne -
TÜRKİYE
Tel. 0 284 235 68 99 Fax. 0 284 235 08 87
rumelislam@trakya.edu.tr

Basım Yeri / Place of Publication
Kırklareli Üniversitesi Matbaası
Kırklareli Üniversitesi Kayalı Kampüsü
KIRKLARELİ



Basım Tarihi / Printing Date
Ekim / October - 2020



<https://rumeli.trakya.edu.tr/>
<https://dergipark.org.tr/rumeli>



rumelislam@trakya.edu.tr



[rumeliislam@rumeliislam](https://twitter.com/rumeliislam)

**Uluslararası Danışma Kurulu /
International Advisory Board**

- Dr. Abdullah Taha İmamoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Abdurrahman Okuyan
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Adem Apak
Uludağ Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmad Sawan
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Çapku
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Faruk Güney
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Öz
K. Maraş Sütçü İmam Üni., Türkiye
- Dr. Ali Karataş
Sakarya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali Öztürk
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bayram Ali Çetinkaya
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bekir Zakir Çoban
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fahrush Rexhepi
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Faredin Ebibi
Üsküp Üniversitesi, Makedonya
- Dr. Fatih Toktaş
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fatih Yakar Trakya Üniversitesi,
Türkiye
- Dr. Habibe Kazancıoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halil Aldemir
Kilis Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halim Işık
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Coşkun
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Maçın
Adıyaman Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İbrahim Kocabaş
Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İlyas Çelebi
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İrfan Morina
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. İsmail Çalışkan
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mahmut Yazıcı
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Dalkılıç
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Demirtaş
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Kenan Şahin
Ordu Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Ümit
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muammer Bayraktutar,
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Murat Sula
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Hocaoğlu
RTE Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Özel
Şehir Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muzaffer Özli
Fırat Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nazar Omran
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Nebile Özmen
Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Şengün
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Ünal
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necmettin Gökkır
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nevzat Aydın
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nurullah Altaş
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Oğuzhan Ş. Yağmur
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Başkan
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Soner Hunkan
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Özkan Öztürk
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye

- Dr. Ramadan Doğan
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Raşit Küçük
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Rıdvan Canım
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Sema Geyin
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Serpil Başar
Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
- Dr. Seyfullah Efe
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Siham Mevid
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Suat Erdem
Bozok Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Süheyl Ünal
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Thaer Alhallak
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Tuba Yıldız
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yakup Yılmaz
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yasemin Sarı
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yusuf Şen
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Zübeyir Bulut
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Enver Gicic
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Fahrush Rexhepi
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Fatih Köse
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Irfan Morina
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Mensur Nuredin, Üsküp Üniversitesi,
Makedonya
- Dr. Mesut İdriz
Uluslararası Sarajevo Üniversitesi, Bosna
Hersek
- Dr. Mohammad Jaber Thalji
Yarmouk Üniversitesi, Ürdün
- Dr. Muhammed Altaytaş
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muzaffer Üzümcü
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nevzat Erkan
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nimetullah Akın
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Türkiye
- Dr. Nizamettin Karataş
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nurullah Koltaş
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Safvet Haliloviç
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Salih İnci
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Sefer Hasanov
Sofya Yüksek İslam Enstitüsü,
Bulgaristan
- Dr. Selahattin Aktı
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Türkiye
- Dr. Sulejman Topoljak
Bihac Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Şukriya Ramiç
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Üzeyir Durmuş
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
Türkiye
- Dr. Zuhija Hasanović
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek

**Uluslararası Yayın Kurulu /
International Editorial Board**

- Dr. Abas Jahja
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmad Sawan
Başakşehir Arap Dili ve İslami İlimler
Akademisi, Türkiye
- Dr. Ali Hüseyinoğlu
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Almir Fatić
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Behlül Kanaç
Karadağ İslam Birliği, Karadağ
- Dr. Cevdet Kılıç
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Emina Sadikovic
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Emine Arslan

Editörden...

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

İlk günden başlayarak bu güne kadar *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergimiz*'in başarı sağlamlasında işimizi kolay eyleyen Rabbimize hamd, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve O'nun sevgili ailesine ve ashâbına salât ü selâm ederiz. Ayrıca sizlere değerli okuyucularımıza da *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* olarak selâm ederiz.

Değerli *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* okuyucuları ve saygıdeğer ilim erbâbı hocalarımız;

Önceki sayılarımızda olduğu gibi, bu sayıda da seçkin bir içeriği, sizlerin beğeni ve ilgilerine sunmaktan mutluluk duyuyoruz.

Bu sayımızda Saraybosna'dan Kosova'ya ve Üsküp'e, oradan ise Edirne'ye ve Çin'e uzanacağız. İbn Hacer el-Askalânî'nin salgın hastalıklara yaklaşımı, İbn Haldun düşüncesinde yöntem, Selçuklu döneminde Mescid alçı süslemeleri ve İslâm düşüncesinde vahyin kapsamı tartışmalarına bakacağız.

Mustafa Şentürk, *Kültür Tarihimize Işık Tutacak Bir Belge: Saraybosnalı Sokolovic Hüseyin Ağa'nın Vasiyetnâmesi*'ni ele aldı.

Meral Jahjai, *Osmanlı Sonrası Kuzey Makedonya Ulemasının Durumuna Işık Tutan Bir Mektup*'u değerlendirdi.

Halim Işık, *Rav Yosef Ben Efraim Karo: Osmanlı Edirne'sinde Bir Yahudi Din Bilgini*'ni ele aldı.

Ramy Mahmoud, *İbn Hacer El-'Askalânî'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı*'ni ele aldı.

Ahmet Çapku, *İbn Haldun Düşüncesinde Yöntem ve İslâm Felsefesi Açısından Değeri*'ni kaleme aldı.

Maerjiang WU, *Çin'in Târihî Dönemlerinde Çin İdaresinde Müslüman İdarî ve Toplumsal Kurumlar*'ı yazdı.

Kamran Sokhanpardaz, *Kazvin Mescid-i Haydariye'nin Büyük Selçuklu Alçı Süsleme ve Kitabeleri*'ni yazdı.

Mikail İpek, *İslâm Düşüncesinde Vahyin Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme*'yi ele aldı.

Avni Lala, Feim Gashi'nin, *Yeni Dini Akımların Ortaya Çıkmasını Etkileyen Sosyo-Psikolojik Faktörler (Kosova Örneği)* çalışmasını tercüme etti.

Dergimizin bu sayısında iki kitap tanıtımımız bulunmaktadır. Bu tanıtımlardan birincisi Hasan Özket; diğeri ise Mustafa Barış tarafından kaleme alındı.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin ilk sayısından başlayarak bu sayının da hazırlanıp değerli okuyucularla buluşturması için gece günüz demeden çalışan değerli *Editör Yardımcılarıma, Yayın ve Danışma Kurulu Üyelerimize, Yazarlarımıza, Hakemlerimize* ve dizgiden baskıya kadar emeği gecen tüm değerli arkadaşlarımıza ilim dünyası adına çok teşekkür ederim.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle....

Dr. Öğr. Üyesi Feim GASHİ

Editör

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Articles

Kültür Tarihimize Işık Tutacak Bir Belge: Saraybosnalı Sokolovic Hüseyin Ağa'nın Vasiyetnâmesi

A Documnet That Will Shed Light On Our Cultural History: The Testament Of Sokolovic Huseyin Agha Of Sarajevo..... 8-28

Mustafa şentürk

Osmanlı Sonrası Kuzey Makedonya Ulemasınının Durumuna Işık Tutan Bir Mektup

A Letter Shedding Light On The Ulema in Post-Ottoman Macedonia..... 29-42

Meral Jahjai

Rav Yosef Ben Efraim Karo: Osmanlı Edirne'sinde Bir Yahudi Din Bilgini

Rabbi Yosef Ben Efrayim Karo: A Rabbi Jewish in Ottoman Edirne 43-66

Halim Işık

İbn Hacer El- 'Askalânî'nin Veba-Tâun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı

Approach of B. Hacer El-Askali To Outstanding Diseases Like The Plague-Tâun 67-86

Ramy Mahmoud

İbn Haldun Düşüncesinde Yöntem ve İslam Felsefesi Açısından Değeri

Method in Ibn Khaldun's Thought And Its Value in Terms Of Islamic Philosophy..... 87-95

Ahmet Çapku

Çin'in Târihî Dönemlerinde Çin İdaresinde Müslüman İdarî ve Toplumsal Kurumlar

Muslim Administrative and Social Institutions in Chinese Administration: An Historical Overview 96-109

Maerjiang WU

Kazvin Mescid-i Haydariye'nin Büyük Selçuklu Alçı Süsleme ve Kitabeleri

Great Seljuk Stucco Ornaments And Inscriptions of The Heydarieh Mosque Of Qazvin.... 110-136

Kamran Sokhanpardaz

“İslâm Düşüncesinde Vahyin Kapsamı” Üzerine Bir Değerlendirme

An Assessment On The Scope Of The Revelation in Islamic Thought 137-156

Mikail İpek

Faktorët Socio-Psikologjik që Ndikuan në Zhvillimin e Rrymave Fetare: Rasti i Kosovës

Yeni Dini Akımların Ortaya Çıkmasını Etkileyen Sosyo-Psikolojik Faktörler (Kosova Örneği)

..... 157-174

Feim Gashi-Çev. Dr. Avni Lala

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İslam Hukukunda Karar Çeşitleri Çoğulculuk..... 175-177

Hasan Özket

Castellio Calvin'e Karşı Ya Da Bir Vicdan Zorbalığı Karşı..... 178-184

Mustafa Barış

Araştırma Makaleleri / Articles

**KÜLTÜR TARİHİMİZE IŞIK TUTACAK BİR BELGE:
SARAYBOSNALI SOKOLOVİC HÜSEYİN AĞA'NIN
VASİYETNÂMESİ**

Mustafa Şentürk*

Geliş Tarihi : 05 Temmuz 2020

Kabul Tarihi : 10 Eylül 2020

Öz:

Vasiyet, bir kimsenin ölümünden sonra yapılmasını istediği şeylere dâir sözlü veya yazılı beyândır. Vasiyetin kaydedildiği belgeye de *vasiyetnâme* denir. Hz. Peygamber (sas), Müslümanlara hayatta iken vasiyetlerini hazırlamalarını tavsiye etmiş, mirasçılarının haklarının gözetilmesini de vurgulamıştır. Tarihi süreçte, İslâm toplum hayatında; iki âdil şahit bulunması, şer'î şartlara riâyet edilmesi, vârislere zarar verilmemesi, akrabalık haklarının gözetilmesi, kişinin kul hakkı veya Allah haklarıyla ilgili ödenecek borçlarının belirtilmesi gibi şartlarla vasiyetnâme yazma geleneği oluşmuştur. Bilindiği gibi, en geniş sınırları 24 milyon km²'yi bulan Osmanlı Devleti'nin (1300-1922) hâkim olduğu yerlerden biri de Bosna eyaleti idi. Bosna-Hersek, 1580-1878 yılları arasında yaklaşık 300 sene Osmanlı hâkimiyeti altında kaldı. Bu süre zarfında iki kültür arasında bugün hâlen varlığını devam ettiren çok yoğun bir kültürleşme yaşandı. İslâm ortak paydasında gelişen bu kültürleşmenin; idâreden iktisada, ilimden sanata, ticârî hayattan toplumsal hayata kadar yansımaları olmuştur. Bu kültürleşme neticesinde, yeme-içmeden üretim-tüketime, ibadetten eğlenmeye, doğumdan ölüme, bölgede günlük yaşamı şekillendiren örf, âdet ve gelenekler harmanlandı.

İşte ölüm ve ölüm öncesi ile sonrasında yapılacak işler ve bu arada vasiyetnâme hazırlamak bu âdetlerdendir. Vasiyetnâmeler, günlük hayata ilişkin fikir veren önemli belgelerdir. Sokolovic Hüseyin Ağa'nın bu çalışmada ele alınacak vasiyetnâmesi, Osmanlı hâkimiyetinden yaklaşık 70 sene sonra yazılmasına rağmen Türkçe yazılmıştır. Bu çalışma, söz konusu belgeyi yeniden yazmayı, çeviri yazısını yapmayı ve satır aralarında verilen bilgilerden hareketle değerlendirmeyi amaç edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vasiyet, Vasiyetnâme, Sokolovic, Saraybosna, Kültür Tarihi.

**A DOCUMNET THAT WILL SHED LIGHT ON OUR CULTURAL
HISTORY: THE TESTAMENT OF SOKOLOVIC HUSEYIN AGHA OF
SARAJEVO**

Abstract:

Will/Testament is a verbal or written statement of someone's wishes to be carried out after his death. The document in which the will is written down is called *testament* or *the letter of testament*. The Prophet Muhammed (pbuh) advised Muslims to prepare their wills while they were alive and also emphasized to consider rights of heirs. In the historical process, in Islamic social life; a tradition of writing testament has been formed with conditions such as having been two fair witnesses, abiding by the religious rules, not harming to the heirs, protecting kinship rights and specifying the person debts that has to be paid for the rights of human or God. As it is known, Bosnia

* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafasenturk@trakya.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-8310-7609.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Şentürk, Mustafa. "Kültür Tarihimize Işık Tutacak Bir Belge: Saraybosnalı Sokolovic Hüseyin Ağa'nın Vasiyetnâmesi". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 8-28.

State was under the dominacation of Ottoman Empire (1300-1922) that had the largest territory almost 24 million km². Bosnia and Herzegovina remained under Ottoman rule nearly 300 years between 1580-1878. During that period, there was a great intense acculturation between these two cultures that still exists today. This acculturation developed in the common denominator of Islam, had been reflections from administration to economics, from science to art, from commercial life to social life. As a result of this acculturation, customs and traditions; from eating-drinking to production-consumption, from worshiping to entertainment, from birth to death that shape daily life in the region, were blended.

Thus, death and things that would be done before and after death and preparing a will in the meantime were the customs in this interaction. Testaments are important documents that give ideas about daily life. Sokolovic Hüseyin Agha's testament that will be discussed in this study, had been written in Turkish, although it was written almost 70 years after the Ottoman rüley. This study aims to rewrite the document in question and to make its transliteration and to evaluate it based on the information given between the lines.

Keywords: Will, Testament, Sokolovic, Sarajevo, Cultural History.

Giriş

Hüseyin Sokolovic, 1284/1867 ile 1365-1368/1946-1949 (?) yılları arasında Saraybosna'da yaşamış, Boşnak bir aileye mensup ve bakırcı/kazancı ustası bir esnaftır. Sokolovic'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere sahip değiliz. Vefât tarihi tam olarak bilinmemektedir. Kendisinden onun hakkındaki bilgileri aldığımız ve Hüseyin Sokolovic'in yaşça ikinci öz oğlu Fâdıl'ın oğlu İsmet'in oğlu ya da kısaca söylemek gerekirse Hüseyin Sokolovic'in torunu İsmet'in oğlu Damir Sokolovic'e¹ göre bunun nedeni, II. Dünya Savaşı'nın (1939-1945) buhranlı yıllarında ilgili kaydın tam olarak tutulamamış olmasıdır. Debbâğ Hacı Süleyman Mahallesi'nde ikâmet etmiş olan Hüseyin Sokolovic'in, 1938'de yazdı(rdı)ğı ve hâlen evinde bulunan vasiyetnâmesinden öğrendiğimize göre, babasının adı Muhammed, annesinin adı ise Hâşime'dir.

Damir Sokolovic'in verdiği bilgilere göre Hüseyin Ağa'nın Mustafa adındaki küçük kardeşi I. Dünya Savaşı'nda (1914-1918), muhtemelen o sırada Bosna Hersek'in idaresi altında bulunduğu Avusturya-Macaristan İmparatorluğu adına savaşa katılmıştır. Savaş başladığında 47 yaşında olan Hüseyin Ağa ise, torunu İsmet'in değerlendirmesine göre, yaşı büyük olduğu için savaşa gitmemiştir. Hüseyin Ağa, Anadolu kültüründe de görülen ve bir taraftan koruyup kollamak diğeri taraftan mirasın bölünmemesi gibi nedenlere dayanan 'vefât eden kardeşin karısıyla evlenme' şeklindeki dönemin âdeti gereği; savaşta vefât eden kardeşi Mustafa'nın karısı Fat[im]a Hanım (kızlık soyadı Tabakovic) ile evlenmiş ve kardeşinin Fata Hanım'dan olan oğlu yani kendisinin yeğeni Selver'i de evlatlık olarak yanına almıştır. Hüseyin Ağa ile Fata Hanım'ın ayrıca Sâlih (Salko) ve Fâdıl adlarında iki oğlu, Sâliha ve Fâdila adlarında da iki kızı dünyaya gelmiştir. Hüseyin Ağa, bize bu bilgileri veren Damir Sokolovic'in dedesi olan ikinci çocuğu Fâdıl doğduğunda, 56 yaşındadır.

Hüseyin Sokolovic'in, kendisini vasî tayin ettiği ve vasiyetnâmesinde "vasî-i muhtârım" şeklinde andığı, kardeşi Mustafa'dan yeğeni ve bilâhare evlatlığı olan Selver Sokolovic, ekli dosyalarda da görüleceği üzere, 1989'da ölmüştür.

Damir Sokolovic'in verdiği bilgilere göre Hüseyin Ağa, Fata Hanım'dan önce başkasıyla evlenmemiştir. Onun Fata Hanım'dan olan diğeri çocuklarının hepsi de Saraybosna'da yaşamış ve geçtiğimiz yıllarda vefât etmişlerdir.

¹ Damir Sokolovic, Kişisel Görüşme, 29 Ocak 2020.

Gerek Damir Sokolovic'ten aldığımız bilgi ve -ekli dosyalarda da sunduğumuz belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, Hüseyin Sokolovic; ailesi için fedakârca çalışan, işinin ehli, mâhir bir bakırcı ve dürüst bir esnaftır. Vasiyetnâmeye bakılınca da onun dindar bir kişiliğe sahip olduğu görülmektedir

* * *

Bilindiği gibi, *vasiyet* bir kimsenin vefâtından sonra yapılmasını istediği hususlarla ilişkin sözlü veya yazılı beyânıdır. Fıkhî bir terim olarak kişinin, malını ölümünden sonra olmak üzere bir şahsa veya hayır amaçlı olarak teberruda bulunup temlik etmesi demektir. Vasiyet eden kişiye *mûsî*, vasiyetten yararlanacak kişiye veya kuruma *mûsâ leh*, vasiyet konusu olan mal ve/ya menfaate *mûsâ bih* denir. O nedenle vasiyet yerine bazen *mûsâ bih* tabiri de kullanılır. Vasiyet eğer yazıya dökülmüşse bu belgeye *vasiyetnâme* denir.²

Hemen her toplumda ve hukuk sisteminde bulunan ve meşrû kabul edilen vasiyet, kişinin hayatta iken kendi malında serbestçe tasarrufta bulunmasına benzetilmiş ve mülkiyet hakkının tabî bir neticesi kabul edilmiştir. Hz. Peygamber de (sas), hayatta iken vasiyet hazırlanmasını tavsiye etmiş,³ ayrıca mirasçılarının haklarının gözetilmesini belirtmiştir.⁴ Tarihi süreçte, İslâm toplumlarında; şer'î şartların yerine getirilmesi ve değiştirilmemesi⁵, vârislerin ve akrabaların haklarının gözetilmesi,⁶ kişinin Allah'ın ve/ya kulların haklarıyla ilgili ödenecek borçlarının belirtilmesi ve iki âdil şahit bulundurulması⁷ şartlarıyla⁸ vasiyetnâmeler yazılacağı ve bu durum bir gelenek haline almıştır.⁹ Aslında Hz. İbrâhîm ve Hz. Yakûb'un çocuklarına vasiyetleri¹⁰ örneklerinde de görüldüğü üzere, bu durum kadîm bir gelenektir. O bakımdan İslâm kültür tarihinde, Müslümanların günlük hayatlarındaki vasiyetnâmelerden başka, ulemâ ve ümerâ vasiyetnâmeleri başta olmak üzere, müstakil bir vasiyetnâme literatürü oluşmuştur.

Birçok fakîhe göre kişinin anne baba ve yakınları ile geride bıraktığı dul karısına vasiyette bulunmasını emreden âyetler,¹¹ iddet ve miras âyetleri¹² ile neshedilmiştir. Ancak bazı fakîhlere göre mirasçı akrabalar hakkında vasiyet mensûh ise de mirasçılar arasında yer almayan akrabalar hakkında vasiyet yürürlüktedir ve vâcibdir.¹³ Hz. Peygamber de miras payları Allah tarafından belirlenen mirasçılara mal vasiyet edilmemesi gerektiğini,¹⁴ ancak mirasçılarının hakkını korumak için, hayır ve teberru amaçlı olarak *terikenin* en fazla üçte biri kadar vasiyette bulunulabileceğini açıklamıştır.¹⁵

² Abdüsselam Arı, "Vasiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/552.

³ Buhârî, *Veşâyâ*, 1; Müslim, *Vasiyye*, 1.

⁴ Buhârî, *Veşâyâ*, 2; Müslim, *Vasiyye*, 5.

⁵ el-Bakara 2/181.

⁶ en-Nisâ 4/11-12; Bakara 2/182.

⁷ el-Mâide 5/106.

⁸ *Mûsî*, *Mûsâ leh* ve *Mûsâ bih*'te aranan şartlar için bkz. Abdüsselam Arı, "Vasiyet", 42/554.

⁹ Abdüsselam Arı, "Vasiyet", 42/554-555.

¹⁰ el-Bakara 2/132-133.

¹¹ el-Bakara 2/180, 240.

¹² el-Bakara 2/234, Nisâ 4/11-12, 176.

¹³ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003) II/262-263.

¹⁴ Ebû Dâvûd, *Veşâyâ*, 6; Tirmizî, *Veşâyâ*, 5.

¹⁵ Buhârî, *Veşâyâ*, 2; Müslim *Vasiyye*, 5.

Fukahânın çoğunluğuna göre vasiyet; *mûsî, mûsâ leh, mûsâ bih* ve *irade beyanından* ibarettir.¹⁶

Vasiyet, şer'î hüküm olarak *vâcib, mendûb, mübah, mekrûh* ve *haram* olmak üzere beş kısma ayrılır.¹⁷

Akrabaya vasiyet hükmünün (Bakara 2/180) neshedilmediği yönündeki azınlık görüşüne göre, bu vasiyet emri; vasiyeti mükelleflerin iradesine bırakmamış, kanunla düzenlenmesini öngörmüştür. O bakımdan birçok İslâm ülkesinde anne ve babaları dede ve ninelerinden önce ölen torunlara, anne ve babalarının miras payları veya mirasın üçte birini geçmeyecek kadar bir miktar ya da benzeri bir payın vasiyet olarak verilmesini âmir düzenlemeler yapılmış ve bu uygulama “vâcib vasiyet” kapsamında değerlendirilmiştir. Tartışılan bir durum olsa da, *mûsîn*in kendi isteğiyle yaptığı her türlü vasiyet ise “ihtiyarî vasiyet” olarak adlandırılmıştır.¹⁸ Bu çalışmanın konusunu oluşturan Sokolovic Hüseyin Ağa'nın vasiyetnâmesi, bu türden ihtiyarî bir vasiyettir.

* * *

Bu çalışmanın giriş kısmında Hüseyin Sokolovic'in hayatı hakkında bilgiler verilmiş, vasiyet ve vasiyetnâmeler konusuna da temas edilmiştir. Çalışmanın ana kısmında ise Sokolovic'in vasiyetnâmesi tekrar yazılmış, metin translitare edilmiş (metnin çeviriyazısı yapılmış), âyet ve hadîsler tahrîc edilmiş, Arapça metinler tercüme edilmiş, ayrıca gerekli görülen yerler notlandırılmıştır. Son olarak vasiyetnâme tahlîl edilmiştir. Vasiyetnâmenin aslı, torununun torunundan alınan izinnâme ve resimler ek kısmında sunulmuştur.

1. Sokolovic Hüseyin Ağa'nın Vasiyetnâmesinin Yeniden Yazımı*

إِنَّهُ مِنْ سَلِيمَانَ وَإِنَّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ¹⁹

الحمد لله الذي وقفنا لهذه الوصايا قبل أن نكون من أصحاب القبور. والصَّلوة والسلام على سيدنا وشفيع ذنوبنا محمد الذي نهى أمته عن البدع والغرور. وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين اتبعوه في جميع الأحوال والأمر.²⁰

¹⁶ Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, 42/553-554.

¹⁷ Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, 42/553.

¹⁸ Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, 42/555.

* Metnin özellikle son kısmında bulunan, yazı karakteri itibarıyla da sonradan eklendiği intibâi veren ve okunmasında güçlük çekilen bazı yerlerinin okunmasında yardımını esirgemeyen ve metnin yeniden yazımını gözden geçiren Doç. Dr. Necdet Şengün'e (Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) teşekkür ederim.

¹⁹ النمل ٣٠/٢٧: “... أو بسم الله الرحمن الرحيم/ رحمان و رحيم اولان الهك أديله، ديبه باشله مقده در.”
²⁰ “حمد، قبر اصحابندن اولمه دن اوگجه، بزى بو وصيتلرى ياپمغه موفق قيلان الله مخصوصدر. صلاة وسلام ده: بدعتلردن و غروردن امتنى نهى ايدن افتدمز و كناهلريمزك شفاعتجيسى حضرت محمد و اونوك اهله، اصحابنه و بوتون احوال و ايشلرده اونون ايزيندن كيدن تابعلرينه در.”
“حمدله، حضرت پيغامبرك توصيه سى كر كينجه مسلمان خطيبلارك خطبه لريله مؤلفارك كتابلرندده بسمله دن همن صوگره ير المش وبويله جه كوكلى بر اسلامى كلنك تشكىل ايتمشدر. حمدله آيريجه مسلمانلارك بيمه، ايجمه، اويقيه ياتمه، اويقيدن اويانمه كيبى كونلك فعاليتلر بئك باشنده وصوننده ذكر ايديلن بر دعا جمله سى حالنه كلمشدر. مسلمانلارك بوتون رسمى يازيشمه لرى ايله اونملى عقنلرندده بسمله دن صوگره حمدله ذكر ايديلمش، بر يازيده حمدله په بير ويرلمه مه سى او يازينك اونه مى اولماديبغينك بر اشارتى صاييلمشدر.” شكلنده كى آچيقله مه ايجون باقگز.

Yusuf Şevki Yavuz, “Hamdele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/449.

أما بعد، چونکه بو دنیای دنییه بر محلّ بی بقا و سریعۀ الزوال بر دار فنادرکه؛ جمیع نفوس ذوی الأرواح، بر مقتضاء ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“²¹ آیه کریمه [سی] نك ما صدقی اوزره جمله سی فانی و دست ساقیئ اجلدن شربت مماتی نوش ایتسه کړک.

امدی، هر مؤمن و مؤمنه یه لازم و بلکه واجب بر عمل خیردر که، حیوتنده ایکن جان بشرین موضع حلقومه کلمزدن مقدم أحوال موتی و هول قیامتی خاطره کتوروب ”أَوَّلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ الْخَمْسُ“²² حدیث شریفک فحواسینجه روز جزاده، ابتدا بش وقت نماز ایچون سؤال اولنه جعی [نی] بیلوب اعتماد ایتدکده ابتدا اسقاط صلوة و کفارات ایله تجهیز و تکفین ایچون اطیب مالندن بر مقدار وصیت ایده. زیرا وصایا حقدنه نیجه اخبار و آثار وارد اولمشدر. جمله دن بری، ”من مات على وصية مات على سبيل وسنة ومات على ثقی وشهادة ومات مغفورا له“²³ (الحدیث). امدی، شو حدیث شریف مضموننه عامل و اجر جزیله نائل اولمغه آمنه سی ایله مغفرت رب الرحیمه طالب و جنات نعیمه راغب؛ اشبو و

صیتنامه صاحبی سراي بوسنه ده **دباغ حاجی سلیمان** محله سی ساکنلرندن **صقلویچ حسین آغا ابن محمد آغا** نام کمسنه نك اقرار و وصیتی بودرکه: بأمر الله تعالی خسته اولور ایسه مرضم مشدت اولجق عیادتیمه کلان اخوان دین، سور قرآنیه دن یس شریف²⁴ و إخلاص شریف کبیلرینی تلاوت، و ادعیه مأثوره دن ”اللهم هَوِّنْ عَلَيْنَا سَكَرَاتِ الْمَوْتِ، و لا تُخْرِجْنَا مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَعَ الشَّهَادَةِ وَالْإِيمَانِ“²⁵ مثللو لری قرائب ایله برقاچ کره جهر ایله و خلوص قلب ایله

21 الأنبياء ٣٥/٢١؛ العنكبوت ٥٧/٢٩: ”هر نفس اولومی تاده حقدیر...“

22 النسائي، الصلوة، ٩ (٤٦٨): ”إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ بِصَلَاتِهِ.../ (قيامه كوني) قوليك ايلك حسابه چكيلجه كي خصوص بش وقت نمازدر...“

23 ابن ماجة، الوصايا، ٢ (٢٧٠١): ”من مات على وصية مات على سبيل وسنة ومات على ثقی وشهادة ومات مغفورا له / هر كم بر وصيت يابمش اولارق اولورسه (طوغرو) بر يول ایله سنت اوزره اولمش اولور و تقوى ایله شهادت اوزره اولمش اولور و مغفرتة نائل (باغيشلنمش) اولارق اولمش اولور.“

24 ابن ماجة، الجنائز، ٤ (١٤٤٨): ”أَقْرَأُوهَا عِنْدَ مَوْتَاكُمْ، يَغْنِي بِسْ / أَنِي يَعْنِي بِسْ ئ اولمك اوز هر ه اولان خسته لریگز ه اوقویونز“

25 أحمد ابن حنبل، المسند، ١، ١٦٩ (٢٥١٧٦): ”... اللهم أَعِنِّي عَلَى سَكَرَاتِ الْمَوْتِ / اللهم، اولوم سكراتینی بزه قولایشدر و بزی دنیادن آنجق شهادت و ایمان ایله چیقر.“

”أشهدُ أن لا إلهَ إلا أنتَ وحدك لا شريكَ لك وأنَّ محمداً عبدُك ورسولُك“²⁶ ديه رك بو حقيرى تلقين²⁷ ايده لر. روح قبض اولونقدده يانمده رايحه يى طيبه يى²⁸ اكسك اتميه لر.

بعده، وصيئ مختارم ايله ناظرم متم مالمدن **يكرمى بشبيك دينار** افراز ايدوب دفتر آتيدنه ذكر وتعداد اولونه جغى وجه اوزره دفن وتجهيز ايله لوازمات سائره م ايچون **بشبيك دينارى** صرف ايده لر. وباقى قلان **يكرمى بيك دينارمى** ايمان كامل منجيدن صوگره مطلب أعلى ومقصد أقصى اولان زيارت بيت الله الحرام وزيارت روضه مطهره فخر الرسل الكرام عليه أفضل الصلوة والسلام، بو عبد حقيره بالنفس ادا ايتمك ميسر اولمز ايسه يريمه بدل اوله جق سرايلى بر خيرخوه كمسنه بولديروب مصارف راهيه وسائره اوله رق مرقوم وكيلمه **اون بش بيك دينارى** وريله. متباقي قلان **بشبيك دينارمدن اوچبيك دينارى** بدلمك اعزام و وصولنده احبا و اصدقاهم و فقرايه اطعام اولونه رق بعض فقرايه بر مقدار تصدق ايديله. ومرقوم وكيلم كرك نيت وكرك افعال حج و زيارتك تقديم وتاخيرنده محيردر.

وبالاده مقيد بولونان نقودك فضله سى **ايكبيك دينارى** جانب حجازده بعض هداياتك اشتراسنه وخانه مزك متعلقاته توزيعنه وصيتمدر.

رجامزدرکه تکاسل جليدن اختراز ايلمسنى وصادقانه أداء خدمت مبروره ايتمسنى تمنى ايلديكمى بيان. ووصايا مذكوره مى تنفيذ واجرايه محب صادق برادرم زاده **صقلويچ سزور آغايى** وصيئ مختار وناظرى **ياناچ عصمت آغا** نام كمسنه ني نصب وتعيين ايلدم. مأموران مرقومانندن مرجو و متضرعدرکه، اشبو وصاياى تنفيذ واجرايه اهتمام ايدوب كتب فقهييه يه توفيق وسنن نبويه يه تطبيق ايده لر.

²⁶ أبو داود، الوتر، ٢٥ (١٥٠٨): ” اللهم ربنا ورب كل شيء أنا شهيد أنك أنت الرب وحدك لا شريك لك اللهم ربنا ورب كل شيء أنا شهيد أن محمداً عبدك ورسولك.../ ريمز و هر شينك رب اولان اللهم؛ بن شهادت ايده رمكه، سن ريسن، تكسن و سنك اورطاغيك يوق. ريمز و هر شينك رب اولان اللهم؛ بن شهادت ايدرمكه، محمد سنك قوليك و ال چيكر.“

²⁷ ابن ماجه، الجنائز، ٣ (١٤٤٤): ”لَقُّوْا مَوْتَاكُمْ : لا إلهَ إلا اللهُ / اولمك اوزره اولان خسته لريگزه لا اله الله تلقين ايدگز.“ تلقين اولوم آنگده كشييه (محتضر) كلمه توحيد ويا كلمه شهادتى خطرلتمق، جنازه نك دفنگى متعاقبا ده قبرنك باشنده يوكسك سس ايله اولويه ايمان اساسلرنى خطرلتمق ديمكدر.

Hacı Mehmet Günay, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/404-406.

²⁸ ابن ماجه، الجنائز، ٨ (١٤٦٢): ”من غَسَلَ مَيِّتًا ، وَكَفَّنَهُ ، وَحَنَطَهُ ، وَحَمَلَهُ ، وَصَلَّى عَلَيْهِ ، وَلَمْ يُغْسِ عَلَيْهِ مَا رَأَى ، خَرَجَ مِنْ حَظِيْبَتِهِ ، مِثْلَ يَوْمٍ وَأَدْنَتْهُ أُمُّهُ / كم بر اولويى بيقر، اونى كفنلر، (كفنه) كوزل قوقى سورر، (جنازه سگى) طاشنر، جنازه نمازگى قيلر و اولونك اوزه ريبنده كوردكى (اولومسوز شينلرى) يايتمسه انه سيندن طوغدوعى كيي كناطريندن ارينمش اولور.“

فَللهُ الحَمْدُ على الإِتِّمَامِ، وَالصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ على سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ فَخْرِ الرُّسُلِ الكَرَامِ،
وَعلى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَتْبَاعِهِ الفِخَامِ.²⁹

حُرِّرَتْ في اليَوْمِ العَشْرينِ من شَهْرِ ربيعِ الأوَّلِ، سنه ١٣٥٧. 30
بر موجب وصيتنامه تجهيز و تكفينه دائر و سائر يه صرف اولونه جق مبلغ بر وجه زير
ذکر و بيان اولنور.

دينار

.... اسقاط صلوة ايچون دور ايدنلره

.... كفن و سائر لوازمات

.... غساله، خواجه افندى يه

.... صوتورن محله مؤذن [ينه]

.... صوتورن ايلدينه

.... صوتورن دولديرانه

.... تابوت و ناسلون مع حماليه

.... قبر قازيجيلره

.... قبره كلان فقرايه

.... جنازة قيلان امام افندى يه چوخه

.... صلا اجرتى

.... قبل الجنازة ختمه شريفه³¹

.... طپراق اورتنه سورة ملك اوقيانه

.... لدفع وحشت القبر الى سبعة ايام³²

.... زيارت قبر الى اربعين ايام³³

.... كفارت صوم ١ كاغد ٦٠

²⁹ "و حمد، [بو وصيتنامه] تمامه ايرديرن الله در صلاة و سلام ده: بوتون پيغامبرلرك اوونجى اولان افندمز حضرت محمده و اونوك اهلنه، اصحابنه و بوجه تابعرينه در"

³⁰ "[بو وصيتنامه] ربيع الأول آيينك يكر منجى كوننده يازيلمشر. " ٢٠ ربيع الأول ١٣٥٧ / 20 Mayıs 1938

³¹ جنازه دن اوگجه ختم شريفار [ايچون].

³² يدى كونه قدر، قبر وحشتن دن اوزاق قلمق ايچون.

³³ فرق كونه قدر، قبر زيارتى [ايچون].

- كفارت يمین ۲ کاغد ۲۰
- زکوتم ایچون
- فدیان و صدقه فطر و نذور ایچون
- توحیدات ۵
- حقوق و الدین
- حقوق عباد ایچون
- جنازه تکبیر لرینی اعلان ایدن مؤذنه
- قبر اشترا ایچون
- نشان طاشلری مع تاریخیه
- وصیئ مختاریمه اجرت
- ناظریمه اجرت

۵۰۰۰

تجهیز و تکفین ایچون یکر می بشبیک دیناردر
ولادتم تاریخی ۱۲۸۴ والده مز اسمی هاشمه، هو نو الجلال

۱۵۰۰ بدل حج فدییه سی

۳۰۰۰ یمک مصارفی

۲۰۰۰ هدایا ایچون

۵۰۰۰ بر وجه بالا تجهیز و تکفین جمعا

۲۵۰۰۰

جمعا یکر می بش بیک دیناردر.

ودخی خانه سکناده موجود بولنان اخرده حیوانات دن هر نه بولنور ایسه، مخدوملرم صالح وفاضل نامان کمسنه لره وصیت ایله دم؛ مناصفه طریقيله اوله رق وصیتیمدر. وکریمه لرم صالحه وفاضله نامان قزلر مه امرنه محاسبه دن (?) لازم اوله جغی ویريله، وصیتیمدر.

ودخي او یرك مفازہ سنی (?) فروخت ایدوب لازمات تجهیزیہ یه مدار اولمق اوزره وصیتمدر.

Berbic Aliya Nair (?) - şahit

Kurto Ahmed - şahit

2. Vasiyetnâmenin Çeviriyazısı

İnnehû min Süleymâne ve innehû

Bismillâhirrahmânirrahîm³⁴

El-hamdü lillâhi'llezî veffakanâ li hâzihi'l-vasâyâ kable en nekûne min ashâbi'l-kubûr. Ve's-salâtü ve's-selâmü alâ seyyidînâ ve şefî'î zünûbinâ Muhammedini'llezî nehâ ümmetehû ani'l-bida'ı ve'l-gurûr. Ve alâ âlihî ve ashâbihî ve etbâ'ihî'llezîne't-tebe'ühü fi cemî'ı'l-ahvâli ve'l-ümûr.³⁵

Emmâ ba'd, Çünkü bu dünyâ-yı deniyye bir mahall-i bî bekâ ve serîatü'z-zevâl bir dâr-ı fenâdır ki; cemî'-ı nüfûs, zevi'l-ervâh, ber-muktezâ-i "*Küllü nefsin zâikatü'l-mevt*"³⁶ âyet-i kerîme[si]nin mâ sadakı üzre cümlesi fâni ve dest-i sâkî-i ecelden şerbet-i memâtı nûş etse gerek.

İmdi, her mü'min ve mü'mineye lâzım ve belki vâcib bir amel-i hayırdır ki, hayatında iken cân-ı şîrîn mevzi-i hulkûma gelmezden mukaddem, ahvâl-i mevti ve hevl-i kıyâmeti hatıra getirip "*Evvelü mâ yuhâsebü bihi'l-'abdü yevme'l-kıyâmeti es-salâtü'l-hamsü*"³⁷ hadîs-i şerîfi[ni]n fehvâsınca rûz-i cezâda, ibtidâ beş vakit namaz için suâl olunacağı[nı] bilip i'timâd ettik de ibtidâ iskât-ı salât ve keffârât ile techîz ve tekfîn için atyab-ı malından bir miktar vasiyet ede. Zira vasâyâ hakkında nice ahbâr ve âsâr vârid olmuştur. Cümleden biri, "*Men mâte alâ vasiyyetin; mâte alâ sebîlin ve sünnetin ve mâte alâ tükân ve şehâdetin ve mâte magfûren leh*" (Hadîs)³⁸. İmdi, şu hadîs-i şerîfin mazmûnuna âmil ve ecr-i cezâle nâil olmağa âminesi ile mağfîret-i Rabbi'r-Rahîm'e tâlib ve cennât-ı naîme râğıb; işbu vasiyetnâme sâhibi Saraybosna'da Debbâğ Hacı Süleyman Mahallesi sâkinlerinden Sokolovic Hüseyin Ağa İbn Muhammed Ağa nâm kimesnenin ikrâr ve vasiyeti budur ki, bi emri'llâhi teâlâ hasta olur ise marazım müştedd olucak, ıyâdetime gelen ihvân-ı dîn, süver-i Kur'âniyye'den Yâ-Sîn'i Şerîf³⁹ ve İhlâs-ı Şerîf gibilerini tilâvet ve ed'ıye-i me'sûradan "*Allâhümme, hevvin aleynâ sekerâti'l-*

³⁴ en-Neml 27/30: "...O, 'Bismillâhirrahmânirrahîm/Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla' diye başlamaktadır..."

³⁵ "Hamd, kabir ashâbından olmadan önce, bizi bu vasiyetleri yapmaya muvaffak kılan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm da; bid'atlerden ve gururdan ümmetini nehyeden Efendimiz ve günahlarımızın şefaathçisi Hz. Muhammed'e ve O'nun ehline, ashâbına ve bütün ahvâl ve işlerde O'nun izinden giden tâbilerinedir".

"Hamdele, Hz. Peygamber'in tavsiyesi gereğince müslüman hatiplerin hutbeleriyle müelliflerin kitaplarında besmeleden hemen sonra yer almış ve böylece köklü bir İslâmî gelenek teşekkül etmiştir. Hamdele ayrıca müslümanların yeme, içme, uykuya yatma, uykudan kalkma gibi günlük faaliyetlerinin başında ve sonunda zikredilen bir dua cümlesi haline gelmiştir. Müslümanların bütün resmî yazışmaları ile önemli akidlerinde de besmeleden sonra hamdele zikredilmiş, bir yazıda hamdeleye yer verilmemesi o yazının önemli olmadığını bir işareti sayılmıştır." şeklindeki açıklama için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Hamdele", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/449.

³⁶ el-Enbiyâ 21/35; Ankebût 29/57: "Her nefis ölümü tadacaktır..."

³⁷ Nesâi, Salât, 9 (468): "(Kıyâmet gününün) kulun ilk hesaba çekileceği husus beş vakit namazdır..."

³⁸ İbn Mâce, Vasâyâ, 2 (2701): "Her kim bir vasiyet yapmış olarak ölürse (doğru) bir yol ile sünnet üzere ölmüş olur ve takvâ ile şehâdet üzere ölmüş olur ve mağfîrete nâil (bağışlanmış) olarak ölmüş olur".

³⁹ İbn Mâce, Cenâiz, 4 (1448). "Onu yani Yâ-Sîn'i ölmek üzere olan hastalarınızın yanında okuyunuz".

mevt ve lâ tuhricnâ mine 'd-dünyâ illâ maa 'ş-şehâdeti ve 'l-îmân"⁴⁰ misilleri karâib ile birkaç kere cehr ile ve hulûs-ı kalp ile "*Eşhedü en lâ ilâhe illâ ente vahdeke lâ şerike leke ve enne Muhammeden abdüke ve rasûlük*"⁴¹ diyerek bu hakîri telkîn⁴² edeler; rûhum kabz olunduk da yanımda râyiha-yı tayyibeyi⁴³ eksik etmeyeler.

Ba'dehû, vasî-i muhtârım ile nâzırım, mütimm-i malımdan **yirmi beş bin dinar** ifrâz edip defter-i âtîde zikr ve ta'dâd olunacağı veche üzre defin ve techîz ile levâzımât-ı sâirem için **beş bin dinarı** sarf edeler. Ve bâkî kalan **yirmi bin dinarımı** îmân-ı kâmil-i müncîden sonra matlab-ı a'lâ ve maksad-ı aksâ olan ziyâret-i Beytullâhi'l-Harâm ve ziyâret-i Ravza-i Mutahhara-i Fahri'r-Rusûli'l-Kirâm aleyhi afdalü's-salâti ve's-selâm, bu abd-i hakîre bi'n-nefs edâ etmek müyesser olmaz ise yerime bedel olacak Saraylı bir hayırhâh kimesne buldurup masârif-i râhiye vesâire olarak merkûm-ı vekîlime **on beş bin dinarı** verile. Mütebâkî kalan **beş bin dinarımdan üç bin dinarı** bedelimin i'zâm ve vusûlünde ehıbbâ ve asdikâma ve fukarâyâ it'âm olunarak bazı fukarâyâ bir mikdar tasadduk edile. Ve merkûm-ı vekîlim gerek niyet ve gerek ef'âl-i hac ve ziyâretin takdîm ve te'hîrinde muhayyerdir.

Ve bâlâda mukayyed bulunan nükûdun fazlası iki bin dinarı, cânib-i Hicaz'da bazı hedâyânın iştirâsına ve hânemizin mütaallikâtına tevzîne vasiyetimdir.

Ricâmızdır ki, tekâsül-i celîden ihtirâz eylemesini ve sâdikâne edâ-i hizmet-i mebrûra etmesini temennî eylediğimi beyân ve vasâyâ-i mezkûramı tenfiz ve icrâyâ muhibb-i sâdikım, birâderimzâde **Sokolovic Selver Ağayı** vasî-i muhtâr ve nâzır **Yanaç İsmet Ağa** nâm kimesneyi nasb ve ta'yîn eyledim. Me'mûrân-ı merkûmândan mercû ve mutazarri'dır ki işbu vasâyâmı tenfiz ve icrâda ihtimam edip kütüb-i fıkhiyyeye tevfiik ve sünen-i nebeviyyeye tatbîk edeler.

Fe lillâhi'l-hamdü ale'l-itmâm, ve's-salâtü ve's-selâmü alâ Seyyidinâ ve Nebiyyinâ Muhammedin Fahri'r-Rusûli'l-Kirâm ve alâ âlihî ve ashâbihî ve etbâhi'l-fihâm.⁴⁴

Hurrirat fi'l-yevmi'l-ısrîn, min şehr-i Rabî'ü'l-Evvel, sene 1357.⁴⁵

Ber mücib-i vasiyetnâme techîz ve tekfine dâir vesâireye sarf olunacak meblağ ber vech-i zîr zikr ve beyân olunur.

Dinar:

- İskât-ı salât için devr edenlere
- Kefen vesâir levâzımât
- Gassâle, havâce efendiye

⁴⁰ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, I, 169 (25176): "Allahım, ölüm sekerâtını bize kolaylaştır ve bizi dünyadan ancak şehâdet ve îmân ile çıkar".

⁴¹ Ebü Dâvûd, *Vitr*, 25 (1508): "Şehâdet ederim ki, Senden başka tanrı yoktur, Sen teksin, Senin ortağın yoktur ve Hz. Muhammed Senin kulun ve elçindir".

⁴² İbn Mâce, *Cenâiz*, 3 (1444): "Ölmek üzere olan hastalarınıza 'Lâ ilâhe illallâh'ı telkîn ediniz.". *Telkîn*, ölüm ânında kişiye (muhtazar) kelime-i tevhîd ve/ya kelime-i şehâdeti hatırlatmak, cenâzenin defnini müteâkiben de kabrinin başında yüksek sesle ölüye iman esaslarını hatırlatmak demektir. Bkz. Hacı Mehmet Günay, "Telkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/404-406.

⁴³ İbn Mâce, *Cenâiz*, 8 (1462): "Kim bir ölüyü yıkar, onu kefenler, (kefenine) güzel koku sürer, (cenazesini) taşır, cenaze namazını kılar ve ölünün üzerinde gördüğü (olumsuz şeyleri) yaymazsa anasından doğduğu gibi günahlarından arınmış olur."

⁴⁴ "Ve hamd, tamama erdiren Allah'adır. *Salât ve selâm da; bütün peygamberlerin övüncü olan Efendimiz ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve O'nun ehline, ashâbına ve yüce tâbilerinedir.*"

⁴⁵ "[Bu vasiyetnâme] Rabî'ü'l-Evvel ayının yirminci gününde yazılmıştır" (20 Rabî'ü'l-Evvel 1357 / [20 Mayıs 1938])

- Su getiren mahalle müezzîn[ine]
- Su ılıtana
- Su doldurana
- Tabut ve nâsilûn, ma'a hammâliye
- Kabir kazıcılara
- Kabre gelen fukaraya
- Cenâze kılan imam efendiye çuha
- Salâ ücreti
- Kable'l-cenâze hateme-i şerîfe⁴⁶
- Toprak örteye Sûre-i Mülk okuyana
- Li def'i vahşeti'l-kabr ilâ seb'ati eyyâm⁴⁷
- Ziyâretü kabr ilâ ilâ erbaîni eyyâm⁴⁸
- Kefâret-i savm 1 kağıt 60
- Kefâret-i yemîn 2 kağıt 20
- Zekâtım için
- Fidyân ve sadaka-i fitr ve nüzûr için
- Tevhîdât 5
- Hukûk ve'd-deyn
- Hukûk-ı 'ibâd için
- Cenâze tekbîrlerini i'lân eden müezzine
- Kabir iştirâ için
- Nişan taşları, ma'a târihiyye
- Vasî-i muhtârıma ücret
- Nâzırırma ücret

5.000

Techîz ve tekfîn için yirmi beş bin dinardır.

Velâdetim târîhi 1284 [/1867], vâlidemiz ismi Hâşime, Hüve zü'l-celâl.

15.000 - Bedel-i Hac fidyesi

3.000 - Yemek masârifî

2.000 - Hedâyâ için

⁴⁶ Cenâzeden önce hatm-i şerîfler (için).

⁴⁷ Yedi güne kadar, kabir vahşetinden uzak kalmak için.

⁴⁸ Kırk güne kadar, kabir ziyareti (için).

5.000 - Ber vechi bâlâ techîz ve tekfîn cem'an

25.000

Cem'an yirmi beş bin dinardır.

Ve dahî hâne-i süknâda mevcûd bulunan ahırda hayvanâtdan her ne bulunur ise mahdûmlarım Sâlih ve Fâdıl nâmân kimesnelere vasiyet eyledim, munâsafa tarîkıyla olarak vasiyetimdir. Ve kerîmelerim Sâliha ve Fâdila nâmân kızlarım emrine muhâsebeden (?) lâzım olacağı verile, vasiyetimdir. Ve dahî o yerin mefâzesini (?) fûruht edip lâzımât-ı techîziyyeye medâr olmak üzre vasiyetimdir.

Berbic Aliya Nair (?) - şahit

Kurto Ahmed - şahit

3. Vasiyetnâmenin Tahlîli

Sokolovic Hüseyin Ağa'nın vasiyetnâmesi, 1938 yılında, yani Bosna-Hersek; Osmanlı idâresi (1459/1482-1878) sona erip Avusturya Macaristan İmparatorluğu idâresi (1878-1914), birkaç yıl sonra da Yugoslavya Krallığı altına girmesine, başka bir ifadeyle Osmanlı idâresinden yaklaşık yetmiş (70) yıl sonra yazılmasına rağmen Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Bu durum, başka birçok alanda da görüldüğü gibi, Balkanlar'da, bâhusus bölgede Türklük ve Türkçe ile İslâmiyet'in özdeşleştiğinin bir ispatı olsa gerektir. Zira bilindiği gibi Balkanlar'da hatta Avrupa'da 'Türk demek Müslüman demektir, Müslüman demek de Türk demektir'.⁴⁹

Vasiyetnâme, Belkıs'ın Hz. Süleyman'dan gelen mektubu çevresine okurken besmele ile başlamasına⁵⁰ atfen besmele ile başlamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk inen âyeti de⁵¹ düşünülünce, konuşma ve yazılara, hatta bütün meşrû işlere besmele ile başlamanın bir tevhid geleneği olduğu açıktır.

Vasiyetnâmenin, besmelenin akabinde hamdele ve salvele geleneğini sürdürdüğü görülmektedir. Yukarıda anlamını verdiğimiz hamdele ve salvele, bilindiği gibi, besmeleden hemen sonra bütün Müslümanların konuşmadan yazıya, kitaptan yeme-içmeye, uykuya yatıp yataktan kalkmaya kadar günlük faaliyetlerinin başında ve sonunda zikredilen bir dua cümlesidir. O bakımdan Müslümanlar bütün resmî yazışmalarında, önemli sözleşmelerinde besmeleden sonra hamdele ve salveleyi zikretmişler, hatta bir yazıda bunlara yer verilmemesini o yazının önemli olmadığına bir işareti addetmişlerdir.⁵²

Vasiyetnâmede dünyanın geçiciliğine ve bütün canlıların fânî ve ölümlü olduğuna işaret edilmiştir.

Vasiyetnâmenin gerek ana metnine gerekse yapılacak işler listesine bakıldığında, Sokolovic Hüseyin Ağa'nın vasiyetnâmesinin, daha önce arz ettiğimiz vasiyet şartlarına uygun olarak ilk önce hükûkullah yani Allah'ın haklarını ve Allah'a karşı borçları gündemine aldığı görülmektedir. Bu doğrultuda ilk vasiyeti *iskat-ı salât* yani namaz borcunun düşürülmesi meselesi olmuştur.⁵³ Bilâhare sekerât anında yapılacak telkîn ile okunacak sûre ve duâlara, vefâtını müteâkip güzel kokudan cenâze techîz, tekfîn ve tedfîn işlemleri ile bu işlemlere ayrılan meblağlara temas edilmiştir. Meblağların, o dönemde Bosna Hersek'te kullanılan para birimi olan dinar cinsinden belirtildiği görülmektedir. Öte yandan hacca gidemediği anlaşılan Hüseyin Ağa'nın yerine bedel olarak hac yapılması için ve ayrıca meblağlarını da belirterek cenâze işlemlerini yürütecek kimseler ile fakir-fukarâya verilecek sadakaya dâir vasiyette bulunduğu görülmektedir.

Sokolovic Hüseyin Ağa, yeğeni ve evlatlığı Selver Sokolovic'i kendisi için vasî-i muhtâr tayin etmiştir. Bilindiği gibi, baba ve/ya dede tarafından belirlenen vasî "vasî-i muhtâr", kadı

⁴⁹ Bu durumun, bölgede yazılan çeşitler eserlerde, ilmihallerde olduğu gibi Avrupa'daki bir göstergesi olarak Martin Luther'in (1483-1546) değerlendirmeleri için bkz. Ludwig Hagemann, *Martin Luther ve İslam Anlayışı*, çev. Kuthan Kahramantürk, (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2000), 5-26; Önder Canveren, "Martin Luther'in İslam ve Türkler Hakkındaki Değerlendirmeleri", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42 (2014), 155 vd.

⁵⁰ en-Neml 27/30.

⁵¹ el-Alâk 96/1.

⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "Hamdele" 15/449.

⁵³ *Iskat*, bir kimsenin hayatında edâ edemediği bazı ibadetlerle ilgili sorumluluğunun vefâtından sonra fidye ödenerak düşürülmesi anlamındaki terimdir. *Iskat-ı salât* da *devir* yoluyla ikame edilemeyen namaz borcunun düşürülmesi anlamında kullanılır. Bu uygulama, oruç tutamayan kimsenin fidye vermesinden kıyasen geliştirilmiştir. Bkz. Ali Bardakoğlu, "Iskat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19/137-143.

tarafından tayin edilen de “vasî-i mansûb” adını alır.⁵⁴ Vasiyetnâmede “vasî-i muhtâr” teknik tabirinin kullanılması, belgenin erbâbına yazdırıldığını düşündürmektedir. Hüseyin Ağa, vasîsi ve yardımcısından, vasiyetini Sünnet-i Seniyye ve fıkıh kitaplarına yani şer-i şerîfe uygun olarak yerine getirilmesini ve bu konuda titizlik gösterilmesini talep etmektedir.

Vasiyetnâmede meblağları da belirtilmek sûretiyle bir liste halinde yapılacak işler sıralanmaktadır. Buna göre devir ve iskat işlemi, techîz ve tekfin işlemleri, gasil işlemleri, salâ, defin, telkîn, kabir işlemleri, kabre gelecek fukaraya sadaka, definden sonra ziyâret gibi konulara yer verilmiştir. Oruç, yemîn, zekât, sadaka ve fidye gibi dînî borçların keffâreti ve ayrıca dünyevî borçların edâsı için vasiyetler ve ayrılan meblağlar ile hac bedeli, ayrıca vefâtından sonra verilecek yemek ile vasî ve yardımcısına ödenecek ücret de belirtilmiştir.

Son olarak vârisleri yani evlatları için hayvanların ve bazı malların bölüştürülmesini vasiyet etmiştir.

Vasiyetnâmede Sokolovic Hüseyin Ağa'nın doğum tarihi, annesinin adı ve vasiyetnâmenin yazılış tarihi ve şartlara uygun olarak iki şahit de belirtilmiştir.

Sonuç Yerine

Hız. Peygamber'in (sas), hayatta iken vasiyet hazırlamayı tavsiye etmesinin bir neticesi olarak İslâm Âleminde ulemâ ve ümerâ vasiyetnâmeleri başta olmak üzere, Müslümanların günlük hayatlarında vasiyetnâmeler yazılacağı bu durum bir literatürün ve güçlü bir geleneğin oluşmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada Bosna Hersek'li Sokolovic Hüseyin Ağa'nın vasiyetnâmesi tekrar yazılmış, metnin çeviriyazısı yapılmış (transliterasyon), âyet ve hadîsler tahrîc edilmiş, Arapça metinler tercüme edilmiş, ayrıca gerekli görülen yerler notlandırılmıştır. Yerinde de görüleceği üzere, okunmasında tereddüt edilip emin olunamayan ve bize göre esâsa taalluk etmeyen üç yer, parantez içi soru işareti (?) ile gösterilmiştir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan Sokolovic Hüseyin Ağa'nın vasiyetnâmesi, onun kendi isteğiyle yaptığı *ihiyârî bir vasiyettir*. Söz konusu vasiyetnâme, 1938'de Osmanlı idâresinden yaklaşık yetmiş (70) yıl sonra ve Yugoslavya Krallığı altında yazılmasına rağmen Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Bu durum, bize göre genelde Balkanlar'da özelden Bosna Hersek'te Türkçe'nin bölge kültürü üzerindeki etkisinin ve bölgede Türklük ile İslâmiyet'in özdeşleştiğinin bir ispatıdır.

Vasiyetnâmenin ilk önce hukûkullah'ı yani Allah'ın haklarını ve Allah'a karşı borçları gündemine alması; bu doğrultuda devir ve iskat işlemi, oruç, yemîn, zekât, sadaka ve fidye gibi dînî borçların keffâreti gibi hususları öncelemesi; ayrıca dünyevî borçların edâsı için vasiyette bulunması, akraba ve mirasçıların haklarının gözetilmesi ve iki şahit bulundurulması gibi vasiyetin şartlarından kabul edilen hususları hâiz, Sokolovic Hüseyin Ağa'nın tabiriyle “kütüb-i fihriyye ve sünen-i nebeviyyeye” uygun bir vasiyet olduğu söylenebilir.

Vasiyetnâmede “vasî-i muhtâr” gibi bir teknik tabirin kullanılması, belgenin erbâbına hazırlatıldığını düşündürmektedir.

Vasiyetnâme, hayatın kendisine ve hayatın en önemli gerçeklerinden olan ölüme bakış, ölüm öncesi ve sonrası yapılacak işler; techîz, tekfin, gasil, salâ, kabir, defin ve kabir ziyâreti gibi konular hakkında fikir vermektedir. Belki bu işlemler için ayrılan meblağlardan hareketle

⁵⁴ Ali Bardakoğlu, “Vesâyet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/66.

dönemin iktisâdî hayatına dâir de bir değerlendirme yapmak mümkündür ama bu husus, ne bu satırların yazarının ilgi ve uzmanlık alanı ne de bu çalışmanın amacıdır.

Vasiyetnâme, sade ve sıradan hayatın içinde olan bir Müslümanın, Allah hakları ve borçları ile dünyevî borçları konusunda, ‘hesaptan önce hesap görme’ anlayışının bir yansımasıdır.

Genelde İslâm toplumlarının çeşitli yerlerinde bulunacak yeni belgeler ve üzerine yapılacak çalışmalarla vasiyetnâmelerden çeşitli coğrafya ve dönemlere ait günlük hayata dâir yeni bulgular elde edilebilir. Özeldede Anadolu ve Rumeli’nin çeşitli bölgelerinde evrâk-ı metrûke arasında yapılacak bu yöndeki bir araştırma yolculuğu, geçmişten geleceğe kültür tarihimize ışık tutacaktır.

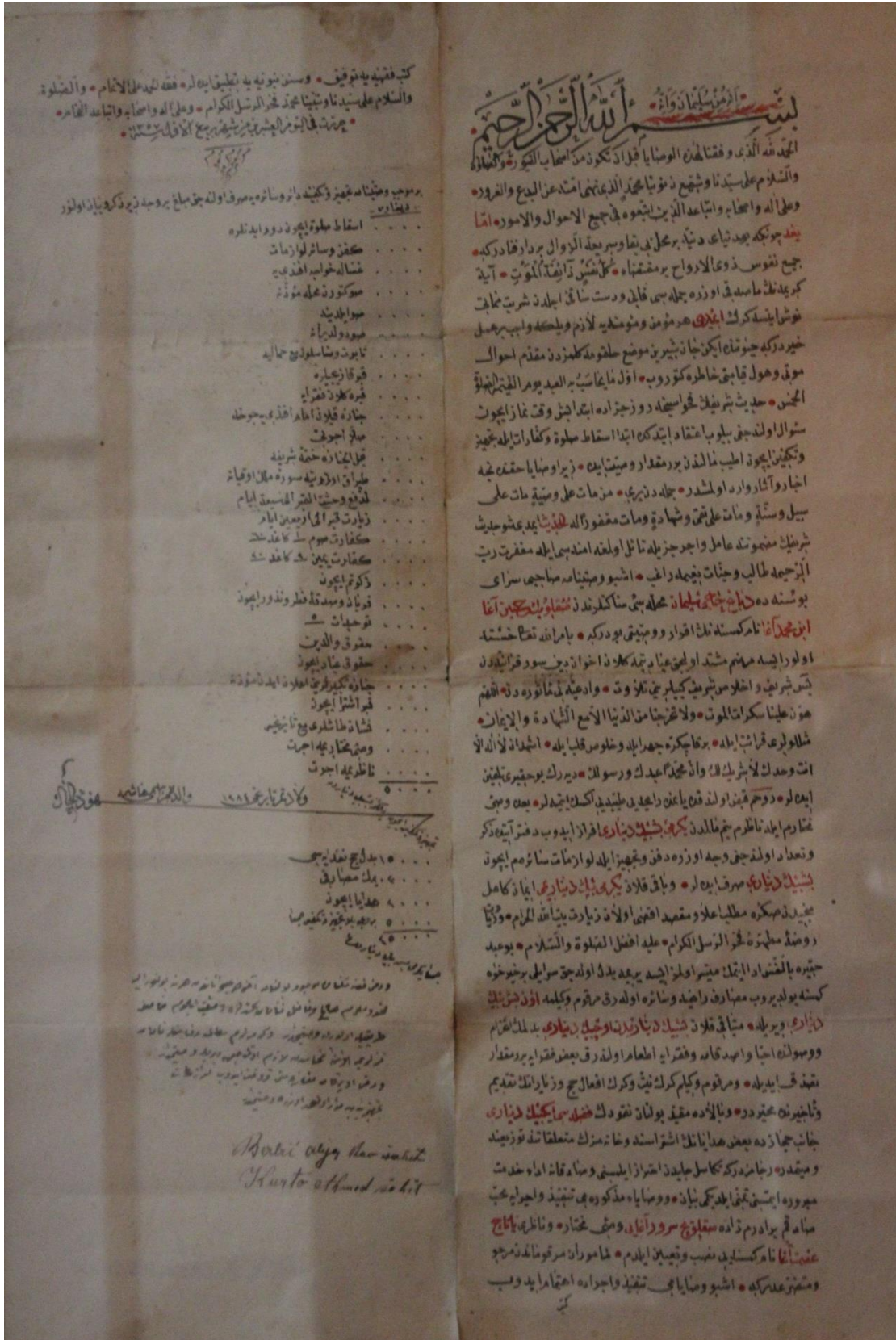
Kaynakça/References

- Ahmed İbn Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd., b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Arı, Abdüsselam. “Vasiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. “İskat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/137-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. “Vesâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/66-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ, Yemâme: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Canveren, Önder. “Martin Luther’in İslam ve Türkler Hakkındaki Değerlendirmeleri”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42 (2014), 151-164.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. b.y.: Dâru'l-Fikr, t.y..
- Facebook, Balkanlarda Osmanlı-Türk Medeniyeti ve Eserleri. Erişim 29 Nisan 2020. <https://www.facebook.com/groups/TURKBALKAN/permalink/1390528291144138/>
- Günay, Hacı Mehmet. “Telkin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hagemann, Ludwig. *Martin Luther ve İslam Anlayışı*. çev. Kuthan Kahramantürk, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Kurtubî, Muhamed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Cîl - Dâru'l-Efâk, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân. *es-Sünen*. thk. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y..
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y..

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hamdele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/448-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ekler:

1. Sokolovic Hüseyin Ağa'nın Vasiyetnâmenin Asıl Metni



2. Sokolovic Hüseyin Ağa'nın Yakınından Alınan İzin Belgesi

İZİNNÂME

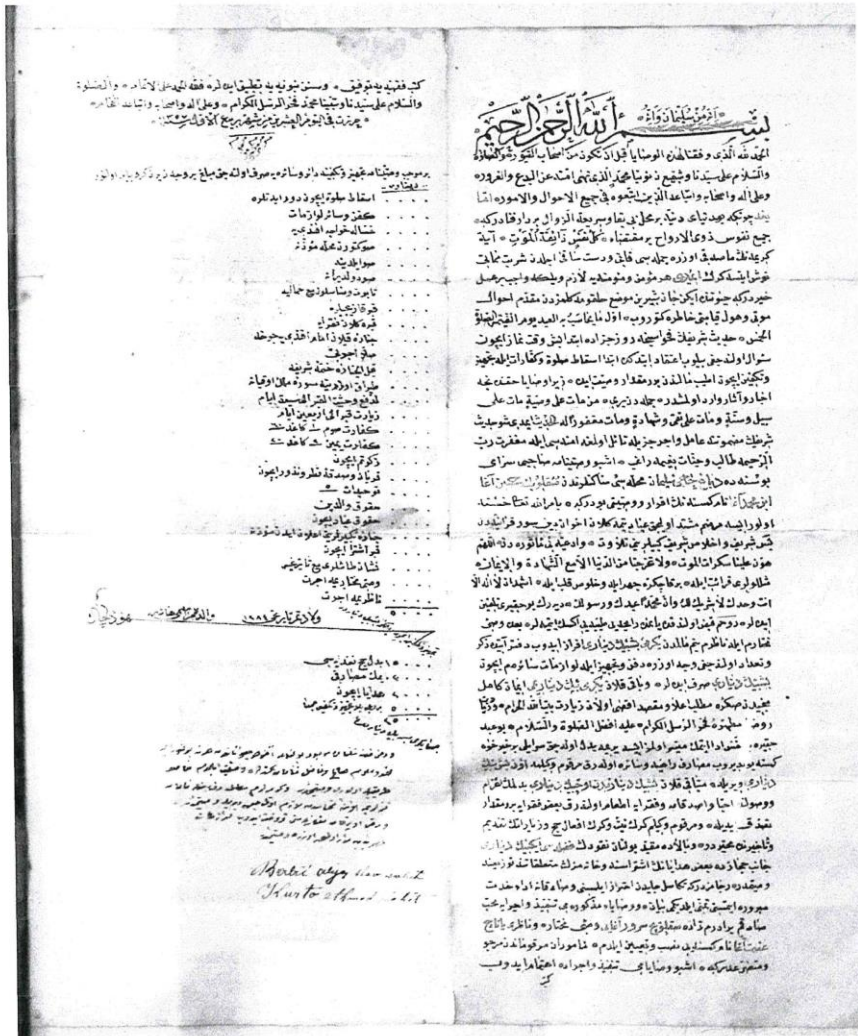
Doç Dr. Mustafa ŞENTÜRK'e; büyük dedeme ait aşağıdaki vasiyetnâmenin bilimsel amaçlı kopya edilmesi, ticarî amaç gütmeyen bilimsel çalışmalara konu edilmesi ve yapılacak çalışmaların yayınlanması için izin veriyorum.

PERMIT DOCUMENT

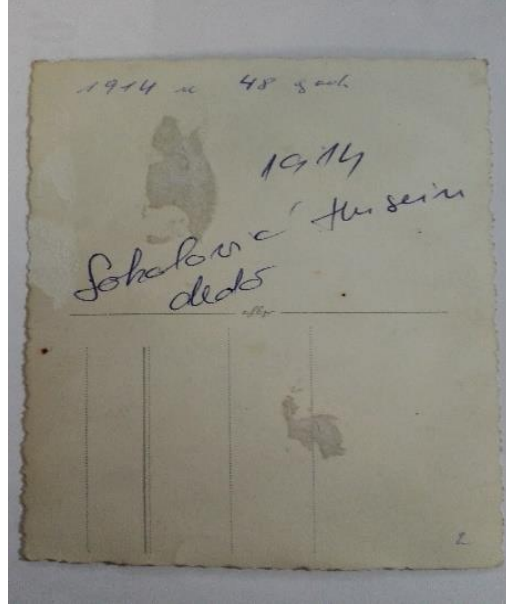
I give permission to Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK for the following testament of my grand-grandfather to be copied for scientific purposes and to be subject for non-commercial scientific works and to be published of them.

Damir Sokolovic
Damir SOKOLOVIC

29. 01. 2020
M. Şentürk
Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK
Trakya University
Edirne TÜRKİYE



3. Sokolovic Hüseyin Ağa'nın Fotoğrafları⁵⁵



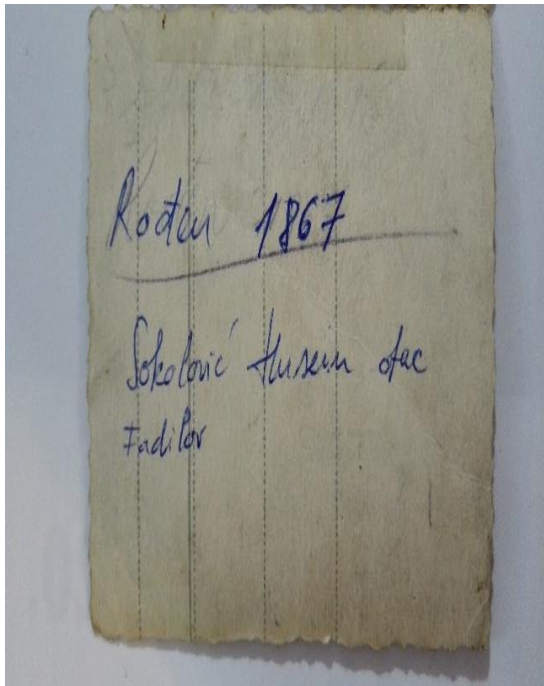
Hüseyin Sokolovic'in ulaşabildiğimiz en eski fotoğrafı. Sokolovic, 48 yaşında. Saraybosna, 1914.



Hüseyin Sokolovic, küçük oğlu Fâdıl ile birlikte dükkânının önünde. Başçarşı, Saraybosna, 1939⁵⁶.

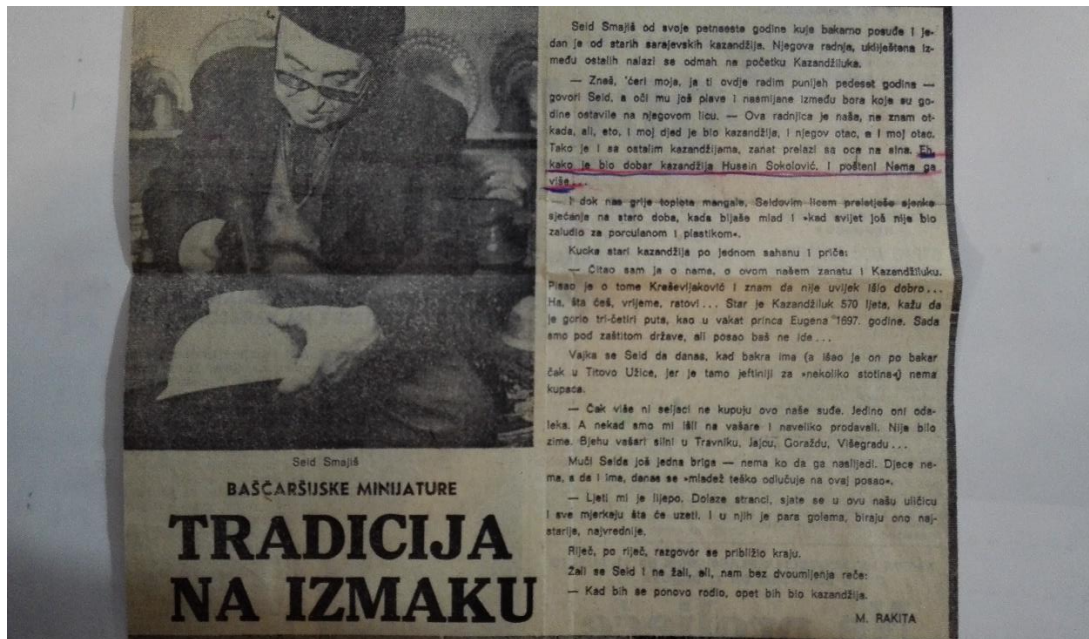
⁵⁵ Hüseyin Sokolovic'e ait bu fotoğrafları bize ileten ve onun oğlu Fâdıl'ın torunu Damir Sokolovic'e teşekkür ederiz. Damir Sokolovic, Kişisel Görüşme, 23 Mayıs 2020.

⁵⁶ 2020 Ocak ayında kiracısının evinde bulduğumuz belgeyi çevirip aynı yılın Nisan ayı sonunda fırsat bulup dosya üzerinde çalışırken, bu resim bir sosyal medya sitesinde tesadüfen görülmüş, torunun oğlu Damir Sokolovic'ten

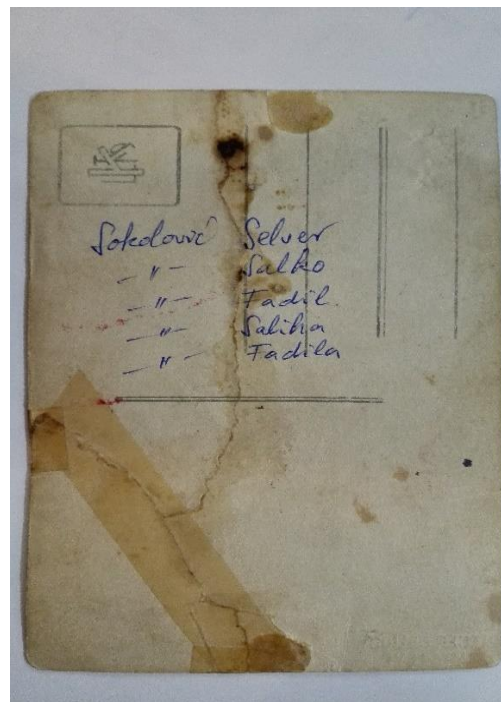


Hüseyin Sokolovic'in, en yaşlı halini gösteren fotoğraf ve muhtemelen bu fotoğraftan yapılmış olup ve hâlen evinde bulunan portre çizgi-resmi. Fotoğraftaki tarih Hüseyin Sokolovic'in doğum tarihini göstermektedir.

teyid alındıktan sonra resmin Hüseyin Sokolovic'e ait olduğu anlaşılmıştır. Bilâhare Damir, babasında bulunan fotoğrafın aslını bize ulaştırmıştır. Bkz. Facebook, "Balkanlarda Osmanlı-Türk Medeniyeti ve Eserleri", (Erişim 29 Nisan 2020).



Hüseyin Sokolovic'in esnaflığı ve kişiliği üzerine bir değerlendirmeyi gösteren gazete kúpürü. Gazetenin ismi ve tarihi belirtilmemiş.



Hüseyin Sokolovic'in yeğeni ve üvey oğlu Selver ile öz çocukları Sâlih (Salko), Fâdil, Sâliha ve Fâdila.



Hüseyin Sokolovic'in yeğeni ve üvey oğlu Selver Sokolovic'in vefât ilanı.



Hüseyin Sokolovic'in ikinci oğlu Fâdıl Sokolovic'in bir fotoğrafi.

Araştırma Makaleleri / Articles

OSMANLI SONRASI KUZEY MAKEDONYA ULEMASINININ DURUMUNA IŞIK TUTAN BİR MEKTUP

Meral Jahjai*

Geliş Tarihi : 30 Mayıs 2020

Kabul Tarihi : 11 Ağustos 2020

Öz:

Osmanlı'nın Balkanlar'dan fiilen ayrılışı ile birlikte geride kalan Müslüman unsurlar için belirsizlik dönemi başlamıştır. Beş yüz seneyi aşkın bir süre yönetenleri yönetilen konumuna getirmek için devreye konulan uygulamalar müslümanların büyük kısmının göç etmesi ile neticelenmiştir. Değişik sebeplerle göçe iştirak etmeyip geride kalanlar da varlıklarını ve kimliklerini korumak için mücadele vermişlerdir. Bu serüvende her daim halkın yanında olmayı seçen onları bilinçlendirip millî ve kültürel birliği korumayı görev edinen ilim adamları olmuştur. Bu tavırları sebebiyle yönetim nezdinde itibar görmeyen söz konusu ulemanın faaliyetleri de hayatları hakkındaki bilgiler de kendine ancak halkın hatırasında yer bulabilmiştir. Çalışmaları ise not defterlerine mahkûm edilmiş kendi kütüphanelerinin ötesine ulaşamamıştır. Bu sebeple bugün onların hayatlarına dair yapılmış ve yapılacak olan çalışmalarda halkın hafızasında yer etmiş bu bilgiler son derece önemli bir yer tutmaktadır. Kütüphanelerine ulaşabilme imkanı ise bize hem sahip olduğumuz bilgileri teyit etme hem de bazı yeni bilgileri elde etme imkanı tanımaktadır. Bu bağlamda son dönem Kuzey Makedonya ulemasından olan Kemal Aruçi'nin kütüphanesinde bulunan bir mektup önemli bir örnektir. Bu makalede merhum Kemal Aruçi tarafından dönemin Yugoslavya Cumhuriyeti İslam Birliği Yüksek Meclisi Başkanı Hamdiya Çemerliç'e gönderilmiş olan bir mektup/dilekçe çerçevesinde dönemin ilim adamlarının genel durumu ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Balkanlar, İslam, Kuzey Makedonya, Ulema, Kemal Aruçi.

A LETTER SHEDDING LIGHT ON THE ULEMA IN POST-OTTOMAN MACEDONIA

Abstract:

After the physical withdraw of the Ottomans from the Balkans, a time of uncertainty started for Muslims left behind. Policies aiming to bring those ruled for more than 500 years to the position of rulers of the new period resulted in the migration of vast numbers of Muslims from the region. Those who didn't participated to these waves of migration for different reasons and remained struggled so as to protect their historical existence and their own identities. In this survival process, it was the ulema who have always sided with the people, helped them to retain their consciousness and worked for the national and cultural unity of their own societies. For this reason, these manners of ulema were not appreciated by authorities so information about activities and lives of these Muslim clergy would be available only in the memory of those Muslim societies in which they lived. As for their written works, they could not free themselves from those notebooks inside their personal libraries. For this reason, information available at the public memory is essential for researches that had already been finished or the ones still in progress. In this respect, a letter available at the personal library of Kemal Aruçi who is one of the recent-period ulemas of North Macedonia, is a significant example. This paper explores general conditions for the clergymen of that period focusing on the

* Öğr. Gör. Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü meraljajai@trakya.edu.tr Orcid Id: 0000-0002-1733-1549.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Jahjai, Meral. "Osmanlı Sonrası Kuzey Makedonya Ulemasınının Durumuna Işık Tutan Bir Mektup". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 29-42.

letter/petition of Kemal Aruci to the then President of Higher Council of the Muslim Union of Yugoslavia.

Keywords: Balkans, İslam, North Macedonia, Ulema, Kemal Aruçi.

Giriş

Günümüzde Kuzey Makedonya olarak anılan bölgenin İslam dini ile tanışması Osmanlı döneminde gerçekleşmiştir. Fethetmiş olduğu bölgeleri yıkmayı değil de ihya etmeyi ön planda tutan Osmanlı, yapmış olduğu faaliyetlerle zengin bir kültürün yer etmesini sağlayarak bölgede yeni bir medeniyetin teşekkülüne ön ayak olmuştur. Günden güne artan Müslüman nüfusun ihtiyaçlarının karşılanması için her yerleşim birimine cami ile yanı başında mektepler ikame etmiştir.¹ Ayrıca ilmin yayılması ve fikir dünyasının gelişmesi için medreseler de kurmuştur. Medreseler hem günden güne artan kurumlara kadro yetiştirmek hem de gündelik dini hayatı organize eden ulemanın eğitilmesini sağlamaktaydı. Böylece Osmanlı ilim geleneğinde yetişmiş ulema bölgede etkin olmuş ve bu anlayışın yerleşmesine vesile olmuştur. İsa Bey Medresesi, İshakiye Medresesi, Haydar Kadı Medresesi, Meddah Baba Medresesi gibi daha nice eğitim kurumu Osmanlı döneminde Kuzey Makedonya’da faaliyet göstermiştir.²

Osmanlı Devleti bölgeyi millet sistemi uygulaması ile yönetmişti.³ Şöyle ki her millete, kendini organize edebilmesi ve problemlerini çözebilmesi için gerekli kurumları kurma ve bunları işletme hakkı ve imkanı tanımıştı. Ancak Osmanlı sonrasında Balkanlardaki Müslüman unsurun aynı hoşgörü ile yönetildiğini söylemek mümkün olmamaktadır. 1919 yılında St. Germain Antlaşması⁴ ile bağımsızlığı tanınan Sırp Hırvat Sloven Krallığı’nın Slav Ortodoks hâkimiyetini sağlama projeleri Müslüman unsur için sancılı olmuştur. Hâkim çoğunluğu yönetilen azınlığa dönüştürme uygulamaları kapsamında yürütülen ekonomik ve siyasi baskılar Müslümanları göç etmeye zorlarken⁵ diğer taraftan toplumsal hafızanın yok edilmesi gayesiyle tarihi eserlerin yıkımına ve yok edilmesine de devam ediliyordu.⁶ Sözü edilen antlaşma Müslümanlar için geniş haklar tanımıştı. Ancak Türk ve Arnavutların meskun olduğu bölgeleri ziyaret eden müfettişlerin “son derece agresif ve uyumsuz” buldukları bölge halkının ‘yeni düzene’ intibakını sağlayacak politika önerileri, bu anlaşmaya bir uygulama zemini tanımamıştı.⁷ *Uyumlu vatandaşlar* yetiştirme adına yürürlüğe konmuş olan uygulamaların kültürel soykırıma yol açacağı bilincinde olan ulema, kültürel kimliğe sahip çıkma konusunda yoğun bir mücadele vermişti. Bundan dolayıdır ki hem ulemanın faaliyetlerinde hem dinî okulların üzerinde rejimin baskısı hiç eksik olmamıştır.⁸

Bu zor günlerde halkın yanında durarak toplumsal birliği sağlayıp kimlik mücadelesi veren ilim adamları Osmanlı medreselerinde yetişmiş olan âlimlerdi. Bölgenin her yerinde yaygın olan bu eğitim kurumlarının faaliyetleri Osmanlı’nın bölgeden ayrılması ile birlikte bir

¹ XVII. yüzyılın başlarında Evliya Çelebi sadece Üsküp’ten bahsederken en az 70 mektep kaydetmektedir. Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme*, sad. Çevik Mümin, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1996), 5/382-386.

² Daha fazla bilgi için bkz: Lutfi Nexhipi, *XV-XVI. Yüzyıllarda Makedonya’da Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 25-35.

³ İlber Ortaylı, “Osmanlı’da Millet Sistemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 12 Nisan 2020).

⁴ J. M. Roberts, *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, (İstanbul: İnkılap Kitabevi 2015), 616.

⁵ Abdülmecit Nuredin, *Balkanlardan Türkiye’ye Göç ve Etkileri*, (Ankara: Çağla Yayıncılık, 2011), 248.

⁶ Kuzey Makedonya’daki vakıf eserlerin akıbeti için bkz: Abdülmecit Nuredin, “Dünden Bugüne Makedonya Türkleri”, *Hikmet-İlmi Araştırma Dergisi*, 11 (Mayıs 2008), 184-187.

⁷ Avzi Mustafa, “Konflikt i İmamëve me Mësuesit Serbë Ndëmjet Dy Luftërave Botërore Në Maqedoni” *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare (Simpozium Shkencor 17 Nëntor 2012 Shkup)*, (Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları, 2012), 181.

