



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Hint Altkıtası İlim Kültür ve
Sanat Hayatı II

Volume: 4

Issue : 3

Year : 2020

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 4

Sayı | Issue: 3

Aralık | December 2020

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Platform

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Sayı ve Alan Editörleri / Issue and Field

Editors

Dr. Öğr. Üyesi Kemal Ramazan HAYKIRAN

krhaykiran@adu.edu.tr

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,
Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic
University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,
Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

ProfDr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

ProfDr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof Dr Sayfiddin Sayfullloh Aka, Özbekistan
Fenler Akademisi Alişir Nevâi Dil ve Edebiyat Enstitüsü,
Özbekistan

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 271-290 Dr. Öğr. Üyesi Ali BİLGENOĞLU
Sömürgeler Çağında “Kralın Tacındaki Elmas”: Hindistan’ın İngiliz Sömürgeciliğindeki Yeri ve Önemi
“The Diamond In The Crown” In The Age Of Colonies: The Place And The Importance Of India In British Colonialism
- 291-303 Dr. Öğr. Üyesi. Müslüme Melis SAVAŞ
Âlemgîr Şâh’ın (Evrengzib) Hindu Politikaları ve Bunun Üzerine Bir Değerlendirme
Hindu Policies of Âlemgîr Şâh (Evrengzib) and an Evaluation on Itabstract
- 304-314 Ahammed Ishac Chembirika EBRAHİM
Traditional Trade Route of Indian Ocean: The Study About Indian Trade Route
Hint Okyanusu’nun Geleneksel Ticaret Yolu: Hint Ticaret Yolu Hakkında Çalışma
- 315-344 Dr. Seda KAVALLI
Babur-Nâme’deki Zaman İfadeleri
Time Expressions in The Babur-Nama
- 345-369 Dr. Bayram ÇINAR
Bir Süreç Olarak “İman”: Ebu Ubeyd Kasım B. Sellâm’ın İman Değerlendirmesi Understanding Of Kasb
“İmân” As a Process: Abu Ubayd Kasım b. Salâm’s Assessment of The Concept of “İmân”
- 370-385 İsmail SEZGİN
Kıbrıslı Türklerin Dini Hafızasını Etkileyen Faktörler
Factors Affecting The Religious Memory of Turkish Cypriots
- 386-418 Ahmet POLAT
Hikmet-i Teşri’ Bağlamında Abdest ve Namazın İnsan Sağlığı ile İlişkisi
The Relationship of Ablution, Prayer and Human Health in The Context of Wisdom of Legislation (Hikmah At-Tashri’)
- 419-457 Valmire Batatina KRASNIQI
Zemahşeri Tefsirinde Peygamberlerin İsmetine Bakış
Looking at The Ismah of Prophets in The Tafsir al-Zamakhshari

Tercüme Makale - Translation

- 458-483 Peter G. RIDDELL (çev. Sevdener CEBECİ)
Güneydoğu Asya'daki İslam Düşünce Ekolleri
Schools of Islamic Thought in Southeast Asia
- 484-494 Paulo PINTO (çev. Edibe Beyza ÇAĞLAR)
Tehlikeli İrtibatlar: Suriye'de Tasavvuf ve Devlet
Dangerous Liaisons: Sufism and the State in Syria



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 271-290/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 271-290

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Ali BİLGENOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İktisat Fakültesi Uluslararası İlişkiler, Aydın
Asst. Prof., Aydın Adnan Menderes University Faculty of Economics International Relations, Aydın /Turkey

ali.bilgenoglu@adu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9097-1737

Öz

19. yüzyıl Avrupalı Büyük Güçlerin dünyanın siyasi, askeri ve iktisadi açılardan stratejik noktaları üzerinde paylaşım mücadelesi verdikleri bir asır olarak dünya siyasi tarihine geçmiştir. Sanayileşme sürecini tamamlamış olan büyük güçler hem ürettikleri malları satabilmek hem de ucuz hammadde transferi yapabilmek amacıyla dünyanın sanayileşmemiş, dolayısıyla kendilerine göre geri kalmış noktalarında önce ekonomik ardından da siyasi egemenliklerini kurmuşlardır. Bu süreç içerisinde diğer Batılı büyük güçler arasında sahip olduğu ekonomik ve askeri güç bakımından öne çıkan İngiltere olmuştur. Bu doğrultuda 19. yüzyıl sonunda Güney Afrika’dan Hindistan’a, Mısır’dan Seylan’a uzanan geniş bir coğrafya üzerinde egemenliği tek başına ele geçiren İngiltere popüler deyişle “üzerinde güneş batmayan imparatorluk” haline gelmiştir.

19. yüzyıl İngiliz sömürge imparatorluğunun yeryüzündeki en önemli stratejik noktası Hindistan olarak belirlenmiştir. İngiliz sömürge siyasetinin bu coğrafyada 18. yüzyıl sonlarından itibaren gerek ilk pratik örneklerinin görülmeye başlanması gerekse dünyanın diğer önemli stratejik noktalarında kurulan İngiliz sömürge idarelerinin en mühim güvenlik kaygısının bu coğrafyadaki İngiliz varlığının korunması fikri üzerine inşa edilmesi sebebiyle Hindistan yüzyılın tamamı boyunca dünyanın en büyük hegemon gücü olan İngiltere için apayrı bir öneme sahip olmuştur.

Bu çalışmada 19. yüzyıl İngiliz sömürge siyaseti, bu siyasetin temel parametreleri çerçevesinde Hindistan’ın işgal ettiği merkezi konumu esas almak üzere bu coğrafyanın İngiltere tarafından nasıl egemenlik altına alındığı ve ne tip sorunlarla karşılaştığı ile burada kurulan sömürge idaresinin temel özellikleri hakkında bilgi verilecektir. Buna ek olarak ise Hindistan’daki İngiliz sömürge idaresinin yine 19. yüzyılda İngiliz imparatorluğunun önemli stratejik noktaları olan Mısır ve Sudan’da kurulan sömürge idarelerine hangi açılardan ilham kaynağı olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: 19. Yüzyıl, Sömürgecilik, İngiltere, Hindistan, Mısır, Sudan

“THE DIAMOND IN THE CROWN” IN THE AGE OF COLONIES: THE PLACE AND THE IMPORTANCE OF INDIA IN BRITISH COLONIALISM

Abstract

19th century is known as the time period in which the European Great Powers struggled to share the strategic points of the world from the political, military and economic aspects of the time. The Great Powers who had completed their own industrialization processes, established first their economic and then political sovereignty in the non-industrialized and thus backward points of the world in order both to sell the goods they produce and to transfer raw materials to their industries. In this process, Britain became the prominent in terms of it economic and military power among other European Powers. In this context, Britain, which had taken over the sovereignty over a wide geography extending from South Africa to India and from Egypt to Ceylon at the end of the 19th century, became the supreme power of the World.

India was determined as the heart of the British colonial empire of the 19th century. Since the late 18th century, British colonial politics and their first implementations were started to be observed in India, and this imperial zone became the most important security concern of the British governments. This situation made the British to form their security approach starting from the security of their rule in India. Exactly because of this, India appeared as the geography that had the utmost importance for Britain, who was the most powerful hegemonic empire throughout the entire century.

In this study, informations about the characteristics of the 19th century British colonialism, and the place of India within this policy will try to be given. Besides these, how India was colonised and dominated by the British, what kind of social and political problems were encountered will be discussed. At the end, how the British experiences in India inspired the other British colonial administrations in Egypt and the Sudan will try to be revealed.

Key Words: 19th Century, Colonialism, Britain, India, Egypt, The Sudan

Atf / Cite as: Bilgenoğlu, Ali. “Sömürgeler Çağında “Kralın Tacındaki Elmas”: Hindistan’ın İngiliz Sömürgeciliğindeki Yeri ve Önemi”. *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 271-290.

1. Giriş

19. yüzyılın politik ruhunu şekillendiren en önemli siyasal gelişme hiç kuşkusuz 1789 Fransız Devrimi idi. Devrimin önce mücavir alan olarak kıta Avrupa’sına, sonra da dünyanın geri kalanına yaydığı hürriyet, eşitlik ve adalet gibi liberal fikirlerin yanı sıra modern anlamda ulus devlet kavramsallaştırmasının ilk düşünsel temellerini atan milliyetçilik fikri de modern dünyanın biçimlenmesinde etkin rol oynamıştır.

Fransız Devrimi’nin siyasal bağlamda modern dünyanın oluşumuna olan etkisinin iktisadi bağlamdaki tamamlayıcısı olarak ise karşımıza Sanayi Devrimi çıkmaktadır. 18. yüzyılın ortalarında kendisini tarımsal üretim biçimindeki köklü değişikliklerde, buharlı gemi başta olmak üzere ulaşım araçlarının çeşitlenip güçlenmesinde ve manifaktür üretimin merkezi olan büyük fabrikalarda gösteren Sanayi Devrimi, modern Avrupa’nın

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

oluşumunda en büyük etkiye sahip tarihsel dönemeçlerin başında gelmektedir. Burjuvazi ve işçi sınıfı gibi iki ayrı sosyal tabakanın hem doğuşunu hem de aralarında ideolojik ve toplumsal mücadelelerin yaşandığı yeni bir sosyolojik değişim/dönüşüm sürecini de beraberinde getiren Sanayi Devrimi, aynı zamanda modern içeriğiyle kapitalizmin doğuşuna da kaynak teşkil etmiştir. Zaman içerisinde kitlesel üretim hacminin o tarihe dek görülmemiş düzeyde artışı ve bu sürece temel teşkil eden sermayenin de merkezileşme eğilimleri göstermesi neticesinde kapitalizmin tarihsel evrim izleği içerisinde “rekabetçi nitelikten tekelci bir yapıya geçmesi”¹ ile emperyalizm olarak bilinen olgu gündemdeki yerini almıştır.²

Üretimi tek elde toplayan, dünyanın geri kalanını ulusal sanayilerinin varlığı ve gelişimi açısından hammadde kaynağı ve pazar olarak gören yeni tekelci anlayış kapitalizmin boyut atlayarak, kendisini coğrafi bakımdan yeniden yapılandırma gayesi³ mucibince yeni pazar arayışına çıkmasına neden olmuştur.⁴ Bu arayış süreci aynı zamanda 19. yüzyıl Avrupa’sında İngiltere, Fransa başta olmak üzere büyük güçler arasında rekabetin başlaması anlamına da gelmektedir.⁵ İki büyük güce ilerleyen yıllarda ulusal birliklerini tamamlayan Almanya ve İtalya’nın yanı sıra Belçika ve Hollanda gibi dönemi itibarıyla orta ölçekli güçler de katılmaya başlayacaktır.⁶ Kuzey Afrika’dan Asya içlerine, Hint Denizi’nden Orta ve Güney Afrika’ya dek uzanan büyük bir coğrafyada 19. yüzyılın tamamında, 20. yüzyılın ise ilk çeyreğinde yaşanan bu büyük paylaşım mücadelesi siyasal planda sömürgecilik olarak temayüz ederken, tarihsel sonuçları bakımından sömürge imparatorluklarının kurulmasını ve dünyanın büyük bir bölümünün Batılı sermaye/güç odaklarınınca sömürülmesini beraberinde getirmiştir. Bu uzun erimli paylaşım mücadelesi

¹ Orhan Kurmuş, *Emperyalizmin Türkiye’ye Girişi*, Bilim Yayınları, İstanbul, 1974, s. 15. Bu süreç aynı zamanda “ulus/millet” olarak adlandırılan kavramın modern içeriğine kavuştuğu dönemdir. Bu konuda önde gelen çalışmalardan bir tanesi için bkz. Mirosław Hroch, *Avrupa’da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011. Kapitalizm ve milliyetçiliğin tarihsel gelişim süreci içerisinde aralarında bir nedensellik bağı kurulup, kurulamayacağını sorgulayan değerli bir çalışması için ise ayrıca bkz. Josep Llobera, *Batı Avrupa’da Milliyetçiliğin Gelişimi*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2007, ss. 103-114.

² Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi Ders Notları*, İstanbul, 1979, ss. 87-90; J.M. Blaunt, “Colonialism and the Rise of Capitalism”, *Science & Society*, vol: 53, no: 3, (Fall, 1989), ss. 260-296. Vladimir Lenin ise 1916’da yayımladığı meşhur *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* isimli kitapçığında emperyalizmin kapitalizmin gelişme süreci ile olan içkinliğini ortaya koymaya çalışmıştı. Lenin’e göre, 19. yüzyıl boyunca büyüyen emperyalizm ve paylaşım savaşı Birinci Dünya Savaşı’na neden olmuştur. Kapitalizmin tekelci kapitalizme evrilmesi ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi öne çıkaran Lenin’in bu çalışması için bkz. V.İ. Lenin, *Emperyalizm: Kapitalizmin Sonuncu Aşaması*, Sosyalist Yayınlar, İstanbul, 1995.

³ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 31.

⁴ Murat Sarıca, *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 120; Phyllis Deane, *İlk Sanayi İnkılabı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, ss. 46-65.

⁵ Samir Amin, *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 176-177.

⁶ Eric Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, s. 68.

içerisinde birbirleri ile olan yeryüzü egemenliği savaşımında uzlaşamayan Büyük Güçlerin insanlık tarihinin ilk büyük genel savaşı olan Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine neden olmaları ise sadece kapitalizmin değil, aynı zamanda modern dünya tarihinin de en kritik dönüm noktalarından birisine işaret eder niteliktedir.⁷

2. Sömürgecilik ve Emperyalizm: Kavramsal Bir Mukayese

Kelime anlamı olarak “imparatorluk kurma eğilimi” anlamına gelen emperyalizmin bugüne dek muhtelif tanımları yapılmış olmakla beraber genel anlamda “*etnik, dinsel ve kültürel açılardan birbirinden çok farklı toplumların başka bir güç tarafından tek bir siyasi ve ekonomik çatı altında yönetilmesi ya da yönetilmek istenmesi*” olarak açıklanabilir.⁸ Emperyalizm ile sömürgecilik analogik olarak çoğunlukla aynı anlama gelen kavramlar kullanılıyorsa da aralarında çok temel bir nüans bulunmaktadır.⁹ Immanuel Wallerstein'in modern dünya sisteminin tarihsel kökeni olarak sabitlediği 16¹⁰ ve 17. yüzyıllarda başta İspanya, Portekiz ve Hollanda gibi büyük sömürge güçlerinin Amerika kıtası, Güney Asya gibi bölgelerdeki faaliyetleri göz önüne alındığında sömürgeciliğin emperyalizmden tarihsel açıdan çok daha erken bir aşama olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹ Avrupa'nın 19. yüzyıl emperyalizminin önceki sömürge(leşirme) pratik ve modellerinden gerek örgütlenme, gerekse tahakküm derecesi bakımından arz ettiği farka odaklandığımızda, emperyalizm sömürgecilikten ayrı olarak salt bir ele geçirme ve birikim elde etmekten çok büyük ve örgütlü bir tahakküm altına alma girişiminin adı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Buna ek olarak kronolojik açıdan bakıldığında sömürgecilik eski, emperyalizm ise yeni bir kavramdır. Nitekim benzer bir noktaya işaret eden İngiliz tarihçi Hobsbawm emperyalizm sözcüğünün ilk kez 1890'larda siyaset jargonunun bir parçası haline geldiğini söyler ve ekler: “*İmparatorlar ve imparatorluklar eski olsa da, emperyalizm tamamen yeniydi*”.¹³

Tarihsel evrim süreci çerçevesinde bakıldığında sömürgecilik genel olarak üç dönem içerisinde incelenmektedir. Bunun ilki “Eski Sömürgecilik” olarak adlandırılan 17. yüzyıl

⁷ Rupert Emerson, Sömürgelemlerin Uluslaşması, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1965, s. 4.

⁸ Server Tanilli, s. 96; Gail Omvedt, “Towards a Theory of Colonialism”, Critical Sociology, vol: 3, no: 3, (Apr., 1973), s. 1.

⁹ Ronald J. Horvath, “A Definition of Colonialism”, Current Anthropology, vol: 13, no: 1, (Feb., 1972), ss. 45-57.

¹⁰ Immanuel Wallerstein, Modern Dünya Sistemleri Analizi, BGST Yayınları, İstanbul, 2014, s.51.

¹¹ Edward Hallet Carr, Milliyetçilik ve Sonrası, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 75; Paul Harrison, Üçüncü Dünyanın Batılılaştırılması, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 31-39. Bu konu hakkında bir tartışma için bkz. Raimondo Luraghi, Sömürgecilik Tarihi, e Yayınları, İstanbul, 1975, ss. 11-24.

¹² Lütfi Sunar, “XIX. Yüzyıl Avrupa'sında Emperyalizm Algısı”, Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 14. Sayı, 2007, ss. 58-60; Ania Loomba, Kolonyalizm-Postkolonyalizm, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 17-19.

¹³ Hobsbawm, İmparatorluk Çağı, s. 71.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

sonundan 19. yüzyıl başlarına kadar olan dönemdir. Bu sürecin en önemli unsuru coğrafi keşifler ve Amerika kıtasının kolonileştirilmesidir. İkinci aşama “Serbest Ticaret Sömürgeçiliği” olarak tanımlanan 1830-1880 arası dönemi kapsamaktadır. J.M. Blaut’un doğru bir tespitle “Avrupa-merkezci yayılcılığın klasik biçimi” olarak tasvir ettiği bu tarihsel aralık içerisinde başta İngiltere olmak üzere Avrupa’nın sanayileşmiş/kapitalistleşmiş merkezi güçleri yerkürenin Avrupa-dışı/sanayileşmemiş bölgelerini tedricen sömürgeleştirmeye, yine Blaut’un deyimıyla “boyun eğdirmeye” başlamışlardır.¹⁴ Üçüncü dönem olan “Yeni Emperyalizm” ise 1880-1940 yılları arasını içine alır ve “Yeni Sömürgecilik Dönemi” olarak da adlandırılır. Batı sermayesinin büyüyen ticari ilişkiler ağı çerçevesinde genişlediği ve yapısal dönüşüm yaşadığı¹⁵ bu dönem bir önceki Serbest Ticaret Sömürgeçiliği aşamasında iktisaden sömürge haline getirilen bölgelerin büyük güçler tarafından bu defa politik olarak egemenlik altına alınmalarını ifade etmektedir.¹⁶ Sömürgeçiliğin kendi içerisinde yaşadığı bu yapısal değişimin en önemli itici güçlerinden biri hiç kuşkusuz daha geniş araziler ve gümrük tarifelerine müdahalelerin yapılmadığı pazarlar isteyen Avrupa burjuvazisi, yani tüccarlar ve sermaye sahipleri idi.¹⁷

3. Hindistan’da İngiliz Sömürge Yönetiminin Kuruluşu

İngiliz sömürgecilik tarihinin Asya kıtası bağlamındaki en eski girişimi Hindistan merkezli olarak 17. yüzyılda kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’dir. 31 Aralık 1600 tarihinde Kraliyet beratı ile kuruluşu ilan edilen İngiliz Doğu Hindistan Şirketi zamanla dünyanın en büyük ticari organizasyonlarından biri haline gelip, İngiliz sömürgeçiliğinin Asya kıtasındaki acentesi kimliğini kazanacaktır.¹⁸ Özellikle 19. yüzyıla gelindiğinde mezkûr şirket elinde bulundurduğu iktisadi güce ek olarak zamanla elde ettiği siyasi etkinliğin de neticesinde Hindistan coğrafyasında popüler deyişle “devlet içinde devlet” haline gelecektir.¹⁹

¹⁴ J.M. Blaut, Sömürgeçiliğin Dünya Modeli: Coğrafi Yayılcılık ve Avrupa-merkezci Tarih, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 46.