⁸ Mustafa, “Konflikt i İmamëve me Mësuesit Serbë Ndëmjet Dy Luftërave Botërore Në Maqedoni”, 181-189.

süreligine kesintiye uğramıştır. Ancak kısa bir toparlanma sürecinden sonra ilim adamlarının bireysel gayretleri ile birçok medresenin eğitim vermeye devam ettiği görülmektedir. Osmanlı sonrası Makedonyasında resmi olarak üç medresenin faaliyet gösterdiği kaydedilmiş olsa da⁹ bu alandaki çalışmalar gayriresmi olarak faaliyet gösteren birçok medresenin varlığını ortaya koymuşmuştur.¹⁰ Osmanlı ilim geleneğinde yetişmiş ilim adamların kendi gayretleri ile kurmuş oldukları medreselerde yetişen talebeler, kültürel kimliği koruma ve yeni nesillere aktarma olarak özetleyebileceğimiz bu mücadeleyi gönüllü olarak devralmış ve günümüze dek etkisini sürdüren anlayışın canlı kalabilmesinde etkin olmuşlardır.¹¹

II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulmuş olan Tito Yugoslavya'sı döneminde de durum çok farklı olmamıştır. Tercihin 'ılımlı' Sosyalizmden yana kullanılmasına rağmen Müslüman nüfusun kendi kültürü ile bağlarını kesecek faaliyetlere daha da hız verilmiştir. 1960'larda bile Türkiye Cumhuriyeti ile göç anlaşmasının imzalanmış olması etnik arındırma faaliyetlerinin devamı olarak nitelendirilmektedir.¹²

Bu dönemde dinin yasaklanmasından çok resmi ideolojinin yorumu ile sistematik bir tahrife maruz bırakılması oldukça tahripkâr bir tavır olmuştur.¹³ 1946 yılında şeri mahkemeler gibi dini kurumların yanı sıra medreseler de kapatılmıştı. Müslümanlardan yeni ideolojiye sadakat beklediği¹⁴ bir ortamda iktidarın dini kurumlardan istediği gayri İslâmî fetvalara karşı çıkan ilim adamları vatan haini, rejim aleyhtarı gibi suçlamalarla tutuklanıp yargılanmaktaydılar. Türk millî, dinî hak ve özgürlükler mücadelesi veren Yücelciler teşkilat mensuplarının yargılandığı¹⁵ bu dönemde din âlimlerinin de sürekli takip edilip tutuklanması topluma yön veren, sözü geçen aydınların sindirilmesi ve susturulması için yapılmaktaydı. Bilhassa Meddah Medresesi mezunları "uyumsuz" olarak görülmüş ve çeşitli suçlamalarla tutuklanmışlardır.¹⁶

⁹ Bu dönemde resmi olarak faaliyet gösteren üç medrese bulunmaktadır. Bunlardan biri klasik tavrıda eğitim veren Meddah Medresesi (1925-1947), günün şartlarına uygun olarak reform edilerek faaliyet gösteren İsa Bey Medresesi (1936-1941) ve resmi ideolojiyi yerel halka benimsetebilmek gayesiyle devlet eliyle kurulmuş Kral Medresesi'dir (1924-1941). Daha fazla bilgi için bkz: Qerim Lita, "Medresetë e Bashkësisë Fetare Islame Në Shkup Gjatë Sundimit Të Mbretërisë Së SKS (Jugosllave), *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare (Simpozium Shkencor 17 Nëntor 2012 Shkup)*, (Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları, 2012), 108-119.

¹⁰ Söz konusu döneme ait ilim adamlarının hayatından bahseden çalışmalar, birçok medresenin varlığını da ortaya koymuş bulunmaktadır.

¹¹ Günümüzde de Balkanlar'da Müslüman unsurun ikamet ettiği bölgelerde, zamanın ihtiyaçlarına binaen kısmen ders programlarında değişikliğe gidilmiş olsa da, kültürel manada bu geleneğe sahip çıkma bağlamında medreselerin eğitim vermeye devam ettiklerini ifade edebiliriz. Üsküp Merkez İsa Bey Medresesi dört şubesi ile birlikte, Priştine Alaaddin Medresesi, Prizren Medresesi, Saraybosna Gazi Hüsrevbeg Medresesi gibi medreseler, bu bağlamda sayılabileceğimiz medreselerin sadece bir kaçını oluşturmaktadır. Günümüzde medreselerin detaylı faaliyetleri için bir örnek olarak bkz: Abas Jahjai, "Makedonya'da Evlâd-ı Fâtihân İzleri-İsa Bey Medresesi", *Evlâd-ı Fâtihân*, 7 (Temmuz 2019), 28-30.

¹² Ali Erken, "Soğuk Savaş Dönemi Tito-Nasır Yakınlaşması ve Yugoslavya Müslüman Toplumu: 1955-1967", *History Studies International Journal of History*, 10/3 (April 2018), 60.

¹³ İsmail Bardhi, *Hafiz İbrahim Dalliu dhe Ekzëgjiza e Tij Kur'anore*, (Üsküp: Logos A, 1998) 78.

¹⁴ Erken, "Soğuk Savaş Dönemi Tito-Nasır Yakınlaşması", 60.

¹⁵ Türklerin hakları için kurulmuş olan derneğin dört kurucusu idam edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz: Mehmet Ardıcı, *Yücelciler 1947/Makedonya'da Müslüman Direnişi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991).

¹⁶ Fettah Efendi, Kemal Aruçi, Cemal Efendi, Mehmet Efendi Sadık gibi daha nice Meddah Medresesi öğrencisi bu yıllarda tutuklanıp hapsedilmişti. Bkz: Meral Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 18-20.

Bu dönemde Kuzey Makedonya’da eğitim görmüş din âlimi sayısı sınırlıydı.¹⁷ Bu nedenle çoğu kez sadece hâfız olan veya çok az dinî bilgiye sahip olanlar bile camilerde resmi olarak görevlerde bulunmuşlardır. Buna rağmen topluma yön verecek ilim irfan sahibi icazetli ulemanın topluma yön verecek mekanizmalarda yer alması şöyle dursun, çoğu zaman imam olarak dahi resmi bir görevde bulunmasına izin verilmemiştir. Kendi dönemlerinde yöneticiler tarafından itibar görmeyen bir kültürün temsilciliğini yapmış olmaları sebebiyle çalışmalarının yayınlama imkânı bile bulamamışlardır.¹⁸

Rejim ile uyumsuz olarak nitelendirildiğinden düzgün bir iş sahibi olma imkânı tanınmayan ilim adamları çok zor şartlar altında da olsa kimlik koruma mücadelesine devam etmiştir. Sisteme dâhil edilmemeleri, onların ne maaş ne de herhangi bir sağlık sigortasına sahip olamamaları anlamına gelmekteydi. Bu şartlar altında almış oldukları eğitim gereği gerek vaaz verme gerekse talebe yetiştirme suretiyle gönüllü hizmet vermeye devam eden ulemanın maddi geçimi, zaten çok fakir olan cemaatin yardımlarına kaldığı, hatta birçoğunun geçimini ziraatla uğraşarak temin etmeye çalıştığı aktarılmaktadır.¹⁹

Din adamları bu dönemde faaliyetleriyle Müslümanların birliği ve maddi-manevi varlığını istikrarlı bir şekilde sürdürebilmeleri için önemli katkılar sağlamıştır.²⁰ Vaazlarında dinî, millî ve kültürel değerlere sahip çıkmayı ön planda tutarak, yerleştirilmek istenen gayri İslamî yaşam tarzına şiddetle karşı çıkmış ve bunlara tabi olanları alenen eleştirmişlerdir. Bilhassa toplumun fakirliğine duyarsız kalıp lüks içerisinde yaşamlarını sürdürmeye devam eden toplumun önde gelenleri de bu eleştirilerden nasiplerini almışlardır. Tevarüs edilen itikadî geleneği aktarmaya çalıştıkları vaazlarında, hurafelere ve İslam dinine uymayan adetlere de savaş açmışlardır. Gerek cami kürsüsündeki vaazları gerekse talebe yetiştirme gayretleri süresince üzerlerinde rejimin takip ve baskısı hiç eksik olmamıştır.²¹

Halkın arasında hatıralarının hala canlı olduğu bu ilim adamları hakkındaki bilgiler, ancak yakın tarihte yapılan çalışmalar sayesinde kayda alınmaya başlanmıştır. Kuzey Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği’nin himayesinde organize edilen 17 Kasım 2012 tarihli Sempozyumda sunulmuş olan bildirimler, Osmanlı sonrası ulemadan bir kısmı hakkındaki bilgilerin kayıt altına alınmasına katkı sağlamıştır.²² Bu çabalar bir şekilde devam etmektedir.

¹⁷ İsmail Bardhi, “İslam and Muslims in Macedonia”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 36/4, (July 2016), 34.

¹⁸ Hüseyin Cozo’nun *Glasnik* dergisinde yayınlanan reformist görüşlerine karşı Kemal Aruçi’nin yazmış olduğu reddiye dönemin hiçbir yayın organı tarafından yayınlanmamıştır. Ancak 2018 yılında latinize edilip bir değerlendirmeye tabi tutularak yayınlanabilmiştir. Bkz: Meral Jahjai, “Makedonyalı Kemal Aruçi’nin Hüseyin Cozo’ya Ehl-i Kitabın İtikadi Durumu Hususundaki Reddiyesi”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Nisan 2018), 52-104. Şiirleri oğlu Muhammed Aruçi tarafından latinize edilerek 1999 yılında yayın hayatına kazandırılmıştır. Bkz: Muhammed Aruçi, *Kemal Efendi Aruçi Şiirlerim*, (Üsküp: Logos-A, 1999). Yine *Akâid ve Kelâm Ders Notları* başlıklı yazıları üzerine tarafımızdan, Doç Dr. Muhammet Altaytaş danışmanlığında Yüksek Lisans çalışması yapılmıştır. Bkz: Meral Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Kemal Efendinin bu notları, dedem olması hasebiyle akrabalık nedeniyle ulaşılabildiğimiz çalışmalardır.

¹⁹ Qani Nesimi, “Roli i Hoxhallarëve Të Tetovës Në Mbrojtjen e Identitetit Dhe Tërësisë Kombëtare Shqiptare-Rasti Molla Garip Ramiz Beadini”, *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare (Simpozium Shkencor 17 Nëntor 2012 Shkup)*, (Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları 2012), 38.

²⁰ Muhammed Aruçi, “Üsküp’te Meddah Medresesi”, *Balkanlar’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri Sofya Nisan 21-23. 2000*, ed. Ali Çaksu (İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002), 191.

²¹ Nesimi, “Roli i Hoxhallarëve Të Tetovës Në Mbrojtjen e Identitetit Dhe Tërësisë Kombëtare”, 39.

²² *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare (Simpozium Shkencor 17 Nëntor 2012 Shkup)*, (Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları, 2012).

Meselâ Süleyman Baki'nin "Fikir Coğrafyası" yayın sitesinde yayınlanmış olan yazı dizisinde ağırlıklı olarak Üsküp uleması hakkında bilgi verilmektedir.²³ Metin İzeti *Kandilat E Udhës Së Drejtë-Rrëfime Për Hoxhallarët E Tetovës* (Doğru Yolun Kandilleri-Kalkandelen Hocaları Hakkında Anlatımlar) ve Hüsein Rizai *Ulematë e Tetovës* (Kalkandelen Uleması) başlıklarıyla 2019 yılında Osmanlı sonrası Kalkandelen uleması hakkında bilgi veren eserler kaleme almışlardır. Yakın bir tarihe ait olmasına rağmen dönemin hususiyetleri nedeniyle kayıt altına alınmamış konular hakkında bilgi veren bu çalışmaların birçoğu şifahi kaynaklara dayanılarak hazırlanmıştır.

Merhum Muhammed Aruçi "Üsküp'te Meddah Medresesi" başlıklı sunumunda, konu ile ilgili kaynak yetersizliğini dile getirirken, haklı olarak, bilgilerin ancak bu öğretim kurumunda eğitim görmüş kişilerden alınan şifahi bilgilerden veya onların yazılarından elde edildiğini ifade etmiştir.²⁴ Bu makalemizde incelemeye konu ettiğimiz mektup, Osmanlı eğitim geleneğinde yetişmiş son dönem Kuzey Makedonya âlimlerinden Kemal Aruçi tarafından dönemin Yugoslavya Cumhuriyeti İslam Birliği Yüksek Meclisi Başkanı Hamdiya Çemerliç'e gönderilmiştir. Meddah Medresesi mezunu olan Kemal Aruçi'nin bu mektubu, kayıt altına alınmayan bir dönem ile ilgili bilgiler ihtiva etmesinin yanında dönemin âlimlerinin durumu, karşılaştığı oldukları zorluklar hakkında bir belge olarak da elimizde bulunmaktadır.

Babası Kemal Aruçi'ye ait bu kayıtları büyük bir titizlikle koruyan ve üzerinde çalışan Muhammed Aruçi'nin bahsi geçen belgelerin hepsini yayınlamaya ömrü vefa etmemiştir. Merhum Muhammed Aruçi'nin kütüphanesinde bulduğumuz bu yazıları kayıt altına almayı, hem Muhammed Aruçi'nin arzusunun gerçekleştirilmesi hem de Balkan Müslümanlarının hayatında önemli yeri bulunan bu iki muhterem zatı rahmetle anmak için bir vesile olarak addediyoruz.

Mektubun incelenmesine başlamadan evvel dinî düşüncenin oluşumunda önemli rolü bulunan Meddah Medresesi ve öğrencilerinden biri olan Kemal Aruçi hakkında kısaca bilgi vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

1. Meddah Medresesi

Meddah Medresesi Osmanlı sonrası dönemde, Osmanlı ilim geleneğinin devamını sağlayacak şahsiyetlerin yetişmesini sağlayan dönemin en önemli eğitim kurumudur. Burası, Üsküp'ün fatihi olarak bilinen Paşa Yiğit Bey'in, hocası Meddah Baba adına yaptırmış olduğu cami, tekke ve medreseden oluşan külliyenin içerisinde yer alır.²⁵ Fethin daha ilk yıllarında bölgeye kazandırılmış olan bu ilim yuvası, Osmanlı döneminde bölgede İslam dininin kökleşmesine katkı sağlayacak ilim adamlarının yetişmesinde önemli rol oynamıştır.²⁶

Osmanlı'nın bölgeden ayrılmak zorunda kalmasıyla, Meddah Medresesi'nin faaliyetleri de bir süreliğine kesintiye uğramıştır. Ancak 1925 yılında Ata Efendi'nin (ö. 1946) gayretleri ile medrese yeniden faaliyet göstermeye başlamıştır. Medresenin yeniden açılmasının gerekçesi, ulemanın, sahip olduğu birikimi yeni nesillere aktarmak suretiyle kültürel

²³ Süleyman Baki, <https://www.fikircoğrafyasi.com/yazarlar/suleyman-baki>

²⁴ Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", 190.

²⁵ Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", 184.

²⁶ Muhammed Ali, "Roli i Atallah Efendi Kurtishit Në Ruajtjen e İdentitetit Fetar Tek Shqiptarët", *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare Simpozium Shkencor (17 Nëntor 2012)*, (Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları, 2012), 86.

devamlılığı ve manevi birliği sağlamak, karşılaşılan yeni toplumsal meselelere çözüm üretebilmek şeklinde ifade edilmektedir.²⁷

Meddah Medresesi bünyesinde ilk, orta ve yüksek kısımları barındıran bir Yüksek İslam Eğitim Kurumu statüsündeydi.²⁸ Klasik eğitim metodunun uygulandığı bu kurumda, müfredat olarak, ihtiyaca binaen yapılmış bazı ilaveleriyle Fatih medreseleri ders programı uygulanmaktaydı.²⁹ Eğitim dili Türkçe olmakla beraber, Arapçaya da özel önem verilmekte hatta kullanılan kaynakların çoğunun Arapça olduğu görülmektedir. Ders müfredatında belirlenmiş olan eserleri başarıyla tamamlayan kimselere İslam Birliği tarafından, dinî hizmetlerde görev almaya ehil olduğuna dair *İcazetname* verilmekteydi.³⁰

1925-1947 yılları arasında faaliyet gösteren Meddah Medresesi beş nesil mezun vermiştir. Osmanlı döneminde yerleşmiş olan geleneğin bir devamı olarak Meddah Medresesi mezunlarının, Osmanlı'nın temsil ettiği dinî ve itikadî anlayışa sahip çıktıkları, onu yeni nesillere aktardıklarını ve toplumda itibar edilen, topluma yön veren itibarlı şahsiyetler olduklarını görmekteyiz. Tam da bu yüzden Meddah Medresesi'nin faaliyetleri yeni kurulmuş olan Yugoslavya yönetimi tarafından 1947 yılında durdurulmuş, mezunları ise uyumsuz ve tehlikeli kimseler olarak görülerek mahkemelere sevk edilmişlerdi.³¹

2. Kemal Aruçi ve İlmî Şahsiyeti

Kemal Aruçi Kuzey Makedonya'nın günümüzde resmi olarak Vrapçişte adıyla anılan ancak halk arasında Raptiştah³² adıyla bilinen beldesinde 1920 yılında doğmuştur. İlköğrenimine doğum yerindeki okulda Sırp dilinde devam ederken aynı zamanda babası Abdülvehhap Efendi'den Kur'an-ı Kerim ve temel dinî bilgiler eğitimi almıştır. 1931 yılından itibaren Üsküp Meddah Medresesi'ne kaydını yaptırmış olan Kemal Aruçi, 1944 yılında üstün başarı ile mezun olmuştur. Mezun olduktan sonra köyüne geri dönen Kemal Aruçi, Yeni Cami avlusunda bir medrese inşa ettirip orada talebe okutmaya başlamıştır. Ancak bu ilim yuvasının ömrü pek uzun olmamıştır. İktidarın almış olduğu karar neticesinde 1946³³ yılında şer'i mahkemeler ve çeşitli dinî müesseseler ile birlikte bu medresenin de faaliyetleri durdurulmuş oldu.³⁴

Ulemanın toplum üzerindeki etkisinin bilincinde olan yeni iktidar, politikalarıyla uyumlu din adamları arayışına girmiştir. Yeni ideolojinin geniş kitleler arasında yer bulabilmesi için dinî kurumlardan talep ederek aldıkları fetvalara karşı çıkanlar arasında Kemal Aruçi de yer alıyordu. Bu tavırla “yeni düzen” için “uyumlu” olmayacağını gösteren Kemal Aruçi, 1950 yılında devlet tarafından başlayan bu faaliyetler nedeniyle tutuklanıp iki yıl gibi bir süre ağır

²⁷ Ramiz Zekaj, *Zhvillimi i kulturës Islame tek shqiptarët gjatë shekullit XX*, (Tiranë: AI-ITC 1997), 88.

²⁸ Bekir Sadak, “Tarihin Getirdikleri: Biz Oralarda Kalmalydık. Prof. Bekir Sadak İle Konuşma”, *el Hilal*, 4/22 (1990), 15.

²⁹ Meddah Medresesi müfredatı ile ilgili bkz: Ali, “Roli i Ataullah Efendi Kurtishit Në Ruajtjen e İdentitetit Fetar Tek Shqiptarët”, 86-94; Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 18-20.

³⁰ Sadak, “Biz Oralarda Kalmalydık”, 15.

³¹ Nesimi, “Roli i Hoxhallarëve Të Tetovës Në Mbrojtjen e İdentitetit Dhe Tërësisë Kombëtare”, 38.

³² Çocukluğumuzdan itibaren annemin doğum yeri olan bu beldenin isminin, Vrapçişte değil Raptiştah olarak kullanıldığına şahit olduk.

³³ *Birlik*, “Makedonya İslam Dini Câmiası'nın Evkaf Meclisi Yönetmenleri ve Ulemâ Meclisi Üyelerinin Müşterek Oturumları Yapıldı”, (20 Şubat 1948), 4-5.

³⁴ Aruçi, “Kemal Aruçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 02 Nisan 2020).

hapis ve cebrî işe mahkûm edilmiştir.³⁵ Dönem tam da bir yandan hocası Fettah Efendi ve arkadaşlarının³⁶ diğer taraftan da Yücelcilerin tutuklanıp yargılandığı dönemdi.

İki yıllık mahkûmiyetinden sonra köyüne dönen Kemal Aruçi, 1970 yılına kadar işsiz bırakıldı. Kendi köyünde gönüllü olarak Yeni Cami’de vaaz vermeye başladı. Hayatının sonuna kadar devam etmiş olduğu bu görevinde daima rejim tarafından göz hapsinde tutulmuştur. Hatta haklı bulunduğu durumlarda bile, sadece halk arasında huzursuzluğa sebep olma gerekçesiyle mahkûm edildiği durumlar olmuştur.³⁷

Devlet Arşivi’nde çalışmakta olan hocası Fettah Efendi’nin vefat etmesi üzerine, yine hocasının vefatından önce yapmış olduğu tavsiyeyle söz konusu kurumda araştırmacı ve uzman olarak görevlendirilmiştir. Kuzey Makedonya ve Kosova’ya ait Osmanlı Arşiv belgeleri üzerinde çalışmakta olan Kemal Aruçi, Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsçaya da hâkim olmasının yanı sıra bilgi ve donanımıyla da dikkat çekmiştir. Bu nedenle 1970 yılında şarkiyatçı Aleksandar Matkovski’nin ısrarı üzerine Makedonya Milli Tarih Enstitüsü’ne araştırmacı ve uzman olarak atanmıştır. 27 Ağustos 1977 yılında vefat etmiştir.³⁸

3. Kemal Aruçi’nin Din İşleri Başkanı Hamdiya Çemerliç’e Göndermiş Olduğu Mektup

Makalemizin konusunu teşkil eden mektup, Osmanlı ilim geleneğinde yetişmiş son dönem Osmanlı âlimlerinden Kemal Aruçi’nin dönemin Yugoslavya İslam Birliği Yüce Meclis Başkanı Hamdiya Çemerliç’e³⁹ göndermek üzere kaleme aldığı mektuplardan birinin kopyasıdır.⁴⁰

Uzun yıllar maaşsız olarak ve hiçbir sigorta güvencesi olmaksızın gönüllü görev yapmak durumunda kalan Kemal Aruçi’nin normal şartlarda olması gerektiği gibi altmış yaş sonrasında emeklilik hakkından yararlanması mümkün olamamıştır. Kemal Aruçi, çalışma yıllarının tanınması için işveren kurum olarak İslam Birliği’ne talep bildiren bir mektup yazmıştır. Kendisi ve kendisiyle aynı durumda olanların durumlarının düzeltilmesi için yazmış olduğu bu mektup hem Kemal Aruçi’nin hayatı hem de dönemi hakkında bize bilgi veren bir belge niteliğindedir.

³⁵ Kasim Dobrača, “Sječanje na Kemal ef. Aruçija”, *Glasnik VIS*, 40/6 (1977), 686.

³⁶ *Birlik*, “Fettah Rauf ve Onun Grubuna Dahil Balistlerin Yargılanması”, (1 Ekim 1947), 4-5.

³⁷ Aruçi, *Şiirlerim*, 34.

³⁸ Hayatı ve çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz: Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 41-85.

³⁹ Hamdiya Çemerliç 1905 yılında Yanya şehrinde doğmuştur. İlkokulu doğum yerinde, Şeriat Ortaokulunu Saraybosna’da okumuş, 1931 yılında da Belgrat Hukuk Fakültesi’nden mezun olmuştur. Fransa’ya doktora eğitimi için giden Hamdiya Çemerliç, 1936 yılında Sorbon Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde doktora tezini savunmuştur. Doktoradan sonra Bosna’ya geri dönmüş ve 1938 yılında Saraybosna Yüksek Şeriat Okulu’nda (günümüz İlahiyat Fakültesi) asistan olarak çalışmaya başlamıştır. Saraybosna Hukuk Fakültesi’nde öğretim görevlisi, bir dönem Saraybosna Üniversitesi’nde rektörlük gibi vazifeleri ifa eden Hamdiya Çemerliç, 1977 yılında Yugoslavya Cumhuriyeti İslam Birliği Yüce Meclis başkanı vazifesine getirilmiştir. Prof. dr. Ahmed Smayloviç ve reisü’l-ulemâ Naim Hacıabdîç Efendi ile beraber İlahiyat Fakültesinin açılışında ve ders müfredatının hazırlanmasında hazır bulunmuştur. Ayrıca Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nde reform yapılması ve kız şubesinin açılması çalışmalarında da aktif görev almıştır. 1976-1986 yılları arasında Saraybosna İlahiyat Fakültesi’nde hoca olarak çalışmıştır. 1990 yılında Saraybosna’da vefat etmiştir. Hilmo Neimarlija, “Akademik Prof. Dr. Hamdiya Çemerliç 1905-1990”, *Glasnik*, 1, (1990), 146-149.

⁴⁰ Zira daha önce de İslam Birliği’nin resmi yayınlarında Cozo’nun görüşlerine yer verme suretiyle bunların İslam Birliği ve Müslümanların genel kabul gören görüşleri gibi sunulmasından dolayı duymuş olduğu rahatsızlığı dile getirmek için kaleme almış olduğu mektubun bir kopyası merhum Muhammed Aruçi’nin bireysel kütüphanesinde bulunmaktadır.

Mektubun başında Kemal Aruçi önce kendi eğitimi hakkında bilgi vermektedir. İlahiyat Medresesi mezunu olduğunu ifade eden Kemal Aruçi ayrıca bu okulun kurucu ve yöneticilerini zikretmektedir. 12 yıllık (1931-1944) bir eğitim süresinden bahsetmesi Meddah Medresesi'nin "bünyesinde ilk orta ve yüksek kısımlarını barındıran" oluşan bir yüksekokul olduğu⁴¹ bilgisini teyit etmektedir.⁴²

Mektubun devamında eğitimini tamamladıktan sonra kendi köyünde vaiz olarak görev yapmaya başladığını ifade etmektedir. Köyde üç cami bulunmasına ve bu camilerde eğitimi olmayan kişilerin görev yapmalarına rağmen, yüksek okul mezunu Kemal Aruçi'ye imamlık gibi resmi bir görev verilmemesi dikkate değerdir. Bunun başlıca nedeni elbette ki Osmanlı ilim geleneğine sahip çıkan bir okuldan mezun olması ve şahsiyetli tavrıdır. 'Yeni düzene alıştırmaya' faaliyetlerini hızla uygulamaya koyan resmi makamlar için bu tavır tehdit olarak görülüyordu. Bu sebeple, Meddah Medresesi'nin uyumsuz yönetici ve öğrencilerinin resmi bir görev ifa etmelerine izin verilmediği gibi birçoğu senelerce hapishanelerde süründürülmüşlerdir.⁴³ Kemal Aruçi de bu sebeplerden dolayı tutuklanmış ve hapse mahkûm edilerek bunun bedelini ödemiştir.⁴⁴

Gönüllü olarak üstlenmiş olduğu vaizlik görevini ifa ederken Kemal Efendi sadece doğum yeri olan Vrapçište'ye değil, bütün bölgeye dini, milli, sosyal ve kültürel sahalarda önemli katkılar sağlamıştır.⁴⁵ Mektubunda da ifade ettiği gibi sadece vaaz etme ile yetinmemiş, ehil biri olarak cemaatin dinî meseleler ile ilgili sorularına da cevap vermiş, hem bireysel problemlerine hem de toplumsal sorunlarına İslâmî çözümler üretmiştir. Vrapçište köyündeki Hacı Ahmed Camii'nin inşa edilmişindeki önderliği⁴⁶ ve devir paralarının fakirlere dağıtılmasını sağlamak⁴⁷ gibi faaliyetleri onun sosyal sorumluluk sahibi biri olduğunun göstergesidir. Sadece Cuma vaazları ile yetinmeyip yatsı namazından sonra da evinde veya yakın arkadaşlarının evlerinde toplantılar düzenlemek suretiyle halkın dinî ve kültürel kimliğinin korunması için gayret sarf etmiştir. Mücadelesinde yeri geldiğinde toplumu bağnazlığa iten hurafelere ve hurafecilere var gücüyle karşı durmuş,⁴⁸ bazen de ilmî geleneği yok sayarak dinde reform yapmak isteyenlere de ilmî tarzda reddiyeler kaleme almıştır.⁴⁹

Kemal Aruçi mektubunda talebe yetiştirmekle meşgul olduğundan da bahsetmektedir. O dönemler, talebe yetiştirmek aslında her din adamının gönüllü olarak üstlendiği bir vazife idi. Nitekim Kuzey Makedonya'da İslam Birliği'nin bünyesinde muallimlik kadrosunun geçmişi yirmi yıldan daha geriye gidememektedir. Bu sebeple önceleri vaazlarıyla halkı aydınlatan din adamları, bu ilmî geleneği sürdürmek için talebe yetiştirmekle de uğraşmışlardır. Kemal Efendi mezuniyetinin akabinde vâiz olarak görev yaptığı caminin bahçesine bir medrese yaptırıp talebe okutmasını, Meddah Medresesi'nin kapatılmış olmasından dolayı bazı

⁴¹ Sadak, "Biz Oralarda Kalmalydık", s. 15.

⁴² Yüksekokul olmasına rağmen dönemin İslam Birliği okulunu icâzetnamelerini lise seviyesinde kabul etmekteydi. Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", 190.

⁴³ Aruçi, "Üsküp'te Meddah Medresesi", 195; ayrıntılı bilgi için bkz: Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 26-38.

⁴⁴ Kasim Dobraça ve Aleksandar Matkovski'den naklen Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 43.

⁴⁵ Kemal Aruçi'yi sadece bir vaiz ve eğitimci olarak değil onu aynı zamanda bir şair ve bir hat sanatçısı olarak da tanımaktayız. Bkz: Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 81-83.

⁴⁶ Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 44.

⁴⁷ Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 80.

⁴⁸ Aruçi, *Şiirlerim*, 34; Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 78-79.

⁴⁹ Jahjai, "Makedonyalı Kemal Aruçi'nin Hüseyin Cozo'ya Ehl-İ Kitabın İtikadi Durumu Hususundaki Reddiyesi".

talebelerin eğitimi yarım kalmıştır. Bu talebelerin eğitimlerini tamamlamak üzere bazı dersleri evinde vermiştir. Ayrıca cezaevinde tutuklu bulunduğu sürede mahkûmlara okuma yazma öğretmesini, Kemal Aruçi'nin bu yöndeki faaliyetleri arasında zikredebiliriz. Mektubunda zikrettiği öğrenciler ise 1967-77 yılları arasında kendi evinde lise öğrencilerine yönelik özel bir sınıf oluşturarak eğitim verdiği hususi talebeleridir. Yetiştirdiği on iki öğrenciden dokuzu daha sonra üniversite bitirmiş, bunlardan dördü ise İslami ilimlerde profesör olmuştur.⁵⁰

Mektubundan da anlaşıldığı gibi, Kemal Aruçi'nin yürütmüş olduğu bu faaliyetlerin hiçbiri resmî bir görev olmadığından karşılığında ne bir maaş ne de herhangi bir sağlık veya sigorta güvencesi elde etmiştir. Kızı ile yapmış olduğumuz görüşmelerden⁵¹, Kemal Aruçi'nin o yıllarda tütün üreticiliğinden, hat sanatına dair meşk ettiği tablolarından, eşinin terzilik işlerinden geçimini temin ettiğini öğrenmekteyiz. Sahip olduğu bilgi birikimi ona bir süre sonra önce Kuzey Makedonya Cumhuriyeti Devlet Arşivi, daha sonraları da Millî Tarih Enstitüsü gibi kurumların kapısını açacaktır. Hocası Fettah Efendi'nin tavsiyesiyle bu vazifelere atandığında yaşı ilerlemiş, sağlığı da epey bozulmuştur. Altmış yaş sonrası emekliliği için yeterli resmi çalışma süresine sahip olmadığından durumuna bir çözüm bulunması umuduyla dönemin Yugoslavya Cumhuriyeti İslam Birliği Yüksek Meclis Başkanı Hamdija Çemerliç'e bir mektup ile müracaat etmiştir. Mektupta dikkat çeken bir diğer husus ise, İslam Birliği'nin Çalışma Sigortası Kurumu ile yapmış olduğu anlaşmada *icazetli* vaizlerin çalışma sigortasından yararlanma hakkından hariç tutulmalarıdır. Kendisi gibi bu tür bir mahrumiyete maruz bırakılan *icazetli* sayısının fazla olmamasına dikkat çeken Kemal Aruçi, *icazetli* vaizlerin eğitim, birikim ve diğer hizmetleri sebebiyle herkesten çok bu haklardan yararlanmaya hakkı olduğunu vurgulayarak, bu haksızlığın giderilmesini talep etmektedir. Kemal Efendi, 28 Şubat 1977 tarihli bu mektubunun müspet ya da menfi, herhangi bir cevabına şahit olmadan, aynı yılın 27 Ağustos'unda geçirmiş olduğu kalp krizi neticesinde rahmet-i Rahman'a intikal etmiştir.

Sonuç

Osmanlı sonrası Osmanlı kültürünü korumak için mücadele veren ilim adamlarının hayatları ve çalışmaları hakkındaki kayıtlar, bilgi ve belgeler oldukça sınırlıdır. Son dönem çalışmalar ancak toplumsal hafızaya dayanarak hazırlanmıştır. Sigorta ve emeklilik durumunun düzelmesi ümidiyle kaleme alınmış olan bu mektup, Kemal Aruçi'nin hayatı hakkında bilgi veren kendi kaleminden çıkmış yazılı belge niteliğini taşımaktadır. Ayrıca bu mektup bize kendilerini yetiştirmiş olan kültür ile bağlarını koparmamaya direnen ulemanın durumuna da ışık tutabilecek nitelikte bir belge niteliğindedir. Yetkili mercilere mektup yazmak suretiyle hem kendi hem de kader birliği yaptığı diğer ilim adamlarının durumunun düzeltilmesi için bir hak arayışını, bir umudu taşıyan bu mektup bize dönem ile ilgili bazı yeni bilgiler edinmek ve bazı bilgileri de teyit etme imkânı vermektedir. Bu ve benzeri belgeler, bir şahsiyetin hayatı ve toplumsal çevresi ile birlikte okunduğunda, bizlere o dönemin aydınlatılmasına dair çok önemli bilgiler verebilmekte ve canlı bir şahitlik timsali olabilmektedir.

Kaynakça/References

Ardıcı, Mehmed. *Yücelciler 1947/Makedonya'da Müslüman Direnişi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Aruçi, Muhammed. *Kemal Efendi Aruçi: Şiirlerim*. Üsküp: Logos-A, 1999.

⁵⁰ Jahjai, *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*, 65-67.

⁵¹ Bahsi geçen kızı annem Nihal Hanımdır.

- Aruçi, Muhammed. “Kemal Aruçi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kemal-aruci>
- Aruçi, Muhammed. “Üsküp’te Meddah Medresesi”. *Balkanlar’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (Sofya Nisan 21-23. 2000)*. ed. Ali Çaksu. 181-198. İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002.
- Bardhi, İsmail. *Hafiz İbrahim Daliu dhe Ekzegjeza e Tij Kur’anore*. Shkup: Logos A, 1998.
- Bardhi, İsmail. “İslam and Muslims in Macedonia”. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 36/4, (July 2016), 27-36. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol36/iss4/3>
- Birlik*. “Makedonya İslam Dini Câmiası’nın Evkaf Meclisi Yönetmenleri ve Ulemâ Meclisi Üyelerinin Müşterek Oturumları Yapıldı” (20 Şubat 1948), 4-5.
- Birlik*. “Fettah Rauf ve Onun Grubuna Dahil Balistlerin Yargılanması” (1 Ekim 1947), 4.
- Çelebi, Evliya. *Seyâhatnâme*. sad. Çevik Mümin. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1996.
- Dobrača, Kasim. “Sječanje na Kemal ef. Aruçija”, *Glasnik VIS*, XL/6 (Sarajevo 1977), 686-688.
- Erken, Ali. “Soğuk Savaş Dönemi Tito-Nasır Yakınlaşması ve Yugoslavya Müslüman Toplumu: 1955-1967”, *History Studies International Journal of History*, 10/3, (April 2018), 53-64. http://www.historystudies.net/dergiyrinti/soguk-savas-donemi-tito-nasir-yakinlasmasi-ve-yugoslavya-musliman-toplumu-1955-1967_1069
- Jahjai, Meral. “Makedonyalı Kemal Aruçi’nin Hüseyin Cozo’ya Ehl-İ Kitabın İtikadi Durumu Hususundaki Reddiyesi”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Nisan 2018), 52-104. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/rumeli/issue/36754/418872>
- Jahjai, Meral. *Son Dönem Makedonya Alimlerinden Kemal Aruçi ve Kelâmî Görüşleri*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Lita, Qerim. “Medresetë e Bashkësisë Fetare Islame Në Shkup Gjatë Sundimit Të Mbretërisë Së SKS (Jugoslave)”. *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare (Simpozium Shkencor 17 Nëntor 2012 Shkup)*. 108-119. Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları, 2012.
- Mustafa, Avzi. “Konflikti i İmamëve me Mësuesit Serbë Ndëmjet Dy Luftërave Botërore Në Maqedoni”. *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare (Simpozium Shkencor 17 Nëntor 2012 Shkup)*. 180-189. Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları, 2012.
- Nesimi, Qani. “Roli i Hoxhallarëve Të Tetovës Në Mbrojtjen e İdentitetit Dhe Tërësisë Kombëtare Shqiptare-Rasti Molla Garip Ramiz Beadini”. *Kontributi i Ulemave Në Ngritjen e Çështjes Kombëtare (Simpozium Shkencor 17 Nëntor 2012 Shkup)*. 34-42. Üsküp: Makedonya Cumhuriyeti İslam Birliği Yayınları, 2012.
- Neimarlija, Hilmo. “Akademik Prof. Dr. Hamdija Čemerlić 1905-1990”, *Glasnik*, 1, (1990), 146-149.
- Nexhipi, Lutfi. *XV-XVI. Yüzyıllarda Makedonya’da Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Nureddin, Abdülmecit. *Balkanlardan Türkiye'ye Göç ve Etkileri*. Ankara: Çağla Yayıncılık, 2011.
- Nureddin, Abdülmecit. "Dünden Bugüne Makedonya Türkleri", *Hikmet-İlmi Araştırma Dergisi*, 11 (Mayıs 2008), 172-195.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı'da Millet Sistemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/millet>
- Roberts, M. John. *Avrupa Tarihi*. çev. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.
- Zekaj, Ramiz. *Zhvillimi i kulturës Islame tek shqiptarët gjatë shekullit XX*. Tiranë: AI-ITC, 1997.
- Sadak, Bekir. "Tarihin Getirdikleri: Biz Oralarda Kalmalıydık. Prof. Bekir Sadak İle Konuşma", *el Hilal*, IV/22 (1990), 15.

EKLER

Ek. 1: Dilekçenin Tercümesi

SAYGI DEĞER HACI REİS EFENDİ

Ben Üsküp İlahiyat Medresesi mezunuyum. 1 Ekim 1931 tarihinde kaydımı yaptırmış olduğum bu okuldan, 15 Nisan 1944 yılında mezun oldum. Mezuniyetten hemen sonra Gostivar çevresindeki Vrapçište köyünde – ki bu benim doğum yerimdir – icazetli vaiz olarak görev yapmaya başladım.

Mezunu olduğum okul, Makedonya'nın tanınmış alimlerinden olan merhum Ataullah Efendi tarafından yönetilmekteydi. Aynı zamanda medresenin müderrisi de olan Ataullah Efendi'den sonra bu görev, talebesi büyük alim müderris Abdülfettah Efendi Abdür-rauf tarafından devam ettirilmiştir. Söz konusu medresenin üç nesil icazetli mezunu bulunmaktadır. Ben üçüncü nesil mezunlarından biriyim. İcazetnamem, Medrese'nin yöneticisi görevini ifa eden yüksek dereceli müderris Abdülfettah Efendi tarafından imzalanmıştı.

Eğitimimi tamamladıktan sonra Vrapçište köyünde daimi vaiz olarak görev yapmaya başladım. Günümüzde de hala aynı yerde görev yapmaya devam etmekteyim. Vrapçište köyünde üç cami vardır. Her üç camide imamlık görevi eğitimsiz kişiler tarafından yürütülmektedir. Köydeki özel koşullar gibi, imamlık görevlerinin de başkalarının elinde olması nedeniyle hiçbir camide imamlık vazifesini üstlenmeme imkan olmamıştı. Yüksek eğitim görmüş bir icazetli olarak ben görev alanımı sadece vaaz anlatma ile sınırlandırmayıp cemaatin iman, itikat, namaz, zekat, hac ile ilgili sorularını cevaplandırıp konu ile ilgili müşküllerinde çözüm önerisinde bulunmaktayım. Bu vazifelerin dışında lise eğitimi gören birkaç öğrenciye ders dışı eğitim vererek kendilerinin normal lisenin yanı sıra dışardan Saraybosna Gazi Hüsrevbeg veya Priştine'deki Alaaddin Medresesi'nden de mezun olmalarına yardımcı oldum. Bu öğrencilerden dördü günümüzde Kahire El Ezher Üniversitesi'nde eğitimlerine devam etmektedirler. Bunların arasında Usulu'd Din Fakültesi ikinci sınıfta eğitim gören oğlum da yer almaktadır.

İfa etmiş olduğum görevlerin karşılığında herhangi bir ücretin verilmemesi sonucu ailemin işesini temin mecburiyeti beni bir işe girme zorunda bırakmıştır. Böylece 1964 yılından itibaren Üsküp'teki Makedonya Sosyalist Cumhuriyeti Arşivi ve Milli Tarih

Enstitüsü'nde uzman olarak görev yapmaktayım. Evde çalışıyorum. Sadece haftada bir gün Üsküp'teki ofisime gidiyorum. Bu durumda ve bu yaşında bile köyümde müderris ve vaiz olarak görev yapmaya devam etmekteyim. Ben 1918 doğumluyum. Altmış yaş sonrası emekliliğe hak kazanabilmem için yedi yıl gibi sigortalılık süresinin tanınmasına ihtiyacım vardır. İslam Birliği'nin Sosyal Güvenlik Kurumu ile yapmış olduğu anlaşma vaizleri de kapsamamaktadır. Gerçi imam görevi yapamayan müderris-vaizlerin sayısı fazla değildir. Muhtemelen bundan dolayıdır ki bu çalışanlar sosyal sigortaya hak kazanan çalışanlar arasına dahil edilmemişlerdir. Makedonya'da bunların sayısı beş'i geçmemektedir. Ve ben bunların da bu haklardan mahrum edilmemesi gerektiğini düşünüyorum.

Yedi sene gibi bir süre daha çalışmaya gücüm de sağlığım da el vermediğinden Sayın HACI REİS EFENDİ 33 yıllık vaiz olarak size yönelerek icazetli vaizlerin de İslam Birliği'ne hizmet süreleri göz önüne tutulup sosyal güvenlik haklarından yararlanabilenlerin arasına dahil edilmesi konusunda gerekli adımların atılması suretiyle bu meseleye bir çözüm getirmenizi talep ediyorum. İcazetli vaizlerin bu tür haklardan yararlanmaya en çok hakları olduğunun kanısındayım.

SAYGI DEĞER HACI REİS EFENDİ size sesleniyorum. Çünkü böyle bir talebi ancak sizin anlayışla karşılayabileceğinizi ümit ediyorum.

En son olarak da sizi İslami selamlama ile selamlıyorum:

28-II-1977

VRAPÇIŞTE

Vrapçište

C.

Saygılarımla

KEMAL ARUÇI

Gostivar,

Makedonya S.

Ek. 2: Dilekçenin Ash

Visokopogotovanom Hadisi Reis Efendiji
SARAJEVO

Završio sam Teološku Medresu u Skoplju, koju sam pohagao počev od 1-oktobra 1931, pa sve do 15-aprila 1944-godine, gde sam diplomirao, i od toga dana kao idzasetlija služim kao vaiz u selu Vrapčistu, blizu Gostivara, u koju sam i rogen. Upravitelj i müderris ove medrese je bio čuveni alim u Makedoniji, merhum Ataullah Efendija, koga je nastedio njegov čuveni učenik, veliki alim, müderris, merhum Abdülfettah Efendi Abdürreuf. Ova medresa je imala tri generacije idzasetlija, negu kojima ja sam jedan od treće generacije. Idzasetnamu sam dobio ličnim potpisom visokokvalitetnog müderrisa merhum Abdülfettah Efendija, kao tadašnjeg upravitelja i müderrisa ove medrese.

Po završetku studija stalan sam vaiz u selu Vrapčistu. I sada obavljam istu dužnost. Imamo tri dzamije, čiji su imami do posljednjeg dana neobrazovani ljudi. Radi specifičnih uslova u selu, i radi toga što su imameti triju dzamija bili u rukama drugih ljudi, koji nazaost nisu imali nikakvo obrazovanje nije mi pao u ruke da budem imam. Kao idzasetlija nisam nikad samo vazio nego sam odgovarao na svako pitanje dzemaata i rešavao njihove probleme, koji su bili u vezi sa imanom, itikadom, namazom, zekatom, hadzdom isa ostalim pitanjima vezanim za islamom. Bavio sam se i sa pripremanjem i obrazovanjem nekoliko taleba, koji su pohagali gimnaziju i koji su uz to položili vanredne ispite i završili Gazi Hüsvrevbegovu Medresu u Sarajevu, ili Alauddin medresu u Prištini, od kojih četvorica u momentu se nalaze u Kairu i studiraju u univerzitetu EL-EZHER. Jedan je od njih moj sin -u drugoj godini Küllijjetü usulid-dina.

Buduci nisam bio plaćen za izdržavanje svoje familije bio sam primoran da se zaposlim, i tako, počev od 1964 godine saradnik sam Drzavnog Arhiva i Instituta za Nacionalnu İstoriju S.R. Makedonije u Skoplju. Radim kod kuće samo jedan dan u nedelju radim u službenoj kancelariji, u Skoplju. S takvim načinom i u ovim godinama radim i kao müderris i vaiz svoga sela. Rogen sam 1918 godine. Potreban mi je staz od sedam godina, kako bi po šesdesetogodine mogao zivota mogao da se penzionišem. Dosadašnjim ugovorom İslamske Zajednice sključenim sa upravom Socijalnog Osiguranja Radnika Vaizima nije priznato pravo na socijalno osiguranje. Müderris Zaista nema mnogo müderrisa-vaiza, koji ne služe kao imami. Možda radi toga oni nisu uključeni u radovima onih koji imaju prava na socijalno osiguranje. Možda takvih u Makedoniji ima oko četiri ili pet osoba, za koje mislim da je potrebno da ne budu izostavljeni.

Buduci da ne mogu raditi još sedam godina, kao vaiz sa stazom od 33- godine rešio sam da se obratim vama Dragi HADŽI REIS EFENDIJA i da vas molim da preduzmete potrebne mere za uključivanje vaiza-idzazetlija u redovima onih koji imaju prava na socijalno osiguranje, kako bi oni mogli iskoristiti staz službe u Islamskoj Zajednici. Smatram da vaizi idzazetlii imaju mnogo više zasluge od današnjih imam efendija zatakvo socijalno osiguranje.

Obracam se vama VISOKOPOŠTOVANI HADŽI REIS EFENDIJA jer se nadam da cu naici samo na vaše razumevanje, i molim po mogućnosti da mi se odgovori.

Na kraju pozdravljam vas sa islamskim tehijje-i tajjibom:

28-II-1977

V R A P Ç I Ş T E

S poštovanjem :

K E M A L A R U Ç I
Selo Vrapçiste, kod Gostivara
S.R. Makedonija

Araştırma Makaleleri / Articles

RAV YOSEF ben EFRAİM KARO: OSMANLI EDİRNE’SİNDE BİR YAHUDİ DİN BİLGİNİ

Halim Işık*

Geliş Tarihi: 05 Temmuz 2020

Kabul Tarihi: 19 Eylül 2020

Öz:

Serhad, pâyitaht, Osmanlı, Selimiye, Balkanlar, Trakya, Rumeli isimleri ile anılan Edirne vilâyeti, Ege denizi, Bulgaristan, Yunanistan, Tekirdağ, Kırklareli, Çanakkale illeriyle çevrili coğrafyası, jeopolitik ve stratejik konumu yanında dinlerin tarihinde, barındırdığı azınlık kültürlerine ev sahibi özelliği ile çok yönlü karakter taşımaktadır.

Makalemizde ele aldığımız konu, döneminde İstanbul ve Bursa ile Osmanlı vilâyet tarihinin en önemli şehirlerinden biri olmuş kimliğini bütün safhalarında kültür, ilim, dinler ve sanat merkezi olma vasfıyla yansıtmış, bunu sadece İslâm adına değil İspanya ve Portekiz’den sürgün edilmiş Yahudilere de yaşatmış Edirne’nin, bu kültür havzasında önemli yeri olan Yahudi din âlimi Yosef ben Efraim Karo’nun Edirne’deki hâtıraları ve eseri üzerine olmaktadır.

Bizans dönemi ve Sultan II. Bayezid’in hükümdarlığı zamanında Edirne’ye yerleşen, ticaret faaliyetleri ile zenginleşen ve şehir hayatına dâhil olan Yahudiler, Osmanlı Devleti’nin diğer azınlıklara tanıdığı haklara sahip olmuşlardır. Öyle ki Yahudiler kendi ibadetlerini özgürce yapabilmiş, kutsal kitap araştırmaları ve helâl gıda çalışmalarında bulunmuş ve ayrıca on dört havra inşa etmişlerdir.

Yahudi din âlimi Yosef Karo, Osmanlıların yükselme devri olan XVI. asırda bu Devlete sığınıp yeni başlangıçlar için fırsatlar yakalayan Yahudiler adına “altın çağ”ın en önemli figürlerinden biri olarak bilinir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Edirne, Yosef Karo, Sürgün, İspanya.

RABBI YOSEF ben EFRAİM KARO: A RABBI JEWISH IN OTTOMAN EDİRNE

Abstract:

Edirne province which is also mentioned in history by other names such as “the borderline, the capital, Ottoman, Selimiye, Balkans, Thrace and Rumeli” has a geopolitical and strategic position with its geography surrounded by Aegean Sea, Bulgaria, Greece, Tekirdağ, Kırklareli and Çanakkale. From the standpoint of History of Religions, it has a multidirectional character with the attribute of being a host to minority cultures.

In this respect, Edirne had become one of the most important provinces with Istanbul and Bursa during the Ottoman period. Edirne, which was a center of culture, science, religions and arts, had not only provided these opportunities to its Muslim population but also to the Jews settled there after their expulsion from Spain and Portugal.

The first settlement dates of the Jews in Edirne go back to the times of Byzantine Empire, and their number increased in the city with the incoming exiles during the reign of Bayezid II. When

* Dr. Öğrt. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ha99-isik@hotmail.com, Orcid Id: 0000-0002-5938-2563.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Işık, Halim. “Rav Yosef Ben Efraim Karo: Osmanlı Edirne’sinde Bir Yahudi Din Bilgini”. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 43-66.

the Jews settled there, they became involved in the activities of the city with their trade and wealth and benefited luxuriantly from the freedom of religion which the Ottoman Empire had provided for them and for the other minorities. In Edirne, they had built fourteen synagogues and worshiped in them freely and performed without concern the religious rituals like the study of the sacred books and the consumption of kosher food.

Our article is about Edirne memoirs of Rabbi Yosef ben Efraim Caro who had an important place in the culture of this city during his lifetime. The Jewish religious scholar Yosef Karo was known by the Jews invited to the Ottoman Empire in the XVI. century as one of the most important figures of the golden age of this community.

Key Words: History of Religions, Jewish, Edirne, Joseph Caro, Deportation, Spain.

Giriş: Edirne Tarihine Kısa Bir Bakış

Coğrafi olarak Balkan yarımadasının Trakya bölgesinde Tunca ile Arda nehirlerinin Meriç'e ulaştığı noktanın yakınında yer alan Edirne şehri denizden yükseklik yönüyle şehrin hemen ortasında bulunan Selimiye Camii'nin bulunduğu kesimde 75 m. yüksekliğe sahiptir. Bu yükseklik şehrin doğusunda daha da artarak 95-100 metreyi aşmaktadır. Anadolu'yu Avrupa'ya bağlayan anayol üzerinde yer alması buraya eski çağlardan beri büyük önem kazandırmışken asıl gelişmesini Osmanlı hâkimiyeti döneminde göstermiş, XIX. asırdan itibaren uğradığı işgallerin ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin bir hudut şehri olması daha fazla gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir.¹

Edirne şehrinin en arkaik kuruluş havzası ve bânileri ile ilgili bilgiler kesin derinliğiyle bilinmiyor olmanın yanında Yunan tarihçilerinin bu tarihi Agamemnon² ile başlatmaları, Yunanlıların buraya hiçbir zaman gelmedikleri realitesinden hareketle doğru değildir.³

Edirne için bir ön tarih diyebileceğimiz bilgi adına şehrin bulunduğu yerde Trak kabilelerinden birinin açık bir şehir veya pazar yeri kurduğu, sonradan buranın Makedonyalılar veya Romalılar tarafından genişletildiği genellikle kabul edilen bir tarih kültürüdür. Bu sahadaki en eski şehir Trak kabilelerinden Odrysler tarafından Meriç'in Tunca ile birleştiği yerde kurulmuştur. Makedonyalılar burayı Orestler'in bir kolonisi haline getirmişler, şehre Orestia,⁴ varoşlarına da Gonnoi ismini vermişlerdir. II. asırda Roma İmparatoru Hadrianus (ikt., 117-138) tarafından yeniden kurulunca şehir, onun adına dayanarak *Hadrianopolis* ismini aldı. Bu ad yaygınlık kazanmakla birlikte Orestia veya Orestias adları da unutulmamış, öyle ki geç Bizans kaynaklarında dahi kullanılmıştır. İslâm kaynaklarında ise Hadrianopolis'den türetme "Edrenos, Edrenaboi" imlâsıyla yazıldığı gibi I. Murad Hüdavendigâr (ikt., 1360-1389)

¹ Mustafa Tayyib Gökbilgin, "Edirne (Edirne md. içinde)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 425.

² Yunan efsanelerinden bir figür olan Agamemnon, Herodotos'un *Herodot Tarihi* adlı eserinde [Spartalılar, düşmanı yenmek için hangi tanrıların gönlünü etmeliyiz?" diye sordular. Pythia onlara Agamemnon oğlu Orestes'in kemiklerini Sparta'ya getirmelerini buyurdu. Ama onlar mezarı bulamadılar ve tanrıçaya yeniden adam gönderip nerede medfun olduğunu sordular.] sözleriyle yer almaktadır. Herodotos, *Herodot Tarihi*, trc. Müntekim Ökmen, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), Birinci kitap, 67.

³ Osman Nuri Peremeci, *Edirne Tarihi*, (İstanbul: Resimli Ay Matbaası T.L. Şirketi, 1939), 7-8.

⁴ Günümüzde Yunanistan'ın Türkiye sınırına yakın bir noktada, Orestia'da (**Ορεστιάδα**) adlı bir kazânın varlığı bu ismin kullanım alanının yoğunluğunu hatırlatmaktadır. Bugün büyük çoğunluk tarafından Kumçifliği olarak bilinen ancak Yunanlıların Türkçe konuşan Gagavuzların yer isimlerini dahi Yunanlılaştırdıklarına delil taşıyan Orestia'da kazası çevresindeki köylerde yaşayanlardan bir kısmı Gagavuz Türkleridir. Daha geniş bilgi için bkz. Turgay Cin, "Milletlerarası İlişkilerde Yunanlılaştırma Faaliyetlerine (Asimilasyona) İlişkin İki Örnek: Kalaşlar ve Gagavuzlar", *Karadeniz Araştırmaları* Sayı 25, (Bahar 2010): 21, 35.

zamanında “Edrene; ادرنه” telâffuzu ile benimsenmiş, uzun süre bu şekilde kullanıldıktan sonra muhtemelen XVIII. asırdan itibaren “Edirne” olarak söylenmeye başlanmıştır.⁵

Edirne'nin de içinde bulunduğu bölgenin tarih öncesi ve ilk tarih devirleri hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte Yunanistan'da yerleşik Ahaylar veya Akalar'ın yayılma devri olan MÖ. 1400-1200 yıllarında bölgeye Aka medeniyetinin nüfuz ettiği ve bu medeniyetten alınmış bazı unsurların burada yüzyıllarca yaşamış olduğu söylenebilir. Bu kavimlerden sonra sahil mıntıklarında kurulmuş olan Yunan koloni şehirleri ile kültürel ve ekonomik münasebetlerde bulunmakla birlikte Yunan kültürünü pek benimseyememişler, şehir devletleri (*polis*) kuramamışlardır. Trakya, Pers Kralı I. Dareios'un hâkimiyeti altına girmiş, bu devletin yıkılmasından sonra Odryslar tarafından kurulan ve zaman zaman sınırlarını Meriç mansıbından,⁶ başşehri muhtemelen Kypsela (İpsala) olan Odessos-Varna'ya kadar genişleten büyük bir devletin sınırları içinde kalmıştır (MÖ. V. asır ortaları). Bu devlet büyük bir varlık gösterememesi sonucu MÖ. V. asırda parçalanmaya başlamış ve nihayet büyük bir Balkan devleti kurma siyaseti hedefleyen Makedonya Kralı II. Filip tarafından buraya ilhak olunmuştur. Devam eden dönemde Galatlar veya Keltler'in geniş çaplı fakat geçici istilâsına maruz kalan Trakya, Roma İmparatorluğu'nun nüfuzu altına girmiştir.⁷

Romalılar Trakya üzerindeki bu hâkimiyetini burada bir takım krallıklar veya prenslikler kurmak ya da var olan bazıları himaye etmek suretiyle güçlendirmek ve devam ettirmek politikası izlediler. Nitekim merkezi Bizye (Vize) olmak üzere oluşan Doğu Trakya Krallığı'nı daimî desteklediler ve bu devleti Trakya'nın bekçisi haline getirdiler. Fakat hür yaşamaya alışmış olan Traklar, krallarının Roma'nın sadık bir kulu hale getirilmesiyle Krallığa karşı birçok kez isyan etmişlerdir. Bu isyanlar sonunda bütün Trakya, İmparator Claudius döneminde (MS. 44-46) bir Roma eyaleti (Provincia Thracia) haline getirilerek sınırlara dâhil edilip imparatora ait kılınmıştır. Başlangıçta “atlılar” sınıfından seçilen valiler (procurator) tarafından idare edilirken İmparator Traianus devrinde merkezi Perinthus (Marmara Ereğlisi) olan bir eyalet haline getirilmiştir. 123-124 yıllarında uzun seyahatleri esnasında Trakya'yı da ziyaret eden İmparator Hadrianus, çok isabetli bir görüşle stratejik bakımdan önemli bir noktada bulunan Orestia-s kasabasına şehir statüsü ve İlkçağ tarihinde daima bu adla anılmak üzere kendi ismini (Hadrianus) verilmiştir.⁸

İmparatorluğunun farklı bölgelerine seyahatler düzenlemiş ve bu seyahatleri sırasında geçtiği bölgelerde büyük imar faaliyetleri başlatmış olan Hadrianus'un doğuya da iki seyahat gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bu seyahatlerinden ilkinin M.S. 123-124 tarihlerinde gerçekleştirmiş olan Hadrianus⁹ Trakya'dan Anadolu'ya geçmiştir. Bu seyahati boyunca o döneme kadar Uskudama,¹⁰ Odrysia veya Orestias olarak bilinen kentte büyük bir sur inşa

⁵ Gökbilgin, “Edirne (Edirne md. içinde)”, 10: 425.

⁶ Mansib [منصب] Osmanlı Devleti bürokrasisi terminolojisinde “ileri gelen devlet hizmeti, memuriyet, mercî, câh” anlamlarında kullanılmaktadır. Mehmet Zeki Pakalın, “mansıb”, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1946), 2, 406.

⁷ Arif Müfid Mansel, “İlkçağda Edirne”, *Edirne-Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*, (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1993), 22-23.

⁸ Mansel, “İlkçağda Edirne”, 23.

⁹ İmparator Hadrianus Roma imparatorlarının 14.sü (117-138) olup 21 yıl imparatorluk tahtında kalmıştır. Yakın dönem selef imparatorlardan birisi Neron'dur (MS. 54-68).

¹⁰ *Uskudama* köyü günümüzde Türkler arasında Üsküdar adıyla anılmakta, bir kaynaktan şu ifadelerle geçmektedir: “Uzunluğu 269 km. olan Türkiye-Bulgaristan sınırına 10 km. mesafede Tunca nehri talvegini (talveg; akarsu yatağının en derin noktalarını birleştiren çizgi) takip ederek güneye doğru ilerler. Çömlekköy'ün batısında Tunca'yı terk eder, evvela 20 km. kadar batıya, Bulgaristan'da kalan Üsküdar köyü yakınlarından itibaren de güneye döner. Doğanca Köyünü Türkiye'de bırakarak Meriç nehrine ulaşır. Burada, Türkiye-Yunanistan-

ettirmiş, önemli bir Roma ordugâhına (*castrum*)¹¹ dönüştürülen kentin adı da Hadrianopolis olarak değiştirilmiştir. Hadrianus'un kenti bir surla çevirerek *castrum* hâline dönüştürdüğünü antik kaynaklardan ve Bizans kaynaklarından öğrenmekteyiz. Kareye yakın bir plana sahip olan Edirne Kalesi'nin dört köşesinde dört yuvarlak muazzam bir kule, aralarında dört köşeli on ikişer daha ufak kule ile dokuz kadar kapı sıralanıyor ve surların önünde de bir hendek bulunuyordu. Kale, Bizans döneminde büyük ölçüde ilâve ve tamirler görmüştür.¹²

Edirne, bünyesinde eskiçağlardan bu güne farklı sosyo-kültürel yapılara sahip toplumların yaşamasını ve çeşitli medeniyetlerin oluşumu ve gelişimini sağlamış bir şehirdir.¹³ Çekirdeğinin oluşmasını temin etmiş ve kente adını vermiş olan Hadrianus'un buraya kazandırdığı en önemli yapı Tunca Nehri kıyısında kurulan kale olmuştur. Yaklaşık 360.000 m² lik bir alanı kaplayan bu kale XIX. yüzyıla kadar ayakta kalmıştır. *Castrum* (Ar. القلعة 'el-kal'a', Batı'da, İt. Cittadella kökenli, İsp. Catillo)¹⁴ niteliğindeki kalenin dokuz adet kapısı olduğu ve köşelerinde de birer silindirik kulenin yer aldığı ileri sürülmektedir.¹⁵

2. İspanya ve Portekiz'den Başlayan Yahudi Diasporası¹⁶

Her ilmî çalışmanın, araştırmacısına ve okuruna öğrettiği yeni bilgiler üzerinden yenilenmiş ufuklar açan öğretici fonksiyonunun bu çalışma vesilesi ile de gerçekleşmiş bir görüntü verdiğine inanmaktayız.

Makalemizde ele aldığımız Yosef Karo'nun da İspanya'dan göç etmek zorunda kalan bir Yahudi bilgini olduğundan Yahudiler'in Avrupa'dan tehcirlerine kısaca değinmemiz faydalı olacaktır.

Yüzlerce yıl önce Filistin'den sürgün ile dünyanın dört bir yanına dağılan Yahudilerden Müslüman ülkelere yerleşip hayatlarına devam edenler hoşgörülü bir yaşama, din ve inanç özgürlüğüne sahipken, Avrupa'da yaşayan Yahudiler Kıta ülkelerinin Hıristiyanlığı seçmesiyle baskıya maruz kalmışlardır. Ortaçağ'da özellikle Batı Avrupa'da görülen Yahudi düşmanlığı sonucunda Yahudiler, 1290'da İngiltere'den, 1392'de Fransa'dan, 1492'de İspanya'dan ve 1497'de Portekiz'den tehcire maruz bırakılmışlar, bazı Yahudiler inançlarını gizlemek zorunda kalarak Hıristiyanlığı benimsemiş gibi davranmışlardır. XV. yüzyıl sonlarında İspanya'da öldürülen Yahudilerin sayısı 100.000'i bulmuş, yurtlarından kovulan Yahudilerin bir kısmı

Bulgaristan sınırlarının birleştiği noktaya varılmış olur." Necmi İnal, *Türkiye Cumhuriyeti Trakya Kara Sınırları* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 14.

¹¹ Lâtince asıllı kelime, 'kökünden koparmak, kazımak' anlamında 'stratejik bir yeri, bir geçidi korumak amacıyla inşa edilen askerî yapı' olarak tanımlanırken, benzer mekânlar olan hisar, sur ve tabya ile komşu anlamlar taşıyan bir yerleşim yeridir. Semavi Eyice, "Kale", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 234, 237.

¹² Hasan Karakaya, "Edirne (Hadrianopolis) Kalesi 2008 Yılı Kurtarma Kazıları", *18. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*, Yayına Hazırlayan Haydar Dönmez, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2010), 105-106.

¹³ Beste Karakaya Aytin-Deniz Gözde Ertin-Murat Özyavuz, "Kent Kimliğinin Edirne Kaleiçi Yerleşim Alanı Özelinde Değerlendirilmesi", *4. Uluslararası Kentsel ve Çevresel Sorunlar ve Politikalar Kongresi*, (20-22 Ekim 2016): 86.

¹⁴ *Le Petit Larousse (PL)*, "castrum", Larousse, Paris 1999, s. 185.

¹⁵ Beste Karakaya Aytin-Deniz Gözde Ertin-Murat Özyavuz, "Kent Kimliğinin Edirne Kaleiçi Yerleşim Alanı Özelinde Değerlendirilmesi", *4. Uluslararası Kentsel ve Çevresel Sorunlar ve Politikalar Kongresi*, (İstanbul 20-22 Ekim 2016), 86.

¹⁶ Diaspora terimi, 'dağılma, ayrılma, tehcir' anlamlarında Grekçe *dispersion* kelimesinden türetilmiş, bir milletin/halkın dünyanın değişik yerlerine dağılan mensuplarının, kökleri ve idealleriyle, terk etmek zorunda kaldıkları asıl vatanlarına ait değerleri muhafaza ederek sürdükleri hayat biçimine verilen isimdir. *PL*. "diaspora", 332.

Hollanda'ya iltica ederken büyük bir kısmı Osmanlı'ya göç etmiştir. Almanya'dan kovulanlar ise Polonya'ya sığınmak zorunda kalmışlardır.¹⁷

İspanya ve Portekiz'den tehcîr edilen Yahudiler dışında “zorlanan/zorlanmış olanlar” anlamında “anusîm”¹⁸ denilen, “dış görünüşte Hıristiyanlığı veya başka bir dini uygular gibi görünmekle birlikte kalben Yahudi kalan ve mümkün olduğunca dinine göre yaşayan kişi” olarak tanımlanan Yahudiler'in, Aragon ve Kastilya Krallıkları'nın birleşmelerinden sonra gördükleri zulümler bu sürecin en önemli figürlerinden birini teşkil etmektedir. İspanya'ya Romalılar devrinde yerleşmeye başlayan Yahudiler VIII. asırda bu ülkenin Müslümanlar tarafından fethi ile birlikte kültürel bir gelişme sağlamış, aralarından Kurtuba/Córdoba doğumlu Mûsa bin Meymûn'un da (İbr., Rav Moşeh ben Meymon; 1135-1204) bulunduğu bilim adamı ve edebiyatçılar yetişmiştir.¹⁹

Yahudi tarihinin en önemli gelişmelerinden biri olan, Yahudi yazar Kriwaczek'in (Viyana-1937) “Bu doğrultuda bazıları Batı Avrupa'da Almanya, Hollanda, Fransa, İtalya ve İngiltere'ye gitmeye karar vermişti. Buraları onların bilinçaltında bile yasakladığı bir ülkedi. 1492 sürgününü hiç unutmuyorlardı. Yahudiler İspanya'da 1868'de yaşanan köklü reforma kadar bu ülkeye adımlarını atmamışlardı. Annem kırk yıl önce tatil için gidecek bir yer ararken turistlerin akın ettiği İspanya sahillerini teklif ettiğimde istemediğini belirtmek adına kaşlarını kaldırmıştı. Aslında birçok Yahudi göçmen Avrupa'da bir yere gitmek istemiyordu. Daha çok, huzur bulacakları Güney Afrika, Avustralya, Karaibler ve büyük çoğunluğu Amerika'yı tercih ediyordu. Ancak hiç biri istediği yere gidemedi. Yanlış prosedürler yüzünden kabul edilmedikleri için kendilerini Buenos Aires veya Cardiff'de buldular. Sonuçta büyük bir nüfus Amerika'ya göç etti.” sözleriyle anlatılan İspanya sürgünü Yahudi tarihinin en önemli travmalarından birini teşkil etmektedir.²⁰

Yahudilerin İspanya'dan bu sürgün tarihini fiilen sağlayan “Sürgün Fermanı” aşağıdaki sözlerle Kral II. Ferdinand ve Kraliçe İsabella tarafından tescil edilmiştir:

“Krallığımızda Yahudiliğe geçmiş, dolayısıyla kutsal Katolik inancımıza ihanet etmiş şeytanî günahkâr Hıristiyanlar olduğuna dair bilgilendirildik. Bu talihsiz gelişme Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki temastan ötürü meydana gelmiştir... Mukaddes inancımıza zararlar verecek yeni fırsatlar yaratmamaya karar verdik... Bu yüzden, erkek veya kadın, bütün yaşlardan, bu topraklarda doğmuş olsun olmasın Krallığımız ve hâkimiyetimiz altında yaşayan bütün Yahudilerin kovulmalarını emrediyoruz... Bu Yahudiler, Yahudi akrabaları, kızları, oğulları, hizmetçileriyle birlikte Temmuz sonuna kadar krallığımızı ve mülkümüz olan yerleri terk edeceklerdir. Yahudilerin krallığımız ve hâkimiyetimiz altında olan yerlerden herhangi bir hedefe gitmek için geçmelerine izin verilmeyecektir. Krallığımız ya da mülkümüzde olan yerlerde Yahudiler hiçbir biçimde yaşayamazlar.”²¹

2. Edirne'de Yahudi Toplumunun Tarihçesi

¹⁷ Sedat Kızıloğlu, “İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi”, *Sosyalbilimler Dergisi*, (Ocak 2012), 50.

¹⁸ ‘Anusîm’ Yahudilere, İspanyolca *dönmeler* anlamına gelen *conversos* denmektedir. Bazen de eski Hıristiyanlar'dan ayrıldıkları için *yeni Hıristiyanlar* mânasına *crístianos nuevos* tabiri kullanılmaktadır. Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi*, Birinci Baskı, (İstanbul: Üniversal Dil Hizmetleri ve Yayıncılık A.Ş., Eylül 2000), 78, 361.

¹⁹ Basalel, *Yahudi Tarihi*, 195.

²⁰ Paul Kriwaczek, *Yahudi Medeniyeti Unutulmuş Bir Ulusun Doğuşu, Yükselişi ve Düşüşü*, trc. Ayşe Belma Dehni (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007), 404-405.

²¹ Steven Nadler, *Spinoza-Bir Yaşam*, trc. Anıl Duman-Murat Başekim (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 30.

Kral Hadrianus'un (MS. 117-138) Edirne'yi şehir haline getirdikten hemen sonra buraya yerleşen ve "Romaniyot"²² adı verilen ilk Yahudiler, Roma İmparatorluğu'na karşı Bar-Kohba liderliğinde gerçekleşen ikinci başarısız Yahudi isyanı (MS. 134) sonrası Filistin'den gelen mültecilerdir. Şehir Osmanlılar tarafından fethedilmesi, nüfusun yoğunlaşması ve başka ülke ve şehirlerden de Yahudiler'in iskân edilmesiyle yüksek düzeyde aktif bir yerleşim yeri haline geldi. Nitekim II. Mehmed'in (Fatih) İstanbul'u fethi sonrası Yahudileri, daha kalabalık olmasını istediği İstanbul'a göndermiştir.²³

Edirne şehrinde bir toplum/cemaat olarak, Grek yazar Evangelia Balta'nın ilginç bir yaklaşımla "Şehirde sayıları 8 binden fazla, bazıları kıyı Akdeniz kökenli, diğerleri XVI. asırda İspanya'dan sürülmüş istisnai bir Yahudi topluluğu vardır"²⁴ ifadelerini kullandığı Yahudi varlığının geçmişi Aragon (Fr. Ferdinand d'Aragon II) ve Kastilya (Fr. Isabelle de Castilla) krallıkları dönemine kadar uzanmaktadır.

İspanya'nın kuzey-doğusunda bağımsız bir bölgede, 1035-1833 yılları arasında hüküm süren, Endülüs'deki İslâm hâkimiyetine son veren ve başlıca karakteristiği Haçlı ruhlu devlet siyasetine sahip Aragon Krallığı, XV. asrın ikinci yarısında papazların Kastilya Krallığı ile bir tek devlet halinde birleşerek, bütün Endülüs'ün Hıristiyan hâkimiyeti altına girmesi için başlattıkları yoğun kampanya sonucu Aragon Kralı II. Ferdinand (Fernando) ve Kastilya Kraliçesi İsabella'nın evlenmesinden 10 yıl sonra bir devlet halinde birleşmiştir. Bu hadise İspanya'daki Müslümanlar (müvelledün, Moriskolar) ve Yahudiler (Marranes) için bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Aragon ve Kastilya krallıkları 1391'de, muhtemelen karşı hareketlerinden çekindikleri için Müslümanlara dokunmazlarken Yahudilere karşı büyük bir katliama giriştiler.²⁵

Osmanlı Devleti 1505'de Kemal Reis'i²⁶ bir filoyla Endülüs sahillerine göndermiş ve bazı Müslümanlarla Yahudileri kurtararak²⁷ Anadolu'ya getirmiş, yıllar sonrasında 1570'de

²² "Roma İmparatorluğu Yahudileri" anlamında bu isimle anılan cemaat tekstil, deri ve şarap ticareti ile meşgul olmuştur. Osmanlılar, I. Murad zamanında Edirne'yi fethettiğinde şehirde Bizans döneminden beri yaşamakta olan Yahudilerle karşılaştılar. Osmanlıların şehre yerleşmesinin ardından Edirne Yahudileri, kendilerine Türkçe öğretmek üzere Bursa'daki Osmanlı tebaası olan Yahudilerden öğretmen istemişlerdir. Yasin Meral, "Edirne'de İlk Yahudi Matbaası: 1554-1556", *Müteferrika*, Sayı: 48, (Kış 2015/2): 21. Bir başka tanıma göre Anadolu'ya ilk gelen Yahudilerin Romaniot Yahudileri olduğu kabul edilmektedir. Bunlara İbranice "Benei Romania" denmektedir. Kaynaklar Romaniot Yahudilerinin Yunanca konuştuklarını belirtmektedir. Mehmet Aydın, "Osmanlı Devlet Yapısı İçinde Hahamhane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2006/2): 8.

²³ Erol Haker, *Edirne Yahudi Cemaati ve Alyans Okulları (1867-1937)*, trc. Lizet Deadato (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2007), 21.

²⁴ Evangelia Balta, "Edirne Rum Cemaati (XIX. Yüzyıl Ortası-1922)", trc. Işık Ergüden, *Edirne Serhattaki Payitaht*, (1998), 231.

²⁵ Abdülkerim Özyayın, "Aragon", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 264-265.

²⁶ II. Bayezid döneminin Türk denizcisi olan Kemal Reis (ö. 916/1510) aslen Geliboluludur. *Kitab-ı Bahriyye* müellifi Piri Reis'in amcasıdır. İspanya'da katliama uğrayan Endülüs Müslümanlarının yardım isteklerine karşılık olmak üzere Osmanlı Devleti hizmetine çağrılan Kemal Reis ve beraberindeki denizciler, II. Bayezid'in hazırlattığı filo ve mühimmatla birlikte (1487) Güneybatı İspanya'yı vurmakla görevlendirilmiştir. İdris Bostan, "Kemal Reis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 226.

²⁷ *Kirâze* adlı romanda İspanya topraklarından zorla gönderilen Yahudiler'in çileli, dramatik sürgün hayatları ele alınır, De Toledo ve Nahmıyas aileleri nezdinde Yahudiler'in sürgün hayatları sırasında çektikleri sıkıntılar çarpıcı bir şekilde dile getirilir. Yazar Solmaz Kâmuran 1492 yılından 1598'e kadar olan dönemde Avrupa'nın ve Osmanlı Devleti'nin egemen olduğu topraklardaki insan hayatlarını çeşitli yönleriyle anlatır. Bu sürgün esnasında Osmanlı Devleti'nin Yahudilere kapılarını açması dikkate değerdir. Hıristiyan âlemine verdikleri zararlar sebebiyle Avrupa devletlerinin ülkelerinde istemedikleri Yahudileri; Sultan Bayezid, Osmanlı mülküne davet ederek onlara yeni bir başlangıç için büyük fırsatlar sunar. Yine XVI. yüzyılı farklı bir bakışla işleyen romanda gerek Avrupa devletleri

Kaptanıderyâ ve Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa, Endülüs Müslümanlarına yardımla görevlendirilmiştir. Bunun üzerine çok sayıda Müslüman ve Yahudi, Osmanlı hâkimiyetindeki topraklara yerleştirilmiş ve üretici oluncaya kadar her türlü vergiden muaf tutulmuştur.²⁸

Bunların dışında Edirne'ye 1376 yılında Macaristan'dan sürgün edilen Yahudiler, 1394-1402 yılları arasında Fransa Kralı VI. Charles'ın zulmü sonucu Aşkenaz Yahudileri, 1492-1502 aralığında Kral II. Ferdinand ve Kraliçe İsabella'nın fermanıyla, 1495 yılında yine büyük Yahudi göç grupları, Mohaç Meydan Muharebesi (1526) sonucu Macar Yahudileri, 1537 yılında İtalya'dan, 1648-49'da Polonya'dan, 1881'de Çarlık Rusya'sından ve II. Dünya Savaşı yıllarında Hitler'in katliamından kaçan Yahudiler Edirne'ye göç etmişlerdir.²⁹

Sürgün sonrası Edirne'de yerleşen Yahudiler, kendi okullarında³⁰ yetiştirdikleri eğitilmiş şahsiyetleri, ibadethâneleri, kütüphaneleri, hekimleri, din adamları, gelenekleri, müzik hayatı, ticaret ve basın-yayın alanlarındaki ileri düzeyleri ile yüksek ictimâî seviyelere ulaşmışlardır.³¹

3. Edirne Yahudileri

Edirne, Yahudi tarihi içinde Selanik ve İstanbul gibi büyük Yahudi yerleşim merkezleriyle aynı derecede öneme sahip bir şehirdir. Yahudiler'in Edirne'ye yerleşimlerinin ilk izleri Bizans'ın, İmparator I. Theodosius (389) iktidarı dönemine kadar uzanır. Burada uzun süre kalan Yahudiler başta II. Theodosius (438) ve I. Justinianus (527-565) olmak üzere Bizans imparatorlarının baskı ve zulümlerine maruz kaldılar. Yahudiler'in Pesah/Mayasız Ekmek Bayramı'nın Hıristiyanlar'ın Paskalya bayramından öncesine gelmesine rağmen Bizans imparatorları Edirne Yahudi cemaatinin bayramının, Paskalya'dan önce kutlanmasına izin vermedikleri gibi Şabat (Cumartesi) günü düzenlenen âyinlerde okudukları metinleri İbranice yerine Lâtince veya Yunanca okumak zorunda bıraktılar.

Sultan I. Murad Edirne'yi fethettiğinde burada yerleşik, küçük ve fakir bir Yahudi cemaati ile karşılaştı. Bu cemaat Sultanı kurtarıcı gibi karşıladı ve Bursa'da yerleşik Yahudiler'den Edirne'ye gelip yerleşmelerini ve kendilerine yeni ülkeleri Osmanlı'nın dilini öğretmelerini istemiştir. İspanya sürgünü sonrası çok sayıda Yahudi'nin Edirne'ye yerleştiği ve Avrupa ülkelerinden Edirne'ye yapılan göçün yanı sıra Korinthos ve Patras Yahudileri'nin de Edirne'ye göçtüğü bilinmektedir. Konstantiniyye'nin fethinden sonra burada II. Mehmed

gerekse Osmanlı çok yönlü bir perspektiften sunulmuştur. Melih Erzen, "Osmanlı'nın Engin Hoşgörüsü, Yahudiler ve Bir Kadının Yükselişinin Öyküsü: Kirâze", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6 2009. Bkz., Solmaz Kâmuran, *Kirâze*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2000.

²⁸ Özaydın, "Aragon", 3: 265.

²⁹ Oral Onur, *1492'den Günümüze Edirne Yahudi Cemaati*, Birinci Baskı, (İstanbul: Dinç Ofset Matbaacılık Sanayi ve Tic. Ltd. Şti., 2005), 23-24.

³⁰ Edirne Yahudi toplumunun gelişiminde üzerinde durulması gereken en önemli teşkilât olan Alliance Israélite Universelle (AIU), Yahudileri ekonomik ve toplum çöküntülerinden kurtarmak, kimliklerini Batılılaştırmak ve sosyal özgürleşmeyi gerçekleştirmek amacıyla 1860'da Paris'te kurulmuş, Yahudi toplumunu kısa süre içinde önemli bir dönüşüme uğratmıştır. Batı tarzı bir eğitim sistemi ile başta Ortadoğu ve Kuzey Afrika olmak üzere dünyanın pek çok yerinde okullar açan teşkilat, faaliyetlerinin en geniş kısmını Osmanlı Devleti toprakları oluşturmuştur. AIU'nun örgütlü ve sistemli çabası neticesinde gelenekçi eğitim sistemi çökmüş, yerini Alliance ideolojisini benimsemiş Fransızca konuşan yeni nesiller almıştır. Neslihan KURAN, "Haskala'nın Yahudi Eğitimine Etkisi: Alliance Israélite Universelle ve Toplumsal Dönüşüm 'İstanbul AIU Okulları Örneği ile', *MİLEL VE NİHAL İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Mayıs-Ağustos 2009): 323. Bu konunun Edirne yüzüne dönük olarak bkz., Esther Benbassa-Aron Rodrigue, 19. Yüzyıl Sonunda Türkiye'deki Yahudi Esnafı, *Yahudi Esnafı*, 342-347.

³¹ Onur, *1492'den Günümüze Edirne Yahudi Cemaati*, 36-55, 56, 70-71, 72-73.

tarafından verilen bir vakfiyede “Edirne Yahudileri Mahallesi”nden bahsedilmesi ve İstanbul’da bir Edirne sinagogunun var olması bu göçün kanıtlarından biridir.³²

Osmanlı, uzun yıllar dünyanın en güçlü devleti olarak geniş toprakları içinde farklı kültür ve inanç sahibi toplulukları bünyesinde barındırmıştır; bu yüzden diğer gayrimüslim unsurlar gibi Yahudilerin de Osmanlı sarayında az veya çok etkili oldukları dönemlerden söz edilmektedir. Osmanlı Devletine yoğun Yahudi göçünün akabinde yani XVI. yüzyılda bu etki, bariz bir şekilde kaynaklara yansımıştır.

Bazı tarihçiler tarafından XVI. asır, Osmanlı Yahudileri’nin altın yüzyılı “époque d’or;”³³ olarak değerlendirilmektedir. Yahudiler bu yüzyılda yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde oluşan ortam sayesinde kendilerine özgü kurumlara sahip olma imkânına kavuştular. Yahudiliği öğretmek için Talmud-Tora okulları açtılar, Yahudi literatürüne ait eserleri derlediler, bunlar üzerine çalışmalar yaptılar. Bu tarihî realitenin en ünlü örneği XVI. asrın ünlü din bilgini Yosef Karo’nun derlediği, Yahudi dinî kanunlarının toplandığı o dönemde olduğu gibi günümüzde de değerli ve önemli bir eser olan *Şulhan Aruh* üzerinden okunabilir. Avrupa’dan kovulan ve Osmanlı’ya sığınan Yahudilerin önceden Osmanlı Devletinde yaşayan Yahudi cemaatlerine yapmış oldukları taze kan tesiri, Yahudilerin XVI. yüzyılda devlette önemli ölçüde güçlenmeleri sonucunu da doğurmuştur. Avrupa’da farklı inanca sahip oldukları için dışlanan ve baskı altında tutulan Yahudilerden bazıları bu durumu aşabilmek için inançlarını gizlemek yönünü seçmişlerdir. Böylece yeni fırsatlara da sahip olan Yahudiler Avrupa’da önemli mevkilere gelmişler, büyük servetler edinmişler, devletlerarası ilişkilerin dinamiklerini öğrenmişlerdir.³⁴

XVI. asrın başlarında Kaleiçi’nde on Müslüman mahallesi mevcuttur. 1570-71 yıllarına ait Tapu Tahrir Defterleri’ne göre Edirne’de 180 mahalle gösterilmiştir. Bu mahallelerde 144’ünde Müslümanlar otururken 18’inde gayrimüslim halk oturmaktadır. Mahallelerde yazılmayıp cemaat olarak kaydedilen 12 yerde Yahudi cemaati bulunmaktadır. Gayrimüslim halkın ağırlıklı olarak yerleştirildiği yerler ise Kaleiçi ve *Aina*³⁵ bölgesiydi.

Tanzimat döneminde diğer azınlıklarla (Rum, Ermeni) birlikte Yahudi unsurların Kaleiçi dışına çıkarıldıkları başka mahallelere yayıldıkları görülmektedir. Buna göre nüfus dönemin dağılımı şu şekilde oluşmuştur:

Türk: 47.289, Rum 19.608, Yahudi: 14.469, Ermeni: 4.000, Bulgar: 2.324.³⁶

Edirne’de bir Yahudi toplumunun varlığına işaret olarak Papo, Papos, Kanti, Mori, Sibrikos benzeri soyadları dikkat çekmektedir.³⁷

³² Rıfat N. Bali, *Edirne Yahudileri*, 205-207.

³³ Osmanlı Devleti’nin tarihte görüldüğü yıllarda İsrail ülkesi Memlûklar döneminin son ve en bunalımlı yıllarını yaşıyordu. Yahudi halkı bir kurtuluş olarak gördüğü Osmanlı yönetiminde hayatına bu şartlar altında başlamış ve Osmanlı’nın yükselme devrine paralel olarak İsrail de “altın dönem”ini yaşamıştır. Moshe Sevilla-Sharon, *İsrail Halkının Tarihi*, (Yeruşalayim: Graph Press Ltd., 1981), 145 vd.