¹⁵ Donald Quataert, Osmanlı Devleti’nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908), Yurt Yayınları, Ankara, 1987, s. 13.

¹⁶ Ahmet Yaramış, “Mısır’da İngiliz Sömürgecilik Anlayışı: Cromer Örneği (1883-1907)”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, cilt: IX, sayı: 2, Aralık 2007, ss. 121-122.

¹⁷ Kara İhtilal (Uyanan Afrika), Haz. Ergün Tuncalı, Akşam Kitap Kulübü, İstanbul, 1966, ss. 29-30; Gürhan Uçkan, Güney Afrika Cumhuriyeti: Çağdaş Sömürgecilik ve Emperyalist Yayılma Örneği, Yarı Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 15-16.

¹⁸ Georges Lefebvre, “Kapitalizm” başlıklı monografisinde bu tarz şirketlerin 16. yüzyıldan itibaren küçük hisse ortaklıkları halinde ortaya çıkmaya başladıklarını ifade etmektedir. Bu ve benzeri detay için bkz. Georges Lefebvre, Kapitalizm, Çan Yayınları, İstanbul, 1972, s. 29 vd.

¹⁹ Azmi Özcan, “İngiliz Doğu Hindistan Şirketi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt: 22, 2000, s. 294.

Özellikle 18. yüzyılda Britanya adasının Sanayi Devrimi'nin anavatanı olarak inkişafı²⁰ ve meşhur 7 Yıl Savaşları (1756-1763) neticesinde Fransızlara karşı zafer kazanılması ile²¹ Hindistan bir anlamda ticari bakış açısı ile İngiltere için hem bir hammadde kaynağı hem de bir mamul madde pazarı haline gelmiştir. Tedrici olarak İngilizlere dünya egemenliğini getirecek olan bu klasik kapitalist hegemonya ilişkisinin ticari ayağı deniz aşırı coğrafyalarda Doğu Hindistan Şirketi ve benzeri şirketler aracılığı ile tahkim edilirken²², güçlü İngiliz donanmasının bu düzenin korunması ve devamlılığı hususunda büyük bir önem ve işlev sahibi olduğu görülmektedir.²³

Dünya tarihinin uzun 19. yüzyılı İngilizler ve Hindistan'daki varlıkları adına dönem dönem krizli geçen yıllar olmuştur. Yüzyılın ilk yarısında Çin ile İngiltere arasında patlak veren Afyon Savaşları bunun ilk büyük örneği olarak kabul edilmektedir. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi aracılığıyla Çin'den çay transfer eden İngiltere, bunun karşılığında Hindistan coğrafyasında üretilen afyonun Çin'e satışını sağlıyordu. Bu yoğun afyon ticaretinin²⁴ zamanla Çin'de suç oranlarının yükselmesi ile toplumsal bir kriz ortamının doğuşuna kaynaklık etmesi neticesinde Çin hükümeti afyon yasağı getirmiş; afyon çubuklarının yakılmasına, keşhanelerin kapatılmasına ve sıkı toplumsal tedbirlerin uygulanmasına başlanmıştır. Bu gelişmeler ile kapsamı genişleyen afyon yasağının devam etmekte olan ticari ilişkiye zarar vermeye başlamasıyla İngiltere ile Çin arasındaki ilişkiler gerilmeye başlamıştır. Çin tarafı toplumu koruma ilkesiyle hareket ederken, İngiltere ise serbest ticaretin engellenmesine karşı çıkıyor; Çin hükümetinin yasak kararı ve uygulamalarını protesto ediyordu. Bu durum kısa sürede Birinci Afyon Savaşı'nın patlak vermesine neden olmuş; savaşı sonunda İngiltere Çin'i ağır bir yenilgiye uğratmıştır. 1842'de imzalanan ve savaşın esas nedeni olan afyona dair ironik bir şekilde hiçbir maddesi olmayan Nanking Antlaşması²⁵ ile İngiltere Doğu Asya egemenliğinin en önemli ayaklarından biri olacak olan Hong Kong'un kontrolünü ele geçirmiş; aralarında Şangay'ın da bulunduğu Çin'deki beş önemli liman İngiliz tüccarlara açılmıştır.²⁶

²⁰ Eric Hobsbawm, Devrim Çağı 1789-1848, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, s. 38.

²¹ Yedi Yıl Savaşları ile İngiltere Fransa'ya karşı kazandığı zafer ve ardından imzalanan Paris Antlaşması ile Hindistan ve Kuzey Amerika gibi iki önemli Fransız egemenlik alanına el koyarken; Afrika'daki Fransız kolonilerinin de önemli bir kısmını ele geçirmiştir. Detay için bkz. William McNeill, Dünya Tarihi, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, ss. 615-617.

²² Detay için bkz. Maurice Dobb, Kapitalizmin Dünü ve Bugünü, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, ss.33-41; Hobsbawm, Devrim Çağı, s. 43.

²³ Geoffrey Parker, Cambridge Savaş Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 234.

²⁴ Hobsbawm, Devrim Çağı, s. 45.

²⁵ Rifat Uçarol, Siyasi Tarih (1789-1994), Filiz Kitabevi, 1995, s. 275.

²⁶ Hamiyet Sezer Feyzioğlu, "Batı-Çin Savaşları ve Osmanlı Devleti", TAD, cilt: 36, sayı: 62, 2017, ss. 92-93; Fahir Armaoğlu, 19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1997, ss. 744-745.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

İngiltere ile Çin arasında baş gösteren bu ilk krizin ardından ikinci önemli siyasi ve askeri çatışma Hindistan’da patlak vermiştir. Nihayetinde İngilizlerin Hindistan’ı tam anlamıyla bir sömürge haline getirmesiyle sonuçlanacak olan bu kriz, Hint askerlerinin başlattıkları İngiliz karşıtı bir isyan olarak başlamış ve yaklaşık 6 ay boyunca devam etmiştir. 1857 senesinde başlayan ve tarihe Sipahi İsyanı olarak geçen bu İngiliz karşıtı ayaklanma, içerisinde Bengal ordusuna mensup sipahilerin yer alması nedeniyle askeri bir hüviyete sahip olduğu kadar, Babürlü Sultanı II. Bahadır’ın sembolik önderliği etrafında teşkilatlanan Hindu ve Müslüman kitlenin de yer alması sebebiyle toplumsal bir kalkışma olarak da nitelenmektedir. Delhi başta olmak üzere önemli kentlerde kitleler halinde gerçekleşen ayaklanmalar neticesinde İngiliz ordusu çok sert bir biçimde isyanı bastırmış; binlerce kişi öldürülmüş veya sürgüne gönderilmiştir.

1857 tarihli Sipahi İsyanı’nın en önemli sonucu ise hiç şüphesiz ki 1600’lerden beri Hindistan coğrafyasında devam eden İngiliz varlığının 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla kimlik ve içerik değiştirmesi; Hindistan’ın doğrudan bir İngiliz sömürgesi haline getirilmesi olmuştur. Ayaklanmanın bastırılmasını müteakip İngiliz Parlamentosu 2 Ağustos 1858 tarihli toplantısında aldığı kararla Hindistan İdare Kanunu’nu ilan etmiştir. Bu kanunla İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’nin varlığı ve yetkileri resmen ortadan kaldırılmış; Hindistan’ın yönetiminin resmen ve doğrudan İngiliz hükümetinin eline bırakıldığı ilan edilmiştir.²⁷

3.1. Mütehakkim Sömürgeci olarak İngiltere ve Güdümlü Modernleş(tiril)en Hindistan

1857 isyanı sonrası Hindistan tarihi bir yanıyla yukarıda ifade edildiği gibi İngiliz idaresi altında geçirilen bir dönem olmuş, diğer taraftan da bizzat sömürgeci hegemon tarafından teşvik edilen modernite ve ürünleri ile tanışma süreci olmuştur. Nitekim iç dinamiklerin hareketsiz kaldığı ve dış yönlendirmelerin öne çıktığı bir model olarak kategorize edilmiş olan güdümlü modernleşmenin önde gelen örnekleri arasında Hindistan da yer almaktadır.²⁸

²⁷ Azmi Özcan, “Hindistan: III Tarih”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt: 18, 1998, s. 78. İngiltere 1857’de Hindistan’daki İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’nin parlamento kararı ile devlet yönetimi çatısı altına alınması kararını bu olaydan çeyrek asır evvel Doğu Akdeniz’deki Levant Kumpanyası’ni benzer yöntemle devlet eline alarak tecrübe etmişti. Kökenleri 15.yy’a dek uzanan Levant Kumpanyası’nın 1825’te ticari etkinliğinin feshi sağlanarak, İngiliz Parlamentosu’nun aldığı kararla devlet yönetimine bırakılmıştı. Bkz. Christine Laidlaw, Levant’taki İngilizler: 18. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğuyla Ticaret ve Siyaset, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 2011, s. 45.

²⁸ Modernleşme kategorileri için temel bir eser olarak bkz. Suavi Aydın, Modernleşme ve Milliyetçilik, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 23-25.

Modern ve ileri olarak kabul edilmiş ülkelerdeki kurum ve değerlerin modernleşmek isteyen ülkelerdeki muadillerine örnek olarak alınmasını, dolayısıyla da tarihsel olarak eski-yeni çatışmalarını beraberinde getiren güdümlü modernleşme örnekleri aynı zamanda az gelişmiş ülke modernleşmesi olarak da kategorize edilmektedir. Geri kalmış bir ülkenin bir Batılı gücün kimi zaman yönlendirmesi kimi zaman da doğrudan sömürgesi altında ve daha önemlisi o gücün talep ve menfaatleri doğrultusunda modernleştirilmesi olarak özetlenebilecek az gelişmiş ülke modernleşmesi içerisinde burada sözü edilen sömürgeci gücün modernleştirici rolü bir problematik olarak ortaya çıkmaktadır.²⁹ Zira bu bağlamdaki modernleşme müşahhas olarak sömürgeci gücün sahip olduğu şirketler aracılığıyla inşa ettiği köprü, baraj vb. teknik altyapının yaygınlaştırılması anlamına geliyordu. Bu modern teknik altyapının yine modern ekonomik/ticari ağ ve sömürge kurumlarına hizmet etmek üzere tasarlandığı açık bir hakikatti. Bu çerçevede gerek Mısır'da gerekse Hindistan'da haberleşmeden tarım ve sulamaya, ulaşımdan eğitime, modern anlamda şehirleşmeden bürokratik devlet mekanizmasına kadar uzanan geniş bir yelpazede dışsal müdahale ile İngiliz modernleştiriciliği vücut bulurken; aynı dönem İngiltere'nin sözü edilen coğrafyalar üzerinde sömürgeci gücünün temerküzü anlamına geliyordu.³⁰

Hindistan'daki İngiliz varlığı ve etkinliği üzerine düşünen 19. yüzyılın Avrupalı entelektüellerinden bir tanesi Karl Marx'tı. Marx, ideolojik-kategorik olarak sömürgecilik ile emperyalizmin karşısında dururken, bununla tezat teşkil edecek şekilde İngiltere gibi ilerlemiş/gelişmiş sömürgeci güçlerin az gelişmiş yahut geri kalmış ülkelerdeki modernleştirici rolünü ise değerli bulan bir yaklaşıma sahipti. Marx'ın bu konudaki fikirlerini en iyi ortaya koyan ve hala üzerinde tartışılan makalesi 8 Ağustos 1853 tarihinde New York Daily Tribune'de yayımlanmıştı. "*Hindistan'daki İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları*" başlığını taşıyan makalesinde Marx, Hindistan'daki verili somut koşullar çerçevesinde İngilizlerin modernleştirici kimliğini "*İngiltere'nin Hindistan'da yerine getirmesi gereken ikili bir görevi vardır: biri yıkıcı, öteki yenileyici-eski Asyatik toplumun ortadan kaldırılması ve Asya'da Batı toplumunun maddi temellerinin atılması*" sözleriyle olumluyordu.

²⁹ Ne var ki problemi yaratan nokta müşahhas olandan ziyade mücerret olanda saklı idi. Zira bir taraftan sömürgeci güç tüm modernleştirme girişimlerinin ideolojik görüntüsüne karşın sömürgeci eğitimleri altındaki halklara kendi medeniyetlerinin kazanımlarını aktarma ile görevli olduklarına samimiyetle inanırken; sömürülen halklara ise ekonomik ve toplumsal ilerlemenin ancak sömürgecinin kendilerini modernleştirme yoluyla gerçekleşebileceği bilgisi dayatılıyordu. Detay için bkz. Blaut, a.g.e., ss. 54-55.

³⁰ Az gelişmiş ülke modernleşmesinin Hindistan ve Afrika örneklerinde incelendiği çalışmalar için bkz. Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: British in India*, Princeton University Press, 1996; Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996; Baskın Oran, *Az gelişmiş Ülke Milliyetçiliği: Kara Afrika Modeli*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997; Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1977.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Böylelikle Hindistan tarihinde o güne dek hiç kavuşamadığı birliğe “İngiliz kılıcının dayatmasıyla” kavuşabilecekti.³¹

19. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan’ı sömürgeci kimliği ile hem siyasal anlamda yöneten hem de iktisadi olarak fevkalade fayda elde etmeye matuf “geri kalmışlıktan kurtarmak ve modernleştirmek” isteyen İngiltere, demiryolları ve haberleşme ağı ile ülkenin donatılması sürecine başlamıştır. Bir 19. yüzyıl alamet-i farikası olan demiryolları³² ve iletişim araçlarının yaygınlaştırılması ile ülkelerin coğrafi olarak birleştirilmesi prensibi bu bağlamda İngiltere tarafından Hindistan’da pratiğe dökülmüştür. Böylelikle kısa sürede ve hızlı bir şekilde asker sevkiyatına hizmet etmesinin yanı sıra demiryolları ile Hindistan kırsalı liman kentlerine bağlanıyor; iç bölgelerde üretilen ham pamuk ve *calico* kumaşı³³ gibi hammaddeler kolaylıkla limanlara ulaştırılarak anavatana gitmek üzere hazırlanıyordu. Hindistan bu bağlamda adım adım İngiliz sanayii için en mühim hammadde kaynaklarından biri haline gelirken aynı zamanda İngiliz mamul maddeleri için de bir pazar haline geliyordu. Bu durum ise benzerleri Osmanlı İmparatorluğu³⁴ ve Mısır’da gözlemlendiği üzere, Hindistan’da yerel üreticinin ve zanaatkârın çöküşünü beraberinde getirmiştir. Üst düzey İngiliz ürünleri ile iç pazarda rekabet edebilme imkânı olmayan yerli el sanatlarının gerisinde bıraktığı boşluğu tıpkı İstanbul’da ve Kahire’de olduğu gibi Delhi’de de İngiliz tüccarı ve onun ürünleri doldurmuştur. Buna mukabil yine zikredilen diğer örneklerden de müşahade edilebileceği üzere mezkûr süreç Hindistan’da İngiliz idaresi ile karşılıklı bağımlılık ilişkisi üzerine ortaya çıkmış yerli bir burjuvazinin de doğuşuna kaynaklık etmiştir. İmparatorluğun yeryüzüne dağılan büyük iktisadi/ticari hacminin bir parçası olarak kendisine mevzii kazanan bu yerli burjuvazi hem kendi ülkesinde önce zenginleşmenin ardından da siyasal etkinlik sahibi olmanın yolunu açmış, hem de Hindistan’daki çeşitli toplumsal kesimlerin aksine İngiliz idaresinin gadrine uğramayarak, sınıfsal güvenliğini tesis edebilmiştir.

İngilizlerin mütehakkim sömürgeci kimliği ile Hindistan’da kurdukları siyasi idare etnik açıdan ziyade öncelikli olarak dinsel açıdan büyük bir ayrımın uygulanmaya başladığı

³¹ Karl Marx, *Gazete Yazıları*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 123-130.

³² “On dokuzuncu yüzyıl endüstrileşmesinin, halkın hayal gücüne ve aydınların şiirlerine girmiş tek ürünü olmasından da anlaşılacağı gibi Endüstri Devrimi’nin başka hiçbir yeniliği, hayal dünyasını demiryolu kadar ateşlememiştir”. Bkz. Hobsbawm, *Devrim Çağı*, s. 54.

³³ Norman Stone bu yıllarda Hindistan’ın kuzeydoğusunda, Bangladeş’te yaklaşık bir milyon Hintlinin kumaş üretiminde çalıştığını söylemektedir. Bkz. Norman Stone, *İmparatorluk Oyunları, Ketebe Yayınları*, İstanbul, 2020, s. 231.

³⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Fatma Müge Göçek, *Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999, ss. 191-261.

döneme işaret etmektedir. Bu çerçevede bakıldığında İngiltere'nin bütün Hindistan üzerindeki hâkimiyeti, Hindu ahaliye nispetle Müslüman ahaliyi olumsuz anlamda etkilemiş; hükmeden bir toplum olmaktan uzaklaştırmıştı. Özellikle 1857 İsyanı'nın hemen akabinde başlatılan bu ayrımcı politika ile İngilizler bir bakıma isyan sırasında Babürlü Sultanı II. Bahadır'ın sembolik önderliği etrafında kendisine karşı teşkilatlanan Müslüman kitleyi cezalandırmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda daha önceki süreçte idari kademelerde görevlendirilebilen yerli Müslüman ahali bundan sonra sistematik olarak devlet görevinden uzaklaştırılmıştır. Bir nevi ikinci sınıf vatandaşlık uygulaması başlatan İngiliz idaresi Müslüman ahalinin toplumsal ve ekonomik güç kaynaklarını da ellerinden almak adına mevcut hukuk ve vakıf düzenini de baştan aşağı değişime tabi tutmuşlardır.³⁵

4. Hindistan Tecrübesinin 19. Yüzyıl İngiliz Sömürge İmparatorluğunun Diğer Noktalarına Yansımaları: Mısır ve Sudan Örnekleri*

19. yüzyılda Kuzey Afrika'dan Asya içlerine, Güney Afrika'dan Avustralya'ya dek sahip olduğu dominyonlarla dünya ölçeğinde bir sömürge imparatorluğu kuran İngiltere'nin sömürge siyasetinin alamet-i farikası hiç kuşkusuz ki Hindistan'da kurduğu yönetim olmuştur. İngiliz sömürge siyasetinin bu coğrafyada 18. yüzyıl sonlarından itibaren gerek ilk pratik örneklerinin görülmeye başlanması gerekse dünyanın diğer önemli stratejik noktalarında kurulan İngiliz sömürge idarelerinin en mühim güvenlik kaygısının bu coğrafyadaki İngiliz varlığının korunması fikri üzerine inşa edilmesi sebebiyle Hindistan yüzyılın tamamı boyunca dünyanın en büyük hegemon gücü olan İngiltere için apayrı bir öneme sahip olmuştur.

Nitekim Hindistan yolunun İngiliz çıkarları açısından güvenliğinin sağlanması ve rakip büyük devletlerin bu yol üzerinde Londra açısından tehlike yaratacak konumlara sahip olmalarının engellenmesi tüm 19. yüzyıl boyunca İngiliz dış siyasetinin öncelikli meselelerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶ 18. yüzyıl sonundan itibaren Napolyon Fransa'sı ile olan rekabeti dolayısıyla öncelikle Hindistan yolunun emniyetini sağlamak saikiyle hareket eden İngiltere, Fransızların Mısır'a asker çıkarmasıyla ilk kez askeri manada bu topraklarda boy göstermesi ve 1801'de Napolyon askerlerinin Mısır'dan çıkarılıp, Hint yolunun tehlikeye düşmesinin önüne geçilmesi bunun ilk erken örneği

³⁵ Suat Vural, "Hindistan'da İngiliz Yönetimi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, ss. 170-171.

* Bu bölümde Mısır ve Sudan hakkında verilen bilgiler 2013 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunduğum "İngiliz Sömürgeciliğinin Mısır ve Sudan Örneklerinde Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi" başlıklı doktora tezinden alınmıştır.

³⁶ Örnek için bkz. Edward Mead Earle, Bağdat Demiryolu Savaşı, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1972, s. 18.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

olarak gösterilmektedir. Buna ek olarak 1882’de Mısır’ın resmen İngilizler tarafından işgali ile Hint yolu üzerinde güçlendirilen İngiliz hâkimiyeti, aynı perspektif uyarınca Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarında bu defa Basra Körfezi’nde ve Mezopotamya bölgesindeki İngiliz varlığının yoğunlaştırılması ile Londra tarafından tahkim edilmeye çalışılmıştır.³⁷

Hindistan “üzerinde güneş batmayan imparatorluğun” üzerine inşa edildiği 19. yüzyıl İngiliz sömürge siyasetinin merkezini teşkil ettiği için yukarıdaki örneklerden de sarıh bir şekilde anlaşılacağı üzere Londra hükümetleri tarafından öncelikle bir güvenlik meselesi olarak addedilmiştir. Bu hem Hindistan’ın İngiliz imparatorluğu için maddi planda jeopolitik önemini gösterdiği kadar manevi anlamda da ne denli önemli bir hâkimiyet alanı olarak tanımlandığını da gözler önüne sermektedir. Bu durum aynı zamanda üst düzey İngiliz sömürge yöneticileri açısından da bürokratik kariyer süreçleri göz önüne alındığında karşımıza çıkan bir durumdur. Nitekim İngiltere örneğinin Mısır ve Sudan’da kurduğu sömürge idarelerinde üst düzey mevkilerde görev verdiği tüm idarecileri başta Hindistan olmak üzere İngiliz sömürge yönetimlerinde daha önce değişik katmanlarda görev almış isimler arasından seçmiştir. İngiliz sömürgeçiliğini yaşayarak tecrübe eden bu isimler Mısır ve Sudan görevleri arifesinde görev yaptıkları yerlerde sömürge yönetimi, İngiliz menfaatleri, sömürge yönetimi altındaki halk ile ilişkiler gibi farklı konularda deneyim sahibi olmuşlardı. Bu isimlerin başında gelen Sir Evelyn Baring, nam-ı diğer Lord Cromer mezkûr tipolojinin önde gelen örneğidir. 1877-1879 yılları arasında üstlendiği Borçlar İdaresi komisyon üyeliği ile Mısır’daki bürokratik kariyerine adım atan ve kısa süre içerisinde “*Mısır’ın taçsız kralı*” olarak nitelenecek derecede ülkenin tek hâkimi olan Lord Cromer³⁸ bu görevi öncesinde ilk olarak 1872’de Hindistan’da dönemin İngiliz Genel Valisi Lord Northbrook’un özel kalemi olarak görevlendirilmiş; Northbrook sonrasında genel valiliğe getirilen Lord Ripon’un kabinesinde ise Maliye Nazırı olarak yer almıştı.³⁹

İngiliz sömürge imparatorluğunun 19. yüzyıldaki en büyük örneklerinden birisi olan Hindistan Lord Cromer örneğinden de görüldüğü üzere pek çok noktada denizaşırı İngiliz bürokratların emperyal yönetim deneyimi kazanmasına ve rüştlarini ispat edebilmelerine imkân sağlayan bir deneme tahtası işlevi görmüştü. Üzerinde egemenlik tesis edilen yerli

³⁷ Marian Kent, “Büyük Britanya ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu 1900-1923”, Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu ve Büyük Güçler, Ed. Marian Kent, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s.199.

³⁸ Afaf Lutfi el-Seyyid Marsot, Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 76-79. Lord Cromer ve hatta Lord Kitchener’in Osmanlı Sultanı’na aldırış etmeksizin Mısır’ı diledikleri gibi idare ettikleri genellikle kabul gören bir tarihsel olgudur. Bir örneği için bkz. T.G. Fraser, A. Mango, R. McNamara, Modern Ortadoğu’nun Kuruluşu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 15.

³⁹ Henry Duff Trail, Lord Cromer: A Biography, Bliss Sands and Co., London, 1897, ss. 21-85.

halk ile ilişkilerin içeriği ve yönetiminden, sağlıklı bir sömürge idaresi kurulmasına dek uzanan bu deneyimler bütünü İngilizler tarafından yeryüzünün diğer noktalarında yol gösterici bir nitelik kazanmıştır. Yetişmiş, tecrübeli eleman eksikliğini bu kapsamda büyük oranda Hindistan'daki bürokratik kadrolardan karşılayan İngilizler, farklı alanlara ait karar ve uygulamalarında da yine Hindistan örneğinden yararlanma yolunu seçmişlerdir.

Hiç şüphesiz ki Hindistan tecrübesinin ne denli etkin bir işleve sahip olduğunun en canlı ve net örneklerinin gözlemlendiği siyasal coğrafya olarak Mısır karşımıza çıkmaktadır. Daha önce sözünü ettiğimiz Lord Cromer örneğine ek olarak özellikle yüzyılın ikinci yarısında Londra tarafından Mısır'a tayin edilen çok sayıda üst düzey bürokratin Hindistan'daki İngiliz idaresinde görev almış olan isimler arasından seçildikleri dikkat çekmektedir. Örneğin Londra tarafından Mısır Sular İdaresi'nin başına getirilen Sir Colin-Scott Moncrieff⁴⁰ Mısır tarımının geliştirilmesi üzerine çalışmalar yapmış; bilhassa pamuk ekiminin yaygınlaştırılması konusunda projeler geliştirmişti.⁴¹ Bu kapsamda barajlar, su kanalları yapılması ve kullanıma hazır su miktarının bu yolla arttırılması için yaptığı çalışmaları hazırladığı raporlarla Mısır kabinesi ile de paylaştığı Moncrieff'in en büyük ilham kaynağı Hindistan'da aynı konuda yaptığı çalışmalar olmuştu. Bunu Nubar Paşa'ya sunduğu 31 Ocak 1885 tarihli raporunda ifade eden Moncrieff, Mısır'daki sulama kanalı çalışmaları için Hindistan'dan daha önce bu alanda görev almış tecrübeli İngiliz mühendis ve uzmanların getirilmesini önermekteydi. Kuzey Hindistan'da kurulan sulama sisteminin aynısının Mısır için ideal sistem olduğunun altını çizen Moncrieff, daha önce kendisi ile Hindistan'dan Kahire'ye gelen ve birlikte çalıştığı Ross, Willcocks, Foster ve Yüzbaşı Hanbury Brown'un verdikleri katkının önemine işaret etmekteydi.⁴²

Hindistan'dan Mısır'a üst düzey idareci gönderme ve onların tecrübelerinden yararlanma geleneğinin tersine işleyen en önemli istisnalarından bir tanesi Lord Kitchener örneğidir. 19. yüzyıl İngiliz sömürge imparatorluğunun pek çok önemli noktasında görev yapmış olan Kitchener önemli bir askeri ve siyasi aktör olarak temayüz etmiş bir isimdir. Gerek Mısır'da gerekse Sudan'da görev yapan Lord Kitchener ise İngilizlerin elinde bulunan tecrübeli üst düzey asker bürokratların başında gelmekteydi. 1884'te Sudan'da patlak veren Mehdi İsyanı sırasında buraya gönderilerek Afrika görevine başlayan Kitchener, 1892'de Hıdiv Abbas Hilmi tarafından Mısır orduları başkomutanlığı (serdarlık makamı)

⁴⁰ M. Rifaat Bey, *The Awakening of Modern Egypt*, Longmans Green and Co., London, 1947, s. 230; Sir Auckland Colvin, *The Making of Modern Egypt*, Seely and Co. Ltd, London, 1906, s. 38.

⁴¹ Arthur E.P. Brome Weigall, *A History of the Events in Egypt from 1798 to 1914*, William Blackwood and Sons, London, 1915, s. 199.

⁴² "Colonel Scott-Moncrieff to Nubar Pasha, Cairo, January 31, 1885", 1884-85 [C. 4421] Egypt. No. 15 (1885). Reports on the state of Egypt, and the progress of administrative reforms.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

görevine getirilmişti.⁴³ 1899’da İngiliz-Mısır Sudan’ının ilk genel valisi olarak tayin edilen Kitchener takip eden yıllarda Güney Afrika’da Boerlere karşı savaşıyan İngiliz ordularına kumandanlık etmiş; ardından da Hindistan’a başkomutan olarak gönderilmiştir.⁴⁴ Hindistan’daki görevi ise Birinci Dünya Savaşı arifesinde bu defa İngiliz Genel Konsülü sıfatıyla Kahire’ye geri dönmesi ile son bulmuştu.⁴⁵

Mısır’da Hindistan örneğinin yol gösterici olarak kabul edilmesinin konuşulup, tartışıldığı bir başka alan ise İngiliz idaresi altında yeni oluşturulan mahkemeler olmuştur. Şubat 1885 tarihinde dönemin Kahire Temyiz Mahkemesi Yargıçısı Sheldon Amos tarafından Mısır’daki adli mekanizmanın durumu, ihtiyaçları gibi konular üzerinde hazırlanan raporda Lord Cromer’e Hindistan’daki İngiliz sömürge idaresinin hukuk alanında uygulamaya koyduğu mevzuatın örnek alınması önerilmiştir. Özellikle ceza yasasının Hint örneğinden alınması konusunda ısrarcı olan rapor doğrultusunda hem adı geçen yasal düzenleme hem de yargıçların terfi usulü Hindistan örneğinden iktibas edilerek Mısır’a getirilmiştir.⁴⁶

Mısır’da İngiliz idaresince yürürlüğe sokulan ve kısaca arazi yasası olarak bilinen düzenleme de tıpkı ceza hukuku ve sulama faaliyetlerinden olduğu gibi doğrudan Hindistan tecrübesinden ilham alınarak hazırlanmıştır. Hindistan’daki İngiliz sömürge idaresi tarafından uygulanmakta olan Pencap Arazi Yasası yalnızca isim değişikliği yapılmak suretiyle, Lord Kitchener’in genel valiliği döneminde Mısır’da kullanılmaya başlanmış; bu yasa uyarınca elinde beş feddandan⁴⁷ daha az miktarda toprak bulunan küçük üreticinin toprağının müsadere edilmesinin kanunen engellenmesiyle Mısır köylüsünün öteden beri en büyük korkularından biri olan, elindeki toprağa merkezi idare tarafından sorgusuz sualsiz el konulmasına böylelikle son verilmiştir.⁴⁸

Sudan’da 1898 sonrasında İngiliz sömürge idaresinin resmen kurulmasından sonra Hartum merkezli olarak bu coğrafyada egemenliğini tesis etmeye çalışan İngiliz sömürgeçiliği zaman içerisinde tıpkı Mısır’da olduğu gibi burada da Hindistan

⁴³ Arthur E.P. Brome Weigall, s. 195.

⁴⁴ 1904 (200) East India (army memorandum). Return of the memorandum recently issued by General Lord Kitchener of Khartoum and local Commander-in-Chief in India, upon the organisation and training of the army in India.

⁴⁵ E.S. Grew, Field-Marshal Lord Kitchener: His Life and Work for the Empire, The Gresham Publishing Company, London, 1917, ss. 92-165; Henry D. Davray, Lord Kitchener: His Work and His Prestige, T. Fisher Unwin Ltd., London, 1917, ss. 16-54.

⁴⁶ “Mr. Sheldon Amos to Sir E. Baring, Cairo, February 7, 1885”, 1884-85 [C. 4421] Egypt. No. 15 (1885). Reports on the state of Egypt, and the progress of administrative reforms.

⁴⁷ 1 feddan 4200 metrekaredir.

⁴⁸ Sir George Arthur, Life of Lord Kitchener, vol: II, MacMillan and Co., London, 1920, s. 318.

tecrübesinden yararlanma seçeneğini her daim masada hazır tuttu. Örneğin, İngiltere'nin Sudan Genel Valisi Sir Reginald Wingate tarafından 1909 senesinde Hartum'da yeni bir komisyon oluşturulması kararı alındı. Genel valilik makamına bağlı olarak bir nevi yürütme kurulu olarak çalışması öngörülen bu komisyonda doğal azalar olarak belirlenen mülki, mali, adli komiserlerin yanı sıra Sudan Genel Müfettişi ile danışmanların da yer alması planlandı. Sudan'ı ilgilendiren tüm konuların birer komiserin denetimine devredildiği bu komisyonun oluşturulması fikri tamamıyla İngilizlerin Hindistan'da uyguladığı benzer bir yürütme kurulundan ilham alınarak ortaya çıkarılmıştı. Öyle ki, bu tip bir komisyonun oluşturulması düşüncesini İngiliz Hariciye Nazırı Sir Edward Grey'e ileten Wingate, Hindistan'daki uygulamaya işaret etmeyi ihmal etmemiş; bunu gören Grey de cevabi yazısında öneriyi son derece makul ve hayata geçirilebilir bulduğunu ifade etmiştir.⁴⁹

Sudan hukuk mekanizmasının yeniden oluşturulması konusunda ise bir ölçüde Mısır'da olduğu gibi İngilizler adına en önemli örnek Hindistan olmuştur. Arazi yasasından ceza ve vergi yasasına dek Hint kanunlarının alındığı yasa yapımı süreci içerisinde ayrıca istinaf (bölge) mahkemelerinin oluşturulması da aynı örnekten hareketle yaşama geçirilmiştir.

Sonuç

“Bir devletin kendi sınırları dışında kalan genelde deniz aşırı toprakları askerî müdahale başta olmak üzere çeşitli yollarla ele geçirmesi ve orada hâkimiyet kurup yerli toplumlar üzerinde siyasî, iktisadî ve kültürel alanlarda üstünlük sağlayarak bunların her türlü imkânlarını kendi menfaati için yağmalaması” şeklinde tanımlanabilecek olan sömürgecilik⁵⁰ ve onun siyasallaşmış boyutu olarak kategorize edilen emperyalizm 19. yüzyıl dünya siyasetini belirleyen en önemli kavramsallaştırmalar olarak tarihe geçmiştir. Her iki kavramın tarihsel olarak temelinde kapitalizmin evrimsel sürecinin bulunduğu, birbirlerini kronolojik ve ideolojik olarak besledikleri ise açık bir hakikattir. Nitekim kapitalizme modern içeriğini kazandıran Britanya merkezli Sanayi Devrimi kitlelesel üretimin muazzam artışı ve bununla eş zamanlı olarak sermayenin merkezileşmesi ile sömürgeciliği emperyalizme dönüştüren sürecin işaret fişeği olmuştur.

Sermayenin merkezileşmesi sanayileşmiş Avrupalı büyük güçlerin kendi ulusal endüstrilerinin ihtiyaç duyduğu hammadde kaynağına ve pazara ulaşabilmek adına 19. Yüzyılın ikinci yarısının politik ruhunu oluşturan sömürge rekabeti ortamını yaratmıştır. Kıta Avrupası'ndan dünyanın geri kalan coğrafyalarına hammadde ve pazar arayışı

⁴⁹İsmail Hakkı Göksoy, “The Establishment of Anglo-Egyptian Rule in the Sudan, 1897-1914”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Manchester, 1986, ss. 19-20.

⁵⁰ Ahmet Kavas, “Sömürgecilik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt: 37, 2009, s. 394.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

doğrultusunda yayılmaya başlayan büyük güçler içerisinde İngiltere sahip olduğu ticari etkinlik hacmi ve sermaye gücü ile denizaşırı donanmasının büyüklüğü ile ilk sırada yer almıştır.

1830-1880 yılları arasındaki dönemi kapsayan “Serbest Ticaret Sömürgeçiliği” sürecinde İngiltere’nin kendisine tedrici olarak dünya egemenliğini getirecek olan klasik kapitalist hegemonya ilişkisinin ticari ayağı denizaşırı coğrafyalarda inşa ettiği görülmektedir. Bu dönemde İngiltere’nin başat güç olma pozisyonunun en önemli stratejik noktası Hindistan olmuştur. Hindistan hem İngiliz sanayii için büyük bir hammadde ve pazar kaynağı hem de İngiliz emperyal siyaseti için kritik bir jeo-stratejik alan olarak kabul edilmiştir. Öyle ki 19. yüzyıl İngiliz harici siyasetinin en önemli söylemlerinden biri olan “Hint yolunun güvenliği” konsepti tamamıyla bu coğrafyanın arz ettiği önem üzerine bina edilmiştir.

17. yüzyıl başlarında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’nin kurulması ile temelleri atılan Hindistan’daki İngiliz varlığı, 19. yüzyılda Sipahi İsyanı’nı müteakip şirketin feshi ve İngiliz parlamentosunun kararı ile siyasal bağlamda sömürge idaresinin kurulması ile zamanın ruhuna uydurulmuştur. Bu çerçeveden bakıldığında İngilizlerin Hindistan’daki varlığını tarihsel açıdan önemli kılan bir diğer nokta İngiliz sömürge siyasetinin bu coğrafyada ilk pratik örneklerinin sergilemeye başlamasıdır. Öyle ki burada edinilen olumlu/olumsuz tecrübeler, sömürge idaresinde uzmanlaşmak üzere yetiştirilen sivil ve askeri bürokratlar İngiliz harici siyasetini imparatorluğun dünyanın diğer noktalarındaki politikalarını belirlemede doğrudan etkili olmuştur.

Örneğin, İngiltere’nin Mısır ve Sudan’da kurduğu sömürge idarelerinde üst düzey mevkilerde görev verdiği tüm idarecileri başta Hindistan olmak üzere İngiliz sömürge yönetimlerinde daha önce değişik katmanlarda görev almış isimler arasından seçmeye özen gösterdiği görülmektedir. Bu isimler Mısır ve Sudan görevleri arifesinde görev yaptıkları yerlerde sömürge yönetimi, İngiliz menfaatleri, sömürge yönetimi altındaki halk ile ilişkiler gibi farklı konularda deneyim sahibi olmuşlardı. Doğrudan Hindistan tecrübesinden ilham alarak tasarlanan Genel Valilik ve bir tür kabine olarak düşünülen yürütme kurulunda bu isimlere yer verildiği dikkat çekmektedir.

Tecrübeli sivil-asker bürokratların Hindistan’tan transfer edilmesine benzer şekilde İngiliz idaresi altındaki Mısır ve Sudan’da uygulamaya konan arazi ve vergi kanunları ile ceza kanunu ve buna uygun olarak kurulan istinaf mahkemeleri de birebir Hint örneğinden ilham alınarak hayata geçirilmiştir. Bu ve benzeri bulgular 19. yüzyıl İngiliz emperyal siyasetinde “Kralın tacındaki elmas” olarak tanımlanan Hindistan’ın salt bir

jeopolitik hâkimiyet alanı ve güvenlik meselesi değil, aynı zamanda İngiliz sömürge imparatorluğu için büyük bir tecrübe alanı olduğunu gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

“Colonel Scott-Moncrieff to Nubar Pasha, Cairo, January 31, 1885”, 1884-85 [C. 4421] Egypt. No. 15 (1885). Reports on the state of Egypt, and the progress of administrative reforms.

“Mr. Sheldon Amos to Sir E. Baring, Cairo, February 7, 1885”, 1884-85 [C. 4421] Egypt. No. 15 (1885). Reports on the state of Egypt, and the progress of administrative reforms.

1904 (200) East India (army memorandum). Return of the memorandum recently issued by General Lord Kitchener of Khartoum and local Commander-in-Chief in India, upon the organisation and training of the army in India.

Telif Eserler

Amin, Samir. *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.

Arthur, Sir George. *Life of Lord Kitchener*, vol: II. London: MacMillan and Co., 1920.

Ataöv, Türkkaya. *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*. Ankara: AÜSBF Yayınları, 1977.

Aydın, Suavi. *Modernleşme ve Milliyetçilik*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2000.

Bey, M. Rifaat. *The Awakening of Modern Egypt*, London: Longmans Green and Co., 1947.

Blaut, J.M. “Colonialism and the Rise of Capitalism”, *Science & Society*, vol: 53, no: 3, (Fall, 1989): 260-296.

Blaut, J.M. *Sömürgeciliğin Dünya Modeli: Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa-merkezci Tarih*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Carr, Edward Hallet. *Milliyetçilik ve Sonrası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Chatterjee, Partha. *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Cohn, Bernard S. *Colonialism and its Forms of Knowledge: British in India*. Princeton University Press, 1996.

Colvin, Sir Auckland. *The Making of Modern Egypt*, London: Seely and Co. Ltd, 1906.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

- Davray, Henry D. *Lord Kitchener: His Work and His Prestige*, London: T. Fisher Unwin Ltd., 1917.
- Deane, Phyllis. *İlk Sanayi İnkılâbı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Dobb, Maurice. *Kapitalizmin Dünü ve Bugünü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Earle, Edward Mead. *Bağdat Demiryolu Savaşı*, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1972.
- Emerson, Rupert. *Sömürgelerin Uluslaşması*. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1965.
- Feyzioğlu, Hamiyet Sezer. “Batı-Çin Savaşları ve Osmanlı Devleti”, *TAD*, cilt: 36, sayı: 62. (2017): 89-99.
- Fraser, T.G., Mango, A., McNamara, R. *Modern Ortadoğu’nun Kuruluşu*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- Göçek, Fatma Müge. *Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.
- Göksoy, İsmail Hakkı. “The Establishment of Anglo-Egyptian Rule in the Sudan, 1897-1914”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *University of Manchester*. (1986).
- Grew, E.S. *Field-Marshal Lord Kitchener: His Life and Work for the Empire*. London: The Gresham Publishing Company, 1917.
- Harrison, Paul. *Üçüncü Dünyanın Batılılaştırılması*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Hobsbawm, Eric. *Devrim Çağı 1789-1848*. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Hobsbawm, Eric. *İmparatorluk Çağı 1875-1914*. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Horvath, Ronald J. “A Definition of Colonialism”, *Current Anthropolgy*. vol: 13, no: 1, (Feb., 1972): 45-57.
- Hroch, Miroslaw. *Avrupa’da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Topulukların Karşılaştırmalı Analizi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Kavas, Ahmet. “Sömürgecilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. cilt: 37 (2009): 394-397.
- Kurmuş, Orhan. *Emperyalizmin Türkiye’ye Girişi*. İstanbul: Bilim Yayınları, 1974.
- Laidlaw, Christine. *Levant’taki İngilizler: 18.Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğuyla Ticaret ve Siyaset*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2011.
- Lefebvre, Georges. *Kapitalizm*. İstanbul: Çan Yayınları, 1972.

- Lenin, V.İ. *Emperyalizm: Kapitalizmin Sonuncu Aşaması*. İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1995.
- Llobera, Josep. *Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2007.
- Loomba, Ania. *Kolonyalizm-Postkolonyalizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Luraghi, Raimondo. *Sömürgecilik Tarihi*. İstanbul: e Yayınları, 1975.
- Marsot, Afaf Lutfi el-Seyyid. *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Marx, Karl. *Gazete Yazıları*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008.
- McNeill, William. *Dünya Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- Omvedt, Gail. "Towards a Theory of Colonialism", *Critical Sociology*, vol: 3, no: 3, (Apr., 1973): 1-24.
- Oran, Baskın. *Az gelişmiş Ülke Milliyetçiliği: Kara Afrika Modeli*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997.
- Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu ve Büyük Güçler*. (Ed.) Marian Kent, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Özcan, Azmi. "Hindistan: III Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 18. (1998): 75-81.
- Özcan, Azmi. "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 22, (2000): 294-295.
- Parker, Geoffrey. *Cambridge Savaş Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Quataert, Donald. *Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908)*. Ankara: Yurt Yayınları, 1987.
- Sarıca, Murat. *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1977.
- Stone, Norman. *İmparatorluk Oyunları: Avrupa ve Ortadoğu'yu Şekillendiren Yıllar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Sunar, Lütfi. "XIX. Yüzyıl Avrupa'sında Emperyalizm Algısı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 14. Sayı, (2007): 58-60.
- Tanilli, Server. *Uygarlık Tarihi Ders Notları*. İstanbul: 1979.
- Trail, Henry Duff. *Lord Cromer: A Biography*, London: Bliss Sands and Co., 1897.
- Uçarol, Rifat. *Siyasi Tarih (1789-1994)*. Filiz Kitabevi, 1995.

SÖMÜRGELER ÇAĞINDA “KRALIN TACINDAKİ ELMAS”: HİNDİSTAN’IN İNGİLİZ SÖMÜRGEÇİLİĞİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Uçkan, Gürhan. *Güney Afrika Cumhuriyeti: Çağdaş Sömürgecilik ve Emperyalist Yayılma Örneği*. İstanbul: Yarı Yayınları, 1986.

Voll, John O. “The British, the “Ulama”, and Popular Islam in the Early Anglo-Egyptian Sudan”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, no. 3. (Jul., 1971): 212-218.

Vural, Suat. “Hindistan’da İngiliz Yönetimi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. (2006).

Wallerstein, Immanuel. *Modern Dünya Sistemleri Analizi*. İstanbul: BGST Yayınları, 2014.

Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel Kapitalizm*. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Weigall, Arthur E.P. Brome. *A History of the Events in Egypt from 1798 to 1914*. London: William Blackwood and Sons, 1915.

Yaramış, Ahmet. “Mısır’da İngiliz Sömürgecilik Anlayışı: Cromer Örneği (1883-1907)”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: IX, sayı: 2, (Aralık 2007): 121-130.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2879

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 291-303/Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 291-303

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ÂLEMĞİR ŞÂH'IN (EVRENGZİB) HİNDU POLİTİKALARI VE BUNUN ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Müslüme Melis SAVAŞ

Dr. Öğr. Üyesi., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Trabzon

Asst. Prof., Karadeniz Technical University Faculty of Literature Department of History, Trabzon/Turkey

m.celiktas@ktu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7984-0800

Öz

Tarihin en eski medeniyetlerinden birine ev sahipliği yapan Hindistan, kadim dönemlerden günümüze kadar birçok toplumun ilgi merkezi olmuştur. Özellikle asırlarca Türklere yurt olan bu ülke, meşhur lider Gandhi'nin de ifade ettiği Hintliler ve Türklerin ortak vatanıdır.

Türklerin Hindistan'daki varlığı milad öncesi dönemden başlayarak günümüze kadar gelmekte olup özellikle Türklerin milad sonrası Güney Asya'da kurmuş oldukları devletler ve sultanlıkların en önemlileri bu topraklarda yer almaktadır. Öyle ki Türkler, birçoğu hala ayakta olan muhteşem mimarileri Türk-Hint tarih ve medeniyetinin hafızalarına kazınmıştır. Özellikle Babür'ün temellerini attığı Babürlüler dönemi Türklerin Hindistan'da en geniş alana sahip olduğu çağdır. Bu yüzdendir ki bu dönem "Türklerin Hindistan'daki Altın Çağı" olarak zikredilmektedir. Özellikle Babür'ün dördüncü kuşaktan torunu ÂlemğirEbü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengîzb döneminde Babürlüler kuzeyde Keşmir'den güneyde Cinci'ye ve doğuda Çittagong'dan batıdaHindukuş menziline kadar olan coğrafyaya hâkim olmuştur. Babürlüleri en geniş sınırlara ulaştıran Âlemğir bu başarısını uygulamış olduğu dini ve siyasi politikalara borçludur. Onun daha çok gayri Müslim tebaa arasındaki Hindulara karşı uygulamış olduğu politikalar günümüzde dahi pek çok araştırmacı tarafından tartışılmaktadır. Çalışmamızda Âlemğir'in özellikle Hindu toplumu üzerinde uyguladığı politikalar genel hatları ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: ÂlemğirEbü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengîzb, Babürlüler, Âlemğir Şah, Hindistan'da Türkler, Hindu Politikası.

HINDU POLICIES OF ÂLEMĞİR ŞÂH (EVRENGZİB) AND AN EVALUATION ON ITABSTRACT

Abstract

Home to one of the oldest civilizations in history, India has been the center of attention of many societies from ancient times to the present. This country, which has been home to Turks for centuries, is the common homeland of Indians and Turks, as stated by the famous leader Gandhi.

The presence of the Turks in India has come from the pre-era period to the present day, and the most important states and sultanates that the Turks have established in South Asia after the turn are located in these lands. So much so that the Turks engraved the magnificent architectures, many of which are still standing, in the memories of Turkish-Indian history and civilization. Especially the Baburs period, when the foundations of

Babur were laid, is the age when the Turks had the widest area in India. This is why this period is referred to as the "Golden Age of the Turks in India". Especially during the reign of ÂlemğîrEbü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengîzb, the grandson of Babür's fourth generation, the Mughals dominated the geography from Kashmir in the north to Cinci in the south and from Chittagong in the east to the Hindukush range in the west. Âlemğîr, who brought the Mughal people to the widest limits, owes this success to the religious and political policies he implemented. His policies against Hindus among mostly non-Muslim subjects are still being discussed by many researchers today. In our study, the general lines of Âlemğîr's policies, especially on the Hindu society, will be discussed and evaluated.

Keywords: Âlemğîr Ebü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengîzb, Baburs, Âlemğîr Shah, Turks in India, Hindu Policy.

Atf / Cite as: Savaş, Müslüme Melis. "Âlemğîr Şâh'ın (Evrengzib) Hindu Politikaları ve Bunun Üzerine Bir Değerlendirme". *Apjir* 4/2 (Aralık 2020), 291-303.

Giriş

Hindistan tarihçileri tarafından Âlemğîr unvanı ile anılan Âlemğîr Ebü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengîzb, Babür'ün dördüncü göbekten torunu Şah Cihan ile Ercümend Banû Begüm Mümtaz Mahal'in üçüncü oğlu olup 3 Kasım 1618'de (15 Zilkade 1027) Malva eyaletindeki Duhad şehrinde dünyaya gelir.¹Âlemğîr eğitimini Türk-İslâm kültürü çerçevesinde almış olup onun eğitimi için özellikle dönemin büyük âlimlerinden olan Müceddîd-i elf-i sâñîmâm-ı Rabbânî Ahmed Farukî Serhendî'nin oğlu ve halifesi Muhammed Ma'sûm-i Fârûkî görevlendirilir.² Ayrıca Molla Abdüllatîf Sultânîpûrî, Mîr Muhammed Hâşim Gîlânî, Seyyid Muhammed Kannevî, ŞehyAhmed Molla Cîven, Şeyh Abdülkavî Burhânîpûrî, Dânişmend Han ve Sadullah Han gibi büyük âlimlerden de çeşitli dersler alır.³ Böylece akli ve nakli ilimleri en iyi şekilde öğrenen Âlemğîr, ata binme, ok atma ve savaş taktiklerini uygulama konusunda da son derece iyi bir eğitim alarak askeri bakımdan da oldukça donanımlı hale gelir. Dolayısıyla da onun yetenekleri sadece saray içinde kalmaz savaş alanlarında da kılıç, hançer kullanarak askeri strateji ve diplomasisi konusunda da yeteneklerini sergiler.

Âlemğîr küçük yaşlarda babası Şah Cihan'a isyan etmesi hasebiyle büyük babası Cihangîr'in yanına gönderilir ancak 1627'de onun ölümünden sonra babasının yanına geri döner. O, 1635'te Cüchar Singh Bundela'ya karşı gerçekleştirdiği başarılı bir seferle yavaş yavaş yeteneklerini ortaya koymaya başlar ve 1636 yılında Dekken vali yardımcılığına tayin edilir,⁴ 1644 yılına kadar bu görevde kalır.⁵1637 yılında Nizam Şahi hanedanını ortadan kaldırdıktan sonra Rabia-ud-Daurani olarak bilinen Safevi prenses Dilras Banu Begüm ile evlenir. O, Âlemğîr'in ilk ve en sevdiği eşidir.⁶Dekken'de liderlik ve güzel ahlakı

¹K.A.Nizami, "Evrengzîb", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, C. 11, s.537.

²İbrahim Sarı, *Türk Şahsiyetleri*, Antalya 2017, s.890.

³Nizami, a.g.m., s.537.

⁴ClaudeMarkovits, *A History of Modern India 1480-1950*, AnthemPress., London 2004, s.103.