³⁴ Ahmet Hikmet Eroğlu, “16. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Efsanevî Bir Yahudi: Yasef Nasi”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum*, (Ankara: 18-19 Şubat 2012), 719-720.

³⁵ *Aina* mıntıkası Osmanlılar’ın fethinden önce Edirne’de var olan 2-3 kilise ve 5-10 mahalle ile Kaleiçi ve Mihail köprüsünün diğer tarafında kalan yerleşim yerlerinden biridir. Yıldırım Bayezid Han tarafından 1400 yılında yaptırılan ve bu isimle anılan İmaret, Aina kasabasında yani Yıldırım mahallesindedir ve Tunca Nehrine yakın olarak inşa edilmiştir. Arzu Diktaş, *XVI. Yüzyılın Son Çeyreğinde Edirne’de Sosyal Hayat*, (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2008), 27, 66.

³⁶ Metin Eriş (editör), *81 İlde Kültür ve Şehir Edirne*, (Edirne Valiliği: İstanbul 2013), 120-121.

³⁷ Rıfat N. Bali, *Edirne Yahudileri*, 205.

4. Edirne’de Yahudi Toplumuna Ait Sinagoglar³⁸

“Yahudilik’te ibadet, din eğitimi ve cemaat işleri için ayrılan yer veya bina” olarak tarif edilen; İbranice’de “cemaat, cemiyet, meclis” gibi anlamlara gelen “kahal, kehila, kenaset” kelimeleri karşılığında Yunanca kökenli bir kelime olan *sinagog* (sunagoge) ilk defa Helenistik Yahudiler tarafından kullanılmıştır. Ancak sinagogu tanımlayan İbranice standart kelime “bet ha-kenesettir”. “Toplanma evi, cemaat evi” manasındaki bu kelime Müslümanlar’da caminin karşılığını oluşturmaktadır. Muhtemelen bu kelimenin kökeni de Aramice “be kenışta”dan gelmektedir. Zira Babil Sürgünü (m.ö. 587) sonrasında Yahudiler arasında Aramice yaygındı. Nitekim Talmud’un, dili Aramice olan Gemara kısmında sinagog karşılığında yer alan kelime “be kenışta”dır.³⁹

Sinagog karşılığında Türkiye’de ve diğer Balkan ülkelerinde kullanılan havra kelimesinin kökeni İbranice “hevra”dır. Bazan “havura” şeklinde de telaffuz edilen ve “birlik, grup, cemaat” gibi anlamlara gelen kelime özel dinî mânâda ilk defa XIV. yüzyılda İspanya’nın Sarakusta (Zaragoza), şehrindeki Yahudiler tarafından kullanılmıştır.⁴⁰

Ahmed Bâdî Efendi’nin (1839-1908) verdiği bilgilere göre Edirne’de Yahudi sinagogları aşağıda da görüldüğü üzere tamamı Tahtakale mıntikasının farklı sokaklarında şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Tahtakale’de Hahambaşı Sokağında yirmi üçüncü numarada vâki Polya cemaati havrası.
2. Tahtakale’de Havra Sokağında onuncu numarada vâki Tolya cemaati havrası.
3. Tahtakale’de Havra Sokağında ikinci numarada vâki Sisilya cemaati havrası.
4. Tahtakale’de Hahambaşı Sokağında onuncu numarada vâki Katalonya cemaati havrası.
5. Tahtakale’de Uzun Haçador Sokağında dokuzuncu numarada vâki Hahambaşı havrası.
6. Tahtakale’de Simonaçi Sokağında on sekizinci numarada vâki İtalya cemaati havrası.
7. Tahtakale’de Havra Sokağında sekizinci numarada vâki İstanbul cemaati havrası.
8. Tahtakale’de Hahambaşı Sokağında otuz dokuzuncu numarada vâki Küçük Portkal cemaati havrası.
9. Tahtakale’de Havra Sokağında beşinci numarada vâki Büyük Portkal cemaati havrası.
10. Tahtakale’de Hahambaşı Sokağında yirminci numarada vâki Aragon cemaati havrası.
11. Tahtakale’de Havra Sokağında birinci numarada vâki Giroz cemaatinin havra arsası.
12. Tahtakale’de Zindan Sokağında birinci numarada Alaman cemaati havrası.
13. Tahtakale’de Tahtakale Caddesinde yirmi ikinci numarada Budin cemaati havrası.

³⁸ Ahmed Bâdî Efendi eserinde bu listeyi “Yahudi Milletine Mahsus Sinago Yani Havralar” başlığı altında verirken görüldüğü üzere sinagog yerine “sinago” tabirini kullanmaktadır.

³⁹ Baki Adam, “sinagog”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 222-223.

⁴⁰ Adam, “sinagog”, 37: 223.

14. Tahtakale’de Hahambaşı Sokağında yirmi dokuzuncu numarada vâki Mayor cemaati havrası.⁴¹

Bir başka kaynağa göre Edirne’de mevcut sinagogları ile olmasa da cemaat adlarıyla anılmakta olan İstanbul cemaati de Edirne’de yaşamıştır.⁴²

5. Rav Yosef Ben Efrahim Karo’nun Hayatı ve Eserleri

İspanya’nın Toledo (Tuleytula) şehrinde 1488 yılında dünyaya gelmiş, 87 yıllık ömrünün ilk sekiz yıllık bölümünden sonraki 79 yılını Osmanlı topraklarında yaşamış olan Yosef Karo⁴³ (İbr. יוסף קארו) ilk eğitimini döneminin mistik eğilimli bir din âlimi olan babası Efrayim Karo’dan almıştır.

Dinlerini değiştirmeye zorlanan Musevîler’in bir asrı aşan Engizisyon dönemi sonrası 1492’de ülkenin Katolik hükümdarı tarafından İspanya topraklarının tümünden ve ebediyen sürgün edilmeleri dolayısıyla Karo ailesiyle birlikte komşu ülke Portekiz’e göç edip Lizbon’a yerleşmiştir. Ancak Ortaçağ Katolizminin baskı ve zulümleri Portekiz’e de ulaşmış ve 1496 yılında diğer dindaşlarıyla burayı da terk etmek zorunda bırakılmış, kendisinden dört yıl önce İspanya sürgünü Musevîler’in yolunu izleyerek gecikmeli de olsa kendilerine kucak açan Osmanlı topraklarına sığınıp İstanbul’a yerleşmiştir.

İstanbul’un sahip olduğu ilmî iklim Karo’nun hayatına çok sevdiği okuma ve yazma faaliyetlerine zengin bir zemin sağlayacak iken babasını genç yaşta kaybetmesiyle eğitimine döneminin ünlü bilginlerinden Yitshak Karo’nun gözetiminde devam etmiştir. Bu süreçte tanınmış Yahudi din âlimi, filozof ve tabib Ben Meymon’un (Rambam) anlaşılması zor eseri *Yad Ahazaka* adlı eserini şerh etmiş, ancak yayınlanamayan bu çalışma, sonraki yıllarında kendisine ait en önemli eser olan *Bet Yosef (Yosef’in Evi)* adlı eserinin omurgasını teşkil etmiştir.⁴⁴

Osmanlı Devleti’nde dünyaya gelen birinci nesil dinî kural koyucuların en önemlisi, Kudüs Başhahamı Levi ben Habib (1545) ve Edirne’nin önde gelen Yahudi âlimlerinden Yosef Taitzak gibi üstadların talebesi olmuş Selânikli Samuel de Medina’dır. Şehrinin cemaat hayatında çok önemli bir kariyeri ve döneminin Doğu Akdeniz Sefaradları’nı meşgul eden problemlerin çözümünde yardımcı olan Samuel de Medina’nın, Responsa⁴⁵ türü eserleri kendisinin hayatta olduğu 1585-1587 yıllarında Selânik’de iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Bunun benzeri bir aksiyon ve kalibre olarak, devam eden yıllarda Yahudi hukuk tarihinde belirleyici rol oynayan kural düzenleyici vasıflarıyla Yosef Karo, *Bet Yosef* adlı eserinde Yahudi hayatının bütün dönemlerinde geçerli olan kural ve uygulamaları bir araya getirmiş, ilk kez 1564-1565 yıllarında Viyana’da basılmış, eserleri arasında en fazla aranan ve başvurulan olmuş ve günümüzde de bu özelliği ile varlığını sürdürmektedir. Bu yıllar İspanyol

⁴¹ Ahmed Bâdî Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirnesi*, (İstanbul: Trakya Üniversitesi, 2014), 1/1, 316-317.

⁴² Onur, *1492’den Günümüze Edirne Yahudi Cemaati*, 18.

⁴³ Kaynaklarda Joseph Caro, Yasef, Yosef Karo gibi farklı imlâlarda yazılan düşünür, yazar ve âlim Karo’nun ismini biz üçüncüsü (Yosef Karo) ile ifade edeceğiz.

⁴⁴ Yusuf Altıntaş, Musevî Yaşam Kuralları Bütünü’nün Bilge Derleyicisi: Rabi Yosef Karo=Rabi Yosef Ben Efrayim Karo=Maran=, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri Mersin 23-27 Eylül 2002*, (Ankara: 2004), 115-117.

⁴⁵ Tekil hâli “responsum” olan terim, Yahudi dini ile ilgili olarak açıklık getirilmesi gereken konularda yetkili din adamları ve kurullarınca getirilen yazılı cevap ve ichtihad türü eserlere verilen isimdir. Besalel, *Yahudi Tarihi*, 363.

Yahudi kural derleyiciliği ve düzenleyici geleneğinin en üretken ve en başarılı dönemi olmuştur.⁴⁶

Yosef Karo'nun bir diğer özelliği hocası Josef Taitazak gibi Yahudi tarihinin önemli mistiklerinden birisi olmasıdır. Kutsal olanı ve Yahudi şeriatını daha iyi anlamak için geceleri, melek veya bildirici anlamına gelen *magid* ile temas kuran Karo ileri düzeyde bir mistiktir. Yosef Karo'nun uzmanlık alanındaki bu doktrin XVI. asrın Yahudi din ilimleri arasında yer almaktadır. Kibbel kökünden türeyen ve Yahudiler'in harfler ve sayılarla karışık esoterik ve mistik doktrini (İbranice ve Osmanlıca Türkçesinde “geleneğe, an'ane” anlamıyla⁴⁷) Kabala/Kabbalah adıyla bilinmektedir. Kabala kültürü en yüksek seviyesine Safed şehrinde ulaşmış, burada dikkati çeken en önemli isimler Salamon Halevi Alkabet ve Moşe Kordova ile birlikte Yosef Karo olmuştur.⁴⁸

Musevî dünyasında ve Tora kaynaklı hukuk araştırmacıları çevrelerinde “üstadımız, hocamız” anlamında *Maran* unvanıyla anılan Osmanlı Yahudisi Yosef Karo otuz yaşında Edirne'ye gelmiş, burada devrin ünlü bilginlerinden Rav Hayim ben Alabalag'ın kızıyla evlenmiştir. Kayınpederinin evine yerleşmiş ancak eşinin kısa bir süre sonra hastalanarak vefat etmesiyle yine zamanının meşhur âlimlerinden Rav Yitshak Saba'nın kızı ve yakın dostu Rav Şemuel Saba'nın kız kardeşi ile ikinci evliliğini yapmış, bu evlilikten Şlomo adlı bir oğlu olmuştur.

1522 yılında Yosef Karo Edirne'de yakın dostluk kurduğu din bilgini Avraham Sarfati'nin ortaya attığı dinî meseleleri açıklamak için (34 yaşında, yirmi yıl boyunca hiç ara vermeden⁴⁹) Bet Yosef adlı eserini yazmaya başlamıştır.

Karo bu eserini tamamladıktan sonra son sayfasına şu sözlerle bir kayıt düşmüştür: “Buna Edirne'de ve 5282'de (İbranî takvimi) başlamıştım.”

Bugün Bulgaristan sınırları içinde Tuna nehri kıyısında bulunan Nikopol'de (Niğbolu)⁵⁰ kendi cemaatinden davet alan Karo bu şehre yerleşerek buradaki dinî akademi olan *yeşivanın*⁵¹ başına geçmiştir. Niğbolu cemaatinin gelenekçi hahamıyla çok âhenkli bir çalışma ortamı kurmadığı anlaşılıyor ise de çağdaşları tarafından fikirlerine değer verilen bir âlim olarak çoğu kez civar ülkelerden kendisine başvurulup dinî konularda “mukteza tayini”ne⁵² dair görüş istendiğine ilişkin kayıtlar vardır. Ancak burada temel meşguliyeti, vaktinin büyük bir

⁴⁶ Benbassa -Rodrigue, s. 158.

⁴⁷ Hébreu; Qabbalah; la tradition; gelenek mânasındadır. PL., “Kabbale ou Cabale”, s. 574.

⁴⁸ Benbassa -Rodrigue, s. 161-162. Aralarında Yosef Karo'nun da yer aldığı bir grup Yahudi din âliminin yanında devlet adamı ve filozof İzak Abravanel, Naksos dükü banker Yosef Nasi'nin tenkit edildiği bir tarihleri de vardır. İspanya ve Portekiz'den Katolik Kilisesi'nce sınır dışı ve devamındaki insan hak ve hürriyetine yapılan zulümlere başkaldırmayıp boyun eğdikleri ve Sefarad Yahudiliği'nin izzet ve tarihine ihanet ettikleri görüşünde olanlar vardır. Aynı görüş bu isimlerin etkin oldukları alanın daha ziyade Kabala, Sabetaycılık gibi basit konularda kendilerini sergilemeleri yoğun olarak eleştirilmektedir. Benbassa- Rodrigue, s. 397-398.

⁴⁹ Bali, *Edirne Yahudileri*, 209.

⁵⁰ 1523-1536 yılları arasında İspanya'dan sürülen ve Niğbolu'ya yerleşen Yahudi âlimi Yosef Karo meşhur okulunu (*jesviha*, *yeşiva*) Niğbolu'da kurmuş ve burada Yahudi hukukunun dünyada en çok kabul gören eseri “Bet Yosef”i yazmış, ilk defa 1555'te basılmıştır. Machiel Kiel, “Niğbolu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 38: 89.

⁵¹ Yahudi terminolojisinde özellikle Talmud öğretimine dayalı yüksek öğretim kurumu” olarak tarif edilen *yeşiva* [Ali Osman Kurt, “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *MİLEL VE NİHAL inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, cilt 7 sayı 1 Ocak-Nisan 2010, s. 48.] ile ilgili bir bilgi adına New York'da bulunan Yeshiva Üniversitesi için bkz., Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 6. Baskı, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 100.

⁵² Muktedâ (مقتضى) Osmanlı döneminde resmî dairelerin kalemlerinde nizâma, usûl ve kâideye göre resmî işler üzerine yazılan derkenar hakkında kullanılan bir tabirdir. Pakalın, “mukteza”, 2: 580.

bölümünü alan *yeşiv*adaki eğitim görevidir ve başka bir şeye zaman tahsis edememektedir. Asıl amacı *Bet Yosef* adlı eserini tamamlamak konusunda Nikopol yeterli hacme sahip olmadığından 1533 yılından itibaren sık aralıklarla yaptığı gibi İstanbul ve Selanik seyahatlerinde bulunmakta ve bu şehirlerdeki kütüphanelerde mevcut yazılı belgeleri taramaktadır. Karo bu dönemde kültür şehri olan Selanik'te, düşünde dünyasını zaman içinde çok derinden etkilemiş devrin mistik din âlimleri Rav Şlomo Alkabets ve Rav Yosef Taitazak ile tanışmıştır. Eserini bir an öncesinde tamamlamak amacına yoğunlaşan Karo bu alanda en geniş belge birikimine ve el yazmalarına sahip Safed⁵³ (İbr., Tzfat, Ar., صفد) şehrine göç etmiştir. 1536'da yola çıkan Karo, Edirne ve İstanbul yoluyla önce İskenderiye ve Kahire'ye ulaşmış ve bu şehirlerdeki belgeleri inceledikten sonra 1537 senesinde Safed şehrine ulaşmıştır. Burada hayatının en verimli günlerini yaşayan Karo, şahsına yönelen alâka karşısında kendi adına kurduğu din akademisi *yeşiv*ada dünyanın birçok yerinden gelmiş olan 200 kadar öğrenciye ders vermek zorunda bir sürece girdiğinden eserini tamamlama konusunda engellerle karşılaşmıştır. Yosef Karo 1575 yılında 87 yaşında Safed'de vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir. Kabri bugün Safed şehrinde en çok ziyaret edilen yerlerden biridir.⁵⁴ Karo *Bet Yosef* adlı eserini kısaltılmış haliyle derlediği *Şulhan Aruh*'u, tartışmaları ve alıntıları kaydetmeden açık ve basit ifadelerle bütün kanun ve kuralları özgün eserdeki mâhiyetle aynı düzende sistemleştirmiştir. 1550-59 yıllarında basılan ve 1564-65'de Venedik'te yeniden yayımlanan bu ikinci eser Yahudi hukuk literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Sonraki entelektüel Seferad kuşakları, yaratıcılıklarını hahamlık Musevîliği için ilerleyen yıllarda bir kilometre taşı haline gelen bu eser üzerinden yoğunlaştırmışlardır. Fakat Karo'nun ve seleflerinin kararlarını dikkate almadıklarını söyleyen Almanya ve Polonya Aşkenaz otoriteleri (aharonîm) bu eseri eleştirmişlerdir. Karo, Ben Meymon'un *Mishneh Torah* (Venedik, 1574-75) adlı on dört kitaplık külliyyâtının sekizini yorumladığı *Keshef Mishneh*'i yayınlarak Ben Meymon'un kendi eserinde eksik bıraktığı alternatif fikirleri ve kaynakları sunmuştur. Karo'nun Safed ve Niğbolu'da yazılan *Responsa* (yuk. bkz.) türü eserinin bazı kısımları 1598'de ölümünden sonra oğlu Yahuda tarafından Selanik'te *Even ha Ezer (Yardım Taşı)* adıyla basılmıştır. O zamanki hahamlık âlimlerinin çoğu gibi Karo da kabalist idi. Geceleri ilâhi öğretmenini (maggid) ziyaret ediyor, bu öğretmen ona, hayatının sonuna kadar, doğrultusunda yaşadığı mistik teolojiyi ve çileciliği öğretiyordu. Tecrübelerini aktardığı eserleri Karo'nun ölümünden sonra da yayınlanmaya devam etmiştir.⁵⁵

Yosef Karo, Yahudi diasporasında yaşayan bütün gruplara hitaben, dinî vazifelerini, eseri olan *Şulhan Aruh*'a göre düzenlemelerini arzu etmektedir. Böylece bir zamanlar birbirinden keskin sınırlarla ayrılan sinagog ve *kahalların* bir önceki asırdan daha kapsamlı bir merkezin cemaat liderliğini kabul etmesi kaçınılmaz olmuştur. Böylece İstanbul, Edirne, Kudüs ve diğer şehirlerdeki cemaatler hahambaşının otoritesini kabul etmişlerdir.⁵⁶

⁵³ Eski Ahid'de adı geçmemesine rağmen Yahudiler'ce kutsal sayılan Safed şehri Kuzey Filistin'de yer almaktadır. Günümüzde İsrail Devleti sınırları içerisinde bulunan Safed, Yukarı Celile bölgesinde 840 m. yükseklikte bir tepe üzerindeki tarihî kalenin eteklerinde bulunmaktadır. Şehrin ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Tarihî kayıtlarda adı ancak milattan sonra II. asırdan itibaren anılmaktadır. Safed kelimesi şehrin fizikî konumunu çağrıştıran "gözleme, bakma" anlamındaki "şefat"tan gelir. Bir diğer görüşe göre şehir, ismini Arapça'da "hediye" mânâsına gelen "safet" kelimesinden almıştır. Ergin Gülsoy, "Safed", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35: 445.

⁵⁴ Altıntaş, "Musevî Yaşam Kuralları Bütününün Bilge Derleyicisi: Rabi Yosef Karo=Rabi Yosef Ben Efrayim Karo=Maran=", 117-118, 120.

⁵⁵ Stanford Jay Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, (çev., Meriç Sobutay), Kapı Yayınları, İstanbul 2008, 162.

⁵⁶ Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, 199.

İspanya'dan Osmanlı Devleti'ne iltica eden Yahudiler'in Anadolu'da birlik oluşturmak adına girdiği süreçte, ortak bir yönetici, Ortadoğu medeniyeti ve hayat tarzına sahip bir dinamizmin oluşmasında Yosef Karo, *Bet Yosef* ve *Şulhan Aruh* adlı eserleri ile olağanüstü katkıda bulunmuş, ikincisinin diğerinin hülâsası denebilecek, farklı hukuk normlarını büyük oranda birbiriyle kaynaştırdığı bu iki çalışması ile Anadolu'da otorite olarak benimsenmiş düzeyi ile Osmanlı, Edirne ve Yahudi tarihine, aynı zamanda farklı kökenlere sahip olsalar da Osmanlı Yahudi halkını birleştirmek adına üst bir değer taşımaktadır.⁵⁷

Karo en önemli eseri olan *Bet Yosef* adlı kitabı Rabi Ya'akov ben Aşer'in *Arba 'a Turim* (*Dört Sütun*) adlı eserinin şerh ve yorumu olmanın yanında şerh edilen kanun ve kuralların gerekçeleri, hayata geçiriliş biçimleri, güncel değerleri kabul edilen Tora'ya uygunlukları itibarıyla ciddî bir inceleme ve değerlendirmeyi de ihtiva etmektedir. Karo eserinin kusursuz olmasını temin bakımından döneminin en yetkin otuz iki Talmud âlimleriyle istişare etmiş, fikir alışverişinde bulunmuştur. Bütün bunlardan dolayı Karo'nun *Bet Yosef* adlı bu eseri Musevî dini literatürünün Tevrat'tan sonraki en muteber kaynak metinleri arasında anılmaktadır. Karo'nun *Bet Yosef* adlı eserinde şerh ettiği *Arba 'a Turim*'in adından da anlaşılacağı üzere dört bölümden ibaret; ilk bölümünde (Orah Hayîm) Musevî bir kişinin günlük vazifeleri, haram ve helâl konularının tasnifi, Şabat ve dinî bayramlara ait kuralların düzenlenmesi ve ritüellerden; Yore Dea adlı şümulü ikinci bölümünde yiyecek, içecek ve beslenme kurallarından; üçüncü bölümde (Even Haezer) nişanlılık, evlenme, mehir, çeyiz, eşlerin karşılıklı görevleri, kadının güvence altına alınması ve evliliğin sona erdirilmesi gibi temel ailevî konular; dördüncü bölümde (Hoşen Mişpat) ise toplum düzeninin tesisi ve korunmasına yönelik ceza yasaları, hâkimlikte liyâkat ve ehliyet konularına yer verilmiştir.

Bu çapta bir genişliğe sahip bir külliyyatın pratik ve günlük hayatta kolayca çözümlenemeyeceği gerçeğini gören Karo bu eserini yalnız sahanın uzmanlarına değil halkın da istifadesine sunmak için sadeleştirmeğe yönelik bir çalışma ile en çok tanınan eserini, *Şulhan Aruh* (Hazır Sofra/Kurulu Sofra) adıyla yeniden kaleme almıştır.⁵⁸

Burada Yahudi dinî geleneğinde yiyecek ve içecekler ile bir paragraf açmak gerekmektedir. Yahudilik'te yiyecek içecek yasakları çok önemlidir ve bunlar doğrudan şeriat hükümleri (mitzva) ile ilişkilendirilir. İbrânîce'de nelerin yenilip yenmeyeceği ile ilgili olarak kullanılan kelime “uygun olma” anlamında *kaşrut*⁵⁹ olarak karşılır. Bundan türetilen kaşer “helâl yiyecek” demektir. Etleri helâl olan hayvanlar temiz (tahor), yasak olan hayvanlar murdar (tame) ve iğrençtir (tovea). Eski Ahid'de özellikle hayvanî yiyecekler ve türevleri üzerinde durulur. Talmud'da yiyecek içeceklerle ilgili pek çok hüküm mevcuttur. Tevrat'ta “Rab Musa'yla Harun'a şöyle dedi: ‘İsrail halkına deyin ki, karada yaşayan hayvanlardan şunların etini yiyebilirsiniz: Çatal ve yarık tırnaklı, geniş getiren hayvanların tümü...’”⁶⁰

⁵⁷ Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, 88.

⁵⁸ Altıntaş, “Musevî Yaşam Kuralları Bütününün Bilge Derleyicisi: Rabi Yosef Karo=Rabi Yosef Ben Efrayim Karo=Maran=”, 117-118.

⁵⁹ İbrânîce'de yenilmesi uygun ya da helâl olan yiyecekleri belirtmek için koşer (caiz) kökünden gelen “kaşrut” kelimesi kullanılır. Kürşat Demirci, “Helâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 174.

⁶⁰ Levililer, 11/1-3 vd. Bunun dışında Tesniye 14/6 geniş getiren çift tırnaklı helâl hayvanlarla, Levililer 11/9; Tesniye 14/9 deniz yiyecekleriyle, Levililer 11/13-19; Tesniye 14/11-18 kuşlarla, Levililer 11/22 uçan böceklerle; Levililer 11/29-31; 42, 43 sürüngenlerle ilgili hükümleri kapsar. Yahudilik'te tamamen haram olan kanla ilgili hükümler Levililer 7/26, 27; 17/10-14'te, hayvan kesimiyle ilgili kurallar Tesniye 12/21'de, yeme usulleriyle ilgili konular da Çıkış 23/19; 34/26 ve Tesniye 14/21 bölümlerinde yer almaktadır.

Ben Meymon'un *Mişna Tora*'sı ile Yosef Karo'nun *Şulhan Aruh* adlı eserlerinde konuyla ilgili açıklamalar vardır. Bu kaynaklar ışığında Yahudilik'te helâl yiyeceklerin başında sığır, koyun, keçi, geyik gibi geviş getiren çift tırnaklı ve toynaklı hayvanlar bulunur. Deniz ürünlerinden yüzgeçli/solungaçlı ve pullu olan her şey helâldir. Kabuklu deniz ürünleri haramdır. Yırtıcı olmayan, leş yemeyen, kursaklı olan ve pençesi el bileğine konduğunda bileği bütünüyle sarmalamayan kuşlar (kumru gibi) helâldir. Sürüngenler yasaktır. Yasak olan hayvanların yumurtası, yağı ve sütü de yasaktır. Doğal yolla ölmüş hayvan ve leş yenmez. Domuz haramdır (Levililer, 11/7; Tesniye, 14/8). Kan tamamen haram olduğu için etten bütünüyle temizlenmelidir. Helâl yiyeceklerin bazı kısımları (iç yağı, sakatatın bir kısmı) haramdır. Kuşları hariç siyatik sinirler haramdır. Canlı hayvandan koparılan parçaları yemek yasaktır. Etin kesimi, usulüne (şehita) göre yapılmalıdır. Ayrıca yemek yeme, yemeğin hazırlanması, kullanılan kaplar da belli usullere tâbidir. Sütlü ve etli yiyecekler karıştırılmamalıdır. Yemek kapları, aletleri kaşer olmalıdır. Bitkilerde ise daha az yasak vardır. Yeni dikilen ağaçların meyveleri ilk üç yıl toplanmaz (Levililer, 19/23-25). Pesah bayramında mayalı yiyeceklerden uzak durulur. Talmud'da (Yoma, 83a) ancak çok ciddi ve hayafî durumlarda haram yiyeceklerden yenilebileceği belirtilir. Şarap bir ölçüde serbesttir, ancak kendini Tanrı'ya adayanlar için haramdır. Yahudi rabbiler yeme içme yasaklarının akla, sağlığa, ekolojik dengeye, ahlâka ve psikolojik sebeplere bağlı olarak geliştiğini kabul etseler de bu yasakların vahiy dışında bir sebebe dayanmaması gerektiği konusunda aynı fikre sahiptirler. Bugün kısmen reformist Yahudiler hariç diğer dinî ekollerde bu kurallar geçerlidir.⁶¹

Yosef Karo'nun Yahudi şariat kâidelerini özellikle gençlerin kolaylıkla anlayabilmesi için yazdığı dört bölümden ibaret *Şulhan Aruh* adlı eseri ilk kez Venedik'te 1565 yılında Venedik'te basılmış, "Alaha" (Yürürlük) olarak bilinen uygulamaların temel kitabı haline gelmiştir.

Karo'nun bir diğer eseri Ben Meymon'un *Mişna Tora* adlı eserinin tefsiri olarak kaleme aldığı ve Venedik'te 1575 yılında yayınlanan *Kesef Mişne Selânik*'te 1588'de basılan *Kelale ha talmud* adlı Talmud öğrenimi metodolojisi üzerine eseri; yine Selânik'te 1585'de *Bedek ha bayit* isimli ev düzeni ile alâkalı; ilâhi kaynaklı mesajların değerlendirilmesine dair *Magid Mişarîm* ve kâinat kanunlarını inceleyen *Halihot Olam* adlı eserleri çeşitli dönemlerde ilim adamları tarafından incelenmiş ve günümüze kadar devam eden usullerle şerh edilmiş ve değişik bakış açılarından araştırma konusu yapılmıştır.⁶²

Karo'nun *Şulhan Aruh* adlı eseri Yahudi dininin pratiklerine ait kanunların tasnifini içeren bir tür kodekstir. Eser dört bölümden oluşmaktadır:

Orah Hayyim: Dualar, Şabat, dinî bayramlar ve oruç günleri ile ilgilidir.

Yoreh Deah: Kaşerut: Yahudi dininde yenilmesi câiz olan gıdalarla⁶³ ilgili esasları konu edinir.

Even ha-Ezer: Kadınlar, zina, evlilik konularındaki hükümler ile ilgilidir.

Hoşen ha Mişpat: Lâik konular, suç ve ceza, mahkeme esasları gibi hukukî meselelerle alâkalıdır.⁶⁴

⁶¹ Kürşat Demirci, "Diğer Dinlerde", (Yiyecek md. içinde), *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 557.

⁶² Altıntaş, 118-120.

⁶³ Kürşat Demirci, "Diğer Dinlerde" (Yiyecek md. içinde), 557.

⁶⁴ Besalel, *Yahudi Tarihi*, 364.

Şulhan Aruh'un yukarıda anılan üçüncü bölümünde evlilik ve zina ile geçen konuların bir sonucu olabilecek boşanma ile ilgili olarak Karo bu konuya da eserinde değinmiştir. Buna göre boşanma vakalarında öne çıkan unsurlardan biri zina diğeri kocaları tarafından pazarlanan kadınların boşanma talepleridir. Zinaya dair alınan tedbirlerden biri Kahire'deki Yahudi kadınların erkek kölelerle yasak ilişkiler yaşamaları dolayısıyla Yosef Karo'nun aldığı karardır. Karo, varlıklarının zinayı teşvik edeceği endişesiyle evde çok genç erkek köle bulundurmamayı dahi günah ilân etmektedir. Osmanlı döneminde 1768 yılında vuku bulan bir olayda olduğu üzere kadınların faili oldukları zina olaylarının çoğu boşanma ile sonuçlanırken söz konusu gelişmelerin Yahudi cemaati içinde gizli kalmasına özen gösterilmiş ve bunlar Osmanlı devlet otoritelerine yansıtılmamıştır.⁶⁵

Yosef Karo tarafından yazılmış, 1564-65 yıllarında Venedik'te basılan ve Ortaçağ'dan beri diaspora Yahudi cemaatleri tarafından hayatlarını düzenlemek için Tora'ya dayanan, Tanrı tarafından Tora'da Yahudilere verilen ahlâk kurallarına uygun yaşamayı sağlayan büyük hukuk sistemi hakkındaki Şulhan Aruh "Rabbinik Yasalar" olarak tanımlanır. Eserin çeşitli Rabbinler tarafından yapılan yorumları bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Ultra-Ortodokslar tarafından eğitimde kullanılan *Kitzur Şulhan Aruh* olup, Macar Yahudisi olan Rabbi Solomon Ganzfried (1804-1886) tarafından yazılmıştır. Aşkenaz Yahudiler tarafından tercih edilen ise Rabbi Moses Isserles'in de yorumlarını kapsayan Şulhan Aruh yorumudur.⁶⁶

Yosef Karo Yahudi düşünce tarihinin bütününde en önemli din âlimi kabul edilen Rabbi Moşe Ben Meymon'un İsrail topraklarında yabancı kişilerin vatandaşlığa kabul edilmeleri ile ilgili görüşlerine birtakım yaklaşımlarıyla müdahalede bulunmaktadır.

Rabad,⁶⁷ Rabbi Moşe Ben Meymon'a karşı çıkmakta ve eserinde şöyle yazmaktadır: "Ben İsrail topraklarında oturma konusunda onunla aynı görüşü paylaşmıyorum." Yani, ona göre Nuhogulları'nın yedi hükmünü⁶⁸ kabul eden herkes Erets-Yisrael'de (İsrail toprakları/ ülkesi) yaşayabilir; bu konu Yübile'ye⁶⁹ bağlı değildir. Rambam'ın (Ben Meymon) bu hükmüyle ilgili *Kesef ha-Mişna* şerhinde Yosef Karo, Rabad'ın görüşünü şöyle izah eder:

⁶⁵ Neslihan Ünal, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi Kadınları", *Tarih Okulu Dergisi*, sayı 24, (Mart 2017): 163-164.

⁶⁶ Israel Shahak-Norton Mezvinsky. *İsrail'de Yahudi Fundamentalizmi*, (çev., Ahmet Emin Dağ), Anka Yayınları, İstanbul 2002, 23.

⁶⁷ XII. asırda yaşamış olan Haham Yehuda Halevi'nin çağdaşı ve Provence'de Kabala'nın kurucularından olan Posquières'li Abraham ben David; III. Rabad olarak bilinmektedir. Ariel Pikar, "Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti'ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü", trc. Eldar Hasanoğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014/2): 5.

⁶⁸ "Nuh Kanunları/Nuh oğullarının yedi hükmü" kavramı ilk kez Rabbinik kaynaklarda anılmaktadır. Fakat buradan elde edilen bilgiler ittifak halinde olmadığı gibi kendi içinde de çelişme gösterdiğinden adı geçen kanunların Yahudi teolojisinde temel kabul edilmeyip sonradan değişik nedenlerden dolayı ortaya atıldığı iddia edilmektedir. Bunlar "putlara tapınmaktan sakınmak, Tanrı'nın adına övgüde bulunmamak, insan öldürmekten uzak durmak, zinadan sakınmak, hırsızlık yapmamak, canlı bir hayvandan et kesmekten sakınmak"tır. Eldar Hasanov, "Nuh Kanunları'nın Kökeni ile İlgili Görüşler Üzerine", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 1, (2012), 202.

⁶⁹ İbranice *yôbél* kökünden "elli yılda bir gelen özgürlük ve sevinç yılı olarak bilinen; Tevrat'ta elli senede bir olmak üzere Tanrı'ya şükür ve Şabat yaşama benzer figürlerle dinlenmeye tahsis edilen yıl olarak anlaşılan Y/Jübile kavramı Kitabı Mukaddes'in sadece Levililer kitabında "Ellinci sene kutsal sayılacak, bütün memleket halkı için özgürlük ilân edeceksiniz. O yıl ekmeyecek, ürünün ardından süreni biçmeyecek, budanmış asmanın üzümlerini toplamayacaksınız. Çünkü o yıl özgürlük yılıdır, sizin için kutsaldır. Yalnız tarlalarımızda kendiliğinden yetişeni yiyebileceksiniz." ifadeleriyle geçmektedir. Levililer 25/10-12. Diğerleri için bkz., 25/28, 40, 50, 54; 27/21. Société Biblique Auxiliaire du Canton de Vaud, "Jubilé", *Concordance des Saintes Écritures*, (Lausanne: 1986), 398. *Açıklamalı Kutsal Kitap*, 1. Baskı, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010), 181.

“Yübile hükümlerinin yürürlükte olmadığı bir zamanda [malum] yedi hükmünü (Nuhogullarının yedi hükmü) kabul edenler Ger Toşav⁷⁰ [statüsüne] kabul edilmiyorsa da, neden İsrail topraklarında oturmaktan men edilsin? Zira onların günah işlemelerine sebep olabileceğinden endişe etmeye gerek yoktur. Ama hocamızın (Abraham ben David; III. Rabad) görüşlerinden çıkabilecek sonuç şöyle söylenebilir: “Evet [gerçekten de] öyledir. Eğer o üzerine yedi hükmü kabullendi ise onun ülkede yerleşmesine engel olunmaz. [Hocamızın] tek söylemek istediği, mahkemenin onu [resmî olarak bir “Ger Toşav” sıfatı alacak şekilde] kabul etmediğidir.”

Yani *Kesef Mişna*'ya göre, [malum] yedi hükmü kabul eden Nohri'lerin⁷¹ Ger Toşav statüsünü taşıma hakkına sahip olmasalar da Erets-Yisrael'de yaşamaları konusunda Ben Meymon da hemfikirdir.⁷²

İsrail topraklarında ikamet tartışmalarından elde edilen sonuçta Yosef Karo'nun Yahudi dinî hukukundaki özel yerini Nuh kanunları ile ilgili “rişonîm”⁷³ âlimlerinin büyük çoğunluğunun, Ben Meymon'un fikirlerine yaptıkları itirazlar ve herhangi bir Yahudi'nin üzerinde Nuh Yasalarını, Yahudi olmayanlara zorla kabul ettirmek gibi bir yükümlülük olmadığını savunmalarında görebiliriz. Bu otoritelere göre, Halaka'da (Yahudi şeriatı) Nuh kanunlarına Yahudi olmayanların itaat etmelerini zorlayacak herhangi bir yükümlülük veya görev bulunmamaktadır.⁷⁴

Halaka, Kutsal Kitap sonrası çağlardan beri dünyanın her yerinde Yahudi hayatına rehberlik etmiş olan kanundur. Kişiler arası ilişkilerde, ayinlerde, ritüellerde, Yahudilerin dinî vazifeleriyle ilgili olup insan davranışlarının doğum, evlenme, sevinç, keder, ziraat, ticaret, ahlâk ve ilahiyat gibi hemen her alanını içine alır. Kökleri Yahudi Kutsal Kitabında olan bu kanunun otoritesi, (210 yılı civarında yazılı hale getirilmiş olan) Sözlü Yasanın ilk yazılı derlemesi olan *Mişna*'yı ve bunun bir açıklaması olan *Gemara*'yı içine alan, (400 yılı civarında tamamlanmış olan) Yahudi kanun ve töresinin bir toplamı mahiyetindeki Talmud'a dayanır. Halaka ile ilgili pratik rehberlik sağlamak için, birinci ve ikinci asırlardan itibaren Yahudi din âlimleri tarafından sistematik özetler yazılmıştır. Bunlar arasında en tanınan eser XVI. asırda Safed (Tzfat) şehrinde Yosef Karo tarafından yazılmış olan *Şulhan Aruh* adlı çalışma olmuştur.⁷⁵

Osmanlı Devleti'nde Yahudi cemaatlerinin gerek dinî ritüellerinde gerekse şahsî ve toplum hayatlarının her alanında Yahudi hukuku Halaka söz sahibi olduğundan, gelişen ve

⁷⁰ Ger Toşav, İsrail ülkesinde mukîm olarak yaşamak konusunda asıl değil ara statüye sahip yerleşik yabancılara verilen addır ve Yahudiliği tam kabul etmese de bazı hükümleri kabullenen kişidir. Ariel Pikar, “Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti'ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü”, 1, 4.

⁷¹ Nohri, Yahudi literatüründe kelime ve statü olarak Zar kavramı ile birlikte Yahudi olmayan herkesi içeren bir anlam taşımaktadır. Pikar, “Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti'ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü”, 1.

⁷² Pikar, “Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti'ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü”, 5.

⁷³ “İlk gelenler, öncekiler” anlamında İbranice çoğul bir kelimedir; Yahudi dinî kanunlarının dökümünü oluşturan yetkili âlimler için kullanılmaktadır. Bu tabir genellikle, Geonîm döneminin sonundan (XI. yüzyıl) *Şulhan Aruh*'un Yosef Karo tarafından yayımlanışına (1564-1565) kadar olan süreçte yer alan Talmudik âlimler ve yorumcular için kullanılmaktadır. Rişonîm'in yorumları, Talmud çalışmalarında temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 54.

⁷⁴ Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, 54.

⁷⁵ Ruth Ben-Haim (yayına hazırlayan), *İsrail Hakkında Gerçekler*, (Kudüs: İsrail Enformasyon Merkezi, Kudüs 2003), 18-19. Aynı eserde, Yosef Karo tarafından derlenen *Şulhan Aruh*'un bazı kaynaklarda Yahudi tarihinin önemli dönüm noktası olarak gösterilmek üzere “1564 Yahudi kanun derlemesi *Şulhan Aruh* yayımlandı” ifadesi için bkz., Ben-Haim, *İsrail Hakkında Gerçekler*, 59.

değişen şartlar doğrultusunda ortaya çıkan yeni meselelere Halaka'yı temel alarak rabbiler cevap aramışlardır. Bunları bilmeden Yahudi derunî hayatını anlamak zordur. Osmanlı Rabbileri çok geniş bir kutsal kitap yorumları, Talmud üzerine çalışmalar ve Responsa literatürü oluşturmuşlardır. Mahallî rabbilerin cevap bulamadığı dinî problemlere çağdaşları, bir diğer rabbiden cevap aramışlardır. Kahire ve İskenderiye'deki rabbilerin çevre bölgeler ile ilgilenmesi, Ben Meymon'un Mısır'da ve diğer bölgelerde yaşayan Yahudi cemaatlerinin meselelerine fetvalar üretmeleri ve liderlik yapmaları bunun en güzel örneklerinden biridir. Responsalar Yahudiler'in yaşadığı zaman ve mekânda dönemin sosyal, kültürel ve dinî sorularına ışık tutan, rabbinik otoritenin Yahudi hukukuna başvurma usulünü de gösteren kaynaklardır. Responsa yazarı rabbiler arasında dünya Yahudilerince tanınan ve bir ilmihal vasfında olan *Şulhan Aruh*'un yazarı Yosef Karo bu isimlerin en meşhur olanlarından biridir. Çeşitli bölgelerde bulduktan sonra en son Safed şehrinde görev yapan Karo dışında Responsa sahibi önemli bazı diğer rabbiler şunlardır: Rabbi David ben Abi Zimra (1479-1573) Mısır ve Safed'de, Rabbi Eliyahu Mizrahi (1450-1526) İstanbul'da vazifede bulunmuşlardır.⁷⁶

Fransa Yahudi cemaatine mensup âlim-filozof Levi Gersonides (XIV. yüzyıl) Tanah tefsirinin yanında tefsir usulü ve felsefeyle ilgili (*Milhamot Adonai*; Rabb'in Savaşları) risâleler kaleme almıştır. Dönemin en önemli İbrânîce dinî-hukukî derlemeleri arasında Alman Yahudi âlimlerinden Ya'akov ben Aşer'in (XIV. yüzyıl), *Arba'a Turim*'i ve Osmanlı Yahudisi Yosef Karo'nun (XVI. yüzyıl) *ben Aşer*'in eseri üzerine tefsir mahiyetindeki eseriyle (*Bet Yosef*) bunun kısaltılmış şekli olan ve daha ziyade Sefarad görüş ve uygulamaları çerçevesinde Yahudi pratiğinin yürürlükteki kurallarını ihtiva eden *Şulhan Aruh*'u yer almaktadır. Polonya Yahudilerinden Moşe Isserlis'in (XVI. yüzyıl) hazırladığı *Mapa* ise *Şulhan Aruh*'un tefsiri tarzında kaleme alınmış olup Sefarad uygulamasından ayrılan Aşkenazi hüküm ve uygulamalarını da içine almaktadır. Günümüzde farklı Yahudi cemaatleri tarafından *Şulhan Aruh*'un tamamı veya bazı bölümleri üzerine yazılan tefsirleri (*Mişna Berura*, *Ben İş Hay*) veya özeti (*Kitsur Şulhan Aruh*) standart Yahudi hukuk kitabı olarak kullanılmaktadır.⁷⁷

Burada Edirne'de 2015 yılında restore edildikten sonra ibadete açılan Büyük Sinagog'da bu vesile ile yapılan tören de bir konuşma yapan, Aşkenaz Yahudileri ruhanî lideri Rav Mendy Chitrik'in sözlerine yer vermemizde isabet olabilir:

“Edirne'de bulunmaktan, tüm cemaatimizle birlikte orada olmaktan, Sefer Tora'yı (Tevrat Kitabı) yeniden inşa edilmiş bu sinagoga getirmekten dolayı büyük gurur duydum.

Oradaki atmosferi solumak, heyecanı, coşkuyu paylaşmak... Neticede bulunduğumuz şehir Edirne'ydi. Edirne'nin tarihi ile ilgili iki farklı hikâye vardır: Bunlardan birine göre Edirne, Adrianopolis'in yeniden kurduğu ve Yahudiler'in büyük savcısı Hadrian'ın adını verdiği Hadrian. Hadrian, Judea'daki büyük ayaklanma sonrasında Bar Kohva ve Yahudi ordusunu bozguna uğratmış ve milyonlarca Yahudi'nin ölümüne sebep olmuştu. Diğerisi ise günümüze dek gelen belgelere göre Yahudilere 1.600 sene boyunca yuva olmuş, Yahudiler tarafından *Edirni* olarak anılan Edirne.

Edirne Yahudi âlimlerinin de şehriydi. Behmoras ve Behmorar (İbranice'de eş anlamı; onurlu ravların oğulları) ailelerinin da aynı soydan geldiği köklü Geron ve Mordehay ailelerinin

⁷⁶ Hatice Doğan, Osmanlı Devleti'nde Musta'ribeler (Araplaşmış Yahudiler), *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 9/Kış, (2010), 222.

⁷⁷ Salime Leyla Gürkan, “Literatür” (Yahudilik md. içinde), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 226-232.

yaşadığı, İsrail'in kuzeyindeki Galilee dağlarının tepelerindeki Tsfat'ın tanınmış Hahambaşısı Rav Moshe Alsheh'in doğduğu yerdi Edirne.

Ancak, şüphesizdir ki, Edirne'yi Yahudilerin hafızalarına silinmemek üzere kazıyan bir kişi vardır ki bu kişi hâlâ tüm Yahudileri Edirne'den eğitmeye, onlara kılavuzluk etmeye devam eden Maran Rav'ı Yosef Karo'dur. Karo, *Bet Yosef* ve *Shulhan Aruh* kitaplarının ünlü yazarıdır. Rav Yosef Karo İspanya'da doğmuş ve sonra Portekiz'e sürgüne gönderilmiştir. Rav, yedi yaşına kadar ailesi ile Lizbon'da yaşamış, ailesi tekrar sürgüne gönderildiğinde babası Efraim ve ailesiyle İstanbul'a gelmeyi başarmıştır. Rav Yosef Karo babası öldüğünde Edirne'nin ünlü Talmud okullarında ve *yeşivasında* öğrenim görmek için Edirne'ye taşınmıştı. Rav Yosef'i Sefarad ve dünya Yahudiliğinin feneri yapan da Edirne'de edindiği zengin bilgilerdi. Rav Yosef Edirne'de zamanın ünlü ravlarından Rav İsak Sabah'ın kızı ile evlendi. Rav Yosef Karo, *Bet Yosef* isimli ilk *yeşivasını* Edirne'de açtı. Burada ileride Osmanlı İmparatorluğu'nda Sefarad Yahudiliğinin en önemli kişilikleri olacak olan öğrencilerine eğitim verdi. Edirne'de ayrıca ilk kitabı *Kesef Mishne*'yi de yazdı. *Kesef Mishne*, Rav Moshe Ban Maymon'un (Maïmonides) *Mişne Tora*'sının bir tefsiriydi. Ayrıca, yine Edirne'de en önemli kitabı *Bet Yosef*'i yazmaya başladı. *Bet Yosef*, tek bir eser içinde Yahudi hukukuyla ilgili tüm farklı görüşleri bir araya topluyordu.

Rav Yosef 1536'da İsrail topraklarına göç etti. Burada Tsfat'ın en saygın hahambaşısı oldu ve *Bet Yosef* kitabını tamamladı. Ayrıca *Bet Yosef*'in özeti olan *Shulhan Aruh*'u da -Yahudi Hukuku'nun Kodu- kaleme aldı. Bu kitap Rav Yosef'i hem zamanının, hem de geleceğin en ünlü hahamlarından biri yaptı. *Shulhan Aruh* günümüze kadar önemini ve güncelliğini koruyan, Yahudiler'in dinî hayatıyla ilgili Yahudi hukukunu her açıdan tahlil eden belirleyici bir kitaptır. Hâlâ günümüzde bile, bir Yahudi din adamının haham unvanını alması ve Yahudi hukukunu öğretmek için yetkilendirilmesi için *Bet Yosef* ve *Shulhan Aruh*'un birçok bölümünü çalışması ve ezberlemesi gerekiyor.

Rav Yosef Karo 1575 senesinde, 87 yaşında Tsfat'ta hayata gözlerini yumdu. Ancak Edirne'de yaymaya ve basmaya başladığı öğretileri hâlâ tüm Yahudi dünyasını aydınlatmaya ve rehberlik yapmaya devam ediyor. Başka nedenlerim olsa da, Edirne'ye yaptığım bu kutsal yolculuğu işte bu benim için hem kişisel bağlamda hem de daha derin bir düzeyde önemli ve anlamlı kılıyor. Bu sinagogu böylesine büyümlü yapan yalnızca inşaatında kullanılan tuğlalar ve taşlar, güzel resimler ve işlemler değil, Edirne'nin geçmişle aramızda önemli bir bağ teşkil etmesi ve gelecekle de bir bağlantı kurmasıdır. Bu sinagog yalnızca bir anıt değil aynı zamanda ebediyetin, Yahudi ilminin ve Yahudi insanların ölümsüzlüğünün de yaşayan bir simgesidir”⁷⁸

Yahudilik'te önemli bir tarihî vaka olarak kutlanan *Lag Ba'Omer* günü, Pesah ile Şavuot arasındaki 49 günlük *Omer* dönemi, tarihte Yahudi halkı için travmatik olaylara sahne olmuştur. Bu dönemde başta Rabbi Akiva'nın⁷⁹ yirmi dört bin öğrencisini öldüren salgın hastalık ve diğer bazı benzer âfetler *Omer*'in 33. günü mucizevî şekilde ortadan kalkınca, bu gün, İyar ayının 18. günü, *Lag Ba'Omer* (*Omer* sayımının otuz üçüncü günü) kutlanmaya

⁷⁸ Rav Mendy Chitrik, “Edirne'nin Âlimleri”, *Şalom Gazetesi*, 31 Mart 2015.

⁷⁹ Yahudilik'te kutsal metinlerin anlaşılabilir olması için bazı kuralların bilinmesi ve metnin ehil kişilerce tefsir edilmesi gereği düşüncesiyle bir takım kâideler koyan tefsir ekolleri oluşmuştur. Bunlardan, kendinden önceki dönemlerde belirlenmiş otuz iki kural mevcut iken Rabbi Akiva (ö. MS. 135) bu çalışmaları ilerletmiş ve bazı ilâve kurallar koymuştur. Böylece Rabbi Akiva ve Rabbi İshmael ekolu olarak iki büyük (midraş) tefsir ekolu meydana gelmiştir. Ömer Faruk Harman, “Kutsal Metinler ve Dinî Literatür” (Yahudilik md. içinde), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013) 43: 197.

başlanmıştır. Bu güne isim olan terim üzerinde de tartışmalar yaşanmış, Rabbi Yitzchak Luria ve Sefarad Kabalistleri, terimi ‘Lag Ba’Omer’ imlâsıyla, Yahudi kanunlarının yazılı olduğu *Şulhan Aruh* ise, ‘Lag La’Omer’ şekliyle kullanır. Yahudiler arasındaki görüşler her iki imlânın da geçerliliğini kabul etmekte, alışlagelmiş geleneklere göre hareket edilmesinin esas olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰

Ünlü Yahudi filozof Baruch de Spinoza’nın (1632-1677) hayatının konu alındığı bir eserde Josef Karo’nun meşhur *Şulhan Aruh*’una şu sözlerle yer verilmektedir:

“Ne zaman bir tatil veya bayram yaklaşırsa neredeyse bütün talebeler *Sculhan Aruch* metinlerinden ilgili bölümleri çalışırlardı. Passover⁸¹ bayramı geldiğinde Passover kuralları, Sukkot bayramı geldiğinde Sukkot kuralları okunurdu. Bu çalışma ve okumalar çocuklar tatil ve bayram kurallarını belleğine kadar sürer giderdi.”⁸²

Sonuç

Dindar Yahudiler’in dinlerinin gereklerini uygulamak konusundaki bağlılıkları normal düzenlerinde dahi yüksek seviye ifade ederken diaspora gibi zorlu zamanlarda daha üst düzeye ulaşacağı söylenebilir. Vatanlarından uzakta bir hayat yaşamaya mecbur bırakılmış, Tevrat ve inanç pratiklerinin sürgünde de uygulanması gerekli ve toplumu bir arada tutan önemli bağlayıcı bir unsur teşkil etmektedir. Böyle bir dönemde kendisi de bir diaspora mağduru birey olan Yosef Karo ait olduğu toplumunun bu ihtiyacını yerine getirmiştir.

Gerek Edirne diaspora toplumunun gerekse genel anlamda *yeşivalarda* verdiği eğitim ile dikkat çeken Karo ilmihal türünde ürettiği eserlerle Yahudi tarihinin önemli dinî şahsiyetlerinden biri olarak tarihe geçmiştir.

Haklarında en isabetli tesbiti Grek yazar Evangelia Balta’nın “Edirne’de sayıları 8 binden fazla, bazıları kıyı Akdeniz kökenli, diğerleri XVI. asırda İspanya’dan sürülmüş istisnâî bir Yahudi topluluğu vardı” ifadeleriyle yaptığı Edirne Yahudileri’nin geçmişi, zaman içinde evlenen ve salt Haçlı devleti inşa etmek olan, bunun için İber yarımadasında Katolikler’den başka hiçbir farklı kimliğe hayat hakkı tanımayan tutku ve emellerindeki Aragon Kralı II. Ferdinando ve Kastilya Kraliçesi Isabella krallığı dönemine kadar uzanmaktadır.

İspanya’nın Toledo şehrinde 1488 yılında dünyaya gelmiş, 87 yıllık ömrünün ilk sekiz yıllık bölümünden sonraki 79 yılını Osmanlı topraklarında yaşamış olan Yosef Karo da bu zulme ailesi ile birlikte maruz kalmış ilk eğitimini döneminin mistik eğilimli bir din âlimi olan babası Efrayim Karo’dan almıştır.

Osmanlı Yahudisi Yosef Karo otuz yaşında Edirne’ye gelmiş, *Bet Yosef (Yusuf’un Evi)* adlı eserini tamamladıktan sonra son sayfasına “Bu esere Edirne’de İbranî takvimi ile 5282’de başlamışım” sözleriyle düştüğü şerhle Edirne tarihinde güçlü bir şahsiyet olarak anlam kazanmıştır.

Karo’nun geniş çaplı bir külliyyat içinde yer alan, diaspora Yahudiliğinin dinî pratik ve günlüğüne dair konularda çözümleyici amaçla hazırladığı *Şulhan Aruh (Hazır Sofra/Kurulu*

⁸⁰ Nazlı Doenyas, “Lag Ba’Omer” *Şalom Gazetesi*, 10 Mayıs 12.

⁸¹ Amerikan Yahudilerinin *Passover* adıyla andıkları bayrama, İbranice’de Pesah denir. Dindar Yahudiler üç bin yıllık Mısır Çıkışı hikâyesini neleri başarabileceklerini, gerçek güçlerini keşfetmenin tarihi öyküsü olarak görürler. *Şalom Gazetesi*, Hamursuz Bayramı Sofrası ve İçimizdeki Özgürlük, 19 Nisan 2016.

⁸² Nadler, *Spinoza-Bir Yaşam*, 107.

Sofra), yalnızca halkının değil sahanın uzmanlarının da istifadesine olmak üzere yazdığı bir eser hüviyeti taşımaktadır.

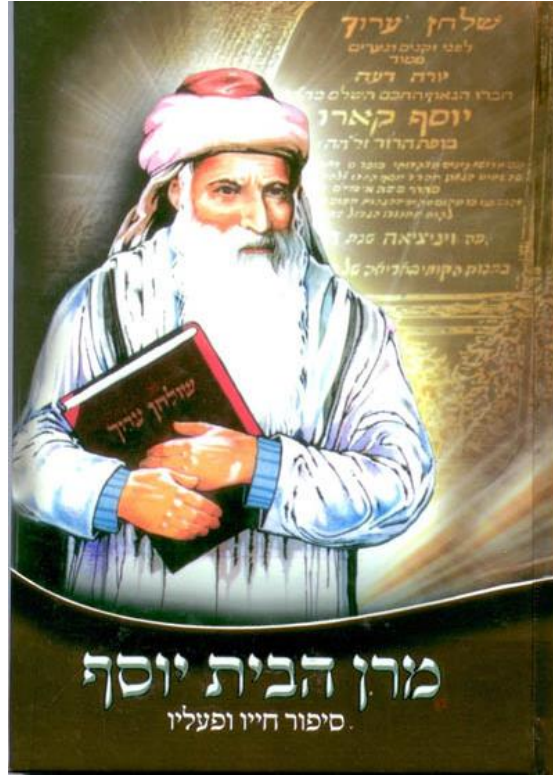
Yosef Karo, Edirne'ye yerleştiği tarihte burada halkının ilmihal bilgilerine yönelik olarak eserler kaleme alırken diğer yandan bütün zamanını Tevrat ve Talmud uzmanı talebe yetiştirmeye tahsis etmiştir. Bunlar arasında yer alan *Şulhan Aruh* adlı eserini halkının Yahudiliğin, yapmakla yükümlü olduğu hükümlerine yeniden açıklık getirmek amacıyla hazırlamıştır. Bazı Yahudi din bilginlerine göre Tevrat'tan sonra hukukî açıdan en bağlayıcı ve değerli görülen bu eser Karo'yu halkının katında kıymetli bir seviye kazandırmış, bu özelliği ile Yahudi diasporasının, Edirne'yi de içine alan periyodunun en önemli şahsiyeti kabul edilmiştir.

EKLER

Ek -1- Yosef Karo'nun İbranice *Şulhan Aruh* adlı eserinin kapak resmi



Ek -2- Yosef Karo'nun İbranice *Beit Yosef* adlı eserinin kapak resmi



Kaynakça/References

- Açıklamalı Kutsal Kitap*, 1. Baskı, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010).
- Adam, Baki. "sinagog". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 222-224. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- AGOS. "Büyük Sinagog'da 41 Yıl Sonra İlk Nikâh", 30.05.2016.
- Ahmed Bâdî Efendi. *Riyâz-ı Belde-i Edirne 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirnesi*. İstanbul: Trakya Üniversitesi, 1/1, 2014.
- Altıntaş, Yusuf. "Musevî Yaşam Kuralları Bütününün Bilge Derleyicisi: Rabi Yosef Karo=Rabi Yosef Ben Efrayim Karo=Maram", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Bildirileri*. 114-120. Ankara: 2004.
- Arslan, Hammet. "Tarih Boyunca İzmir Yahudileri: Yedi Kiliseler, Sürgün, Cemaatleşme Süreci ve Modern Durum". *Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum*. 186-217. Ankara: 2012.
- Aydın, Mehmet. "Osmanlı Devlet Yapısı İçinde Hahamhane Nizamnamesinin Yeri ve Önemi". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2006/2): 6-30.
- Aytin, Beste Karakaya-Ertin, Deniz Gözde-Özyavuz, Murat. "Kent Kimliğinin Edirne Kaleiçi Yerleşim Alanı Özelinde Değerlendirilmesi". *4. Uluslararası Kentsel ve Çevresel Sorunlar ve Politikalar Kongresi*, (Ekim 2016): 81-102.
- Bostan, İdris. "Kemal Reis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 226-227. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bali, Rifat N. *Edirne Yahudileri*, 205-228.
- Balta, Evangelia. "Edirne Rum Cemaati (XIX. Yüzyıl Ortası-1922)". trc. Işık Ergüden, *Edirne Serhattaki Payitaht*, (1998): 229-253.
- Benbassa, Esther-Rodrigue, Aron. 19. Yüzyıl Sonunda Türkiye'deki Yahudi Esnafı. *Yahudi Esnafı*. 342-347.

- Ben-Haim, Ruth. (yayına hazırlayan), *İsrail Hakkında Gerçekler*. Kudüs: İsrail Enformasyon Merkezi, 2003.
- Besalel, Yusuf. *Yahudi Tarihi*. İstanbul: Üniversal Dil Hizmetleri ve Yayıncılık A.Ş., 2000.
- Chitrik, Rav Mendy. “Edirne’nin Âlimleri”, *Şalom Gazetesi*, 31 Mart 2015.
- Cin, Turgay. “Milletlerarası İlişkilerde Yunanlılaştırma Faaliyetlerine (Asimilasyona) İlişkin İki Örnek: Kalaşlar ve Gagavuzlar”. *Karadeniz Araştırmaları* 25, (Bahar 2010) 11-50.
- Demirci, Kürşat. “Diğer Dinlerde” (Yiyecek md. içinde). *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 557-558. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- “Helâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Diktaş, Arzu. *XVI. Yüzyılın Son Çeyreğinde Edirne’de Sosyal Hayat*. Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2008.
- Doenyas, Nazlı. “Lag Ba’Omer” *Şalom Gazetesi*, 10 Mayıs 2012.
- Doğan, Hatice. Osmanlı Devleti’nde Musta’ribeler (Araplaşmış Yahudiler). *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 9 (Kış 2010): 214-224.
- Eriş, Metin (editör). *81 İilde Kültür ve Şehir Edirne*. İstanbul: Edirne Valiliği, 2013.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “16. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Efsanevî Bir Yahudi: Yasef Nasi”. *Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum*. 718-731. Ankara: 18-19 Şubat 2012.
- Ertürkmen, Bengi Su. *Ankara Yahudi Mahallesi Birlik Sokak’ta Bulunan Ankara Sinagogu ile Albukrek ve Araf Konutlarının 19. yy Osmanlı Batılılaşması Bağlamında İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Mimarlık Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara Temmuz 2013.
- Erzen, Melih. “Osmanlı’nın Engin Hoşgörüsü, Yahudiler ve Bir Kadının Yükselişinin Öyküsü: Kirâze”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009): 1-5.
- Eyice, Semavi. “Kale”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 234-242. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Gökbilgin, Mustafa Tayyib. “Edirne (Edirne md. içinde)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 425-442. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Gülsoy, Ergin. “Safed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 445-447. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Gürkan, Salime Leyla. “Literatür” (Yahudilik md. içinde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 226-232. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Haker, Erol. *Edirne Yahudi Cemaati ve Alyans Okulları (1867-1937)*. trc. Lizet Deadato. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2007.
- Harman, Ömer Faruk. “Kutsal Metinler ve Dinî Literatür” (Yahudilik md. içinde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 197-201. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hasanov, Eldar. “Nuh Kanunları’nın Kökeni ile İlgili Görüşler Üzerine”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 1/1, (2012): 200-224.
- Herodotos. *Herodot Tarihi*. Trc. Müntekim Ökmen. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- İnal, Necmi. *Türkiye Cumhuriyeti Trakya Kara Sınırları*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 2007.
- Kâmuran, Solmaz. *Kirâze*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.
- Karakaya, Hasan. “Edirne (Hadrianopolis) Kalesi 2008 Yılı Kurtarma Kazıları”. *18. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*. Yayına Hazırlayan, Haydar Dönmez.

- 105-134. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2010.
- Kızıloğlu, Sedat. “İsrail Devleti’nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm’in Gelişimi”. *Sosybilimler Dergisi* 2/1, (Ocak 2012): 35-64.
- Kiel, Machiel. “Niğbolu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 87-89. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kriwaczek, Paul. *Yahudi Medeniyeti Unutulmuş Bir Ulusun Doğuşu, Yükselişi ve Düşüşü*. Trc. Ayşe Belma Dehni. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007.
- Kuran, Neslihan. “Haskala’nın Yahudi Eğitime Etkisi: Alliance Israelite Universelle ve Toplumsal Dönüşüm ‘İstanbul AIU Okulları Örneği ile’”. *MİLEL VE NİHAL İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Mayıs-Ağustos 2009): 323-341.
- Kurt, Ali Osman. “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *MİLEL VE NİHAL İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt 7 sayı 1 (Ocak-Nisan 2010), 33-59.
- Le Petit Larousse (PL.)*, “castrum”, Larousse, Paris 1999, s. 185.
....., “diaspora”, 332.
....., “Kabbale ou Cabale”, s. 574.
- Mansel, Arif Müfid. “İlkçağda Edirne”. *Edirne-Edirne’nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı*. 21-37. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1993.
- Meral, Yasin. “Edirne’de İlk Yahudi Matbaası: 1554-1556”. *Müteferrika* 48/2, (Kış 2015): 21-33.
- Metli, Ebru. *Hasidizm’in Yahudi ve Öteki Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Milliyet Gazetesi*. “Büyük Edirne Sinagogu 46 Yıl Sonra Yeniden İbadete Açıldı”, 26 Mart 2015.
- Nadler, Steven. *Spinoza-Bir Yaşam*. Çevirenler, Anıl Duman-Murat Başekim. İstanbul: İletişim Yayınları, 20.
- Onur, Oral. *1492’den Günümüze Edirne Yahudi Cemaati*. Dinç Ofset Matbaacılık Sanayi ve Tic. Ltd. Şti. İstanbul 2005.
- Özaydın, Abdülkerim. “Aragon”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 3: 263-265. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Pakalın, Mehmet Zeki. “mansıb”. *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2: 406. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1946).
- Peremeci, Osman Nuri. *Edirne Tarihi*, Resimli Ay Matbaası T.L.Şirketi, İstanbul 1939.
- Pikar, Ariel. “Dindar-Siyonist Hahamların Fetvalarında İsrail Devleti’ndeki Yahudi Olmayanların Statüsü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVII, sayı: 30 (2014/2), (ss. 1-23.)
- Sevilla-Sharon, Moshe. *İsrail Halkının Tarihi*. Yeruşalayim: Graph Press Ltd., 1981.
- Shahak, Israel-Mezvinsky, Norton. *İsrail’de Yahudi Fundamentalizmi*, (çev., Ahmet Emin Dağ), Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Shaw, Stanford Jay. *Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*. çev. Meriç Sobutay. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Société Biblique Auxiliaire du Canton de Vaud, “Jubilé”, *Concordance des Saintes Écritures*, (Lausanne: 1986), 398.
- Şalom Gazetesi*. “Okur Mektubu: Kiros’tan Erdoğan’a” 24 Eylül 2014.
..... “Hamursuz Bayramı Sofrası ve İçimizdeki Özgürlük”, 19 Nisan 2016.

- “500. Yıl Vakfı Türk Musevîleri Müzesinden: Parohet, Ehal Örtüsü”, 2 Ağustos 2017.
- Tuna, Serpil (Mimar). *Türkiye’de Sinagog Mimarisi ve Edirne Büyük Sinagogu*. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Eylül 2006.
- Ünal, Neslihan. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yahudi Kadınları”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Mart 2017, yıl 10, sayı XXIX, (ss. 153-179).

Araştırma Makaleleri / Articles

İBN HACER EL-‘ASKALÂNÎ’NİN VEBA-TÂUN GİBİ SALGIN HASTALIKLARA YAKLAŞIMI

Ramy Mahmoud*

Geliş Tarihi : 08 Temmuz 2020

Kabul Tarihi : 18 Ağustos 2020

Öz:

İnsanlık tarihi defalarca, milyonların ölümüyle sonuçlanan veba-tâun türü salgın hastalıklara tanık olmuştur. Bu hastalıklar, hiç bir zaman tamamen yok edilememiş, uzun yıllar kendilerini unuttursalar da belirli periyotlarla ortaya çıkarak toplumların demografik, ekonomik ve sosyolojik yapılarında değişimlere yol açagelmışlerdir. Virüsler keşfedilene kadar insanlık ailesinin değişik dinlere, etnik kökenlere ve kültürlere mensup toplumlari, hastalıkların arka planında yerine göre karanlık gizil güçler aramışlar, yerine göre de hastalıkları işlemiş oldukları kötülük ve günahların doğal bir sonucu olarak ilah ya da ilahları tarafından cezalandırıldıkları şeklinde yorumlamışlardır. Bu makalede, İbn Hacer el-‘Askalânî gibi İslam düşünce sistemine önemli katkılar sunan bir düşünür merkeze alınarak, yaşadığı dönemde veba-tâun türü hastalıkların kaynağı, hastalık karşısında insanın çaresizliği ve bu çaresizlikle baş etmede dinin rolü gibi meselelerde dönemin hâkim anlayışı, zaman zaman diğer kültürlerle birleştiği ve ayrıldığı noktalara da değinilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, İnanç, İbn Hacer, Veba, Tâun, Salgın.

APPROACH OF B. HACER EL-ASKALI TO OUTSTANDING DISEASES LIKE THE PLAGUE-TÂUN

Abstract

Human history has repeatedly witnessed plague-tâun-type epidemics that have resulted in the death of millions. These diseases have never been completely eliminated, although they have forgotten themselves for many years, they have emerged at certain intervals, leading to changes in the demographic, economic and sociological structures of societies. Until the viruses were discovered, the societies of the human family’s family of different religions, ethnicities and cultures sought dark secret powers on the background of the diseases, and interpreted that they were punished by their deities or deities as a natural result of the evil and sins they committed. This article is taken to the center of a thinker that provides important contributions to the Islamic thought system such as B. Hacer al-‘Askalânî, and the dominant understanding of the period in issues such as the source of plague-tâun diseases, the desperation of the person in the face of the disease and the role of religion in dealing with this desperation. It is tried to be explained by mentioning the points where it combines and separates with cultures.

Keywords: Islam, Faith, Ibn Hajar, Plague, Tâun, Pandemic

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dr. Öğr. Üyesi. ramy.elbannalum@hotmail.com, Orcid Id: 0000-0002-6853-1524.

Makale boyunca yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğretim Üyesi Hasan Çetinel’e teşekkürlerimi sunuyorum.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Mahmoud, Ramy. “İbn Hacer El-Askalânî’nin Veba-Taun Gibi Salgın Hastalıklara Yaklaşımı”. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 67-86.

Giriş

İnsanlık tarihi; depremler, volkanik patlamalar, seller, büyük yangınlar gibi doğal afetler ile veba, sıtma vb. salgın hastalıklar sonucu kalabalık insan kitlelerinin ölümüyle sonuçlanan, bir kısmı kayda geçmemiş birçok büyük felakete tanık olmuştur. Böylesi felaketler sonrasında binlerce insan toprağa verilirken hayatta kalanlar, içine düştükleri çaresizliği ruhlarının en derininde hissettikleri, hayata ve dünyaya dair sorgulamalar yaptıkları bir psikolojiye bürünmüşlerdir. Toplumsal ve küresel ölçekli bu tür felaketler, beraberinde insana ve topluma dair her şeyin yeniden yapılandırıldığı farklı bir sosyolojinin doğmasına da sebep olmaktadır.

İnsanoğlunun yaşadığı felaketler arasında, etkisi görüldüğü coğrafyanın sınırlarını aşan yalnız ortaya çıktığı milletler ve kültürleri etkilemekle kalmayıp küresel boyutta çokça can kaybına yol açan veba türü salgın hastalıklar da yer almaktadır. Batıda "plague, black death (kara ölüm), peste pestis, bizde ise "kıran, tâun" adlarıyla bilinen "veba", çoğu zaman salgın halinde yayılan, öldürücü, ateşli, bulaşıcı hastalıklardan birisi olarak milyonlarca insanın ölümüne neden olmuştur. M.Ö. dokuzuncu ve onuncu yüzyıllardan itibaren bilinen ve belirtileri ilk kez m.ö. Dionysius tarafından tanımlanmış bu hastalık, gerçek sebebi ancak yirminci yüzyılın başlarında ortaya konuncaya kadar, neden kaynaklandığı ve Kendisinden korunmak için neler yapılması gerektiği hususlarında insanoğlunun kafasını karıştırmaya ve can yakmaya devam etmiştir. Söz konusu hastalık hiçbir zaman tamamen yok edilememiş, uzun yıllar etkisini kaybederek kendisini unuttursa da belirli periyotlarla ortaya çıkarak toplumların demografik, ekonomik ve sosyolojik yapılarında değişimlere yol açmıştır.¹

Hastalığın nedeni ilk kez 1894'te Hong Kong'da Alexandre Yersin (ö. 1943) tarafından keşfedilene ve daha sonra vebanın ilk önce fare ve kemirgenlerde enfeksiyona yol açtığı, sonrasında pireler aracılığıyla insana bulaştığı ortaya konana kadar toplumlar, hastalığın nedenlerini doğaüstü güçlerde aramaya devam etmişlerdir. Ayrıca birçok toplumda, bu hastalıkların toplumların işledikleri günahlara karşılık, tanrı veya tanrıları tarafından cezalandırılmak üzere kendilerine musallat edildiği yönünde inanışlar hâkim olmuştur. Haliyle bu durum bir taraftan din adamlarını ve açıklamalarını ön plana çıkarırken diğer yandan onlara birer hekimmişçesine hastalıklardan korunma noktasında toplumlarına yön verme sorumluluğu yüklemekteydi. Bu arada hastalığa bakışta ve mücadelede toplumların ıskellik ve gelişmişlik düzeyleri ile hijyen koşulları da oldukça etkili oluyordu. Bir de salgınlar genellikle uzun süreli kıtlıkların ve fakirliği arttıran savaşların akabinde patlak vermekteydi.²

Kayda geçen en etkili veba, 6. yüzyılda ortaya çıkan ve "Jüstinyen Vebası" adıyla bilinen salgındır. İkinci büyük veba ise 14. yüzyılda görülen ve "Kara Ölüm (Der schwarze Tod)" diye adlandırılan salgındır.³ 1330'lu yıllarda Yersinia pestis adında, Orta Asya'da ortaya çıkan ve pirelerin ısırması yoluyla insandan insana bulaşan bir bakteri, tüccarların yükleri arasında bulunan fareler yoluyla kısa sürede tüm Asya, Avrupa ve Kuzey Afrika'ya yayılmış ve aynı hızda Atlantik Okyanusu kıyılarına kadar ulaşmıştı. Avrasya toplam nüfusunun neredeyse dörtte birinden fazlası bu salgında ölmüş, o dönemde 3,7 milyon civarı olan İngiltere nüfusu salgın sonrasında iki milyona düşmüştü. 5 Mart 1520'de bir İspanyol filosu Küba'dan Meksika'ya doğru yola çıkmıştı ve yükleri arasında, ilerleyen birkaç ay içerisinde o sırada yirmi iki milyon olan Meksika nüfusunu on dört milyona kadar geriletecek olan çiçek mikrobunu

¹ Feda Şamil Arık, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Veba Salgınları", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 15/26 (Mayıs 1991), 27-30.

² Arık, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Veba Salgınları", 30-31.

³ İstek, Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği), 174.

taşıyan köle Francisco de Eguia'da yer almaktaydı. Bu kölenin yaydığı çiçek mikrobu, Eylül 1520'de Aztek uygarlığının başkenti Tenochtitlan'a ulaştı ve iki ay içerisinde, başta İmparator Cuithlahuac (ö. 1520) olmak üzere Aztek nüfusunun üçte birini yok etti. Bilim, bu gözle görülmeyen ama insanlığı ve büyük medeniyetleri dize getiren canlıları keşfedene kadar, değişik dünya kültürlerinde durum farklı değildi. Mayalar; Ekperetz, Uzannkak ve Sojakak adındaki üç tanrının geceleri köy köy gezerek insanları hasta ettiklerine, Aztekler de hastalıkların onlara kara büyü yapan beyaz adamın işi olduğuna inanıyorlardı.⁴

Ortaya çıktığı tüm zamanlarda insanlığın yoğun olarak yaşamakta olduğu Asya, Avrupa ve Afrika gibi ana kıtaları, dolayısıyla Müslüman toplum ve beldeleri de etkisi altına alan bu hastalıklara Müslümanların yaklaşımının da dönemin şartlarından ve gelenekten etkilendiği tartışma götürmez bir gerçektir. Bu noktada İslam dininin konuya yaklaşımı ortadadır. İnsana, onun var oluşuna ve anlam arayışına dair önemli anlatıya sahip din olgusu da insanlığı bu denli derinden etkileyen büyük felaketler sırasında insanlara umut aşılama, onların hayata tutunmaları ve yaşanan ölümleri anlamlı kılmaları yönünde önemli bir manevi ve ruhi destek vasıtası olmaktadır. Hayata dair kapsamlı bir ontoloji ortaya koyan İslam da hastalıklar, ölümlerle gelen bu tür felaketleri inanan insanlar için anlamlı bir zemine oturtmaya çalışmıştır. “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.”⁵; “Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?”⁶; “Şüphesiz Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır.”⁷ vb. Kur'an ayetleri, mü'minlerin ölüm düşüncesiyle ilgili tutarlı ve anlamlı bir dini bakış açısı geliştirmelerine dönük tavsiye ve direktifler içermektedirler. “Eğer Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzü bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir.”⁸ gibi Kur'an ayetleri de savaşlar gibi toplu ölümle sonuçlanan kimi felaketlerin baş müsebbibinin insanoğlu olduğuna atıf yapmaktadır. Yine “İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.”⁹ gibi ayetler ise insanoğlunun yaşadığı her felaketi mistik kuvvetlere ya da ilahi bir cezaya bağlamaması, olayın arka planında kendi yanlış uygulama ve politikalarının yatabileceğini görmesi yönünde önemli bir hatırlatmada bulunmaktadır.

Konuya İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan veba vakaları üzerinden bakılırsa; İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Ebû Hâtim'den, onun da Asmaî'den rivayet ettiğine göre kayda geçen tâun olaylarından ilki, Şam'da ortaya çıkmıştır (17/638). Bu, aralarında Muaz b. Cebel, eşi ve çocukları ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh gibi seçkin sahabenin de yer aldığı birçok Müslümanın vefatıyla sonuçlanan 'Amvâs tâunudur. İkincisi ise, onunla aynı dönemde Irak'ta ortaya çıkan

⁴ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2019), 18-24. “Postmodernist düşünürler kültürlerin yapıtaşları olarak memleketlerden ziyade söylemlerden bahsederler, ancak onlar da kültürlerin insanlığın iyiliğini umursamadan kendilerini yaymaya çalıştığını kabul ederler. Örneğin milliyetçiliği 19. ve 20. yüzyıllarda ortalığa yayılan ölümcül bir salgın olarak tanımlarlar ve savaşların, baskının, nefretin ve soykırımın sebebi olarak görürler. Öyle ki, bir ülkenin insanları bu salgına kapıldığı anda komşu ülkeler de buna kapılıyordu. Herkesi insanların iyiliği için çalıştığına inandıran milliyetçilik virüsünün, insanlardan çok kendisine faydası vardı.” Yuval Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens (İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi)* Çev. Ertuğrul Genç, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), 244-245.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, (Ankara: Dini Yayınlar Müdürlüğü, 2011), 2/155.

⁶ DİB, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 2/214.

⁷ DİB, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 9/111.

⁸ DİB, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 2/251.

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 30/41.

Şemraveyh b. Kistrâ tâunudur. Her iki salgın da Hz. Ömer'in hilafeti dönemine gerçekleşmiştir.¹⁰ Daha sonraki dönemlerde Müslümanlar, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde birçok defa etkisini hissettiren veba ile kendi anlayışları, kültürleri ve yaşadıkları dönemin imkânları çerçevesinde mücadele etmeye çalışmışlardır.

Bu araştırma; kendisi de bir salgın hastalık olan dizanteriden vefat eden ve yaşadığı dönemin en saygın âlimlerinden biri olan İbn Hacer *el-'Askalânî*'nin; "*Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*" isimli eserinin yanı sıra, yine ona ait Buhârî şerhi *Fethu'l-Bârî*'ye de başvurarak bu eserlerin kaleme alındığı 14. yy. sonu ve 15. yy. başlarında halen büyük kitlesel ölümlere neden olan veba-tâun türü hastalıklara Müslüman toplumun yaklaşımına dair analizlerde bulunmayı hedeflemektedir. Onun özellikle *Bezlü'l-Mâ'ûn* isimli eserinin hastalığın acımasız yüzünü en etkili biçimde hissettirdiği bir dönemde yazılmış olması ona, salgın tarihi açısından birinci derece bir tarihi eser özelliği de kazandırmaktadır. Dolayısıyla hadisçiliğiyle ve hadis tenkidıyla ön plana çıkan İbn Hacer, bir taraftan hastalığa dair dini görüşlerini ortaya koyarken bir taraftan da dönemin tarihine ve Müslüman toplumun yapısına dair önemli bilgilere de yer vermektedir. Makalede ayrıca İbn Hacer'in eserini kaleme aldığı dönem ve sonrasında tâun üzerine yazılan bir kısım eserin yer aldığı kronolojik bir liste sunulurken ihtiyaç duyulan noktalarda dönemin tâun konusunda eser vermiş İbn Kayyım gibi dönemin diğer âlimlerinin görüşlerine de yer verilecektir. Ayrıca veba türü hastalıklarla ilgili toplumsal algı; hastalığın neden kaynaklandığı, hastalıkla mücadele vb. hususlarda Müslümanlar ile diğer dünya toplumları ve kültürleriyle benzerlikler ve ayrılan noktalara da yeri geldiğinde, konu bütünlüğüne sadık kalınarak değinilmeye çalışılacaktır.

İbn Hacer, özellikle *Bezlü'l-Mâ'ûn* isimli eserinde tâun hastalığıyla ilgili yer verdiği tüm rivayetleri, kendi hadis tenkit kriterlerine tabi tutmuş, birbirine benzer rivayetleri uzun uzadıya kıyaslamalarla izaha çalışmıştır. Bu nedenle onun eseri boyunca başvurduğu tüm rivayetlere yer vermek ve bunları hadis usulü çerçevesinde ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır ve araştırmaya ait bir sınırlılık olarak bu kaydı düşmek yerinde olacaktır. Farklı tariklerden gelmiş aynı rivayetin tüm tariklerine yer vermektense, araştırmanın temel hedefine yönelik olarak İbn Hacer gibi klasik İslam düşüncesinin önemli âlimlerinden birisinin şahsında, o dönem Müslüman toplumun veba-tâun türü salgın hastalıklarla ilgili algısına yönelik ipuçları veren rivayetlere yer verilmeyle çalışılmıştır.

Ortaya çıktığı her dönemde insan ruhunda ve toplumsal yapıda derin izler bırakan veba ve tâun hakkında İbn Hacer sonrasında da her biri hastalığa farklı zaviyelerden bakan bir çok eser kaleme alınmıştır. Hem hastalıkla ilgili çalışma yapanlar hem de genel anlamda dönem tarihi çalışanlar için faydalı olabileceği düşüncesiyle aşağıda bu kitaplardan bir kısmının müellif ve kitap adlarının bulunduğu bir listeye yer verilmiştir:

Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Menbecî (ö. 785/1383), *Kitâbu't-Tâ'ûn*.¹¹

Celâleddîn es-Suyûtî (ö.911/1505), *Mâ ravâhü el-vâ'ûn fi ahbâri't-tâ'ûn*, *Bezlü'l-Mâ'ûn fi fazli'l-tâ'ûn* kitabın muhtasarı.¹²

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, (Kahire: el-Heyetül Ammetü'l kitap, 1992), 601; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Kitâbü'l-mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk. Muhammed b. Huseyn es-Süleymânî, Âişe binti'l-Huseyn es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2007), 7/206.

¹¹ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Menbecî, *Kitâbu't-Tâ'ûn*, (Beyrut: Dâr-u b.Hazm, 2017).

¹² Celâleddîn es-Suyûtî, *Mâ ravâhü el-vâ'ûn fi ahbâri't-tâ'ûn*, thk. Muhammed Ali el-Bâz (Beyrut: Dâr'ul-Kalem, tz.).

İbn Nüceym el-Hanefî ö. 969/1563, *Risâletü'n fi't-Ta'ni ve't-Tâ'ün*.¹³

İbn'ü Kemâl Paşa ö. 940/1534, *Risâletü'n fi'rasti't-Tâ'ün*.¹⁴

İbn Hacer el-Heytemî ö. 973/1566, *Zikru'l-âdâbi'l-mute'allikat'i bi-men Esâbehu't-Tâ'ün*.¹⁵

1. İbn Hacer el-Askalânî

Dedesine nispetle İbn Hacer, ailesinin Filistin'deki memleketi Askalân şehrine nispetle de Askalânî diye meşhur olan bu büyük âlim, 22 Şâban 773'te (28 Şubat 1372) eski Mısır'da doğdu. Kendisi çok erken yaşta ölen babası ve dedeleri gibi ticaretle uğraşması yanında kırâat-i seb'ayı bilen, şiir yazan ve Nevevî'nin *el-Ezâkâr'una* istidrâk kaleme alan çok yönlü bir âlimdi.¹⁶

İbn Hacer'in ilme ve öğrenmeye olan büyük arzusunu ders aldığı hocaların çokluğundan anlamak mümkündür. Aralarında Fâtıma et-Tenûhiyye ve Fâtımâ el-Makdisiyye isimlerinde iki kadının da yer aldığı çok sayıda alimden ders almıştır. *el-Mu'cemu'l-Mufehres*'te kimlerden hangi kitapları okuduğuna, *el-Mecmau'l-Muesses li'l-Mu'cemi'l-Mufehres*'te ise hocaları hakkında bilgilerin yanı sıra onlardan aldığı ders ve icazetlere yer vermiştir.¹⁷

İbn Hacer'in aralarında Cemmâî'li'nin *Umdetu'l-Ahkâm*'ı, Kazvî'nin *el-Havi's-Sağir*'i, İbnu'l-Hacîb'in *el-Muhtasar*'ı, Harîrî'nin *Mülhatü'l-İ'rab*'ı, Kâdı Beyzâvî'nin *Minhacü'l-Vusul*'u, Irakî'nin *Elfiyyetü'l-Hadis*'i, İbn Malik'in *Elfiyye*'sinin de yer aldığı birçok İslam düşüncesi klasiğini ezberlediği bilinmektedir.

Hayatı boyunca birçok medresede tefsir, hadis, fıkıh dersleri veren İbn Hacer'in bilindiği gibi en çok öne çıktığı alan hadistir. Müderrislik, kadılık, müftülük ve hatiplik gibi farklı görevlerde bulunan ve İslam coğrafyasının önemli merkezlerine yolculuklar yapan İbn Hacer, 808 yılında başladığı ilim meclislerindeki tedrislerine öldüğü yıl olan 852 yılına kadar devam etmiştir. Bu arada başta hadis olmak üzere tefsir, fıkıh, akaid, tarih, şiir vb. birçok alanda sayısı 280'lere varan eser kaleme almıştır.¹⁸

İbn Hacer özellikle hadis sahasında birçok talebe yetiştirirken bir taraftan da iki yüzü aşkın eser vermeyi başarmıştır. El-Bağdâdî, onun yüzü aşkın eser kaleme aldığını söylerken öğrencisi Sehavî, bu sayının iki yüzden fazla olduğunu bildirir. Abdüsettar eş-Şeyh ise İbn Hacer'in hayatını konu aldığı eserinde ona ait 289 eserden bahsetmektedir. Onun bu eserlerinden en meşhurları arasında; Sahih-i Buhârî'ye yaptığı şerh olan *Fethu'l-Bârî* ile onun mukaddimesi, *Tabsiretu'l-muntebih bi'tahrîri'l-muştebih ile Tehzîbu't-tehzîb*, *Lisanu'l-mîzân* ile hadis usulüne dair kaleme aldığı *Nuhbetü'l-fiker* ve Sahih-i Buhârî'nin muallak hadislerine

¹³ İbn Nüceym el-Hanefî, *Risâletü'n fi't-ta'ni ve't-tâ'ün* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi, 1143),45-47.

¹⁴ İbn'ü Kemâl Paşa, *Risâletü'n fi'rasti't-tâ'ün* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi, 1909), 10-12.

¹⁵ İbn Hacer el-Heytemî, *Zikru'l-âdâbi'l-mute'allika bi-men esâbehu't-tâ'ün*(İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi, 1150), 89-93.

¹⁶ M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Nisan 2020).

¹⁷ Mehmet Bilen, "Hadis Şârihi Olarak İbn Hacer el-Askalânî", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* I/II, (Kasım 2009), 52-53.; Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî".

¹⁸ Bilen, "Hadis Şârihi Olarak İbn Hacer el-Askalânî", 55-56.

dair olan *Tağliku't-ta'lik* sayılabilir. Ayrıca; fikhî hadisleri içeren eseri *Buluğu'l-meram* ile bu liste uzatılabilir.¹⁹

Son olarak, el-'Askalânî'nin düşünce kodlarının mahiyet ve keyfiyetini örnekleme babından Firavunun imanına dair polemikte sergilediği tutum önemlidir. Kur'an'da olumsuz bir karakter olarak takdim edilen Firavunun halis bir imanla inandığını, rûhunun 'tâhir ve mutahhar' olarak kabzedildiğini ifade eden İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) lehinde fetva veren İbn Hacer, Firavunun kaderinde iman etmek vardı. Cenab-ı Hak onun önce aklını elinden almış, iman etmeyi düşünmeksizin dalâlet içinde yaşamasını sağlamış ancak kaderinde iman etmek olduğu için ölüm anında ona aklını geri vermiş, kendisine yönelerek tevbe ve iman etmesini nasip etmiş ve imanlı iken canını almıştır, demektedir.²⁰

2. Bezlü'l-Mâ'ûn fî Fazli't-Tâ'ûn

İbn Hacer'in kendisinin de 28 Zilhicce 852'de (22 Şubat 1449) tarihinde dizanteriden öldüğü rivayet edilmektedir.²¹ Kendi ölümü de bir salgın hastalıkla gerçekleşen İbn Hacer'in yaşadığı dönemde veba, dizanteri vb. salgın hastalıklar nedeniyle on binlerce insan hayatını kaybetmiştir. Bu tür hastalıklar karşısında o günkü toplumların günümüzdekilerden daha çaresiz olduğu, modern anlamda aşı-ilaç benzeri tıbbî çözümlerinse henüz çok uzak olduğu göz önünde tutulunca, dönemin siyasileri kadar toplum üzerinde etkili olan âlimlerin de bu konularda sorumluluk alması kaçınılmazdır. Büyük can kayıplarının yaşandığı, insanların sevdiklerini bir bir kaybettiği böyle bir kriz döneminde, sürekli toplum önünde olan, kadılık-müftülük, vaizlik vb. görevlerde bulunarak toplumun fertlerine dini, ahlaki anlamda rehberlik etmeye çalışan, birçok âlimden ders almış ve yüzlerce talebe yetiştiren bir önder kişilik olarak İbn Hacer de, bu konuda sessiz kalmamıştır.

Kitabın adı olan "*Bezlü'l-mâ'ûn fî fazli't-tâ'ûn*" "بذل الماعون في فضل الطاعون" Türkçeye "Tâunun faziletine dair sarf edilen çaba" olarak çevrilebilir. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere İbn Hacer, eserini kriz zamanlarında inanan insanlara ümit aşlamak ve onların inançlarını canlı tutmak gibi amaçlarla kaleme almıştır. O, tâundan vefat eden bir mü'minin, tıpkı savaş alanında düşmanla çarpışarak şehit düşmese dahi sınırda nöbet beklerken vefat eden askerin şehit sayılması örneğinde olduğu gibi, hastalığa sabrından dolayı şehit sayılacağına dair, insanlara umut aşılayacak görüşlerini²², konuya dair hadisler ve geçmiş toplumlardan örnek kıssalarla ortaya koymaya çalışır. Onun bu eserinde "Benim ümmetime merhamet edilmiştir. Onlar için ahirette azap yoktur, onların azabı fitneler ve zelzeleler şeklinde dünyada olacaktır."²³ gibi rivayetlerle İslam toplumunun başına gelen felaketlerle çözülmeleri ve ye'se düşmemelerini sağlama çabasını güttüğü görülmektedir. İbn Hacer, tâun gibi hastalıkların mü'minler için bir imtihan ve onların sabırlarını sınama vasıtası, inkârcılar içinse bir ceza ve azap anlamına geldiğini kitap boyunca farklı şekillerde vurgulamaya çalışır.

Eserini farklı başlıklarda 5 baktan müteşekkil 456 sayfadan oluşturan İbn Hacer her bapta farklı fasıllar ile konuyu birçok yönüyle ele almıştır. Bablarda vebanın mahiyeti ve salgın

¹⁹ Mehmet Turan, "Meşhur Hadis Alimi İbn Hacer el-Askalânî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği", *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1, (Ağustos 2017), 27.

²⁰ Bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 336-337.

²¹ Turan, İbn Hacer el-Askalânî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği, 24.

²² Süyûtî, *Şerhu's-Sudûr bi-şerhi-hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*, thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî, (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1996), 151.

²³ Sünen-i Ebî Dâvûd, 466 numaralı hadis. İbn Hacer bu hadisin senedinin hasen olduğunu söyler. bz., İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-Mâ'ûn fî fazli't-tâ'ûn*, thk. Ahmed 'İsâm el-Kâtib, (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1991), 213.

boyutunu hem dünyevi hem uhrevi açıdan Kuran ayetleri, hadisler ve âlimlerin deyimleriyle temellendirmiştir. Kitap Riyad şehrinde Ahmet İsmâ Abdülkadir tarafından dört nüshanın tahkikiyle ortaya çıkartılmış olup 1990'da Dâru'l- Âsime yayınevinde basılmıştır. Eserin muhakkikinin tespit ettiği üzere kitabın ismi bir başka nüshada değişiklik göstermiştir. *Bezlü'l-Mâ'ûn fî fazli'l-tâ'ûn* diğer nüshalarda “fazl” yerine “fevâid” kelimesinin de kullanılmasına rağmen muhakkik, İbn Hacer'in eserde “fazl” kelimesini tercih ettiği için bu ismi kullanmıştır. Burada “fevâid” kelimesine bakılacak olursa maddi bir menfaat doğrutusunda elde edilecek kazancı ifade ederken, “fazl, fazilet” gibi kelimeler bir çıkar olmaksızın maddi ve manevi tüm olumlu halleri ifade etmektedir. Veba gibi sonucu ölüme giden ve zahiren şer görünen bir felakete, neticesi itibariyle bir imtihan ve sabır aracı kabul edilerek fazilet olarak bakılmış ve şehitlikle mükâfatlandırılmıştır. Müellifin fazilet kavramı kullanmasının sebebinin bu olduğu düşünülmektedir.

3. Tâun Hastalığı

3.1. Kelime Kökeni Açısından Tâun

Ta'ane, yetünü, ta'nen ve tetûnün ve ta'inun şeklinde kullanımları olan ve kelime kökü olarak mızrakla iyice yaraladı anlamına gelen bir kelimedir. Kelimeyle ilgili olarak İsfahânî: “Mızrak, boynuz ve benzeri şeylerle vurmaktır.” derken kelimenin istiâre yoluyla “çarşıma” anlamında kullanıldığını belirtir ve “و طَعْنَا فِي الدِّينِ” (Nîsâ 4/46) ayetinde buna benzer bir üslupla kullanıldığını örnek olarak sunmuştur.²⁴ Cevherî “tâun” kelimesinin, ta'n kökünden Fâ'ül vezninde öldürücü vebalara delalet eden türemiş bir kelime olduğunu ifade etmiştir.²⁵

3.2. Tâunun İstılah Anlamı

İbn Hacer tâun hastalığının ortaya çıkış nedeni ve özellikleri hakkında aralarında hadisçilerin, fıkıhçıların, tıpçıların da yer aldığı birçok farklı âlimin görüşlerini aktarır. Bunlardan dikkat çeken birkaç tanesine değinmek yerinde olacaktır. İbrâhim el-Harbî (ö. 285/898) “*Ğaribu'l-Hadis*” isimli eserinde veba ile tâunun aynı hastalığı ifade ettiğini (ö. 285/898) ve kendisiyle Allah'ın dilediğini imtihan ettiği bir çıban olduğunu belirtir. İbnu'l-Arabî ise tâunun difteri gibi can alıcı bir hastalık olduğunu ve çok hızlı yayılarak çabuk ölümlere sebep olduğu için bu adı aldığını söyler. İbn Hacer'in görüşüne başvurduğu âlimlerden Kadı İyâz veba ile tâun arasında ayırımında bulunmasıyla için dikkat çekmektedir.²⁶ Zira ona göre veba genel salgın hastalıkların adıdır. Tâun ise vücudun dışında çıbanlar şeklinde görülen hastalıktır ve hızlı bir ölümle sonuçlandığı için bu adı almıştır. İyaz'a göre her tâun vebadır, ancak her veba tâun değildir.

Gazzâlî (ö.505/1111) ise tâunun, biriken kandan dolayı bütün bedenin ateşle birlikte şişmesi veya kanın vücudun bir bölgesinde birikerek o bölgenin şişerek kızarması şeklinde kendini gösteren bir hastalık olduğunu; doktor yetişmezse bu durumdaki organın işlevsiz hale gelerek tamamen kaybedilebileceğini belirtir.²⁷

²⁴ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kurân*, (İstanbul: Çıra Yayınevi, 2012), 635.

²⁵ Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve Sihâh'ul-'Arabiyye*, (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), c.6, s. 2157.; İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 95.

²⁶ Âlimler arasında veba ile taunun aynı hastalık olup olmadığı konusu tartışmalıdır. İbn Hacer ise bir takım hadisler ve tarihi olaylara dayanarak taun ile vebanın ayrı hastalıklar olduğu görüşünü benimsemiştir. Özetle; taun farklı bir hastalık olup, her taun vebadır, ancak her veba taun değildir. Bkz. İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn fî fazli'l-tâ'ûn*, 102-108; İbn Kayyim El-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fî hedyi hayri'l-'İbâd*, thk. Şuaybu'l Arnavut, Abdülkadir el-Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), c.4 s.34.

²⁷ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn fî fazli'l-tâ'ûn*, 98.

İbn Sîna (ö. 428/1037) ve mahir bir kısım tabiplere göre tâun; gizli görünmeyen ve yumuşak bölgelerde oluşan öldürücü derecede zehirli bir kitleden oluşan maddedir. Daha çok koltuk altında, kulak arkasında ve uylukta olur. Kötü, kokuşmuş kandan kaynaklanmaktadır. Bulunduğu organla birlikte diğerlerinin de yapısını bozan zehirli bir maddeye dönüşür. Kalbin yapısını da bozan bir etkisi vardır. Kusma, bulantı, bayılma ve kalp çarpıntısına neden olur. Savunması zayıf organlara saldırdığı için tehlikelidir. İbn Sînâ, tâunları üçe ayırmaktadır. En tehlikelisi kara tâundur ve bu türünden kurtulabilen çok azdır. Kırmızı tâun en hafifidir. Sonrasında sarı tâun gelir. İbn Sina: Tâun vebalı bölgelerde çok bulunur, dolayısıyla tâuna veba da dendi, aynı şekilde vebaya da tâun dendi. İbn Sina vebayı, ruhun hayatta kalmasını sağlayan ve onsuz sadece insanın değil tüm canlıların solumadan yaşayamayacağı hava cevherinin bozulması olarak tanımlar.²⁸

İbn Hacer, tâun hakkında farklı disiplinlerden âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra tâun türlerine ilişkin şöyle bir özette bulunur:

Birinci ve en meşhuru: Eklemlerde şişme şeklinde meydana gelenidir. Elde, parmaklarda ve tüm organlarda olabilir.

İkincisi: Eklemler dışında beden her hangi bir uzvunda olabilecek çıban ve siville şeklinde olanıdır ki eklemlerde daha yoğun olur.

Üçüncüsü: Nefes darlığı gibi ölümlü sonuçlanandır. Ancak nefes darlığı tek başına tâun değildir. Tâunun bazı türlerinde nefesin kesilmesi, boğulma hissi görülebilir. Tâun zamanın da görülebileceği gibi tâun olmayan zamanlarda da görülebilir. Bu konuda sahih iki hadis vardır: Birincisi: “Medîne’ye tâun girmez.” hadisidir. İkincisi ise: nefes darlığı yaşayan Esad b. Züârre ve Berâ b. Ma’rûr isimli sahabeyi dağlayarak iyileştirdiğine dair rivayettir. Dolayısıyla bu iki sahabe tâuna tutulmadan nefes darlığı yaşadıkları için her nefes darlığı tâuna bağlı olmayabilir.

Dördüncüsü: Cüzam misali bir organı yok eden türüdür.

İbn Hacer son olarak veba konusunda ünlü tıpcı İbn Nefis’in (ö. 687/1288) görüşlerine başvurmuştur. Buna göre; veba hava cevherinin karasal veya havasal sebeplerle bozulmasından kaynaklanan bir hastalıktır. Karasal sebepler ise, çok durgun olduğu için pislenen su ve savaş meydanlarında defnedilmeyen çürümüş cesetlerden kaynaklanan pislenmedir. Kurbağa ve diğer haşerelerin çokluğundan kaynaklanan ve aşırı rutubetli toprakta meydana gelen çürümeler de karasal bozulmalardandır. Havasal sebeplere gelince; yaz sonu ve sonbaharda çokça görülen meteor ve gök taşları; Aralık ve Ocak aylarında esen güney ve saba rüzgârları; kış aylarında yağmuru haber veren kapalı havaların çok olup yağmurun yağmaması bu sebepler arasında sayılabilir. İbn Hacer sözün bu noktasında sıraladığı sebeplerin tecrübeye dayalı tespitler olduğunu belirtir.²⁹

4. Tâunun Geçmiş Toplumlar İçin Azap Mü’minler İçinse Bir Rahmet Vesilesi Olması

İbn Hacer, bu başlık altında tâunun kaynağına dair hadis eserlerinde farklı senet zincirleriyle yer alan bir rivayete yer vermektedir. Sahîhayn’da da yer alan söz konusu rivayet şudur: Âmir b. Sa’d b. Ebî Vakkâs babasından, Üsâme b. Zeyd’in kendisine tâun konusunda Resûlullah’tan ne duyduğunu sorduğunu, bunun üzerine Resûlullah’ın: “Tâun İsrailoğullarından bir tayfanın veya sizden önceki diğer toplulukların üzerine gönderilmiş bir

²⁸ İbn Sînâ, *El-Kânûn Fi’t-Tıbb*, thk. Muhammed Emîn Sâvî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 3/164,165.

²⁹ İbn Hacer, *Bezlü’l-Mâ’ûn fi fazli’l-tâ’ûn*, 98-101.

azaptı. Bir yerde tâun olduğunu duyduğunuzda oraya girmeyin. Sizin bulunduğunuz yerde tâun varsa kaçmak için oradan çıkmayın.” dediğini rivayet etmiştir.³⁰

İbn Hacer, bu bahiste birçok rivayeti farklı tariklerle ele alırken hadis ilmindeki uzmanlığını ortaya koymuştur. Bu araştırma, söz konusu rivayetlerin hadis usulü ilmi açısından ele alınmasından ziyade metin kısımlarına odaklanarak, bu rivayetler ışığında Resûl-i ekrem'in ve sahabenin salgın hastalıkla ilgili düşünce ve kanaatlerine vakıf olmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla uzun uzadıya hadislerin türü, senet kısımları, râviler vb. teknik ayrıntılara girilmeyecektir.

Bazı rivayetlerde tâun hastalığının özellikle geçmiş toplumlar için bir azap kaynağı olduğuna yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Üsâme b. Zeyd kanalıyla ulaşan bir rivayette yer alan ek bir ifade ayrıca önem arz etmektedir. Buna göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz tâun Allah'ın kendisiyle bazı toplumları helak ettiği bir hastalıktır. (Bittikten sonra dahi) Ondan yeryüzünde bir parça kalır. Bazen gelir, bazen gider.”³¹ Resûlullah'ın hastalığı bazen gelip, bazen gideceği yönündeki uyarısı, hastalığın doğasıyla birebir örtüşmektedir. Çünkü hastalık hiçbir zaman tamamen yok edilememiştir.

İbn Hacer bu bahiste ilk olarak Ebû Useyb'ten ulaşan bir rivayete yer verir. Buna göre Resûlullah: “Cibrîl bana humma ve tâunla geldi. Ben hummayı Medine'de tuttum, tâunu ise Şam'a gönderdim. Tâun benim ümmetim için bir rahmet ve şahadet kaynağıdır. Kafir için ise bir azaptır.”³²

İbn Hacer'in bu bahiste yer verdiği ikinci rivayet ise şudur: Enes b. Mâlik yanında başka birisi ile birlikte Hz. Ayşe'nin yanına geldi. O adam Hz. Ayşe'ye “Ey müminlerin anası! Bize zelzeleden bahset” dedi. Bunun üzerine Hz. Ayşe şöyle cevap verdi: “Zina helal görüldüğünde, içki kullanımı ve müzikli ortamlar arttığında bu durum Allah'ı öfkeliendirdi ve O da arza, “Onları salla. Tövbe eder ve dönerlerse ne âlâ, yoksa yeryüzünü onların tepesine yıkarım” diye seslendi. Adam, Hz. Ayşe'ye zelzelenin onlar için bir azap olup olmadığını sordu. Hz. Ayşe de ona: “Bilakis müminler için bir rahmet ve öğüt, kâfirler içinse bir azap ve cezadır” şeklinde cevap verdi.³³

4.1. Söz Konusu Azap ve Kime İndiği

İbn Hacer, bu konuda Hz. Ali'den gelen bir rivayete yer verir. Bu rivayet şu şekildedir: Peygamberlerden bir tanesine kavmi karşı geldi. Bunun üzerine bu peygambere topluluğunun açlıkla yok edilmesi teklif edildi. Peygamber ise bunu kabul etmedi. Akabinde kavmine bir başka topluluğun düşman kılınması teklif edildi. Peygamber yine kabul etmedi ancak incelikli bir ölüm olabileceğini söyledi. Bunun üzerine Allah onların üzerine sayılarını azaltan ve kalplerine ateş düşüren tâunu musallat etti.³⁴

İbn Hacer, bu bahiste İbn İshak'ın Mübtedâ isimli eserinde yer alan Hz. Davud ve Kudüs'ün kuruluşuyla ilgili bir rivayete daha yer verir. Buna göre; Allah Davud'a İsrailoğullarının isyanının arttığını vahyetti ve onlara üç seçenek sundu. “Ya onları iki sene

³⁰ Buharî, *Kitabü Ahadisül Enbiya*, 3473; Müslim: *Kitabu's selâm*, 2218.

³¹ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, 36:136.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29:289.; İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ün*, 78.

³³ Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semîr Emîn ez-Züheyri, (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1992), c. 2 s. 619.; İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ün*, 80.

³⁴ Bu rivayete hiçbir hadis eserinde rastlanmamakla birlikte; İbn Hacer, Mutayyen'in müsnedinde yer aldığını ve hasen bir rivayet olduğu notunu düşmüştür. İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ün*, 82; Mutayyen hakkında bilgi almak için bkz. Mustafa Ertürk, Mutayyen, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 14.08.2020).

kıtlıkla imtihan edeyim, ya iki ay süreyle üzerlerine bir düşman musallat edeyim ya da üç gün süreyle onlara tâun göndereyim” dedi. Davud bu seçenekleri kavmine sundu. Onlar da sen bizim peygamberimizsin, seç bir tanesini, dediler. Davud, açlığa gelince o sabrı zor ve insanı alçaltan bir musibettir. Düşmana gelince o da geride hiçbir şey bırakmaz. Bunun üzerine onlar için tâunu seçti. Akabinde güneş batana kadar onlardan yetmiş veya yüz bin kişi öldü. Bunun üzerine Davud onlar adına Allah’a dua etti de Allah onlardan azabı kaldırdı. Bunun üzerine Davud onlara, Allah size merhamet etti. Sizi sınıdığı şeye karşılık Allah’a bolca dua edin, dedi.³⁵ Burada Hz. Davud’un ümmetinin başından geçen bu sınanma örneğinde Allahu Teala’nın Taun’u yalnızca kafirlerin üzerine değil Peygamberine tabii olan bir kavmin üzerine de gönderdiğini görmekteyiz. Bu da bize göstermektedir ki Taun yalnızca kafirlere bir azap kapsamında değerlendirilmeyip aynı zamanda inanan ama belki de ameli vb. konularda yanlış yol tutan inançlı topluma da inmiş olabileceğini düşünmemize vesiledir. Zira öyle olmasa Hz. Davud’a binaen “Sen bizim Peygamberimizsin” başımıza gelecek olan sınanmayı sen seç demeleri abesle iştigal olurdu.

Abdurrahman b. Ebî Leylâ bu rivayetin sonunda Resûlullah’ın “Allâhümme bike ukâtilü ve bike uhâvilü, bir başka rivayette “usâvilü” ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ bike” şeklinde dua ettiğini aktarır.³⁶ Rasulullah’ın böylesi bir dua da bulunması da yukarıdaki çıkarımımızı doğrular niteliktedir. Peygamber Efendimiz böylesi bir sınavın kendi ümmetinin başına gelmesinden Allah’a sığınmıştır.

İbn Hacer, tâun ve geçmiş ümmetlerde yaşananlar hususunda farklı kaynaklardan birçok rivayete yer verir. Bunlardan bir tanesi de Taberî’de yer alan Said b. Cübeyr’in anlattığı, Hz. Musa ve İsrailoğulları arasında yaşanan bir kıssadır. Buna göre; Firavun ve kavmi Kur’an’da Araf 133. ayette yer aldığı biçimde, fırtınalarla, çekirge sürüleriyle vb. şekilde Allah’ın mucizeleriyle cezalandırıldıklarında, Hz. Musa onları iman etmeye davet etti. Ancak onlar iman etmediler ve İsrailoğullarını Hz. Musa ile birlikte gitmeleri için bırakmadılar. Bunun üzerine Hz. Musa İsrailoğullarından her birinin bir koç keserek avuçlarını onun kanına batırdıktan sonra kanlı elleriyle kapılarının üzerine vurmalarını emretti. Bir Kıpti İsrailoğullarına bunu neden yaptıklarını sordu. Ona, Allah sizi öldürecek ve yok edecek bir azap gönderiyor. Kıptiler de “Allah sizi bu işareten mi tanıyacak?” dediler. Peygamberimiz bize bu şekilde yapmamızı emretti, dediler. Bunun akabinde gelen tâunla Firavunun kavminden yetmiş bin kişi öldü. Öyle ki gece boyunca cenaze defnettiler. Bunun üzerine Firavun Musa’ya: “Sana verilen söze dayanarak Rabbine dua et! Eğer bizden bu azabı uzaklaştırırsan sana inanacağız ve İsrailoğullarının seninle birlikte gitmesine izin vereceğiz.”³⁷ dedi. Böylece Musa dua etti ve azap onlardan giderildi.³⁸

İbn Hacer bu noktada yine Taberî’den, yukarıdaki rivayete istinaden tabînin meşhurlarından Süleyman et-Teymî’den naklen bir başka rivayete yer verir. Rivayet şu şekildedir: “O dönemde Belam denen duası makbul bir adam vardı. Musa İsrailoğullarıyla birlikte Belam’ın kavmine gelerek onun nerede olduğunu sordu. Belam’ın kavmi onlardan korktu ve Belam’dan Allah’a onların aleyhine dua etmesini istediler. Belam ise, Allah’a danışmadan dua edemem dedi ve konuyu Allah’a arz ettiğinde, onlar aleyhine dua etme, çünkü

³⁵ İbn Hacer, *Bezlü’l-Mâ’ûn*, 82.

³⁶ İbn Hacer, *Bezlü’l-Mâ’ûn*, 83. Duânın anlamı: “Allah’ım senin için savaşır, senin için çabalarım. Allah’tan başka halimi düzeltecek bir merci ve kuvvet yoktur.” Bu duanın anlamı için bz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Tuhfetü’z-zâkirin bi-’uddeti’l-hisni’l-hasîn*, (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1984), 201-202.

³⁷ el-A’râf 7/134

³⁸ İbn Hacer, *Bezlü’l-Mâ’ûn*, 83-84.

onlar benim kullarım, üstelik aralarında benim elçim var, cevabını aldı. Belam kavmine onlara bir hediye verin dedi. Musa da bu hediyeyi kabul etti. Sonrasında Belam'a dönerek tekrar onlar aleyhine Allah'a dua etmesini istediler. Aynı şekilde Allah'a danıştı ve bu konuda bir cevap alamadı. Bunun üzerine kavmi, şayet Rabbin onlar aleyhine dua etmeni uygun görmeseydi, ilk defasında olduğu gibi seni nehyederdi, dediler. Bunun üzerine Belam onlar aleyhine dua etmeye başladı. Ancak ne zaman Musa ve kavmi aleyhine dua etse, kendi dilinden kendi kavmi aleyhine dua etmiş oluyordu ve ne zaman kendi kavmi lehine dua etse, bu Musa ve kavmi lehine bir duaya dönüşüyordu. Bunun üzerine Belam'ı suçladılar. O da "Benim duamla ancak bu oluyor, dedi. Ancak size onları helak edecek bir şey söyleyeyim mi?" dedi. Kuşkusuz Allah zinadan nefret eder. Şayet onlar zina ederlerse helak olurlar. Kadınları çıkartın ve onlarla yakınlaşınlar. Zaten onlar yolcular. Belki zina ederler de helak olurlar. Ve denileni yaptılar.

Kralın Allah vergisi güzelliği olan bir kızı vardı. Babası ona, Musa dışında kimseye kendini teslim etme dedi. Rivayete göre, İsrailoğulları zinaya düştüler. İsrailoğullarının önde gelenlerinden bir tanesi o kızı arzu etti. Kız da ben kendimi ancak Musa'ya teslim ederim, dedi. Bu adam, ben Musa'ya şöyle yakınım böyle yakınım demeye başladı. Kız durumu babasına danıştı ve babası ona izin verdi. Arkasından Benî Hârûn kavminden elinde mızrak olan bir adam geldi ve her ikisini yaraladı. Bu adam Allah'ın verdiği kuvvetle her ikisini mızrağının ucunda havaya kaldırdı ve insanlar onları bu halde gördüler. Bu sebeple Allah İsrailoğullarına tâun gönderdi ve bu sebepten yetmiş bin kişi can verdi.³⁹

İbn Hacer, sözün bir yerinde Bakara suresinde yer alan "Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi?"⁴⁰ ayetindeki ölüm korkusundan kastın; tâun korkusuyla olduğunu aktarır.⁴¹ Görüldüğü üzere o dönemde de insanlar, Kur'an ayetlerini okurken ve anlamlandırırken daha çok kendi anlam dünyaları ve gerçeklikleri üzerinden hareket etmekteydiler. İbn Hacer'in bu ayette kast edilen korkunun tâun olduğu yorumuna benzer şekilde, geçtiğimiz yüzyılda kitlesel ölümlere neden olan çiçek hastalığı sonrası Muhammed Abduh'un "Tefsîru Cüz-i Amme" adlı eserinde, Fîl suresinde geçen eabil kuşlarının Ebreh'e'nin ordusuna attığı şeylerin çiçek mikrobu olduğu yorumu da olgusal olarak aynı düşünsel yapının eseridir.⁴²

4.2. Tâun, Veba ve Şehadet İlişkisi

Sözlük anlamı; bir şeyim özüne, mahiyetine vakıf olmak, bilmek ve bildiğini dille ifade etmek olan şehadet kökünden türeyen şehîd, "kesin olarak bilen, bildiğini haber verme konusunda güvenilen kimse" demektir. Allah için söz konusu olduğunda, "her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan ve hiçbir şey bilgisi dışında gerçekleşmeyen" gibi anlamları vardır.⁴³ İbn Manzûr şehidi; Allah yolunda öldürülen kişi olarak tanımlamaktadır.⁴⁴

Şehitliğin kulu Allah katında yükselttiği derece, şehitlerin ahirette karşılaşacakları izzet ikramı ifade eden ayetler ve hadisler ile İslam toplumunda şehitlere atfedilen büyük değer, bu makamı tüm inananlar için değerli kılan sebeplerdir. "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler

³⁹ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 85-86.

⁴⁰ el-Bakara 2/243.

⁴¹ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 83-84.

⁴² Mustafa Güven, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği, *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015), 158-159.

⁴³ Bekir Topaloğlu, "Şehîd", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 05 Nisan 2020).

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1993), 3:240.

sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah'ın, lutuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar.”⁴⁵ gibi ayetlerde şehitlik, insanın sonsuz bir yaşam hasretini giderecek ebedi bir mutluluğun kaynağı olarak sunulmaktadır.

İbn Hacer, tâun ve şehitlik arasındaki ilişkiye dair sahihaynda geçen Enes b. Malik'ten naklen bir rivayete yer verir. Buna göre Resûlullah; “Tâun, (kendisine isabet eden) her Müslüman için şehitlik demektir.” buyurmaktadır.⁴⁶ Muaz b. Cebel'den nakledilen bir başka rivayette ise Resûlullah şöyle buyurmaktadır. “Sizler Şam'a hicret edeceksiniz ve orası feth olunacaktır ve aranızda kişinin kasiğini tutan çiban ve yaralar şeklinde bir takım hastalıklar olacaktır. Bu hastalıklarla Allah size şehitlik nasip eder ve günahlarınızı temizler.”⁴⁷

İbn Hacer Buhârî'de yer alan ve Resûlullâh ile sahabeden bir grup arasında geçen bir konuşmaya da yer verir: Bu konuşmada Resûlullâh, sahabeden orada olanlara “Aranızdan kimleri şehit sayıyorsunuz?” diye sorar. Onlar da: “Allah yolunda öldürülenler şehittir” derler. Resûlullâh, “O zaman ümmetimin şehitleri ne azdır” der. Bunun üzerine Resûlullâh'a sordular: “O halde kimler şehittir ey Allah'ın Rasûlü?” Dedi ki: “Allah yolunda ölen ve öldürülen şehittir. Tâundan ölen kişi de şehittir. Karın ağrısından ölen, boğulan mü'min de şehittir.” İbn Hacer farklı rivayetlerden hareketle doğum üzerine ölen kadın, hayvandan düşerek veya yangında ölen, yine evi yıkılıp altında kalarak ölen Müslümanların da şehit sayılacağı bilgisini verir. Ancak burada bir husus dikkatlerden kaçmamaktadır. İbn Hacer bu rivayetleri *Fethu'l-Barî*'de kritize ederken şehitleri dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki sınıfa ayırır. Bunu yaparken de Allah yolunda ölen ve öldürülenler dışındaki sınıfları, dünyevî şehit kapsamında değerlendirmektedir.⁴⁸ Ne var ki, aynı rivayetleri değerlendirdiği eseri *Bezlü'l-Mâ'ûn*'da bu tür bir ayrıma gitmez. Bilakis tâun nedeniyle hayatını kaybeden bir Müslümanın, hastalık nedeniyle yaşadığı katlanılmaz acılara sabrı nedeniyle şehit olduğu düşüncesine, dünyevî veya uhrevî şehit şeklinde her hangi bir ayırım yapmaksızın yer verir. Yaşadığı acının şiddetinden dolayı tâundan ölen Müslümanın da doğrudan şehit ecri alacağını söyler.⁴⁹

Müslüman düşünürlerden İbn Kayyim'in kimlerin şehit kapsamında değerlendirileceğine dair yaklaşımı da ilginçtir. O, tedavisi olmayan tâun ve diğer bir takım iç hastalıklar nedeniyle ölen Müslümanların, boğularak ölen ya da doğum üstüne ölen Müslüman kadınların da Resûlullah ve sahabesi tarafından şehitliğine hükmedildiği bilgisini verir. İbn Kayyim'e göre her hangi bir dertten dolayı ölen Müslümanın şehit kabul edilmesinin illeti, o derdin tedavisinin olmamasıdır.⁵⁰

Bu noktada dinin özellikle kriz ve felaket zamanlarında insana umut aşıl原因an fonksiyonuna değinmek yerinde olacaktır. Umudu en yalın anlamıyla, bireyin geleceğe dair iyimser yaklaşımı olarak tanımlamak mümkündür. İşte toplu ölümlerin olduğu, insanların yaşama dair anlam kaybına uğradıkları dönemlerde dinin insanın umudunu canlı tutan tarafı büyük önem arz etmektedir. Yarına dair umut, insana dayanma gücü sağlarken bir taraftan da kendi sınırlarını aşmasına katkı sunar. Umut sayesinde her an ölebileceğini bile bile geleceğe

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/169-170.

⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerh-u sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), c.10 s.193. Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, 5732.; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1916.

⁴⁷ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 179-180.

⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c.6 s.44.

⁴⁹ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 186.

⁵⁰ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, c.4 s.254.

dair tasarılarını zamana yaymaya çalışır. Geleceğe dönük olmak insanda temel eğilimlerden bir tanesidir. Taşdığı umut, onun hem geçmiş acılarını unutmaya yardımcı olur hem de hali hazırdaki sıkıntılara katlanmasında ona güç kaynağı olur. Dolayısıyla umut bunları sağlarken ziddi olan umutsuzluğun insanda ruhi çöküntülere neden olduğu bir gerçektir.⁵¹

Veba salgınlarının fakir-zengin, taşralı-kentli, köle-efendi ayırt etmeksizin krallıkları, monarşileri dize getiren doğası, ortaya çıktığı dönemde insanların psikolojilerini alt üst etmiş, onları umutsuzluğun kollarına itmiştir. İstek, Ortaçağda Viyana merkezli olarak Avusturya’da yaşanan veba salgınlarının insanlarda yarattığı umutsuzluğa dair farklı örnekler sıralar ve bu umutsuzluk halinin insanları daha dindarlaşmaya ittiğini aktarır.⁵²

Her dinin kendine has bir gelecek tasavvuru olduğu ve daha yaşanılabilir bir dünya ve mutlu bir hayat vadettiği ve dinlerin en önemli umut kaynakları arasında yer aldıkları ve en güçlü umut taşıyıcıları oldukları göz önüne alındığında salgın hastalık dönemlerinde insanların daha dindarlaşmalarının psikolojik temellerini anlamak mümkün olacaktır.⁵³ Dolayısıyla tâun gibi bulaşıcı hastalıklardan hayatlarını kaybeden Müslümanların şehitlik derecesine erişeceklerine dair rivayetler hastalığın yarattığı umutsuzluk dalgasına karşı önemli bir umut aktarıcısı rolü üstlenmektedirler.

4.2.1. Hastalığın Kaynağının Cinler ve Kötü Ruhlar Oluşu

İbn Hacer hastalığın cinlerden kaynaklandığına dair İbn Kayyim ve Kelâbâzî gibi alimlerin görüşlerine yer verir. İbn Kayyim’e göre hastalığın cinlerden kaynaklandığına dair görüş, hikmetli bir bakış açısının eseridir. Ona göre cinlerden bizlere düşman olanlar onların şeytan sınıfından olanlarıdır. Onlardan Allah’a itaat edenler için ise dinde kardeşlerimizdir, der. Allah, gerek insanlardan gerek cinlerden “bize düşman olanlarla savaşmamızı emretmiştir ve biz O’nun rızasını elde etmek için onlarla savaşırız”⁵⁴ diyen İbn Kayyim, eserinde hastalığın kaynağına dair üç farklı yoruma yer verir. Birincisi, tabiplerin yorumudur ki onlar hastalığın çibanlar, şişlikler gibi görünen sebeplerine odaklanırlar. İkincisi; sebep yerine sonuca odaklanarak olayı bir ölüm vakası olarak değerlendirmekle yetinenlerin yorumudur. Üçüncüsü ise; kendisinin de savunduğu, hastalıkların kötü ruhların eseri olduğuna dair yorumdur. O bu konuda doktorların, kötü ruhların insan bedeninde yarattığı etkiye dair bir delilleri olmadığı için bu konuda başarılı olamayacakları görüşündedir. Bu tarz görünmeyen gaybî şeylerin ancak Peygamberler tarafından bildirilen emirler olduğunu da aktarır. İbn Kayyim hastalığın kötü ruhların yani şeytanların etkisiyle yayıldığı hakkındaki görüşünde o kadar iddialıdır ki, bu etkiyi inkâr edenlerin insanların en cahili olduğunu söyler.⁵⁵

Veba türü salgın hastalıkların arka planında kötü ruhların olduğu yönünde görüş beyan eden diğer bir çok dönem alimi gibi İbn Hacer de İbn Kayyimde, hastalıkla mücadelede duâ ve zikirlerin önemli olduğuna inanırlar. İbn Hacer eseri *Bezlü’l-Mâ’ûn*’da hastalıktan kurtulmak için yapılacak dua ve zikirlere oldukça uzun bir bölüm ayırmıştır.⁵⁶

4.2.2. Tâun Bölgesini Korkarak Terk Edenin Uyarılması

⁵¹ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 92-95.

⁵² İstek, "Avrupa’da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği)", 185.

⁵³ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 96.

⁵⁴ İbn Kayyim, *Zâdü’l-Meâd*, c.4 s.36.

⁵⁵ İbn Kayyim, *Zâdü’l-Meâd*, c.4 s.36.

⁵⁶ İbn Hacer, *Bezlü’l-Mâ’ûn*, 156-171.

İbn Hacer'in Bakara suresinde yer alan "Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Allah onlara, Ölün! Dedi, sonra kendilerine hayat verdi."⁵⁷ ayetinde kast edilen korkunun, tâun korkusu olduğu yönündeki yorumuna daha önce değinilmişti. Müellif uzun uzadıya bu ayetle ilgili olarak değerlendirmelerde bulunur. Bu olayın geçmişte İsrailoğulları arasında yaşandığı, bölgelerinde ortaya çıkan tâundan kurtulmak için hızla orayı terk edenlerin Allah tarafından ölümle cezalandırıldıkları ve sonrasında kendilerine gelen bir Peygamber aracılığıyla tekrar diriltildikleri vb. rivayetleri çeşitli kıssalar kanalıyla ortaya koymaya çalışır.⁵⁸

Söz konusu ayeti, tâun yaşanan bölgeyi ölüm korkusuyla terk etmenin nehyedildiği şeklinde tevil ve tefsir eden İbn Hacer, bu konuda israiliyat kapsamında değerlendirilebilecek rivayetlere başvurarak farklı görüşleri açıklamaya çalışır. Öncelikle meşhur bir rivayeti farklı tariklerden aktarır. Buna göre; Ömer döneminde İslam ordusu Şam'a girmek üzereyken bölgede tâun olduğuna dair bir haber alırlar. Bunun üzerine Ömer, sahabe ile istişare ettikten sonra ordusunu Şam'a sokmamaya karar verir. Bu esnada itirazda bulunup, "Ey Ömer, Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun" dediğinde Ömer ona şu tarihi cevabı verir: "Keşke bunu sen söylemeseydin Ey Ebâ Ubeyde! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyoruz."⁵⁹

Aktarılan bu tarihi olay, tevekkül gibi dini bir kavramın yanlış anlaşıldığı takdirde fayda yerine zarar verebileceğini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Dini kavramların kendi anlam içerikleriyle doğru bir biçimde kullanılmaları geliştirilecek dini tutumlar ve doğru dini bilgi açısından önem arz etmektedir.⁶⁰ Tevekkülü anlayan bir Ömer, istişare ederek ordusunu Şam'a girmekten alıkoymasaydı yaşanabilecek kitlesel ölümler, yanlış bir tevekkül ve kader anlayışıyla açıklanmaya çalışılacaktı. Oysaki Ömer'in yaptığı da sebeplere sarılıp tedbirli davranarak gerçek tevekkül anlayışını kanıtlar mahiyette önemli bir olay olarak tarihe geçmiştir. Bilinmelidir ki Ömer burada istişare ederken çevresindeki seçkin gruptan mutlaka birileri Resûlullah'ın tâun hakkındaki tartışma götürmez haklılıktaki şu uyarısını hatırlatmış olmalıdır. Resûlullah'ın "Bir yerde tâun olduğunu duyarsanız oraya girmeyiniz, bir yerde tâun var ve siz oradaysanız bulunduğunuz yeri terk etmeyiniz."⁶¹ uyarısı belki de tarihte bu tür salgın hastalıklarla mücadelenin ilk önemli silahı olan karantina uygulamasının en bariz örneklerinden bir tanesidir. Tedbirlere uymak ve tâunlu bölgeyi terk etmemek o kadar önemlidir ki bu tedbirlere uyduğu halde ölen inananlar, şehit kabul edilerek Cennetle müjdelenmektedir. Resûlullah'ın bu konuda bir müjdesi vardır: "Bir adam tâun olan bir bölgede olup sabrederek ve Allah'a güvenerek orada kalır ve ölürse, ona ancak bir şehidin ecri verilir."⁶²

Resûlullah'ın tâun gibi salgın hastalıklarla mücadelede önem arz eden karantina uygulamasına dönük uyarı ve tavsiyeleri ile bu tavsiyelere uymaya dair teşviklerine rağmen bazen insanlar yaşadıkları dönemde bu hastalıkların neden kaynaklandığını ve nasıl bulaştığını bilmedikleri için, sonuçları pahalıya mal olan yanlış uygulamalara yönelmişlerdir. Buna dair bir örnek olarak İbn Hacer'in Kahire'de yaşanan tâunla ilgili aktardıklarına kulak verilirse bu konu daha iyi anlaşılacaktır. Kahire'de yaşanan tâunda özellikle Şaban ve Ramazan aylarında ölüm oranlarının çok arttığı bilgisine yer verilir ki, takdir ve tahmin edilebileceği gibi bu aylarda

⁵⁷ Bakara suresi 2/243.

⁵⁸ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 229-240.

⁵⁹ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 243.

⁶⁰ Hasan Çetinel, *Dini Kavramların Öğretimi ve Semantik Analiz*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), 67-68.

⁶¹ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, thk. Şu'aybu'l-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 496.; Söz konusunun detaylı bir tahriri için bz. İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 250-254.

⁶² İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 255.

camii ve mescitlerde toplu ibadet arttığı için hastalığın bulaşma hızı artmaktaydı. Bu ölümlerin artmasının arka planında yatan gerekçe buydu. Yine; Şam'da yaşana tâunda bölgede yaşayan bir adamın Resûlullah'ı rüyasında gördüğünü ve kendisine tâundan korunmak için Nuh sûresini çokça okumaları gerektiğini söylemesi üzerine insanlar camilerde kalabalıklar halinde bir araya gelerek 3363 defa Nuh suresini okumak, Buhârî'yi baştan sona okumak gibi dini amelîyelerde bulundular. Ardından imam hutbeye çıkarak tâundan kurtulmak adına kunut okudu, insanlar hep birlikte ağlayarak, tazarru içerisinde kendilerini bu hastalıktan kurtarması için Allah'a dua ettiler. Ne var ki bu durum hastalığın şiddetini ve ölüm oranlarını artırmaktan başka bir şeye yaramadı.⁶³

4.2.3. Veba-Tâun Olaylarının Dönem Edebiyatına Yansımaya Bir Örnek

İnsanlar arasında lakabı “kara ölüm” olan, girdiği beldelerde zengin-fakir, genç-ihtiyar, suçlu-masum, kafir-mü'min vb. hiçbir ayırım gütmeyen; ortaya çıktığı dönemlerde yaşanan can kayıpları sebebiyle ülkelerin demografik yapısını değiştiren veba türünden salgın hastalıklarla sadece tabipler, din adamları, siyasiler ilgilenmekle kalmamış, konu dönemin edebiyatçıları tarafından da edebiyatın değişik türlerine konu edilmiştir. Bu eserlerde gerek hastalığın acımasızlığına, gerekse yarattığı tahribatın boyutlarına atıflar yapılmıştır. İnsanların hissettikleri çaresizlik ve umutsuzluk gibi negatif duygular edebiyatın incelikleriyle resmedilmeye çalışılmış, yine edebiyatın gücü kullanılarak insanlara umut ve inanç aşılarmaya gayret edilmiştir. Bu durum yalnız İslam coğrafyasında yaşanan veba olaylarıyla ve yalnız Müslüman edebiyatçılarıyla ilgili değildir. Benzer yaşantılar sonucu, aynı gerekçelerle bu türden edebî eserlerin Batıda da verildiği bilinmektedir.

İbn Hacer de, Bezlü'l-Mâûn isimli eserine kendi döneminde tâunu, insan ve toplum üzerindeki etkilerini tasvir eden edebî metinlerden oluşan uzun bir pasajla son verir. Bölümün hemen başında, ünlü edebiyatçılardan İbnü'l Verdî'ye (ö.743/1349) ait oldukça uzun bir makâme⁶⁴ bulunmaktadır.⁶⁵ İbnü'l Verdî, adını “en-Nebâ ani'l-Vebâ” (Vebadan Haberler) koyduğu bu makâmesinde; bu edebî türün yapısına uygun şekilde dilin inceliklerini kullanarak, aralara serpiştirdiği ayet-hadisler ve Araplar arasında şöhret bulmuş deyişlerle, sıkça söz sanatlarına başvurarak tâunu tasvir etmeye çalışır. Makâme boyunca tâunun insanlarda yarattığı umutsuzluk, ölümlerin ne denli fazla olduğu, şehir şehir İslam coğrafyasında ne büyük yıkımda bulunduğu hususları dillendirilmeye çalışılır. Ayrıca tâundan korunmak için bulunulan yerde kalmanın önemi yanı sıra Allah'a itaat ve kullukta hassas olmanın, bolca dua etmenin önemine vurgu yapılmaktadır. Oldukça uzun olan bu makâmeden bir bölüm ile yetinilerek türün özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu satırlarda dönemin toplumsal havası hakkında önemli ipuçlarına ulaşmak mümkündür.⁶⁶

⁶³ İbn Hacer, Bezlü'l-Mâ'ûn, 380-381.

⁶⁴ Bkz.. Hasan ÇETİNEL, Ramy MAHMOUD, Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme ve İbnü'l Verdî'den Salgın Dönemlerine Ait Bir Örnek, *Umde dergisi*, 3/1, (Temmuz 2020), 47-83.

⁶⁵ İbn Hacer, Bezlü'l-Mâ'ûn, 156-171.

⁶⁶ İbn Hacer, Bezlü'l-Mâ'ûn, 371-379.

en-Nebâ ani'l-Vebâ

Vebadan Haberler

Ölümlerin ne kadar çok olduğuna ve insanların içinde buldukları umutsuzluk haline dair satırlara örnekler⁶⁷

ولو شاهدت كثرة النعوش وحملة الموتى

Şayet tabutların ve ölülerin çokluğunu

Görseydin

وسمعت بكل قطر من حلب نعيًا وصوتًا

Ve duysaydın, Haleb'in her bir bölgesinden yükselen ağıt ve çığlıkları

لو لبيت منهم فرارًا وأبيت فيهم قرارًا

Sırtını döner kaçar ve onlar arasında kalmak istemezdin

ولقد كثرت فيها أرزاق الجنائزية فلا رزقوا

Cenazecilerin rızıkları arttı. Yiyemez olsunlar!

وعاشوا بهذا الموسم وعرقوا فلا عاشوا ولا عرقوا

Bu mevsimde yediler, içtiler güzelce yaşadılar. Yaşayamaz olsunlar, yiyip içemesinler!

İbnü'l Verdî, satır aralarında insanlara umut aşlamak için tâunun faydalarını sırlamaya çalışır. Bu konuda İbn Hacer'in bakış açısına yaklaşmaktadır⁶⁸.

ومن فوائده تقصيرُ الآمال

Fazla emel beslemekten alıkoyması onun (tâun) faydalarındandır

وتحصين الأعمال

İnsanın amellerini güzelleştirmesi

واليقظة من الغفلة

Gafletten uyandırması

والتزود للرحلة

Ahret için hazırlık yaptırması da (onun faydalarındandır)

İbnü'l Verdî, makâmesinin bir bölümünde de, Resûlullah'ın tâun bulunan bölgeye dışarıdakilerin girmemesi, içeridekilerin bölgeyi terk etmemeleri yönündeki tavsiyelerine atıfta bulunur.⁶⁹

وما منعنا الفرار منه إلا التمسك بالحديث

Bizi buradan kaçırmaktan alıkoyan sadece Rasûlullah'ın hadisine olan bağlılığımızdır

فقوموا بنا نستغيث

Haydi birlikte sığınalım!

إلى الله تعالى في رفعه فهو خير مغيب

Yüce Allah'a ki bizden belayı kaldırsın. O en hayırlı sığınaktır.

Aynı dönemde kara ölümün yıkıp geçirdiği bir diğer coğrafya olan Avrupa'da da durum farklı değildir aslında. Konu insan ve yaşadığı acılar olunca; aradaki kültürel, dini, etnik farklılıklara rağmen duyguların ortak diliyle hareket edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Konu ölümler,

⁶⁷ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 376.

⁶⁸ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 378.

⁶⁹ İbn Hacer, *Bezlü'l-Mâ'ûn*, 378.

sevdiklerin kayıpları, ruhi sarsıntılar olunca, değişik dünya toplumlarında benzer edebî içeriklere rastlamak mümkündür. İstek'in, Abraham'dan aktardığı bir tekerlemede vebadan mustarip Avrupalıların çaresizliğinin izlerini görmek mümkündür.⁷⁰

“Gickes gackes Bloder=Jung

Rede dannoch einmal Bescheid

Sag, sterben müssen Alt und Jung

Sterben müssen alle Leut

Omnes quotquot morimur

Sag, omnes quoque morimur

Es sei gleich Morgen oder heut,

Sterben müssen alle Leut”

“Aptalca konuşma ey sarışın çocuk

Konuş ve bir defada kararını ver

Söyle, genç ve yaşlı ölecek

Bütün insanlar ölecek

Birçoğumuz ölüyoruz

Söyle, Hepimiz ölüyoruz

Yarın veya bugün fark etmez

Bütün insanlar ölecek”

Sonuç

Dünya ölçeğinde yaşanan Covid-19 pandemisinin, sosyal, demografik ve ekonomik anlamda birçok devleti etkisi altına aldığı, hastalığa yakalanan ve yakalanma tehdidi altındaki insanların psikolojilerini derinden etkilediği şu günlerde kaleme alınan bu makale; yayılma biçimi, insan ve topluma etkilerindeki benzerlikler sebebiyle veba-tâun hastalıkları hakkında tarihin belirli bir kesitinde yaşananlara odaklanmaktadır. Adı geçen bu hastalıklara yol açan virüslerin gerek geçmişte, gerekse ilerleyen tıbbî rağmen, günümüzde tam anlamıyla çözülemeyen bir doğaya sahip olmaları ve bir dönem baskılansa dahi belirli periyotlarla tekrar insanlığın gündemine girerek fazlasıyla can yakmaları konuyu araştırmacılar için halen aktüel bir araştırma sahası kılmaktadır. Tıpçılar, biyologlar, genetikçiler vb. fen bilimleri uzmanları hastalığın teşhisi, tedavisi ve virüslerin yapısı gibi konulara odaklanırlarken; psikologlar, sosyologlar, ilahiyatçılar, siyaset bilimciler vb. sosyal bilimcilerden oluşan araştırmacılar ise hastalığı insan psikolojisi, toplumsal hareketlilik, inançlar ve dindarlık algısı gibi öncüller bağlamında ele almaktadırlar. Çünkü bu tarz pandemik hastalıklarla etkili mücadele yalnızca tıbbî metotlarla yürütülen ilaç ve aşı çalışmalarıyla veya güçlü bir sağlık teşkilatına sahip olmakla sağlanamamaktadır. Hastalıkların tehdidi altındaki toplumu oluşturan bireylerin dini algılama biçimleri, krizlerle baş edebilme ve sağlam bir benlik fikrine sahip olmak gibi psikolojik yeterlikleri, devlet otoritesine itaat ve kanunlara uyma bilinçleri kapsamında karantina uygulamalarına yaklaşımları, ötekine saygı, hijyen alışkanlıkları vb. bir takım etkenler, hastalıkla mücadelede en az tıbbî tedbir kadar etkili olabilmektedir.

Makale boyunca, İbn Hacer el-’Askalânî gibi İslam düşünce sistemine önemli katkılar sunan bir düşünür merkeze alınarak, yaşadığı dönemde veba-tâun türü hastalıkların kaynağı, hastalık karşısında insanın çaresizliği ve bu çaresizlikle baş etmede dinin rolü gibi meselelerde dönemin hâkim anlayışı, zaman zaman diğer kültürlerle birleştiği ve ayrıldığı noktalara da değinilerek ortaya konulmaya çalışıldı. Belki o dönemde henüz varlığı bilinmeyen bu mikroskobik canlılardan habersiz olan insanlık, yaşananları günümüzden çok daha fazla din merkezli okuyordu. Ancak insanlık, döngüsel bir biçimde karşısına çıkan bu hastalıklarla mücadelede bilimsel anlamda ne kadar yol alsa da yaşanan süreçleri manen daha güçlü atlatmasında, yaşanan ölümler ve kayıplar karşısında benlik bütünlüğünü koruyacak bir anlam

⁷⁰ İstek, "Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği)", 182.

üretmesinde, dinin rolü hala önemini korumaktadır. İnsanlık günümüzde, geçmişte olduğu gibi hastalıkların kötü niyetli iblisler tarafından kendilerine bulaştırıldığına inanmıyor belki, ancak hastalıkla mücadelede duanın gücünü, dinin hastalıklar ve ölümler karşısında insana umut vadeden rolünü birçok bilim insanı onaylamaktadır. Üstelik İslam dini, hastalıkla mücadelede modern tıbbın dahi vazgeçilmez bir önlem olarak gördüğü karantina uygulamasını teşvik etmiş, salgın hastalığa maruz kalan bölgeye dışarıdan girilmemesi, orada olanlar tarafındansa bölgenin terk edilmemesi gibi hayati bir tedbiri asırlar öncesinden uygulamaya koymuş bir tutarlılığa sahiptir.

Resûlullah'ın deyimiyle bir gidip bir gelen, döngüsel olarak karşımıza çıkan veba-tâun türü hastalıklar, üzerinde yaşadığımız ve komşuluk ettiğimiz Ortadoğu, Balkanlar vb. coğrafyaların tarihinden hiçbir zaman tam anlamıyla silinememiştir. Bu tarz küresel ölçekli pandemik rahatsızlık ve hastalıklara yol açan virüslerin sürekli olarak kendilerini yeniliyor olması, hastalıkla mücadelede sorumluluk sahibi olan kişi ve kurumları, üç aşamalı bir eylem planına hazır olmaya, etkili strateji ve politikalar belirlemeye itmektedir. Birincisi ve en pragmatik olanı; bu tarz pandemik hastalıkların ortaya çıkmasını engellemek. İkinci aşamada, alınan tüm tedbirlere rağmen hastalık ortaya çıkmışsa, süreci en az insan, enerji ve ekonomik kayıpla alt etmeye dönük bir eylem planını hazır etmek. Üçüncü ve son aşama ise, verilen mücadele ve ikinci aşamada uygulanan eylem planının başarılı olarak hastalık baskılandıktan, kontrol altına alındıktan sonra, toplumu ve onu oluşturan bireyleri yeni döneme hazırlama ve bu süreci avantaja çevirebilecek strateji ve politikaları içeren bir eylem planına sahip olmaktır.

Sonuç olarak; pandemik hastalıklar gibi kriz süreçleriyle baş edebilmek için bahsi geçen üç aşamalı eylem planını hazırda tutan, dönemin ihtiyaç ve yönelimlerine göre güncelleyebilen, bireylerinin eğitim ve gelişimlerini, bu kriz dönemlerinin ağır psikolojik koşullarına dayanabilecek yeterlikleri barındıran programlarla destekleyen ülke ve ulusların kriz sonrası dünyada öne çıkmaları mümkün olacaktır.

Hastalıkla etkili mücadelede ve bu tarz kriz zamanlarında insanların olası umutsuzluk halleriyle baş edebilmeleri, duygusal çöküntü hissinden korunabilmeleri adına, onlar için manevi bir direnç kaynağı olan dinin, hurafelerden ve batıl inanışlardan arındırılmış bir din eğitiminin önemi her geçen gün artmaktadır. Bazı toplumlarda salgın hastalıkların pik yaptığı dönemlerde yükselen nefret söylemleri, artan şiddet, yağma gibi toplumsal bütünlük ve barışa zarar veren olumsuz eylemlerin önlenmesinde de dini ve ahlaki değerlerin önleyici rolü göz ardı edilmemelidir. Bireyin psikolojisini ve toplumsal dokuyu tahrip eden bu tür hastalıklar yayılırken ve can alırken din, bölge, etnik kimlik, sosyal statü ayrımı yapmazken; hastalıkla mücadelenin başarısında insanların hayat-ölüm algıları, hayatı anlamlandırma biçimleri, ötekine bakış açıları, dini inanç ve tutumları ile toplumların, gelenek ve kültür olarak insan algıları, suyla sabunla ilişkileri yani hijyen alışkanlıkları, toplumsal yardımlaşma ve dayanışmaya bakış açıları, ilk akla gelen etkenler olarak hala önemlerini korumaktadırlar. İbn Hacer örneğinden olaya yaklaştığımızda ise taun gibi kapsamlı bir salgın hastalığının Müslümana isabet ettiğinde sabretmesi karşılığında rahmet, ölümü gerçekleşirse de şehitlik mertebesine nail olmasından dolayı ilahi bir hikmet kapsamında görüldüğünü söyleyebiliriz. Hastalığın yönetimi ve toplumun bu süreci nasıl atlatacağı noktasında da yine İbn Hacer'in olaya bakış açısıyla: karantina uygulamasının, temizliğin ve hastalığa karşı dua ile Allah'tan yardım dilemenin hem maddi hem manevi faydasına işaret olunduğunu söyleyebiliriz. Müslüman toplum açısından Taun'u sınanma ve sabırla süreci atlama sonrasında rahmet olarak

değerlendiren İbn Hacer kâfirler için Taun gibi salgın ve ölümcül hastalıkların bir azap olduğu görüşündedir.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle:2001
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabi Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Arık, Feda Şamil. Selçuklular Zamanında Anadolu'da Veba Salgınları. *Tarih Araştırmaları Dergisi*.(Mayıs 1991),15/26.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bilen, Mehmet. Hadis Şârihi Olarak İbn Hacer el-'Askalânî. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* (Kasım 2009), I/II.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-Luğa ve Sihâh'ul-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Hasan Çetinel, Dini Kavramların Öğretimi ve Semantik Analiz. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.
- el-Meâfirî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Kitâbü'l-mesâlik fi şerhi Muvatta`i Mâlik*. thk. Muhammed b. Huseyn es-Süleymânî Âişe binti'l-Huseyn es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2007.
- el-Menbecî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tâ'ûn*. Beyrut: Dâar-u b.Hazm, 2017.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Tuhfetü'z-zâkirîn bi-'uddeti'l-husni'l-hasîn*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1984.
- Güven, Mustafa. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yönelttiği Eleştiriler -Fîl Süresi Örneği. *Ekev Akademi Dergisi*. (Kış 2015), 19/61.
- Findley, Carter V. *Dünya Tarihinde Türkler*. Ayşen Anadol. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Harari,Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.
- Hasan Han, Sıddîk. *el-'İbra fi mâ câe fi'l-ğazvi ve'ş-şehâdeti ve'l-hicra*. thk. Muhammed e's-Sâid Zeglûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1985.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Bezlü'l-Mâ'ûn fi fazli'l-tâ'ûn*. thk. Ahmed İslâm el-Kâtib. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1991.
- İbn Hacer el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerh-u sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.

- İbn hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Zikru'l-âdâbi'l-mute'allikat'i bi-men Esâbehu't-Tâ'ûn* (Yazma eser). Süleymaniye Kütüphanesi: Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu, No:1150, varak:89-93.
- İbn KayyimEl-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-Meâd fî hedy-i hayri'l-Ibâd*. thk. Şuaybu'l Arnavut Abdülkadir el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kemâl Paşa. *Risâletü'n fi rasti't-Tâ'ûn* (Yazma eser). Süleymaniye Kütüphanesi: Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu. No:1909, varak:10-12.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdır, 1993.
- İbn Nüceym el-Hanefî, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *Risâletü'n fi't-Ta'ni ve't-Tâ'ûn* (Yazma eser). Süleymaniye Kütüphanesi: Reîsü'l-Küttâb Mustafa Efendi Koleksiyonu. No:1143, varak:45-47.
- İstek, Emrah. Avrupa'da Veba Salgını ve Salgında Din Faktörü (Viyana Örneği). *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (Ekim 2017). 36 / 62
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-'Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/b.-hacer-el-askalani> (29.04.2020).
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Riyâzu's-Sâlihîn*. thk. Şu'aybu'l-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdillâh. *Kitâbü'l-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1992.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kurân*. İstanbul: Çıra Yayinevi, 2012.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Mâ ravâhü el-vâ'ûn fî ahbâri't-tâ'ûn*, thk. Muhammed Ali el-Bâz. Beyrut: Dâr'ul-Kalem, ty.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Şerhu's-Sudûr bi-şerhi-hâli'l-mevtâ'l-kubûr*. thk. Abdülmecîd Ta'me Halebî. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Şehîd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehid--esma-i-husna> (Erişim 05 Nisan 2020).
- Turan, Mehmet. Meşhur Hadis Alimi İbn Hacer el-'Askalânî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği. *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, (Ağustos 2017), 1/1.
- Varlık, Nükhet. "Osmanlılarda Veba Salgınları". *academia.edu*. Erişim 28 Nisan 2020. https://www.academia.edu/37980780/Osmanli%C4%B1larda_Veba_Salg%C4%B1lar%C4%B1

Araştırma Makaleleri / Articles

İBN HALDUN DÜŞÜNÇESİNDE YÖNTEM VE İSLAM FELSEFESİ AÇISINDAN DEĞERİ

Ahmet Çapku*

Geliş Tarihi: 29 Temmuz 2020

Kabul Tarihi: 16 Eylül 2020

Öz:

Bir ilmin kendi iç bütünlüğü ve tutarlılığı, o ilme özgü yöntem (*usûl*) ile mümkündür. Bir ilme ait kavramlar, belli bir yöntem ile fonksiyonel hale gelir. İslamî ilimlerin hemen her birinin kendine özgü yöntemi vardır. Bu açıdan her bir ilim dalı, muhtelif okuma biçimlerini bünyelerinde barındırsalar bile, kendi iç bütünlüklerini koruyarak günümüze kadar gelmişlerdir. Bu durum ilimler için böyle olduğu kadar medeniyetler için de böyledir. Bu çalışmamızda İbn Haldun'un ilm-i umran düşüncesinde nasıl bir yöntem takip ettiğinin izlerini sürerek bir İslam filozofunun düşünme biçimini anlamaya çalışacağız. Günümüzde muhtelif fakültelerde ders olarak okutulan İslam Felsefesi'ne özgü yeni bir yöntem nasıl ortaya konulabilir sorusunun cevabını arayacağız. Onun için İbn Haldun'un ortaya koyduğu düşünce, önemli bir imkan olarak elimizde bulunmaktadır. Tarihsel bilgilerin analiz edilmesi, gözleme dayalı verilerin teste tabi tutulması, güncel bulguların eldeki birikim ile birlikte analitik olarak incelenmesi bu açıdan önem arzeder. İbn Haldun'un ilm-i umran adını verdiği düşünce biçiminin oluşmasında dile getirilen yöntem günümüz için de geçerlidir. Bu açıdan İslam felsefesi adına geçmişten istifade ederek yeni bir yöntem inşa etmek elzemdir.

Anahtar kelimeler: İbn Haldun, İlm-i umran, Yöntem, İslamî ilimler, İslam felsefesi.

METHOD IN IBN KHALDUN'S THOUGHT AND ITS VALUE IN TERMS OF ISLAMIC PHILOSOPHY

Abstract:

Internal unity and consistency of a science is possible with the method (*usûl*) specific to that science. Concepts of a science become functional with a certain method. Almost every Islamic science has its unique method. In this respect, even if every branch of science contains various reading styles, they have survived to the present day by preserving their own unity. This is so for sciences as well as for civilizations. In this study, we will try to understand the way of thinking of an Islamic philosopher by following the traces of Ibn Khaldun's method in the thought of ilm-i umran. We will look for the answer to the question of how a new method specific to Islamic Philosophy, which is taught in various faculties today, can be put forward. That is why we have Ibn Khaldun's thought as an important opportunity. Analyzing historical information, putting observational data to the test, and analytical examination of current findings together with the available legacy are important in this respect. The method used in the formation of the way of thinking which is called ilm-i umran by Ibn Khaldun is also valid today. In this respect, it is essential to build a new method by taking advantage of the past in the name of Islamic philosophy.

Keywords: Ibn Khaldun, Ilm-i umran, Method, Islamic sciences, Islamic philosophy.

Giriş

* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, acapku@yahoo.com, Orcid ID: 0000000275617262.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Çapku, Ahmet. "İbn Haldun Düşüncesinde Yöntem ve İslam Felsefesi Açısından Değeri". Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 87-95.

İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olan İbn Haldun'un (ö. 1406), ilm-i umran adıyla ortaya koyduğu düşüncesi öteden beri dikkat çekmiştir. İnsanın merkeze alındığı mezkûr ilimde, tarih, coğrafya, din, kültür, siyaset, iktisat ve ahlaka konu olan nice unsur birbiriyle irtibatlı şekilde ele alınmıştır. Mukaddime isimli eser her ne kadar İber Yarımadası tarihi olarak vücut bulmuş olsa da gerçekte ortaya konulan düşünce ne bir 'olay tarihçiliği' ne de 'sosyal tarihçilik'tir. Aksine iktisadı dikkate alan sosyal-siyasal bir doktrin görünümündedir.¹ İbn Haldun'un sosyoloji ilmi niteliğindeki ilm-i umran'ı oluşturmasında yaşadığı coğrafya, dönem ve yaşam biçiminin etkisinin olması tabii karşılanmalıdır.

İbn Haldun'un hayat hikayesine bakılınca görülür ki, Endülüs ve Kuzey Afrika onun döneminde olabildiğince karışıktır. Hafsîler, Merînîler, Abdülvâdiler, Nasrîler, Memlûklüler gibi çeşitli devlet yapıları sürekli mücadele halindedir. Kendisi köklü ve kültürlü bir aileden gelen İbn Haldun böylesi bir ortamda ilim alanında kendini yetiştirmiş, siyaset alanında ise sır katipliği, elçilik, hâciplik, hatip, âlim, kadı gibi nice görevleri yanında bazı hallerde mahpus kalmış, hayatın türlü çeşit halleriyle karşılaşmıştır. Onun ilm-i umranı böyle bir birikimin ürünüdür.²

Mukaddime'yi önemli yapan şey, onda akıl temelli bilgiye hayat tecrübesinin eşlik etmesidir. Teoriye pratiğin destek verdiği bilgi, genellikle daha tutarlı ve uzun ömürlü olur. Bu açıdan İbn Haldun'un 'toplum metafiziği' denilen³ düşüncesinin temel ilkeleri hangi metotlarla ortaya konulmuştur sorusu önem arz eder. Çünkü ortaya konulan ilmî düşüncüyü tutarlı ve ayakta tutan şey, onun temellerinin sağlam atılmış olmasıdır. Bu da kavramlar arası insicam, tutulan yöntem, sorulara cevap verebilme kapasitesi, kuşatıcı bakış gibi birtakım meziyetlerle ilgilidir.

Güvenilir Bilgi Arayışı

İbn Haldun, *Mukaddime*'nin hamdele-salvele kısmının sonunda bu alemde bâki olanın sadece Allah olduğunu dile getirir. Onun bu düşüncesi, hem bir Müslüman düşünür olması hem de oluş bozulmuş alemindeki haller ile uyumludur. Düşünürümüz bir tespit olarak, "insandaki taklit, köklü ve irsîdir. Fenlere ve ilimlere musallat olan asalaklık enine boyuna yaygındır. (...) Lakin hakikatin kudretine mukavemet edilemez"⁴ der. Mesûdî, Vakıdî gibi bazı tarihçileri yöntemlerinin kusurlu oluşu konusunda eleştirir. (Tarihî) haberlerin güvenilirliğinin toplumsal hayatın yasaları manasındaki umrana ait özelliklerle açıklanacağını dile getirir. "Devletlerin ve umranın evveliyetlerine ait illetleri ve sebepleri ortaya koydum" sözüyle umran ilmini temellendirirken toplumsal yasaların sebeplerini ve ilkelerini dikkate aldığını belirtir.⁵

Tarihe dair bilgi veren bazı rivayetleri eleştiri bağlamında İbn Haldun, kimi tarihçilerin bir devletin hazinesi, askeri harcamaları, vergi gelirleri gibi konularda bilgi verirken mübalağaya kaçtıklarını ve kabul edilirdikten uzak düştüklerini belirtir. Bunun sebebi olarak insan nefsinin tuhaf şeylere yatkın oluşunu, bir tenkitçinin onları eleştirmesinden gaflet edildiğini, arşive dayalı bilgilere göz atılmadığını, insanların yaşam biçimlerinin dikkate alınmadığını ve vergi işleri gibi konularda kaynaklara bakılmadığını dile getirir. Bu konuda bir

¹ Ümit Hassan, *İbn Haldun -Metodu ve Siyaset Teorisi-* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010), 137-138.

² Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/540-541.

³ Tahsin Görgün, "İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 170.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), I/201.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/202-204.

örnek olarak Mes'udî'nin Tubba Kavmi ile ilgili verdiği bilgiyi cerh noktasında tarihten, coğrafyadan deliller getirir. Mes'udî'nin sunduğu bilgiyi “vehim ve yanılğı”, “çürük, düzmece” olarak görür. Buna göre tarih ilmi ile ilgilenenin, siyasetin kurallarını ve varlıkların tabiatlarını bilmesi gerektiğini belirtir. Başka bir ifade ile tarihçi, incelediği bir toplumun ahlakı, geçim şartları, inançları, çağın ruhu, bir devletin hangi ilkeler üzerine kurulu olduğu hususlarında kuşatıcı bilgiye sahip olmalıdır. Bunun yanında çağların değişimine uygun olarak milletler de değişime uğrar. Zira bu durum, Allah'ın bir sünnetidir (yasa). Bunları dile getiren İbn Haldun, Kur'an'da yalan söylemenin kötülüğünü anlatan ayetleri nazarlara sunar. Böylece ortaya koyduğu ispat yöntemlerinden biri olarak nassı delil göstermesi, genellikle inşa ettiği tezinin doğruluğunu gösterme sadedindedir. Bu durum onun, hakkında bilgi verdiği konuda inandırıcılığını pekiştirme gayretine işaret eder. Düşünürümüz, filozofların, erdemli bir toplumun inşasında nübüvveti gerekli görmelerini, asabiyet görüşünden hareketle eleştirir ve dünyada asabiyet üzerinden de nice düzgün toplumlar oluşturulmuş olduğuna dikkat çeker.⁶

Bilgi ve İnsan

İbn Haldun'a göre meydana gelen her bir hadisenin kendine özgü tabiatı vardır. Bu tabiat bilinmeden ilgili hadise hakkında hüküm yürütülemez. Buna mukabil insanın bir inanca veya görüşe taraftar olması onda temayül meydana getirir ve icabında basiret gözünü perdeler, eleştiri zihniyetini yok edip yalan yanlış bilgiyi kabul etmesine sebebiyet verir. Onun için topluma ilişkin konularda dikkate alınması gereken şey, bir haberin tenkit ve tetkik edilmesi gerektiği ve akla uygun olmayan bilginin reddedilmesidir.⁷

İbn Haldun'un ortaya koyduğu umran ilminde insan ve onun yaşadığı muhit, merkezî bir yer teşkil eder. İnsan için zaruri ihtiyaçlar her şeyin başında gelir. Bu açıdan insan, akıl ve el gibi iki özel yetenekle donatılmıştır.⁸ Benzer durumu iklim kuşaklarının insan mizacına, ahlak ve siyasetine etkisi için de dile getirir ki, bu düşünce, onun konu hakkında bilgi birikimi ve gözleminin bir neticesidir.⁹ Aynı şekilde iklim kuşaklarına bağlı gıda ürünlerinin insan mizacına ve ahlakına, hatta dindarlık biçimlerine etki ettiği gerçeğini tıbbî veriler üzerinden delillendirmeye çalışması, insan tabiatının bir şeye alışınca o şeye ünsiyet ve itiyat peyda etmesini psikolojik tahlillerle açıklaması dikkate değerdir. “Bunun şahidi, tecrübedir”, “Deneyen ve inceleyen bunun böyle olduğunu bilir” şeklindeki ifadeleri düşünürün tezlerinin sağlamlığına güvendiğine işaret eder. Benzer şekilde Memun döneminde beytül-mâla gelen mallarla ilgili bilgi verirken, “ben bu bilgiyi, cirâbud-devlet'ten/devlet arşivinden naklediyorum” demesi, güvenilir bilgiye dair nasıl bir yol takip ettiğini gösterir.¹⁰

Düşünürün toplumdaki değişimleri onların geçim konusundaki metotlarının farklılığına bağlaması ve bunu bedavet ve hadaret şeklinde kategorize etmesi bugün bile geçerliliği olan bir tezdur. Çünkü bu yoldan geçmeyen bir toplum yoktur. İktisadî yapıyı zaruri-hâcî-kemâlî şeklinde üçe tasnif ederek bunlar arasında evrimci bir bakış geliştirmesi, ahlak ve toplumsal gelişmişlik konusunda bunun önemli bir parametre olduğunu ileri sürmesi dikkat çekicidir.¹¹ “Bir kimse huy, âdet vaziyetine gelecek derecede bir takım hallerle ünsiyet ederse, artık bu haller o kimsenin tabiatı haline gelir.” “İnsan, âdetlerinin ve ülfet ettiği şeylerin çocuğudur”

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/214-217, 240-243, 274-275.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/254-257.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/272.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/333-342.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/343-350, 523-524.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/416-421.

sözleri hem gözleme hem psikolojiye ne kadar itimat ettiğinin göstergesidir. Asabiyet tezine dair, “Allah’ın kullarının kalbinde yarattığı ve sıkışık durumlarda akrabanın yardımına koşma ve şefkatli olma duygusu insan tabiatında vardır”, “insanlarda akrabalık bağı tabî bir şeydir”, “nesebin faydası, kaynaşmadır. Neticede yardımlaşma hali ortaya çıkar” şeklindeki çıkarımları da yine psikoloji ile ilgilidir. Onun siyaset konusunda riyaset ve bunun dört nesil sürebileceği şeklindeki tahdidi, mezkûr asabiyet ve nesep ilişkisi tezine dayalıdır.¹²

Siyasetin hayır/iyilik üzere olması gerektiğine dair düşüncesi, onun aklı ve vahyî bilgiyi aynı anda dikkate aldığı bir metottur. Eflatun’dan bu yana kabul gören insan nefsinin yetileri, akıl, öfke ve istek şeklindedir. İnsan hem akıl yönüyle hem fitrat olarak hayır üzeredir. Şer, kötülük, ona hayvanî yetilerinden (öfke, istek) gelir. İnsan, insan olması itibarıyla hayra yakındır. Şu hâlde siyaset, hayır üzere olması gerekir. Bununla birlikte siyaset, ilahi bir kefalettir. Allah’ın kullardaki hilafetidir. Kefalet ve hilafet anlayışı, Allah’ın ilahi hükümlerinin tatbikini gerektirir. Allah’ın hükümleri ise mutlak hayırdır. Öyleyse her ikisi hayır olunca siyaset hayır üzere olmalıdır. Bu açıdan İbn Haldun siyaset bahsinde yöneticilerin yapması gereken ödevlerden birinin fazilet sahibi kişileri koruyup kollamaları ve onlara ikramda bulunmaları gerektiğini söyler. Çünkü siyasetin hayır üzere oluşunun bir işareti de budur. İkramda bulunmak ya kendisinden bir şey umulan ya da korkulan kişi olmayı gerektirir. Halbuki muhtaç ve sıradan halka ve fazilet sahibi kişilere ikram, sırf hayrın bir neticesidir. Çünkü onlardan bir kötülük gelmez ve bir karşılık da beklenmez. İşte bir siyasetin hayır üzere olmasının işareti de budur. Buna göre düşünürümüz, siyaset konusunda aklı, naklî delilleri iç içe kullanırken fizikle metafiziği birbiriyle örüntülü şekilde işlemektedir. Bu durumun bir yansıması olarak siyasetçinin, halka rıfka dayalı bir yöntem takip etmesi gerektiğini belirtir. Çünkü aşırı sertlik, halkı, yöneticiden soğutur. Aşırı yumuşaklık ise ters tepki doğurur. Bu düşünme biçimi İbn Haldun’un, siyasetin içinden gelen ve bu konuda donanımlı biri olduğunu gösterir. “Allah, dilediğini yapandır. O, âlim ve kâdirdir”¹³ şeklindeki ayetlerle işlediği konuları bitirmesi, bilgi bağlamında onun aklı ve naklî verileri aynı anda önemseydiğine işaret eder.¹⁴

Bilgi ve Yöntem

İbn Haldun, Mukaddime’nin ‘ilimler’ bahsinde metot olarak tahlil ve terkip (analiz, sentez) yöntemini önerir. İlmî zihniyetin oluşumu için bilgi yanında ilmî tartışmaları önemser. Kendi döneminde Mağrip’te aşırı derecede ezber usûlünün takip edildiğinden yakınan düşünür, “Mağrip’te öyle ilim tâlipleri var ki, ömürlerinin çoğunu ilim meclislerinde geçirdikleri halde delil gerektiren konularda onları suskun, tartışmalara giremez, fikir beyan edemez halde görürsünüz. (...) Bu melekeyle ilim elde ettikleri kanaatinde olanlar ise münazaraya veya talim faaliyetine giriştiklerinde öğrendikleri ilimlerdeki melekelerinin eksik olduğu görülmektedir” demektedir. Asıl olanın ilim tahsilindeki süre değil hangi ilmin ne şekilde nasıl elde edileceğidir. Mesele aklı noksanlıktan değil ilmî yöntemleri bilip bilmemekle ilgilidir.¹⁵

Yukarıda dile getirilenlerden anlaşılacağı üzere İbn Haldun’un ortaya koyduğu umran ilmini orijinal kılan ve düşüncesini çağlara taşıyan en önemli özelliği, takip ettiği yöntemidir. Onun yönteminin temelinde ilmî merak, müdekkik bir ruh, yerinde inceleme diyebileceğimiz

¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, I/425, 430-431, 445-447; İbn Haldun dönemindeki devletlerin birçoğu, tarihteki ömrü itibarıyla aşağı yukarı dört kuşak halindedir. Bk. Hassan, *İbn Haldun-Metodu ve Siyaset Teorisi*, 159.

¹³ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/458-461, 539-541.

¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, II/1014-1015, 1017.

birtakım özellikler vardır.¹⁶ Yaşadığı hayatın ona sunduğu sayısız imkân ve tecrübe buna ilave edilmelidir. *Mukaddime* isimli eseri her ne kadar bir tarih kitabı olarak tasarlanmış olsa bile içinde adeta insanlık tarihinin işleyişinin temel ilkeleri vardır. Kendisi bir ilmin izini sürer, tarihsel birikimin terazisinde onu tartar, aklın ve tecrübenin imbiğinden geçirir, nihayet vahyî verilerle ölçerek neticeye ulaşır. Onun için herhangi bir ilmî verinin geçerlilik kazanması, fizikî açıdan rasyonel aklın mantikî tutarlılıkla işleyişi ve bunun tecrübeye konu olmasıdır. Metafizik alanda vahyin verileri dikkate alınırken İslamî ilimlerin her birinin kendine özgü metodu dikkate alınır ve siyasi, iktisadi, ahlakî alanlarda karşılığı gözetilir. Bundan dolayıdır ki, İbn Haldun'un düşüncesi, bazı yönlerden eleştiri konusu olsa bile kendi iç dinamiğindeki yöntemi itibarıyla bir bütün olarak varlığını muhafaza edegelmiştir.

Bir düşünme biçimi ve ilim olarak felsefe, tarihî itibarıyla Eski Greklere kadar geri gittiği dile getirilse bile gerçekte bu ilmin daha önce Keldânîler ve Eski Mısır'da olduğunu Fârâbî bildirmektedir.¹⁷ Ancak sistematik olarak vücut bulması özellikle Platon ve Aristoteles'le olmuştur. Bundan daha önce Thales'le başlayan doğa incelemeleri, Pisagor ve matematik çalışmaları, Sofistlerle birlikte felsefe yapılabilecek seviyeye taşınan dil tartışmaları önem arz eder. Bütün bunların ardından metafiziği bünyesinde barındıran mantikî tutarlılığa sahip felsefî sistemler ortaya çıkmıştır.

Felsefenin muhtelif tanımları yapılmıştır. Bilgelik sevgisi manasındaki felsefe (*philosophia*), insanın kendini tanıması ve hayatını anlamlı kılması konusunda yaşama sanatıdır.¹⁸ Felsefe, tabiat hakkında toplu bir görüşün araştırılması, evrensel bir açıklama denemesidir. (...) Âlemi bütün olarak açıklamak, evrensel olay veya fenomeni anlatmak için, bu grupların ve onların özel kanunlarının üstüne yükselen insan zihninin çabasıdır.¹⁹ Akli tatmin eden bir evrensel anlayış tarzıdır.²⁰ İnsanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmektir.²¹ Tarifler muhtelif bakış açılarını yansıtsa ve bazı kavramları merkeze alıyor olsa bile felsefede vazgeçilmez olan şey, ortaya konulan düşüncenin mantikî tutarlılığa sahip olmasıdır. Metafizik temelli sistemli düşünceye ulaşmak için tabiat ve matematik birikiminin olması bir başka önemli husustur. Çünkü böyle bir sistemli düşünce kurulabildiğinde uygulamalı ilimler denilen ahlak, aile, siyaset ve bunlarla ilintili tıp, iktisat, ziraat ve diğerleri kendini daha rahat ortaya koyabilir. Nitekim Nişabur filozofu Âmirî'nin, fizik ve matematik ilimleri elde ettikten sonra metafizik yapabileceğine işaret etmesi bu açıdan anlamlıdır.²²

Bilgiye ulaşma konusunda hangi bilginin (ilim) hangi kategoride yer aldığını belirtme adına ilk ilimler tasnifine Aristoteles düşüncesinde, teorik-pratik-poetik ilimler şeklinde değinilir. Ancak dikkate değer ilimler tasnifi kitabı Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'udur. Her ne kadar Kindî düşüncesinde bu konuya yer verilmiş olsa da Muallim-i Sâni'nin tasnifi daha vâzıhtır.

¹⁶ İbn Haldun düşüncesinde bir metot olarak 'tahkik' konusunda bkz. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 51.

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1981), 88.

¹⁸ Gunnar Skirbekk - Nisl Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş - Şule Mutlu (İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2011), 9.

¹⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 1.

²⁰ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin, haz. Yüksel Kanar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 23.

²¹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 37.

²² Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 65.