⁵Nizami, a.g.m., s.537

⁶SatishChandra, *Parties and Politics At TheMughal Court 1707-1740*, People's Publishing House, New Delhi 1972, s.50; Hamid, AnnieKriegerKrynicky, *Captiveprincess: Zebunissa, daughter of Emperor Aurangzeb-Karachi*, Oxford University Press, Oxford 2005, s.92.

ile kendini halka sevdiren Âlemgîr 1644 yılının Mayıs ayında kız kardeşi Cihanârâ Begüm Agra'da bir lambanın yanında iken onun ateşi parfümündeki kimyasallarla birleşir ve yanarak ölür. Bu olay siyasi sonuçlara yol açan bir aile krizine neden olur Şah Cihân bu olaydan Âlemgîr'i mesul tutar ve Şah Cihan onu Dekken valiliğinden alır. Âlemgîr bu görevden alındıktan sonra yetkin bir komutan ve yönetici olmaktan vazgeçer, sıradan biri gibi yaşamaya karar verir ve kendini dinine adar. Aslında bu durum onun tarihte sofu olarak adlandırılmasında neden olacak olayların ilkidir. Âlemgîr'in bu inziva dönemi çok sürmez ve önce Gucerat, 2 yıl sonra da Belh valiliğine atanır.⁷ O, 1646-1647 yıllarında Özbekler ve Safavilerle yapılan savaşlara komutan olarak katılarak önemli başarılar elde eder ve bunun mükâfatı olarak da Multan valiliğine atanır. Bu sırada babasının isteği üzerine Kandehar'ı İranlılar'dan almak için 2 sefer düzenler ancak başaramaz. Bu durum aslında daha çok yaklaşan kış ile de alakalıdır. Bu başarısızlığından dolayı da 1652 yılında babası tarafından yeniden Dekken'e atanır ve Kandehar'ı almak üzere ağabeyi Dârâ Şukûh görevlendirilir. Âlemgîr'in Dekken'e atanması onun geri dönüşünün bir sonucu olarak Dekken'e taşınır ve Dekken nispeten fakir bir alan olduğu için finansal olarak zayıflamasına neden olur. Malva ve Gucerat'tan yönetimi sürdürmek için hibe gerektiren alan o kadar azdı ki bu durum baba ile oğul arasında kötü bir duyguya neden olur. Şah Cihan, Âlemgîr'in kendisini düzeltmesi için çaba sarf ederse işlerin iyileştirilebileceği konusunda ısrar eder⁸ ve onun Kuzey Hindistan'da kullanılan gelir sistemini Dekken'e genişletebilmesi için yanına Mürşid Kuli Han'ı atar. Mürşid Kuli Han, tarım arazileri ve üretilen ürünler hakkında bir vergi araştırması düzenler ve geliri artırmak için Mürşid Kuli Han tohum, hayvancılık ve sulama altyapısı için kredi sağlar. Böylece Dekken refah seviyesine döner.⁹ Dekken'in bu durumu ile amacına ulaşan Âlemgîr, birkaç yıl sonra 1656 yılında Golkanda'da yaşayan Kutub Şahlar ile 1657 yılında da Bicapur'a hâkim olan Adil Şahlar'ı ele geçirerek babasının isteği üzerine bu devletlerle anlaşma yapıp onları kendine bağlar.¹⁰

Şah Cihan 6 Eylül 1657 yılında idrar zorluğu hastalığı nedeni ile en sevdiği oğlu Dârâ Şukûh'un gözetimi altında alınır ve Dârâ Şukûh naiplik görevini üstlendi.¹¹ Durumdan haberdar olan diğer kardeşlerinden Bengal Valisi Şuca ve Gucerat valisi Murad Bakş hemen bağımsızlıklarını ilan ederek Agra'ya doğru ilerler. Bu sırada Âlemgîr de askeri alandaki yeteneklerini kullanıp kardeşi Murad Bakş'ı da yanına alarak hemen güçlü bir ordu hazırlar ve askerleri ile birlikte Agra yakınlarında Dara'nın ordusu ile karşı karşıya gelir. Burada, 29 Mayıs 1658 yılındaki Samugarh Savaşı gerçekleşir.¹² Savaşta Âlemgîr galip gelir. Ancak savaş sonunda Âlemgîr anlaşma yaptığı kardeşi Murad'ı Gvaliyor'da

⁷ Nizami, a.g.m., s.537

⁸ Satish Chandra, *Medieval India: From Sultanatto the Mughals*, Har-AnandPubl., New Delhi 2015, s.267-269.

⁹ Markovits, a.g.e., s.103; John F. Richards, "The Mughal Empire", *The New Cambridge History of India*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s.130.

¹⁰ Nizami, a.g.m., s. 537

¹¹ Chandra, a.g.e., s. 268.

¹² Chandra, *Medieval India...*, s.270-271.

hapse attırır¹³ ve 31 Temmuz 1658 yılında Delhi'de tahtı ele geçirerek 1661 yılında Murad'ı idam ettirir.¹⁴ Bu sırada Şah Cihan iyileşir ancak Âlemğîr onun devleti idare edecek durumda olmadığını ve akli dengesinin çok yerinde olmadığını öne sürerek Agra kalesinden dışarı çıkartmaz.¹⁵ 23 Mart 1659 yılında tekrar Ecmir Bölgesinde Dara ile karşı karşıya gelen Âlemğîr onu da yenmeyi başarır ve Dara'yı da savaş esnasında kaçarken yakalayıp Delhi'de idam ettirir.¹⁶ Hayatta kalan diğer kardeşi Şûcâ da Arakan'da ölür.¹⁷ Böylece Âlemğîr Babürlü tahtına oturur. Agra kalesine hapsedilen 8 yıl hasta bir şekilde yaşamını sürdüren Şah Cihan 1666 yılının Ocak ayında yeniden hastalanır ve 74 yılında hayata gözlerini kapatır.¹⁸

Âlemğîr'in Hindular Üzerindeki Politikaları

Âlemğîr, Hint Tarihinin en çok tartışılan yöneticilerinden biridir. Hindistan tarihinde Ekber ne kadar büyük bir kahraman olarak görülüyorsa Âlemğîr de bir o kadar kötü ithamlarla anılır. Ancak bu durum söz konusu dönemi çalışan tarihçileri de ikiye ayırmış durumdadır. Onlardan kimisi Âlemğîr'i fanatik bir İslam savunucusu olarak görürken kimisi de onun liberal bir yönetici olduğunu savunur. Biz de bu çalışmamızda Âlemğîr'in kendi dininden olmayanlar, Hindular üzerinde uyguladığı politikaları açıklamaya çalışacağız.

Âlemğîr Sünni bir Müslüman hükümdardı. O, kendinden önceki ataları gibi laik-dini bakış açılarını geride bırakıp İslâm'ı hükümdarlığında baskın hale getirmeye çalıştı. Ancak bu çabası onu pek çok güç ile mücadele etmek zorunda bıraktı.¹⁹ Tüm zorluklara rağmen 1658'den 1707'ye kadar hüküm süren Âlemğîr, dönemi boyunca Babürlü devletini en geniş sınırlara ulaştırmayı başardı. Onun döneminde Babürlüler kuzeyde Keşmir'den güneydeki Cinci'ye ve doğuda Çittagong'dan batıdaki Hindukuş menziline kadar olan coğrafyaya hâkim olmuştu. Âlemğîr 1658'de tahta çıkınca, devlet zaten sömürge dönemine dâhil olmuş, Sihler ve Marathalar tarih sahnesinde yükselmeye başlamıştı. Hindistan'da birçok önemli kültürel, dinsel canlanma hareketinin yer aldığı bu dönemde babası Şah Cihan tarafından Tacmahal'in inşası için tahsis edilen muazzam servet akışı nedeniyle de hazine oldukça boşalmıştı. Dolayısıyla zeki ve donanımlı bir hükümdar olan Âlemğîr tüm bu meseleleri çözmek için kendi mantığına uygun bir şekilde yeni politikalarını harekete geçirmeye başladı. Onun temel amacı Dar-ul-harb'ı (kâfir ve kâfirler ülkesini), Dar-ul-İslâm'a (İslâm ülkesine) çevirmektir.²⁰ Dolayısıyla da kendi dininin farklı mezhebi olan Şii Müslümanları da başta olmak üzere bir takım uygulamaları

¹³FergusNicoll, *ShahJahan*, Penguin Group, New Delhi 2009, s.246.

¹⁴Nizami, a.g.m., s.537

¹⁵Sailendra Sen, *A Textbook of Medieval Indian History*. Primus Books, New Delhi 2013 s.183.

¹⁶Nizami, a.g.m., s.537.

¹⁷Nizami, a.g.m., s.537

¹⁸Nicoll, a.g.e., s.247.

¹⁹AnnK.S.Lambton, "Pesia:TheBreakdown of Society", *Cambridge History of Islam*, Cambridge UniversityPress, Cambridge 197, s.52.

²⁰Jadunath Sarkar, *A Short History of Aurangzeb*, Delhi 1979, s.124.

hayata geçirdi. Ancak bu uygulamaları gerçekleştirirken halkı Sünni Müslümanlığa teşvik edip Hindu dini ve uygulamalarının yayılmasını engellemek için de bir takım tedbirler aldı. Onun bu hareketi Mucadad-i Alfi-i-thani²¹ (ikinci Milenyumü Yenileyen) olarak adlandırılan bir grup tarafından başlatılan siyasi hareketin savunusu olarak adlandırılmasına neden olmuştur.²²

Birçok araştırmacı Âlemgîr'in Hindu dinine karşı oluşunu ilk olarak onun Hindu tapınaklarını yıktırmasını kanıt gösterir. Ancak Hindu tapınaklarının yıkılması sadece Âlemgîr döneminde kayda geçen bir uygulama olmayıp günümüze kadar yapılan araştırmalar göz önünde bulundurulduğunda 1192-1729 yılları arasında seksen tapınağın yıktırıldığı bilinmektedir.²³

Babürlüler çağında Hindu tapınaklarının yıktırılması Hinduları bastırmak için ideolojik bir silah olmaktan ziyade devletlerin siyasi ihtiyaçları ile ilişkilendirilmelidir. Ekber'in döneminden itibaren Babürlüler tapınakları devlet mülkünün bir parçası olarak gördüler ve onları yenilemek ve hatta onları korumak için adımlar attılar, bu durum Âlemgîr ile de devam etti. Âlemgîr ilk olarak Gucerat'ta bulunduğu süre zarfında yaklaşık 1665 yılında Hinduların meşhur tapınağı Somnath Tapığını yeniden inşa ettirmek üzere yıktırdı.²⁴ Yine 1669 yılında tehditlerin devam ettiğini düşünen Âlemgîr, hem Hindu hem de Müslümanların Brahmanlardan (din adamlarından) bir şeyler öğrenmek için çok uzaklardan geldikleri, Cihangir döneminde yapılmış Benares'teki Vishvanath, Mathura'daki Keshva Rai tapınaklarını da yıktırmıştır.²⁵ Ayrıca Orissa'da da birçok tapınağı yıktırdığı da bilinmektedir.²⁶ Ancak o bu bölgelerdeki tapınakların hepsini toplu bir şekilde yıktırmamıştır. Söz konusu dönemde yıkılan tapınaklar buldukları bölgelerdeki geçici otorite arasındaki yakın bağlantılar nedeniyle böyle bir kaderi yaşamış olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Âlemgîr'in çağında güçlü varlıkları ile Sihler, Marathalar ve Dekkenliler büyük bir tehdit oluşturmuş dolayısıyla da Âlemgîr onların dinlerini değiştirmeleri konusunda Babürlülere bir takım baskı yapmasından korktuğu ve onlara bir nevi ceza vermek için bu tapınakları yıktırmış ancak daha sonra yeniden yaptıramamıştır. Söz konusu duruma bir kaç örnek verecek olursak: Purandhar antlaşmasını takiben Amer'den Racputkralı Cai Singh, Âlemgîr ve Shivaci arasında bir ittifak sağlamak için büyük çaba harcadı.²⁷ Shivaci 1666 yılında sarayı ziyaret eder ve Âlemgîr Shivaci'yi hapsedilir ancak daha sonra Shivaci hapisaneden kaçır. Bunun üzerine Âlemgîr, Shivaci'nin kaçıışı ile Cai Singh'den şüphelendi. Daha sonra, Jai Singh tarafından inşa edilen Vishvanath tapınağı, Âlemgîr tarafından, Cai Singh'in Shivaci'nin

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Jerry H. Bentley-Reneta Bridental-Ananda D. Yang, *Inretactions: Transregional Perspectives on World History*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2005, s.37.

²² Salma AhmedFarooqui, *Islamand The Mughal Satate*, Sundeep Prakarshan Press., New Delhi 2005, s.58.

²³ Aniket Tathagata Chettry, "Unravelling The Myth: Exploring Stateand Religion Under Aurengzeb", *Global Journal of Archaeology&Anthropology*, Vol.6, Issue 3, August 2018, s.52.

²⁴ Chandra, a.g.e., s.278.

²⁵ Chandra, a.g.e., s.278.

²⁶ Chandra, a.g.e., s.279.

²⁷ Chandra, History..., s.357-359.

kaçışındaki suç ortaklığı iddiası nedeniyle bir ceza olarak yok edildi.²⁸ Yine 1670 yılında Mathura Catları arasında bir isyan baş gösterdi²⁹ ve Âlemğîr onların liderlerini yakalayıp Keshav Nath Tapınağı'nın imha edilmesini emretti.³⁰ Benzer şekilde, Âlemğîr Marvar ve Mevar'da patlak veren şiddetli Racput isyanını bastırırken de çeşitli tapınaklar yıktırdı.³¹ Dolayısıyla bu olaylardan anlaşılın Babürlü hükümdarlarının, özellikle isyancı gruplarla veya bireylerle açıkça ilişkili olan tapınakları hedef alan 'seçici' tapınak kutsallaştırma ilkelerine başvurduğudur. Bu nedenle, seçici tapınak kutsallığı, Âlemğîr dâhil Babürlü hükümdarlarının Babür siyasi düzenine tehdit oluşturanların meşruiyetini kınamak için kabul ettikleri güçlü bir siyasi eylem gibi görünmektedir.³²

Âlemğîr'in Dekken'deki tutumunu incelediğimizde ise tapınak kutsallaştırma eylemlerinin politik doğası daha da açıktır. 1687 yılında Bicapur ve Golconda'yı ilhak eden Âlemğîr'in arzusu, devletinin güney sınırlarını daha da genişletmek ve Cinci'ye kadar uzanan geniş toprakları kontrol altına almak ve burada bulunan Hindu racalarının asla tapınak kutsallaştırma eylemlerine başvurmalarını engellemiştir. Dolayısıyla Âlemğîr'in tapınakları yıktırmasının politik bir eylem olduğu oldukça açıktır.³³ Ayrıca Âlemğîr söz konusu dönemde sadece tapınakları yıktırmamış camileri de yıktırmıştır. Bunun amacı izinsiz yapılmış olan tapınak ve camilerin ortadan kaldırılmasıdır. Tüm bunların yanı sıra Âlemğîr bir taraftan yukarıda saydığımız bazı Hindu tapınaklarını yıktırsa da bir taraftan da diğer Hindu tapınaklarına bağışlar ve devlet hazinesinden yardımlar yapmıştır.³⁴ Dolayısıyla Âlemğîr'in Hinduların ibadethanelerini tamamen ortadan kaldırma gibi bir niyeti yoktur. Hatta öyle ki bütün dinlerin ibadethanelerinin korunması ile ilgili fermanı vardır.³⁵

Âlemğîr'in Hindular üzerindeki bir başka siyaseti de vergilerdir. Söz konusu dönemde Hindulara uygulanan özel vergilerle ilgili olarak, Âlemğîr'in genişleme politikasını yürütmek için paraya ihtiyacı olduğu açıktı ve bu nedenle, farklı türden vergiler uyguladığını görmek olağandır. Hindistan'ın yerli halklarından meydana gelen Hindular da oldukça zengin olduğu için çeşitli vergilerin yükünü taşımak zorunda kaldılar. Âlemğîr'in Hindular daha doğrusu gayri müslimlere karşı sert bir tavır almasına gösterilen ilk örnek kelle vergisi olan "cizye" olarak gösterilir. Ekber döneminde kaldırılan bu uygulama Âlemğîr'in Babürlü tahtına geçmesinin ardından 2 Nisan 1679'da yeniden

²⁸AudreyTruschke, *Aurangzeb The Man and The Myth*, PenguinBooks, New Delhi 2017, p. 60-64; Chandra, *History...*, s.359.

²⁹Jadunath Sarkar, *History of Aurangzeb*, Vol 3, Orient Longmani New Delhi 1972, s.183-195.

³⁰Manjul K. Agarwal, *From BharatatoIndia: Vol 2 The Rape of Chrysee*, IUniverse Press, Bloomington 2012, s.167.

³¹Melia Belli Bose, *RoyalUmbrellas of Stone: Memory, PoticsandPublic Identity in RacputFunerary Art*, Brill, Leiden 2016, s.175-176

³²Chetry, a.g.m., s.52

³³Chetry, a.g.m., s.52.

³⁴JhanChandra, "Âlemğîr's Grant to a Brahmin", *JPHS*, VII, 1959, s.99-100.

³⁵S.M. Jaffer, *The Mughal Empire from Baburto Aurangzeb*, Delhi 1973, s.295 298.

başlatılmıştır.³⁶ Bu uygulamanın temelinde Âlemgîr'in 1658'de Ulemanın desteği ile İslâm'ın yeniden yapılandırılması için çabalayan bir hareketi temsil eden Mujadad-i Alfi-thani grubunun yardımı ile tahta çıktığı ve bu görüş doğrultusunda da İslâm'ın üstünlüğünü savunmak ve insanları İslâm'a bağımlı kılmak için bu vergi sistemini yeniden yürürlüğe soktuğu öne sürülür. Ancak Âlemgîr'in gayrimüslimlere getirdiği bu verginin gelirlerinin devletin hazinesine değil de onun için yardıma ihtiyacı olan Müslümanlara dağıtılması için "khazanah-i-cizyah" adı verilen ayrı bir hazineye konulduğu bilinmektedir.³⁷ Ayrıca alınan bu verginin miktarı çok küçük bir miktarda olduğu bilindiğinden Hinduları Müslüman olmaya zorlamaktan ziyade fakirlere yardım etme çabasıdır.³⁸

Tüm bunların yanı sıra Âlemgîr'in Cizye'yi uygulamak için 22 yıl beklediği ilim adamları arasında tartışma konusudur. Ancak kanaatimizce cizye vergisi devletin hazinesinin zayıf olmasından ziyade dönemin siyasi bir gerekliliği olarak görülmüştür. Çünkü 1679 yılında Âlemgîr'in sayısız sorunla karşı karşıya kaldığı bir zamandı. Söz konusu dönemde Sihler, Pencap çevresindeki bölgelerde isyan ederken Dekken'deki Shivaci yönetimindeki Marathalar ile Babürlü kuvvetlerini sürekli taciz etti.³⁹ Daha da kötüsü, Âlemgîr'in Bicapur veya Golconda devletini Marathalara karşı destekleme politikası da bu devletlerin Shivaci ile müttefik olan müttefik olmaya istekli olmasına izin vermedi. Böyle bir durumda da Âlemgîr Müslüman desteğini harekete geçirmek için cizyeyi yeniden uygulamanın daha uygun olduğunu düşündü. Bu durumun tabikî ulemayı da memnun edeceğinin farkındaydı. Bunun üzerine Âlemgîr bu hazineye bakmaktan sorumlu olan yetkililerin hepsini ulema sınıfından aldı. Şeriatın kararlarına göre hüküm süren bir kamu görevlisi arayan Âlemgîr için, cizye dayatılması ona ulema karşısında ideal bir fırsat sağladı. Dahası, cizye toplanması ve gelirlerin İslâmi eğitim derslerinin elinde tutulması da Âlemgîr'in ulemaya büyük saygı duyduğunu kanıtlamış oldu. Âlemgîr Hindu toplum üzerinde bu uygulamayı zorunlu kılmış ancak bir taraftan da Hindular üzerinde büyük baskı oluşturan ve şeriat tarafından izin verilmeyen birçok vergiyi kaldırdı.⁴⁰

Âlemgîr döneminde. Hinduların yükümlü olduğu gümrük vergisi %5, Müslümanların ise % 2,5 idi.⁴¹ Ayrıca Pushkarhibesi, Âlemgîr'in 15. Yılında 1673'te Hindular tarafından yapılan hibelerin yeniden başlaması sırasına göre Arap şehri Al Khalisa'ya devam ettirilen madad-

³⁶DhruvChandAggarwal, "The Afterlives of Aurangzeb: Jizya, Social Dominationand The Meaning of Constitutional Secularism", *RutgersJournal of Law&Religion*, Vol. 18, Part II, p.114,<https://lawandreligion.com/publications>.