Fârâbî ile başlayıp Taşköprizade²³ ile devam eden ve günümüzde çeşitli araştırmalara konu olan²⁴ ilimler tasnifi çalışmaları bir yönüyle felsefi ilimlerin kapsamını, bir yönüyle felsefe tahsilinde takip edilmesi gereken yöntemi bize verir. Çünkü mezkûr tasniflerde dikkat çeken noktalardan biri, insanın idrak yapısının işleyişi ile ilimlerin elde edilmesinin belli ölçüde kendini göstermesidir. Özellikle nazarî ilimlerin tasnifi bu açıdan dikkat çekicidir.

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'sında mantıkîyâtta başlayıp tabiiyât, riyaziyât ve ilahiyât şeklinde kendini ortaya koyan sistem, varlığı bir bütün olarak incelemeyi hedefler. Bu durum bir alet ilmi olan mantık ile başlar ilahiyât ile son bulur. Böylece fizikten metafiziğe uzanan çizgide bir ilimler hiyerarşisi söz konusudur. Bu açıdan metodolojiden söz etmek demek, "hakikate ait bilginin elde edilebileceği yollar ve metotlardan söz etmek demektir. (...) Bilginin nesnel kutbu olan evrenden söz etmektir. (...) İnsanın bilme yetilerindeki bu hiyerarşi ile evrenin hiyerarşisi arasındaki temel ilişki ve bu ilişkiyi yöneten İlke ile ilgilen"mek demektir.²⁵ Çünkü metot (usûl) demek, bilgi edinmek için takip edilmesi gereken yol/yöntem demektir. Ya da bir hakikatin araştırılması ve ispatı için kullanılan akli yöntemlerin bütünüdür. Metodoloji ise belli bir bilim alanında uygulanan yöntemlerin tümünü dikkate alarak, daha ileri bir yöntem bulmaya çalışan bir yöntem bulma bilimidir.²⁶ İbn Haldun'un umran ilminde ortaya koyduğu metodun felsefi açıdan metafizik temeli olmakla birlikte düşünürün asıl ilgi alanı toplumsal hayatın işleyişinin ilkelerini belirlemektir.²⁷ Bu noktada İbn Haldun'nun metodu, onun felsefi birikimine işaret eder.

İslam Felsefesi ve Yöntem

İslam felsefesinin en temel meselelerinden biri akıl ile vahyin uyum içinde işleyişini kendine dert edinmesidir. Bu durum Kindî'nin bilgi teorisinde, Fârâbî'nin faal akıl ile ittisal düşüncesinde, İbn Sînâ'da kutsî akıl ile faal aklın ilişkisinde ve İbn Rüşd'ün akıl ile vahyi süt kardeş ilan etmesinde kendini net olarak gösterir. Böyle bir düşüncenin alt yapısında varlık ve bilgi anlayışı yer alır. Onun için Meşşâî düşüncede ilimler tasnifi, alet ilimleri yanında tabiat, matematik ve metafizik bir bütün olarak ele alınmıştır. Böyle bir anlayışın neticesidir ki, filozof, bütün bu ilimlerde belli seviye elde eden ve metafizik yapabilen kişidir. İslam felsefesindeki bu yaklaşıma karşın günümüz şartlarında modern pozitivist düşüncede metafizik, felsefeden elenmiş ve Şakir Kocabaş'ın deyişiyle geriye 'felsefeci' değil 'bilgi politikacısı' kişiler kalmıştır.²⁸

Bununla birlikte iyi bir felsefeci olabilmek için Fârâbî, kişinin öğrenim güçlüklerine katlanması, üstün zekâ-kavrayışa sahip olması, doğruların peşinde ve doğruya ulaşma azmi taşıması gerektiğini dile getirir. İbn Rüşd ise felsefi manada nazarî yetkinliğe ulaşabilmek için tabii yetenek, doğru yöntem, doğru bilgi, yetkin öğretici, nefsanî arzuların denetimi gibi şartlar

²³ İlhan Kultuer, "Miftâhu's-saâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/18-19.

²⁴ Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 299.

²⁵ Osman Bakar, "İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu", *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu*, çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 90-91.

²⁶ Hanifi Özcan, "İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi", *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-1* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 199; Murteza Korlaelçi, "İslam Felsefesi Araştırmaları Üzerine Mülâhazalar", *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-1*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 207.

²⁷ Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", 49-78; Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 70-108.

²⁸ Şakir Kocabaş, "İslam'da Bilgi Edinmenin Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi", *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu*, çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 82.

zikreder.²⁹ Konu ile ilgili İhvân-ı Safa belli bir eğitim metodu ortaya koyar. Buna göre İhvân, bir kişinin yaş seviyesini ve yetiştirme aşamalarını pedagojik açıdan dikkate alır. Bunları ‘doğal etkilenme çağı’ (0-4), ‘duygusal öğrenme çağı’ (4-15), ‘zihinsel ve bilinçli öğrenme çağı’ (15-30) olarak kategorize eder. Çocukluk veya doğal etkilenme aşamasında çocuk, ailesinden en temel bilgileri alır. İkinci aşamada, fizikî çevreyi tanır ve bu halde iken dil, yazı, el sanatları, matematik, tarih, fıkıh gibi ilimleri öğrenir. Bu durum, felsefe yolundaki kişiyi, muhakemeye dayalı bilgilere hazırlar. Zihinsel aşama ise artık kıyas, müzakere, araştırma, kanıtlama gibi durumları gerektirir. Bütün bunların ardından talebe felsefe öğrenebileceği aşamaya geçer. Felsefe, İhvân’a göre, “başlangıcı ilimleri sevmek, ortası, imkan nisbetinde varlıkların mahiyetleri hakkında bilgi sahibi olmak, sonu ise bildikleriyle davranışları arasında uyum sağlamak” halidir.³⁰ İhvân, otuz yaş sonrasını rasyonel düşünme, kırklı yaşları melikler mertebesi, ellili yaşlar sonrasını nebiler ile hikmet ehli kişilerin ulaştığı seviye olarak düşünür. İlimleri ve tedrisatı buna göre düzenler. Tedriciliği esas alan İhvân, basitten zora, zihnün gelişim aşamalarını dikkate alarak bir yöntem ortaya koyar. Matematik ilimler, psikoloji, kozmoloji, dini ve sosyal ilimler, mantık ve nihayet metafizik şeklinde bir sıradüzen izler. Eğitim yöntemi olarak münazara, soru-cevap, gözlem, telkin-teşvik unsurlarını devreye sokar. Bu arada talebenin kapasitesi-seviyesi, ilgisi, soyuttan somuta gidiş, geçmişi yeni öğrenilen bilgi içinde yeniden sunmak, anadilde eğitim vermek gibi hususları da yöntem olarak dikkate alır.³¹ Benzer düşünce İbn Haldun’da da görülür. Şu kadar var ki, İbn Haldun, nakil ve taklitten ziyade tenkit ve tahkiki esas alır. Bu uğurda ilim tâlibinin farklı yerlere sefer yapmasını önemser.³²

Modernlik ile birlikte gelişen yeni bilim anlayışı, Kartezyen çizgide gelişim göstermiştir. Gerçeklik, iki farklı ve ayrı görülen ruh ve madde cevherlerine indirgenmiştir. Çağdaş düşüncede aklî yeti, kendi açıklama alanının dışında kalan gerçekliğe saldırmak için kullanılmış ve bütün gerçekliği akıl alanında aramıştır. Çağdaş bilim, kendini doğa bilimi içine hapsetmiş, hakiki metod olarak sadece kendi metodunu görmüştür. Halbuki mesela çağdaş fizikte ışığın doğası konusunda mantık işlemez haldedir. Atom fiziğinde yokluk olgusu yani simetrik parçacıkların doğumu ve ölümü hadisesinde yokluktan yokluğa doğru bir durum söz konusudur.³³

İslam düşüncesinde kozmos maddî (*corporeal*), ruhî-hayvanî (*psychic*) ve manevî-melekî (*spiritual*) şeklinde üçlü katman halindedir ve bu durum insanda beden (*corpus*), hayvanî ruh (*anima psyche*) ve mana (*spiritus*) şeklinde karşılık bulur. Sufî kozmolojide bu durum nâsût, melekût, ceberût diye üçe ayrılır. Yine bu arada insan aklı (vahy-i cüz’î) yanında vahiy mahsulü Kur’an (vahy-i küllî) ve evren (vahy-i tekvinî) gibi üç temel unsur vardır. Bu da öznel vahyin (akıl/vahy-i cüz’î) nesnel vahyi (evren/vahy-i tekvinî) incelemesi ve anlamasını gerektirir. Bu noktada insan aklına Faal Aklın yardımından veya akletmede insana Allah’ın doğrudan yardımından söz edilir. İslam bilim tarihçisi Osman Bakar, Kur’an’ın tefsir yönünün mantık ve analitik işlev gören aklî yetiler ile iş gördüğünü buna mukabil tevilin sezgisel yeti ile mümkün olduğunu dile getirir. Ki bu durum, batınî metodoloji olup ruhen arınmış olmayı

²⁹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 25-28.

³⁰ İhvân-ı Safa, *İhvân-ı Safa Risaleleri*, çev. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Ayrıntı/İdea Yayınları, 2012), I/33; Ahmet Koç, *İhvân-ı Safa’nın Eğitim Felsefesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 175.

³¹ Koç, *İhvân-ı Safa’nın Eğitim Felsefesi*, 171-205.

³² İbn Haldun, *Mukaddime*, II/1285-1317.

³³ Bakar, “İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu”, 93, 101-102.

gerektirir. Günümüz modern bilgi anlayışında sezgi veya deha, metafiziğe başvurmadan fizik ve psikolojik düzen üzerinden anlaşılmaya çalışılır.³⁴

Felsefe tahsil edecek kişinin, doğa ve matematik bilimlerine dair alt yapısının olması önem arz eder. Bununla birlikte günümüzde fizikte nedensellik (illiyet) yanında istatistiksel, görelî ve belirsizlik yapıları ve bunlara ait delillendirmeler vardır. Bu açıdan özellikle ilimler tasnifi adına kaos çapında bilgi yığını söz konusudur.³⁵ Onun için klasik manada bir felsefeden ve filozoftan söz etmek artık zor hale gelmiştir. Bu durum felsefe tahsilinde birtakım müşkülleri beraberinde getirmektedir.³⁶

Sonuç

İbn Haldun, *Mukaddime*'de her ne kadar felsefeye pek olumlu bakmasa³⁷ da felsefi işleyen bir zihin sahibi olarak aklî ilimlerin önemini altını çizmiştir. Ona göre akıl, doğru ile yanlış ayırt etmeye yarayan bir araçtır. Dini ilimlerin temeli olan imana dair konular, Kur'an ve hadislerle temellendirilir.³⁸ Aklî ilimler ise insana özgü idrak yetileri doğrultusunda gözlem, tecrübe, mantikî tutarlılık ile kendini gösterir. Buna göre varlığı bir bütün olarak kavramada sadece akıl yeterli değildir. Tarihsel kaynaklar eleştiriye tabi tutularak gerçekliğe ulaşılmaya çalışılır. Sosyal ve siyasal yapının incelenmesinde somut delillere başvurulur ve tarihte diyalektik bir süreç olduğu hatırdaki tutulmalıdır. Buna göre İbn Haldun, umran ilminde tutarlılığı, ortaya koyduğu metot ile sağlamış görünmektedir. Bu da aklın ve vahyin her birinin işlevsel olduğu alanın ortaya konulması, akıl sahasında yukarıda dile getirilen hususların bir yöntem olarak uygulanmasıdır.

İslamî ilimlerin her birinin kendine özgü usûlü ortaya konulmuş ve böylece sözü edilen ilimler kendi içinde bütünlük sağlayıp günümüze kadar gelmiştir. Bu ilimlerin her biri hem insan aklını hem de vahyî verileri dikkate almıştır. Aynı durum İslam felsefesi için de söz konusudur. Buradan hareketle İslam felsefesi için, özellikle eğitim açısından, bir yöntemin ortaya konulması gerekir. Bugün felsefe bölümlerinde ve İlahiyat fakültelerinde ders olarak okutulan İslam felsefesi, yeterli bir yöntem takip edilmediği için talebede istenilen etki oluşmamaktadır. Yapılan çalışmalar ya felsefe tarihi olarak kalmakta ya da bu haliyle sahadaki kişiyi metafizik yapabilecek aşamaya getirmekte zorlanmaktadır.

Yukarıda İbn Haldun'un takip ettiği yöntemi dikkate alarak İslam felsefesi tahsilinde, en azından eğitim açısından, bir yöntem ortaya konulabilir.³⁹ Bunun için talebenin motor zekâ gelişim seviyesi dikkate alınarak ilkokuldan lisans sonuna kadar, konunun uzmanlarınca bir eğitim müfredatının hazırlanması önem arz eder. Özellikle İslam felsefesi tahsil edip bu alanda ilerlemek isteyenlerin, hiç olmazsa yeter seviyede fizik (tabiat) ve matematik bilgisi olması gerekmektedir. Bu arada uygulamalı ilimlerden ahlak, aile, iktisat, siyaset gibi ilimlere dair bilgi birikimi de göz ardı edilemez. Düşünce tarihimizin köşe taşlarını teşkil eden İslam

³⁴ Bakar, "İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu", 93-97, 104-105.

³⁵ Kocabaş, "İslam'da Bilgi Edinmenin Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi", 80-81.

³⁶ Bu konuda bir yöntem olarak felsefenin nasıl tahsil edilmesi gerektiği sorusu ile ilgili olarak Milli Eğitim Bakanlığı'na belirlenen ve 2018 Lise-11. Sınıf Felsefe Ders Kitabı olarak okutulan esere bakılabilir. Beş ünite halinde hazırlanan ders kitabında dönemlendirme, Batı felsefesinin merkeze alınması, İslam felsefesinin düşünce tarihindeki yeri gibi konular birtakım soruları cevaplandırmayı gerektirir düşüncesindeyim. Bkz. Aysun Koluvaçık vd., *Orta Öğretim Felsefe Ders Kitabı – Sınıf 11*, (Ankara: Korza Yayınları., 2018), 160.

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, II/1246-1255; Hassan, *İbn Haldun -Metodu ve Siyaset Teorisi-*, 109-116.

³⁸ Hassan, *İbn Haldun -Metodu ve Siyaset Teorisi-*, 109.

³⁹ Bu konuda bir öneri olarak bkz. Faruk Yaşlıçimen - Lütfi Sunar, "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 164-167.

filozofları, çağlara seslenebilecek çapta eserler bırakmış ve metafizik yapmışlardır. Bu açıdan eğitim müfredatımızın, fizikten metafiziğe uzanan çizgide ve felsefi-kelâmî-sufî idrak sistemlerini günümüz çalışmalarını da dikkate alacak şekilde, yeni bir yöntemle ortaya konulması gerekmektedir.

Kaynakça/References

- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Bakar, Osman. “İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu”, *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu*. çev. Mehmet Paçacı. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*. nşr. Cafer Ali Yasin. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1981.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi: İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Görgün, Tahsin. “İbn Haldun'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 169-203.
- Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 49-78.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- İhvan-ı Safa. *İhvân-ı Safa Risaleleri*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Ayrıntı/İdeal Yayınları, 2012.
- Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kocabaş, Şakir. “İslam'da Bilgi Edinmenin Yolları ve Modern Bilgi Nazariyesinin Tenkidi”. *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Koç, Ahmet. *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Koluvaçık, Aysun vd. *Orta Öğretim Felsefe Ders Kitabı – Sınıf 11*. Ankara: Korza Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Korlaelçi, Murteza. “İslam Felsefesi Araştırmaları Üzerine Mülâhazalar”. *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-1*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. “Miftâhu's-saâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özcan, Hanifi. “İslam Felsefesinde Metodoloji Problemi”. *İslamî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi-1*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Skirbekk, Gunnar - Nisl Gilje. *Felsefe Tarihi*. çev. Emrullah Akbaş - Şule Mutlu. İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2011.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “İbn Haldun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ümit Hassan. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 5. Basım, 1998.
- Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. çev. Mehmet İzzet - Orhan Saadeddin. Haz. Yüksel Kanar. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Yalsıçimen, Faruk - Sunar, Lütfi. “Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 16 (2006), 137-167.

Araştırma Makaleleri / Articles

ÇİN'İN TÂRİHÎ DÖNEMLERİNDE ÇİN İDARESİNDE MÜSLÜMAN İDARÎ VE TOPLUMSAL KURUMLAR

Maerjiang WU*

Geliş Tarihi : 24 Haziran 2020

Kabul Tarihi : 08 Eylül 2020

Öz:

İslâmiyet, Tang hanedanı (Tangçao) (618-907), Beş hanedanlık (Vuday) (907-960), Song (960-1271), Yüan (1271-1368), Ming (1368-1644) ve Çing (1644-1911) hanedanları dönemlerinde, yani bin yıllık bir zaman diliminde, yayılıp gelişerek şimdiki Çin'in beş büyük dininden biri haline gelmiştir. İslâm, uzun bir süre yayılma, gelişme ve değişim sonucunda, Çin'deki İslâm bölgesel özelliğe sahip, millî bir nitelik taşıyan inanç sistemi olarak varlığını sürdürdü. Tang (618-907), Beş Hanedanlık (907-960), Song (960-1271), Yüan (1271-1368) ve Ming (1368-1644) hanedanlıkları dönemi, İslâm dininin Çin'de yayılışının esas dönemleridir. Çing hanedanı (1644-1911) dönemi, Müslümanların yaşadığı en karanlık ve en fazla zulüm gördükleri dönem olmasına rağmen; Müslümanların kendi kimliğini koruma ve dinine sahip çıkma mücadelesi sonucunda İslâm'ın gelişme, olgunlaşma ve yerleşme dönemi olarak telakki edilebilir. Tang Hanedanlığı döneminde ilk yerleşen *Fanke* (Çin'e yerleşen Yabancı Müslümanlar) olarak Çing (Mançu) dönemine kadar olan Müslüman nüfusu sadece kendi idari kurumlarını iktidar hanedanları içerisinde kurmakla kalmayıp kendi sosyal kurumlarını da toplum içinde inşa etmeyi başarmışlardır. Bu sayede Han Çin egemenliğinde bulunan gayri müslim çoğunluğa rağmen dini ve etnik kimliklerini koruyabilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Çin'de İslam, Huy Müslümanlar, *Fanke*, İdari kurumlar, Toplumsal kurumlar.

MUSLIM ADMINISTRATIVE AND SOCIAL INSTITUTIONS IN CHINESE ADMINISTRATION: AN HISTORICAL OVERVIEW

Abstract:

Islam has spread during the Tang (Tangchao) (618- 907), Five dynasties (Wuday) (907-960), Song (960-1271) Yuan (1271-1368), Ming (1368-1644) and Qing (1644-1911) dynasties in the millennial period of time and developed and has now become one of the five major religions in China. As a result of expansion, development and change for a long time, Islam has constituted the Islamic belief system in China with a national character and regional character. Periods of the Tang (618-907), Five Dynasties (907-960), Song (960-1271), Yuan (1271-1368) and Ming (1368-1644) dynasties were the periods of the spread of Islam in China. Although the Qing dynasty (1644-1911) was the darkest and most oppressive period for the Muslims in China, as a result of their struggle to protect their identity and religious belief, this period also regarded as the period of development, maturation and settlement of the Muslims in China. Muslims in China from the first settlement in Tang Dynasty as a *Fanke* (Foreign Muslims who settled in China) to Qing (Manchu) period not only have established their administrative institutions within the ruling dynasties and also established some their own social institutions, therefore, tried to survive and protect their religious and ethnic identities in mainly Han Chinese dominated environment.

* Dr. Araştırmacı. otohti@yahoo.com Orcid Id: 0000-0001-6037-5777.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: WU, Maerjiang. "Çin'in Târihî Dönemlerinde Çin İdaresinde Müslüman İdarî ve Toplumsal Kurumlar". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 96-109

Key Words: Islam in China, Hui Muslim, Fanke, Administrative institutions, Social institutions

Giriş

İslâmiyet, Çin tarihî boyunca farklı isimlerle anılmıştır. Resmi olarak ise ilk kez 1956 yılında Çin Halk Cumhuriyeti tarafından “İslâm dini” (Yisilanciao) diye adlandırılmıştır.

Çin’deki Müslüman nüfus bu tarihten itibaren hem yeni hem de mevcut topluluklar içinde daha çok gelişmeye başladı. Çin’in güneydoğu bölgeleri *fanke* yani yabancı Müslümanlar için önemli bir alan olmuştur ve Müslüman nüfusu birkaç büyük şehirde daha yeni yönetim altında gittikçe büyüdü.

Ming hanedanı (Mingçao) (1368-1644) Kralı Cu Yuancang (1328-1398), Yüan hanedanını (Yüançao) (1271-1368) devirmek için yaptığı savaşta, Çin’deki pek çok Müslümanın (Huyhuy) güven ve sevgisini kazandı ve Müslümanlar onun savaşı kazanmasında büyük katkıda bulundular. Öyle ki bazı Müslümanlar hanedanın kurucuları arasında yer almıştır. Meselâ Çin’in Anhuy bölgesinin Dingyuan kısmında Müslüman Ding Deşing (1327-1366), Hongşian ilçesindeki Hu Dahay (ö. 1362), Huayyuan bölgesindeki Çang Yuçun (1330-1369) gibi meşhur yüksek rütbeli askerî subaylar, hanedan içerisindeki rütbeli Müslümanlardır. Kral Ming Çengzu (1371-1434) döneminde de birçok Müslümana önemli görevler verilmiştir. Önemli görev verilenler içerisinde meşhur diplomat olarak bilinen gezgin Ceng He’dir (1371-1434). Ming hanedanı, kendi hâkimiyetini koruma ihtiyacından dolayı Çin’deki Müslümanları (Huyhuy) siyasî haklarından mahrum etse de onları koruma politikası gütmeye çalışmıştır.

Ming hanedanı (Mingçao) döneminde, İslâmiyet’in Çinlileşmesinin en önemli işareti *Ciaofang*’ın (Dinî alan)¹ ortaya çıkışı ve gelişmesidir. “Dinî alan”, Tang ve Song hanedanları dönemindeki, “Yabancı Müslümanlar Yerleşme Alanı” (*Fanfang*) esasında, Ming hanedanı hâkimiyetinin sosyal yönetim sistemine uyum sağlayarak ortaya çıkmıştı. Ama Ming hanedanı hükümeti egemenliği altındaki Müslümanlar (*Huyhuy*) ve yurt dışından Çin’e gelip ticaret yapan “Yabancı Müslüman Tüccarlar”a (*Fanşang*) göre sıkı ayırım politikası uyguladığı için, “Yabancı Müslüman Tüccarlar”ın şehrin içine girmesi yasaklanmıştır. Sınır içindeki Müslümanlar ise belli bir yargı bölgesi içine alınmıştı. Fakat Çin’deki Müslümanların özel dinî yaşamından dolayı, “Yabancı Müslümanların Yerleşme Alanı” esasında, aşağı-yukarı denkli bir şekilde “Dinî Alan Teşkilâtı”nı (*Ciaofang Zuci*) teşkil etmişti. “Dinî alan” (*ciaofang*), Tang ve Song hanedanları dönemindeki, “Yabancı Müslümanların Yerleşme Alanı”dan (*Fanfang*) ve Yüan hanedanı dönemindeki “Çin’deki Müslümanlar Kadılığı”ndan (*Huyhuy Hadisuo*) çok farklıydı. “Dinî alan” Çin’deki Müslümanların dinî faaliyetlerini, örf ve âdetlerini, eğitimle ilgili faaliyetlerini yönetiyordu. Fakat Müslümanların idare, ceza, hukuk ve vergi işlerine karışmıyordu. Cami merkezde olmak üzere yönetim bölgesi nispeten sınırlıydı. “Dinî alan” yönetiminin altındaki Müslümanlar, kendi içinde ünlü olan “*Şianglao*”yu (Köy veya mahalle önderi)² alan lideri olarak seçiyordu, o da caminin restore edilmesi, “*Ahong*”³ hoca veya imam görevlendirme, medrese kurma, mezarlıklarla ilgilenme gibi toplu teşebbüslerden sorumluydu. Hem yerel Müslümanların düğün, cenaze törenleri, bayram kutlamaları, doğum, Ramazan gibi örfi, dinî faaliyetlerini yönetiyordu hem de ceza hukuku kapsamına girmeyen halk içindeki

¹ Ma Congcie, “Ciaofang - Dini Faaliyet Yeri veya Dini Alan”, *Çin İslam Ansiklopedisi* (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 260.

² Congcie, “Şianglao - Köy veya Mahalle Önderi”, 615.

³ Feng Zenglie, “Ahong - Hoca veya İmam”, *Çin İslam Ansiklopedisi* (Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994), 13-14.

uyuşmazlıkları çözüyordu. Ming hanedanı dönemindeki “Dinî alan” sistemi gittikçe camide “dinî meseleyi üçlü yönetim sistemi” (*Sancang Ciaoci*) olarak ortaya çıkarıyordu, imam ya da hoca yani *Ahong* itikadî meselelerden, müezzin (*muayzini*) ezan okuma işlerinden, hatip (*hatibu*) fikhî meselelerden sorumluydu; her bir cami tevhit inancını itikadın temeli olarak benimsemişti. Bunun yanında her bir cami birbirinden bağımsızdı. Çing hanedanı (Çingçao) döneminde ise Çin’in kuzeybatı bölgesindeki Müslümanların “Dinî alan sistemi” (*ciaofang*), esasında, Konfüçyüs (*Rucia*) ile tasavvufun bazı görüşlerini birleştirmiş ve Çin’in her bölgesine özel birer teorik sisteminin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Sonunda ise Çin’de günümüze kadar varlığını sürdürebilen kendine has bir tarikat sistemi var olmuştur.⁴

İslâm’ın Çin’de yayılması ve gelişmesi, siyasî iktidarın kısıtlanmasına uğramıştır. Merkezî ve yerel idarî kurumlar her zaman İslâm’ı yerel kuruluş prosedürü içine almaya çalışmışlardır. Çin’deki kurumsal kültürün İslâm’ın kendini oluşturma ve geliştirme süreçlerine etkisi olumsuz anlamda çok büyüktü. Çin’de farklı dönemlerde ortaya çıkan bu kurumlar ise aşağıdaki gibidir.

Çin İdaresinde Müslüman İdari Kurumları

Çin idaresinde Müslüman idari Kurumlar; yabancı Müslümanların yerleşim bölgeleri (*Fanfang*), Müslümanların dinî Kurumları, kadılık bürosu (*Huyhuy Cangciao Hadisuo*), yabancı Müslümanlar okulu (Fanşue), devlet memurlarını seçme sınavı (*Kedi*), cami, mescit yönetme teşkilatı (*Sancang Ciaoci*), cami çalışanlarının görevlendirilmeleri ve kayıt Edilmeleri, İlçe ve temsilci kısıtlama Sistemi (Şiangyüeci) ve imparatorluk fermanı ile inşa edilen cami ve mescitler gibi kurumlardan teşekkül etmektedir.

1. Yabancı Müslümanların Yerleşim bölgeleri (*Fanfang*)

Çin’in Guangdong şehrinde yabancı Müslümanların yerleşim bölgelerine *Fanfang* denirdi. Song hanedanı dönemindeki *Fanfang* ile Tang hanedanı dönemindeki *Fanfang* yapı olarak farklıydı. Tang hanedanı dönemindeki *Fanfang*, sadece yabancı Müslümanların yerleşme alanı olmasıyla sınırlıydı. Song hanedanı dönemindeki *Fanfang* ise, söz konusu dönem hükümetinin resmî olarak kurduğu “*Fanfngsi*”, yani siyasî kuruluşun bölgesel idarî birimi oluyordu. *Fanfang*’da ilk olarak sadece “*Fancang*” yani yabancı Müslümanların idarî işleriyle ilgilenen bir lider temin edilmiş, fakat bakanlık kurulmamıştır. *Fancang*’ın pozisyonu hakkında “*Songşi: Daşicuan*” (Song hanedanı tarihi: Araplar Hakkında) adlı eserde kayıtlar vardır. Fakat *Fancanglık*’tan “*Fanfngsi*” yani yabancı Müslümanlar bakanlığına kadar yükselmek ve bakanlık memuru olarak görevlendirilmek için bir süreç gerekiyordu.⁵

Kuzey Song hanedanı döneminde (960-1127), Guangcou şehrinde yaşayan coğrafyacı Cu Yu’nun, *Pingcou Ketan* (Pingcou hakkında konuşmalar)⁶ adlı eserindeki kayıtlara göre; o zamanlarda, Guangcou şehrindeki yabancı Müslümanların toplu halde yaşadığı bölgelerde *Fanfang* kurulmuştu, ayrıca hükümet bir *Fancang*’ı görevlendirmişti. Ondan başka yine imparatorluk idaresinde *Fanfngsi* gibi bir bakanlık görevi tesis etmişlerdi, o görevin lideri de “*Duofancang*” unvanı taşırdı. *Duofancang*’ın *Fanfang* içindeki dinî işlerden sorumlu olmak,

⁴ Ciang Tingyü, *Mingsi* (Ming Hanedanı Tarihi, t.y.; Ding Şiren, “Congguo Yisilan Cingtang Ciaoyü”, *Çin’deki İslami Medrese Eğitimi*, 2/1 (Lancou: Gansu Halk Neşriyatı, 2013), 130.; Bay Şouyi, “Congguo Yisilan Cingşicuan Çin’deki İslâm Hocalar Biyografisi”, *Minzu Zongciao Lunci-Millet-Din Hakkındaki Makaleler Toplamı*, (Pekin, 1992), 399-449.

⁵ Çin Huybin, *Yisilanciaooci - Çin’deki İslâm Dini Tezkiresi* (Şanghay, 1998), 209.

⁶ Cu Yu, *Pingcou Ketan- Pingcou Hakkında Konuşmalar* (Pekin, 2007), 1-20.

sivil uyumsuzlukları ve bazı polisiye sorunları çözmek ve yabancı Müslüman tüccarları kendine çekerek, hanedanlık liman şehirlerinin ekonomik gelirini arttırmak gibi görevleri vardı.

Fancang, yani yabancı Müslümanların idarî işleriyle ilgilenen lider, yabancı Müslüman tüccarları Çin'e çekiyor ve onlara Çin'in iç kısmındaki siyasî ve iktisadî bilgileri temin ediyordu. Kendisine ayrıca hukukî olarak bazı basit güvenlik olaylarını çözme ve mahkeme kararından sonraki icra yetkisi verilmiştir. Bunlarla ilgili *Songşi* (Song hanedanı tarihi) adlı eserde iki türlü kayıt vardır. Biri, söz konusu eserin *Songşi: Vanghuancı Cuan* (Song hanedanı tarihi Vanghuancı tezkiresi) bölümündeki, Fanke arasındaki işlenen suçlardır. Diğerisi ise *Songşi: Vangdayou Cuan* (Song hanedanı tarihi Vangdayou tezkiresi) bölümündeki Fanke ve yerel Çinliler arasındaki işlenen suçlardır. Aslında yerel yetkililerin yasa uygulama süreci, Cu Yu'nun *Pingcou Ketan* (Pingcou hakkında konuşmalar) adlı eserindeki kayıtlardan daha da ağırdır. Yani Fanke arasındaki ya da Fanke ve yerel Çinliler arasındaki davaların hepsi Çin'in kanununa göre çözülecektir. Gu Yanvu'nun (1613-1682), *Tianşia Cunguo Libingsu* (Çin bölgelerinin siyasî, iktisadî, toplum, tarih coğrafya kitabı) adlı eserinde “Eğer suç Çin devleti içinde işlenmişse, Çin kanununa göre hüküm verilir” ve “Eğer yabancı tüccarlara yönelik baskı ve ihlaller yapılırsa mahkeme kararıyla ağır bir şekilde cezalandırmak gereklidir”⁷ diyerek Song hanedanının, yabancı Müslüman tüccarların Çin'deki hukukî işlemlerine dair temel ilkelerini de kaydetmiştir.

Bazı yabancı tarihi kaynaklarında, Çin'in Guangcou şehrindeki yabancı Müslümanların yerleşme bölgelerinde “*Ciaofaguan*” yani kadılıkların kurulduğundan ve dinî meselelere Kur'ân-ı Kerim ve İslâm fihhına göre çözüm bulunduğundan da bahsedilmiştir.⁸

Fancangsi, yani bakanlık içinde, *Fancang* yani yabancı Müslümanların idarî işleriyle ilgilenen liderlerden bir kişi seçiliyordu ve yerel hükümet tarafından görevlendirilmek suretiyle yerel bakanlıktan sorumlu oluyordu. *Fancang* genelde “Tuşeng Fanke” yani Çin'de doğup büyüyen ve yabancı Müslüman soyundan olan saygın kişiler arasından seçiliyordu.

İslâm'ın Çin'de sonraki dönemlerde gösterdiği gelişmelerde “*Ciaofang Cidu*” denilen bir dinî sistem teşkil edilmiştir. Bu dinî sistemin başlangıç noktası da “*Fanfang Cidu*” denilen yabancı Müslümanları yerleştirme sistemidir. Fakat bu bahsettiğimiz dinî alanın idarî ve yargı gücü sonraki dönemlerde neredeyse tamamen kaybolmuştur.

Song hanedanı döneminde Müslümanların toplu olarak yaşadığı bölgelerde *Fanfang* kurulmuştu. Fakat *Fanfang* daha çok idarî bir niteliğe sahipti. Dolayısıyla onun sadece bir dinî kurum olduğunu söylemek zordur.

2. Müslümanların Dinî Kurumu: Kadılık Bürosu (*Huyhuy Cangciao Hadisuo*)

İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılması neticesinde Müslümanların sayısı artmıştı. Onların işlerinin rahatça yürütülebilmesi için Yüan hanedanı döneminde, “Müslümanlar Kadılık Bürosu” (*Huyhuy Cangciao Hadisuo*) denilen bir devlet kurumu tesis edildi. Müslümanlar Kadılık Bürosu, Yüan hanedanı merkezî hükümetinin Çin'in bütün bölgelerindeki İslâm'la ilgili işlerini yöneten bir kurumdur. Fakat Yüan hanedanı dönemindeki kadının (*Hadı*) sorumlu olduğu pozisyonu, diğer Müslüman dünyasındaki kadılıktan çok farklıydı. Müslümanlar Kadılık Bürosu'nun liderine “*Hadı*”, “*Huyhuy Daşi*” yani kadı denirdi. O,

⁷ Gu Yanvu, “*Tianşia Cunguo Libingsu*”, *Çin Bölgelerinin Siyasî, İktisadî, Toplum, Tarih Coğrafya Kitabı*, 104/120 (Pekin, 1639), 58.

⁸ Çin Huybin, “*Yisilanciaoci*”, 211.

toplumun fikhî meselelerinin yanı sıra tebliğ işlerinden de sorumluydu. Müslümanlar Kadılık Bürosu'nun bölge müdürlüğü de vardır. Onlar Çin'in her idarî bölgesinde de alt kuruluşlarını kurmuştu. *Yuanşu: Şingfacı* (Yüan hanedanı tarihi: Ceza hukuku kroniği) adlı eserindeki kayıtlarda, “Kadılar; Kur'ân-ı Kerim okuma, Müslümanlara ad koyma, evlendirme, zekât dağıtma, davalara bakma gibi işlerden sorumlu olmalı ve bunları yönetmeli” şeklinde ifadeler vardır.⁹

Yüan hanedanı döneminde, Müslümanların sosyal statüsü yerel Han Çinlilerinden de üstündü. Merkezî ve yerel hükümetin önemli kurumlarında görev alarak çalışan Müslümanların sayısı da fazlaydı. Böyle bir siyasî arka plan içinde olmasına rağmen, Yüan hanedanı hükümeti de laiklik ilkesiyle İslâmî işleri bertaraf ediyordu. Dindar biri politikacı, memur da olabiliyordu. Fakat din politikaya karışamazdı, dine mahsus memur olamazdı. Din siyaseti yönetmez, aksine siyaset dini yönetirdi. Yüan hanedanının erken dönemlerinde, Müslümanlar Kadılık Bürosu'nun yetkisi büyüktü ancak daha sonra sadece dinî işlerle sınırlanan kurum haline gelmiştir.

Yüan hanedanı hükümdarı, ilk defa 1311 yılında Müslümanlar Kadılık Bürosu'nu kapatmıştır. Artık din görevlileri Müslüman toplumunun hukukî, evlilik gibi her türlü resmî işlerine karışamaz hale gelmiştir. Daha sonra Müslümanlar Kadılık Bürosu tekrar yetkili hale getirilmiştir. Fakat son olarak 1328 yılında tamamen kapatılmıştır. Müslümanlar Kadılık Bürosu kapalı bulunduğu süre boyunca, kadı ve İslâmî işleri büyük bir ihtimalle hükümetin Budizm işleriyle ilgili merkezî kurumu olan Siyasî Propaganda Bürosu'nun idaresi altına koyulmuştur. Zira Siyasî Propaganda Bürosu'nun hukukî nitelikteki hükümlerinden bazıları doğrudan doğruya İslâm'la ilgili idi.

3. Yabancı Müslümanlar Okulu (*Fanşue*)

Song hanedanı döneminde, Müslümanlar bilinçli ve sistematik olarak Çin'in geleneksel kültüründen etkilenecek şekilde yetiştiriliyordu. Müslümanların yerel hükümet okullarında Han Çinlileri ile beraber Çin'in geleneksel kültürünü öğrenmelerinin dışında, Müslümanların çok olduğu Guangcou ve Çuancou gibi bölgelerde ve esas olarak sadece yabancı Müslüman çocuklarını kabul eden özel okullar bulunuyordu. Bu özel okullara tarihte “*Fanşue*” (yabancı Müslümanlar okulu) deniliyordu. *Fanşue*'nin Müslümanlar tarafından kurulanlar ve yerel hükümet tarafından kurulanlar olmak üzere iki çeşidi vardı. Fakat hangi çeşidi olursa olsun bu okullar yerel hükümet bakanlığına bağlı oluyordu.

Song hanedanı döneminde yaşayan tarihçi Say Tao, “1107-1118 yılları arasında, Çin'in idaresi altındaki her yerde, azınlık milletler çoğalmakta ve Gungcou şehri ve Çuannan bölgelerinde yabancı Müslüman okulları açılmaktaydı” şeklinde yazmıştır.¹⁰

Aslında *Fanşue*'nin açılışı Say Tao'nun kaydettiği tarihlerden de daha öncedir. Örneğin 1068-1077 yılları arasında Guongcou şehrindeki iş adamı Liu Fu, ilçe okulunun inşasına sponsor olmuştu. Sonra Müslüman Şingyatuoluo bu okula destek için bağış yapmıştır. İlçe okulu tamamlandıktan sonra, Şingyatuoluo bu defa tek başına *Fanşue* kurmuştu.

Ming hanedanı döneminde yaşayan tarihçi ve coğrafyacı Guo Pey (1529-1605), “*Guangdong Tongcı*” (Guangdong eyaletinin tarih coğrafyası) adlı eserinde, yabancı

⁹ Song Lian-Vang Huy, “Yuanşu: Şingfacı”, Yuan Hânedanı Tarihi: Ceza Hukuku Kroniği, 110.

¹⁰ Say Tao, “Tieveyşan Songtan”, *Tieveyşan Macmuası* II/VI (Pekin, 1983), 36; The Hui “(Muslim) Minorities in China: An Historical Overview”. *Islam in China, Key Papers*, ed. Michael Dillon, I (Leiden: Brill Global Oriental, 1999), 134.

Müslümanlardan Şingyatuoluo'nun, mülklerini satarak ilçe okulu için bağış yaptığını, daha sonra yabancı Müslümanlar okulu inşa ederek Müslümanların çocuklarını okuttuğunu yazmıştır.¹¹

Şingyatuoluo'nun kurduğu *Fanşue* sadece *Fansu* yani yabancı Müslüman toplumundan öğrenci kabul ediyordu. Bundan başka yine Müslüman çocukları da gayrimüslim Çinlilerle beraber yerel hükümet okulunda eğitim görebiliyordu. Song hanedanı döneminde yaşayan tarihçi, seyyah Guo Ming (1090-1186) *Congvu Civen* (Congvu seyahat notları] adlı eserinde, “Birçok okul kuruldu, her yerden çok sayıda öğrenci kabul edildi, yabancı Müslümanların çocukları da diğer milletlerle beraber eğitim gördü”¹² diye yazmıştır. Bunlar “*Fanke Zidi*” yani yabancı Müslüman çocuklarının devletin elçi okullarında da eğitim gördüğünü ispat etmektedir.

Yabancı Müslümanlar Okulu'nun öğrenci kaynakları iki türdür. Biri, Çin'de yerleşik kalan “*Fanke*” yani yabancı Müslüman tüccarlar veya “*Tuşeng Fanke Zidi*” yani nesiller boyunca Çin'de doğan, büyüyen ve yerleşen yabancı Müslüman çocuklarıdır. Diğeri ise, Çin'e gönderilen yabancı öğrencilerdir. Eğer *Fanşue* sadece yabancı öğrencileri kabul etmek için kurulmuş olsaydı, o zaman Guangcou ve Çuancou gibi bölgelerde kurulması gerekmezdi. Pekin'de kurulması en uygunu olurdu. *Fanşue*'nin kuruluş sürecine baktığımızda, önce yerel hükümete dilekçe sunulur, başvuru yapıldıktan sonra imparatorluk mahkemesi tarafından onaylanması gerekirdi. Onay için ayrıca bölgede ihtiyacın olması lazımdı. Guangcou ve Çuancou bölgelerindeki Müslüman nüfusu çok sayıda, toplu ve etkili olduğundan *Fanşue* kurmaları yeli hükümet tarafından onaylanmıştır ve “*Tuşeng Fanke*” yani nesiller boyunca Çin'de doğan, büyüyen ve yerleşen yabancı Müslümanlar ve “*Vuşı Fanke*” yani beş kuşak yabancı Müslüman çocukları esas olarak kabul edilmiştir. Song hanedanı döneminde *Fanşue*'in kuruluşu belirli bir süreç sonrasında gerçekleşebilmiştir. Meselâ Guangcou şehrini örnek alacak olursak, Song hanedanı döneminde yaşayan seyyah ve yerel hükümet memuru Çeng Şimeng (1015-1083) yerel ilçe okuluna “*Cufan Zidi*” yani yabancı tüccarların çocuklarını da kabul etmiştir. Fakat onlar yerel öğrenciler içinde azınlık kalıyordu. Şingyatuoluo, Kur'ân-ı Kerîm okulunda, “*Fan Han Zidi*” yani yabancı Müslüman ve yerel gayrimüslim Çinlilerin çocuklarını kabul ediliyordu. Fakat bu okulda “*Fanke Zidi*” yani yabancı Müslüman çocukları kesinlikle çoğunlukta olurdu. Sonra onlar sadece “*Fanke Zidi*” kabul eden *Fanşue*'ye dönüşmüştü. Yukarıdakiler Çin'de Çeng Şimeng ve Şingyatuoluo tarzındaki *Fanşue* olarak biliniyordu.¹³

Song hanedanı döneminde yabancı Müslüman okuluyla “*Çingtang Ciaoyü*” yani medrese eğitiminin yapısı, iç dinamikleri çok farklıydı. *Fanşue*'nin ders müfredatı ve içeriği gibi konularda çok detaylı bilgi elde edemesek de *Fanşue*'nin tek amacının Çin'in geleneksel kültürünü öğretmek ve yabancı Müslüman çocuklarının Çinlileşme sürecini hızlandırmak ve onları hızlı bir şekilde Çin'in genel kültür atmosferine uygun hale getirmek olduğu açıktır. Dolayısıyla ders müfredatı ve içeriği de kesinlikle bu amacı esas alacak bir şekilde ayarlanmıştır. *Fanşue*'nin kurulmasının bir sebebi de Song hanedanının “*Siyi Şiangfeng*” yani Çin'de yerleşen yabancı Müslümanların çoğalması ve onlara Çin'in geleneksel kültürünü öğretmenin bir gereklilik haline gelmesidir. Yabancı Müslüman okulunda başarılı olanlar devlet sınavına katılabilir ve memur da olabilirdi. Bu durum yabancı Müslüman Okulu ile devlet

¹¹ Guo Pey, “Guangdong Tongcı” *Guangdong Eyaletinin Tarih Coğrafyası* (Pekin, 1822), 269-334.

¹² Guo Ming, “Congvu Civen” *Congvu Seyahat Notları*, III/VI (Şanghay, 1986).

¹³ Say Tao, “*Tieveyşan Songtan*”, II.; Çin Huybin, “*Yisilanciaoci*”, 215.

okulunun farklı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla ders müfredatının da devlet okullarıyla aynı olduğu düşünülmektedir.¹⁴

Yüan hanedanı döneminde, 1289 yılında kurulan “*Huyhuy Guozisue*” yani Müslüman yükseköğretim okulu, hükümetin “*Guozician*” en yüksekokulu idi ve bu okuldaki eğitim yönetim kurumuna bağlıydı. 1314 yılında yine “*Huyhuy Guozician*” Müslümanların yüksekokulu ve eğitim yönetim kurumu kurulmuştur. Bu okulda Moğolların, Han Çinli memurların çocukları ve yabancılar eğitim görebiliyordu. Derslerde ise Çin klasiklerinden “*Sısu*” (Dört kitap), “*Vucing*” (Beş klasik) gibi eserler ve yabancı dillerden Farsça ve Arapça okutuluyordu.

1324-1328 yıllarında Müslüman yükseköğretim okulu (*Huyhuy Guozician*) öğrencilerinin sayısının çokça arttığı görülmektedir. Onlar mezun olduktan sonra başkentteki devlet dairelerine tercüman olarak tayin ediliyorlardı. Bu dönemde okullardaki sınavlara katılanlar, Moğollar ya da yabancılar olsa dahi sadece Çin’in geleneksel kültürüyle ilgili konularda imtihan ediliyorlardı.

Yüan hanedanı döneminde, bazı Müslümanlar özellikle üst düzey kesimler hem bürokrat hem de müftü olabiliyordu. Onların genelde kalemi kuvvetli, ihtisas sahibi, kabiliyetli ve Çin’in geleneksel felsefesini iyi bilen nitelikte oldukları görülmektedir. Bunun birinci kaynağı, yukarıda söz konusu edilen okuldur. Song hanedanı dönemindeki yabancı Müslüman okulundan farklı olarak Yüan hanedanı dönemindeki Müslüman yükseköğretim okulu sadece Müslümanlarla sınırlanmıyordu; hem “*Hanven Cingdian*” yani Çince klasik eserleri hem de Arapça ve Farsça dillerindeki eserler okutuluyordu.

4. Devlet Memurlarını Seçme Sınavı (*Kedi*)

Kuzey Song hanedanı döneminde yaşayan on yedi yaşında merkezî hükümetin memurluk sınavını kazanan tarihçi Çian Yi’in (981-?) *Nanbu Şinşu* (Güney bölgeler yeni kayıtları) adlı eserindeki kayıtlara göre, Tang hanedanının 847-859 yıllarında “*Semuren*” (Renkli gözlüler) yani Çin’e yerleşen yabancıların “*Kecü*” yani merkezî hükümet memur seçme sınavlarına katılmasına izin verilmiştir ve minimum kabul kotası belirlenmiştir. Tang hanedanında yerleşen “*Daşiguoren*” yani Araplardan olan Li Yanşeng bu sınavdan geçerek “*Cinşi*” yani merkezî imparatorluk mahkeme memur seçme sınavından geçen yabancı Müslüman olmuştu. Song hanedanı döneminde, merkezî hükümette aynı sistemi takip etmiştir. Yani yabancılar ve onların çocukları merkezi hükümet memur seçme sınavlarına katılabiliirdi. Böylece yereller ve yabancılar arasındaki kültür farkı azaltılmış oluyordu.¹⁵

Yabancı Müslüman Okulu ile merkezî hükümet memur seçme sınavını birlikte ele almak gerekir. *Fanşue*’de verilen eğitimin asıl amacı da *Kecü*’ye (merkezî hükümet memur sınavı) hazırlamaktır. ‘*Kecü*’nin (Çin’in merkezî hükümet memur seçme sınavı) sınav konuları hem Müslüman çocukları hem de diğer milletlerin çocuklarıyla farklı değildi. O dönemde yabancıların Çinlileşmesinde iki yol çok önemlidir. Konuyla ilgili *Tianşia Cunguo Libingsu* (Çin bölgelerinin siyasî, iktisadî, toplumsal, tarihî ve coğrafya kitabı) adlı eserinde şöyle kaydedilmiştir: “Biri, Çinli ile evlenmek, diğeri de *Kecü* (Çin’in merkezî hükümet memur

¹⁴ Çin Huybin, “*Yisilanciaoci*”, 216.

¹⁵ Çian Yi, *Nanbu Şinşu-Güney Bölgeler Yeni Kayıtları* (Pekin, 2002), 70.

seçme sınavı) sınavına katılmaktır.”¹⁶ Öyle anlaşılıyor ki *Kecü*’ye (Çin’in merkezî hükümet memur seçme sınavı) katılmak hem onların Çinlileşmesinin sonucu hem de sebebidir.

Kecü (Çin’in merkezî hükümet memur seçme sınavı) sisteminin yürütülmesi Çin’in feodal toplumunda, ilim adamlarının sosyal durumlarını iyileştirmesi için açılan çok küçük bir kapıydı. Her milletten gelen öğrenciler, sınavı kazanarak üst düzey devlet kurumlarında görevlendirilmek için bütün güçleriyle çabalıyordu, sınavda başarı sağlayan yüksek sosyal statü elde eder, şöhret ve servet kazanırdı. O yüzden sınav onları mükânatîs gibi kendine çekirdi. Müslüman öğrenciler de *Kecü*’den (Çin’in merkezî hükümet memur seçme sınavı) geçmek için Konfüçyüs teorilerini öğrenmek zorundaydı, sınavın İslâm akidesi ile hiç alakası yoktu.

5. Cami ve Mescit Yönetme Sistemi (*Sancang Ciaoci*)

“*Sancang Ciaoci*” cami ve mescit yönetme sistemidir. Bu sistem çerçevesinde cami ve mescitlerdeki dinî işlerden sorumlu olan üç farklı görevli tayin edilir: “*Ciaocang*” yani imam, namaz kıldırarak, cami ve mescidin bütün işlerini koordine etmekle sorumludur. “*Zanciao*” yani hatip, imamlarla koordinasyon halinde dini hizmetleri sunmakla sorumludur. “*Şuanciao*” yani müezzin, Müslümanları cami ve mescitlere davet ederek namazın zamanında kılınmasından sorumludur.

Song hanedanı döneminde, cami ve mescitlerin çoğu, özel teşebbüsle inşa ediliyordu. Cami ve mescitleri inşa eden şahıslar, çoğunlukla zengin iş adamları olurdu. Dolayısıyla namaz gibi dinî bir ibadete rehberlik yapan görevliler cami ya da mescit inşa edenler değillerdi. Her bir cami ve mescitte en az bir yarı zamanlı din işleri görevlisi “*Ciaocang* ya da “*Ahong*” yani imam görevlendirilirdi. Elbette “*Fancang*” yani yabancı Müslümanların idarî işleriyle ilgilenen lider ya da cami ve mescidin sahibi de namaz gibi dini işlerden sorumlu olurdu. Ming hanedanı döneminde yaşayan yazar Tian Ruçeng konuyla ilgili “*Şihu Youlancı*” (Batı Göl seyahatnamesi) adlı eserinde durumu şöyle kaydetmiştir: “*Fancang* yani imam, molla, ya da dinî lider aynı zamanda toplumun Kur’ân-ı Kerim okuma, namaz kılma, oruç tutma gibi dinî işlerinden sorumluydu.”¹⁷

Yüan hanedanı döneminde, “*Sancang Ciaoci*” yani cami ve mescit yönetme sistemi oldukça eksiksiz hale gelmiştir. 1350 yılında dönemin tarihçisi Vu Cian *Çongli Çingcingsi Beyci* (Cami tabletleri yeniden dikmek) adlı eserinde de “*Ciaocang*” yani imam, “*Zanciao*” yani hatip, “*Şuanciao*” yani müezzin gibi üç türlü din görevlisinin Yüan hanedanı döneminin ilk yıllarında ortaya çıktığını ve sorumluluğunun “*Sancang Ciaoci*” sisteminden hiç farklı olmadığını kaydetmiştir.¹⁸

1350 yılında Çuancou Camii’nde “*Sancang Ciaoci*” (cami veya mescit üçlü yönetim sistemi)¹⁹ oldukça eksiksiz hale gelmiştir. Söz konusu dönemde Çuancou Camii’nde imamlık görevini yapan İslâm âlimi aynı zamanda *Şianglao* yani köy veya mahalle önderi Buluhanding’dir (Burhaneddin) (1229-1370). Ailesi tarih boyunca cami imamı olarak görev yapmıştır. Kendisi de 1312-1313 yılları arasında imamlık yapmıştır. Çuancou Camii’nde cami veya mescit yönetme sisteminin kuruluşu ve gelişmesinin sadece Şiabuluhanding’in (Burhaneddin) görev yaptığı dönemde gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla en geç

¹⁶ Gu Yanvu, “Tiansia Cunguo Libingsu”, 104.

¹⁷ Tian Ruçeng, “Şihu Youlancı” *Batı Göl Seyahatnamesi*, (Cieciang, 1980), 175.

¹⁸ Çin Huybin, “*Yisilanciaoci*”, 220.

¹⁹ “*Ciaocang*” (İmam), “*Zanciao*” (Hatip), “*Şuanciao*” (Müezzin).

güney Song hanedanının son döneminde Çin'deki cami ve mescit yönetme sisteminin esas olarak kurulmuş olduğunu tespit edebiliriz.

6. Cami Çalışanlarının Görevlendirilmeleri ve Kayıt Edilmeleri

Ming ve Çing hanedanları döneminde, Çin'deki İslâm içindeki dinî öğretim personellerinin görev için imparatorluk yönetimindeki ilgili idarî birimlere başvurmaları ve dosyalama işlemlerini yerine getirmeleri gerekiyordu.

Ming ve Çing hanedanları döneminde, imparatorluk yönetimi, İslâm'a yönelik olarak daha şiddetli bir sıkıyönetim uygulamıştır. Cami ve mescidin imamının, imparatorluk yönetimindeki ilgili bakanlık tarafından atanması gerekiyordu. Atanma prosedürü ise şu şekildedir: İlk olarak, her “*Ciaofang*” yani dinî cemaat toplumu, seçilen imamı devlet daire müdürlüğünün onaylaması için başvuruyorlardı. Başvuru onaylandıktan sonra kayıt ve dosyalama işlemleri yapılıyor ve ardından devlet dairesi tarafından “*Cafu*” yani onay belgesi veriliyor ve onay sebebi beyan ediliyordu. Bu onay belgesi aynı zamanda dinî içerikli vaaz verme ehliyeti olarak da kullanabiliyordu. Ancak devlet dairesi tarafından verilen “*Cafu*” yani onay belgesini aldıktan sonra, imam din hizmetlerini yapabiliyordu. Aksi halde yasa dışı kabul ediliyordu. Bu hüküm 1522 yılında yaygın bir şekilde uygulanmıştır.²⁰

Pekin Dongsı Çingcensi (Dongsı Cami) 1447 yılında inşa edilmiştir. Onun hocası veya imamı Maşi yani Ma ailesindedir. Ma Müslüman soyadı olarak Ming hanedanı erken dönemleri yani 1368-1398 yılları arasında Çince soyadlarının yerine geçmiştir. Ming hanedanı döneminin 1488-1505 yıllarında Ma ailesi devlet dairesinden “*Cafu*” yani onay belgesi almış ve Pekin Dongsı Çingcensi'nde din işlerine liderlik yapmıştır. Ming hanedanının yerine Çing hanedanı geçtiği sırada savaş kargaşasından dolayı, Ming hanedanı hükümetinin Ma ailesine verdiği onay belgesi de kaybolmuş ve Ma ailesi Çing hanedanı döneminde devlet dairesine imamlık görevi onay belgesi için tekrar başvuru işlemlerini yapmak durumunda kalmıştır. Zira devletin resmî onay belgesi olmadan imamlık yapılamıyordu.²¹

7. İlçe ve Temsilci Kısıtlama Sistemi (*Şiangyüeci*)

Çing hanedanı son döneminin 1736-1795 yıllarında, Çin'in kuzeybatı ve güneybatı gibi bölgelerinde İslamiyet'in daha sıkı bir kontrole tâbi tutulduğu görülmektedir. “*Şiangyüeci*” yani ilçe kısıtlama sistemi de tam bu zamanda Müslümanların toplu yerleştiği bölgelerde teşvik edilip yayılmaya başlamıştır. Bu sistem, geçmişteki hanedanlıklarda sosyal kargaşa zamanında belli bölgelerde uygulanan ve yerel hükümet ve etnik kökenleri birlikte idare etme ve kısıtlama sistemidir. “*Şiangyüeci*” yani ilçe kısıtlama sistemi uygulamaya konulmak suretiyle, yönetimi güçlendirilmiş ve Çing hanedanının denetim mekanizmaları her bir cami ve mescide kadar uzanmıştır.

Şiangyüeci yani ilçe kısıtlaması Çin'in antik sistemlerinden biridir. Kuzey Song hanedanı döneminde Guancong bölgesinde sadece “*Lüşi Şiangyüeci*” (Lüşi ilçesi kısıtlaması) vardı. Ming hanedanı döneminde ilçe kısıtlama sistemi Müslümanlara yönelik olarak da uygulanmıştır. 1522-1566 yıllarında Ming hanedanı emperyal yönetimi yabancı Müslümanları daha yakından kontrol etmek için “*Baocang*” yani koruma monitörünü kurmuştur. Ming hanedanı emperyal yönetimi yine 1573-1566 yılları arasında yabancı Müslümanların güvenliğini korumak adına cemaatleşme, silâh taşıma gibi hususları da yasaklamıştır. Çing hanedanı ise 1723-1735

²⁰ Çin Huybin, “*Yisilanciaoci*”, 221.

²¹ Çin Huybin, “*Yisilanciaoci*”, 221.

yıllarında Gansu eyaleti Hecou bölgesinde ilçe kısıtlamasını uygulamıştır. 1781 yılından sonra “temsilci kısıtlama sistemi”, kuzeybatı Müslümanlarının toplu yaşadığı bölgelerin tamamında uygulanmaya başlamıştır.²² Söz konusu dönemde temsilci kısıtlama aynı zamanda bir görevdir. Temsilci temel idari birimi, ilçe kısıtlama ise din ve idare başkanı oluyordu. Müslümanlar da ilçeyi idarî birim, temsilci kısıtlamayı ise onun vekili olarak kabul etmişlerdi. O yüzden, bir anlamda Müslüman toplum, yerel idareye yasa dışı ve yasaya aykırı işlerin olmayacağına dair söz vermiş oluyordu. Buna karşın diğer tarafta ise yerel idare de sadece din ile ilgili olan işlere müdahale etmeyeceğini garanti ediyordu.²³

Çing hanedanı döneminde ilçe kısıtlama cami kısıtlama ve “*Huyyüe*” yani Müslümanları kısıtlama gibi iki çeşide ayrılmıştır. Cami kısıtlaması genelde cami olan yerlerde uygulanıyordu. Yerel memur cemaat içinden “*gongceng ciren*” yani âdil birini seçerek cami kısıtlama görevinin başına getirirdi. “*Huyyüe*” yani Müslümanları kısıtlama cami olmayan yerlerde uygulanıyordu. İlçedeki Müslüman toplumunu daha yakından kontrol etmek için, bu görevi de mahalleden “*laoçengce*” yani seçilen yaşlı bir önder yapıyordu. Çing hanedanı imparatorluk yönetimi de cami kısıtlama ve Müslümanları kısıtlama görevleri için ayrı ayrı onay belgesi veriyordu ve bölümlere göre yönetim uyguluyordu. Görev süresi genelde üç sene olurdu ve bu süre sona erdiğinde değiştiriliyordu. İlçe kısıtlama uygulanan dinî alanlarda, imam seçmeye gerek kalmıyordu. O bölgelerde “*ahong*” yani hoca unvanı sadece cemaat içinde kullanılıyor, kendi cemaati dışında ya da resmî olarak “*Şiangyüe*” yani ilçe kısıtlama görevlisi ya da “*touren*” yani önder diye hitap ediliyordu. İlçe kısıtlama uygulanan bölgedeki cami ve mescitlerin belli bir siyasî iktidarı da söz konusu oluyordu.²⁴

İlçe kısıtlama daha sonra “*Şüedong*” yani cami personeli olarak adlandırılmıştır. Ayrıca “*Şüedong*” genelde imam ya da hoca olmayabilirdi. 1784 yılında Gansu eyaletinin bazı bölgelerindeki “*Ciaofang*” yani dinî alanlarda “*Şüedongcı*” yani cami personeli sistemi uygulanmıştır. “*Şüedong*” (cami personeli) cami ya da mescidin maliyesini, sivil ve dinî işlerini yönetmekten sorumlu oluyordu. Cami personeli yönetimi altında sadece dinî faaliyetlerle ilgilenen imam ya da hoca oluyordu. Bundan başka yine “*şianglao*” yani köy önderi cami personeline destek olarak cami ve mescidin her türlü işlerini yönetmesine yardımcı oluyordu. Ayrıca imam ya da hocalarla birlikte Kur’ân-ı Kerim okuyordu.²⁵

8. İmparatorluk Fermanıyla İnşa Edilen Cami ve Mescitler

İslâmiyet Çin’e yayıldıktan hemen sonra, az sayıda da olsa cami ve mescit inşa edilmiştir. Bazı kaynakların verdiği bilgilere göre Tang hanedanı döneminde cami inşa edildiğini, İslâm kültürüyle ilgili diğer kalıntıların varlığı sayesinde kesin olarak söyleyebiliriz.

Song hanedanı döneminde cami ve mescitler çoğunlukla özel bina şeklinde inşa ediliyordu. Yerel Müslümanlar cemaati, cami ve mescitleri dini faaliyetlerin yanı sıra diğer sosyal faaliyetler için de kullanıyordu.²⁶

²² Raphael Israeli, “The Muslims Under the Manchu Reign in China”. *Islam in China, Key Papers*, ed. Dillon, Michael, I (Leiden: Brill Global Oriental, 1999), 185.

²³ Vu Mu-Çen Yünfeng, “Çingday Hecou Musilin Şiangyüe Cıdu Kaoşu - Çing Hânedanı Döneminde Hecou Müslümanları İlçe Kısıtlama Sistemi Hakkında İnceleme”, *Şibey Şifan Daşüe Şüebao - Kuzeybatı Normal Üniversitesi Dergisi*, 43/5 (2006), 116.

²⁴ Mu - Yünfeng, “Çingday Hecou Musilin Şiangyüe Cıdu Kaoşu”, 115-121.

²⁵ Mu - Yünfeng, “Çingday Hecou Musilin Şiangyüe Cıdu Kaoşu”, 115-121.

²⁶ Yang Yongçang, “Mantan Çingcensi”, *Çin’deki Camiiler Hakkında Araştırmalar* (Yinçuan, 1981), 24.; Yu Cenguy, “Congguo Huyzu Cinşilu” *Çin’deki Huy Milleti Taş Abideleri* (Yinçuan, 2001), 197.

Yüan hanedanı döneminde imparatorluğun fermanıyla cami ve mescit inşa edilmeye başlamıştır. Yüan hanedanı döneminden itibaren, Çin'deki Müslümanlar namaz kılarken, gayrimüslim kral için “Yaşasın, yaşasın, kralım Bengü yaşasın” diye dua ediyordu ve bunlar camilerin önüne dikilen kitâbelerde sık kullanılan ifadeler haline gelmiştir. Çing hanedanı döneminde, bazı meşhur camilerde imparatorun yerini gösteren özel döşemeler yapılmıştır.²⁷

Ming ve Çing hanedanlıkları döneminde inşa edilen cami ve mescitlerin sayısı daha da artmıştır. Meşhur camilerin çoğu da imparatorluk tarafından inşa edilmiştir. Kimi zaman bazı camiler devlet tarafından inşa ettirilmese de resmî olarak öyle gösterilerek onay alınmıştır. Zira resmî olarak gösterilmesi Çin'de İslâmiyet'in gelişmesinde faydalı olmuştur. Bu türlü fenomenler aynı zamanda devletin cami ve mescitlerin yönetimini güçlendirmesinin sebebinin de açıklamasıdır.²⁸

Çin'deki Müslüman Toplumunun Kendi İçindeki Yönetim Sistemi

Yukarıda bahsettiğimiz “*Guanli Cidu*” (*Sancang Ciaoci* yani cami ve mescit yönetme sisteminden başka) yani yönetme sisteminin hepsi toplum içindir ve toplumun İslâm'ın eğilimlerine göre dikkatini ve sabırsız beklentisini yansıtmaktadır. Bunlardan başka yine, Çin İslâm dini içinde de devlet yönetiminde ayrı tamamen bağımsız Dinî Alan Sistemi (*Ciaofang Ci*), Şeyh Sistemi (*Ciaocu Ci*) ve Cami ve Mescit Sistemi (*Hayyi Ci*) gibi yönetim sistemleri vardır.

1. Dinî Alan Sistemi (*Ciaofang Ci*)

Çin İslâm dinindeki Kadîmîler (*Gedimu*) ve İhvanîler (*Yihevani*) mezhepleri “*Ciaofang Ci*” yani dinî alan sistemini uyguluyorlardı. Genelde camiye merkez kılarak etrafındaki Müslümanlarla irtibat kurarak bir *Ciaofang*²⁹ (dinî alan) teşkil ediyorlardı. *Ciaofang* (dinî alan) genelde en azı on, en fazlası da yüz aileye kadardı. Bir *Ciaofang* (dinî alan) ile diğer bir *Ciaofang* (dinî alan) arasında yakın bir irtibat olmuyordu. Dinî alanlar, eşitlik ve bağımsızlık ilkesine sahiplerdi.³⁰ Dolayısıyla bu sisteme “*hubu çinşude danyı ciaofangcı*”³¹ yani birbirinden bağımsız tek dinî alan sistemi deniliyordu. Ayrıca “*Sancang Ciaoci*” (cami ve mescit yönetme sistemi) uygulanıyordu.³² Cemaat sayısı az olan camilerde sadece bir imam olurdu, müezzin ve hatip olmazdı. Bu da “*Ciaocang Ci*” (imam sistemi) uygulanan cami oluyor. Caminin hocası yani *ahong* görevini, genellikle dışarıdaki dinî alandan davet edilen şahıs üstlenirdi. Bu imamın görev süresinin belli bir sınırı olurdu ve süresi biten imamın o dinî alan ve camiden hemen ayrılması gerekiyordu. Davet edilen *ahong* (imam ya da hoca), toplum içindeki saygıdeğer *Şianglao* (ilçe önderi) tarafından seçiliyordu, *ahong* ve *Şianglao* sadece dinî işlerle ilgileniyor, idarî konulara müdahale edemiyorlardı.³³

2. Şeyh Sistemi (*Ciaocu Ci*)

²⁷ Yongçang, *Mantan Çingcensi*, 24; Cenguy, *Congguo Huyzu Cinşilu*, 197.

²⁸ Cenguy, *Congguo Huyzu Cinşilu*, 197.

²⁹ Congcie, “Ciaofang - Dini Faaliyet Yeri veya Dini Alan”, *ÇİA*, 260; Mi Şouciang-You Cia, *Congguo Yisilanciao - Çin'deki İslam Dini* (Pekin, 2004), 17-21.

³⁰ Cou Şiefan-Şa Çiucen, *Yisilanciao zay Congguo - İslam Dini Çin'de* (Pekin, 2002), 100; Şouciang - Cia, *Congguo Yisilanciao*, 17-21.

³¹ Yü Cenguy, “Danyı Ciaofangcı - Tek Dini Alan Sistemi”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, 127, Şouciang- Cia, *Congguo Yisilanciao*, 17-21.

³² Cenguy, “Hayyi Ciaofangcı - Camii ve Mescit Dini Alan Sistemi”, 210.; Şouciang- Cia, *Congguo Yisilanciao*, 17-21.

³³ Şiefan- Çiucen, *Yisilanciao zay Congguo*, 101-103; Şouciang- Cia, *Congguo Yisilanciao*, 17-21.

Çin’de tasavvufî tarikatlar ve kollarına yönelik olarak genellikle “*Ciaocu Cı*” yani şeyh sistemi uygulanırdı. Şeyh kendi cemaatinin bulunduğu alanları birkaç dinî bölgeye ayırıyordu ve o bölgelerde birkaç cami bulunuyordu. Şeyh her bir dinî bölgeye kendini temsil eden “*Reyisi*” yani reislerini gönderiyordu. Reisler de kendi dinî bölgelerindeki her bir caminin imamını yönetiyordu. Her bir camideki imam kendi dinî bölgelerindeki reislerden sorumlu oluyordu, reisler de şeyhten sorumlu oluyordu. Üç dereceli bu yönetimde, sorumluluktan dolayı, şeyh kendi tekkesinde oturarak bütün cemaati yönetiyordu. Çin’deki tarikatların ve kollarının o kadar güçlü uyum sağlamalarının sebebi de bundandır.³⁴

3. Cami ve Mescit Sistemi (*Hayyi Cı*)

Çin’in bazı bölgelerinde “*Hayyi Cı*” (cami ve mescit sistemi) uygulanıyordu. Belirli bir alan içindeki büyük camilere “*Hayyisi*”³⁵ deniliyordu. Küçük cami yani mescit ise “*Şaomasi*” olarak isimlendiriliyordu. Genellikle cemaat günlük ibadetlerini yakın civardaki “*Şaomasi*” yani mescitlerde yerine getiriyorlardı. Cuma namazı, bayram namazı gibi bütün büyük dinî faaliyetlerini, cemaat halinde “*Hayyisi*” de (merkezi büyük cami) gerçekleştiriyorlardı. Bazı büyük camiler, “*Şaomasi*” yani mescitlerin dinî işlerine müdahil olabiliyordu. İmam ya da hoca davet etmek, müdahil olduğu durumlara örnek olarak verilebilir.³⁶

Sonuç

Kara ve deniz “İpek yolu”yla (*Siçou Cılu*) Çin’e giden elçiler ve Tang hanedanına yerleşen Çinli olmayan Müslüman tüccarlar İslâm’ın taşıyıcıları olarak görev ifa etmişlerdir. Tang Hanedanlığı’nda ilk yerleşen *Fanke* (Çin’e Yerleşen Yabancı Müslümanlar) adıyla Qing (Mançu) dönemine kadar Müslümanlar idari kurumlarını iktidar hanedanları içinde kurmakla kalmayıp kendi sosyal kurumlarını da kurmuştur. Han, Çin egemen toplumunda kendilerinin dini ve etnik kimliklerini sürdürmeye ve korumaya çalıştılar. Makalemizde bahsettiğimiz Çin’in farklı dönemlerinde ortaya çıkan idari kurumlar Çin’deki Müslüman toplumla egemen hâkimiyetler arasında aracılık rolü üstlenmiştir. Bu kurumlar, iktidarların Müslüman topluma yönelik olan yasa ve hükümlerini pozitif olarak etkilemiştir. Dolayısıyla, Müslüman toplumunun büyük gayrimüslim toplumu içinde asimile olmasının önüne geçmiştir.

Ayrıca bu kurumlar, Çin’deki Müslümanların İslam dinini doğru anlamak ve doğru bir şekilde tatbik edebilmelerini sağlamıştır. Bunun yanında toplumun dini, eğitim ve kültürel hayatını sürdürebilmesi ve dini ve etnik kimliğini koruyabilmesi anlamında çok büyük katkılarda bulunmuştur.

Kaynakça/References

- Cenguy, Yu. 余振贵. Congguo Huyzu Cınşılı/中国回族金石录, Çin’deki Huy Milleti Taş Abideleri, Yinçuan: Ningşia Renmin Çubanşe, 2001.
- Cenguy, Yü. 余振贵, “Danyı Ciaofangcı 单一教坊制 “Tek Dini Alan Sistemi”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- , “Hayyı Ciaofangcı 海乙教坊制 “Camii ve Mescid Dini Alan Sistemi”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.

³⁴ Şiefan - Çiucen, *Yisilanciao zay Congguo*, 101-104.

³⁵ Cenguy, “Hayyı Ciaofangcı”, 210.; Şiefan - Çiucen, *Yisilanciao zay Congguo*, 104.

³⁶ Şiefan - Çiucen, *Yisilanciao zay Congguo*, 101-104.

- Congcie, Ma. 马忠杰, “Ciaofang 教坊, “Dini Faaliyet Yeri veya Dini Alan”, *Çin İslam Ansiklopedisi*, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- , “Şianglao 乡老, “Köy veya Mahalle Önderi”, *Ç Çin İslam Ansiklopedisi*, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.
- Chang, Hajji Yusuf. “The Hui (Muslim) Minorities in China: An Historical Overview”. *Islam in China, Key Papers*, ed. Dillon, Michael. I: 132-147. Leiden: Brill Global Oriental, 1999.
- Çin Huybin 秦惠彬, *Yisilanciaoci/伊斯兰教志*, Çin'deki İslam Dini Tezkiresi, Şanghai: Şanghai Halk Neşiryatı, 1998.
- Israeli, Raphael. “The Muslims Under the Manchu Reign in China”. *Islam in China, Key Papers*, ed. Dillon, Michael. I: 181-194. Leiden: Brill Global Oriental, 1999.
- Lian, Song. 宋濂 ve Vanghuy 王祎. *Yuanşi/元史, Yuan Hanedanı Tarihi*, t.y.
- Mu, Vu. 武沐 ve Çen Yünfeng 陈云峰. “Çingday Hecou Musilin Şiangyüe Cıdu Kaoşu/清代河州穆斯林乡约制度考述, “Çing Hânedanı Döneminde Hecou Müslümanları İlçi Kisitlima Sistemi Hakkında İnceleme”. *Şibey Şifan Daşüe Şüebao/西北师范大学学报, Kuzeybatı Normal Üniversitesi Dergisi*, 43/5 (2006): 115-121.
- Pey, Guo. 郭裴. *Guangdong Tongcı/广东通志*, Guangdong Eyaletinin Tarih Coğrafiyası, 334, Pekin, 1822.
- Ruçeng, Tian. 田汝成, *Şihu Youlancı/西湖游览志*, *Batı Göl Seyahatnamesi*, Cieciang: Cieciang Halk Neşiryatı, 1980.
- Şiren, Ding. 丁士仁, *Congguo Yisilan Cingtang Ciaoyü/中国伊斯兰经堂教育*, Çin'deki İslami Medrese Eğitimi, 2/1, Lancou: Gansu Halk Neşiryatı, 2013.
- Şiefan, Cou. 周燮藩 ve Şa Çiucen 沙秋真. *Yisilanciao zay Congguo/伊斯兰教在中国*, *İslam Dini Çin'de*, Pekin: Huaven Yayınevi, 2002.
- Şouciang, Mi. 米寿江 ve You Cia 尤佳. *Congguo Yisilanciao/中国伊斯兰教*, Çin'deki İslam Dini, Pekin: Vucou Çuanbuo Neşiryatı, 2004. Şouyi, Bay. 白寿彝, “Congguo Yisilan Cingşicuan/中国伊斯兰经师传 [Çin'deki İslam Hocalar Biyografisi]”. *Minzu Zongcio Lunci/民族宗教论集 [Millet-Din Hakkındaki Makaleler Toplum]*, s. 399-449. Pekin: Pekin Normal Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Tao, Say. 蔡绦, *Tieveyşan Songtan/铁围山丛谈*, *Tieveyşan Macmuası*, Pekin: Conghua Şucü Yayınları, 1983.
- Tingyü, Ciang. 张廷玉. *Mingşi/明史* [Ming Hanedanı Tarihi], [t.y].
- Yanvu, Gu. 顾炎武. *Tianşia Cunguo Libingşu/天下郡国利病书*, Çin Bölgelerinin Siyası, İktisadı, Toplum, Tarih Coğrafya Kitabı, 104/120, Pekin, 1639.
- Yi, Çian. 钱易. *Nanbu Şinşu/南部新书*, Güney Bölgeler Hakkında Yeni Kayıtlar, Pekin: Conghua Şucü Yayınları, 2002.
- Yu, Cu. 朱彧. *Pingcou Ketan/萍州可谈 [Pingcou Hakkında Konuşmalar]*. Pekin: Conghua Şucü Yayınları, 2007.

Yongçang, Yang. 杨永昌, Mantan Çingcensi/漫谈清真寺, Çin'deki Camiiler Hakkına Araştırmalar, Yinçuan: Ningşia Halk Neşriyatı, 1981.

Zenglie, Feng. 冯增烈. "Ahong 阿訇, "Hoca veya İmam". Çin İslam Ansiklopedisi, Çengdu: Siçuan Sişu Çubanşe, 1994.

.

Araştırma Makaleleri / Articles

KAZVIN MESCİD-İ HAYDARIYE'NİN BÜYÜK SELÇUKLU ALÇI SÜSLEME VE KİTABELERİ

Kamran Sokhanpardaz*

Geliş Tarihi : 28 Ağustos 2020

Kabul Tarihi : 21 Eylül 2020

Öz:

Süsleme sanatı ile ilgili özellikle İran İslam sanatının altın çağı olarak anılan Büyük Selçuklu dönemine ait araştırmalarda, İran'ın en zengin alçı kitâbe ve süslemelerinin örneklerini içeren Kazvin Mescid-i Haydariye'nin bu önemli alçı süsleme ve kitabeleri hakkında bilgilerin yok denecek kadar az olması, oldukça üzücüdür. Buradan hareketle “Kazvin Mescid-i Haydariye'nin Büyük Selçuklu Alçı Süsleme ve Kitabeleri” başlığıyla hazırlanmış olan bu makalenin amacı, Kazvin Mescid-i Haydariye'nin alçı süsleme ve kitabelerini tanıtarak yapının mühim ve henüz açığa çıkmamış değerlerini ortaya koymak, böylece etkilenme alanı ile etkileme gücünü değerlendirme fırsatı sunmaktır. Ele alınan Kazvin Mescid-i Haydariye'nin alçı süslemelerinin çoğu örnekleri, zamanla harap olmuştur. Araştırmamız neticesinde, söz konusu yapının süsleme kompozisyonunun, yazı, bitkisel ve hendesi bezemeler içerdiği; bunun yanı sıra kabartma, kazıma ve kalıplama tekniğinde yapıldığı fark edilmiştir. Bezeme kompozisyonları, mihrap, duvar yüzeyleri, tuğla derzleri ve nişlerde yer almaktadır. Yapıya ait alçı süslemelerin sanatçısı ile ilgili malumat bulunmamasıyla birlikte caminin süsleme ve kitabelerinin yapılış tarihi konusunda farklı yorumlar söz konusudur. Yapının iç mekân beden duvarları üzerindeki küfi hatlı kitâbenin içeriği incelenerek Sultan Gıyaseddin Ebu Şuca' Muhammed b. Melikşah zamanında, dönemin Kazvin valisi olan Emîr Humârtâş b. Abdullah-i İmâdî tarafından yaptırıldığı tespit edilmiştir. Bu yapıda görülen alçı süslemeler; İran'ın Sasani dönemine (226-651) ait alçı süslemeleri, Nîşâbur'da yapılan kazı çalışmalarından çıkan İran'ın ilk İslâm dönemine (X. yüzyıl) ait süslemeler, Abbâsiler Dönemi (Sâmarrâ Şehri / 836-892), Karahanlı (840-1212), Gazneli (963-1186), Anadolu Selçuklu (1075-1308) ve İran'ın İlhanlı dönemi (1256-1353) alçı süslemeleri ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mimari, Alçı Süsleme, Büyük Selçuklu, Cami, İran, Kazvin Mescid-i Haydariye, Kitabe.

GREAT SELJUK STUCCO ORNAMENTS AND INSCRIPTIONS OF THE HEYDARIEH MOSQUE OF QAZVIN

Abstract

It is unfortunate that in most researches of Islamic decorative art, especially the research of the Great Seljuk period that was called the golden age of Iranian decorative arts has been little talked about of rich ornamental values of stucco decorations and inscriptions of the Heydarieh Mosque of Qazvin. According to this, one of the aims of this article, prepared with the title of the Great Seljuk Stucco Ornaments and Inscriptions of the Heydarieh Mosque of Qazvin, is to introduce the art of stucco decorations of the Heydarieh Mosque of Qazvin. Another aim of this article is to rediscover

* Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü-İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, artresercher@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-5247-1731. Bu makale doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi BAP tarafından desteklenmiştir (Proje No: PYO.ILH.1904.18.001).

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Sokhanpardaz, Kamran. “Kazvin Mescid-İ Haydariye'nin Büyük Selçuklu Alçı Süsleme ve Kitabeleri”. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 110-136.

the exceptional value of the decorations of this mosque and understanding of the interaction scopes of the decoration of this mosque. Unfortunately, many of the stucco decorations of this mosque have been destroyed. According to the results, the stucco decorations in this mosques include inscriptions, vegetal and geometric decorations made using the embossing, engraving and stamping techniques. These decorations are generally located on the mihrab, the interior surfaces of the walls, the pointings between the bricks and the wall niches. Any source of information about the stucco decoration of the mosque is not available. Although there are different interpretations about the date of the decoration and the inscriptions of this mosque, based on the content of the kufi inscription on the interior surfaces of the wall of this mosque, it was found that these decorations and inscriptions are belong to the Amir Khomartash ibn Abdullah Emadi that who was Qazvin governor whose ruling coincides with the reign of Sultan Ghias-ud-Din Abu Shuja Muhammad ibn Malik-Shāh. Also according to the results of this research, the stucco decorations in this mosque, It is very similar to the decoration of the Sassanid period of Iran (61- 226), the decoration of the first Islamic era of Iran (around the tenth century AD), which were from Neyshabur excavations, stucco decorations discovered from Samarra Exploration (836-892), architectural ornaments of the Qarakhanid period (840-1212), stucco decorations from the Ghaznavid Period (1896-1996), Anatolian Seljuk Architectural decorations (1075-1308) and stucco decorations of the Ilkhanid Period of Iran (1256-1353).

Keywords: Architecture, Stucco Ornament, Great Seljuk, Mosque, Iran, Heydarieh Mosque of Qazvin, Inscription.

Giriş

Kazvin Mescid-i Haydariye'nin diğer adları; Haydariye Camii, Mescid-Medrese-i Haydariye¹, Cami-i Eshab-ı Ebu Hanife² ve Cami-i Sağır'dir.³ Cami, Kazvin şehir merkezinde, Bolağı Mahallesinde⁴ yer almaktadır. Tuğladan inşa edilmiş kare planlı yapı, İran Milli Eserler Listesinde 200 sayılı numarayla kayıtlıdır. Tarihi kaynaklar, caminin eskiden Kazvin'e bağlı Koton⁵ köyünde yer aldığını belirtmektedir.⁶ Kubbesi⁷ yıkılmış olarak günümüze ulaşan eser, iklim şartlarından etkilenmemesi için koruyucu çatı altına alınmıştır. Yapının tarih kısmını içeren herhangi bir kitâbe bulunmamaktadır. Bu yüzden caminin inşa tarihi konusunda farklı yorumlar bulunmaktadır. Fakat yapının iç mekân beden duvarları üzerindeki küfî hatlı bir kitâbede, Kazvin valisi ve caminin banisi olan Emîr Humârtâş b. Abdullah-i İmâdî'nin ismi yazılmıştır. Tarihi kaynaklara bakıldığında, yapının Büyük Selçuklu döneminden önce inşa edildiği anlaşılmaktadır. Caminin asıl yapısı, farklı sebeplerden dolayı tahribe ve böylece

¹ Kazvin Mescid-i Haydariyede içerisinde, Kaçarlar döneminde bir medrese inşa edilmiştir. Bu yüzden yapının çoğu araştırmalarda diğer adı mescid-medrese-i Haydariye'dir. Söz konusu medrese çağdaş dönemde yıkılıp, yerine yeni bir okul yapılmıştır.

² Tarihi kaynaklarında, Kazvin Mescid-i Haydariye, Camii Eshab-ı Ebu Hanife ve Cami-i Sağır (küçük) olarak anılmaktadır. Cami-i Kebir ise Kazvin Cuma Camiine denilmektedir. (Abdülkerîm b. Muhammed Râfî, *Et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn* (Beyrut: el-Utârîdî, 1987), 50-54.

³ Örneğin Râfî, *Et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn* adlı eserinde 404/1014 yılında Rey'den Camii Eshab-ı Ebu Hanife (Kazvin Mescid-i Haydariye) için büyük bir minberin getirildiğinden bahseder. Ayrıca Râfî, aynı eserin 50. sayfasında Kazvin'in 513/1120 yılında büyük bir deprem geçirdiğini kaydeder. Bu sebeple oradaki imamlar, Cami-i Eshab-ı Ebu Hanife'nin onarımını, bölgenin valisi olan Emîr Humârtâş b. Abdullah-i İmâdî'ye rica etmişlerdir. Akabından Emîr Humârtâş 514/1121 yılında yapıyı onartmıştır (Râfî, *Et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, 50-54.).

⁴ Gps Koordinatı: 36.265285, 50.005663.

⁵ كطن / koton Arapçada pamuk demektir. Caminin bulunduğu mahallenin yanındaki mahalle محله پنبه ريسان (mahalle-i penbe risan) / Pamuk eğirenler'dir.

⁶ Râfî, *Et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, 54.