³⁷Chandra, *MedievalIndia..*, s.281.

³⁸Farooqi, a.g.e., s.63.

³⁹Stephen Meredyth Erwardes-Herberd Leonard Offley Garrett, *Mughal Rule in India*, Athlantic Publisher, New Delhi 1995, s.144.

⁴⁰Ahmed, a.g.e., s.277.

⁴¹Khafi Khan, *Muntakhab-ul-Lubab*, Vol II, Sang-e Meel Publishing, Lahore 2006, s.229-239.

i maash hibesinin iyi bir örneğidir. Fakat bu sadık Hindular için verilen hizmetler yerine verilen hibeler için geçerli değildi.⁴²

Vergi konusundaki bir başka uygulama da Hac vergileridir. Pushkar'da düzenlenen yıllık fuar ve hacılara uygulanan vergilerdi. Mesela gölde yıkanan her hacı, bir ya da iki tanka (bakır para) ya da bazen daha fazlasını vermek zorunda kaldığı ve Âlemğîr'in 22. hükümdarlık yılında, İslami ve kâfir bir uygulama olarak adlandırıldığı için göle hacıların yıkanmasını durdurmak için emirler verdiği bilinmektedir.⁴³

Âlemğîr döneminde Müslüman halk zekât vermek zorunda idi. Özellikle Âlemğîr'in çağında zekât sadece Müslümanlar arasında uygulanan dini bir uygulama olmasının yanı sıra bir vergi sistemi şeklinde de halktan alınmıştır. Ancak bu sistem sadece Âlemğîr dönemine ait değil diğer Babürlü hükümdarları döneminde de uygulanmıştır.⁴⁴ Söz konusu dönemde zekât *ushur*⁴⁵, *mahsul*, *chihl yak* (%2), *chihl do* (%5)⁴⁶ olarak bilinmektedir ve bu vergi oranları%5 'in üzerinde olması halinde *deharaç* uygulamasının var olduğu bilinmektedir.⁴⁷

Babürlü zamanında varisi olmayan mülkün hazineye kalması, ölen yönetici ve hizmetçilerin mülklerine ve servetlerine el koymanın ve doğal mirasçılarını mirastan çıkarmak devletin görevi idi ve din-kökene bakılmaksızın yapılan bu uygulama Âlemğîr döneminde de yaygındı.⁴⁸ Tüm bunların yanı sıra Âlemğîr, neredeyse tamamen devlet desteğine bağlı olan Müslümanları ticarete teşvik etmek için, Müslüman tüccarları mal ithalatı vergisini ödemekten muaf tuttu, ancak kısa süre sonra Müslüman tüccarların bu durumu kötüye kullandıklarını, hatta Hindu tüccarlarının mallarına yaptıkları sahtekârlığı kandırmak için Müslüman tüccarlara uygulanan vergileri yeniden düzenledi. Ancak bu vergi de diğerlerine göre yarısı kadarı oluşturmakta idi.⁴⁹

Âlemğîr döneminde Hindular üzerinde uygulanan bir başka politika özellikle Ekber döneminde sarayda önemli rütbelerde görev yapan Hinduların bu görevlerinden alınması mevzuudur. Araştırmacılar arasında aslında bu konu halen tartışılmaktadır. Mesela R.S Sharma yaptığı araştırmalar sonucunda Âlemğîr döneminde 1000 kişiden oluşan 160 mansabdarların⁵⁰ sayısının toplamda Şah cihan dönemi ile aynı olsa da Hindu mansabdarların sayısının Âlemğîr döneminde yarısı kadar olduğunu öne sürerken⁵¹ Athar

⁴²B.N.Goswami- J.S.Grewal, *The Mughal sand the Jogis of Jakhber*, Simla 1961, s.33, 126,130.

⁴³Farooqi, *a.g.e.*, s.66.

⁴⁴Farooqi, *a.g.e.*, s.64.

⁴⁵Khan, *a.g.e.*, s.80.

⁴⁶*Mirat-i-Ahmadi*, trans. M. F. Lokhandwala, vols.I,Baroda, 1965, s.258-259.

⁴⁷*Mirat-i-Ahmadi*, s.179.

⁴⁸Farooqi, *a.g.e.*, s.64

⁴⁹Chandra, *History of...*, s.335.

⁵⁰Hindistan'a Ekber döneminde 1573-1574 yıllarında Babürlü devletine tabi askeri birlik sistemidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. K.K.Trivedi,"The Share of Mansabdars in State Revenue Resources: A Study of The Maintanance of Animals", *The Indian Economic and Social History Review*, Vol.24, Issue 4, New Delhi 1987, s.411-421.

⁵¹Sri Ram Sharma, *The Religious Policy of The Mughal Emperors*, Bombay 1962, s.160-167.

Ali ise Sharma'nın aksine onun Zavabit-i Alimgiri'yi yanlış tercüme ettiğini aslında Âlemgîr'in ilk döneminde sarayda Hindu soyluların biraz da olsa azalması gözlense de onun ikinci döneminde ilk dönemine kıyasla Hinduların arttığı söyler.⁵² Ancak Maharaca Caswant Singh ise Hindu görevlilerin sayısının düşman akınlarına göre değiştiğini ve özellikle de yüksek derecelerde dahi pek çok Hindu'nun olduğunu vurgular.⁵³

Âlemgîr'in sosyal yaşam konusunda da Hindu toplumu üzerinde önemli uygulamaları olmuştur. Sosyal yaşamda müzik ve eğlenceye düşkün olan Hindu toplumu Babürlü devletini de etkilemesi kaçınılmaz olmuştur. Özellikle Babürlü saraylarında özel gün ve gecelerde gösteriler yapan müzisyenler ve dansçılar görev almakta idi ancak Âlemgîr kendinden önceki atalarından farklı olarak özellikle saltanat döneminde Hindu müzisyenlerin görevlerine son vererek müziği yasaklamıştır. Bu durum İtalyan seyyah Manucci'nin eserine şu şekilde yansımıştır:

"...Âlemgîr çok sayıdaki müzisyene karşı adımlar attı. Hindistan'da hem Babürlüler hem de Hindular şarkı ve enstrümantal müzik dinlemeye çok düşkündür. Bu nedenle aynı yetkiyle müziğin durdurulmasını emretti. Eğer herhangi bir evde veya başka bir yerde şarkı sesi ya da müzik aletinin sesi duyulursa görevli gidebildiği kadar hızlı bir şekilde derhal oraya gitmeli ve müzik aletlerini kırarak onları tutuklamalıdır. Bu müzik aletlerinin büyük bir tahribatına neden oldu. Kendilerini bu zorluk içerisinde bulan ve geçim için başka bir yolu olmayan, büyük kazançlarının sona ermesi muhtemel olan müzisyenler bir öğüt aldılar ve birlikte kralı aşağıdaki şekilde yatıştırmaya çalıştı: Yaklaşık bin kişi Âlemgîr'incamiye gittiği Cuma günü toplandı.

Ülkenin geleneği olarak yirmiden fazla süslü tabutla ortaya çıktılar, büyük bir keder ve birçok duygu işareti ile yüksek sesle ağlıyorlardı, sanki tabut(buradaki tabut müziğin tabutu olarak kastedilmiş) tanınmış bir kişininmiş gibi eşlik ediyorlardı. Âlemgîruzaktan bu çokluğu gördü ve büyük ağlama ve ağıtlarını duydu, merak ederek, bu aşırı kederin nedenini öğrenmek için birilerini gönderdi. Müzisyenler gürültü ve gözyaşlarını iki katına çıkardılar, kralın onlara şefkat göstermesini istediler. Acı çekerek, kralın emirlerinin müziği öldürdüğünü hıçkırarak cevapladılar, bu yüzden müziği mezara taşıyorlardı. Söylenenler krala rapor edildi, kral dikkate değer ve oldukça sessiz bir şekilde, müziğin ruhu için dua etmeli ve iyice gömüldüğünü görmelidirler. Buna rağmen soylular gizlice şarkıları dinlemeyi bırakmadılar. Bu katılık merkezi şehirlerde uygulandı..."⁵⁴

Âlemgîr, Hindu kadınlar ile ilgili de yeni düzenlemeler getirmişti. Bunların başında kadının ölen kocasının cesedinin yakıldığı ateşe kendini attığı sati geleneği gelmektedir. Her ne kadar bu geleneğe ait önlemler kaynaklarda açıklanmamış olsa da, J.N. Sarkar gibi tarihçiler söz konusu dönemdeki seyyahların notlarından yola çıkarak bu geleneğe karşı önlemler aldığından bahsetmektedir.⁵⁵ Âlemgîr söz konusu dönemde bu geleneği tamamen engelleyememiş ancak önemli ölçüde azaltmayı başarmıştır. Öyle ki bu gelenek

⁵²JagadishNarayan Sarkar, *MughalPolitiy*, Delhi 1984, s.415-416.

⁵³S.M. Jaffar, *Some Cultural Aspects of Muslim Rule in India*, Delhi 1979, s.69-70.

⁵⁴NiccolaoManucci, *Storia Do Mogoror MogulIndia 1653-1708*, Vol II, Editionds Indian, Calcutta 1966, s.5-6.

⁵⁵SirJadunath Sarkar, *History of Aurengzeb*, Vol. 3, New Delhi 1972, s.104.

yasaklanmış olmasına rağmen hala Hindistan kırsal kesimlerindeki köylerde halen uygulanmaya devam etmektedir.

Âlemğîr'in Hindu kadınlarla ilgili bir başka uygulaması da Şah Cihan ve Ekber döneminde sarayda yer alan dansçı kızlar, fahişeler ve müzisyenlerdir. Âlemğîr saltanatının başlarında bir süre onlara bir yaptırımında bulunmamış ama daha sonra onların dansı bırakıp evlenmelerini ya da eğlence âlemini terk etmelerini emretmiş⁵⁶ ve böylece de zinanın önüne geçmek istemiştir.⁵⁷ Ayrıca Âlemğîr 1688 yılında da Hindu inancına göre yapılan çocuk yaşta evlilikleri yasaklamıştır.⁵⁸

Âlemğîr islâm'a Hindulara özgü bir gelenek olan *charokadarshan*⁵⁹ uygulamasını ve doğum günlerinde atın ve gümüşlerle bezenmek gibi hükümdarın kendisini yüceltecek olan gelenekleri yasakladı.⁶⁰

Tüm bu uygulamanın yanı sıra Âlemğîr güneş takvimi yerine hicri takvimi getirerek bazı geleneksel kutlama ve festivallere kısıtlamalar getirdi. Âlemğîr'in bu kapsamdaki ilk uygulaması Nevruz bayramına yaptığı kısıtlamadır. Ancak Âlemğîr'in özellikle Hinduların geleneksel kutlamalarına karşı yapmış olduğu kısıtlamalar Hinduların kutsal Holi⁶¹ ve Divali⁶² Festivalleridir.

⁵⁶Manucci, a.g.e., s.6.

⁵⁷ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.275.

⁵⁸ S.R. Sharma, *The Religious Policy of The Mughal Emperors*, Asia Publishing House, Bombay 1940, s.131.

⁵⁹ Ortaçağda Hindistan racalarının saraylarında doğuya bakan kısımda bulunan süslü pencere ya da balkona (charokha) çıkararak halkını selamladığı ve onlarla yüz yüze geldiği bir uygulamadır. Bu uygulama Babürlülerde Hümayun ile başlatılmış olup Ekber ile birlikte Hindu dinin de bir parçası kabul edilip sistemli bir gelenek haline gelmiştir. Cihangir ve Şah Cihan ile de sürdürülmeye devam eden bu gelenek Âlemğîr tarafından yasaklanmıştır.

⁶⁰Chandra, *History...*,s.334; Ahmed, a.g.e., s.276.

⁶¹Holi, şubat ayının sonu ile mart ayının başlangıcı olan hafta kutlanılan bir Hindu festivalidir. Hint Mitolojisine göre şeytanların en büyük kralı Hiranyakashyapa Tanrı Brahma tarafından ona verilen bir tılsım sayesinde hiçbir varlık tarafından öldürülemez hale gelir ve herkese korku salar. Ancak bu şeytan kralın oğlu Prahlad kendini Tanrı Vishnu'ya adanmıştır. Büyük şeytan kralın defalarca uyarı ve tehditlerine rağmen, Prahlad Hiranyakashyapa'nın emirlerine uymaz ve Hiranyakashyapa var olan düzeni ihlal ettiği için birkaç kez kendi oğlunu öldürmeye çalışır, ancak başarılı olamaz. Daha sonra kralın emriyle Holika (kralın kız kardeşi) kucağına Prahlad'ı aldı ve yanan bir ateşe oturur. Kral Holika'nın bir kutsal olduğunu ve ateşten korunması gerektiğini biliyordu. Nihayetinde Tanrı Vishnu'nun koruyuculuğunda Prahlad hayatta kalır, ancak Holika yanarak ölür. Şeytan kralın kötü faaliyetleri Holika'nın ölümüne yol açarken, genç çocuk zarar görmekten korunur. Holi festivali Holika'nın ölümüyle başlar. Halen Holi arifesinde şenlik ateşinin yakılır ve insanlar dua ederek iyiliğin kötülüğe karşı zaferini kutlarlar. Festivallerin gelişiminin farklı aşamaları ise Tanrı Krishna'nın popüler kültürünün yoğun olduğu ve onun doğum yeri Mathura karşımıza çıkar. Hint kültüründe Tanrı Krishna'nın 'Gopis' ve 'Radha' şakalarını yaptığı ve ayrıca Lord Krishna'nın koyu bir cilde sahip olduğu olduğu bilinir. Bunun üzerine kötü Krishna, annesi Yashoda tarafından cilt renginin değişmesi için Radha'nın yüzüne istenilen rengini bulaşmasını önerir. Buna göre Krishna rengi kendine sürdü ve böylece renk festivali gerçekleşti. Bu nedenle daha sonraki dönemlerde Holi hem iyinin kötüyü galip gelmesi hem de renk bayramı olarak popüler bir festival haline geldi. Şu anda birçok topluluk bu festivali kendi gelenek ve göreneklerine göre kutluyor. Bkz.Ranjan Kumar Biswas, "A study on celebration of festivals in India for the inculcation of moral education", *International Journal of Advanced Educational Research*, Volume 3; Issue 2; March 2018; P. 311-312.

⁶²Divali Festivalinin hikâyesi meşhur Hint destanı Ramayana'da, Ayodhya şehrinin kralı Rama'nın, karısı Sita'nın ve kardeşi Lakshman'ın on dört yıl boyunca sürgün edildiği ve bu döneminde birçok olayla karşılaşmasına

Sonuç

Milad öncesi devirlere dayanan Hindistan'daki Türk hâkimiyeti, 1526 yılında Babür tarafından kurulan ve kurucusunun ismini alan Babürlü devleti ile yaklaşık 3,2 milyon kilometre karelik bir alana hâkim olarak Hindistan'daki Türklerin altın çağı olmuştur. Bu süreç içerisinde Babürlüler Hint coğrafyasının yerli kültür ve inançlarından etkilenmiş olsa da çoğu kez kendi kültür ve inançları konusunda Hint toplumunu etkilemiştir. Hindistan tarihçileri özellikle din ve inanç konusunda Ekber ve Âlemgîr Şah dönemlerinin büyük önem arz ettiğini vurgulamışlardır. Senkretik bir din kurmayı hedefleyen Ekber, farklı dinlere mensup olan insanları Din-i ilahi çatısı altında birleştirmeyi hedeflemiş dolayısıyla gayri Müslim tebaa üzerinde etkin olmayı başarmıştır. Âlemgîr'in ise Ekber'in aksine kendinin mensubu bulunduğu Sünni Müslümanlığı öne çıkarttığı araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Ancak çalışmamızda vurguladığımız üzere Âlemgîr'in din konusunda Hindulara uyguladığı bir takım faaliyetler kayıtlıdır. Ne var ki özellikle bu kayıtlar incelenirken bazı noktalar gözden kaçmamalıdır. Öncelikle Âlemgîr'in ataları tarafından uygulanan Babür yönetim geleneklerinden haberdar olması ve onlardan sapmaya hevesli olmaması ortadadır. Bununla birlikte, Âlemgîr'in dini uygulamaları genellikle siyasi nedenlerden ötürü belirlenmiş olup siyasetine dini bir yön vermiştir. Onun İslâmi ilkeleri yerine getirme taahhüdü öncelikle güvencesiz siyasi pozisyonunu meşrulaştırmanın bir yolu idi. Bunun için de zaten ilk işi babasını hapsedip kardeşlerini öldürttü.

Âlemgîr'in Hindu tapınaklarını yıktırması onun tamamen Hindu inancını yok etmek istediğini kanıtlamaz çünkü o, bütün Hindu tapınaklarını değil bir kaçını yıktırmıştır. Ayrıca onun tapınakları yıktırma amacı o dönemdeki Hindu hısımlarına ceza vermek ve eski tapınakları yeniden yaptırmaktır ancak daha sonrasında onları yeniden yaptırmaya fırsatı bulamamıştır. Âlemgîr'in vergi uygulaması karşılaştığı siyasi zorlukların üstesinden gelmek için öncelikle bir destek elde etme amacıyla atılan bir adımdı ve zaten onun bu uygulaması devletin işleyişinde radikal bir değişiklik getirmede. Tüm bunların yanı sıra gayrimüslimleri yönetiminde asimile etme veya gayrimüslim dini kurumlara ve

dayanır. Bu olaylardan biri, kral Rama ve eşi Sitaci ile şeytan kralı LankaRavan arasında bir savaşın gerçekleşmesine dayanır. Savaşın sonunda kral Rama şeytan kral Ravan'ı defalarca yener. Kral Rama, Sitaci ve Lakshman on dört yıl sonra Ayodhya'ya dönerler. Onlar şehrin girişinde girişine Ayodhya halkı tarafından kandil ışıkları ile karşılanırlar. Divali kutlaması kral Rama, Sitaci ve Lakshman'ın dikkat çekici geri dönüş olayının ışığıyla başlamış olur. Ayrıca Sih dinindeki Divali kutlamaları ise farklı olaylar dayanır. Altıncı gurunun ShriHargobindci'nin İmparator Cihangir'i mağlup ettiği ve Gvaliyor Kalesi'nde hapsedilen 52 Hindu kralını ortadan kaldırdığı iyi bilinmektedir. Bunun üzerine çıkan savaşın sonunda zafer kazanır ve bu zaferle birlikte söz konusu Hindu krallar serbest bırakılır. Daha sonrasında ise Sihler Deepavali, BandiChhorhDivas ya da 'tutukluların serbest bırakıldığı gün' olarak Divali festivalini kutlamaya başlarlar. Cainler arasında Divali kutlaması 'Kral Mahavir'den Nirvana Kalyanaka'ya dayanır. Burada da Mahavir'in Nirvana Kalyanaka'yı dini canlandırırken Mahavir'in fiziksel ölümü ve nirvanası için kullanılır. Dolayısıyla da CainlerDivali'yi vücudu terk ederek gök yüzünü ve yer yüzünü aydınlattığını düşünürler bu buyüzdenDivali'de her yeri ışıklarla süslerler. Bkz.Ranjan Kumar Biswas, "A study on celebration of festivals in Indiafortheinculcation of moral education", *International Journal of Advanced EducationalResearch*, Volume 3; Issue 2; March 2018; s. 312.

bireylere mali destek sağlama politikalarından da vazgeçmedi. Sosyal alanlarda uygulamış olduğu bir takım kısıtlamalar da satı geleneği, çocuk yaşta evlilikler ve fahişelerin saraydan uzaklaştırılmaları gibi uygulamaların hepsi saray ve dışardaki halkın yaşam şartlarını daha da düzeltme ve onların güvende olması çabaları idi.

Sonuç olarak Âlemğir Hindu toplumu üzerine bir takım dini politikalar uygulamış ancak bunu sadece Hindulara değil, o dönemdeki diğer gayri müslim gruplar hatta kimi zaman Şii Müslümanlarına da aynısını uygulamıştır. Dolayısıyla özellikle koyu Hindu araştırmacılar tarafından iddia edildiği gibi Âlemğir'in Hindu halkını tamamen yok etmeye çalışıp Hinduizm'i ortadan kaldırma gibi bir amacı yoktur. Uygulamış olduğu Hindu politikaları içinde bulunduğu durumun getirdiği bir zarûret olduğu aşikârdır.

Kaynakça

- AGARWAL, M.K. (2012), *From BharatatoIndia: Vol 2 The Rape of Chrysee*, Bloomington: IUUniversePress.
- AGGARWAL, D.C. (2017), "TheAfterlives of Aurangzeb: Jizya, SocialDominationandTheMeaning of ConstitutionalSecularism", *RutgersJournal of Law&Religion*, Vol. 18, Part II, p. 109-155.
- AHMED, A.(1995), *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları,
- BENTLEY, J.H.-Bridental,R- Yang A.D. (2005), *Inretactions: TransregionalPerspectives on World History*, Honolulu: University of Hawai'sPress.
- BİSWAS, R.K. (2018), "A study on celebration of festivals in Indiafortheinculcation of moral education", *International Journal of Advanced Educational Research*, Volume 3; Issue 2; March, p. 309-314
- BOSE, M.B. (2016),*RoyalUmbrellas of Stone: Memory, Potics and Public Identity in Racput Funerary Art*, Leiden: Brill.
- CHANDRA, J. (1959), "Âlemğir's Grant to a Brahmin", *JPHS*, VII, s. 99-100.
- CHANDRA, S. (1972), *Parties and Politics At TheMughal Court 1707-1740*, New Delhi:People'sPublishing House.
- CHANDRA, S. (2015),*Medieval India: From Sultanat to the Mughals*, Delhi: Har-Anand Publ.
- CHANDRA, S. (2016), *History of Medieval India*, Delhi: Orient Black Swan.
- CHESTRY, A.T. (2018), "Unravelling The Myth: Exploring State and Religion Under Aurengzeb",*Global Journal of Archaeology&Anthropology*, Vol.6, Issue 3, August, p.52
- ERWARDES, S.M.- GARRETT, H.L.O. (1995), *Mughal Rule in India*, New Delhi: Athlantic Publisher.
- FAROOQUI, S.A.(2005), *Islamand The Mughal Satate*, New Delhi: Sundeep Prakarshan Press.
- FAZL. A. (1993), *Heroes of Islam*. Lahore: Ripon Printing Press.

- GOSWAMI, B.N.- GREWAL, J.S. (1961), *The Mughals and the Jogs of Jakhber*, Simla: Viewvia Publishers
- JAFFAR, S.M. (1979), *Some Cultural Aspects of Muslim Rule in India*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi.
- JAFFER, S.M. (2011), *The Mughal Empire from Babur to Aurangzeb*, Delhi: Nabu Press.
- KHAN, K. (2006), *Muntakhab-ul-Lubab*, Vol II, Lahor: Sang-e Meel Publishing.
- KRYNICKI, A.K. (2005), *Captive princess: Zebunissa, Daughter of Emperor Aurangzeb-Karachi*, Oxford: Oxford University Press.
- LAMBTON, A.K.S., (1970), "Pesia: *The Breakdown of Society*", *Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MANUCCI, N. (1966), *Storia Do Mogor or Mogul India 1653-1708*, Vol II, Calcutta: Editions Indian.
- MARKOVITS, C. (2004), *A History of Modern India 1480-1950*, London: Anthem Press.
- MIRAT-I-AHMADI. (1965), trans. M. F. Lokhandwala, *vols.I*, Baroda: Oriental Institute.
- NICOLL, F. (2009), *Shah Jahan*, New Delhi: Penguin Group.
- NIZAMI, K.A. (1995), "Evrengzib", *Islam Ansiklopedisi*, Istanbul: TDV, s.537-539
- RICHARDS, J.F., (1996), "The Mughal Empire", *The New Cambridge History of India*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SARI, İ. (2017), *Türk Şahsiyetleri*, Antalya: Nokta Kitap.
- SARKAR, J. (1930), *A Short History of Aurangzeb 16018-1707*, Calcutta: M.C.Sarkar & Co.
- SARKAR, J.N. (1984), *Mughal Politiy*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi.
- SARKAR, S.J. (1921), *History of Aurengzeb*, Calcutta: M.C.Sarkar & Sons.
- SARKAR, J. (1972), *History of Aurangzeb*, Vol 3, New Delhi: Orient Longman.
- SEN, S. (2013), *A Textbook of Medieval Indian History*, New Delhi: Primus Books.
- SHARMA, S.R. (1940), *The Religious Policy of The Mughal Emperors*, Bombay: Asia Publishing House.
- SHARMA, S.R. (1962), *The Relligious Policy of The Mughal Emperors*, Bombay: Asia Publishing House.
- TRIVEDI, K.K. (1987), "The Share of Mansabdars in State Revenue Resources: A Study of The Maintanance of Animals", *The Indian Economic and Social History Review*, Vol.24, Issue 4, New Delhi: p.411-421.
- TRUSCHKE, A. (2017), *Aurangzeb The Man and The Myth*, New Delhi: Penguin Books.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 304-314/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 304-314

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

TRADITIONAL TRADE ROUTE OF INDIAN OCEAN: THE STUDY ABOUT INDIAN TRADE ROUTE

Ahammed Ishac Chembirika Ebrahim

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları İslam Tarihi, Sakarya
PhD Student, Sakarya University Islamic History and Arts Islamic History, Sakarya /Turkey

ishacsahibksd@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3502-1226

Abstract

A trade route is a logistical network for the commercial transport of goods. The period from the middle of the 2nd millennium BCE to the beginning of the common eras saw societies in Southeast Asia, Western Asia, the Mediterranean, China, and the Indian subcontinent develop major transportation networks for trade. This paper focus on trade over bodies of water. The Arabs and Indian merchants maintained a good relationship in the field of trade. The Arabs did not prefer a single trade routes, but they started to find new trading between world. They started step by step moving from one place to other place through sea. This route was used for networks of commercial and noncommercial transportation. This maritime route played significant role on developing good network with Indian people and islands. This trade also helped spread of Islam, Hinduism and Buddhism to the east and west. This Maritime Silk Road opened a road for understanding coastal cultures in the Indian Ocean.

My paper throws lights on trade route of Arabs before and after Islam. Not only that trying to review oldest trade routes and islands between Indian and Arabian sea. The same time attempting to read over Arab travelers and their exploring the Indian ocean experiences. The questions about how they travelled and what was the travel strategy, what were goods exported and how they maintained relationship culturally and economically.

Key Words: Indian ocean, Trade route, Maritime relation.

HİNT OKYANUSU'NUN GELENEKSEL TİCARET YOLU: HİNT TİCARET YOLU HAKKINDA ÇALIŞMA

Öz

Ticaret yolu, malların ticari nakliyesi için bir lojistik ağıdır. MÖ 2 bin yılının ortasından ortak dönemlerin başlangıcına kadar geçen sürede, Güneydoğu Asya, Batı Asya, Akdeniz, Çin ve Hindistan'ın alt kıtasındaki toplumların, ticaret için büyük ulaşım ağları geliştirdiği görülmektedir. Bu makale, su kütleleri üzerindeki

ticarete odaklanmaktadır. Arap ve Hintli tüccarlar ticaret alanında iyi ilişkiler sürdürmektedirler. Araplar tek bir ticaret yolunu tercih etmemişler aynı zamanda dünya arasında yeni ticaretler bulmaya çalışmışlardır. Deniz yoluyla bir yerden başka bir yere adım adım ilerlemeye başlayarak bu rotayı ticari ve ticari olmayan ulaşım ağları için kullanmışlardır. Bu deniz yolu, Hint halkı ve adaları ile iyi bir ağ geliştirmede önemli rol oynamaktadır. Bu ticaret aynı zamanda İslam, Hinduizm ve Budizm'in doğu ve batıya yayılmasına da yardımcı olmuştur. Bu Deniz İpek Yolu, Hint Okyanusu'ndaki kıyı kültürlerini anlamak için bir yol açmaktadır.

Makalem, Arapların İslam'dan önceki ve sonraki ticaret yollarına ışık tutmaktadır. Sadece Hint ve Arap denizi arasındaki en eski ticaret yollarını ve adaları incelemeye çalışmak değil, aynı zamanda Arap gezginleri ve onların Hint okyanusu deneyimlerini keşfetmelerini okumaya çalışmaktadır. Bu araştırma, nasıl seyahat ettiklerine, seyahat stratejisinin ne olduğuna, ihraç edilen malların ne olduğuna ve kültürel ve ekonomik olarak nasıl ilişki kurduklarına odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hint okyanusu, Ticaret yolu, Denizcilik ilişkisi.

Atf / Cite as: Ebrahim, Ahmed Ishac Chembirika. "Traditional Trade Route of Indian Ocean: The Study About Indian Trade Route". *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 304-314.

Introduction

Indian Ocean which are still miracle, as per historical evidence major events of trade on this Ocean started sine ancient days¹. Maritime trade is one of the indicators and determining sectors of world economy. it relates to coastal regions; same time sea root of trade plays a significant role in international trade. sea transport was more risk and challenge but also it is increasingly been competitive with other modes of transport². India, and China was one of an ancient "world market, which controlled through ocean trade and that developed ancient economics³. The western Indian ocean developed as a main maritime hub of old-world exchange after 300 BC. This way of trade created as trade Centre of people from all coasts of the western Indian ocean through dealing in aromatics, spices, textiles, gems, glass, metal, slaves, grain, timber, and other commodities etc. ⁴.

Although smaller than pacific and Atlantic, Indian Ocean has been traversed since times immemorial. People living on Asian-African littoral states traded with each other and also with the Romans and Greeks through the medium of Indian Ocean waters before and

¹ Dan McKenzie and John G. Sclater, "The Evolution of the Indian Ocean since the Late Cretaceous," *Geophys. J. R. usfr. Soc* 25 (1971): 437-528.

² Nihan ŞENBURSA İsmet BALIK, Kadir AKSAY, "Marine Transportation in Turkey and A Future Perspective," *Turkish Journal of Maritime and Marine Sciences* 1/1 (2015): 48-60.

³ Matthew Fitzpatrick, "Provincializing Rome: The Indian ocean trade network and roman imperialism," *Journal of World History* 22/1 (2011): 27-54.

⁴ Eivind Heldaas Seland, "Archaeology of Trade in the Western Indian Ocean, 300 BC-AD 700," *Journal of Archaeological Research* 22/4 (2014): 367-402.

after the beginning of the Christian era⁵. At same time, Indian Ocean is the largest warm pool on Earth, and also it plays an important role in shaping climate on both regional and global scales⁶. Which is the only tropical ocean where the annual-mean winds on the equator are westerly⁷. As per world research, Indian ocean is associated with a strong monsoon⁸.

The experiences of medieval and early modern traveler's description to reconstruct ancient pattern of communication. The Indian ocean passed by two major axes that between Red Sea Nile and the Persian Gulf until the third century CE. Merchants travelling from India can sail without much longer journey to port of Red Sea. Geographers and archeologists indicated that the best time to leave Indian ports for the Red Sea was between the start of December and 13 January. Indian ocean monsoons which vary in strength and hard warm from year to year. But, Arabian sea blow steadily from the south west from May to September and from the north east from November to March⁹. Also, Indian ocean's commercial network of development were documented at the time of Islamic and Jewish diaspora of medieval period. Same time before the rising of these religions Christianity and its mission had trade network with Indian ocean¹⁰. In ancient time, western Indian ocean was the main trade way of Chinese silk, Indian spices and textiles, African ivory, Arabian aromatics, Afghan gems, Egyptian glass, Syrian wine, and Spanish silver. These commodities were crossed in the ships from the Arabian sea, Persian/Arabian Gulf and Red sea. For communication each other face main problem but the language of the Indian ocean rim was complex¹¹. In ancient times, Ports were the commercial center due to large amounts of cargo. In maritime transportation, large scale of cargo shipped to different region. coastal ports were served for merchant vessels¹².

⁵ V.S. Sheth, "Indian Ocean in the Globalizing World," *Allternatives:Turkish journal of international relation* 1/4 (2002): 281–291.

⁶ Friedrich A. Schott et al., "Indian ocean circulation and climate variability," *Reviews of Geophysics* 47/1 (2009): 1–46.

⁷ H. ANNAMALAI SHANG-PING XIE, "Structure and Mechanisms of South Indian Ocean Climate Variability," *JOURNAL OF CLIMATE* 15 (2002): 864–878.

⁸ Peter J. Webster et al., "Coupled ocean-atmosphere dynamics in the Indian Ocean during 1997-98," *Nature* 401/6751 (1999): 356–360.

⁹ Eivind Heldaas Seland, "The persian gulf or the red sea? two axes in ancient indian ocean trade, where to go and why," *World Archaeology* 43/3 (2011): 398–409.

¹⁰ Eivind Heldaas Seland, "Trade and Christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity," *Journal of Late Antiquity*, 5/1 (2017): 72–86.

¹¹ Eivind Heldaas Seland, "Networks and social cohesion in ancient Indian Ocean trade: Geography, ethnicity, religion," *Journal of Global History* 8/3 (2013): 373–390.

¹² Üstün Atak, "SWOT Analysis of Unmanned Surface Vehicle for Environmental Monitoring Tasks in Maritime Ports," *Bandirma Onyedi Eylul University*, n.d., 1–7.

Rise of Trade at Indian Ocean

We know that Silk route played a major role on exchanging commodities, culture and beliefs. BC 200 years ago started silk route from china through Indian ocean to Arabian and western Countries¹³. This trade relationship helped Arabians to build strong relationship through trading and marriage from Indian coastal regions like Malabar. Due to the rise of Islam, Arab traders entered to the Indian ocean and spread coastal area which helped to develop of Indo-Arab trade. At the time of Abbasid caliph Abu Jafar Al-Mansur, the Arab empire connected and strengthened network by water with the water system of Tigris and Euphrates which jointly flowed to the Persian Gulf. The ancient ports of Ubulu, Daryan, and Sohar played major role. Basra became important trade hub for stockings good from different parts of world¹⁴.

Southeast Asia is the main trans- regional networks region of maritime trade, it became the history of Indian Ocean. It became inseparable from religion and ritual. The commodities like ceremonial, medicinal, or cosmetic functions found under the name of Sanskrit¹⁵. Simply, According to Isabel Hofmeyr, India ocean complicates binaries, moving us away from the simplicities of the resistant and the dominating global and toward a historically deep archive of competing universalisms¹⁶.

However, People live in different part of world awash with transnational flows of culture and trade. According to Chaudari, argues that the "Historical unity" periods between the rise of Islam and after 1750. Before 1000 years merchants sailed multi-year travel. and after 1000 years merchants make short articulated voyages¹⁷. According to Alpers, this Indian ocean region's seasonal winds that for thousands of years dictated the trade routes and agricultural processes of the region. Evidence of trade history on the Indian Ocean as early as 5000 BCE. He states the details of struggle and challenges for economic dominance between the Portuguese and Ottoman Empire and explains how the rise of European trading was. International trade theories explain that international trade provides increasing welfare for countries under given conditions. also this way of trade transformed and developed conditions of natural and acquired endowments of countries

¹³ Doç. Dr. Hammet ARSLAN, "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018): 1–21.

¹⁴ V. Kunhali, "ADVENT OF ISLAM IN KERALA : SPECIAL FEATURES," *Indian History Congress* 36/1975 (2018): 326–337.

¹⁵ Isabel Hofmeyr, "Universalizing the Indian Ocean," *Modern Language Association* 125/3 (2010): 721–729.