⁷ Yapının kubbesi yıkıldığı için, 513/1120 yılındaki vuku bulunan depremden sonra, başka depremlerden (örneğin Kazvinde 572/1178 yılındaki vuku bulunan deprem gibi. (Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l Ümem*, C. XVIII (Beyrut: Darü'l -Kütübî'l-İlmiyye, 1995) 226-231.) tekrar hasar gördüğü anlaşılmaktadır.

değişikliğe uğramıştır. Caminin mimarı ve alçı sanatçısı bilinmemektedir. Yapıda İran'ın en zengin alçı kitâbe ve süslemelerinin örnekleri bulunmaktadır. Haydariye Camii'nde bulunan gösterişli alçı süslemeler, Gümbed-i Alaviyan ve Kazvin Mescidi Cuması'nın alçı süslemeleriyle benzerlikler göstermektedir. Caminin ön cephesi eyvan şeklinde düzenlenmiştir. Dışarıdan bakıldığında köşelerde kubbe geçiş elemanları izlenmektedir.⁸ Caminin görkemli mihrabı, güney duvarı üzerinde yer almaktadır. Yapının batı ve doğu iç duvarları üzerinde, kademeli sivri kemerli; aralarında iki ve beş dilimli nişler ile alt kısmı sivri kemerli, üç sıra mukarnas kavsaralı nişler bulunmaktadır. Yapının iç mekânına, kademeli sivri kemerli kapıdan girilmektedir. Cami, günümüzde ibadete açık değildir.

1. Alçı Süslemelerin Bulunduğu Yerler

Yapıda alçı süslemenin en yoğun olarak bulunduğu yer, mihraptır. Mihrap dışında, alçı süslemeler, mihrabın üst kısmındaki sivri kemerli nişte, beden duvarların üzerindeki mukarnas kavsaralı nişlerde, iç mekânda tuğlalar arasındaki derzlerde, güney batı tromp içerisinde (alçı kabaralar), trompların ve kasnakdaki sivri kemerlerin dış yüzeylerinde⁹ ve yazı kuşağında bulunmaktadır. Camide bulunan kitâbe ve alçı süslemelerin çoğu, oldukça harap vaziyettedir.¹⁰

2. Alçı Süslemelerin Kompozisyon Özellikleri

Caminin güney duvarının ortasına, iç içe iki nişten oluşan mihrap yerleştirilmiştir (Resim 1). Alçıdan yapılmış mihrap, oldukça zengin kitâbe ve süslemeler taşır. Mihrabın zemini, çivit mavisi ile boyanmıştır. Fakat alçı kitâbe ve süslemelerin rengi zamanla değiştirmiştir (altın rengine dönüşmüştür). Dikdörtgen şeklinde olan mihrabın yaklaşık %40'ı dökülmüş, kalan kısımları ise oldukça tahribata uğramış vaziyette günümüze gelmiştir.

Sivri kemer kavsaralı mihrapta, iç içe iki mihrap kurgusu yer alır. 7.50×4.45 m. boyutunda olan mihrabın geniş ve şaşalı tacında, kabartma tekniğinde yapılan yan yana iri palmet-rumi kombinasyonu izlenmektedir (Resim 2). Rumi ve palmetlerin yüzeylerinde, kazıma tekniğinde işlenen ajde-kâri¹¹ görülmektedir. Günümüze sağlam ulaşamamış olan bu süslemelerin farklı kombinasyonu, mihrabın dıştan içe doğru üçüncü bordüründe (çerçevesinde) yer almaktadır. Mihrabın dıştan içe doğru birinci bordüründe (Çizim 1); biri düz, diğeri ters halde ve bir ucundan birbirine bağlanmış şekilde duran kanatlı rumilerden oluşmuş süsleme yer almaktadır. Kanatlı rumilerin diğer ucuna, birer sade rumi yerleştirilmiştir. Rumilerin yüzeylerine ajde-kâri işlenmiştir (Resim 3). İki ince silme arasında yer alan ikinci bordürde, kabartma tekniğinde yazılan yapraklı ve düğümlü kûfi hatlı bir kitâbe yer almaktadır (Resim 4-5). Çoğu kısımları tahribe uğramış vaziyette günümüze gelen kitâbenin içeriği Nûr Sûresi'nin 35. ayetidir.¹²

⁸ Kubbesiz kalan yapı, uzun süreli dış hava şartlarından etkilenerek, yapıdaki trompların ve kasnakdaki sivri kemerlerin dış yüzeylerinde işlenmiş alçı kitâbe ve süslemeler, kaba çimento sıva dokusuna benzer bir dokuya dönüşmüştür. Buradaki alçı kitâbe ve süslemelerin tamamen tahrip olması nedeniyle inceleme imkânı bulunmamaktadır.

⁹ Buradaki alçı kitâbe ve süslemeler günümüze sağlam olarak ulaşmamıştır.

¹⁰ Camide tamamen tahrip olmayan tüm Büyük Selçuklu kitâbeleri, ilk kez bu çalışma kapsamında doğru bir şekilde okunmuştur.

¹¹ Ajde-kâri süzgeç biçimli yüzeylere sahip alçı işçiliğine denilmektedir. Ajde-kâri'de genellikle hendesi motifler bulunmaktadır. (Ali Akbar Dehkoda, *Lugatnâme* (Tehran: University of Tehran Press, 1998), 183.)

¹² Bu çalışmada, Kur'an ayetlerini içeren kitâbelerin anlamları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Resmi Kur'an-ı Kerim Sayfasından alınmıştır. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>, (24.12.2019).

[بسم الله الرحمن الرحيم. الله نور السماوات والارض¹³ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كانها كوكب درى يوقد من شجره مباركه زيتونه لا شقيه ولا غريبه يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار نور على نور يهدى الله [لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شىء عليم]

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”

Yazıların arasında, ince kıvrıklal ve hatayi motifi görülür. Ayrıca bu motifler, Arap alfabesindeki saplı harflerin sap uçlarının yanındaki rumi ve palmet motifleri ile kaynaştırılarak girift bir kombinasyona dönüşmüştür. Rumi ve palmetlerin yüzeylerine ajde-kâri bezeme anlayışı uygulanmıştır. Üçüncü geniş bordürde (çerçeve) (Resim 5), birbirine bağlanan geniş kenarlara sahip olan altıgenler ve altıgenlerde dikey eksene bağlı simetrik olarak palmet, tepelik rumi, sade rumi ve kanatlı rumilerin birleşmesinden meydana gelen bitkisel süsleme kompozisyonu bulunmaktadır. Altıgenlerin biri küçük diğeri büyük olarak çerçevenin iki köşesinde köşebent biçiminde tasarlanmıştır. Altıgenlerin aralarında oluşan üçgenlerde birer palmet bulunmakta olup palmetlerin yüzeylerine ise ajde-kâri bezeme anlayışı uygulanmıştır. Altıgenlerin geniş kenarlarında tezyîni kûfi hatlı bir kitâbe tekrarlanmaktadır. Kitâbenin muhtevası, besmele ve Âl-i İmrân Sûresi'nin 18. ayetidir:

بسم الله الرحمن الرحيم. شهد الله انه لا اله الا هو والملائكه واولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم.

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. Allah, şehâdet (şahitlik) etti: Muhakkak ki O'ndan başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de adaletle kâim oldular (şahit oldular) ki, O'ndan başka ilâh yoktur, (O) Azîz'dir, Hakîm'dir.”

İki ince silme arasında yer alan dördüncü bordür, zencirek motifini içermektedir. Zencirek motifinin belirli aralıklarında oluşan küçük sekizgenlerde, birer tezyîni kûfi hatlı Allah kelimesine yer verilmiştir (Çizim 2). Beşinci bordürde (Resim 6) süslemeler ile kaynaşan bir kitâbe mevcuttur. Söz konusu bordürde, zemin üzerinde belirli aralıklarda birbirine dolanmış şekilde hatayi motifleri bulunan kıvrıklaların yer aldığı görülmektedir. Bitkisel süslemeli zemin üzerinde bulunan sülûs kitâbe, kazıma tekniği ile işlenmiştir. Kitâbenin içeriği Furkân Sûresi'nin 62-68. ayetleridir:

[...][خل]فه لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا و عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و الذين يبيتون لرهبهم سجدا و قياما و الذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم ان عذابها كان غراما انها ساءت مستقرا و مقاما و الذين اذا انفقوا لم يسرفوا و لم يفتروا وكان بين ذلك قواما و الذين لا يدعون مع الله الها آخر و لا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق و [...]

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “[...] O, öğüt almak isteyen ve çok şükredici olmayı dileyen kimseler için geceyi ve gündüzü birbiri ardınca getirendir. Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, “selâm!” der (geçer)ler. Onlar, Rabblerine secde ederek ve kıyamda durarak geceleyenlerdir. Onlar, şöyle diyenlerdir: "Ey Rabbimiz! Bizden cehennem azabını uzaklaştır, gerçekten onun

¹³ Bu çalışmada köşeli ayrıçta olan kelimeler kitabelerde bulunmamaktadır (kitâbeden zamanla dökülmüş veya harap olmuştur).

azabı sürekli bir helaktır!" "Şüphesiz, ne kötü bir durak ve ne kötü bir konaktır orası." Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır. Onlar, Allah ile beraber başka bir ilaha kulluk etmeyen, haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan ve [...]"

Mihrap nişinde (Resim 7) üçgen biçiminde düzenlenen kavsara köşelikleri; girift kıvrıklal, iri rumi ve palmet motiflerinin kombinasyonu ile bezenmiştir. Söz konusu motiflerin yüzeylerine ajde-kâri bezeme uygulanmıştır. Harap olan nişin içindeki kemer köşeliklerinin - mevcut izlerden hareketle- benzer süsleme kompozisyonunu ihtivâ ettiği anlaşılmaktadır. Sivri kemerli kavсарanın kuşatma kemerinin yüzeyindeki kitâbe ve süslemeler tamamen tahrip olduğu için bu kısmın özellikleri açıklanamamaktadır. Kavсарada; palmet, sade rumi, kanatlı rumi ve kıvrık dalların birleşmesinden meydana gelen simetrik girift bitkisel kompozisyon dikkat çekmektedir. Ağaç şeklini anımsatan bu kompozisyonda, rumi ve palmetlerin yüzeylerine ajde-kâri bezeme tatbik edilmiştir (Resim 7). Nişin içindeki sivri kemerin yüzeyinde, kemer karnında, içerisinde ve kemer köşeliklerini kuşatan bordürde, farklı kitâbeler bulunmaktadır (Resim 8). Kemer köşeliklerini kuşatan bordürde, iki kitâbe yer almaktadır. Alttaki tezyînî kûfi kitâbe, Bakara Sûresi'nin 144. ayetini içermektedir

[...] المسجد الحرام و [حيث ما كنت]م فولوا وجوهكم شطره و ان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم و ما الله بغافل عما يعم[لون]

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “[yüzünü] Mescid-i Haram [tarafına çevir] ve siz nerede olursanız (namazda) yüzlerinizi o yöne çevirin. Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.”

Kitâbenin harf aralarında kalan boşluklara (Resim 7), uçlarında hatayi motifi bulunan kıvrık dallar yerleştirilmiştir. Tevbe Sûresi'nin 18. ve 19. ayetlerini içeren üstteki sülüs kitâbe, bordürün orta kısmında, yan yana dizilen ve birbirine bağlanan sekiz köşeli yıldızların üzerinde yer almaktadır:

[...] اولئك ان يكونوا من المهتدين اجعلتم سقايه الحاج و عماره المسجد الحرام كمن آمن بالله و اليوم الآخر و جاهد فى سبيل الله لا يستون عند الله والله لا يهدى القوم الظالمين

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “[...] İşte onların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur. Siz hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram'ın bakım ve onarımını, Allah'a ve âhiret gününe iman edip Allah yolunda cihad eden kimse (lerin amelleri) gibi mi tutunuz? Bunlar Allah katında eşit olmazlar. Allah zâlim topluluğu doğru yola erdirmez.”

Mihrap nişindeki (Resim 7) sekiz köşeli yıldızlar, alttan tezyînî kûfi kitâbede bulunan bazı harflerin son kısımlarına; üstten ise simetrik iki kanatlı rumi ve altında istiridye motifi işlenen bir palmetin birleşmesinden meydana gelen süslemeye bağlanır. Bordürün en üst kısmında, belirli aralıklarda palmet ve dendanlı rumi motifinin yer aldığı yarım daire kemer dizisi görülmektedir. Burada kanatlı rumiler, simetrik olarak iki tarafa açılarak birer palmet motifine çerçeve oluşturmaktadırlar. Rumi ve palmetlerin yüzeylerine ajde-kâri bezeme uygulanmıştır. Nişin iki köşesinde, üzerlerinde saksı şeklinde başlıkların yer aldığı iki sütunçe bulunmaktadır. Soldaki sütunçe başlığı tahrip olmuştur. Sağdaki sütunçe başlığı üzerinde örgülü kûfi ile "Muhammed Resulallah" ibaresi yer almaktadır. Nişteki sivri kemerin yüzeyinde yer alan kitâbe ve süslemeler tahrip olduğu için bu kısmın özellikleri açıklanamamaktadır. Kemerin kavisli kısmında, hendesi-bitkisel bir şemaya dayanan süsleme kompozisyonu görülmektedir. Bu bezeme kompozisyonu, ışınsal olarak dizilmiş selvi ağacı motiflerinden

meydana gelen altı yapraklı çiçeğe benzeyen süslemelerin birleşmesiyle oluşturulmuştur (Resim 8). Bu süslemeler, dantel tarzında bükülmüş çizgilerin aracılığı ile birbirine bağlanmaktadır. Mavi zemin üzerinde, kazıma ve kabartma tekniğinde işlenen süslemelerin aralarında hafif sülüs hatlı İhlâs Sûresi yer almaktadır:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. De ki: "O, Allah'tır, bir tektir." "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.)" Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir)." "Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."

Mihrap nişindeki (Resim 7) selvi ağacı motiflerinin yüzeylerine ajde-kâri bezeme uygulanmıştır. Nişteki sivri kemerin kavisli kısmını sınırlayan ve çerçeveleyen ince bordürdeki sade kûfi kitâbe, Bakara Sûresi'nin 285. ayetini içermektedir:

أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرَقَ [بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ]

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “Resûl, Rabbinden kendisine indirilene îmân etti ve mü'minler de, hepsi Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına ve resûllerine îmân etti. Biz, O'nun resûlleri arasından (hiç) birini, diğerinden ayırmayız "ve işittik ve itaat ettik! ve Rabbimiz, Senin mağfiretini (dileriz). ve masîr (varış) Sana'dır (Sana doğru yola çıkarız ve Sana ulaşıyoruz)" dediler.”

Mihrabın taç kısmı ile dıştan içe doğru üçüncü bordüründe (çerçevesinde) yer alan bezemelerin benzeri (Resim 1), mihrabın üst kısmındaki sivri kemerli nişte de görülmektedir (Resim 1). Kabartma tekniğinde yapılan ve çoğu kısımları dökülmüş vaziyette bulunan bu süslemeler, yüzeylerinde ajde-kâri bulunan yan yana işlenmiş simetrik iri palmet-rumi kombinasyonundan meydana gelmektedir.

İç mekânda duvarların üzerinde toplam sekiz adet mukarnas kavsaralı niş bulunmaktadır. Bunlardan güney duvarın üzerindeki nişler, (mihrabın sağ ve solundakiler) süslemesiz ve kitâbesiz olarak günümüze gelmiştir. Diğer nişlerde ise mukarnaslı kavsaraların hemen altındaki dikdörtgen panolarda, bitkisel süslemeli zemin üzerinde sülüs hatlı birer kitâbe yer almaktadır. Haşr Sûresi'nin 22-24. ayetlerini içeren kitabeler, iç mekânın güney doğu kısmından başlar; üç yönde duvarların üzerindeki nişleri dolanarak güney batı kısımda son bulur. Doğu cephe güney kısımda yer alan nişte, Haşr Sûresi'nin 22. ayetinin ilk kısmı yazılmıştır (Resim 9):

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “O Allah ki, O'ndan başka İlâh yoktur. Görünmeyeni ve görüneni de O bilir.”

Kitâbenin zeminini oluşturan girift bitkisel kompozisyon, üzerinde belirli aralıklarla gülbezek, kanatlı ve sencide rumilerin yer aldığı zıt yönlerden gelerek mercek şeklini ortaya çıkaran iç içe geçmiş iki dalın birleşmesiyle oluşmaktadır. Dalların uçları, kanatlı rumi motifleriyle sonlanmıştır. Kitâbede "غيب" kelimesinin "ب" harfi kitâbenin içine sığmadığından çerçeve dışına yazılmıştır.

Doğu cephe kuzey kısımda yer alan nişte Haşr Sûresi'nin 22. ayetinin son kısmı ve 23. ayetinin ilk iki kelimesi yazılmıştır (Resim 10):

هو الرحمن الرحيم هو [الله] الذى

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “O; Rahmân’dır, Rahîm’dır. O [Allah] ki [O’ndan başka İlâh] yoktur.”

Kitâbenin üst kısmı, iri kıvrıkdallar ile süslenmiştir. Kazıma tekniği ile yapılan kıvrıkdalların yüzeylerine ajde-kâri işlenmiştir. Harflerin arasında kalan boşluklar, sencide rumi motifleri ile doldurulmuştur. Haşr Sûresi’nin 23. ayetinin ilk kısmındaki "الله" kelimesi yazılmamıştır.

Kuzey cephe doğu kısımda yer alan nişte Haşr Sûresi’nin 23. ayetinin bir bölümü yer almaktadır (Resim 11):

اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “[O’ndan başka] İlâh [yoktur] hükümandır, mukaddestir, selâmete erdirendir, [emniyet verendir].”

Kabartma tekniğinde yapılan kitâbenin zeminindeki girift bitkisel kompozisyon, simetrik olarak dizilmiş, yüzeyleri ajde-kâri işlemeli kanatlı, sade rumi ve tepelik motiflerinden meydana gelmektedir. Panonun alt kısmındaki tepelikler, birbirini kesen dallar ile birbirine bağlanır.

Kuzey cephe batı kısımda yer alan nişte Haşr Sûresi’nin 23. ayetinin bir bölümü yazılmaktadır (Resim 12):

[المؤمن] من المهيمن العزيز الجبار المتكبر

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptıran, büyüklükte eşsiz olan.”

Yazıların arasında, uçlarında kanatlı ve sencide rumi ile hatayı motifleri yer alan kıvrıkdallar görülür. Söz konusu süslemeler ve yazılar birbirleri ile kaynaştırılarak girift bir kompozisyon teşkil etmiştir. Kitâbedeki "عزيز" kelimesinin üst kısmında, merkezde tepelik, sağ ve solunda ise yüzeyleri ajde-kâri işlemeli simetrik iki ruminin birleşmesinden meydana gelen palmet-rumi kombinasyonuna yer verilmiştir. "مهيمن" kelimesinin üst kısmı düğümlü dallar ve uçları simetrik iki kanatlı rumi motifi ile son bulur.

Batı cephe kuzey kısımda yer alan nişte Haşr Sûresi’nin 23. ayetinin son kısmı yazılmıştır (Resim 13):

سبحان الله عما يشركون

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “Allah, şirk koşulan şeylerden münezzehtir.”

Bu kitâbenin zeminini oluşturan bitkisel kompozisyon, uçlarına simetrik iki rumi ile çevrelenen tepelik ve kanatlı rumi yerleştirilen içi oyulmuş kıvrıkdallardan meydana gelmektedir. "عما" kelimesinin üst kısmında, simetrik iki kanatlı ruminin birleşme noktasına ortabağ rumi konulmuştur. Tepelik motiflerin yüzeylerine ajde-kâri bezeme uygulanmıştır. Söz konusu süslemeler ve yazıların arasında kalan boşluklarda üzerinde belirli aralıklarla sencide rumi ve hatayı çiçeklerin bulunduğu ince kıvrıkdallara yer verilmiştir.

Batı cephe güney kısımda yer alan nişte Haşr Sûresi’nin 24. ayetinin ilk kısmı yer almaktadır (Resim 14):

هو الله الخالق البارئ المصور له

Kitabede yer alan ayetin anlamı: “O Allah ki; Yaratan’dır, yokken var eden şekil verendir [güzel isimler] O’nundur.”

Bu kitâbenin zeminini teşkil eden girift bitkisel süsleme kompozisyonu, simetrik iki uzun kollu kanatlı rumi ile çevrelenen selvi ağacı motiflerinin birleşmesinden meydana gelmektedir. İç içe geçmiş kanatlı rumilerin birleşme noktasına konulan ortabağ rumi tarzında, birer gülbezek motifî görülmektedir. Selvi ağacı motiflerinin yüzeylerine ajde-kâri bezeme uygulanmıştır. Söz konusu süslemeler ve yazıların arasında kalan boşluklara uçlarında hatayı çiçeklerinin yer aldığı ince kıvrıkdallar işlenmiştir.

İç mekândaki tuğlaların arasındaki derzlere; kalıplama tekniğinde hendesî, bitkisel ve kûfi hatlı alçı süslemeler yerleştirilmiştir. Bu süslemeler beş türde sınıflandırılabilir: Birinci tür, ortasında bir çemberin bulunduğu çarpı şeklinde çizgiler ve ince kenarlı mercek motifinden oluşmaktadır (Resim 15) İkinci tür, çeşitli hendesî geçme (zencirek) motifini içeren şeritlerden ibarettir (Resim 16). Üçüncü tür ise, üçgen çerçeve içine yerleştirilmiş palmet motifî ile onu çevreleyen simetrik kıvrıkdalları ihtivâ etmektedir (Resim 17 a). Dördüncü tür, üçgen çerçevede çember ile çerçevelenen yapraklı kûfi hatlı "Allah" kelimesi ile onu çevreleyen simetrik kıvrıkdalları içermektedir (Resim 17 b; Çizim 2) Beşinci tür ise, kare çerçeveye alınmış yapraklı Kûfi hatlı "Allah" kelimesini ihtivâ eder (Resim 17 c).

Güney batı tromp içerisinde işlenmiş olan alçı kabaralar, kazıma tekniğinde işlenmiş tek kelimelik yapraklı kûfi hatlar ile süslenmiştir (Resim 18). Buradaki alçı kabaralar, Büyük Selçuklu dönemi alçı işçiliğinde çok az rastlanan örnekler arasındadır. Kabaralarda mavi zemin üzerinde işlenen yazılar, الله, محمد, ابوبكر, عمر, عثمان, يا الله, يا فرد, يا صمد, يا وحيد, يا كافي kelimelerden ibarettir.¹⁴

İç mekânda beden duvarları üstündeki kısımda boydan boya girift bitkisel zemin üzerinde Kûfi hatlı bir yazı kuşağı dolanmaktadır. Zeminde görülen süsleme kompozisyonu, üzerinde belirli aralıklarda hatayî, rumi ve palmetlerin yer aldığı zıt yönlerden gelen dairesel hatların birleşmesiyle oluşmaktadır. Rumi ve palmetlerin yüzeylerine ajde-kâri işlenmiştir. Kitâbenin üst kısmında merkezde palmet, sağ ve solunda ise simetrik iki ruminin birleşmesinden meydana gelen palmet-rumi kombinasyonu tekrarlanmıştır. Zemindeki boşluklar, mavi renk ile boyanmıştır. Kabartma ve kazıma tekniğinde yazılan yapraklı ve düğümlü kûfi hatlı kitâbenin çoğu kısımları, bozulmuş vaziyette günümüze gelmiştir. Buradaki yazı, Kazvin valisi olan Emîr Humârtâş b. Abdullah-i İmâdî'nin Kazvin şehri için yaptırdığı kehrizin¹⁵ vakfiyesidir. Caminin eski fotoğraflarına bakıldığında, kitâbenin içeriğinin şu kelimelerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır (Resim 19):

¹⁴ Buradaki الله ve محمد kelimesinin her biri, 3 farklı şekilde tasarlanmıştır.

¹⁵ Kehriz, yer altı sularından faydalanmak için yapılmış kanalizasyon sistemine verilen isimdir.

الخمارتاشيه قسمه بين اهل قزوين فربعه لاهل¹⁶ بسم الله الرحمن الرحيم [...] يقول خمارتاش بن عبدالله العمادى جعلته ماء القناه و ثلثه لاهل²¹ و ما فضل عنهم لاهل طريق ارداق²⁰ و [ربعه] لاهل المدينة العتيقه¹⁹ القطن¹⁸ و سدسه لاهل رستق¹⁷ طريق ابهر²⁴ و اهل طريق مقانك²³ و سكه الحريريه²² طريق الري و الصامغان

Kitabede yer alan ibarenin anlamı: “Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. Humârtâş b. Abdullah el-İmâdî diyor ki: Humârtâşiye kehrizinin suyunun bir kısmını Kazvin şehri sakinlerine, dörtte biri (çeyreği) Ebher şehri yoluna, altıda biri Katn köyü sakinlerine, dörtte biri Kazvin şehrinin eski dokusundaki sakinlerine ve geri kalanı ise Erdak yolunun sakinlerine, üçte biri Rey, Samigan, Seket-ul Heririyeh ve Mukanek yolunun sakinlerine verdim (belirledim).”

3. Karşılaştırma

Bu bölümde, Kazvin Mescid-i Haydariye'de görülen alçı süslemeler, form ve içerik açısından farklı dönemlerdeki benzer örneklerle karşılaştırılacak; söz konusu süslemelerin farklı dönemlere ait alçı süslemeleri ile benzerlik veya farklılıkları tablolar halinde sunulacaktır. Söz konusu dönemler, Sasani dönemi (226-651), İran'ın X. asrı, Abbâsîler Dönemi (Sâmarrâ Şehri / 836-892), Karahanlı Dönemi (840-1212), Gazneli Dönemi (963-1186), Anadolu Selçuklu Dönemi (1075-1308) ve İran'ın İlhanlı döneminden ibarettir.

Sasani dönemi, kültür, sanat ve siyaset açısından, İslam'dan önceki İran tarihinin önemli dönemlerinden biri olarak kabul edilir. İran'ın sanat ve mimari eserlerinin, ülkenin erken İslam döneminden itibaren Sasani mimari ve sanat anlayışından etkilenmekle birlikte, İran'a göç eden Araplar ve Türklerin sanat anlayışlarından da etkilendiği gözlenmektedir. Bunlardan Büyük Selçuklular, İran'a geldikten sonra, İran sanatının etkisi ile kendilerine özgü bir sanat anlayışı oluşturmuşlardır. Sasani dönemi (Ktesifon Sarayı arkeolojik sit alanlarından çıkan) alçı sanatının bazı örneklerinde, Kazvin Mescid-i Haydariye'de işlenmiş gülçe, sencide rumi ve palmet gibi motifler ile benzerlik arz etmektedir (Tablo 1).

İran'ın ilk İslâmî devirlerinin en önemli şehirlerinden biri olan Nişâbur, eski Büyük Horasan'ın doğusunda yer almakta ve günümüzde İran'ın Rezevi Horasan ilinde bulunmaktadır. Kuruluşu Sasani dönemine dayanan ve asırlarca İslam kültürünün önemli merkezlerinden sayılan Nişâbur, Büyük Selçuklu İmparatorluğunun ilk hükümdarı Tuğrul Bey tarafından başkent olarak seçilmiştir. Şehrin Büyük Selçuklu devrinden önceki dönemlere ait sanat eserleri, 1935-1947 yılları arasında Metropolitan Müzesi tarafından düzenlenen kazılar sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlar ele alınarak, kısaca Nişâbur'a ait bazı alçı süslemeler Kazvin Mescid-i Haydariye'de işlenen alçı süslemeler ile kıyaslanmıştır. Nişâbur şehrine ait (Tepe Medrese ve Sebz Puşan arkeolojik sit alanlarından çıkan) bazı alçı süslemelerde, Kazvin Mescid-i Haydariye'de görülen üslûplaştırılmış yapraklar, rumi, palmet ve hatayi gibi motifler ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir (Tablo 2).

¹⁶ Kanat, kehriz demektir.

¹⁷ Ebher, İran'ın Zencan Eyaleti'nde bir şehir ismidir.

¹⁸ Rustek/rustâk, Farsçada köy anlamındadır.

¹⁹ Katn, pamuk demektir.

²⁰ Medinet-ul atika, Kazvin şehrinin eski dokusuna denilmektedir.

²¹ Erdak, Kazvin'in 72 km. kuzey doğusunda küçük bir şehir ismidir.

²² Samigan, Kazvin'in 15 km. güney doğusundaki Şerif Abad şehrinin eski adıdır. Samigan eskide küçük bir köymüş.

²³ Seket-ul Heririyeh, ipek yolu demektir.

²⁴ Mukanek, Kazvin'in 92 km. kuzey doğusunda küçük bir köy ismidir.

Sâmerrâ'nın mükemmel planı, cami ve saraylarının mimari özellikleri Ortaçağ İslâm medeniyetinin ihtişamını, o dönemde dünyanın en güçlü devleti olan Abbâsîler'in zenginliğini ve sanata verdikleri değeri yansıtır.²⁵ Sâmerrâ'nın muhteşem mimari eserlerinde bulunan alçı süslemeler, 1910-1913 yılları arasında Herzfeld tarafından düzenlenen kazılar sonucunda ortaya çıkmıştır. Herzfeld'in yaptığı kazıların sonuçlarını ihtiva eden altı ciltlik *Die Ausgrabungen von Samarra* adlı eseri, İslam mimarlığı konusundaki en önemli kaynak kitaplardan biri sayılır. Bu makalede Herzfeld'in bu eseri ele alınarak, Sâmerrâ arkeolojik sit alanlarından çıkan bazı alçı süslemeler Kazvin Mescid-i Haydariye'de bulunan alçı bezemeler ile kısaca mukayese edilmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre, Sâmerrâ'ya ait bazı alçı süslemelerde görülen zencirek, rumi ve palmet gibi motiflerin benzeri, Kazvin Mescid-i Haydariye'de de bulunmaktadır (Tablo 3).

İran tarihinin en güzide ve parlak dönemlerinden birisi olan Büyük Selçuklu dönemi, sanatı başta olmak üzere, bilim ve kültürü ile İslam dünyasına büyük bir katkı sağlamıştır. Büyük Selçuklu kültürünün köklü bir geçmişe dayanmasına rağmen, İran sanatından özellikle Gazneliler ve ondan önceki döneme ait sanatlardan da etkilenmesi söz konusudur. Metnin devamında incelenen camide bulunan alçı süslemeler, günümüzde Tahran İslam Tarihi Müzesinde muhafaza edilen ve Cam Minaresine ait iki örnek ile kıyaslanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, bu örneklerin benzeri, Kazvin Mescid-i Haydariye'de de işlenmiştir (Tablo 4).

Büyük Selçuklu dönemi sanatı, önceki dönemlerin sanatından etkilenerek, daha sonraki dönemlerin sanat eserleri için ilham kaynağı olmuştur. Buradan hareketle Kazvin Mescid-i Haydariye'de işlenen alçı bezemeler, İran'ın İlhanlı dönemine ait bazı alçı bezemeleri ile mukayese edilmiştir. Kazvin Mescid-i Haydariye'de bulunan kûfi ve sülüs hatlı yazılar, rumi, palmet, hatayi motifler ve bu motiflerin yüzeylerine uygulanmış ajde-kâri bezemeler, İran İlhanlı yapıları, Bestam Kâşâne Kulesi; Veramin İmamzade Yehya Türbesi ve Bestam Cuma Camii'ne ait bazı alçı bezemeleri ile büyük ölçüde benzerlik sergilemektedir (Tablo 5).

Büyük Selçuklu sanatının önemli bir parçasını teşkil eden alçı sanatı, Anadolu Selçuklularının mimari ve el sanatları için önemli bir temel oluşturdukları bilinmektedir.²⁶ Bunu bir daha ispatlamak için Anadolu Selçuklu dönemi mimari süslemesinde Kazvin Mescid-i Haydariye'deki alçı süslemelerin izleri aranmıştır. Ulaşılan sonuçlara göre, Amasya Seyfeddin Torumtay Türbesi, Kayseri Camii Kebir'in Minaresi, Sivas Ulu Cami'nin Minaresi, Sivas I. Keykâvus Dârüşşifâsı ve Sivas Çifte Minareli Medresesine ait tezyîni kûfi hatlı yazıların şekil kökenleri, Büyük Selçuklu dönemi kitabe örneklerine dayanmaktadır (Tablo 6).

Asya'da İslami dönem Türk mimarisinin gelişimine dair fark edilen ilk eserler, Karahanlılar devrinde ortaya çıkar.²⁷ “Maveraünnehir ve Doğu Türkistan bölgesinde hâkim olan Karahanlılar'ın; bir yandan Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan bölgelerinde hâkim olan Gaznelilerle, öte yandan Büyük Selçuklular'la sürekli ilişki içinde olmaları sebebiyle, Asya'da Türk mimarisinin kaynak ve yayılışında önemli rolleri olmuştur.”²⁸ Burada İslamiyet'i topluca kabul eden ilk Türk devletini temsil eden Karahanlılar'ın iki mimari eserlerinde (Tirmiz Çar Kurgan Minaresi ve Fergana Şeyh Fâzıl Türbesi) bulunan bazı süslemelerle Kazvin

²⁵ Mustafa Demirci, “Sâmerrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/70-71.

²⁶ Gönül Öney, “İran'da Erken İslam Devri Alçı İşçiliğinin Anadolu Selçuklu Sanatında Akisleri”, *Belleten*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 37/257-277.

²⁷ Ara Altun vd., “Karahanlılar, Mimari”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/412.

²⁸ Altun vd., “Karahanlılar, Mimari”, 414.

Mescid-i Haydariye'deki alçı süslemelerin bazı örnekleri mukayese edilmiştir (Tablo 7). Sonuç itibarıyla Kazvin Mescid-i Haydariye'de görülen alçı süslemeler, form açısından, daha önce zikredilen dönemlerin süslemeleri ile büyük benzerlik taşımaktadır.

Sonuç

Motiflerin var olan hususiyetleri, bir ülkenin tarihine dair istimrar içerisinde tezyînât sanatlarının özelliklerini ve tekâmül izlerini sergilemesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Ayrıca her ülke ve dönemde yaygın olan süslemeler, etkileme gücü ve alanı itibarıyla önem arz etmektedir. İran coğrafyasında tarih boyunca, tuğla ve alçı, yapı ve süsleme malzemesi olarak kullanılmıştır. İran'ın çoğu bölgelerinde alçı taşının bol miktarda bulunması; söz konusu malzemenin, bu coğrafyada günümüze kadar kesintisiz bir şekilde kullanılmasına sebep olmuştur. İslam mimarisinin en önemli dini yapı türü sayılan cami, Büyük Selçuklu döneminde zengin alçı süslemelerini barındırmaktadır. Böylece İran İslam sanatının altın çağı olarak bilinen Büyük Selçuklu döneminde, diğer sanatlardan ziyade, alçı süsleme sanatında şah eserler ortaya konmuştur. İncelenen Kazvin Mescid-i Haydariye'nin alçı süsleme kompozisyonları, yazı, bitkisel ve hendesî bezemeleri içermekle birlikte; kabartma, kazıma ve kalıplama tekniğinde yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, alçı süslemelerde en tercih edilen uygulama tekniği, kabartma tekniğidir. Bunun sebeplerinden biri, mükemmel derecede ihtişamlı ve dikkat çekici düzeyde görüntü sağlamasıdır. Bir diğer sebebi ise, alçı harcın beyaz olmasıdır. Böylece Büyük Selçuklu alçı sanatçıları, kabartma tekniğini kullanarak, süslemelerin gölge bırakması sonucunda ayrıntıların gözükmesine yol açmışlardır. Yapıda, yazı ve bitkisel düzenlemelerin hendesî türe göre çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bezeme kompozisyonları, genellikle mihrap, duvar yüzeyleri ve nişlerde yer almaktadır. Bezemelerin ortaya koyduğu derin güzelliklerin dışında, konuları yüce ve ulvi anlamlar içeren ayetlerden müteşekkil kitâbeler de, gizli ve aşikâr güzellikleri ile İslam mimarisinin değerine değer katmıştır. Ulaşılan sonuçlara göre, yapıda en yoğun süsleme türünü yazılar oluşturmaktadır. Gerek yapı ile ilgili ihtiva ettiği başlıca bilgileri, gerekse Kur'an ve dini içerikli ibareleriyle kitabeler, dönemin bezeme anlayışına uygun bir şekilde zenginleştirilmiş ve bitkisel kompozisyonlar ile bir arada kullanılmıştır. Üzerinde yer aldığı yapıya haşmet kazandıran alçı süslemelerin başında gelen kitâbeler, süslemenin ötesinde mesaj ve bilgi verme amaçlı olarak da hizmet ifa ederler. Kazvin Mescid-i Haydariye'nin yazı kuşağında, Kazvin valisi Emîr Humârâtâş b. Abdullah-i İmâdî'nin Kazvin şehri için yaptırdığı kehriz ve vakfiyeleri hakkında değerli bilgiler bulunmaktadır. Buradan hareketle, çoğu araştırmada ileri sürülen, yapının alçı süslemelerinin İlhanlı döneminde yapıldığına dair bilgilerin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradaki kitabeler, Sülüs ve Tezyînî Kûfî olmak üzere iki türde yazılmıştır. Bunlardan tezyînî (müzahref) kûfî kitâbeler, muverrek (yapraklı), müzehher (çiçekli), muakkad (düğümlü), muvaşşah (süslü), müşeccer (ağaç gibi dallı budaklı) ve meşriki (doğulu) şeklinde türlere ayrılmaktadır. Kazvin Mescid-i Haydariye'deki alçı kitâbelerin her biri, yapılış ve teknik açısından İslâm mimarisinin tezyînâtında şâheser sayılmakla birlikte, bazıları şekil ve muhteva bakımından birtakım zaafı ve kusurlar da içermektedir. Yapıda işlenen bitkisel süslemeler, kitâbelere oranla ikinci planda kalmıştır. Bunlar genellikle üslûlaştırılmış yapraklar, rumi, palmet, hatayi ve kıvrık dalların birleşmesiyle meydana gelmişlerdir. Hendesî süslemelere göre daha yoğun olan nebâti düzenlemelere, mihrapta ve yazılar için zemin oluşturan kûfî ve sülüs yazı kuşağında rastlanmaktadır. Yapıdaki alçı bezemeler, olağanüstü zengin bitkisel motifleri sergilerken, tek başına veya yazı ve bitkisel motifleri ile bir arada kullanılan hendesî kompozisyonlar da aynı zenginliği göstermektedir. Hendesî kompozisyonların içerdiği motifler, zencirekler, beş, altı, on altı kollu yıldızlar, altı kollu yıldızlardan müteşekkil hendesî

geçmelerden ibarettir. Sasani dönemi (Ktesifon Sarayı arkeolojik sit alanlarından çıkan) alçı sanatının bazı örneklerinde, Kazvin Mescid-i Haydariye'de işlenmiş gülçe, sencide rumi ve palmet gibi motifler ile benzerlik arz etmektedir. Nîşâbur şehrine ait (Tepe Medrese ve Sebz Puşan arkeolojik sit alanlarından çıkan) bazı alçı süslemelerde, Kazvin Mescid-i Haydariye'de görülen üslûplaştırılmış yapraklar, rumi, palmet ve hatayi gibi motifler ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Sâmerâ arkeolojik sit alanlarından çıkan bazı alçı süslemeler Kazvin Mescid-i Haydariye'de bulunan alçı bezemeler ile kısaca mukayese edilmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre, Sâmerâ'ya ait bazı alçı süslemelerde görülen zencirek, rumi ve palmet gibi motiflerin benzeri, Kazvin Mescid-i Haydariye'de de bulunmaktadır. İncelenen camide bulunan alçı süslemeler, günümüzde Tahran İslam Tarihi Müzesinde muhafaza edilen ve Cam Minaresine ait iki örnek ile kıyaslanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, bu örneklerin benzeri, Kazvin Mescid-i Haydariye'de de işlenmiştir. Kazvin Mescid-i Haydariye'de bulunan kûfi ve sülüs hatlı yazılar, rumi, palmet, hatayi motifler ve bu motiflerin yüzeylerine uygulanmış ajde-kâri bezemeler, İran'ın İlhanlı yapıları, Bestam Kâşâne Kulesi; Veramin İmamzade Yehya Türbesi ve Bestam Cuma Camii'ne ait bazı alçı bezemeleri ile büyük ölçüde benzerlik sergilemektedir. Karahanlılar'ın iki mimari eserlerinde (Tirmiz Çar Kurgan Minaresi ve Fergana Şeyh Fâzıl Türbesi) bulunan bazı süslemelerle Kazvin Mescid-i Haydariye'deki alçı süslemelerin bazı örnekleri mukayese edilmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre, Amasya Seyfeddin Torumtay Türbesi, Kayseri Camii Kebir'in Minaresi, Sivas Ulu Cami'nin Minaresi, Sivas I. Keykâvus Dârüşşifâsı ve Sivas Çifte Minareli Medresesine ait tezyîni kûfi hatlı yazıların şekil kökenleri, Büyük Selçuklu dönemi kitabe örneklerine dayanmaktadır.²⁹

Kaynakça/References

- Dehkhoda, Ali Akbar. *Lugatnâme*, University of Tehran Press, Vol. 1, 1998.
- Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, el-Muntazam fi Tarihi'l-Muluk ve'l Ümem, C. XVIII, Beyrut: Darü'l -Kütübi'l-İlmiyye, 1995, 226-231.
- Er-Râfî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed. et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn, thk. İzzullah el Utârîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.
- Herzfeld, Ernst. Die Ausgrabungen von Samarra, Band VI, Geschichte der Stadt Samarra, Verlag von Sachardt&Messtorff, 1948.
- Öney, Gönül, "İran'da Erken İslam Devri Alçı İşçiliğinin Anadolu Selçuklu Sanatında Akisleri", *Bellekten* 37, 1973. 257-277.
- Altun. Ara vd., "Karahanlılar." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- معرفی و بررسی تزیینات گچبری مسجد حیدریه قزوین". کتاب ماه هنر 155. and حمیدی, بهرام - خزایی, محمد 111 –102,(1390). <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/753339>
- DİB. "Kur'an-ı Kerim" Erişim 3 Temmuz 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Erişim 9 Temmuz 2020. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/322632>
- Erişim 9 Temmuz 2020. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/322674>
- Erişim 9 Temmuz 2020. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/322648>

²⁹ Kısaltmalar: Bkz.: Bakınız / h.ş.: Hicri Şemsi / H. : Hicri

Erişim 9 Temmuz 2020. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/450114?img=4>

Erişim 9 Temmuz 2020. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/449152>

Erişim 9 Temmuz 2020. <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/449151>

Erişim 9 Temmuz 2020. https://en.wikipedia.org/wiki/File:Jam_afghanistan.jpg

Erişim 9 Temmuz 2020. <https://iqna.ir/tr/news/3467514/%C4%B0slam-tarihi-m%C3%BCzesi>

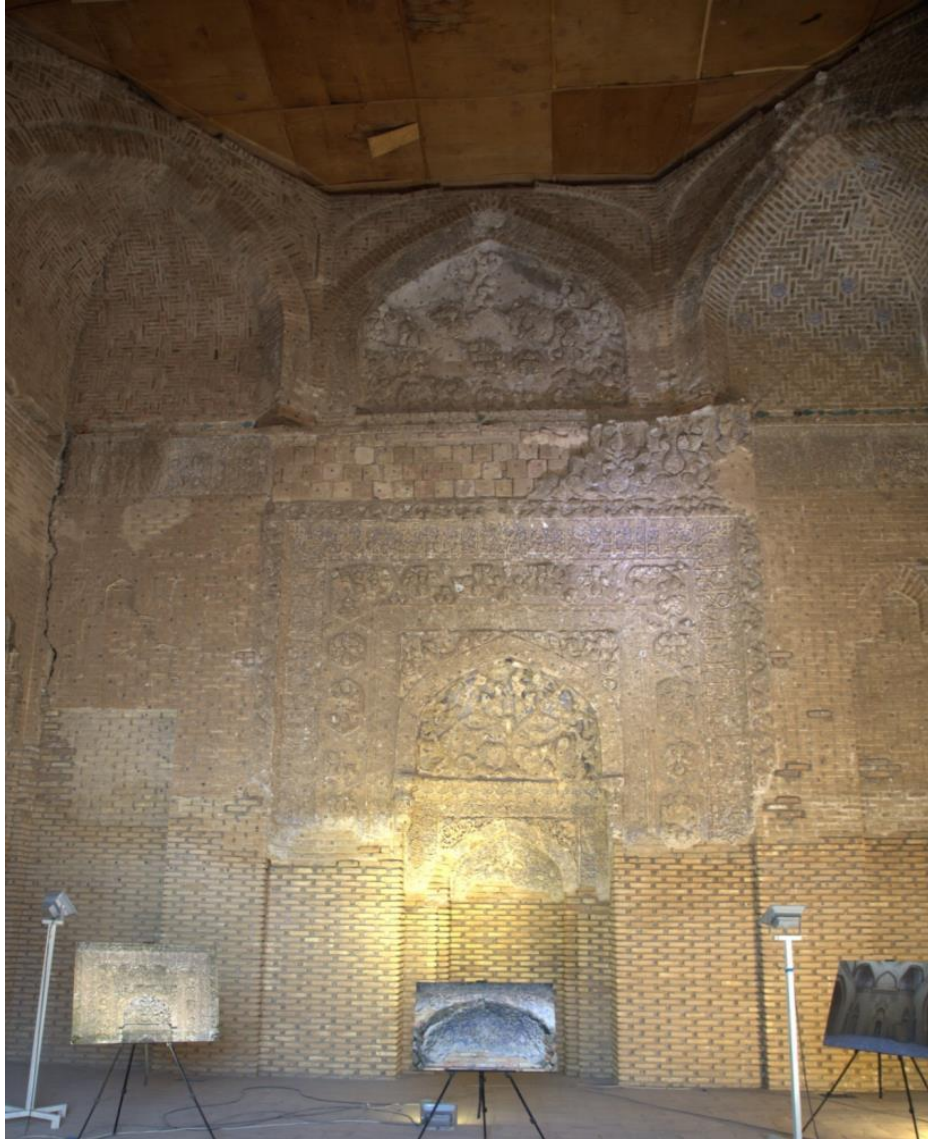
Erişim 9 Temmuz 2020. <http://www.selcuklumirasi.com/termez-car-kurgan-minaret?lng=en>

Erişim 9 Temmuz 2020. <https://vo-gazeta.ru/uploads/2019-06/1559413704613532310.jpeg>

Resim, Çizim ve Tablolar

(Kaynağı belirtilmeyen fotoğraflar yazara aittir.)

Resim 1: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı Genel Görünümü



Resim 2: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı Birinci Bordürü



Çizim 1: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı Birinci Bordürü



Resim 3: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı İkinci Bordürü



Resim 4: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı
İkinci Bordüründen Ayrıntılar



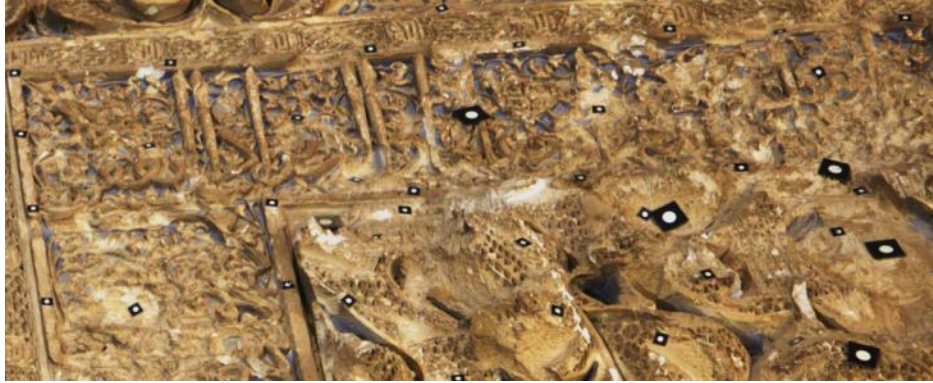
Resim 5: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı
Üçüncü Bordüründen Ayrıntı



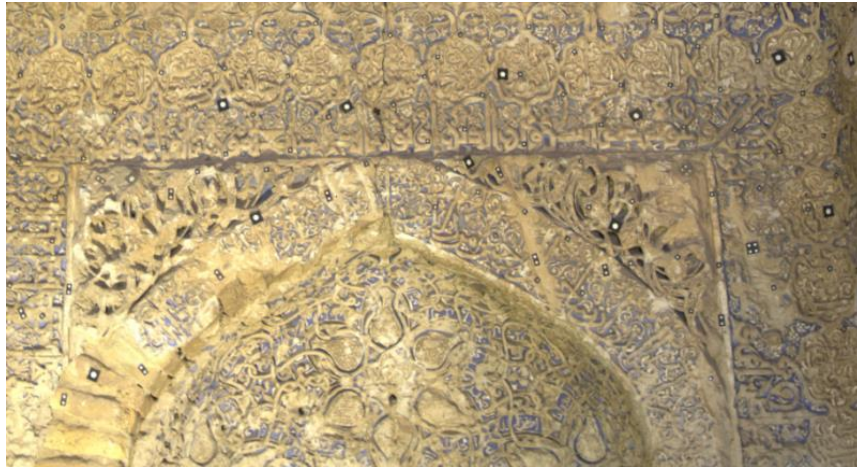
Çizim 2: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı Dördüncü Bordürü



Resim 6: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrabı
Beşinci Bordüründen Ayrıntılar



Resim 7: Kazvin Mescid-i Haydariye Camii
Mihrap Nişi İçindeki Kemer ve Etrafındaki Süslemeler



Resim 8: Kazvin Mescid-i Haydariye Mihrap Nişi İçerisindeki Kitabe



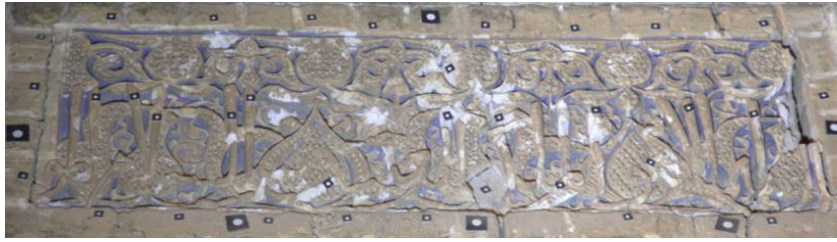
Resim 9: Kazvin Mescid-i Haydariye Doğu Cephe Güney Kısımında Yer Alan Nişteki Kitâbe



Resim 10: Kazvin Mescid-i Haydariye Doğu Cephe Kuzey Kısımında Yer Alan Nişteki Kitâbe



Resim 11: Kazvin Mescid-i Haydariye Kuzey Cephe Doğu Kısımında Yer Alan Nişteki Kitâbe



Resim 12: Kazvin Mescid-i Haydariye Kuzey Cephe Batı Kısımında Yer Alan Nişteki Kitâbe



Resim 13: Kazvin Mescid-i Haydariye Batı Cephe Kuzey Kısımında Yer Alan Nişteki Kitâbe



Resim 14: Kazvin Mescid-i Haydariye Batı Cephe
Güney Kısımda Yer Alan Nişteki Kitâbe



Resim 15: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süslemeleri



Resim 16: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süslemeleri



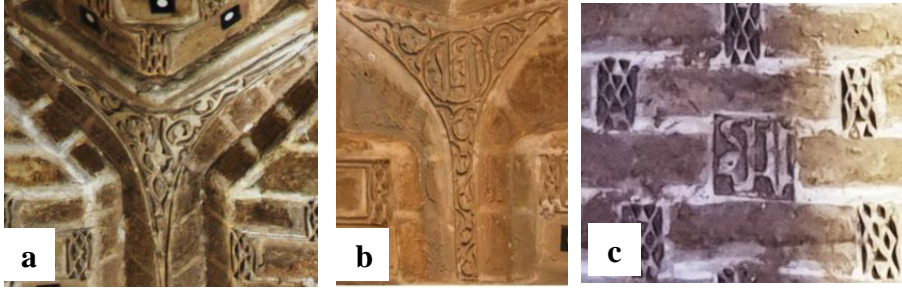
Çizim 3: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süsleme Örneği
(Bahram Hamidi'den)



Kaynak: Bahram Hamidi

(Khazaie, Mohammad, Hamidi, Bahram, “Moerrifi ve Berresi Tezyinat-i Geçbori Mescid-i Haydariye-i Kazvin”, *Kitab-i Mah-i Huner*, S. 155, Tahran 1390 h.ş.)

Resim 17: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Derz Süslemeleri



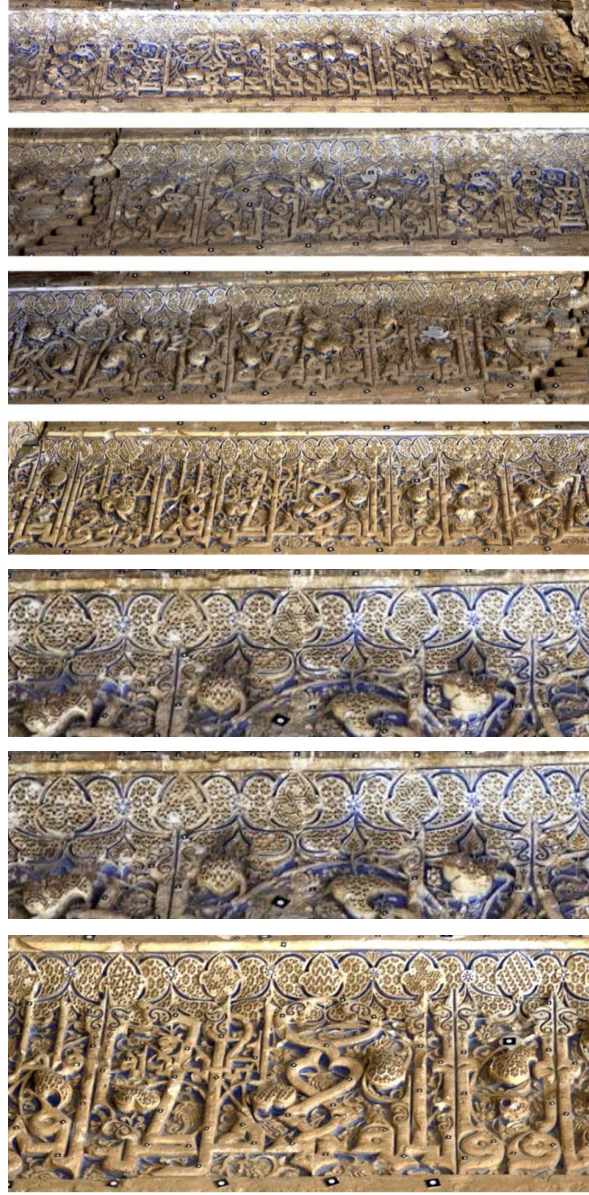
Resim 18: Kazvin Mescid-i Haydariye'nin Güney Batı Köşesindeki Tromptaki Alçı Kabaralar




Kaynak: Bahram Hamidi

(Khazaie, Mohammad, Hamidi, Bahram, “Moerrifi ve Berresi Tezyinat-i Geçbori Mescid-i Haydariye-i Kazvin”, *Kitab-i Mah-i Huner*, S. 155, Tahran 1390 h.ş.)

Resim 19: Kazvin Mescid-i Haydariye Yazı Kuşagından Ayrıntılar



Tablo 1: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Süslemelerinin Sasani Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması

Sasani Dönemi (226-651)	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
<p>1</p>  <p>2</p>  <p>Ktesifon (Tizpon) Sarayı, Irak, Metropolitan Müzesi</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye
<p>3</p>  <p>Ktesifon (Tizpon) Sarayı, Irak, Metropolitan Müzesi</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye







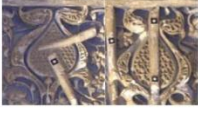
Numaralandırılmış Resimlerin Kaynağı:

1: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/322632>

2: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/322674>

3: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/322648>

Tablo 2: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Süslemelerinin İnan'ın X. Yüzyıl Süslemeleri ile Karşılaştırılması

İnanın İlk İslâmî Devirleri (X. yüzyıl) (Nişâbur Şehri)	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
<p>4</p>  <p>Tepe Medrese, Nişâbur, İnan, Metropolitan Müzesi</p>	 	Kazvin Mescid-i Haydariye
<p>5</p>  <p>Sebz Puşan, Nişâbur, İnan, Metropolitan Müzesi</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye
<p>6</p>  <p>Sebz Puşan, Nişâbur, İnan, Metropolitan Müzesi</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye

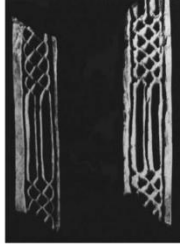



Numaralandırılmış Resimlerin Kaynağı:

4: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/450114?img=4>

5: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/449152>

6: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/449151>





Tablo 3: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Süslemelerinin Abbâsîler Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması

Abbâsîler Dönemi (Sâmerrâ Şehri / 226-651)	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
7  Sâmerrâ, Irak		Kazvin Mescid-i Haydariye
8  Sâmerrâ, Irak		Kazvin Mescid-i Haydariye

Numaralandırılmış Resimlerin Kaynağı:

7-8: Kaynak: Herzfeld, Ernst. Die Ausgrabungen von Samarra, Band VI, Geschichte der Stadt Samarra, (Verlag von Sachardt&Messtorff, 1948)

Tablo 4: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Süslemelerinin Gazneli Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması









Gazneliler Dönemi (963-1186)	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
9  Cam Minaresi, Şahrak, Afganistan,		Kazvin Mescid-i Haydariye
10  Gazneli Dönemi, Tahran, İran, İslam Tarihi Müzesi		Kazvin Mescid-i Haydariye

Numaralandırılmış Resimlerin Kaynağı:


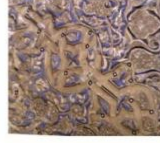







9: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Jam_afghanistan_ghorprovince_islamic_architecture.jpg

10: <https://iqna.ir/tr/news/3467514/%C4%B0slam-tarihi-m%C3%BCzesi>


Tablo 5: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Süslemelerinin İran'ın İlhanlı Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması

İrannın İlhanlı Dönemi (1256-1353)	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
 <p>Bestam Kaşane Kulesi, İran, Simnan, Bestam</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye
 <p>İmamzade Yehya, İran, Veramin</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye
 <p>İmamzade Yehya, İran, Veramin</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye
 <p>Bestam Cuma Camii, İran, Simnan, Bestam</p>		Kazvin Mescid-i Haydariye

Tablo 6: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Süslemelerinin Anadolu Selçuklu Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması

Anadolu Selçuklu Dönemi (1075-1308)	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
 <p>Amasya Seyfeddin Toruntay Türbesi, Türkiye, Amasya</p>	 	Kazvin Mescid-i Haydariye
 <p>Kayseri Camii Kebir'in Minaresi, Türkiye, Kayseri</p>		
 <p>Sivas Ulu Cami'nin Minaresi, Türkiye, Sivas</p>		
 <p>Sivas I. Keykâvus Dârüşşifası, Türkiye, Sivas</p>		
 <p>Sivas Çifte Minareli Medrese, Türkiye, Sivas</p>		

Tablo 7: Kazvin Mescid-i Haydariye Alçı Süslemelerinin Karahanlı Dönemi Süslemeleri ile Karşılaştırılması

Karahanlılar Dönemi (840-1212)	Büyük Selçuklu (1040-1157)	Süslemenin Bulunduğu Yer
11  Çar Kurgan Minaresi, Özbekistan, Tirmiz	 	Kazvin Mescid-i Haydariye
12  Şeyh Fâzıl Türbesi, Özbekistan, Fergana		Kazvin Mescid-i Haydariye

Numaralandırılmış Resimlerin Kaynağı:

11: <http://www.selcuklumirasi.com/architecture-detail/termez-car-kurgan-minaret?lng=en>

12: <https://vo-gazeta.ru/uploads/posts/2019-06/1559413704613532310.jpeg>

Araştırma Makaleleri / Article

“İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE VAHYİN KAPSAMI” ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Mikail İpek*

Geliş Tarihi : 08 Eylül 2020

Kabul Tarihi :05 Ekim 2020

Öz:

Vahiy, Allah'ın peygamberlere, diğer insanlara tebliğ etmek üzere gönderdiği mesajlar ve bu mesajların gönderiliş şeklidir. Çalışma alanı inanç olan Kelâm ilminde vahiy konusu çoğunlukla nübüvvet ve ilâhi kitaplar bahsinde ele alınmıştır. Bu bağlamda Allah'ın Hz Peygamber'e Kur'an dışında vahiy gönderip göndermediği meselesi özellikle İslâm mütekellimleri tarafından tarih boyunca tartışılmıştır. Bazı İslâm âlimleri Kur'an dışında vahiy mümkün görürken, bazıları ise bunun aksini savunmuştur. Kur'an dışı vahiy mümkün kabul edenler, Hz Peygamber'in bazı söz ve davranışlarının vahiy kökenli olabileceğini öne sürmüştür. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bu konuya ilişkin birçok argüman mevcuttur. Bu konuda genel geçer bir fikre sahip olmak oldukça zor olsa da mevcut bazı paradigmalardan yola çıkarak yorum yapmak mümkündür. Kanaatimizce bu meseleyi açıklığa kavuşturmak için sünneti iki açıdan incelemekte fayda vardır. Bunlardan birincisi teşrî' sünnettir. Dinî hükümler ile ilgili söz ve uygulamalar bu cihettendir. Diğer ise ictimâî sünnet'tir ki bunda daha çok sosyal hayata ilişkin söz ve uygulamalar söz konusudur. Teşrî' sünnet, vahiy kökenli olarak kabul edilirken, tüm boyutlarıyla ictimâî sünnet için bunu söylemek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Vahiy, Kur'an-ı Kerim, Sünnet, Hadis, Şerî', İctimâî

AN ASSESSMENT ON THE SCOPE OF THE REVELATION IN ISLAMIC THOUGHT

Abstract:

Revelation is the messages that Allah sent to prophets to convey to other people and the way these messages were sent. In Kalam, whose field of study is belief, the subject of revelation has been mostly discussed in the subject of prophethood and divine books. In this context, the issue of whether or not Allah sent revelation to the Prophet besides the Quran has been discussed throughout history, especially by Islamic scholars. While some Islamic scholars have the opinion that revelation besides the Quran is possible, others argue the opposite. Those who accept that there may be other revelations besides the Qur'an argued that some of the Prophet's words and doings may have originated from revelation. There are many expressions on this issue in the Quran and hadiths. Although it is quite difficult to make a clear judgment on this issue, it is possible to comment on the basis of some existing paradigms. In order to examine the issue systematically, it is useful to examine sunnah from two perspective. The first of these is the legislative sunnah. legislative sunnah refers to words and practices regarding religious decrees. The other is the non legislative sunnah, which is mostly about social life. While the legislative sunnah is considered to be originated from revelation, it is not possible to say this for non legislative sunnah in every respect.

Key Words: Kalam, Revelation, Quran, Sunnah, Hadith, Legislative Sunnah, Non Legislative Sunnah.

* Doktora Öğrencisi, mikail_ipek22@yahoo.com, Orcid ID: 0000-0001-2345-6789.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: İpek, Mikail. “İslâm Düşüncesinde Vahyin Kapsamı” Üzerine Bir Değerlendirme”. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 137-156.

Giriş

Allah'ın varlığına ilişkin bilgiye akılla ulaşmak mümkün olsa da O'nun emir ve yasaklarını akıl sayesinde bilmek imkân dâhilinde değildir. Durum böyle olunca zihinlerde, Allah'ın insanlara bir takım mesajlar göndermesi gerektiği fikri hâsıl olmaktadır. Olgusal bir gerçekliktir ki tarih boyunca Allah kullarına bu türden mesajlar göndermiştir. Bunlara kısaca “vahiy” denilmektedir.

Vahiy mefhumu, ilahî dinlerde büyük bir öneme sahiptir. İnsanların, Allah'ın emir ve yasaklarını bilebilmeleri ve gereklilikleri yerine getirebilmeleri için O'ndan gelecek haberlere ihtiyaç duyulmuştur. Allah insanlara bu haberleri, yine insanlar arasından bir temsilci seçmek suretiyle iletmiştir. Söz konusu temsilcilerin en önemli görevi Allah'tan aldığı mesajları insanlara eksiksiz bir şekilde iletmektir. Bu görevi icra eden insanlara “Peygamber” denilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'e göre Allah peygambere çeşitli şekillerde vahiy göndermiştir. Şûrâ suresinin 51. ayeti bu durumu açıklar niteliktedir: “Allah bir insan ile ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir de izniyle dilediğini vahyeder”.¹ Bu ayetten, Allah'ın peygamberlere vahiy yoluyla, perde arkasından ve Cebrail (a.s.) aracılığıyla haber gönderdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca konu ile ilgili hadislere bakıldığında, Hz Peygamber'in rüya yoluyla vahiy aldığı anlaşılmaktadır.² Buna “Sâdik Rüya” denilmiştir.³ Diğer peygamberlere de bu yolla vahiy geldiği bilinmektedir.⁴ Cebrail (a.s.) vahiyleri üç farklı şekilde getirmiştir. Bazen kendi suretiyle, bazen insan kılığına girerek (temessül) ve zaman zaman da görünmeden vahiy getirdiği belirtilmiştir.⁵ Öte yandan yukarıdaki ayette geçen “perde arkasından konuşur” ibaresi, Allah'ın bazen de vasıtasız bir şekilde peygamberlere vahyettiğini göstermektedir. Hz Peygamber'in miraç hadisesi ve Hz Musa'nın Tûr Dağı'nda Allah ile konuşması buna örnek verilebilir.⁶

Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî (öl. 538/1144), Allah'tan gelen vahiylerin üç şekilde olduğunu belirtmiştir. Ona göre Allah hiçbir beşerle direkt olarak konuşmaz. Ulaştırmayı murâd ettiği haberi farklı şekillerde iletir. Bunlardan birincisi ilham, kalbe aktarma (ilkâ) veya rüya şeklinde olur. Hz Musa'nın annesine vahyedilmesi ve Hz İbrahim'e oğlunu kurban etmesi konusunda rüya gösterilmesi bu cihettendir. İkincisi, Allah bazı cisimlere bir takım manalar bırakmak ve bunları, ulaştırmak istediği kişiye işittirmek suretiyle vahiy göndermiştir. Bu durumda sözü duyan kişi, söyleyeni görmez. Öte yandan “perde arkasından” ibaresi temsilî bir anlama sahiptir. Burada perde, gerçek bir perde değildir. Kastedilmek istenen anlam, Allah'ın, muhatabı tarafından görülmemesidir. Hz Musa'nın ve meleklerin Allah ile konuşması bu

¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), eş-Şûrâ, 42/51.

² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, “Bedü'l-vahy” *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), 1.

³ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 147.; Muhsin Cevâdî, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 71-75.; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 68-71.

⁴ el-Yûsuf, 12/4.

⁵ Buhârî, “İman” 37; “Bedü'l-vahy”, 1; Müslim, “Fezâil”, 87; “İman”, 1

⁶ en-Nisâ, 4/164; en-Necm, 53/13-18.

şekildedir. Üçüncüsü ise Allah'ın peygamberlerine Cebrail (a.s.) aracılığı ile vahyi iletmesidir. Zemaşerî'ye göre Hz Musa dışındaki bütün peygamberler bu türden vahiy almıştır.⁷

İlk dönem Müslümanları, insan sözü ile karışması ve kaybolma ihtimaline karşı Kur'an'ı kitap haline getirmiştir. Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki Kur'an'ın Hz Peygamber'in vefatından sonra kitap haline getirildiği fikri yaygın olarak kabul edilse de bunun aksini iddia edenler de olmuştur. Yani bazı araştırmacılara göre Kur'an Hz Peygamber döneminde kitaplaştırılmıştır.⁸ Kur'an'ın kitap haline getirilmesinin zamanı konusunda farklı görüşler olsa da onun, özellikle peygamber sözleri ile karışmaması için büyük bir çaba sarf edildiği bilinmektedir. Buradaki temel problem şudur: Allah'ın gönderdiği bu mesajlar dışında, vahiy gönderilmiş midir? Diğer bir ifadeyle Hz Peygamber'in söylediği sözler vahiy kökenli mi, yoksa insan ürünü mü? Bu itibarla, onun sözleri vahiy olarak telakki edilebilir mi? Bu konu özellikle İslâm dünyasında büyük tartışmalara sebebiyet vermiştir. İslâm'da vahiy denilince akla ilk gelen Kur'an vahidir. Bunun yanı sıra bazı âlimler Kur'an dışında da vahiy olabileceğini ileri sürmüştür.

Vahyin kapsamı meselesi İslâmî İlimler'de büyük bir itina ile ele alınmış, bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. Mustafa Genç'in "Sünnet-Vahiy İlişkisi" adlı eseri, Faik Akçaoğlu'nun "Hz Peygamber'in Kur'an Vahiy Dışında Bilgilendirilmesi" isimli eseri, Mehmed Said Hatipoğlu'nun "Hz Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy" adlı kitabı bunlardan bazılarıdır. Öte yandan bu konuda Nihat Hatipoğlu'nun "Hz. Peygamber (s.a.v.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması" isimli makalesi ile Ahmet Keleş'in "Sünnet Vahiy İlişkisi" adlı çalışması zikredilebilir. Bu çalışmalarda genellikle Kur'an dışında vahyin imkânını savunanlarla bunun aksini iddia edenlerin delilleri ele alınarak bir takım sonuçlara varılmıştır.

Bu çalışmada ise öncelikle vahiy kavramının semantik analizine yer verilecektir. Daha sonra vahyin, ilham ve keşif gibi olaylardan farkına ilişkin değerlendirme yapılacaktır. Bu itibarla vahiy müessesesinde peygamberin rolü ele alınacak, ardından Kur'an dışında vahiy olduğunu iddia edenler ile bunun aksini savunanların ortaya koyduğu argümanlar değerlendirilecektir.

1. Vahiy Kavramı

Vahiy kavramı "و ح ي" harflerinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Vahiy, sözlükte, "işaret etmek, hızlı olmak, gizlice söylemek, yazmak"⁹, "bir kimseye bilgi ulaştırmak, fısıldama"¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ Burada özellikle "gizli", "hızlı" ve "bilgi

⁷ Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 5/1214.

⁸ Vezir Harman, "Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın, Resulullah döneminde kitaplaştırılması Meselesi" *Diyanet İlmî Dergi*, 53/3 (2017), 75.

⁹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: t.y.), 4787-4789.; Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2: 324.; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 337.

¹⁰ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.), 516.; Huseyn Ahmed b.Fâris Zekeriyya, *Mu'cemü'l-Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdullâm Muhammed Harun (Dârü'l-Fikr, ty.), 6: 93.; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 337.

¹¹ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 64.

aktarmak” anlamlarının öne çıktığını görmek mümkündür.¹² Bu bağlamda vahyin, “hızlı ve gizli bir şekilde aktarılan bilgi” olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kur’an-ı Kerim’de vahyin anlamına bakıldığında, onun Allah’ın varlıklara aktardığı bilgi veya anlam şeklinde telakki edildiği görülmektedir. Zira ayetlerde Allah’ın gökyüzüne¹³, insana¹⁴, arıya¹⁵ ve yeryüzüne¹⁶ vahiy gönderdiği zikredilmiştir. Eşâri’lerden el-Cüveynî (öl. 478/1085)’ye göre Allah peygamberlere iki şekilde vahiy gönderir. Bunlardan birincisi, “Bu kitabı nebiye oku” demek suretiyle gönderilen vahiydir ki Cebrâil (a.s.) emanet edilen vahiy, kelimesi kelimesine aynen peygambere aktarır. İslâm düşüncesinde buna “Metlûv Vahiy” denilmiştir. İkinci tür vahiy ise, “Allah şöyle yapmanı emrediyor” şeklindeki ilahî beyandan ibarettir. Buna göre Cebrail (a.s.) söylenen manayı peygambere aktarır. Bu aktarma kelimesi kelimesine aynen olmayabilir. Önemli olan anlamın aktarılmasıdır. Buna da “Gayrı Metlûv Vahiy” denilmiştir.¹⁷ Dolayısıyla sözün, lafız ve anlam açısından Allah’a ait olduğu vahiy, “Metlûv Vahiy”; anlamın Allah’a, lafızın da vahiy meleşine ait olduğu vahiy ise “Gayrı Metlûv Vahiy” şeklinde telakki edilmiştir.¹⁸

Vahiy kelimesinin sözlük anlamlarından biri olan gizlilik, meselenin anlaşılması için önem arz etmektedir. Burada gizlilikten kasıt, bilginin aktarıldığı kişinin ruhen ve aklen bu bilgiyi almaya hazır olması, ayrıca bu aktarımın başka kimseler tarafından anlaşılmayacak bir tarzda meydana gelmesidir. Diğer bir ifadeyle, Allah kime hangi bilgiyi aktarmayı murâd ettiyse, sadece o kişinin, söz konusu bilgiyi idrak etmesi beklenmektedir. Vahiy kelimesindeki önemli anlamlardan biri de ivediliktir. Yani söz konusu bilginin hızlı bir şekilde aktarılmasıdır. İnsanlar arası bilgi aktarımlarında, eylemin amacına ulaşabilmesi için zamana ihtiyaç vardır. Fakat vahiy için böyle bir şart yoktur. Allah vahiy gönderdiği zaman, aktarılan mânânın, kişinin zihnine yerleşmesi için herhangi bir sürece ihtiyaç yoktur. Burada aktarılmak istenen bilgi veya mânâ, bir bütün olarak, hızlı bir şekilde zihindeki yerini alır. Bilginin aktarıldığı varlık ise, bir hazır bulunuşluk şartı olmaksızın söz konusu bilgiyi anında idrak eder.¹⁹ Vahiy kelimesi ıstilahta farklı şekillerde tarif edilmiştir. Bu tariflerden biri şöyledir: “Allah’ın bir emir, hüküm veya bilgiyi doğrudan, perde arkasından veya elçi/melek vasıtasıyla peygamberlerine

¹² Muzaffer Barlak, *Bir Kelam Problemi olarak Nübüvvet (Bâkillânî ve Kâdî Abdulcabbâr Örneği)* (İzmir: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 20.

¹³ el-Fussilet 41/12.

¹⁴ el- Kasas, 29/7.

¹⁵ en-Nahl, 16/68., Mu’tezilî âlim Zemahşerî’ye göre burada vahiy ile kastedilen, Allah’ın arıya petek ve balı en güzel şekilde yapma fiilini öğretmesi, ilham etmesi anlamı taşımaktadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl*, 3: 994.

¹⁶ el-Zilzal, 99/5.

¹⁷ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 67-68.

¹⁸ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr ev Mefâtihi’l-Gayb*, thk. İmâd Zekî el-Bârûdî (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, t.y.), 27: 165.; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 337.: Nihat Hatipoğlu, “Hz Peygamber (s.a.v.)’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması (Tahlil ve Eleştiri)”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 11 (1998), 273.; Ahmet Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 151-194; Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 71-76, 78, 82-83.; Muhammed Draz, *En Mühim Mesaj Kur’an*, trc. Suat Yıldırım (Ankara: 1985), 20.; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *Siretü’n-Nebî*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut t.y.), 4: 332.; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefsîr* (Beyrut: 1401), 1/106.; Abdülbâki Turan, “Arza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/446.; Yavuz, Yusuf Şevki, ed. *Vahiy ve Peygamberlik*. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 239.; M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: 1993), 276.; Faik Akcaoğlu, *Hz Peygamber’in Kur’an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 109-135.

¹⁹ Barlak, *Bir Kelam Problemi olarak Nübüvvet*, 20.

bildirmesidir.”²⁰ Diğer bir tarifte göre ise vahiy, “(Allah’ın) peygamberlerine ve velilerine ilkâ edilen ilâhî kelimeler için kullanılır.”²¹ Görüldüğü gibi bu iki tanım, içerdikleri anlam itibariyle birbirinden çok farklıdır. Birinci tanımda bilginin aktarıldığı kişi peygamber olarak kabul edilirken, ikinci tanımda peygamberlerin yanı sıra velilerin de vahiy (kalbe ilkâ edilmesi) alabileceği belirtilmiştir.

1.1. Vahyin keşif ve ilhamla karşılaştırılması

Vahiy kelimesi zaman zaman başka kavramlarla karşılaştırılmış veya bu kavramlarla aynı anlamda kullanılmıştır. Bu itibarla, vahyin kapsamında değerlendirilmesi gereken bir konu da anlam itibariyle vahye benzeyen veya bazı kesimler tarafından vahiy ile aynı anlamda telakki edilen “keşif ve ilham” kavramlarıdır. Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki ilham ve keşif kelimeleri ilk bakışta vahiy ile mana itibariyle benzerlik arz etse de bunları birbirinden ayı tutmak gerekmektedir.

Keşif lügatte “açıklamak, tarif etmek, ortaya çıkarmak”²², Bir nesneyi, örtüyü kaldırmak²³ suretiyle ortaya çıkarmak, sıyırmak, zuhur etmek”²⁴, “mahiyeti bilinmeyen bir şey hakkında bilgi edinmek”²⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Bunun yanı sıra keşif kavramını “Perdenin arkasındaki gaybî meselelere ve gerçek işlere, görerek ve tecrübe ederek vakıf olmak”²⁶ şeklinde tarif eden dilciler de olmuştur. Diğer bir tanıma göre ise keşif, aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilahiyat konularında bir bilgi edinme yolu olarak telakki edilmiştir. Sûfîler keşif kavramının “aklın ötesinde” ve “perdenin altında veya arkasında” gibi anlamlarından yola çıkarak, bu kelimeyi gaybdan olan bazı bilgilere hâiz olma olarak yorumlamışlardır.²⁷ Bu itibarla sûfîler, “كشف” kelimesinden türeyen “mükâşefe” kavramını, kalp gözünün açık olması, perde arkasındakinin kişiye âyan olması anlamında kullanmışlardır.²⁸ Gerek keşif gerekse mükâşefe kelimelerinin manaları bir arada düşünüldüğünde, kalp gözünün açılıp gaybî bilgilere müttalî olması gibi bir tarif ortaya çıkmaktadır. İlham kavramı da keşif ile hemen hemen aynı anlama gelmektedir. Bu iki durum, meydana geliş şekilleri itibariyle aynı olmakla birlikte aralarında kayda değer bir fark vardır: İlham hem peygamber hem de peygamber olmayan insanlar için söz konusuysen, keşif sadece Allah dostları için geçerli bir bilgi edinme tarzı olarak bilinmektedir.²⁹

Yukarıda da belirtildiği gibi her ne kadar kalbe ilkâ olması bakımından bu iki kavram ile vahiy bir benzerlik arz etse de vahiy sırasında Hz Peygamber’in yaşadığı özel haller³⁰ dikkate alınacak olursa, ontolojik bir farkın olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ilham yoluyla elde edilen bilgiler, kesinlik ifade etmedikleri gibi zaman zaman birbirleriyle

²⁰ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 337.

²¹ İsfahânî, *Müfredât*, 516.

²² İbn Manzur, *Lîsânü'l-Arab*, 3883.

²³ İbn Manzur, *Lîsânü'l-Arab*, 3883.; Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifâ*, thk. Muhammed Sıddık Minşevî (Kâhire: Dârü'l-Fazile Neşriyat, t.y.), 154.

²⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 432.

²⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 184.

²⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, 155.

²⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 184-185.

²⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 185.

²⁹ Orhan Aktepe, *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi* (Erzincan: Doğu Kitabevi, 2000), 53. Keşif ve ilhamın vahiy ile ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 62-69.

³⁰ Müslim, “Salât”, *Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâhih* (Riyâd: Beytü'l-efkâri'd-düveliyye, 1998), 53; Buhârî, “Tefsîr”, 75/2

çelişebilirler.³¹ Yani ilham kesin bilgi ifade etmez, etse dahi, sadece ilham alan kimseyi ilgilendirir.³² Fakat vahiyde durum böyle değildir. Nitekim “Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”³³ ayetinde vahiy yoluyla gelmiş olan Kur’an’da herhangi bir çelişkinin olmadığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca vahiy, sadece alan kişiyi değil, kendisinden haberdar olan herkesi bağlar.³⁴ Öte yandan peygamberlere gelen ilham, velilere gelen ilham ile aynı değildir. Örneğin Hz Peygamber’in gördüğü ve “Sâdık Rüya” şeklinde telakki edilen rüyalar ile sıradan bir insanın gördüğü rüya arasında önemli derecede fark vardır. Burada Hz Peygamber’in gördüğü rüyalar kesin bilgi ifade ederken, diğer insanların gördüğü rüyalar için aynı durum söz konusu değildir. Bu itibarla Peygamberlere gelen ilham ile diğer insanlara gelen ilham birbirine karıştırılmamalıdır.

İslâm kelâmında vahiy denildiği zaman akla peygamber gelmektedir. Dinî bilgi anlamında vahiy alanlar sadece peygamberlerdir. Bu itibarla peygambere gönderilen haberlerin vahiy niteliği taşıdığını söylemek için haklı nedenler bulunmaktadır. Bir bakıma vahiy ve nübüvvet birbirini temellendiren olgulardır. Dolayısıyla peygamber dışındaki insanların vahiy alabileceğini söylemek, birçok sorunu da beraberinde getirecektir. Böyle bir durumda kimin peygamber, kimin veli olduğu belirsizleşecek, dinî bilginin suiistimal edilmesi ihtimali artacaktır. Bu sebeple, vahiy kavramının çerçevesi doğru anlaşılmalıdır. Kanaatimizce vahiy kavramını açıklarken bu kelimenin sözlük anlamları unutulmamalı, yapılacak tarifi bu çerçevede olması gerekmektedir. Bu bağlamda vahiy, keşif ve ilhamdan ayrı düşünülerek şu şekilde tarif edilebilir: “Allah’ın emir ve yasaklarını peygamberlere hızlı ve gizli bir şekilde aktarmasıdır.”³⁵

Vahiy, geliş tarzı, umuma hitap etmesi, kesinlik arz etmesi, kendi içerisinde çelişkiye mahal vermemesi, benzerinin asla yazılamaması vb. açılardan, gerek ilham gerekse keşif kavramlarının muhtevalarından farklı ve daha kapsamlıdır. Bir insan keşif veya ilham tecrübelerini yaşayabilir, yaşadığı tecrübe ile amel de edebilir. Çünkü insanın dindarlık tasavvurunun öznel boyutları da bulunmaktadır ve bu öznellik, kişisel tecrübelerle oluşur.³⁶ Fakat bu durum, keşif ve ilhamın kesin bilgi edinme yolu olduğunu göstermez. Bu gerçekliğe rağmen söz konusu kavramları, zaman zaman vahiy ile aynı anlamda düşünenler olmuştur. İslâm dünyasında bu iki kavramın vahiy ile aynı sınıfta telakki edilmeye çalışılması, art niyetli grupların kendi menfaatlerini öne çıkarmak, Müslümanların dinî duygularını suiistimal etmek ve nihayetinde nübüvvet algısını kendi üzerlerine çekmek amacından başka bir şey değildir ve ibâhî bir tavidir. Bu yolla geçmişte ve günümüzde bazı yalancı peygamberlerin ortaya çıktığını, kendilerinin Allah’tan vahiy aldıklarını belirttikleri bilinen bir gerçektir. Bu gibi

³¹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. thk ve tlk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 83.

³² Sa’düddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 96.

³³ en-Nisa, 4/82.

³⁴ Aktepe, *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, 52.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 337.

³⁶ Dindarlığı, öznel, nesnel ve halk dindarlığı olmak üzere üçe ayıran bir çalışmada, nesnel dindarlık başta Kelam olmak üzere, Nahiv, Fıkıh, Tefsir gibi ilimlerin genel ve kararlı bilgileri üzerinde inşa edilirken öznel dindarlık, meşruiyetini nesnel dindarlık ilimlerinden (söylemlerinden) alan dindarlık biçimi olarak açıklanmaktadır. Öznel dindarlığın bilgisi, Tasavvuf tarafından sistemleştirilmektedir. Halk dindarlık ise, toplumsal bilinç dışında temellenen ve nesnel ve öznel dindarlık söylemleriyle kendine özgü bir şekilde bağ kuran bir dindarlık biçimi olarak tanımlanmaktadır. Süleyman Gümüş, *Güvenlik Toplumunda Dindarlık ve Din Eğitimi: Soybilimsel Bir Analiz* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 108-165.

hâdiseler vahiy ile ilham kavramlarının eşdeğer telakki edilmeye çalışılmasının birer ürünüdür. Vahyin peygambere özgü bir deneyim olduğu fikri akıllarda hâsıl olduğuna göre, şimdi vahyin Kur'an eksenindeki kapsamı ele alınacaktır.

2. Vahyin Kapsamı

İslâm düşüncesinde vahiy denilince akla ilk olarak Kur'an-ı Kerim gelmektedir. İslâm âlimlerinin vahyi iki kategoride incelediği yukarıda belirtilmişti. Kur'an vahyine "Metluv (sözlü)", diğerlerine ise "Gayrı Metluv (sözsüz)" vahiy denilmektedir. Bunu bu şekilde kabul edenler genellikle, Kur'an dışında vahiy geldiğini iddia edenler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷ Buradaki problem şudur: Hz Peygamber'e Kur'an dışında vahiy gelmiş midir? Gelmişse bunun mahiyeti ve bağlayıcılığı ne ölçüdedir? Kur'an-ı Kerim'e göre Allah Teâlâ ilk vahyi Hz Âdem'e göndermiştir. Daha sonra Hz Nuh'a ve diğer peygamberlere emir ve yasaklarını vahyetmiş, son olarak da Hz Peygamber'e vahiy göndererek, nübüvvet makamını nihayete erdirmiştir.³⁸ Kur'an'da geçmiş peygamberlere gönderilen vahiylerin mahiyeti ve keyfiyeti hakkında bilgi bulunmazken, Hz Peygamber'e gelen vahye ilişkin bazı bilgiler yer almaktadır.³⁹ Örneğin, Kur'an'ın aslının "İhâz-ı mahfuz"da bulunduğu ve onun "korunmuş bir kitaptan" Cebrail (a.s.) aracılığı ile Hz Peygamber'e vahyedildiği.⁴⁰ Cebrail (a.s.)'in tebliğ ettiği kelâm olduğu⁴¹ belirtilmektedir. Bu ayetlerde Kur'an ve vahiy aynı yerde zikredilmiş, dolayısıyla vahiy denilince akla Kur'an-ı Kerim gelmektedir. Fakat bu konuda İslâm âlimlerinin ihtilaf içinde olduğu görülmektedir.⁴² Âlimlerden bazılarına göre Kur'an dışında vahiy yoktur. Öte yandan bazıları ise bunun aksini iddia etmiştir.

2.1. Kur'an Dışında Vahiy Olmadığını Savunanlar

Kur'an dışında vahiy olmadığını savunanların başında İbn Abbâs (ö. 68/687) gelmektedir.⁴³ İbn Abbâs dışında Hanefi mezhebinin meşhur temsilcilerinden Ebû Abdillâh b. Batta'nın (ö. 387/997) da bu fikirde olduğu bilinmektedir.⁴⁴ Yakın tarihte ise "Kur'aniyyûn" olarak bilinen gurubun bu düşünceye hizmet ettiği görülmektedir. Bu gurupta Gulâm Ahmed Pervîz (ö. 1405/1985), Muhammed Eslem Cerâcpûrî (ö. 1375/1955), Ahmedüddîn Amritserî (ö. 1355/1936), Abdullah Çakrâlevî (ö. 1332/1914), Çerâğ Ali (ö. 1312/1895) ve Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898) gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür.⁴⁵

Kur'an dışında vahiy olmadığını ileri sürenlerin delil olarak kullandıkları argümanlardan biri Hz Peygamber'in "Size iki şey bırakıyorum: onlara temessük (sımsıkı sarılmak) ederseniz kurtuluşa eresiniz; biri Kur'an, diğer Ehl-i Beytim"⁴⁶ hadisidir. Buna

³⁷ Hatipoğlu, "Hz Peygamber (s.a.v.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması", 11/273.; Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", 1/167.

³⁸ en-Nisa, 4/63; el-Ahzâb, 33/40.

³⁹ Yavuz, "Vahiy", 42/440.

⁴⁰ ez-Zuhrûf, 43/4; el-Vâkıa 56/77-78; el-Burûc, 85/22.

⁴¹ et-Tekvîr, 81/19-23.

⁴² Yavuz, "Vahiy", 42/442.: Muhammed Reşîd Rızâ, *Vahyu'l-Muhammedî* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1971), 67-81.; İbrahim es-Sâlih Subhî, *Mebâhisü fî Ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-İlmi'l-Mileyeyn, 1972), 119-126, 275-299.

⁴³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame et- Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: 1415/1994), 14/466.

⁴⁴ Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî Usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübarekî, (Riyad: 1414/1993), 5/1578.

⁴⁵ Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 74.

⁴⁶ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. "Menâkıb", *el-Câmiu's-Sahîh* (Riyad: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 1999). 31.

binaen İbn Abbas (ö. 68/687) Kur'an dışında vahiy olmadığını⁴⁷ iddia etmiştir. Öte yandan Hz Ali'ye konu ile ilgili sorulan bir soru ve verilen cevap, onun düşüncesini açıklar niteliktedir. Hz Ali'ye sorulan "Kur'an dışında vahiy var mıdır?" sorusuna cevaben Hz Ali, Allah'a yemin ederek Kur'an dışında vahiy olmadığını, fakat "Müslümana verilen anlayış", "adam öldürmenin diyeti" ve "esirin serbest bırakılması" gibi bazı konuların müstesna olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Görüldüğü gibi İbn Abbâs Kur'an dışında vahiy olduğu düşüncesini kat'î surette reddederken, Hz Ali, bazı konular müstesna olmak üzere Kur'an dışında vahiy olmadığını ileri sürmüştür.

Ayrıca Hz Peygamber'in gaybı bilmemesi⁴⁹ de Kur'an dışında herhangi bir vahyin olmadığına delil olarak sunulmuştur. Şöyle ki: "Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi."⁵⁰ Bu ayetten hareketle, Hz Peygamber'in (ilk vahiyden önce) okuma yazma bilmediği belirtilmiştir.⁵¹ Mu'tezile'den Zemaşerî bu fikirdedir.⁵² Mâtürîdî ise bu ayeti okuma yazma bilme ile ilişkilendirmemiştir. Ona göre, bundan kasıt, Hz Peygamber'in daha önce bir eser te'lif etmediği anlamı taşımaktadır.⁵³ Yakın dönem âlimlerinden Câbirî (öl. 2010) de yukarıdaki ayeti, Hz Peygamber'in okuma yazma bilmemesi ile irtibatlandırmamıştır. Ona göre ticaret yapan bir insanın okuma yazma bilmeme ihtimali çok düşüktür. Öte yandan Câbirî, nübüvvet için okuma yazma bilmeme gibi bir şartın olmadığını belirtmiştir. Burada tartışmalara konu olan "ümmî" kelimesi Câbirî'ye göre "kitap sahibi olmayan" anlamında düşünülmelidir. Araplar daha önce kitap sahibi olmadıkları için ümmîlik vasfına sahip idiler. Fakat kendilerine Kur'an gönderilince "kitap sahibi" bir topluluk haline geldiler. Bu itibarla Câbirî göre, Hz Peygamber'in ümmî olması, onun okuma yazma bilmediği anlamına gelmez.⁵⁴ Görüldüğü gibi bu konuda ihtilaf vardır.⁵⁵ Mesele, her ne kadar tartışmalı olsa da Kur'an dışında vahiy olmadığını kabul edenlere göre, yukarıda zikredilen ayet kendi düşüncelerini doğrulamaktadır. Onlara göre Allah'ın bildirmesi hariç, okuma yazma bilmeyen bir insanın geçmişe dair gaybî bilgilere sahip olması imkânsızdır. Aşağıdaki ayetler bu durumu açıklar mahiyettedir:⁵⁶

⁴⁷ "Lâ vahye ille'l-Kur'an: Kur'an'dan başka vahiy yoktur." Sözü'nün İbn Abbas'a ait olduğu rivayet edilmektedir. Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 14/466. Fakat bu sözü İbn Abbas dışında kimse söylememiştir. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 71-72.

⁴⁸ Buhârî, "İlim", 39; Müslim, "Hac", 467

⁴⁹ "De ki: "Ben size, 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır' demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size 'Ben bir meleğim' de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum." De ki: "Görmeyenle gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?", el-En'am, 6/50.

⁵⁰ el-Ankebût, 29/48.

⁵¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 7/324-326.

⁵² Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*, 5/174.

⁵³ Osman Karadeniz, "Nübüvvet ve Vahiy", *Kelâm El kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 356.

⁵⁴ Erkan Baysal, "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'caz ve Ümmîlik", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016/2), 146-152.

⁵⁵ Hz Peygamber'in ümmîliği konusunda farklı düşünceler mevcuttur. Burada ümmî kelimesi bazı âlimler tarafından, okuma yazma bilmeme anlamında değil de "vahiy almayan" veya "Ehl-i Kitâb'a mensup olmayan" şeklinde telakki edilmiştir. Bunlara göre Hz Peygamber'in okuma yazma bilmesi imkân dâhilindedir. Ümmî kelimesini okuryazarlık şeklinde anlayanlar ise Hz Peygamber'in okuma yazma bilmediğini iddia etmişlerdir. Zeynel Abidin Aydın, "Hz Peygamber'in Ümmîliği Meselesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 287-307.

⁵⁶ Kur'an'da geçmiş topluluklara ait bazı olay ve haberlerin yer alması, bahsedilen durumu destekler niteliktedir. Şayet Hz Peygamber, bu tür gaybî bilgilere hâiz olsaydı, bunlara Kur'an'da yer verilmesi manidar olmayacaktı. Demek ki Allah'ın bildirmesi dışında, Rasulullah gaybden bir şey bilmemekteydi.

“(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem’i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur’a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırken de yanlarında değildin.”⁵⁷

“(Ey Muhammed!) Mûsâ’ya o emri verdiğimiz zaman sen (vadinin) batı tarafında değildin. (O olayı) görenlerden de değildin.”⁵⁸

“İşte bu (kıssa), gayb haberlerindedir. Onu sana biz vahiy yolu ile bildiriyoruz. Yoksa onlar tuzak kurarak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin.”⁵⁹

“İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun, ne de kavmin. O hâlde sabret. Çünkü (iyi) sonuç, Allah’a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.”⁶⁰

Bu ayetlere bakıldığında, Hz Peygamber’den önce bazı olayların yaşandığı, fakat kendisinin bundan haberdar olmadığı, Allah’ın onu vahiy yoluyla bilgilendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı ayetlerde, Kur’an’ın her şeyin açıklayıcısı olduğu geçmektedir.⁶¹ Bu ayetler de Kur’an dışında vahiy olmadığını savunanların öne sürdükleri deliller olarak bilinmektedir. Örneğin: “Bu Kur’an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da Allah’tan başkasına kulluk etmeyesiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.”⁶² ayetinde, Allah’a kulluk etmek için meselelerin tafsilatlı bir şekilde açıklandığı belirtilmektedir. Bu düşünceye göre Hz Peygamber, vahiyleri alıp, eksiksiz bir şekilde insanlara aktarmıştır. Dolayısıyla kendi sözleri, vahyin bir parçası olarak kabul edilmemiştir.⁶³ Bu ve benzeri ayetlerden yola çıkarak, Kur’an dışında vahiy olmadığını savunmak, zayıf ve isabetsiz bir tavır gibi görünmektedir. Çünkü Kur’an’da ibadetler emredilmekle birlikte, nasıl, ne zaman ve ne kadar yapılacakları ile ilgili bir bilgi mevcut değildir. Ayrıca Hz Peygamber’in açıklamasına ihtiyaç duyan pek çok müteşabih⁶⁴ ayet vardır. Bu ayetlerin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Nahl suresi 89. ayette, Kur’an’ın her meseleyi beyan ettiği belirtilmiştir. Fakat burada beyanı iki cihette düşünmekte fayda vardır. Zîra beyan “Beyan-ı Celî” ve “Beyan-ı Hafî” olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Beyan-ı celî, Kur’an’da açık bir şekilde ifade edilmiş beyan olarak tarif edilirken, beyan-hafî ise Hz Peygamber’in açıklamasına ve izahatına ihtiyaç duyan beyanlardır.⁶⁵ Zemahşerî, Kur’an’ın her şeyin açıklayıcısı olmasını şöyle açıklamıştır: Kur’an öncelikle kendi kendini açıklar niteliğe sahiptir. Şayet beyan edilmemiş bir durum varsa Hz Peygamber’in Sünnet’i bunu açıklar niteliktedir. Özellikle dinî konularda Kur’an’ın açıklayıcısı olmasına dikkat çeken Zemahşerî, “O kendi hevasından konuşmaz”⁶⁶ ayetinden hareketle, Hz Peygamber’in Sünnet’nin bağlayıcı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca icma, kıyas ve içtihat gibi

⁵⁷ el-Âl-i İmran, 3/44.

⁵⁸ el-Kasas, 28/44.

⁵⁹ el-Yusuf, 12/102.

⁶⁰ el-Hûd, 11/49.

⁶¹ el-Hûd, 11/1; el-Hacc, 22/16; eş-Şuarâ, 26/195; el-Fussilet, 41/3.

⁶² el-Hûd, 11/1-2.

⁶³ Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 75-76.

⁶⁴ “Benzeşme anlamına gelen ‘teşâbüh’ mastarından türemiş bir sıfattır. Dinî terminolojide: Birden çok anlama gelen ve bu sebeple zor anlaşılan ayetler için kullanılmaktadır.” Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 242.

⁶⁵ Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 78.

⁶⁶ en-Necm, 53/3.

mefhumlara dikkat çekerek, bunların Kur'an'ın açıklayıcısı konumunda olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁷

“Biz sana Kur'an'ı insanlara beyan edesin diye gönderdik.”⁶⁸ ayeti yukarıda belirtilen iddianın zayıf olduğunu göstermektedir. Nitekim ayete göre Hz Peygamberden açıklanması beklenen meseleler vardır.⁶⁹ Fakat buradaki asıl problem, Kur'an dışında Hz Peygamber'e vahiy gelmiş midir, gelmemiş midir? sorusudur. Hz Peygamber'in Kur'an'daki bazı ayetleri açıklaması, söz konusu beyanatların vahiy niteliği taşıdığını ortaya koymamaktadır.

Hız peygamber, kendisine Allah'tan gelen vahiylerle, kendi sözlerinin karıştırılmaması konusuna dikkat etmiştir. O, Allah'ın kendisine vahiy mahiyetinde indirdiği Kur'an ayetleri ile icthad neticesinde söylediği sözlerinin ayrı tutulması noktasında, gerekli tedbirleri almıştır. Bu sebeple Allah Resulü özellikle vahyin gelmeye başladığı yıllarda, Kur'an dışında herhangi bir sözünün yazılmaması hususunda ashabı uyarmıştır. Bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “Benden, Kur'an'dan başka bir şey yazmayın.”⁷⁰ Bu durum, Kur'an lafzının, Hz Peygamber'in sözlerinden farklı ve özel bir niteliğe sahip olduğunu ve bunların birbirinden ayrı tutulması gerektiği gerçeğini ortaya koymaktadır.⁷¹

Onun beyan ettiği meselelerin Kur'an'dan mı yoksa kendinden mi konusunun açıklığa kavuşması için vahyin çerçevesinin net ve keskin çizgilerle belirlenmesi gerekmektedir. Aksi halde Allah kelâmı ile sünnet birbirine karışır, bu da ilahi mesajın yerine ulaşması noktasında Hz Peygamberi zaafa uğratar.⁷²

Vahyin inişi sırasında Hz Peygamber'in yaşadığı olağanüstü haller⁷³ de Kur'an dışında vahiy olmadığını ileri sürenlerin ortaya attıkları başka bir delildir.⁷⁴ Hz Peygamber söz konusu Kur'an vahyini alırken, hava soğuk bile olsa terler⁷⁵, uyuklar⁷⁶, bir noktaya dikkatlice bakıp daldı.⁷⁷ Hadislerde belirtilen durumlar, vahyin Hz Peygamber'in dışında bir realite olduğunu göstermektedir.⁷⁸

Hız Peygamber'e gelen vahiylerin bazen O'nu tenkit eder tarzda gelmesi de konuyla ilişkisi bakımından üzerinde durulması gereken bir husustur. Gelen bazı ayetler onu tenkit eden, dahası görüşlerinin veya verdiği kararda hata yaptığını beyan eden ilahi hitaplar içermekteydi.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, 3: 1020.

⁶⁸ en-Nahl, 16/44.

⁶⁹ Genç *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 78.

⁷⁰ Müslim, “Zühd”, 72.

⁷¹ Hz. Peygamber'in Kur'an vahyini idrak etmesiyle, Kur'an'ın lafızlarının kendisine ait olan lafızlarla karışmaması için yaptığı uyarılar, birbirinden ayrı hususlardır. Diğer bir ifadeyle Allah Rasulü, vahyi hızlı bir şekilde zaten idrak etmekteydi. Buradaki asıl mesele, vahyin lafza dökülmüş hali ile Hz Peygamber'in kendi icthadı neticesinde söylediği sözlerinin ayrı tutulması gereğidir. Bu bağlamda İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Hz Peygamberin tebliğ etmekle yükümlü olduğu vahyin metlûv ve gayri metlûv şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Hüseyin Kahraman, “Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu”, *Milel ve Nihal* (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi) 7/2 (2010), 142. Burada Mâtürîdî'nin “gayri metlûv” ile kastettiği düşünce, Hz Peygamber'in Kur'an'da, Müslümanların anlayamadığı bazı konulara açıklık getirme veya dinî hayata yönelik Kur'an'da yer almayan bir takım uygulamaların açıklanması şeklinde anlaşılmalıdır.

⁷² Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 82-83.

⁷³ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 57-65.

⁷⁴ Aktepe, *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, 47.

⁷⁵ Buhârî, “Şehâdet”, 15.

⁷⁶ Müslim, “Salat”, 53.

⁷⁷ Buhârî, “Tefsir”, 75/2.

⁷⁸ Aktepe, *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, 47.

Örneğin, kör biri geldi diye yüzünü ekşitip çevirmesi,⁷⁹ cehennemlik insanlar için mağfiret dilenemeyeceği,⁸⁰ Tebük seferinde, Hz Peygamber'den izin alıp geri kalanlar konusu⁸¹ ve Hz Zeyd'in boşanması⁸² gibi meselelerde, Allah Hz Peygamber'i bazen uyarılmış bazen de tenkit etmiştir. Şayet Kur'an'a, Hz Peygamber'in bir müdahalesi, katkısı veya tasarrufu olsaydı, kendisi için yukarıda belirtilen tenkit ve uyarılar söz konusu olmazdı.⁸³

Hız Peygamber'in "Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim. Size olan nimetimi tamamladım ve sizin için İslâm'ı din olarak seçtim"⁸⁴ ayetinin nazil olması üzerine söylediği söz, konunun daha da açıklığa kavuşması adına önem arz etmektedir: "Vallahi beni hiçbir şekilde kınamayın/sorumlu tutmayın. Ben ancak Kur'an'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını da haram kılarım"⁸⁵ sözünden, Allah Rasulünün Kur'an dışında herhangi bir vahiy almadığı anlaşılmaktadır. Yine Hz Aişe'nin Rasulullah ile ilgili söylediği " O'nun ahlâkı Kur'an'dı."⁸⁶ sözü onun Kur'an dışında hareket etmediği, Kur'an'ın canlı örneği olduğu ve Allah'ın kitabı dışında bir kaynağı olmadığını ortaya koymaktadır.

Hız Peygamberin Kur'an vahyi üzerinde bir tasarrufunun bulunmadığını gösteren diğer bir delil ise "arza" meselesidir. Arza kelimesi sözlükte, "okumak, ezberden okumak, göstermek ve kitapları mukayese etmek"⁸⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise "Her yıl o güne kadar nazil olan ayetlerin tamamının ramazan ayında Hz Peygamber tarafından Cebrail (a.s.)'a okunması" anlamına gelmektedir. Her yıl bir defa okunan bu mukabele, Allah Rasulünün vefat edeceği yıl iki defa okunmuş⁸⁸ ve buna "arza-ı âhire" denmiştir.⁸⁹ Söz konusu "arza" olayı da bize Kur'an'ın Cebrail (a.s.) aracılığıyla indiğini, onun kontrolünden geçtiğini ve "arza-ı âhire" de iki defa okunmak suretiyle vahyi güvence altına aldığını göstermektedir. Hız Peygamber de aynı hassasiyeti göstererek her yıl bu duruma iştirak etmiş ve Kur'an vahyine gereken önemi vermiştir. Şayet sünnet, vahiyden bir cüz kabul edilseydi, arza olayı belki de hiç olmayacaktı ya da mukabelede Rasulullah'ın Sünneti de zikredilecekti. Fakat öyle olmamış, Allah Teâlâ Kur'an vahyinin diğer kavil ve uygulamalarla ayırt edilmesini murâd etmiş, Hız peygamber de ilahî iradeye teslim olarak bu konuda hassas davranmıştır.

Özetle, Hız Ali ve İbn Abbâs'ın konuyla ilgili olarak, söyledikleri rivayet edilen sözleri, Kur'an'ın geçmişe dair, Hız Peygamber'in daha önce bilmediği gaybî bilgiler içermesi, Allah Rasûlü'nün vahiy alırken olağanüstü hallerin vuku bulması ve Hız Peygamber'in bazı icthatlarının isabetsiz olduğu manasını taşıyan ayetler, Kur'an dışında vahiy olmadığını ileri sürenlerin kullandığı deliller olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca "arzâ-ı âhire" olayı da bu guruptakilere göre Kur'an'dan başka vahiy olmadığını göstermektedir. Kur'an dışında vahiy olmadığını savunanların delillerinden hareketle, Hız Peygamber'in kendi sözleri ile Kur'an vahyini itina ile birbirinden ayrı tutma çabası içinde olduğu söylenebilir. Öte yandan ilahî

⁷⁹ el- Abese 80/5-12.

⁸⁰ et-Tevbe, 9/113, Zemahşerî'nin bildirdiğine göre, bu ayet Hız Peygamber'in, amcası Ebû Tâlip, annesi ve babasının affedilmesi için dua etmesi üzerine nazil olmuştur. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil*, 3/198.

⁸¹ et-Tevbe 9/143.

⁸² el-Ahzâb 33/37.

⁸³ Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, 20.

⁸⁴ el- Mâide, 5/3.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Siretü'n-Nebî*, 4: 332.

⁸⁶ Müslim, "Salâtü'l-Musâfirîn", 139

⁸⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 330.; Turan, "Arza", 3/446.

⁸⁸ Buharî, "Fedailü'l-Kur'an", 7; Müslim, "Fedailü's-Sahabe", 98-99

⁸⁹ Turan, "Arza", 3: 446.

iradenin de bu yönde bir takım mesaj ve uygulamaları (örneğin arza-ı âhire olayı) olduğu görülmektedir. Bu anlamda Allah Teâlâ'nın Kur'an lafzı ile diğer sözlerin karışmaması adına bazı önlemler aldığı, Hz Peygamber'in de bu doğrultuda hareket ettiği ve gereken hassasiyeti gösterdiği müşahede edilmektedir. "Kur'aniyyûn" olarak bilinen, Seyyid Ahmed Han'ın kurucusu olduğu ve günümüzde mensupları bulunan gurup, ise Sünnet'i büsbütün reddetme eğiliminde olmuş, tek vahyin Kur'an olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁰ Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki Kur'an dışında vahiy olmadığını söylemek ile Sünnet'i reddetmek arasında kayda değer bir fark vardır. Kur'âniyyûn, tek vahyin Kur'an olduğu düşüncesinden hareketle Sünnet'i reddetme yoluna gitmiştir. Öte yandan Kur'an dışında vahyin olmadığını söylemek, her durumda Sünnet'i inkâr anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla burada Kur'âniyyûn'u ayrı bir statüde görmek gerekmektedir.

2.2. Kur'an Dışında Vahiy Olduğunu Savunanlar

Kur'an dışında bir vahyin mevcudiyetini savunanlar, bunu "Vahy-i Gayr-i Metluv" (okunmayan vahiy) olarak ifade etmişlerdir.⁹¹ Âlimlerin büyük bir çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bu minvalde görüş belirttikleri bilinmektedir.⁹² Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/1044) Hz Peygamber'e inen vahiyleri üç sınıfta incelemiştir. Bunlardan birincisi "Kur'an Vahiyi"dir. Rasulullah'a gelen vahiy denilince, akla ilk gelen ve genel olarak herkes tarafından bilinip kabul edilen vahiydir. İkincisi "Beyan Vahiyi"dir. Hz Peygamber'e Cebrail (a.s.) aracılığı ile veya Allah'ın murâd ettiği başka bir yolla gönderilen, Kur'an'daki helal ve haramları açıklayan vahiylerdir. Bu vahiy çeşidi Rasulullah'ın açıklamalarından müteşekkildir. Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da çeşitli ayetlerin Allah tarafından açıklandığının belirtilmesi⁹³ ve bu açıklamaların Kur'an'dan ziyade Sünnet'te bulunması, söz konusu beyan vahyinin olduğunu göstermektedir. Üçüncüsü ise "İlham ve İfham Vahiyi"dir. Kur'an'daki "(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma"⁹⁴ ayetinde geçen "Allah'ın sana öğrettikleri" ibaresinden anlaşılan vahiy çeşididir. Burada Allah Resul'ünden hüküm verirken, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde hüküm vermesi istenmekte, bu durum da Hz Peygamber'in hüküm verirken, Allah'tan, doğru kararı hissettiren özel bir ilham aldığını göstermektedir. Zîra Peygamber'in böyle bir ilahi destek alması, insanlara örnek olması noktasında bir gereklilik olarak görülmüştür. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bu vahiy çeşidinden murâdı, Hz Peygamber'e doğruları kavratmaktır.⁹⁵ Mâtürîdî'nin açıklamalarına bakıldığında, peygamberlere gelen ilhamın, vahyin bir çeşidi olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla, peygamberlere gelen ilham ile peygamber olmayanlara gelen ilhamın, mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olduğu söylenebilir.

Hz Peygamber'e gelen bu türden vahiyler, ilham şeklinde nitelendirilmekle birlikte, söz konusu ilhamın bir peygambere gelmesinden dolayı, diğer insanlara gelen ilhamlardan farklılık

⁹⁰ Abdülhamid Barışık, "Kur'âniyyûn" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 428-429.

⁹¹ Yavuz, "Vahiy", 42: 442.

⁹² Yavuz, "Vahiy", 42: 442. "Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 238.

⁹³ el-Kıyâme, 75/16-19.

⁹⁴ en- Nisâ, 4/105.

⁹⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 13/251.; Yavuz, "Vahiy", 42: 442.; Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 238. Mâtürîdî'nin açıklamalarına bakıldığında, peygamberlere gelen ilhamın, vahyin bir çeşidi olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla, peygamberlere gelen ilham ile peygamber olmayanlara gelen ilhamın, mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olduğu söylenebilir.

arz ettiği ve bunların vahiy gibi kabul edildiği belirtilmiştir.⁹⁶ Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr (ö. 415/1025)'a göre Allah'ın emir ve yasakları iki sınıfta incelenebilir: Biri Kur'an, diğer ise Kur'an dışı vahiydir.⁹⁷ Ona göre vahiy olmaları açısından ikisi arasında herhangi bir fark yoktur.⁹⁸ Eş'ârîler'den Cüveynî'ye göre de okunan ve okunmayan olmak üzere iki türlü vahiy söz konusudur. Lafzın ve mananın Allah'a ait olduğu vahiy, okunan vahiy iken, mananın Allah'a, lafzın ise Cebrail (a.s.)'a ait olduğu vahiy ise okunmayan vahiy olarak kabul edilmiştir.⁹⁹

Hz Muhammed'e kitap dışında hikmetin de gönderildiğini beyan eden ayet,¹⁰⁰ Kur'an dışında vahyin gönderildiğine delil olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar "Hikmet" kavramı bazen "Kur'an" anlamında kullanılmışsa da¹⁰¹ onun "Kur'an'ın açıklaması" anlamında kullanıldığına rastlamak da mümkündür. Bu itibarla "Hikmet" ve "Sünnet" kavramları birbiri ile ilişkilendirilerek, Kur'an dışı vahiy olarak telakki edilmiştir. Bu düşünceye göre Sünnet, Kur'an dışı bir vahiydir.¹⁰² Zîra sahabeden Hassân b. Sâbit (ö. 60/680)'e göre Cebrail (a.s.) Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indirmiştir.¹⁰³ Ünlü müfessir Katade b. Di'âme (ö. 117/735), Ahzâb suresinin 34. ayetinde¹⁰⁴ geçen "ayetler" kelimesinden maksadın Kur'an, "hikmet"ten maksadın ise Sünnet olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵ Yine İmam Şafiî (ö. 204/820)'ye göre Kur'an'da geçen hikmet kelimesi Sünnet'e karşılık gelmektedir.¹⁰⁶ Hz Peygamber bir gün kendisine gelip soru soran ve cevap alan bir Yahudi'nin ardından "Bu kişi soruları bana sordu fakat bende onun sorularına dair hiçbir bilgi yoktu. O ilim bana Allah tarafından verilmiştir."¹⁰⁷ demesi de Kur'an dışında Hz Peygamber'e vahiy gönderilmiş olabileceğini gösteren delillerdendir.

Kur'an'da emredilen ibadetlerin ayrıntıları Sünnet ile bilinmektedir. Nitekim Hz Peygamber'in Kur'an dışında, ibadetlerin içeriği ile ilgili bazı telkinler aldığı ve bu içerikler hakkında bilgilendirildiği rivayet edilmiştir.¹⁰⁸ Örneğin, kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a çevrildiği bilgisi Kur'an'da yer almakla birlikte¹⁰⁹ bundan önceki kıblenin Mescid-i Aksâ olduğu ve Hz Peygamber'in Medine'ye hicret ettikten sonra yaklaşık on altı ay boyunca

⁹⁶ Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 239.

⁹⁷ Kâdî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen. *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin* (Beyrut: Dâru'n-Nuhdeti'l-Hadisiyye, t.y.), 121.

⁹⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Tenzih*, 30.

⁹⁹ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 67-68.

¹⁰⁰ en-Nisa, 4/113.

¹⁰¹ el-İsra, 17/39.

¹⁰² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, 3/94-96.: Aktepe, *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, 48.; Yavuz, "Vahiy", 42/442. Hikmet, "hükmetmek, iyileştirmek gayesiyle yasaklamak, ıslah etmek, düzeltmek ve yargıda bulunmak" gibi anlamlara gelmektedir. Aynı kökten türemiş olan "Hakîm" ise "İşleri gereği gibi yapan, yaptığı işler sağlam ve kusursuz olan bilge" anlamına gelmektedir. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 129. Sünnet'in ise "Bir şeyi açıklamak, iyi ve yeni bir yol veya yöntem ortaya koymak, yol, gidış, davranış biçimi" anlamlara geldiği Bkz. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 286. düşünülürse, bu görüşün isabetli olabileceği akıllara gelmektedir. Gerek "hükmetmek, yargıda bulunmak, ıslah etmek" anlamlarına gelen hikmet, gerekse "Bir şeyi açıklamak, yeni bir yol ortaya koymak" anlamlarına gelen Sünnet kavramı peygamberlere yakışan fiillerdir. Bu itibarla Sünnet'in, Allah tarafından peygamberlere, O'nun ayetlerini açıklasınlar ve insanlar arasında hüküm versinler diye verilmiş yeni yol ve tarz geliştirme becerisi olduğu söylenebilir.

¹⁰³ Dârimî, "Mukaddime", 49.

¹⁰⁴ "Siz evlerinizde okunan Allah'ın 'ayetlerini ve hikmeti' hatırlayın. Şüphesiz Allah en gizli şeyi bilendir, hakkıyla haberdardır.", el-Ahzâb 33/34.

¹⁰⁵ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an" 33/5.

¹⁰⁶ Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 240.

¹⁰⁷ Müslim, "Hayz", 8.

¹⁰⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", 6; Müslim, "Mesâcid", 166.

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/144, 149.

namazlarında Mescid-i Aksâ'ya yöneldiği belirtilmemiştir.¹¹⁰ Burada hemen şunu belirtmekte fayda vardır ki bu mesele tartışmalıdır. Yani Kâbe'nin daha önceden de kible görevi gördüğü ileri sürülmüştür. Bu bağlamda bazılarına göre Hz Peygamber, Mekke'de nübüvvetin ilk yıllarında Kâbe'ye doğru namaz kılmış, daha sonra İsrâ suresiyle¹¹¹ (Mescidi Aksa'ya doğru namaz kılmaya başlamış olabilir. Fakat söz konusu ayetlerde açık bir emir görünmemektedir. Bu durum daha sonra Allah tarafından Cebrail'le beyan edilmiş olabilir.¹¹²

Öte yandan namazın nasıl kılınacağı, rekat sayıları, zekat verilecek mallar ve miktarları,¹¹³ haccın yapılışı ile ilgili bilgileri¹¹⁴ içeren herhangi bir vahyin inmediği, bu bilgilerin Cebrail (a.s.) tarafından Rasulullah'a haricen bildirildiği kaydedilmiştir. Ayrıca Kurban ve Ramazan bayramlarının vacip olduğu Kur'an'da belirtilmediği halde, Hz Peygamber'in bu ibadetleri Allah'ın emrettiğini söylemesi de yine Kur'an dışında vahiy gönderildiğine delil olarak sunulmuştur.¹¹⁵ Bazı araştırmacılara göre bu ve benzeri olaylar, Cebrail'in Hz Peygamberin mualimi olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Cebrail sadece vahiy getiren bir postacı değil, aynı zamanda muallimdi. Bu anlamda Cebrail'in öğrettiği hususlar gayri metlûv vahiy olarak değerlendirilebilir.¹¹⁶ Necm Suresi'nde de Hz Peygamber'in hevâsından konuşmadığı, vahyin Cebrail tarafından kendisine öğretildiği, Allah'ın Cebrail aracılığı ile vahiy gönderdiği zikredilmektedir.¹¹⁷ Söz konusu ayetler de Cebrail'in muallim özelliğine dikkat çekmektedir.

Hz Peygamber'e Kur'an dışında vahiy gönderildiğini iddia edenlere göre bunun diğer bir delili "İsra ve miraç" olaylarıdır. Bazı hadislerle göre bu iki olay rüyada gerçekleşmiştir.¹¹⁸ İsrâ ve miraç olaylarının vukû bulduğuna dair Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."¹¹⁹ Söz konusu ayette geçen "âyetlerimiz" ibaresinin içeriği hakkında bilgi verilmemiştir. Bu da vahyin "Kur'an dışı vahiy" yoluyla gerçekleştiği anlamına gelmektedir.¹²⁰ Nitekim Hz Peygamber'in vahiy almadan dinî meselelere ilişkin açıklama yapması mümkün görülmemiştir. Bu konuda Mu'tezile de aynı görüştedir. Onlara göre bu durum, yazma bilmeyen birini, yazmakla veya gaybdan haber vermekle mükellef kılmak anlamına gelmektedir¹²¹ ki bu akıl açısından mümkün değildir.

Bu konudaki başka bir delil de "Nâsih-Mensûh" meselesi ile ilgilidir. Söz konusu Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceği âlimler tarafından kabul edilmiştir. Bu durumda, eğer Kur'an dışında vahiy gelmemiş olsaydı, Sünnet'in Kur'an ayetlerini nesh etmesi imkânsız

¹¹⁰ Malik b. Enes, *Muvatta*, "Kible, 7; Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'an", 2/12.

¹¹¹ el-İsrâ, 15/1-2."

¹¹² Yakup Bıykoğlu, "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İçtimâî Boyutu", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi = International Journal of Islamic* 6/1 (2020), 76-90.; Vezir Harman "Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 70-73.

¹¹³ Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 242.

¹¹⁴ Ebû Davud, "Menâsik", 16; Tirmizî, "Hac", 14.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/169, 3/103, 178, 250; Ebû Davud, "Salât", 236.

¹¹⁶ Harman "Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri", 70-73.

¹¹⁷ en-Necm, 53/3-10.

¹¹⁸ Buhârî, "Tevhîd", 37.

¹¹⁹ el-İsrâ, 17/1.

¹²⁰ Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 242.

¹²¹ Ebu'l-Hasen Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*, thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım (Kâhire: ts.), 15/290.; Yavuz (ed.), *Vahiy ve Peygamberlik*, 242.

olurdu. Zîra Hz Peygamber'in kendi içtihadıyla Kur'an'dan bir ayeti nesh etmesi mümkün değildir.¹²² İbn Hazm (ö. 456/1064)¹²³ böyle bir neshin olabileceği kanaatini taşımaktadır.

Kur'an dışı vahyin vuku bulması ile ilgili ileri sürülen diğer bir argüman, Hz Peygamber'in, eşlerinden birine, başkalarına söylememek şartıyla bir sır bildirmesi, bu sırrın ifşa olmasından sonra ise, bu durumun Rasulullah'a bildirilmesi neticesinde, eşinin kendisinin nasıl haberdar olduğu konusundaki sorusu üzerine Hz Peygamber'in "bunu bana her şeyi bilen, her şeyden haberi olan yüce Allah bildirdi." cevabıdır. Nitekim bu konu Kur'an'da bildirilmemiş olmasına rağmen Hz Peygamber'in durumdan haberdar olması, Kur'an dışında da vahiy gelmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir.¹²⁴ Yine Rasulullah'ın, evlatlığı Zeyd'in eşi Zeynep'ten boşanacağını ve kendisi ile evleneceğini bildiği halde, kınanmamak için bu meseleyi gizli tutması¹²⁵ söz konusu iddiayı desteklemektedir. Nitekim Allah Rasulünün vahiy olmaksızın böyle bir konuda bilgi sahibi olması mümkün değildir.

Hz Peygamber'in sözlerinin vahiy olduğunu ve kendi hevâsına göre konuşmadığını belirten ayet¹²⁶ de bu meseleye bir delil olarak telakki edilmiştir. Bu anlayış üzerinde en çok duran âlimlerden İmam Şafî (ö. 204/820) ve İbn Hazm, Allah tarafından emredilen ibadetlere ilişkin tafsilatlı bilginin Kur'an'da yer almadığı ve bu konunun anlaşılmasının ancak Sünnet ile olacağı kanaatini taşımışlardır.¹²⁷

Kur'an dışında vahyin imkânına dâir bazı hadis rivayetleri söz konusudur. Örneğin, "Size iki şey bırakıyorum, onlara temessük ettiğiniz sürece hak yoldan sapmazsınız: Allah'ın kitabı (Kur'an-ı Kerim) ve Sünnet."¹²⁸ hadisinde Sünnet'in, Kur'an'a denk bir konumda zikredildiği görülmektedir. Diğer bir rivayette ise "Şunu iyi bilin ki bana Kur'an-ı Kerim ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Dikkat edin! Koltuğa tok bir şekilde oturan birinin size: 'Sadece şu Kur'an'a sarılın, onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz' diyeceği günler uzak değildir. Biliniz ki Rasulullah'ın haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldıkları gibi haramdır."¹²⁹ buyurularak, Sünnet'in Kur'an karşısındaki konumu belirtilmiş ve söz konusu iki kaynak, eşdeğer olarak kabul edilmiştir. Hz Aişe'nin "Allah'ın benim hakkımda okunan vahiy göndereceğini zannetmiyorum. Ancak, Allah Rasulünün göreceği bir rüya ile temize çıkacağımı umuyorum"¹³⁰ anlamındaki sözü de bazılarına göre, Hz Peygamber'e Kur'an dışında bazı vahiylerin rüya yoluyla geldiğini ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi Kur'an dışında Hz Peygambere vahiy geldiğine ilişkin ileri sürülen birçok delil mevcuttur. Başta Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelamcıları olmak üzere birçok âlimin bu görüşte olduğu görülmektedir. Bu âlimlerin kullandıkları delillerin muteber olduğu ve dolayısıyla Kur'an dışı vahyin imkânı kabul edildiği takdirde, zihinlerde bazı soru işaretleri oluşmaktadır. Bu sorulardan bazıları şunlardır: Sünnet, bir bütün olarak vahiy ürünü müdür? Yoksa Sünnet'in sadece bir kısmı mı vahiy ürünüdür? Bu konuda bir ittifak söz konusu değildir. Sünnet'in bir bütün olarak vahiy ürünü olduğunu iddia edenler, bunun tıpkı Kur'an gibi Cebrail

¹²² Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 244.

¹²³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beirut: 1983), 1: 477-483.

¹²⁴ et-Tahrîm, 66/3.

¹²⁵ el-Ahzâb, 33/37.

¹²⁶ en-Necm, 53/3-4.; Bahsi geçen ayet şöyledir: "O, nefis arzusu ile konuşmaz", en-Necm, 53/3-4.

¹²⁷ İbn Hazm, *İhkâm*, 1/110.

¹²⁸ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, "Kader", 3.

¹²⁹ Dârimî, "Mukaddime", 49; Ebû Davud, "Sünnet", 5; Tirmizî, "İlim", 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 2

¹³⁰ Buhârî, "Megâzi", 24, "Tevhîd", 25 ve 52, "Şehâdet", 15

(a.s.) tarafından Hz Peygamber'e vahyedildiğini ve Kur'an'ın açıklanmasında kullanıldığını savunmuşlardır.¹³¹

Öyleyse Sünnet'i kaynak olması açısından iki grupta incelemek gerekmektedir: Birincisi “vahiy kaynaklı Sünnet”, ikincisi ise Allah rasulünün içtihatlarından oluşan, “vahiy kaynaklı olmayan Sünnet”.¹³² Vahiy kaynaklı Sünnet, genellikle dinî konularda öne çıkıp, teşri'î bir oluşum arz etmektedir. Vahiy kaynaklı olmayan Sünnet ise daha ziyade yeme, içme, ticaret ve savaş taktiği gibi beşerî boyutlara ilişkin tecrübelerden yola çıkarak yapılan içtihatlarla ilgilidir.¹³³ Nitekim Hz Peygamber bu meseleyi, ağaçların aşılmasını ile ilgili hadiste açık bir şekilde ortaya koymuştur. “Ben de sizin gibi bir insanım. Size din ile ilgili bir şey emrettiğim zaman onu hemen kabul edin. Ancak size dinî olmayan, dünya işleri ile ilgili bir şey emredersem ben de sizin gibi bir beşerim (hata yapabilirim).”¹³⁴ Diğer bir rivayete göre ise “Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz”¹³⁵ şeklindedir. Bu rivayetlerde Hz Peygamber'in bazen kendi içtihadını kullanarak karar verdiği görülmektedir.

İmam Şâfiî (öl. 204/819), İbn Hibbân (ö.354/965), İbn Hazm (ö. 456/1064), Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Abdilberr (ö. 463/1071), Serahsî (ö. 483/1090), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Ebû'l-Bekâ (ö. 1094/1683) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimlere göre Sünnet'in gerek teşri'î gerekse beşerî yönü, vahiyden beslenmektedir.¹³⁶ Fakat Kur'an'a bakıldığında Hz. Peygamber'in fiillerinin mutlak anlamda bu şekilde gerçekleşmediği görülebilir. Münafıkların başı Abdullah b. Selûl'ün ölümü üzerine Hz Peygamber'in onun cenaze namazını kılmak istemesi üzerine, ilahi uyarı ile bunun men edilmesi¹³⁷ ve savaşa katılmak istemeyen münafıklara bu konuda Hz Peygamber'in izin vermesi üzerine yine Allah tarafından bu kararın isabetsiz olduğunun belirtilmesi,¹³⁸ Hz Peygamber'in hem dinî hem de beşerî konuda içtihat ettiğini göstermektedir.

Özetle, Kur'an dışında vahyin olup olmadığına ilişkin fikir beyan edenlerin düşünceleri hakkında net bir hüküm vermek oldukça zordur. Diğer bir deyişle kimin haklı olduğuna karar vermek kolay değildir. Çünkü her iki grup da düşüncelerini ayet ve hadislerle temellendirme yoluna gitmiştir. Kur'an'da ibadetler ayrıntılı bir şekilde izah edilmemiştir. Örneğin namazların kaç rekât olduğu bilgisi Kur'an'da yoktur. Müslümanların Allah'ın gönderdiği emir ve yasakları yaşayabilmeleri için peygamberin söz ve davranışları son derece önem arz etmektedir. Fakat Kur'an'da bulunmayan bu sözlerin kaynağı meselesi zihinleri meşgul etmiştir. Zira bu sözlerin kaynağı Allah ise, neden Kur'an'da yer almamıştır? Yok, peygamberin kendi düşüncesiye, buna vahiy denilebilir mi? Bu sorulara cevap bulabilmek için sünnetin iki cihette düşünülmesi gerekir. Sünnet'i “vahiy kaynaklı sünnet” ve “vahiy kaynaklı olmayan sünnet” şeklinde ikiye ayırıp incelemek, meseleye açıklık getirecektir. Çünkü vahiy kaynaklı sünnette, Allah'ın peygambere haricen (Kur'an dışında) gönderdiği haberler söz konusudur. Dolayısıyla bunlar vahiy kaynaklıdır. Öte yandan ictimaî hayata ilişkin söz ve uygulamalar, daha çok peygamberin kendi içtihadı ile ortaya çıktığından, bunların tamamının vahiy kökenli olduğunu

¹³¹ Aktepe, *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, 49.

¹³² Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, 242-244.; Akçaoğlu, *Hız Peygamber'in Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 131-132.

¹³³ Aktepe, *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, 49.

¹³⁴ Müslim, “Fedail”, 38; İbn Mâce, “Rühûn”, 15.

¹³⁵ Müslim, “Fedail”, 38.

¹³⁶ Akçaoğlu, *Hız Peygamber'in Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 109-135.

¹³⁷ et-Tevbe, 9/84.

¹³⁸ et-Tevbe, 9/43.

söylemek isabetli bir tutum olmasa gerektir. Öte yandan Hz Peygamber'in vahye dayalı dinî meselelerde içtihat ettiği söylenebilir. Söz konusu içtihat, Allah'ın iradesiyle çelişirse vahiyle uyarılmış, uyarılmadığı konular ise ilahi tasdikten geçmiş demektir.

Sonuç

İslâm düşüncesinde vahiy denilince akla peygamber gelmektedir. Her ne kadar arıya, gökyüzüne ve yeryüzüne vahyedildiği Kur'an'da geçse de bu vahiy, peygamberlere gönderilen vahiyler türünden değildir. Bazılarına göre peygamber dışındaki insanların da vahiy alması mümkündür. Fakat bu düşünce, sistemsal bir takım problemleri beraberinde getireceği gibi, pratik hayatta da bir fayda sağlamayacaktır. Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki peygamberler dışındaki bazı insanlara ilham gelmesi mümkündür. Fakat bunu vahiy şeklinde telakki etmek isabetsiz bir tutumdur. Çünkü vahiy, peygamberlere özel bir durumdur. Bununla beraber peygamberlerin de ilham almaları mümkündür. Fakat onlara gelen ilham vahiy türündendir. Sıradan bir insanın gördüğü rüya ile peygamberin gördüğü rüya (Sâdık Rüya) arasında, kesin bilgi ifade etmesi açısından büyük bir fark olması gibi, peygambere gelen ilham ile diğer insanlara gelen ilham arasında da fark vardır. Peygambere gelen ilham kesin bilgi ifade ederken, sıradan insanlara gelen ilhamda böyle bir durum söz konusu değildir. Sıradan insanların vahiy alabileceği düşüncesi, sosyal hayatta kendini peygamber olarak kabul eden ve ettiren bazı kimselerin, bu yolla Müslümanların dinî duygularını suiistimal etmesine kapı aralaması anlamına gelmektedir.

İslâm inancında Kur'an-ı Kerim dışında herhangi bir vahyin Hz Peygamber'e gönderilip gönderilmediği meselesi gündemi tarih boyunca meşgul etmiştir. Hz Peygamber'in Kur'an vahyini alırken uyuklaması, bir noktaya odaklanması ve hava soğuk olmasına rağmen terlemesi gibi yaşanan durumlar, Kur'an vahyinin kendine özgü bir karakteri olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca "arza-ı âhire" örneğinden anlaşıldığı kadarıyla, İlahî irade, Kur'an lafzı ile diğer sözlerin karışması ihtimaline karşılık bir takım tedbirler almıştır. Hz Peygamber de bu doğrultuda hareket ederek, kendi sözleri ile Kur'an lafzının karışmaması için gerekli önlemleri almıştır.

İbn Abbas ve İbn Batta'nın Kur'an dışında vahiy olmadığını ileri sürdüğü bilinmektedir. Öte yandan Hz Ali, kısmen bunlara katılmakla birlikte, bir takım konuların Kur'an dışı vahiyle geldiğini belirtmiştir. Yani ona göre Hz Peygamber'e Kur'an dışında vahiy az da olsa gelmiştir. Bunlar dışında "Kur'âniyyûn" olarak nitelendirilen zümrenin de Kur'an dışı vahiy mümkün görmediği müşahede edilmektedir. Fakat bu grup ayrıca Sünnet'i de inkâr etmektedir. Dolayısıyla Kur'âniyyûn ile bahsi geçen diğer şahısları aynı kefeye koymak mümkün değildir. Zira Kur'an dışında vahiy gelmediğini söylemek ayrı, bu düşünce ile birlikte Sünnet'i inkâr etmek apayrı bir durumdur.

Başta Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları olmak üzere, İslâm âlimlerinin büyük bir çoğunluğu Kur'an dışında vahiy mümkün görmüştür. Cüveynî'nin de belirttiği gibi, onlar vahiy, okunan ve okunmayan vahiy olarak iki kısımda kabul etmiştir. Burada okunan vahiy, Kur'an; okunmayan vahiy ise Sünnet olarak telakki edilmiştir. Bu grupta olanlara göre Sünnet olmadan Kur'an'ın tam anlaşılması söz konusu değildir. Çünkü Kur'an'ın açıklayıcısı konumunda olan bazı sünnet uygulamaları vardır. Örneğin namazın nasıl, kaç rekat vb. kılınacağı Kur'an'da geçmemektedir. Bunlara ilişkin bilgileri Hz Peygamber'in sünnetinden bilmekteyiz. Bu durumda akıllara şöyle bir soru gelmektedir: Kur'an'ın açıklayıcısı konumundaki bu ve benzeri bilgiler, Hz Peygamber'in kendi içtihadı ile mi yoksa Allah'ın bildirmesi ile mi bilinmektedir? Burada sünneti iki açıdan ele almak gerekmektedir. Bunlardan

birincisi Teşriî Sünnet'tir ki bunun vahiy kaynaklı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Teşriî Sünnet, Allah'ın Kur'an dışında gönderdiği dinî içerikli emir ve yasakları ihtiva etmektedir. Diğerisi ise İctimâî Sünnettir. Bu daha çok Hz Peygamber'in sosyal hayata ilişkin söz ve uygulamalarını içermektedir. Fakat İctimâî Sünnet'in hepsi vahiy kapsamında değerlendirilmemelidir. Bununla birlikte birçok âlim, gerek Teşriî Sünnet'in, gerekse İctimâî Sünnet'in vahiy kökenli olduğunu öne sürmüştür. Fakat İbn Selûl'ün cenaze namazının kılınıp kılınmaması ve savaşa katılmak istemeyen münafıklara Hz Peygamber'in izin vermesi olayları gibi örneklerden yola çıkarak, Hz Peygamber'in teşriî ve ictimâî konularda içtihat ettiği söylenebilir. Söz konusu içtihat, Allah'ın iradesiyle çelişirse vahiyle uyarılmış, uyarılmadığı konular ise ilahi tasdikten geçmiş demektir.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: 1405/1985.
- Akcaoğlu, Faik. *Hız Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Aktepe, Orhan. *Peygamberliğin Hz Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*. Erzincan: Doğu Yayınları, 2000.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Hz Peygamber'in Ümmiliği Meselesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2012), 287-307.
- Barışık, Abdülhamid. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26, 428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Barlak, Muzaffer. *Bir Kelam Problemi olarak Nübüvvet (Bâkillânî ve Kâdî Abdulcabbâr Örneği)*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Baysal, Erkan. "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Nübüvvetin İspatı, İ'caz ve Ümmîlik". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016/2), 123-156.
- Bıykoğlu, Yakup. "İslâm Öncesi Dinî-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İctimâî Boyutu". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi = International Journal of Islamic Studies*, 6/1 (2020), 70-97.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Cevâdî, Muhsin. *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rifâ*. thk. Muhammed Sıddık Minşevî. Kâhire: Dâru'l-Fazile Neşriyat, t.y.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Ahmed Zemrilî, Hâlid Âlimî. 1. Basım, 1407.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Draz, Muhammed. *En Mühim Mesaj Kur'an*. çev. Suat Yıldırım. Ankara: 1985.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş-as b. İshak. *es-Sünen*, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998.

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *el-Udde fî Usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübarekî. Riyad 1414/1993.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Gümüş, Süleyman. *Güvenlik Toplumunda Dindarlık ve Din Eğitimi: Soybilimsel Bir Analiz*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Harman, Vezir. “Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2014), 45-78.
- Harman, Vezir. “Yedi Harf Bağlamında Kur’ân’ın, Resulullah döneminde kitaplaştırılması Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi*, 53/3 (Temmuz, Ağustos, Eylül 2017). 73-102.
- Hatipoğlu, Nihat. “Hz.Peygamber (s.a.v.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması” (Tahlil ve Eleştirisi). *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (1998). 273-295.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 1.Cilt. Beyrut: 1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *Sîretü'n-Nebî*. ta'lik. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*. trc. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuvâd Abdalbâkî. Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, t.y.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü'l-Arab*, Kahire, t.y.
- İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dârü'l-Marife Neşriyat, t.y.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*. thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım. Cilt: 15. Kâhire: ts.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasen. *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nuhdeti'l-Hadisiyye, t.y.
- Kahraman, Hüseyin. “Hadisin Mâturîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâturîdî'nin Hadis Yorumu”. *Milel ve Nihal (İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi)* 7/2, (2010), 141-171.
- Karadeniz, Osman. “Nübüvvet ve Vahiy”. *Kelâm El kitabı*, Editör: Şaban Ali Düzgün, 333-359. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Keleş, Ahmet. “Sünnet Vahiy İlişkisi”. *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 151-194.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. Kâhire: Dâru'riyâzi't-terâs, 1988.

- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Matürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk ve tlk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûçî, İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyâd: Beytü'l-efkârî'd-düvelîyye, 1998.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin *Tefsîr-i Kebîr ev Mefâtihi'l-Gayb*, thk. İmâd Zekî el-Bârûdî. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.
- Rızâ, Muhammed Reşîd, *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmîyye, 8. Basım, 1971.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Beyrut:1401.
- Subhî, İbrahim es-Sâlih. *Mebâhisü fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-mileyyeyn, 7. Basım, 1972.
- Şafî, Ebû Abdilleh İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. t.y.
- Taftazânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyad: Beytü'l-efkârî'd-düvelîyye, 1999.
- Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir - Yavuz, Y. Şevki - Çelebi, İlyas. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 7. Basım, 2009.
- Turan, Abdülbâki. "Arza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki (ed). *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul. TDV Yayınları, 2012.
- Zekeriyya, Huseyn Ahmed b.Fâris. *Mu'cemü'l-Mekâyîsi'l-Luğa*. thk. Abdullâm Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr Neşr, ty.
- Zemahşerî, Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 1998.
- Zemahşerî, Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Makale Tercümesi / Article Translation

FAKTORËT SOCIO-PSIKOLOGJIK QË NDIKUAN NË ZHVILLIMIN E RRYMAVE FETARE: RASTI I KOSOVËS

Feim Gashi*

Çev. / Perkth. Avni Lala**

Geliş Tarihi: 24 Ağustos 2020

Kabul Tarihi: 10 Eylül 2020

Abastrakti:

Gjatë gjithë historisë ç'do rrymë, kult apo fe është zhvilluar në rrethana të ndryshimeve radikale shoqërore ose krizash. Me shpërbërjen e Jugosllavisë linden kriza të nryshme andaj shumica e njerëzve u përballën me shumë problem kulturore, fetare dhe politike etj. Kjo shpërbërje përgatiti mjedisin e përshtashëm për përhapjen e shpejtë të lëvizjeve të reja fetare që dolën si reaksion (alternativ) i besimeve fetare tradicionale në republikën e Kosovës. Nga njëra anë vazhduan të japin efekt rrymat fetare me origjinë krishtere dhe të Lindjes së largët, dhe nga ana tjetër ishin rrymat radikale fetare me origjinë nga Lindja e Mesme.

Qellimi kryesor i ketij hulumtimit përbëhet nga faktorët socio-psikologjik që ndikuan në zhvillimin e rrymave fetare në rastin e Kosovës. Me hulumtimin e bërë kemi vërejtur se diskriminimi, shekullarizimi, ekonomia, politika dhe faktori i arsimit kanë ndikuar sidomos në përhapjen e lëvizjeve të reja fetare. Shteti si në ç'do fushë tjetër edhe në këtë fushë ka detyrimet e punimet e tij që duhet t'i realizoj. Siç mund të përmendim përcaktimin e grupeve fetare në baza kushtetuese, ashtu siç është në BE, ku secila lëvizje duhet t'i nënshtrohen mbikëqyrjes në përputhje me kushtetutën. Sepse strukturat që nuk u është përcaktuar statusi kushtetues përgatisin një terren të përshtashëm për të dëmtuar pse jo edhe për t'u dëmtuar. Gjithashtu e rëndësishme është autorizimi dhe emërimi i njerëzve kompetentë që kanë mbaruar të gjithë arsimin e duhur të lartë, në këtë mënyrë mund të parandalohen keqkuptimet dhe keqinterpretimet fetare dhe informimin dhe ndihmën fetare shpirtërore për të cilën besimtarët kanë nevojë. Vetëm në këtë mënyrë njerëzit nuk mund orientohen dhe ndihmohen ashtu siç duhen, në të kundërt herët apo vonë orientimi dhe vatja nëpër adresat e gabuara mund të bëhet e pasmangshme.

Fjalët kyçe: Fe, Faktor, Sosjologji, Psikologji, Rrym, Ndikim.

THE SOCIO-PSYCHOLOGICAL FACTORS AFFECTS THE EMERGENCE OF NEW RELIGIOUS TRENDS: THE KOSOVA CASE

Abstract:

Crisis environments and rapid social changes have made significant contributions to the emergence of a new religion, a congregation or a new religious movement throughout history. The crises that emerged with the dissolution of Yugoslavia caused people to face many political, cultural and religious problems. This disintegration paved the way for the rapid spread of new religious movements that emerged as a reaction to traditional religious beliefs in the Republic of Kosovo. While new religious movements of Christian and Far Eastern origin were trying to be effective, on the other hand, religious movements originating from the Middle East started to be influential.

* Dr. Öğrt. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, feimgashi@klu.edu.tr, Orcid Id: 000-0002-2059-4649.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atf / Citation: Gashi, Feim. "Faktorët Socio-Psikologjik që Ndikuan në Zhvillimin e Rrymave Fetare: Rasti i Kosovës". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 6 (Ekim 2020): 157-174.

** Dr. avni.lala@hotmail.com.

The main purpose of this study is to determine the socio-psychological factors of these trends that emerged in Kosovo. In this study, it has been found out that deprivation, secularization, economic, political and educational factors are at the forefront in the spread of new religious movements. In this regard, as in almost every subject, the state has important responsibilities. Initially, the state of Kosovo should ensure that the legal status of religious and religious groups are determined on a constitutional basis and subject to control accordingly, as in the EU. Because these structures, whose legal status has not been specified, will be in a position to be victimized and victimized. Secondly, it is among the duties of the state to find the authorities and officials who will protect themselves from wrong and show the truth to the people of Kosovo who want to live in full of all the orders and prohibitions of the religion. Because when people cannot find this authority, it is inevitable for them to apply to the wrong addresses.

Keywords: Religion, Factor, Sociology, Psychology, Current, Impact.

YENİ DİNİ AKIMLARIN ORTAYA ÇIKMASINI ETKİLEYEN SOSYO-PSİKOLOJİK FAKTÖRLER (KOSOVA ÖRNEĞİ)

Öz:

Kriz ortamları ve hızlı toplumsal değişimler tarih boyunca yeni bir din, cemaat veya yeni bir dinî akımın ortaya çıkmasında önemli katkılar sağlamıştır. Kriz ortamı olarak görülmesi Modern dönemde yeni dinî hareketlerin önemli bir ivme kazandığı XX. yüzyıl, tüm dünyada bir toplumsal değişim ve bunalım dönemi olarak karakterize edilmektedir. Başka bir ifadeyle, modern dönem, geleneksel toplum yapısı ve düzeninde çok önemli değişimlerin oluşmasına sebep olmuştur. Modern dönemde yaşanan hızlı değişimler; dünyaya aşırı eğilim, aşırı rasyonalizm, pozitivizm, materyalizm, bir otorite ve inanç boşluğu olgularını da beraberinde getirmiştir. Böylece ortaya çıkan toplumsal anomi ortamında “büyüsü bozulan dünya”da aşırı sekülerleşme sonucu bir kenara itilen geleneksel inançlar ve dinler bu ihtiyaçlara cevap veremeyince ortaya çıkan boşluk, yeni dinî hareketler tarafından doldurulmaya başlanmıştır.

Buna bağlı olarak bizde bu çalışmanın ana konusunu Yugoslavya'nın dağılmasıyla kurulan devletlerden biri olan Kosova Cumhuriyetinde ortaya çıkmış olan yeni dini akımların sosyo-psikolojik faktörleri oluşturmaktadır. Zira Yugoslavya'nın dağılmasıyla birlikte yeni kurulmuş devletlerde insanların çoğu birçok siyasi, kültürel ve dinî problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu dağılma, geleneksel dinî inançlara tepki olarak ortaya çıkan yeni dinî akımların hızlı bir şekilde yayılmasına ortam hazırlamıştır. Bir taraftan Hıristiyan ve uzak doğu kökenli yeni dinî akımlar etkili olmaya çalışırken, diğer taraftan da Orta Doğu kökenli, daha çok Selefi ve Vehhabi zihniyeti etrafında şekillenen dinî akımlar da etkili olmaya başlamıştır.

Konuyla ilgili yapılan çalışmaların çoğunda olduğu gibi bizim çalışmamızda da geleneksel dini yaklaşımlar ilerleyen ve her bakımdan değişen toplum ile hızlı olarak hareket etmesi zor olmuş ve toplumla arasındaki fark açılınca da bu boşluğu yeni gruplar doldurmaya başlamıştır. Özellikle bazı geleneksel dini inançların gelişen teknolojinin insan hayatına getirdiği yeniliklere ayak uyduramaması bireyin kimliğinde karmaşa yaratmıştır. İnsanlar içine düştükleri bu çıkmazdan ve boşluktan farklı söylemleri olan ve bireye önem veren, toplumda var olduğunu, değerli olduğunu, işe yaradığını hissettiren yeni dinî akımlara yönelmişlerdir.¹ Ayrıca farklı kültürlerin küçülen dünyada birbirleriyle temasları da çoğalmıştır. Karşılıklı bilgi ve kültür alışverişi sırasında toplumlar birbirlerinin kültüründen, din anlayışından veya yeni dinî akımlarından etkilenmişlerdir. Bunun yanı sıra Kosova'nın yaşadığı savaş döneminde (1997-1999) birçok aile mülteci olmuş, ülkelerini istemeyerek terk etmiş ve komşu ülkelere göç ettirilmiştir. Göç ettiklerinde yardıma muhtaç olan halk misyonerlerden destek görmüştür ve bu da yeni dini akımlara ilgililerini artırmıştır.

Sonuç olarak diğer konularda olduğu gibi yeni dinî akımlar ile ilgili Kosova Cumhuriyetine düşen iki önemli görevin olduğunu düşünüyoruz. *Birincisi*, Kosova devleti din ve dinî grupların

¹ Sakine Ak, *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yuce Vakfı Orneği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 15.

AB'nde olduğu gibi, anayasal bir zeminde hukuki statülerinin belirlenmesini ve ona göre denetime tabi tutulmalarını sağlamalıdır. Zira hukuki statüsü belirlenmemiş bu yapılar, mağdur etmeye de mağdur edilmeye de müsait durumda olacaklar. Ayrıca hukuki statünün belli olması her iki tarafın da yararına olacaktır. *İkincisi*, dinin bütün emir ve yasaklarını eksiksiz bir şekilde yaşamak isteyen Kosova halkına, kendilerini yanlıştan koruyacak, doğruyu gösterecek otorite ve yetkilileri bulmak da devletin görevleri arasındadır. Çünkü insanların bu otoriteyi bulamadıkları durumlarda yanlış adreslere müracaat etmeleri kaçınılmazdır. Başka bir ifadeyle, eğer devlet tarafından toplumun bu ihtiyacı karşılanmaz ise farklı misyoner ve sivil kuruluşlar bu ihtiyacı karşılar ve bunun sonucunda da din eğitiminin kontrol altında tutulması imkânsızlaşır.

Anahtar kelimeler: Din, Faktör, Sosyoloji, Psikoloji, Akım, Etki.

Hyrje

Gjatë gjithë historisë çdo rrymë, kult apo fe është zhvilluar në rrethana të ndryshimeve radikale shoqërore ose në rrethana krizash. Edhe pse periudha e modernizmit nuk duket dhe nuk trajtohet si periudhë krize, është qart se rrymat fetare janë zhvilluar duke arritur në kulmin e tyre në shekullin XX. Dhe si rrjedhojë, kjo në të gjithë botën karakterizohet si një periudhë trubullire dhe ndryshimi social, andaj nga ky këndvështrim duhet të theksojmë se rrymat fetare janë produkt i periudhës moderne dhe të kushteve të saj.² Me një shprehje tjetër, shoqëria moderne ka sjellë ndryshime rrënjësore në strukturën dhe në normat e shoqërisë konservatore. Këto ndryshime ishin shkak në zhvillimet dhe ndryshimet rrënjësore tek eksperiencat fetare të shoqërive konservatore. Disa grupe fetare, sekte, komunitete, rryma, lëvizje apo formime fetare që janë emërtuar si (lëvizje të reja fetare) që nga fillimi i shekullit XX, janë shndërruar në një fenomen të rëndësishëm fetar dhe social.³ Megjithatë nuk duhet të harrojmë se shumica e studiuesve të shkencave sociale në periudhat e para i kanë konsideruar si grupime marginale dhe nuk e kanë parë të nevojshme as t'i kenë në objekt të hulumtimeve të tyre. Por, veçanërisht pas Luftës së Dytë Botërore këto lëvizje shënojnë një zhvillim të shpejt dhe përhapje të madhe demografike. Kështu që mund të thuhet se përhapja më e shpejt demografike e rrymave fetare kontretizohet pas vitit 1970. Këto rryma, veçanërisht në këtë periudhë, kishin tërhequr edhe vëmendjen e studiuesve të shkencave sociale pasi ata qenë vendimmarrës në politikë. Bashkë me këto ndryshime të shpejta që po ndodhnin në periudhën moderne dolën dhe fenomene si, mungesa e besimit dhe e autoritetit fetar e cila u zëvendësua gradualisht me një prirje ekstreme në botë, racionalizmi ekstrem, pozitivizmi, materializmi etj. Në këto rrethana shoqërore, si rezultat i shekullarizmit ekstrem, fetë dhe besimet tradicionale ishin mënjeluar nga këndvështrimi se “në botë është prishur magjia”. Në këtë mënyrë, nga pamundësia për t’iu përgjigjur nevojave që rridhnin nga shoqëritë komplekse u krijua një boshllëk ku rezultoi që këto rryma fetare me karizmën e tyre të nisnin të mbulonin këtë vakum.⁴ Natyrisht rrymat e reja fetare ishin shfaqur për të përmbushur nevojat dhe kërkesat shpirtërore të shoqërive në rrethana të reja.⁵ Gjithashtu rrymat e reja fetare nga njëra anë mundësonin botëkuptimin dhe sistemin e besimit të ri të ndjekësve të tyre, nga ana tjetër ata hetonin dhe vënin në dyshim duke e sulmuar rendin fetar tradicional dhe vlerat shoqërore.⁶ Duket qartë se këto sulme nganjëherë ishin thjesht verbale, por nganjëherë ato konkretizoheshin edhe në veprime, ku shumica e njerëzve që jetonin në shtetet e sapo krijuara pas shpërbërjes së Jugosllavisë u përballën me shumë problem kulturore, fetare dhe politike etj. Kjo shpërbërje përgatiti mjedisin e përshtatshëm për përhapjen

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 492-493.

³ Günay, *Din Sosyolojisi*, 489.

⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 499.

⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 490.

⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 497-498.

e shpejtë të lëvizjeve të reja fetare që dolën si reaksion (alternativ) i besimeve fetare tradicionale. Nga njëra anë vazhduan të japin efekt rrymat fetare me origjinë krishtere dhe të Lindjes së largët, dhe nga ana tjetër ishin rrymat radikale fetare me origjinë nga Lindja e Mesme të mbështjellur nën konceptin selefist dhe vehabist.⁷

Ekzistojnë të dhëna se në mbarë botën rrymat e reja fetare arrijnë deri rreth 5000 sosh. Madje sipas disa sociologëve, lëvizjet e reja fetare në mbarë botën janë rreth 5000 dhe ky numër mund të arrijë edhe deri në 20.000.⁸ Me sa duket ky numër do të rritet në vijim dhe me vazhdimin e rritjes të këtij numëri ashtu siç do të ndikojë në vende të ndryshme të botës, po në atë masë ka për ta prekur edhe shoqërinë e Kosovës. Madje kjo rritje na tregon se kjo çështje duhet të studiohet më tej nga studiuesit e shkencave sociale. Në fakt ajo çfarë mund të thuhet është se, pamarëparasysh qëndrimin tonë kundrejt grupimeve, nga një aspekt përderisa ekziston feja, edhe grupi fetar do të jetë i pranishëm.⁹ Këtu për studiuesit e shkencave sociale e rëndësishme është që të arrijnë në informacione të sakta rreth këtyre rrymave dhe në të njëjtën kohë të identifikojnë qasjet e njerëzve kundrejt këtyre rrymave dhe shkaqet që shtrihen mbrenda këtyre qasjeve.

1. Tema e hulumtimit, problematika, hipotezat dhe metodologjia e punës

Tema kryesore e hulumtimit përbëhet nga faktorët socio-psikologjik që ndikuan në zhvillimin e rrymave fetare në rastin e Kosovës. Me një shprehje tjetër, në këtë hulumtim do të kërkohet përgjigjeja e pyetjes se, çfarë situatë socio-psikologjike shtrihet zhvillimi dhe pëlqimi i këtyre rrymave në Kosovë?“. Ndërsa problemet kryesore të hulumtimit tonë përbëhen nga pyetjet: cilët ishin faktorët kryesorë që ndikuan në zhvillimin e rrymave me origjinë nga Lindja dhe Perendimi pas luftë 1997-1999 në Kosovë dhe pse gjetën përkrahje në popull? Ndërsa hipotezat janë këto: Kur shoqëritë ndodhen në periudha krize, përballë problemeve politike, ekonomike dhe ligjore, njerëzit për të gjetur qetësi hyjnë në kërkime të ndryshme shpirtërore. Në të njëjtën kohë, këto lloj rrymash përhapen në shoqëritë që nuk janë të zhvilluara mjaftueshëm dhe në ato ku mësimi fetar nuk është i suksesshëm ose i pamjaftueshëm. Në hulumtim janë përdorur dokumente përshkrimi dhe teknikat e vëzhgimit. Ana teorike e hulumtimit është formuar duke u bazuar në referencat përkatëse të literaturës. Është treguar kujdes i veçant që të merret në konsiderat literatura dhe media lokale. Gjithashtu në pjesën e fundit të studimit është përdorur teknika e vëzhgimit, si një teknik kyçe e shkencave sociale.

2. Terminologjia e përdorur

Termi i konvertimit, pra “conversion” që përdoret në gjuhët perëndimore nuk nënkupton vetëm kalimin nga një fe në një tjetër, por njëkohësisht ajo nënkupton edhe kalimin brenda për brenda fesë nga një sekt në një tjetër. Kështu që “conversion” është përjetimi i ndryshimit në çështjen fetare, siç mund të përdoret dhe për një fetar ashtu mund të përdoret dhe për ata që janë larguar nga botëkuptimet fetare. Shprehja lëvizje/rrymë e re fetare për herë të parë ka filluar të përdoret në fillimet e viteve 1970.¹⁰ Arsye pse janë quajtur këto të reja është sepse të gjithë ata janë shfaqur në rrethanat pas Luftës Dytë Botërore, pra janë shfaqur në një kohë të afërt, siç dihet shumica e këtyre lëvizjeve në përgjithësi u shfaqën në vitin 1950 dhe u përhapën masivisht

⁷ İrfan K. Ülger, “Orta Asya’da Radikalizm Tehdidi: Gerçek mi? Efsane mi?”, *II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongresi* (Bişkek, 2008), 446.

⁸ Ali Köse, *Milenyum Tarikatları/Batı’da Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Truva Yayınları, 2006), 17.

⁹ Cemal Özel, “Dini Grupların Birbirleriyle Olan İlişkilerini Etkileyen Bazı Faktörler: Psikososyal Bir Yaklaşım”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 72 (Sonbahar, 2018), 329-348,

¹⁰ Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: Kültür Sanat Yayınları, 2006), 13-14.

në vitet 1960 dhe 1970.¹¹ Këto rryma edhe pse janë konsideruar si rryma të reja kurr nuk i kanë shkëputur kontaktet me të shkuarën. Megjithatë ato posedojnë shumë veçori të reja pavarësisht marrëdhënive me të kaluarën.¹² Në gjuhët perendimore konvertimi që përdoret për të shpjeguar kalimin nga një fe në një tjetër nuk nënkupton konvertimin fetar nga një fe në një tjetër, por thekson dhe anën psikologjike, politike, estetike, mendimet sociale, si dhe ndryshimin, kthimin, largimin apo qëndrimin në besimin fetar.¹³ Nocioni shpreh një ndryshim të plotë dhe kalimin nga një sistem besimi në një tjetër.¹⁴ Ashtu siç u përmend më lart, ky term nuk përdoret vetëm për kalimin nga një fe në një tjetër po gjithashtu ai përdoret edhe për të treguar kalimin nga një bashkësi fetare në një tjetër dhe nga një sekt në një tjetër apo nganjëherë përdoret edhe për kalimin nga një rrymë fetare në një tjetër. Kushtu që edhe në këtë punim, nocionin konvertim do ta përdorim për të shënuar kalimin nga një rrymë fetare në një tjetër. Në turqisht dhe në kultruën islame, konvertimi i fesë shpjegohet si “i udhëzuar” në qoftë se një person pranon Islamin, e nëse del nga feja islame dhe e kundërshton atë, atëherë kjo shprehet me nocionin “irtidat” - braktisje. Ndërsa në gjuhët perendimore, veçanërisht në anglisht interpretohet si konvertim fetar. Shprehja konvertim përcaktohet si mosrespektim i individit ndaj urdhërave të fesë të së cilës ai i përket ose heqja dorë nga urdhërat fetarë, ose për një jobsimtarë do të thotë pranimi i rregullave fetare të shoqërisë që ai i përket duke u kthyer në një ithtar të fesë, njëkohësisht ky term nënkupton dhe braktisjen e një feje dhe kalimin në një fe tjetër.¹⁵ Nëse do të vështrojmë me kujdes literaturën do të arrijmë në konkluzionin se janë përdorur nocione të ndryshme për të përkufizuar lëvizjet e reja fetare. Si përshembull, disa nga këto janë: kult, sekt, grupime të rrezikshme, tarikat, medh’heb dhe fe të reja.

Ata që i hulumtojnë rrymat e reja fetare nga aspekti teologjik kanë përdorur nocionin kult. Në esencën e këtij përdorimi fshihet një nënçmim. Sipas nocionit kult, rrymat e reja fetare ua marrin peng mendjen pjestarëve të tyre, duke i pasur nën kontroll ata. Madje këto rryma janë të devijuara dhe dinake. Në fakt me këtë ligjërim, nënkuptohet se rrymat e lartpërmendura janë besime të çoroditura që nuk përputhen me autoritetin aktual fetar dhe as nuk korrespondojnë me besimin tradicional të shoqërisë.¹⁶ Gjithashtu vihet re se ka përkufizime të ndryshme nga njëra te tjetra të lëvizjeve fetare. Në sociologjinë e fesë, këto lëvizje kategorizohen si fe e re ose fetë reja apo kulte shkatërruese, tarikatet (sektet) e të rinjëve, fetë rinore, organizime psiqike, fe bashkëkohore (New age)”, lëvizje të reja fetare dhe rryma të reja fetare.¹⁷ Nëse i vështrojmë me kujdes analizat subjektive në lidhje me lëvizjet e reja fetare, ajo çfarë bie në sy është se disa nga përkufizimet janë këto: “një përpjekje për t’i dhënë një kuptim të ri besimeve dhe ritualeve fetare në varësi të rigjenerimit të shenjtërisë”, “këto lëvizje janë më çliruese krahas traditës imponuese dhe u japin mundësinë individeve për të zgjedhur”, “me evolucionin e teknologjisë dhe industrisë, lëvizjet fetare janë një përpjekje për t’iu përgjigjur nevojave të ndryshme dhe diferencimit të individit në aspektin fetar, pa prishur ecencën e saj”, “lëvizjet fetare në

¹¹ Mehmet Ali Kirman, “Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III/4 (Samsun, 2003), 6.

¹² Kirman, “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Karakteristik Özellikleri”, 317.

¹³ Antonie Vergote, *Psychology of Religieuse*, 232; Aktaran, Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2008), 201.

¹⁴ Hüseyin Peker, *Din Değiştirme Psiko-Sosyolojik Etkenler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1979), 10.

¹⁵ Ali Köse, *Neden İslam’ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 13.

¹⁶ http://www.yenişafak.com.tr/düşünce/Aydoğan_Vatandaş (12.04.2005)

¹⁷ Adem Efe, “Küreselleşme Yeni Dini Hareketler ve İnternet,” *Uluslararası Davraz Kongresi 24-27 Eylül 2009*, (Isparta: Küresel Diyalog, 2009), 3232-3238.

përgjithësi janë grupe të vogla që shkundin autoritetin fetar, kundërshtojnë besimet dhe ritualet e saj dhe prishin harmoninë e shoqërisë konservatore.”¹⁸ Madje rrymat e reja fetare mund të klasifikohen edhe mënyra të reja që reflektojnë emocionet fetare.¹⁹ Këto lëvizje që kohët e fundit janë prezente edhe në Turqi, janë emërtuar me nocione të ndryshme si “lëvizjet\sektet milleniumare”, “tarikate”, “sektet e apokalipsit”, “grupet kulturi”, “mendime dhe grupe fetare”, “fetë bashkëkohore” dhe “rrymat e feve moderne”. Këto lëvizje kryesisht janë formuar nga njerëz modern që refuzojnë kishën dhe gjithashtu refuzojnë disa interpretime të kishës joracionale që kundërshton modelin e shoqërisë moderne, por nga ana tjetër kërkojnë një doktrinë dhe praktikë fetare moderne që do të mbushë hendekun shpirtëror. Lëvizjet e larpërmendura prezantohen dhe me emrin “sektet dhe fetë e të rinjëve” për faktin se ata kryesisht kanë tërhequr vëmendjen e të rinjëve.²⁰

Eshtë interesant fakti se janë po hulumtuesit e shkencave sociale ata që kanë analizuar dhe debatuar historikun e rrymave të reja fetare, të cilat në kohën e fundit janë përhapur masivisht në nivel botëror. Gjithashtu studiuesit e shkencave sociale as që mendonin se ia vlen të studiohen rrymat e reja fetare në fazat e para. Me një shprehje tjetër, studiuesit e shkencave sociale mendonin se bashk me modernizmin, feja do të mbetet si diçka e prapambetur dhe vendin e saj do ta zënë shkencat pozitiviste. Por në fakt ndodhi e kundërta e saj dhe nisi një gjallëri fetare që mund të quhet kthim kah feja.²¹ Kështu, pas vitit 1950, shumë lëvizje të reja fetare u shfaqën si një fenomen global në shoqëritë e industrializuara perëndimore, e cila u pranua si një pikë kthese e rëndësishme në të gjithë botën.²² Në mënyrë të përmbledhur që pas vitit 1950, faktorët si ndryshimet e shpejta shoqërore, trazirat dhe shekullarizimi që u shfaqën në botë, i hapën rrugë ndryshimeve në strukturat socialo-kulturore dhe politike të shoqërive po gjithashtu edhe në botën e emocioneve, mendimeve, besimeve dhe vlerave të individëve. Si rezultat, njerëzit filluan të hynë në kërkime të reja për të përmbushur nevojat e tyre fetare. Për të kënaqur njerëzit që ishin në një kërkim të tillë dhe për të ruajtur besnikërinë e tyre, lëvizjet e reja fetare duke krijuar disa organizata u përpoqën të shndërrohën në një fenomen global. Globalizmi dha kontribut në rritje dhe përhapjen e këtyre grupacioneve. Por gjithashtu edhe lëvizjet e larpërmendura mbajtën ritmin e tij.²³ Pjesa më e madhe e këtyre rrymave të reja u shfaqën në Perëndimin e krishterë dhe veçanërisht në SHBA. Aq më tepër sa që SHBA është shndërruar në një treg i feve. Këto rryma nuk janë të kufizuara vetëm në SHBA, sepse ato janë shfaqur edhe në pjesë të ndryshme të botës. Eshtë vërejtje se këto rryma kanë synuar territoret gjeografike që përjetojnë kaos, veçanërisht në fushat e ekonomisë, politikës, arsimit dhe kulturës. Publiku i synuar i lëvizjeve të reja fetare që shfaqen në ambiente të tilla, përgjithësisht përbëhet nga të rinj. Është e mundur të tërhiqen paralele midis shkaqeve që çuan në shfaqjen e lëvizjeve të reja fetare në Perëndim dhe agjentëve që shkaktuan përhapjen e bashkësive fetare (xhemateve) dhe tarikateve/ekteve në botën Islame. Sikurse Perëndimi që dëshmoi shfaqjen e shumë lëvizjeve të reja fetare pas Luftës së Dytë Botërore, edhe shoqëritë Islame kanë dëshmuar shfaqjen e një numri botëkuptimesh fetare dhe struktura sektesh brenda komunitetit të tyre.

¹⁸ Ak, *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı Örneği*, 14.

¹⁹ Mehmet Ali Kirman, “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Karakteristik Özellikleri”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara 2000), 317.

²⁰ Efe, “Küreselleşme Yeni Dini Hareketler ve İnternet”, 4.

²¹ Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar*, 23-24.

²² İllir Rahimi, *Kosova'da Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1.

²³ Hüsnü Ezber Bodur, “Moonculuk Hareketi ve Türkiye’de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (Kahramanmaraş: 2003), 13-39.

Edhe pse Islami dhe Perëndimi në aparencë duket se përfaqësojnë dy botëra krejt të ndryshme nga njëra-tjetra, mund të themi se njerëzit me arsye të ngjashme janë të prirur të drejtohen drejt kërkimeve të reja. Një nga arsyet që çuan njerëzit në këtë kërkim të ri është pikërisht edhe fakti se botëkuptimet ekzistuese fetare dhe strukturat tradicionale fetare nuk mund t'i ofronin njerëzve një botëkuptim të kënaqshëm fetar. Me fjalë të tjera, mund të thuhet se pavarësisht shekullarizimit të shpejt të shoqërisë, mungesa e institucioneve që mund t'i rezistonin shekullarizimit pati një rol vendimtar.²⁴ Ndërsa sociologët deklaruan se lëvizjet e reja fetare arritën sukses paralelisht me industrializimin dhe urbanizimin në shoqëritë globale.²⁵ Kur analizohet literatura rreth lëvizjeve të reja fetare vihet re se një pjesë e rëndësishme e hulumtimeve janë realizuar në njëzet vjeçarin e fundit të shekullit XX, ndërsa në dekadën e parë të shekullit XXI numëri i këtyre hulumtimeve ka vazhduar të rritet.²⁶ Kur kësaj panorame t'i shtojmë territore gjeografike dhe shoqëri të reja, me plotë bindjen mund të themi se tani e tutje kjo çështje do të jetë objekt hulumtimi edhe për një kohë të gjatë.

3. Faktorët socio-psikologjik

Në rastin tonë konkret faktorët socio-psikologjik ndikuan në rënien e shtetit të Jugosllavisë dhe si rrjedhojë filloi një epokë e re në këtë rajon. Me ardhjen e kësaj epoke u krijuan institucione të huaja, si në sferën ushtarake po ashtu edhe aspektin civil. NATO për të ndaluar luftën në vitin 1999 kreu operacione ajrore për shtatëdhjetë e tetë ditë. Pas kësaj ndërhyrje u arrit marrëveshja duke detyruar forcat serbe të tërhiqeshin nga Kosova. Por, Misioni i Administratës së Përkohshme të Kombeve të Bashkuara në Kosovë i'u besua UNMIK-ut dhe kjo administratë i'u mundësoi shumë shoqatave dhe organizatave joqeveritare të huaja që të krijojnë efektivitetin e tyre në Kosovë. Këto shoqata dhe organizata joqeveritare ishin pionerë për lëvizjet e reja fetare në vitet në vijim. Aq sa sipas raportit të Misionit të KB në Administratën e Kosovës, 71 institucione dhe organizata misionare operonin intensivisht në Kosovë. Shumica e tyre përbëheshin nga grupe misionerësh Protestant të ardhur nga Amerika e Veriut dhe Anglia.²⁷ Madje sipas citimeve të sociologut Ferdi Kamberi, nga viti 1999 e deri tani në Kosovë numëroheshin rreth 9917 organizata joqeveritare.²⁸ Atëherë lind pyetja pse ka kaq shumë grupe misionerësh dhe organizata joqeveritare në Kosovë, kur popullësia e saj nuk arrin as dy milionë? Objektivat e tyre janë për të shëruar plagët e shoqërisë, që ende nuk kanë shpëtuar nga problemet e luftës, apo diçka tjetër? Për më tepër, njerëzit u japin apo jo vëmendje madhore këtyre rrymave?

Ka shumë mendime rreth pjesëmarrjes së njerëzve në lëvizjet e reja fetare. Për shembull, krizat e identitetit dhe personalitetit, veçanërisht krizat në periudhën e adoleshencës dhe konfuzimet mendore, ndryshimet e shpejta kulturore dhe tendencat e kërkimeve për të ndërtuar një identitet të ri në këtë korniz, përbëjnë elementet më bazike për shfaqjen e një personaliteti me gjendje shpirtërore të përshtatshme për të të marrë pjesë në këto rryma. Ka edhe prej atyre që përshtaten në grupe dhe lëvizje të tilla si rezultat i interesave dhe kërkimeve fetare apo

²⁴ Furkan Sancar, "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir Mi? Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42 (Şubat 2016), 1919.

²⁵ Ahmet Faruk Kılıç, "Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/13 (2007), 37-58.

²⁶ Süleyman Turan, Yen Dini Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batı'daki Literatür, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/27 (Yaz 2013), 562.

²⁷ <http://www.habervaktim.com/yazar/ilik-savunmasi-turkiyeye-mi-kaldi56659.html#.UNkSAE8c44k.facebook>

²⁸ Ferdi Kamberi, "Afer 10 mijë OJQ në Kosovë", në <https://gazetainfokus.com/afër-10-mijë-ojq-ne-kosove/> (17 Mayıs 2018).

filozofike. Disa psikologë dhe sociologë deklarojnë se përveç atyre që janë të ndjeshëm dhe janë në kërkim të lëvizjeve të tilla, në këto rryma anëtarësohen edhe persona që kanë një tendencë tjetër fetare.²⁹ Edhe sociologu Eileen Barker që njihet me hulumtimet rreth lëvizjeve të reja fetare, gjithashtu thekson se njerëzit që antarësohen në këto rryma i lënë besimet e mëparshme kur vendosin të adoptojnë një besim të ri fetar, duke nxjerr në pah se mjedisi shoqëror dhe kushtet sociale përreth tyre janë shumë të rëndësishme.³⁰ Është e qartë se hulumtimi kërkon analizë shumëdimensionale, duke lindur nevoja për kontributin e shumë disiplinave, siç është psikologjia sociale, psikologjia apo psikologjia e masave etj. Një nga kryeveprat në këtë fushë është konsideruar libri *The True Believer (Besimtari i Vërtet)* i autorit Eric Hoffer, i cili nënvizon këto vërejtje: Fakti që një lëvizje masive (rrymë fetare) që është në zhvillim e sipër arrinë të rekrutojë pjestarë të rinjë dhe i mban ata nënkontroll nuk është nga forca apo vërtetësia e doktrinës që ajo ofron, por është, sepse ajo jep një alternativë për gjithë ata që duan të shpëtojnë nga bota e ankthit, pamundësisë dhe pakuptimësisë. Kjo lëvizje masive nuk përpiqet t'u shpjegojë të shtypurve dhe të zhgënjyerve arsyet e disa fakteve, ose të kurojë vështirësitë që kanë shkaktuar lëndime në jetën e tyre, por përpiqet t'i shërojë ata njerëz duke i shpëtuar nga personaliteti i tyre i papërshtatshëm. Dhe këto rryma e bëjnë këtë kurim duke i rekrutuar ata njerëz nën rendin e një komuniteti të mirëorganizuar dhe shpresëdhënës.³¹ Këto përshkrime të Hofferit ofrojnë disa të dhëna që na ndihmojnë për të kuptuar pjesëmarrjen e njerëzve në lëvizjet e reja fetare. Interesimi i treguar nga qytetarët në këto rryma veçanërisht në Kosovë, përputhet më përshkrimet e Hofferit, ku thotë se këto rryma sjellin një alternative ndryshe për njerëzit që janë të mbytur në pamundësi dhe shqetësime.

Kush janë anëtarët e rrymave të reja fetare? Ose, nga cila kategori e shoqërisë këto rryma mbledhin më shumë ndjekës? Sipas Snow dhe Machalek, në përgjithësi shumica e antarëve janë të rinjt, zakonisht në të njëzetat, ata që i përkasin klasës së mesme, ata që kanë marrë arsim më të lartë se mesatarja e përgjithshme e shoqërisë, dhe shpesh vijnë nga qarqe të shëndosha familjare. Në fakt, këto rezultate tregojnë se anëtarët e lëvizjes së re fetare janë një popullsi shumë e marginalizuar dhe e tjetërsuar në shoqëri, dhe në një moment ata shpjegojnë edhe prirjen e njerëzve drejt një lëvizje të re fetare që nuk është e përhapur.³² Sepse rrymat e reja fetare ofrojnë një strehë për njerëzit që jetojnë në shoqëri, por janë të marginalizuara nga shoqëria. Shkurtimisht, faktorët mjedisorë janë shumë të rëndësishëm në shfaqjen e një lëvizjeje shoqërore dhe në mbledhjen e ndjekësve. Me fjalë të tjera, struktura demografike, ekonomike, politike, gjeografike, fetare dhe kulturore e vendit apo e shoqërisë është bërë absolutisht e ndikueshme për lëvizjet fetare dhe për njerëzit që pëlqejnë këto rryma.³³ Kështu, në këtë studim, nën pesë tituj kryesorë do të identifikohen faktorët që ndikuan në shfaqjen e lëvizjeve të reja fetare në Republikën e Kosovës, përhapjen e tyre dhe prirjen e njerëzve në këto lëvizje, të cilat janë: diskriminimi, shekullarizimi, ekonomia, politika dhe arsimi. Padyshim që tituj të rinj mund të shtohen në këto tematika, por ne do të përpiqemi të vlerësojmë temën në këto tituj.

²⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 498-499

³⁰ Eileen Barker, "Bringing Them in: Some Observation on Methods of Recruitment Employed by New Religious Movements", *New Religious Movements and the Church*, eds. A.R. Brokway and J.P. Rajashekar (Genev, 1987), 69/79.

³¹ Eric Hoffer, *The True Believer: Kesin İnançlılar*, çev. Erkil Günür (İstanbul: Plato Yayıncılık, 2011), 34.

³² Snow A. David ve Machalek R., "The Sociology of Conversion", *Annual Review Sociology*, X (1984), 181-182.

³³ Vejdî Bilgin, "Yeni Dini Hareketler", *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013), 202.

3.1. Faktori i diskriminimit

Sipas teorisë së marginalizimit ose përjashtimit; diskriminimet sociale, psikologjike dhe fizike të njerëzve janë faktorët kryesorë për pjesmarrjen në një grup fetarë apo ideologjik. Kur shpërblehen nga grupi, diskriminimi bëhet i durueshëm.³⁴ Sipas kësaj teorie, njerëzit që janë diskriminuar nga pikëpamja ekonomike, shoqërore ose nga një diskriminim ndryshe, implikohen në një numër grupimesh të reja fetare për të kompensuar këto privime.³⁵ Bashkimi në grupin e ri jo vetëm që ofron mbështetje fizike dhe morale për të diskriminuarit, por gjithashtu siguron paqe dhe besim për njerëzit që janë të paaftë dhe me aftësi të kufizuara.³⁶ Madje kur bëhet fjalë për të rinjë që kanë preferuar lëvizjet fetare, përveç vetmisë së tyre që ka ndikuar në pranimin pa hezitim të doktrinave fetare, mund të thuhet se ata janë siguruar dhe nga frika, shqetësimi dhe ankthi metafizik. Megjithëse këto shqetësime janë të pranishme te çdo individ dhe veçanërisht te të rinjtë dhe adoleshentët janë më intensive, kjo grupmoshë është shndërruar në audiencën e synuar e të gjitha grupeve fetare dhe ideologjike.³⁷

Faktorët që të çojnë në diskriminim janë shumë të ndryshëm. Problemet psikologjike mund t'i konsiderojme si të parët faktor që krijojnë ndjenjën e diskriminimit. Mungesa e fuqisë së personit që e lidhë atë me jetën, duke u përballur me problemin e pakuptimtë; pse ai jeton, mungesa e njerëzve të cilëve mund t'i besojë dhe të ndjejë mbështetjen e tij në çdo kohë (vetminë) konsiderohet si njëri ndër faktorët psikologjikë. Gjithashtu edhe aftësitë e kufizuara janë faktor të rëndësishëm diskriminimi. Njerëzit të cilët kanë një sëmundje ose kanë aftësi të kufizuara fizike shpeshherë i drejtohen pyetjes pse u ndodhi atyre kjo dhe si rrjedhojë kërkojnë mjedise ku mund të gjejnë mbështetje. Përveç kësaj, vihet re se edhe njerëzit e përjashtuar për shkak të së kaluarës së tyre ose zakoneve të dëmshme kanë marrë pjesë në lëvizjet e reja fetare me përkrahje psiko-sociale. Këto lëvizje eliminojnë ndjenjën e diskriminimit dhe i ndihmojnë anëtarët e rinjë të rimarrin vetëbesimin e tyre duke i vendosur në role dhe përgjegjësi të rëndësishme për personin që ndihet i pavlerë. Për shkak të kësaj ndjenje që fiton në këtë grupacion thuajse individi entuziasmohet aq shumë sa që rilind. Njerëzit që në të kaluarën e tyre janë parë nga shoqëria si të pavlerë, të papërshtatshëm, të paaftë, të pasuksesshëm, të këqij dhe që kanë këto ndjenja deri në këtë gradë menjëherë fitojnë ndjenjën dhe krenarinë e të qënurit mes njerëzve të zgjedhur ose shërbëtorët special (robërit e veçanti) të Zotit.³⁸ Në këtë kontekst mund të themi se grupe të reja fetare në vendet që ata operojnë përpiqen të përdorin të rinjë që janë të përjashtuar nga vendet e origjinës, që kanë një ndjenjë të dobët të përkatësisë dhe që shpirtërisht kanë tendenca për prirje, duke synuar bashkimin e tyre nën një çati.³⁹ Lëvizjet e reja fetare filluan një praktikë të ngjashme në Kosovë pasi lufta mbaroi me ndërhyrjen e NATO-s në 1999. Frika nga humbja e familjes dhe të afërmëve gjatë luftës ka orientuar njerëzit drejt qendrave ku ata mund të besojnë. Këto qendra në përgjithësi përbëheshin nga organizata të ndryshme joqeveritare dhe lëvizje misionare, që vinin nga vendet e tjera. Dhe këto rryma ua shtrënguan duart njerëzve me besim, duke zgjatur dorën e ndihmës. Si herë të tjera edhe kësaj

³⁴ Ak, *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana...*, 15.

³⁵ Rahimi, *Kosova'da Din Değiştirimenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri*, 26.

³⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 451.

³⁷ Argyle M., *Dinin Yedi Psikolojik Temeli, Eğitim Hareketleri Dergisi*, çev. Mehmet Dağ, V. XXII/2 (Ankara: 1978), 8; Neda Armaner, *Psikopatolojide İlk Dinî Belirtiler* (Ankara: Demirtaş Yayınları. 1973), 104; Muhammed Kızılgöçüt, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı. 2015), 38.

³⁸ Bilgin, *Yeni Dini Hareketler*, 201.

³⁹ Bukatcha Akimjan Kyzy, "Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği Üzerindeki Etkileri ve Din Eğitiminin Rolü", *Gelecek Vizyonlar Dergisi*, 2/4 (2018), 31-39.

here njerëzit që janë të përjashtuar nga mjedisi i tyre për shkak të disa problemeve si ekonomike, kulturore ose psikologjike janë gjithashtu të interesuar për prirje në të tilla. Deklarata (intervista) e mëposhtme e Faton Gashit e dhënë në radion e Kosovës, që ishte detyruar të migronte në kampet e Maqedonisë për shkak të luftës në Kosovë të vitit 1999, është e mjaftueshme sa i përket temës sonë: në periudhën e luftës ishim detyruar familjarisht të migrojmë. Ne pasi migruam në Maqedoni na vendosën në kampe përqendrimi. Por kushtet në kamp ishin të kufizuara, gjë që na shtyu në kërkime të reja. Për të kërkuar ndihmë një ditë shkua të një fondacion që ndodhej jashtë kampit ku u pritëm shumë mirë nga njerëzit që punonin aty. Pas kësaj nganjëherë shkoni atje për të marrë ndihma. Pastaj, përveç gjërave dhe ushqimit, ata na jepnin edhe broshura fetare. Në këtë mënyrë në u njohëm me këto rryma ku disa prej tyre i pëlqyem. Kurse ne nuk kishim dijeni për rryma të tilla më parë.”⁴⁰

3.2. Faktori i shekullarizimit

Dihet se një nga tezat kryesore për shfaqjen e lëvizjeve të reja fetare në Perëndim ishte dhe teoria e shekullarizimit.⁴¹ Si rezultat i ndryshimeve të shpejta që përjetuan shoqërit e industrializuara dhe në epokën e informacionit, distancimi i fesë nga jeta publike ishte e ndjeshme dhe kjo shkaktoi një hendek të vështirë për të mbushur vendin e saj në jetën shoqërore. Njerëzit që kishin humbur shpresat më të rëndësishme si rezultat i kësaj distance nga feja, për t’u lidhur sërish me anën shpirtërore të tyre, mund t’i mbushnin zemrat e tyre me një besim që është më i rehatshëm dhe i më lehtë për ta, pa provuar ndonjë vështirësi në jetën e tyre. Me sa duket, nga njëra anë procesi i shekullarizimit dobësoi veprimtarinë shoqërore të fesë, dhe nga ana tjetër mbollti farat e reaksioneve që do ta sillnin përsëri fenë në rendin e ditës.⁴² Në të vërtetë, sipas ekspertëve që punojnë në këtë fushë, rryma të tilla përhapen më shumë në vendet ku shekullarizimi është i fortë.⁴³ Për shembull, që nga viti 1945 e deri më sot, në Angli janë shfaqur më shumë se katërqind lëvizje të reja fetare. Pra numri i grupeve fetare që punonin në 1985 ishte 183, ku dhe për një milion banor i bie 3.2 % lëvizje fetare.⁴⁴ Kjo ndodhë sepse Anglia është një ndër shtetet më të dobëta të besimit tradicional. Njëkohësisht Anglia është një ndër shtetet më të forta në procesit e shekullarizimit. Nuk është për tu habitur që procesi i shekullarizimit që çoi në një përfundim të tillë si në Perëndim po ashtu edhe në Kosovë. Sepse, në procesin e shekullarizimit nga njëra anë ka humbur rëndësia e fesë, nga ana tjetër kanë filluar të shfaqen format e reja të besimit (fetarë).⁴⁵ Për shembull, sipas raportit të Administratës së Misionit të KB pas luftës së vitit 1999 në Kosovë janë formuar 71 institucione misionare. Edhe sociologu Ferdi Kamberi, në intervistën e dhënë për Radio Kosovën nënvizon se në Kosovë janë themeluar afro 9917 organizata joqeveritare dhe disa prej tyre janë aktive intensivisht në vend.⁴⁶

3.3. Faktori ekonomik

Operacioni ajror i NATO-s ndaj Serbisë përfundoi më 10 qershor 1999, dhe kështu lufta në Kosovë pushoi. Por nga ajo kohë dhe deri më tani nuk janë hedhur hapat e duhur në konceptin

⁴⁰ Radio Kosova, 20 Haziran 2005.

⁴¹ Mehmet Ali Kirman, “Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam”, ed. Süleyman Turan- Faruk Sancar, *Yeni Dini Hareketler İçinde* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 13-26.

⁴² Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınları, 2010), 45.

⁴³ Köse, *Neden İslam’ı Seçiyorlar*, 122.

⁴⁴ Köse, *Neden İslam’ı Seçiyorlar*, 119

⁴⁵ Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 45.

⁴⁶ <http://www.habervaktim.com/yazar/ilik-savunmasi-turkiyeye-mi-kaldi56659.html#.UNkSAE8c44k.facebook>

ekonomik. Në një periudhë shumë të shkurtër ka pasur rritje marramendëse të papunësisë në vend dhe kjo ka shkaktuar krizë të thellë ekonomike. Kjo krizë i shtyu njerëzit dhe veçanërisht të rinjtë në kërkime të ndryshme fetare. Për më tepër, probleme të tilla si korrupsioni, varfëria, papunësia dhe pagat e ulëta në vend janë parë si opsione shfrytëzimi nga lëvizjet e reja fetare. Me fjalë më të përmbledhura, për shkak të pabarazisë socio-ekonomike, gjyqësore dhe ligjore në shoqëri, ky grup kërkon të gjej drejtësi dhe të vërtetën në fe.⁴⁷ Pasi mbaroi lufta, kryetari i Bashkësisë Islame të Kosovës (BIK), Naim Tërnavë u bëri thirrje të rinjve duke thënë: Ne shohim që grupet fetare dhe komunitetet e huaja po i mashtrojnë të rinjtë tanë për një pagë të ulët, duke i angazhuar ata në aktivitetet e tyre dhe në këtë mënyrë ata po e degjenerojnë kulturën tonë. Objektivi i këtyre organizatave është i qartë. Ne kemi një rini të shkëlqyer. Sot po vërejmë shenjat e para të (përkeqësimit) dhe të kolapsit moral në Kosovë. Ky përkeqësim arrinë deri në degradimin e shoqërisë tonë. Këto shoqata dhe komunitete fetare operojnë; misionarizmin e tyre, dhe qëllimi i tyre është të ndryshojnë fenë e rinisë sonë. Kështu në këtë mënyrë ata i tregojnë hapurazi qëllimet e tyre duke shpërndarë libra dhe broshura fetare në këmb rrugëve më të frekuentuara të vendit.⁴⁸ Në këtë kontekst Piraku shkroi në revistën Dituria Islame se: “Misionarët udhëtojnë shtëpi për shtëpi me synimin e shpërndarjes së broshurave që të thërrasin në krishterim. Ata i afrohen popullit të Kosovës, veçanërisht atyre që janë të stërlodhur nga papunësia dhe niveli i lartë i jetës, me oferta joshëse siç janë sigurimi i vendeve të punës, bursat dhe nënshtetësia.”⁴⁹ Si rezultat i konvertimit të fesë vihet re se disa nga ata që thanë se ishin të krishterë në Kosovë për shkak të vështirësive financiare kanë marrë një vendim të tillë, ndërsa disa të tjerë e kanë marrë një vendim të tillë me synimin e gjetjes së një vend pune ose për një ndonjë përfitim (privilegj) tjetër.⁵⁰ Për shembull, Fehim Dragusha në një artikull që shkroi në lidhje me këtë temë jep një shembull se si “një vajzë e një familje myslimane që jetonte në fshatin Dobrevë të Fushë Kosovës përjetoi një aksident, për shkak të vështirësive financiare familja e saj kërkoi ndihmë nga institucionet Islame që ndodheshin në Kosovë, por për fat të keq nuk gjeti mbështetje. Ndërsa kisha i ofron familjes së vajzës ndihmën e duhur. Pas kësaj ngjarje ata ndërrojnë fe familjarisht.”⁵¹ Ndërsa një shembull tjetër është edhe situata e Fahri Pajazitit që punonte si shofer në një organizatë jo qeveritare në Kosovë e quajtur ‘Ekipi i Kosovës’. Pajaziti në intervistën e dhënë për kanalin televiziv Klan Kosova, shpjegon se si u pushua nga puna: “Një ditë kur shkova në punën time, teksa u përpoqa të hap derën e njëres prej depove të shoqatës ku punoja vura re se dera nuk u hapë. U habita për situatën e krijuar dhe fillimisht mendova se çelësi i derës ishte prishur. Por për të qenë i sigurt, doja të shkoja te zëvendësdrejtori për të marrë informacion. Zëvendësdrejtori më tha se unë isha i pushuar nga puna. U befasova nga kjo situatë dhe i thashë se doja të dija arsyen pse u pushova nga puna. Ai u përgjigj duke më thënë: Ju hoqën nga puna sepse nuk kishte shumë punë në institucion tonë. Sidoqoftë, nuk isha i kënaqur me përgjigjen që mora dhe pyeta se përse iu ofrua punë një të punësuarit me emrin Jeton Zekaj në të njëjtin vend. Zëvendësdrejtori këtë herë më dha një

⁴⁷ Babajanov, B., *Postsovetskiy Vahhabizm Zanyal Svoyu Nishu v Geopoliticheskom Protivostoyani* (Moskova: Regnum, 2013), 34

⁴⁸ Muhamet Piraku, *Jo Katedrale në emër të shqiptarisë së imagjinuar* (Prishtinë: Shkrola, 2003), 28.

⁴⁹ <http://www.habervaktim.com/yazar/ilik-savunmasi-turkiyeye-mi-kaldi56659.html#.UNkSAE8c44k>. facebook

⁵⁰ Rahimi, *Kosova 'da Din Değıştirmenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri*, 72

⁵¹ Feim Dragusha, “Misionaret ne Kosove-(Kosova'da Misyonerlik)”, *Revista Studenti*, Reviste e Studenteve Kosovare ne Brunei, 5/1 (Nentor 2007), 4.

përgjigje më përshtetuese dhe tha se Jeton Zekaj kishte ndryshuar fenë dhe tashmë do të vazhdojnë të punojnë me të.⁵²

Realiteti i të rinjëve që migrojnë nga zonat rurale në qendrën e qytetit ose jashtë shtetit të tyre, me qëllim që të gjejnë punë pothuajse është prezente në çdo shoqëri të botës. Arsyeja që këta të rinjë janë të gatshëm të punojnë në kushte të vështira në këmbim të pagave të ulëta, pasiguria në vendet e migracionit, si dhe përjashtimi nga shoqëria janë shkaqet kryesore që i kanë çuar ata në prirjen e lëvizjeve të reja fetare.⁵³ Dhe kjo situatë ua ka lehtësuar punën lëvizjeve fetare. Si rezultat, këto lëvizje përkdhelin veçanërisht ata të rinj që vinë nga zona rurale, janë të papunë, me arsim të ulët, të varfër, dhe me fjalë të tjera kanë një kalim të dhimbshëm në një ekonomi konkurruese të tregut dhe kanë një kalim të kufizuar të shtresave në shoqëri.⁵⁴ Ne besojmë se lëvizjet e reja fetare si në vendet e tjera të botës po ashtu edhe në Kosovë arrijnë të tërheqin vëmendjen e njerëzve për shkak të përhapjes së padrejtësisë në shkallë masive në vend dhe më e rëndësishmja është dhe dobësimi i strukturës socio-ekonomike. Sepse vihet re se vetëm në vitin 2018 nga Kosova drejt vendet evropiane migruan 34.500 të rinjë. Shumica e këtyre migracioneve janë të lidhura drejtpërdrejt me shkaqet ekonomike. Në një takim që pata me shokun tim të fëmijërisë Bekim Aliun, i cili emigroi nga Kosova drejtë Zvicërës në 1995, ai më thotë: “Kam emigruar vetëm për shkak të vështirësive të mia ekonomike dhe kur arrita në Zvicër nuk kisha ku të qëndroja, e gjeta veten në zyrat e një shoqate. Fillova të qëndroja në shoqatë dhe pothuajse çdo fundjavë njerëzit vinin dhe bënë disa rituale fetare. Pasi ata largoheshin, unë rregulloja dhe pastroja vendin. Kjo gjë që do t’i bënte ata shumë të lumtur. Atëherë ata filluan të më paguanin dhe kjo më bëri të interesohem për besimin e tyre dhe kështu fillova dhe unë të ndjek ritualet e tyre. Kjo pjesëmarrje (konvertim) i lumturoi ata po njëkohësisht edhe mua. Kjo situatë vazhdoi sot e 25 vjet më parë. Nuk e di mbase jam gabim, por për hirë të vërtetës atje pashë humanizmin e vërtet. Sidoqoftë unë një gjë të tillë nuk e gjeta tek myslimanët, madje para se të emigroja drejtë Zvicërës kisha pak informacion rreth Islamit. Nuk e di, por edhe sot ndihem më i lumtur në këtë besim që gjeta në Zvicër.” Duke u nisur nga përgjigja mund të themi se për shkak të luftës dhe krizës ekonomike në ish-Jugosllavi, që nga viti 1992 si Bekim Aliu, qindra-mijëra kosovarë kanë migruar në vende të ndryshme të Evropës. Dhe ka shumë gjasa të takohen dhe emigrantë dhe ata që jetojnë në Kosovë. Prandaj, edukimi fetar duhet të sigurohet nga institucionet zyrtare në mënyrë korrekte dhe me cilësi të lartë si për njerëzit që jetojnë në Kosovë dhe për ata që migrojnë në vende të ndryshme. Përndryshe, njerëzit të cilët nuk kanë marrë mësimin e mjaftueshëm dhe të duhur fetar është e pamundur që të mos ndikohen nga këto lëvizje të tilla fetare.⁵⁵

3.4. Faktori politik

Grupet fetare ofrojnë një alternativë për masat që kërkojnë mënyra për të shprehur pakënaqësinë e tyre politike. Zemërimi, mosbesimi, tjetërsimi i të rinjëve ndaj shteteve dhe qeverive, ka ndikuar në humbjen e besueshmërisë së tyre në sferat e zhvillimeve politike, ekonomike dhe sociale, dhe kjo situatë ka krijuar vakume të theksuara në dimensionin ideologjik që ka nxitur të rinjë të kërkojnë prirje të ndryshme.⁵⁶ Me qasjet ndaluese, konkurrencat e pandershme, mjedise të pasigurta, zhvillimet dhe ndryshimet ekonomike dhe

⁵² <http://www.mesazhi.com/video/organizata-krishtere-ne-kosove-behu-i-krishter-per-ta-ruajtu-vendine-punes> (Kosova.1.17.2013).

⁵³ Bukatcha, *Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği...*, 35.

⁵⁴ Bukatcha, *Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği...*, 34.

⁵⁵ Bukatcha, *Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği...*, 34

⁵⁶ Bukatcha, *Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği...*, 34

shoqërore, njerëz që nuk mund të gjejnë atë që presin në fenë tradicionale dhe me shkëmbimin e shpejtë të informacionit në botë si dhe shumë arsye të tjera kanë përgatitur mjedisin e formimit dhe rritjen e lëvizjeve të reja fetare.⁵⁷ Situata aktuale politike në Republikën e Kosovës nuk e shikon si diçka të rrezikshme formatin individual të ritualeve, siç është namazi, agjërimi dhe haxhi, por është shumë skeptike dhe shqetësuese ndaj funksionit të fesë përsa i përketë rolit të saj në formimin e shoqërisë.⁵⁸ Sidoqoftë, kjo qasje gjeti një përgjigje të cilën fusha politike nuk e dëshironte dhe i bëri njerëzit të shohin lëvizjet e reja fetare si një mburojë. Siç deklaroi dhe Sherif Mardin, sa më shumë që shtohet presioni laik ndaj shoqërisë, aq më tepër rritet mundësia e përhapjes së rrymave që motivojnë ngritjen shpirtërore. Kështu që këto struktura janë perceptuar si një strehë për njerëzit që ishin të vetmuar në turma.⁵⁹ Sa më shumë që është ushtruar presioni laik ndaj popullit të Kosovës aq më tepër është krijuar mundësia e përhapjes së rrymave të reja fetare Lindore apo Perëndimore. Përpjekjet e shoqërisë për të përgatitur një mjedis, në të cilin ata mund të jetojnë lirinë e tyre të fesë ashtu siç dëshirojnë, konkretizohet nga ndërhyrjet e lëvizjeve të reja fetare.⁶⁰ Për shembull, ndalimi i vazhdueshëm i veshjes së shamive dhe arsimit fetar në shkollat publike të Kosovës, hapi rrugën që njerëzit të drejtohen te kurset e trajnimit të përgatitura nga grupe radikale.

3.5. Faktori i arsimit

Është interesante dhe vlen të përmendet se si shkak i vështirësive ekonomike në vend, në fushën e arsimit, rrymat e reja fetare ofrojnë bursa apo mundësi akomodimi posaçërisht për studentët universitar. Madje rrymat fetare perëndimore i joshin të rinjtë, duke i ofruar atyre arsim dhe mundësi punësimi jashtë vendit. Me fjalë të tjera, të rinjtë që përballen me probleme ekonomike apo të tjerë që duan të vazhdojnë arsimin e tyre jashtë vendit, janë të interesuar për këto rryma, dhe pastaj disa prej tyre i adoptojnë vlerat e këtyre rrymave. Një pikë më e rëndësishme në lidhje me faktorin e arsimit janë edhe pamjaftueshmërit në këtë fushë. Ndër arsyet kryesore janë edhe dobësimi i institucioneve arsimore, ulja e ndikueshmërisë së tyre, organizimi jo i mjaftueshëm i aktiviteteve që rrisin ndërgjegjësimin e studentëve kundër grupeve radikale fetare në shkolla dhe mangësia e stafit cilësorë dhe të specializuarë. Grupet fetare që përfitojnë nga besimi dhe përvoja e pamjaftueshme e të rinjëve, mund të ngulisin lehtësisht qëllimet dhe interesat e tyre tek të rinjtë. Arsimi aktual në shkolla nuk është i mjaftueshëm për zhvillimin e aftësive e të rinjve për të menduar, interpretuar dhe analizuar në mënyrë kritike. Të rinjtë që janë shkolluar në një institucion të tillë arsimor pritet që t'i shohin strukturat fetare si e vetmja zgjidhje për të kapërcyer problemet në shoqëri si korrupsioni, konkurrenca e pandërshme, varfëria etj. Ky rezultat ua lehtëson punën grupeve fetare që të tërheqin të rinjtë drejt doktrinave të tyre.⁶¹ Gjithashtu edhe mungesa e arsimit fetar në shkolla është me ndikim në këtë çështje. Sepse, në lidhje me këtë temë në temën time të magjistraturës kam studiuar rininë e Kosovës në vitin 2008. Të rinjëve që ishin objekt studimi, iu shtrova pyetjen; A jeni dakord me mësimin e fesë në shkollat publike në vendin tonë?; dhe në përgjigjen

⁵⁷ Ak, *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana...*, 15.

⁵⁸ Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, çev. Özlem Arıkan (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993), 12.

⁵⁹ Orhan Türkdoğan, "Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler", ed. M. Çağatay Özdemir, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri İçinde* (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2008), 49.

⁶⁰ Ak, *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana...*, 15.

⁶¹ Bukatcha, *Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği...*, 34

që ata më dhanë është vërejtur se pjesa dërmuese e të rinjëve (93.8% e të intervistuarëve) pajtohen me futjen e kurrikulës fetare në shkollat publike.⁶²

Njohuria e dobët fetare e të rinjëve kosovarë është shkaku kryesor që ata të ndikohen thellë nga lëvizjet e reja fetare. Në këtë kontekst ne mendojmë se ky problem mund të tejkalohet vetëm duke siguruar një informacion të shëndosh rreth fesë. Sepse mungesa e mundësisë për t'u informuar saktësisht rrethë fesë, në shoqëri krijoi një mjedis të përshtatshëm për përhapjen e disa mendimeve të pabaza. Kjo situatë nuk është shumë më ndryshe nga realiteti i një personi që ka rënë në kthetrat e një sëmundje të pakurueshme, por duke thënë më ndihmoni, më shpetoni bie në rrjetin e mjekëve të rremë që realisht janë tregtarë shpresëdhënës.⁶³ Njëri nga intelektualët e Kosovës, Fetih Mehdiu shpreh pikëpamjet e tij mbi këtë temë duke thënë: Unë mendoj se edukimi fetar duhet të jetë i detyrueshëm. Sepse në këtë mënyrë shteti do të jetë në gjendje të kontrollojë të gjithë sistemin. Për më tepër, arsimiti fetar duhet të jetë në shkollë. Sepse feja nuk është e pavlefshme sa që të lihet në dorën sindikatave dhe organizatave joqeveritare. Çdo gjë që është kapital i shoqërisë duhet të organizohet dhe kontrollohet nga shteti. Për hirë të së vërtetës sindikatat dhe organizatat joqeveritare nuk janë aq përgjegjëse për shoqërinë sa shteti".⁶⁴ Është i habitshëm realiteti që autoritetet e shumë institucioneve bashkiake marrin vendime shpeshherë të fshehta dhe nganjëherë të hapura në favor të disa organizatave fetare të huaja. Si për shembull, askush nuk e di qëllimin e disa shkollave private të hapura në Kosovë. Mund të themi se qëllimi kryesor i disa prej këtyre shkollave nuk është të informojmë rininë; madje mendojmë se ato përhapin propagandën e disa lëvizjeve fetare. Me fjalë të tjera, qëllimi kryesor i këtyre shkollave të tilla është t'i hapin rrugën rrymës së tyre fetare në shoqëri.⁶⁵ Akoma sot në Kosovë, lëvizjet e reja fetare ofrojnë kurse falas për të mësuar anglisht dhe kompjuter në qendra apo zyrat e tyre. Ky proces fillon me kurset dhe mund të shkojë deri në antarësimin e kursantëve në lëvizjet e reja fetare apo ndryshimin e fesë. Edhe pse një kurs i gjuhës së huaj kur është falas tingëllon mire në vesh, në të vërtetë vërehet se qëllimi i tyre është ndryshe. Mund të themi se qëllimi i tyre është të diktojnë kulturën e tyre, ligjet e tyre, ekonomitë e tyre dhe më e rëndësishmja vlerat e tyre të besimit. Kështu që, këto organizata që kanë një përvojë të pasur në misionarizëm dhe mbështetje financiare, hapin kurse kompjuteri dhe anglishtes, organizojnë eskursionë në qytete të ndryshme dhe ofrojnë bursa studimi jashtë vendit.⁶⁶

Ashtu siç u theksua dhe më sipër, të rinjtë kosovarë që janë përballur me probleme të ndryshme si ekonomike, destabilizimi politik, drejtësia e korruptuar dhe mundësitë e kufizuara të edukimit janë joshur nga kushte dhe ofertat e rrymave të reja fetare. Nëse shteti nuk ofron kushte të besueshme dhe të qëndrueshme për të ardhmen e popullit, njerëzit do të përpiqen të hyjnë nga dyert që i hapen nga të tjerët. Në vija të përmbledhura, shteti është përgjegjës për të siguruar zgjidhje për të gjitha problemet në të gjitha fushat, si në sistemin e drejtësisë, po ashtu edhe në fushën e fesë, ekonomisë, arsimit dhe politikës e tij.

⁶² Feim Gashi, "Kosova Cumhuriyetinde Yaşayan Gençlerin Dini Yönelimleri", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2010), 85.

⁶³ İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 237.

⁶⁴ Fetih Mehdiu, *Edukata Fetare Pararoj e Sovranitetit te Kosoves*, <http://www.mesazhi.com/mendime/edukata-fetare-pararoje-e-sovranitetit-te-kosoves> (5 Eylül 2011).

⁶⁵ Arianit Sllamniku, *Konvertimi i Brezave Apo Investim Publiko Privat*, 1-3; www.2online.com (16 Kasım 2012)

⁶⁶ Mbi Kur'anin, "Leter Apologjetike e Shkruar Nga Joseph Smith", ed. Ajni Sinani (Prishtina: 2001), *Balkan Gelecek Tasavvuru-Balkan Sempozyumu*, 197.

4. Përfundimi

Si rezultat mund të thuhet se sot jetojmë në një botë shumëngjyrëshe dhe me ndryshime të mëdha globale. Ky ndryshim qoftë në shkencë, në teknologji, në ekonomi, në politik, në arsim dhe në fe, po ndikon në çdo drejtim të jetës.⁶⁷ Po ashtu edhe rrymat e reja fetare po tregojnë tendencë rritjesh në rrethanat e ndryshimit të shpejt.⁶⁸ Fetë tradicionale e kanë të vështirë të lëvizin me hapa të shpejtë në shoqëritë që po zhvillohen dhe dita ditës po ndryshon nga çdo këndvështrim. Dhe si rrjedhojë është krijuar një distancim mes fesë dhe shoqërisë dhe këtë distancë po e mbushin grupet e reja fetare. Veçanërisht rëndësia që i jep feja tradicionale individit është e pamjaftueshme, sepse feja nuk arrinë dot të përputhet me inovacionet që i ka sjellë teknologjia në jetën e njeriut, e kjo ka krijuar komplikime në identitetin individual njerëzor. Njerëzit për të dal nga rruga pa krye dhe për të mbushur këtë vakum shpirtëror janë orientuar nga doktrina të ndryshme dhe rryma të ndryshme fetare, të cilat i japin rëndësi individit dhe e bëjnë atë të ndihet se është dikushi dhe se është i nevojshëm për shoqërinë.⁶⁹ Në një botë ku janë zvogëluar kulturat e ndryshme është shtuar kontakti me njëra tjetrën. Shoqëritë gjatë shkëmbimit të informacionit dhe kulturës të ndërsjellë, nganjëherë pa qenë të vetëdijshëm dhe nganjëherë të vetëdijshëm filluan gjithashtu të marrin edhe kulturën dhe konceptin e fesë së njëri-tjetrit. Teksa shoqëritë imponojnë kulturën e tyre ndaj shoqërisë rivale, elementët e kulturës së shoqërisë rivale përhapen te individët e shoqërisë imponuese. Këto shkëmbime të ndërsjellta kulturore kanë qenë dhe arsyeja kryesore në zhvillimin dhe formimin e lëvizjeve të reja fetare.⁷⁰ Duhet të themi në mënyrë të përmbledhur se gjatë periudhës së luftës në Kosovë (1997-1999), shumë familje u shndërruan në statusin e refugjatit, u larguan nga vendet e tyre me padëshirë dhe u detyruan të migrojnë në Shqipëri dhe Maqedoninë fqinje. Kur migruan në këto vende, njerëzit në nevojë morën mbështetje nga misionarët. Pas një periudhe të shkurtër, misionarët arritën të fitojnë zëmren e popullit mërgimtar. Kështu që ata filluan t'i mësojnë njërezeve fenë e tyre dhe ky ishte dhe qëllimi kryesorë i tyre.⁷¹ Në këtë mënyrë njerëzit që ishin nevojtarë nga njëra anë merrnin ndihmen e ofruar e nga ana tjetër ishin auditor të aktiviteve dhe doktrinave të misionerëve. Me një shprehje tjetër rrymat e reja fetare duke përfituar nga situata të vështira që ndodhej shoqëria u përpoqën të gjejnë simpatizant për doktrinën e tyre.

Si rezultat, ne mendojmë se si në çështjet e tjera, edhe në ata që lidhen me lëvizjet e reja fetare, Republika e Kosovës në bashkëpunim me komitetet/bashkësitë fetare mund të veprojë më efektive në këtë fushë. Sepse në të kundërt strukturat dhe aktivitetet jotransparente shkaktajnë gjithmonë probleme. Në këtë këndvështrim mund të themi se me një bashkëpunim të thillë do u ofrohet mundësia e nevojitur shoqërisë dhe rinisë. Si rezultat me një arsim fetarë të kontrolluar do të parandalohen edhe keqkuptimet e keqinterpretimet. Mendojmë se kjo është elementare për një të ardhme më të shëndetshme.

⁶⁷ Özkan, *Yeni Din Görünümlü Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri*, 5.

⁶⁸ Beckford, *New Religious Movement and Rapid Social Change* (London: Sage/ Unesco, 1986), 11-15, Aktaran; Ali Kirman, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dini Araştırmalar*, 2/4 (Mayıs Ağustos, 1999), 227.

⁶⁹ Ak, *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana...*, 15.

⁷⁰ <http://www.ewtn.com/library/New Religious Movements> (05.05.2005)

⁷¹ Rahimi, *Kosova'da Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri*, 75

Literatura/References

- M., Argyle. *Dinin Yedi Psikolojik Temel*, çev. Mehmet Dağ, Eğitim Hareketleri Dergisi, XXII/2, Ankara, 1978.
- Ak, Sakine. *Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlana Yüce Vakfı Örneği*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Armaner, Neda. *Psikopatolojide İlk Dinî Belirtiler*, Ankara: Demirtaş Yayınları, 1973.
- B., Babajanov. *Postsovetkiy Vahhabizm Zanyal Svoyu Nishu Geopolitiches- kom Protivostoyanii*, Moskova: Regnum, 2013.
- Barker, Eileen. "Bringing Them in: Some Observation on Methods of Recruitment Employed by New Religious Movements", *New Religious Movements and the Church*, ed. A. R. Brokëay and J.P. Rajashekar, Genev: 1987, 69-79.
- Beckford, *New Religious Movement and Rapid Social Change*, London: Sage/Unesco, 1986.
- Bilgin, Vejdi. "Yeni Dini Hareketler", *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usûl*, 7/7, 2007, 107-136.
- Coşkun, Ali. "Din ve Kimlik", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1, 2003, 5-23.
- David A. Snow, - R. Machalek, "The Sociology of Conversion", *Annual Review Sociology*, X, 1984.
- Dragusha, Feim. Misionaret ne Kosove-(Kosova'da Misyonerlik), *Revista Studenti*, Reviste e Studenteve Kosovare ne Brunei, 5/, 2007.
- Efe, Adem. "Küreselleşme Yeni Dini Hareketler ve İnternet," *Uluslararası Davraz Kongresi* 24-27 Eylül 2009, Isparta: Küresel Diyalog, 2009, 3232-3238.
- Gashi, Feim. Kosova Cumhuriyetinde Yaşayan Gençlerin Dini Yönelimleri, *Balkan Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 2010.
- Sarmış, İbrahim. *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Hoffer, Eric. *The True Believer: Kesin İnançlılar*, çev. Erkil Günur, İstanbul: Plato Yayıncılık, 2011.
- Peker, Hüseyin. *Din Değiştirme Psiko-Sosyolojik Etkenler*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1979.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, Kahramanmaraş, 2003.
- Kamberi, Ferdi. *Afer 10 mijë OJQ në Kosovë*, <https://gazetainfokus.com /afer-10-mije-ojq-ne-Kosove/> 17 Mayıs 2018.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III/4, Samsun: 2003.

- Kirman, Mehmet Ali. Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam, ed. Süleyman Turan- Faruk Sancar, *Yeni Dini Hareketler İçinde*; İstanbul: Açılım Kitap, 2014, 13-26.
- Kirman, Ali. “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs Ağustos, 1999, 2/4, 227.
- Kirman, Mehmet Ali. “Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Karakteristik Özellikleri”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, 2000.
- Kılıç, Ahmet Fruk. “Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/13, 37-58.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*, Ankara: Gece Kitaplığı. 2015.
- Köse, Ali. *Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri, Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, İstanbul: 2004.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları Batı’da Yeni Dini Akımlar*, Truva Yayınları, İstanbul: 2006.
- Köse, Ali. *Neden İslam’ı Seçiyorlar: Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 2008.
- Kyzy, Bukatcha Akimjan. “Yeni Dini Akımların Orta Asya Gençliği Üzerindeki Etkileri ve Din Eğitiminin Rolü”, *Gelecek Vizyonlar Dergisi*, 2/4, 2018, 31-39.
- Mehdiu, Fetih. *Edukata Fetare Pararoj e Sovranitetit te Kosoves*, [http://ëëë.mesazhi.com/mendime/edukata-fetare-pararoje-esovranite tit-te-Kosoves](http://ëëë.mesazhi.com/mendime/edukata-fetare-pararoje-esovranite-tit-te-Kosoves), 5 Eylül 2011.
- Özel, Cemal. “Dini Grupların Birbirleriyle Olan İlişkilerini Etkileyen Bazı Faktör- ler: Psikososyal Bir Yaklaşım”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 72, Sonbahar III, 2018, 329-348.
- Özel, Cemal. “Seküler Zihin, Devlet ve Dini Gruplar: Seküler Kesimin Dini Grup Algısı Üzerine Bir Araştırma”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8/16, 2014, 7-27.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*, Kültür Sanat Yayınları, 2006.
- Piraku, Muhamet. *Dituria Islame*, 63, Prishtina: 1994.
- Rahimi, İilir. *Kosova’da Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Etkenleri*, Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sancar, Furkan. “Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir Mi? Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42, Şubat, 2016.
- Sarmış, İbrahim. *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Sinani, Ajni. “Mbi Kur’anin, Leter Apologjetike e Shkruar Nga Joseph Smith”, Prishtina Yayınları, *Balkan Gelecek Tasavvuru-Balkan Sempozyumu*, 2001.
- Sllamniku, Arianit. *Konvertimi i Brezave Apo Investim Publiko Privat*, ëëë.2on-line.com (16 Kasım 2012).
- Tapper, Richard, *Çağdaş Türkiye’de İslam* (çev. Özlem Arıkan), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1993.

- Turan. Süleyman. “Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye’deki Ve Batı’daki Literatür”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/27, 2013.
- Türkdoğan, Orhan. “Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler”, ed. M. Çağatay Özdemir, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri İçinde*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2008.
- Ülger, İrfan Kaya. “Orta Asya’da Radikalizm Tehdidi: Gerçek mi? Efsane mi?”, *II. Uluslararası Sosyal Bilimciler Kongresi*, Bişkek, 2008.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2005.
- Zavalsız, Y. Sinan. “Din Değişirmenin Psiko-Sosyal Kodları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, 2012,185-200.
- Zuckerman, Phil. *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İ. Çapçioğlu - H. Aydınalp, Ankara: Birleşik Kitabevi, 2006.
- http://www.mesazhi.com/video/organizata-krishtere-ne-Kosove-behu_i krishter per ta ruajtu vendin epunes, (Kosova. 17 Ocak 2013).
- http://fejaeventete.com/ifv/index.php/tereja/analiza/index.php?option=com_content&view=article&id=495:ndarja-e-selefive-shkaqet-dhe-metodatepermiresimit&catid=14:analiza&itemid=213<http://ëëë.eëtn.com/library/> New Religious Movements, (5 Mayıs 2005)
- <http://www.yenişafak.com.tr/düşünce/> Aydoğan Vatandaş (12 Nisan 2005)
- <http://www.habervaktim.com/yazar/ilik-savunmasi-turkiyeye-mikaladi56659.html#.UNk> SAE 8c44k.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İSLAM HUKUKUNDA KARAR ÇEŞİTLERİ ÇOĞULCULUK

Yazar: Süleyman Akdemir, (İstanbul: Akoğul Basım Yayın Dağıtım, 2019), 100 sayfa.

Hasan Özket*

Geliş Tarihi: 15 Eylül 2020

Kabul Tarihi: 2 Ekim 2020

“Karar” terimi günlük hayatta, resmî yazışmalarda, siyasî, hukukî, ve ticarî antlaşmalarda ve buna benzer bir çok alanda sıkça karşılaşılan bir kavramdır.

İslam Fıkhı ve İslam Hukuku alanında tarihi bilgi veren kapsamlı çalışmaların yapıldığını vurgulayan yazar, bu araştırmaların güncel hayatta kullanılacak şekilde anlatılmadığı ana tezini öne sürmektedir. Bu çalışmada anılan eksikliğin karar konusunda giderilmesini hedeflediğini belirten yazar, genelde hukuk, özelde İslam hukuku literatüründe diğerleriyle ortak, ayrışan ve özel kavramların siyasî ve sosyal yapıda sorunların çözümüne katkı sağlamış olduğunu iddia eder ve kooperatif içinde gerçekleştirdikleri ar-ge çalışmalarına dayanarak önerilerde bulunur. Kitap içeriğinin pratiğe dayandığını vurgulayan yazar, çoğunlukçu düzenin ürettiğı sorunların çoğulcu hukuk düzeninde bulunmadığını iddia eder. Ancak çoğulcu hukuk anlayışını ortaya çıkaran tümevarım ve tümdengelim yöntemlerine dayanan fikhî mezhepler olmasına karşılık onlardan alıntı veya örneklere rastlanmaz. Birincil kaynaklara yer verilmeyen çalışma, tali kaynaklar sayılabilecek çağdaş bilimsel kitap ve makalelerdeki yorumlar etrafında karar ve çeşitlerini genel olarak tutarlı, açık ve özgün bir biçimde inceleyerek kavramları doğru ve yerinde güncelleştirmeler yapar.

Akademisyen ve genel okuyucu arası bir hedef kitesine, fıkhıta mevcut bilgilerin güncel karşılıklarının varlığına dikkat çekerek hitap eden yazar, onların uygulama yapmalarını önemle önerir.

Karar çeşitleri konusunda yapılan tasnifler ile alanına başlangıç seviyesinde katkı sunduğı gözlemlenen bu eser, anlaşılır seviyede dil ve üsluba sahip olmasına karşın konuların kitabın hedefi doğrultusunda yeterince örneklerle işlenmiş olduğı söylenemez. Hatta oluşumu ve sonuçları açısından İslam öncesi ve sonrası karar ve çeşitlerinin izinin sürüldüğü anlaşılan eser ciddi manada geliştirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Yazar detaylı bir önsöz yazdıktan sonra giriş kısmında kitabın konusunu, kapsamını, takip ettiğı yöntem ve amaçları belirlemiştir. Devamında geniş bir biçimde canlı, insan ve toplum benzerliğini anlatarak “Karar Şekilleri” başlığı altında ana, kişisel, maşeri/toplumsal, içinde maşeri özellik olan kişisel ve içinde kişisel özellik olan maşeri kararlar alt başlıkları ile beş çeşit karar şekline yer verir.

Kişisel/bireysel, Maşeri/kolektif, İçinde maşeri özellikler bulunan bireysel, İçinde bireysel özellikler bulunan maşeri, Yetkili uzman ve Adına kararlar “Ana Kararlar” başlık

* Dr. Öğr. Üyesi. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hozket@gmail.com. Orcid ID: 0000-0002-6193-4363.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediğı tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Özket, Hasan. “İslam Hukukunda Karar Çeşitleri Çoğulculuk”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 6 (Ekim 2020): 175-177.

altında yer alırken, nezir, vaad, öneri/icap ve kabul ise “Kişisel Kararlar” adı altında incelenmiştir. Dil, teknik, sanat ve örf/hukuk “Maşeri kararlar” olarak belirtilmiştir. Katılma/akile, Ayrılma/itizal, Seçme/ittiba/biat, Hicret/çıkma/göç etme alt başlıkları “İçinde maşeri özellik olan kişisel kararlar” başlığında işlenmiş, “İçinde kişisel özellik olan maşeri kararlar” başlığı ise İctihat, İcma, İstişare ve İttifak olmak üzere dört ayrı alt başlıkta değerlendirilmiştir. “İctihat” başlığı altında ise Ümmi, sail, Amil, Ehli zikir, Fakih ve Rasih başlıkları ile biri “İlmi ehliyet”, diğer üçü de Usulü ortaya koyma, delilleri belirleme ve uyma şartı, Çelişki olmama şartı ve İcmalara aykırı olmama şartı başlıkları ile yer almaktadır. “İcma” başlığı altındaki kararlar ise şu beş alt başlıkla açıklanmaktadır. Uluslararası, Ulusal/kavmi, İl, Nahiye (cuma birimi icmaları), Aşiret/ocak birimi icmaları. “Yetkili uzman kararları” başlığında evsat/orta değer, Tertip/sıralama, Hesaplama şeklindeki kararlar başlıkları açılmıştır. Veli/vasi, Vekil, Ortak vekil (Başkan), Hakem kararları da “Adına kararlar” başlığında anlatılmıştır. Bu başlıklara işaret eden ve yakın anlam içeren ayet metin ve mealleri ile desteklenerek sunulmuş ve açıklanmıştır. Konu ile ilgili birincil fıkıh kaynaklarından istifade edilmediği görülmektedir.

Karar alma biçim ve derecelerinin son peygamber Hz. Muhammet ile olgunluğa ulaştığını belirten yazar, “ilk tohumlarının homo sapiens sapiens Hz. Âdem’in “eşyaya isim verme” ile başladığını belirterek bu araştırmada ‘karar teriminin tarihçesi’ni yazmayı amaçladığını ifade etmesine karşın (s. 5) birçok yönleriyle ancak bir dokunuş olduğu görülmektedir.

İnsanoğlunun geçirdiği toplayıcılık, avcılık, çobanlık ve çiftçilik dönemi kararlarının farklı seyretmiş ve günümüzde gelişmiş olduğunu belirten yazar, kişilerin kararları ile topluma ait kararlar birbirini izlediğini, bazen toplum lehine kişi aleyhine bazen de kişi lehine toplum aleyhine gelişmelere sahne olarak denge sağlandığını belirtir.

Yazar (s. 31-32) genel olarak işlediği kararların gereği olan çoğulculuk sistemi üzerinden çoğunluk sistemini tenkit etmektedir. Gerçekte batı anlayışında a) çoğunluk, b) seçilmişlerin, c) başkan ve d) hâkim kararları bulunduğunu ve demokratik kararlar sayıldığını ifade eden yazar, bu kararların ancak çoğulcu sistemde demokratik kararlar olabileceğini iddia etmektedir. Bu nedenle de çoğunluğun yerine çoğulculuğu önerdiğini vurgular. Herkesin istediği ekolü/mezhebi seçeceğini vurgular. Bu nedenle de çoğunluğun yerine çoğulculuğu önerdiğini ve bunun da herkesin istediği ekolü/mezhebi seçerek gerçekleşeceğini vurgular. Böylece toplumda seçkinlerin yerini bilim insanlarının alacağını belirtir. Yazar, her kişinin bilim insanı olma hakkına sahip olduğunu vurgularken, başkan kararları yerine ortak hakem kararlarının esas alındığını kaydeder. Hatta hâkimlerin kararları yerine seçilmiş hakemlerin kararlarının geçerli olacağını belirtir. Buna bağlı olarak merkezi yönetimin yerini yerinden yönetimin alacağını ifade eden yazar, merkezi yönetimin yerinden yönetime tabi olduğunu, yetkileri yerel yönetimlerin kullandığını saptar. İddia ettiği sistemde merkez, yerel yönetimin verdiği görevleri yapacağını belirtir ve yetki-görev belirlemeli yönetsel aygıtın ortaya çıkacağını savunur.

Kayyum görevi üstlenen merkezî yerler ile taşra nahiyeleri arasında eşit tüzel kişiliğin olduğunu belirten yazar, merkezlerin hadim veya hâkim olmadığını vurgular. Bu bağlamda Hicret teriminin kişi-topluluk irtibatları bakımından değerlendirildiği siyasî yapılanmanın görev-yetki basamakları şu şekilde sıralanır. Kişilerin, her zaman değiştirebildikleri bu merkezlere doğrudan katılmış olduklarını vurgular. Kendi nahiyesine ayrı, il merkez nahiyesine ve devlet merkez nahiyesine ayrı katılmış olmaları nedeniyle hicreti barışçıl yaşamın bir unsuru olarak kurumsal duruma büründürmektedir. Devamında yer alan

bilgilerde buna girme ve çıkma dendiğini, böylece vatandaşlarının girişlerini ve çıkışlarını engellemeyen devletlere barışı esas almaları nedeniyle “İslam devleti”, ülkelere ise “Darü’l-İslam” adı verildiğini belirtir. Giriş ve çıkışlara izin verilmeyen veya zorlaştırılarak izne bağlayan yerlere “Darü’l-harp”, çıkışın serbest girişin izne tabi olduğu devletlerin topraklarına da “Darü’t-terk” tanımlarını yapar. Darü’l-İslam dışındaki bu ülkeler ile iş birliği yapılmayacağı, ayrıca onlar saldırmadıkça savaşılmayacağını öne sürer. Yazar, kendi halklarına zulmeden devletlere, güvenliğin sağlanması için o yerde sakin olanlardan (ocak, nahiye/bucak, il ve ülke) birisinin izni ile başka devletlerin girip onları kurtarma yetkileri doğacağını savunur. Böylece vizenin vatandaşlara ait bir özellik olarak ortaya çıkacağını vurgular (s. 53).

Yazar, usûlü’l-fıkh’ta içtihatların zannî hüküm olduğunu, icmâların ise kesin hükümler arasında kabul edildiğini aktararak, İslam fıkıh alimlerine göre kesin bilgi bütün akılların doğru kabul ettiği şeylerdedir, belirlemesini yapar. Çünkü aynı konuyu inceleyen farklı kimseler değişik yerlerde farklı delillerle veya farklı usullerle hareket ettikleri halde aynı ortak sonuca varmışlarsa bunlara “icmâ” dendiğini vurgular. Ayrıca bu yöntemin sadece usûl-i fıkıhta kabul edilmiş olduğunu, diğer alanlarda izleri görülse de sistemleştirilemediğini belirttikten sonra bu yöntemin ilim ve hayatın her alanına teşmili gerektiğini iddia eder. Yazar ayrıca, eski Yunan’da iddia edilen “değişmez-bedihî varsayımlar”ın olmadığı modern çağda anlaşılmışsa da bu varsayımların yerine nelerin konulmasının gerektiğinin ise tartışılmadığını iddia eder. İşte bu noktada icmâ karar şekli bu boşluğu doldurabilir, önerisini vurgulu biçimde ifade eder (s. 59-63).

Araştırmanın SWOT Analiziyle Değerlendirilmesi yapılırken güçlü ve zayıf yönlerin yanında fırsatlar ve tehditler üzerinde de duruluyor.

Tablo-14 (s.81) incelendiğinde 1-Kişi ile toplum arasında denge: “Günümüz şartlarında devlet güçlenmiş ve bütün karar mekanizmalarına hükmeder hale gelmiştir. Kişinin devlet karşısında yeniden güç kazanabilmesi onun toplum içinde kişiliğine ilişkin kararları alması ile mümkündür.” Belirlemesi yaparak, bu “karar çeşitlerinde kişi ile toplum arasında denge sağlanır.” denilmektedir. 2-Farkındalık oluşturma: “Kişinin yeniden etkin hale gelmesi, yerel birimlerin küçültülmesi ve karar birimlerinin etkili bir şekilde kullanılması ile mümkündür. İnsana dayalı düzen oluşturma ve insandan hareket ile yeni bir yaklaşım gerektiği gibi özellikle kararlar konusunda farkındalık oluşturmak önem taşır.” vurgusu yapılmıştır. 3- Kararların şeffaf ve belirli hale gelmesi: “Çoğunluk ile alınan kararlarda çoğunluğa yakın olanların etkisi artar. Böyle bir durumda taraflar arasında kutuplaşma başlar. Buna karşılık önerilen karar şekillerinde karar alış şekilleri tanımlanmakta, şeffaf hale getirilmektedir.” 4- İkili sisteme dayanması: “Kâinata her şey çift yaratılmıştır. Canlı ve cansız âlemde geçerli olan bu ilke canlıya analog olan toplum için de geçerlidir. Karar şekilleri kişisel ve maşerî olmak üzere ikiye ayrılarak incelenmeye başlanmış, arkasından ikil çiftler ile geliştirilmiştir.”

Fırsatlar değerlendirmesinde ise (s. 85) kişi - toplum dengesi, küçük birimlerin önemi, belirsizliklerin ortadan kalkması, pilot uygulamalar gibi önemli bileşenlere işaret edilir.

Yazar bu eserde, önsözünde belirttiği modern dünyanın birbirlerini etkileyen temel sorunlarının iktisadî yapıda faiz ve siyasî yapıda ise çoğunluk kararlar olduğu iddiasına çözüm olarak karar mekanizmalarında ve yönetimde birey ve toplum arasında çoğulculuğa dayalı dengeyi esas alan usullerin getirilmesi ile mümkün olacağını ileri sürer (s. 90).

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

CASTELLIO CALVIN'E KARŞI ya da BİR VİCDAN ZORBALIĞA
KARŞI

Yazar: Stefan ZWEIG, çev. Mustafa Topal–Kıvanç Koçak (İstanbul: İletişim
Yayınları, 2018), 240 sayfa.

Mustafa Barış*

Geliş Tarihi: 24 Mayıs 2020

Kabul Tarihi: 6 Temmuz 2020

Bir dönem hakkında en az bilgiye sahip olanlar, şaşılacak biçimde, o dönemde yaşayanlardır.¹ Geleceği şekillendirecek geçmişin önemli bölümünü anlamak ve tarihten ‘ders almak’ için realiteleri iyi analiz etmelidir. Geleceğe ilişkin uzun vadeli perspektif sağlayacak söz konusu analizlerin aygıtları kavramlardır. Aslı Yunanca kökenli olan ‘anakronizm’, tarihi vakıaların kendi zamanının veya döneminin bağlamından tamamen bağımsız ve ayırık araçlar/kavramlar ve bakış açılarıyla değerlendirilmesi anlamına gelir. Mesela anakronizmden uzak olmak; gelişen iletişim araçları sayesinde edindiğimiz “düşünce beyanı ve de bilgi edinme hakları” gözlükleriyle, M.S. X. yüzyıllarda yaşayan bir toplumun analiz edilemeyeceği gerçeğini kabul etmektir. Madalyonun diğer tarafı ise “trajik” bir hal almaktadır. İnsanlık tarihinde binlerce ve milyonlarca cana mal olmuş problemlerin aslında bazı kavramlarla nasıl çözülebileceği anlaşıldığında “şerefli bir hayatın”, “yaşayan/yaratılan hakkı” olduğunu geç kalmadan kavramamız gerekiyor.

Batı tarihinde bu kavramlardan en önemlisi seküleritedir. Sekülerizm/Sekülerizm kavramı yaklaşık XIX. yüzyıl ortalarında İngilizce konuşulan coğrafyada önemli bir vakıa olarak ortaya çıktı. Tanrı ve âhiret kavramları üzerine temellendirilen argümanlardan farklı olarak, ahlâkın tamamen akılcı ilkeler üzerine bina edilmesine ve Hıristiyanlıkta dinî ve politik erklerin dünyevî bir bakış açısıyla ayrılmasına verilen isimlendirmedir. İlk dönemden itibaren Hıristiyanlar yüzyıllar boyu devlet baskısına maruz kalmışlar, otoriteye karşı uzun bir mücadele vermişlerdir. Bunun neticesinde hem yetke halkası, hem de hiyerarşi sahibi olarak “kilise” kurumunu oluşturmuşlardır. Roma’nın Hıristiyanlaşması gibi, Hıristiyanlığın Romalaşması realitesi, bütün Hıristiyan topraklarında kilise ve devletin yan yana ama farklı kurumlar olarak varlıklarını sürdürmesini sağladı. Lewis’e göre, İslam ne kendi içinden seküler bir yapı ortaya çıkardı ne de Yahudi-Hıristiyan kültürün ürünü seküleriteyi ithal etti. Bunun sebebi üç dinin ‘farklı kurucu mit’lerinin olmasında yatar. Hz. Muhammed kendi zamanında zaferini ilan etmiş, hükümlerine ulaşmıştı. Hz. Musa ve Hz. İsa ise eza, cefa ve zulümle mücadele etmiş, özellikle Hıristiyanlar, Hz. İsa’nın ardından yüzyıllar boyunca işkence ve zulme maruz kalmışlardır. Takipçilerinin kendi devlet, dil ve kurumlarını amaçları doğrultusunda adapte edip müesses hale getirmeleri yüzyılları bulmuştur.² Söz gelimi XVI. yüzyılda Katolik Kilisesi ve Papa otoritesine karşı Reform Hareketleri bazı sonuçlar doğurdu. Bunlardan en önemlisi,

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafabaris@gmail.com, Orcid ID: 0000-0002-0647-1917.

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by “iThenticate” and no plagiarism detected.

Atıf / Citation: Barış, Mustafa. “Castellio Calvin’e Karşı Ya Da Bir Vicdan Zorbaliğın Karşı”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* / 6 (Ekim 2020): 178-184

¹ Stefan Zweig, *Castellio Calvin’e Karşı*, çev. Kıvanç Koçak (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 42.

² Bernard Lewis, *What Went Wrong?* (London: Phoenix, 2003), 96-101.

Martin Luther (1483-1546) ve Jean/John Calvin (1509-1564) tarafından Protestanlığın temellerinin atılmasıdır.

Kalvinizm'in özü Hıristiyan kutsal metinlerinin literal anlaşılmasına yönelik Zwinglian görüşe dayanır. İsviçre'de yaşayan ve Katolik Kilisesine eleştiriler getiren vaazlar veren Huldrych Zwingli Protestan Reformunun önde gelen ismidir. Bu öğretiye göre, açık ve literal okumadan başka hiçbir anlam arayışına girilmeyecektir. Kilise yapılanması, politik organizasyonlar ve sosyal düzenlemeler kutsal metnin literal anlamı üzerine oluşturulmalıdır. J. Calvin, Hıristiyanları Tanrı'nın sonsuz ihtişamı adına bitmeyen bir gayretle çalışarak hayatın zorluklarını yenmeye ve dünya hayatında etkin olmaya çağırılmaktadır. Kısaca Kalvinizm; tanrısal yazgı, seçilmişlik ve bunun belirtisi olan her bireyin mesleğinde işini en iyi yapması ve başarılı olması vurgusuyla dünyevî meslek ve uğraşılara dinsel bir anlam yüklemektedir. Tüm Batı dünyasına yayılan öğreti; İskoçya'da Presbiteryenler, Hollanda'da Reform Kilisesi, Fransa'da Huguenotlar, İngiltere'de Puritanlar tarafından benimsenmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde de çokça taraftar bulmuştur.³

Biyografik, tarihî romanın okunması ve anlaşılmasında yardımcı olacağı düşünülen ve problemlere/çekişmelere çözüm önerisi sunan temel kavram laikliktir. Diğer ifadeyle, Batı laiklik uygulamasına romanda anlatılan sıkıntılı evrelerden geçerek varmıştır. Sosyal değişimlerin veya felsefî kavramların ortaya çıkışı hiçbir zaman tarihî bir tabandan vâreste değildir. İnsanoğlunun söz konusu tarihî değişimleri tahlil edecek arı, duru bir akıl ve vicdana gereksinimi her zaman kendisinin varlığıyla eş zamanlı olacaktır.

Castellio Calvin'e Karşı kitabı bir dönem tarihini anlatırken, yazarın yaşadığı zamana da göndermeler yapabilmeyi başarmış bir eserdir. Bugün Batı'da farklı din özgürlüklerinin yaşanabiliyor olmasını sağlayan "laiklik" anlayışı; bireylerin hem dindar hem vatandaş olmaları yönüyle ele alındığında kendini gösterir. İnanç sahibi insanların manevi olarak yapmakla yükümlü olduklarına dinî denilir. Vatandaş olarak yapmak zorunda oldukları da medenî yani sivilidir. İkinciden doğan mecburiyet maddî yani hukukîdir. Din ile devlet birlikte olduklarında bu ikisi, birbirinin lüzumu olur. Ayrı olduklarında ise bu iki vazife ve mecburiyet birbiriyle çekişmeye girer.⁴ Din özgürlüğünün çerçevesini; "İnanma", "İbadet ve Dua", "Talim ve Tedris, Neşir ve Telkin", "Dini Okutup Öğretmek", "Dinin Emirlerini Yerine Getirme" haklarıyla⁵ çizen Ali Fuad Başgil (1893-1967) Fransa'da ortaya çıkan "Laiklik" anlayışını da tahlil eder.

Laiklik, "rûhânî olmayan kimse, dinî olmayan şey; fikir, müessese, sistem, prensip" demektir. Katolik dünyada insanlar ikiye ayrılmaktadır. "Clergé" denilen din adamları rûhânîler sınıfını teşkil eder. "Régulier" ve "Séculier" olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci zümredeki rûhânîler hayattan uzak ve manastırlarda yaşayan, ömürlerini ibadetle geçiren zâhitlerdir. Bilfiil dinî vazife gören, halkın içinde olan papaz, piskopos gibi kilise hâdimleri, ayin yönetenler ikinci grubu oluşturur. Laik denince; rûhânîler sınıfının bu iki yapının içine de girmeyenler, bunlara mensup olmayanlar, zâhit ve papaz sıfatı almayan Hıristiyanlar kastedilmiştir. Daha sonra bu anlam genişletilerek, dinî olmayan ve rûhânî bir mâhiyet taşımayan fikir, müessese, prensip, hukuk ve ahlâka laik denilmiştir. Örneğin laik hukuk denince dinî olmayan, esaslarını dinden

³ Hakan Olgun, "Kalvinizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 126-128.

⁴ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2019), 95-96.

⁵ Başgil, *Din ve Laiklik*, 95-135.

almayan hukuk anlaşılır. Hukuk literatürüne Fransız Büyük İhtilali'yle girmiştir.⁶ İslam dünyasında râhipler ve rûhâniler gibi imtiyazlı sınıflar olmadığından, makbul ve mümtaz olmanın şartı Allah'a yakınlıkta olduğundan Müslüman-Türk, laikliği anlamakta güçlük çekmektedir.⁷

Başgil'e göre din özgürlüğünün korunmasının ve teminatının tek çaresi lâiklikdir. Batı'da lâiklik; dinin devlet işlerine karışmaması, devletin herkese, mevcut ve ma'ruf din ve mezheplere tarafsız davranması, bunlardan hiçbirini diğerinin aleyhine olarak, hususî imtiyaz tanımamasıdır. Buna karşılık dinin de devlete karşı, nisbî de olsa, bir özerklik içinde ahlâki ve manevî hayatın düzeni olarak hüküm sürmesidir.⁸

Lâiklik sadece devlet hayatına ait meseleler ve faaliyet alanına hitap ettiğinden bir münkirlik olarak addedilemez. O dindarlığı olumsuzlamaz. Ali Fuad Başgil sadece nazariyattan değil, realitelerden hareketle, dinin sırf ibadet ve duadan ibaret olmadığı onun hem hukuk hem de ahlâk olduğu konusunu açıklama girişimine girer. Zira lâiklik bahsinin en çetin noktası burasıdır. Örneğin birey akitler, borçlar, evlenme ahkâmını isterse şahsen takip edebilir. Sivil nikâhtan sonra dinî nikâh yapabilir. Bu bağlamda lâikliğin; din ile devletin birbirinden ayrılmasının hikmetini yerleştirmek gerekmektedir. Aksi halde "dine bağlı devlet sistemleri"⁹ ve "devlete bağlı din sistemleri"¹⁰ doğar ki ikisinin de sakıncaları vardır. Lâiklik; itidal ve ölçülülük sistemidir. Geçerliğini farklı kaynaklardan almaları dolayısıyla ikisi de insanın ihtiyaçlarından doğan din ve devlet ilişkileri günümüze değin ancak lâiklik ile düzenlenebilmiştir.¹¹ Lâikliğin 'insanın, insan tarafından istismarını önlemeye'¹² yönelik faydasını kabul eden icracı makam, edimlerinin meşrûiyetini gerekçeleyen yönlerden sadece biri ve en önemlisini elde etmiş demektir.

Eserde ele alınan teolojik, siyasi ve hukukî meselelere ışık olabilecek kısa bir girişten sonra kitabın tanıtımına geçmenin işlevselliğini aradık. Özgürlük ve özelde din özgürlüğü tartışmalarında önce Batı'da, daha sonra tüm dünyada önemli bir yere sahip olan *Castellio Calvin'e Karşı* eseri, Kıvanç Koçak'ın önsözüyle başlar. Koçak, Stefan Zweig (1881-1942) ve roman hakkında okuyucuya tarihî-edebî doyurucu ve tanıtıcı bilgiler verir. Zweig, öykülerden, romanlardan biyografilere, monografilerden şiirlere ve tiyatro oyunlarına edebiyatın hemen her alanında ürünler veren bir yazardır. Hiçbir zaman politik bir karakter olmamış, 'politika' ile

⁶ Başgil, *Din ve Laiklik*, 161-162.

⁷ Başgil, *Din ve Laiklik*, 161-163.

⁸ Başgil, *Din ve Laiklik*, 171.

⁹ Dine bağlı devlet sistemi; kabına sığmayan bir kuvvetin bütün hayat ve ilişkileri din esasları ile çevrelemek istemesidir. Bu sistemde, dinî hayatta tahakküm ve zorlama olur. İlerlemenin başlıca şartı fikir ve kanaatlere hürmet ve müsaade olacağından devlet kuvvetleriyle silahlanan din gelişmeye engel oluşturur. Dinin kendisi aydınlanmaya engel değildir. Zira sekizinci ile on dördüncü asra kadar bütün parlaklığı ile hüküm süren bir ilim ve medeniyet örneği tartışılmazdır. Bk. Başgil, *Din ve Laiklik*, 177-178.

¹⁰ Dine bağlı devlet sistemlerinde din adamları birer Sezar olurken, devlete bağlı din sistemlerinde de hükümet adamları ve her türlü politikacılar birer 'fazlalık din doktoru' ve ehliyetsiz dinî reformcu rolüne bürünürler. Dini kararları polis ve jandarmayla uygulamaya kalkarlar ki; dinin aslında bulunan iradeli, istençli ve içtenlikli uygulamalar yok edilmeye çalışılır. Mekteplerde okutulanlarla dini olandan soğutma, maneviyatla alay etme, diyanete laubalilik, hileli ve örtük şekilde örneğin tarih ve felsefe derslerinde, din karşıtlığı telkin olunur. Bk. Başgil, *Din ve Laiklik*, 181.

¹¹ Başgil, *Din ve Laiklik*, 172-186.

¹² Başgil, *Din ve Laiklik*, 188.

ilgilenmemiştir. Gestapo'nun yaptığı araştırmalarda dahi bu bilgileri yalanlayan bir ilişkiye ulaşılammıştır.¹³

Edebiyat tarihçileri; Zweig'in, Erasmus'a (1466-1536) hayranlık duyduğunu teyit ederler. Kendini, kimseye boyun eğmeyen, düşünce özgürlüğüne inanan bir hümanist olarak tanımlayan Erasmus ile özdeşleştirdiğini, onu anlatırken aslında kendini anlattığı üzerine çoğu tarihçiler ittifak etmişlerdir.¹⁴

Eser, bir giriş ve dokuz bölümden meydana gelmektedir. Kitabın önemli karakterlerinden John Calvin Fransa'dan kaçarak Cenevre'ye sığınan ve Protestanlığı tamamen öznel bir anlayışla ele alan Calvinizm'in kurucusudur. Katoliklere karşı "din özgürlüğü" bağlamında giriştikleri mücadelelerden sonra iktidarı ele geçirip, teokratik bir din devleti kuran ve her sözü yasa haline gelen bir tirana dönüşür. Castellio, Calvin'in ilk dönemlerinde yenilenmeci ve özgürlükçü görüşlerine inanarak onunla birlikte çalışmaya başlasa da, zaman içinde Calvin'in gerçek yüzünü görmesiyle ikili arasında mücadele başlar. Eser bu ikilinin kavgasının kodlarını deşifre etmektedir.

Castellio-Calvin arasındaki mücadele tarihi aşan, asırlar üstü bir anlam ifade etsede, Calvin'in Hitler'i, Cenevre halkının ise Hitler'e tam bağlılık gösteren Alman halkını temsil ettiği de ileri sürülmüştür. Tek başına, silâhsız ve sadece kalemlle giriştiği mücadelede Castellio'nun, devletin tüm aygıtlarını elinde bulunduran ve on binlerce kişinin gücünü arkasına alan Calvin'e karşı başarısı nasıl mümkün olacaktır? Bu yolda Castellio'nun elinde kendini takip eden bir gölgesi ve vicdanından başka hiçbir şeyi yoktur (s. 24). Zorbalık her çağda kendini yenilediğinden ona karşı verilecek mücadele de düşünen insanlar tarafından daima yenilenmek zorundadır (s. 173). Zweig, satır aralarında "insanlık adına ümitsizliğin en yoğun olduğu zamanlarda bile hala vicdanın sesine yer olduğu" iyimserliğini aşlar.

Yazara göre özgürlük ve otorite arasında bir denge ve sınır olmalıdır. Otoritenin yokluğunda, özgürlük de mümkün olmaz, kaos ortaya çıkardı. Özgürlük olmadan da otorite olmaz, tiranlık kendini gösterirdi (s.25). İnsanlık için yükselen tehlike, gücün "mutlak güce", zaferin de "istismara" neden olmaya meyleder nitelikte olmasıdır (s.27).

Castellio "Bir insanı yakmak bir doktrini savunmak değildir, bilakis; bir insanı öldürmektir." sözüyle, fanatikler tarafından her an tehdit edildiği o korkunç zamanlarda, vicdan özgürlüğü bayrağını (s.30) dalgalandırmaktaydı. Fakat yukarıdaki iyimserliğe inat, birtakım ürkütücü gerçeklikleri okuyucusunun önüne kayar Zweig. Tarihin 'âdil olmaya vakti yoktur.' Ve yine tarihin "soğukkanlı bir kronikçi olarak sadece başarıları sayacağını, ahlakî değerleri nadiren ölçeceğini" sevimsiz gerçeklerini (s.33) tüm açıklığı ve acımasızlığıyla ortaya koymaktadır.

Cenevre yurttaşları 1536'da referandum sonucu oy birliğiyle eski Katolik inancının yerine Protestanlığı tercih etmiştir. "Bâtıl inançlardan" üstün ve aşkın bir güç olan, aynı zamanda da tek güç olarak Protestanlık hâkim olmuştur (s. 35-36). Sövmeyi bildiği halde yaratıcı olmayan, asi olan fakat yapıcı olmayı başaramayan bir karakter (Farel) bu devrimden sonra (s.37), önce rahip sonra da hukukçu olan ve kendisinden yirmi yaş küçük Calvin'e ihtiyaç duyacaktı. Etraflıca düşünen bir mantıkçının dâhiyane bakış açısıyla zamanının gereklerinin

¹³ Kıvanç Koçak, "Önsöz", *Castellio Calvin'e Karşı*, çev. Kıvanç Koçak (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 7-10.

¹⁴ Koçak, "Önsöz", 10-11.

kavranması fazla zor değildir. Tıpkı bunun gibi Calvin, kısa sürede Tanrı'nın yasa koyucu olduğu, kendisinin de bu yasada, tek yetkili olduğu bir konumuna yükselir. O bir yargıçtır ve neye izin verileceğine ve neyin yasak olduğuna Kent Meclisi'nin yerine kendisi karar verecektir. Yani sivil hukukun yerine yetki ona geçmektedir. Bundan sonra vaize başkaldırı, Tanrı'ya başkaldırı anlamına gelecekti (s. 59).

Vaizin din ve ahlâk anlayışında katı bir disiplin ve acımasız bir sertlik vardır (s. 67). Taş gibi fikrinden caymazlık, demir gibi ve insanî olmayan katılıkla kendini beğenmişlik “siyasi zaferlerin” anahtarlarıdır. İnsanlık toleransa ve adil olana değil, kendini ‘en ve tek’ doğru iddiasındaki büyük sabit fikirlere biat eder (s. 51). Felsefi düşüncenin naifliği, hiçbir zaman Tanrı'nın böyle bir karaktere, bu kadar özgürlük, bağımsızlık ve güç vermesini kavrayamaz olmasıdır (s. 69). Cenevre halkı kısa sürede Tanrı'dan korkan, çekingen, cazibesiz, hiç karşı çıkmadan tek iradeye gönüllü biat içinde bir yaşama bürünmüştür. Yazar vaizlikten tiranlığa giden yolda toplumsal değişimler, yasaklar-sansürler üzerine tahlillerde bulunur. Kendiliğinden türeyen muhbirler, tek taraflı yargılamalar ve daha nice “ayak oyunları” gücünü, bir tek özgür insan kalmayana kadar büyütme isteyen bir sosyal yozlaşmanın şifreleri ve ilişkiler ağının epistemik-pragmatik gerekçeleri analiz edilir:

- Tartışmaya girmez.
- O tek doğrudur.
- Dikte eder (s.96).
- Yüzleşmeden hep kaçır (s.99).
- Tek bağımsız kişi kalsa, dimdik dursa tasası gitmez (s.105). Bu özellikleri taşıyan Calvin'e karşı koyan Castellio'nun elinde;
- Sabırsızlığa karşı sebat,
- Coşkuya karşı kararlılık,
- Fanatizme karşı insanîyet,
- Nefrete karşı hoşgörü,
- Şiddete karşı itidâl ve yumuşak çehreden başka bir şey yoktur (s.87).

Calvin'e karşı gelmek en dehşet verici ölüm türünü de seçmiş olmak demektir (s.143). Mahkemenin muhaliflere verdiği cezalar, iktidarın mutlak gücünü göstermesine imkân tanınması ve bir olaydan en fazla “fayda” elde edilmesini sağlayabilmesi için olabildiğince sansasyonel ve dramatik olanlardan seçilir (s.135). Yine de iktidarı hiçbir şekilde rahat bırakmayan vakıa; böylesine bir toplumda dahi doğru bildiği öğretiyi her şeye rağmen savunacak kimselerin olmasıdır.

Mengeneler, yakılarak idam, sürgünler, kazığa oturtma, ağırlaştırılmış hapis ve daha nice işkence çeşitleriyle karşıtları susturmak Calvin'in gücü olarak tasvir edilir. “Hoşgörü/Tolerans” manifestosundan başka hiçbir fikir, böylesi iktidara cevap veremez. Sansürlere karşı vicdanın sesiyle yazılacak metinler farkındalığı sağlayacaktır. Calvin'in hoşgörü karşıtı yazıları, “rahat olmayan bir vicdanla da ancak kötü yazılır.” cümlesini doğrulayan niteliktedir (s.154).

Engizisyonda işkenceler altında can verirken dahi Tanrı'nın adını anan mahkûmların savunusunu (s.156) yapan Castellio'yu sürekli şüphe etmesi yani kendini sınaması korur. Ama o asla bir septiğe de dönüşmez. Bu nüans doğru yolda yürümesini sağlamaktadır (s.160). Başkalarına daha merhametli olabilmeyi başaran bir kişiliğe sahip olması da onu faziletli kılar.

İktidarın ayak oyunları ve hileleriyle muhaliflerini sindirmesi şaşılacak bir durum değildir. Her devirde gücü elinde bulunduranların, talihsiz bir topluluğu seçmesi ve onlara olanca nefreti boşaltmaları, haksızca saldırımları rastlanmayan bir realite olmaktan uzak değil, bilinen bir gerçektir. Tiranlıkta; Tanrı'nın ne dediğinin bir/tek şekilde anlaşılacağı yani Hıristiyanlığın “yegâne” yorumu olduğu/olması gerektiği ileri sürülür. Özgürlükçülere göre ise Tanrı'nın metninden çok farklı anlamlar çıkarmak bir sapkınlık olmaz (s.166). Herkes hata yapabilir, yanılabilir. Bunlara hoşgörü göstermek gerekir. Esasen merhametli olmaktan başka yol yoktur.

Eser o kadar güzel sarmallarla kuşatılmıştır ki yapılan tespitler, olayların gelişimiyle karşımıza çıkan oluşumların epistemik temellerini tüm yalınlığı ve doğallığıyla ortaya koymaktadır. Başarı yolunun anahtarı öğütlerini verdikten sonra (s. 159) Farel ve Calvin'in “hoşgörü” karşısında başarısız olmalarına neden olabilecek (s. 177) nitelikler veya yoksunluklar aralıklarla büyük ustalıkla örgülenir.

Calvin en acımasız silahlarını İncilleri özgürce ve kafasına göre yorumlayan ve anlayanlara, yani kendi Kilise öğretisinin vardığı sonuçlardan farklı olacak şekilde bir fikre sahip olanlara yönelmekteydi. Halbuki Calvin on yılda fiilî olarak, Katolik kilisesinin altı yüzyılda yaptığından daha fazla değişiklik yapmıştır. Özetle birçok yenilik yapan cüretkâr bir reformcu olan Calvin'in Protestan kilisesi içindeki yeni yorumları bir suç olarak tanımlama ve yargılama hakkı olmaması gerekmektedir (s.184). Ama o yalnız kendisinin bildiği ve diğerlerinin hepsinin yanlış olduğu tek görüşçülükten taviz vermez (s. 185).

Calvin'in en büyük düşmanı düşünce özgürlüğüdür. Castellio'nun tüm gerekçelendirmeleri, bu fiilî durumun yanlışlar barındırdığı üzerinedir (s. 189). Tüm ussal farkındalıkların gösterilmesine rağmen Calvin mutlak iktidarından asla taviz vermez. Bu tarz bir tiranlığın besin kaynağı ise yazara göre “terör”dür. Çünkü terör karşısında yargıçlar da yoktur, hukuk da yoktur. Bu ortamda, mağluplara da hiçbir temyiz şansı verilmez (s. 197). Zaten böyle bir tiran için amaç haklı olmak-olmamak, İncillere uymak veya uymamak değil bunlardan hep daha fazlasıdır. Bu, Castellio'yu yani muhalif olan kim varsa onları bertaraf etmektir (s. 204).

Castellio en temel mottosunu: “Kendine nefretle yaklaşılmadıkça hiçbir insanın fikrinden çekinmemek” (s. 209) olarak açıklar. “Uzlaşma” üzerine böylesi bir çağrının muhatap bulup bulamayacağı eserin sonucunda anlatılmaktadır. Tarafların genel niteliklerini ve romanın hangi problematikler üzerine kurulduğuna değinerek eser hakkında merak uyandırmayı amaçladık. En nihayette Stefan Zweig'in romanın ruhuna, her zaman ‘Calvin’lere karşı Castellio’ların çıkacağı nikbinliğini’ yerleştirmiş olduğunu belirtebiliriz.

Farklı olarak, eserin vurgusunun başka meselelerde olduğunu belirten okumalar da vardır. Bir sava göre kitap, ne bir kişinin tiranlığını, ne bir başkasının yakılmasını, ne de teolojik tartışmaları merkeze koyar. Kitaptaki teoloji tartışmaları da aslında döneminin rastlantısal maskesinden başka bir şey değildir. Roman, daha genel ve geniş bir çerçevede anlaşılacak üzere vicdana karşı şiddet, hümanizme karşı fanatizm, özgürlüğe karşı vesayet mücadelelerinin kutuplarından oluşur (ss. 15-16).

Kaynakça/References

- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları. 13. Basım, 2019.
- Olgun, Hakan. “Kalvinizm”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Şinasi Gündüz. 126-128. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1. Basım, 2007.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong?* London: Phoenix, 2003.
- Zweig, Stefan. *Castellio Calvin'e Karşı ya da Bir Vicdan Zorbalığına Karşı*. Trc. Mustafa Topal–Kıvanç Koçak. İstanbul: İletişim Yayınları. 1. Basım, 2018.

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies

Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukûkî sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web address after published.-

YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmancının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmancının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism. - The editorial board gives the final decision whether a article to be published or not.

YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özleri verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’de yayınlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda “tam kaynakça” verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır. 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article. - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a “bibliography” at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve

	<p>http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the international academic community.</p>
ATIF SİSTEMİ	FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. http://www.isnadsistemi.org/- a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.- Aynı dipnottaki atıfların arası virgöl ile ayrılarak virgöl, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgöl ile ayrılmalıdır.- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır.- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır.	<ul style="list-style-type: none">- ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/- There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc.- References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.