¹⁶ Erik Gilbert, "Coastal East Africa and the Western Indian Ocean : Long-Distance Trade, Empire, Migration, and Regional Unity, 1750-1970," *Society for History Education Stable* 36/1 (2002): 7–34.

¹⁷ Edward A. Alpers, "The Indian Ocean in World History," in *Maritime Affairs: Journal of the National Maritime Foundation of India* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 11: 137–140.

by time¹⁸. As per study of Aiyangar, mention that diplomatic intercourse of Ma'bar or Malabar region of south coast of Indian ocean and china was deep relationship of trade from 1280 onwards (¹⁹). During the time of ancient the world's center of gravity is transferring from the Atlantic to the Asia-Pacific region. This change also emerged nowadays as a most famous trade root throughout the world²⁰.

We know that Seas which surround the seven continents on the earth is naturally the most important part of the transportation. The sea trade is increasing relationship and power. The Indian ocean and trade how play important role on geopolitics and its effects on developing a global sea trade power. It also involves all economic and military elements²¹. The growth of maritime transportation in world trade increased the importance of world trade. As per study about Maritime trade it covered by special structure of trade. So it is a very difficult and risky line of business ²².

Oman And Yemen Sea Port

The world had a commercial ties with India, Persia, Anatolia and Arab world²³. Although maritime trade covers many political, military and administrative issues in terms of economics and economic history, it is mainly based on maritime trade²⁴. Arabs also migrated from one territory to other part of the world. One of them was Hadhramis moving to lands of the Indian Ocean rim. they were a factor in East Africa. also, Hadhramis went to India as merchants and as soldiers²⁵. Hadhrami emergence played a significant role on propagation of beliefs and views at southern coastal place of Indian ocean.

Indian Ocean trade made relationship with the interior of East Africa in the first millennium AD, in southern Africa, the site of the Mozambique coast. This link also

¹⁸ Gökçe CEREV, "The Structure of Unionization in Turkey Under Maritime Labor Code and Related Problems," *journal of social science*, 2007, 21–37.

¹⁹ Aiyangar, 1921

²⁰ Mohammad ARAFAT Duygu Çağla BAYRAM, "The Conceptualisation of 'Indo-Pacific' in the India-China-US Triangle," *Dergi park*, 2018.

²¹ Özlem YILDIZ, "Maritime Trade At Beyrut Port In The Early 20th Century," *Journal of Atatürk and the History of Turkish Republic* 11/4 (2019): 59–82.

²² Dr. Öğr. Üye. Ahmet DENİZ, "OVERVIEW OF PORT CITIES AT SEA TRADE OF OTTOMAN EMPIRE UP TO 18TH CENTURY," *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2019): 375–389.

²³ James Denbow et al., "The glass beads of Kaitshàa and early Indian Ocean trade into the far interior of southern Africa," *Antiquity Publication* 89/344 (2015): 361–377.

²⁴ Gilbert, "Coastal East Africa and the Western Indian Ocean: Long-Distance Trade, Empire, Migration, and Regional Unity, 1750-1970".

²⁵ Edward Pollard - Okeny Charles Kinyera, "The swahili coast and the Indian ocean trade patterns in the 7th-10th centuries CE," *Journal of Southern African Studies* 43/5 (2017): 927–947.

influenced an important and active trading port with an extensive interior trading network. Deep learning about trade winds and warm currents of the Indian Ocean can understand history of interconnection as generations of traders and settlers brought goods from the Red Sea, the Persian Gulf, India, Southeast Asia and China to the eastern shores of Africa²⁶. Indian ocean, as an area of resources, trade and transport. Indian ocean relation connected in foreign trading patterns along the east African or Swahili coast in the late 1st millennium CE. Exports were made from Africa included ivory, gold, and slaves in exchange for beads, cloth, ointments, perfumes, oils, syrups, and decorated bowls from the Middle East, Indian subcontinent and Far East²⁷. Records reported by medieval travelers, traders, pilgrims and geographers such as Al-Masudi, Ibn Battuta and Zheng He have shown that the east African coast has a long association with southern Asia and China. This information points out that relationship between eastern and southern Africa with Indian Ocean. China and India are increasingly dominant in the Indian Ocean²⁸. As per historical evidence, Indian civilization emerged in Indus and Ganges valleys²⁹.

Maritime trade sailing vessels were started sail by the advantage of the monsoon winds regime. Sailing vessels in the western Indian Ocean voyaged to eastern Africa with the north-east monsoon between November and February and return with the south-west monsoon, but sail was interrupted between mid May and August, when winds are too strong waves³⁰. Evidences from Historical documents and post-medieval ethnographic recording shows on the point of Ibn-Jabyr, in the 8th–9th centuries, recorded that vessels had their planks from the keel stitched with coconut fiber in the carvel-built fashion at the Red Sea port of Aydhab. These stitches were passed through holes bored at intervals near the edges of adjacent planks³¹. In the ninth and tenth centuries, the goods were exported to vast distances from Eastern to western Asia through ocean³². The

²⁶ Dorian Q. Fuller et al., "Across the Indian Ocean: The prehistoric movement of plants and animals," *Antiquity* 85/328 (2011): 544–558.

²⁷ Pollard - Kinyera, "The Swahili Coast and the Indian Ocean Trade Patterns in the 7th-10th Centuries CE".

²⁸ George F Hourani et al., "Arab seafaring George Hourani," *Digest of Middle East Studies*, 1995, 73–77.

²⁹ Turgay Ovali, "Constituent Indian Texts as a Civilization Concept," *Journal of Civilization Studies* 4/2 (2019): 115–133.

³⁰ Stargardt, 2014)

³¹ Hourani et al., "Arab Seafaring George Hourani".

³² Gilbert, "Coastal East Africa and the Western Indian Ocean: Long-Distance Trade, Empire, Migration, and Regional Unity, 1750-1970".

shipbuilding techniques and technologies of the Indian Ocean were different than the ones in the Mediterranean in the period until the arrival of the Portuguese to region³³.

According to George F. Hourani, tried to explain the trade routes history in the Indian Ocean and of the ships which sailed on them. He throws light on trade routes in the Pre-Islamic era same time he discussed the trade routes influences of Islamic expansion and Arab caliphates role on maritime trade. At the time of Abbasids caliphates, the route of trade to china through the Gulfway very active and commerce were flourished. Also, the unity of the Mediterranean basin during Roman times which had given permission for commerce to run freely across its waters. During caliphates and after under Sassanid rule, the Indian ocean was a sea of peace and secure. Also, he notes the narratives of Arab geographers like Ibn Khudadhbih, Mas'udi and al- Istakhri 's travel descriptions about china and India surrounded by Indian ocean. also noted the goods were carried from silk fabrics, camphor, musk, and spices. Al-Mas'udi travelled himself from Umman (Oman) in 917 to East Africa and kept descriptions of the land. he also reported the Azdi group of people who were Ummani Arabs and their Trade connections with India and Indonesia. He also points out the description of Ibn Battutahs travels in the fourteenth century, and his journey to China. At last he notes the famous pilot Ibn Majid experiences and notes. Other side he mentioned the Portuguese intervention in sixteenth century with Vasco da Gama and his connection with Ahmad ibn Majid in 1498 helped to reach Calicut (Malabar region of Kerala state) southern part of India. For maritime trade and for sail helped the Ahamad Ibn Majid description and instructions about astronomical tables and latitudes, also information about winds, coasts, reefs, in fact everything that a captain would need to know. Arab travelers were used the the magnetic needle in the eleventh century on ships trading between India, Sumatra, and China³⁴.

Trade has connected societies in the western Indian Ocean for more than two millennia³⁵. The history tells us that western Indian Ocean has been shaped primarily by trade between the Arabian Gulf and the East African. Gulf countries and African countries like Zanzibaris developed through Indian ocean trade connecting with Oman trade way. This

³³ Nihal Şahin Utku, "The General Comparison of the Shipbuilding Traditions of Mediterranean and Indian Ocean," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2013): 135-144.

³⁴ Akbar Keshodkar, "Who Needs China When You Have Dubai? The Role of Networks and the Engagement of Zanzibaris in Transnational Indian Ocean Trade," *Urban anthropology and studies of cultural systems and world economic development* 43/1 (2014): 105-14.2

³⁵ Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the... - K. N. Chaudhuri, Chaudhuri K. N. - Google Books," accessed: June 24, 2020, https://books.google.com.tr/books?hl=en&lr=&id=ByT1136ZxGoC&oi=fnd&pg=PR8&dq=indian+ocean+trade+route&ots=HwOHGIJ1gN&sig=jlZe4bt9i4d6VfeOY7tG558AInk&redir_esc=y#v=onepage&q=indian+ocean+trade+route&f=false.

all reflected in their social, ethnic and economic stay back. Oman and Yemen played a significant role on commercial activities linking the Arabian Peninsula to the western Indian ocean trade part. The interaction between these societies generated an extensive trading platform of commercial progress. In past years, People enabled to move from one place to another in the pursuit of business activities³⁶. The main commodities were traded like ivory, pearls, leather, slaves, mangrove wood, sugar, and textiles³⁷. other side that Oman emerged as main commercial trade hub. Through this way ocean trade Gulf countries became trade hub to Africa and other parts of west³⁸.

Indian Ocean made strong links between societies in East Africa, Arabia, South Asia and Southeast Asia, this relationship of trade created developments of the better trade of later periods, including the famous spice trade of the Roman and subsequent eras³⁹. This Arabian way of trade led species exchange, after well-known as Spice trade like black Peppercorns used for fragrance. South Indian sea regions were covered by spice. the earliest pepper was moved through coastal people into Arabian people⁴⁰.

Conclusion

Careful and detailed analysis of the historical data and description about Indian ocean maritime trade route can understand that major role of trade routes through Indian ocean. At Same time, can understand the social, economic and religious changes by maritime trade. Travelers and traders faced huge difficult for sailing and trading because of monsoon and changing the rule years by years. Indian ocean's trade emergence played a significant role on maritime trade and created the global network with east and west. The trade of Indian ocean through Red Sea and Persian Gulf made a deep link with Mediterranean contact and continues after. The ships were brought different types of commodities from one territory to another. Other side that the ocean trade route used propagation of their beliefs and views. This shaped world as one notion of relation and understanding each other. this trade developed to blood and brother relationship after. Lots of traders married and left the blood of him for future. This maritime trade developed as safe and secure coastal trade after all.

³⁶ Keshodkar, "Who Needs China When You Have Dubai? The Role of Networks and the Engagement of Zanzibaris in Transnational Indian Ocean Trade".

³⁷ Fuller et al., "Across the Indian Ocean: The Prehistoric Movement of Plants and Animals".

³⁸ Fuller et al., "Across the Indian Ocean: The Prehistoric Movement of Plants and Animals".

³⁹ Hofmeyr, "Universalizing the Indian Ocean".

⁴⁰ Kunhali, "ADVENT OF ISLAM IN KERALA : SPECIAL FEATURES".

Reference

- Aiyangar, S.krishnaswami. *South India and Her Muhammadan Invaders*. London: Oxford university press, 1921.
- Alpers, Edward A. "The Indian Ocean in World History." In *Maritime Affairs: Journal of the National Maritime Foundation of India*. 11: 137–140. Oxford: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1080/09733159.2015.1027075>.
- Arslan, Doç. Dr. Hammet. "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018): 1–21.
- Atak, Üstün. "SWOT Analysis of Unmanned Surface Vehicle for Environmental Monitoring Tasks in Maritime Ports." *Bandırma Onyediy Eylül University*. n.d. 1–7.
- Cerev, Gökçe. "The Structure of Unionization in Turkey Under Maritime Labor Code and Related Problems." *journal of social science*. 2007. 21–37.
- Denbow, James - Klehm, Carla - Dussubieux, Laure. "The Glass Beads of Kaitshàa and Early Indian Ocean Trade into the Far Interior of Southern Africa." *Antiquity Publication* 89/344 (2015): 361–377. <https://doi.org/10.15184/aqy.2014.50>.
- Deniz, Dr. Öğr. Üye. Ahmet. "Overview Of Port Cities At Sea Trade Of Ottoman Empire Up To 18th Century." *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2019): 375–389.
- Duygu Çağla Bayram, Mohammad Arafat. "The Conceptualisation of 'Indo-Pacific' in the India-China-US Triangle." *Dergi park*. 2018.
- Fitzpatrick, Matthew. "Provincializing Rome: The Indian Ocean Trade Network and Roman Imperialism." *Journal of World History* 22/1 (2011): 27–54. <https://doi.org/10.1353/jwh.2011.0016>.
- Fuller, Dorian Q. - Boivin, Nicole - Hoogervorst, Tom - Allaby, Robin. "Across the Indian Ocean: The Prehistoric Movement of Plants and Animals." *Antiquity* 85/328 (2011): 544–558. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00067934>.
- Gilbert, Erik. "Coastal East Africa and the Western Indian Ocean: Long-Distance Trade, Empire, Migration, and Regional Unity, 1750-1970." *Society for History Education Stable* 36/1 (2002): 7–34.
- Hofmeyr, Isabel. "Universalizing the Indian Ocean." *Modern Language Association* 125/3 (2010): 721–729. <https://doi.org/10.1632/pmla.2010.125.3.721>.

- Hourani, George F - Farah, Caesar E - Ph, D. "Arab Seafaring George Hourani." *Digest of Middle East Studies*. 1995. 73-77.
- İsmet Balık, Kadir Aksay, Nihan Şenbursa. "Marine Transportation in Turkey and A Future Perspective." *Turkish Journal of Maritime and Marine Sciences* 1/1 (2015): 48-60.
- Keshodkar, Akbar. "Who Needs China When You Have Dubai? The Role of Networks and the Engagement of Zanzibaris in Transnational Indian Ocean Trade." *Urban anthropology and studies of cultural systems and world economic development* 43/1 (2014): 105-142.
- Kunhali, V. "Advent Of Islam in Kerala : Special Features." *Indian History Congress* 36/1975 (2018): 326-337.
- OVALI, Turgay. "Constituent Indian Texts as a Civilization Concept." *Journal of Civilization Studies* 4/2 (2019): 115-133.
- Pollard, Edward - Kinyera, Okeny Charles. "The Swahili Coast and the Indian Ocean Trade Patterns in the 7th-10th Centuries CE." *Journal of Southern African Studies* 43/5 (2017): 927-947. <https://doi.org/10.1080/03057070.2017.1345266>.
- Schott, Friedrich A. - Xie, Shang Ping - McCreary, Julian P. "Indian Ocean Circulation and Climate Variability." *Reviews of Geophysics* 47/1 (2009): 1-46. <https://doi.org/10.1029/2007RG000245>.
- Sclater, Dan McKenzie and John G. "The Evolution of the Indian Ocean since the Late Cretaceous." *Geophys. J. R. usfr. Soc* 25 (1971): 437-528.
- Seland, Eivind Heldaas. "Archaeology of Trade in the Western Indian Ocean, 300 BC-AD 700." *Journal of Archaeological Research* 22/4 (2014): 367-402. <https://doi.org/10.1007/s10814-014-9075-7>.
- Seland, Eivind Heldaas. "Networks and Social Cohesion in Ancient Indian Ocean Trade: Geography, Ethnicity, Religion." *Journal of Global History* 8/3 (2013): 373-390. <https://doi.org/10.1017/S1740022813000338>.
- Seland, Eivind Heldaas. "The Persian Gulf or the Red Sea? Two Axes in Ancient Indian Ocean Trade, Where to Go and Why." *World Archaeology* 43/3 (2011): 398-409. <https://doi.org/10.1080/00438243.2011.605844>.
- Seland, Eivind Heldaas. "Trade and Christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity." *Journal of Late Antiquity*, 5/1 (2017): 72-86.
- SHANG-PING XIE, H. ANNAMALAI. "Structure and Mechanisms of South Indian Ocean Climate Variability." *Journal of Climate* 15 (2002): 864-878.

Sheth, V.S. "Indian Ocean in the Globalizing World." *Alternatives: Turkish journal of international relation* 1/4 (2002): 281–291.

Stargardt, Janice. "Indian Ocean Trade in the Ninth and Tenth Centuries: Demand, Distance, and Profit." *South Asian Studies* 30/1 (2014): 35–55. <https://doi.org/10.1080/02666030.2014.892375>.

"Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the... - K. N. Chaudhuri, Chaudhuri K. N. - Google Books." Accessed: June 24, 2020. https://books.google.com.tr/books?hl=en&lr=&id=ByT1l36ZxGoC&oi=fnd&pg=PR8&dq=indian+ocean+trade+route&ots=HwOHGIJ1gN&sig=jlZe4bt9i4d6VfeOY7tG558AInk&redir_esc=y#v=onepage&q=indian ocean trade route&f=false.

Utku, Nihal Şahin. "The General Comparison of the Shipbuilding Traditions of Mediterranean and Indian Ocean." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2013): 135–144. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.57859>.

Webster, Peter J. - Moore, Andrew M. - Loschnigg, Johannes P. - Leben, Robert R. "Coupled Ocean-Atmosphere Dynamics in the Indian Ocean during 1997-98." *Nature* 401/6751 (1999): 356–360. <https://doi.org/10.1038/43848>.

Yıldız, Özlem. "Maritime Trade at Beyrut Port in The Early 20th Century." *Journal of Atatürk and the History of Turkish Republic* 11/4 (2019): 59–82.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 315-344/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 315-344

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BABUR-NÂME'DEKİ ZAMAN İFADELERİ

Seda KAVALLI

Dr., Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli

PhD, Kocaeli University, Kocaeli/Turkey

seda.kavalli@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-0024-7367

Öz

Varlık ve varlığın gerçekleştirdiği eylemlerin birbirinden farklı özellikleri vardır. Varlıkların renk, hacim, doku, koku gibi temel özellikleri bulunurken, varlığın gerçekleştirdiği eylemlerin yer, yön, tarz, neden, azlık çokluk ve zaman gibi temel özellikleri bulunur.

Bu çalışmanın temelini Çağatay nesrinin en önemli örneklerinden biri olarak gösterilen ve 12 yaşında Fergana tahtına geçen Gazi Zahirüddin Muhammed Babur'un, adı sebebiyle *Babur-nâme* olarak tanınan *Vekayi* adlı hatırat eseri oluşturmaktadır. Çalışmada *Babur-nâme* metninde geçen zaman ifadeleri ile ilgili terimler taranarak tespit edilip, bu terimlerin metindeki kullanımları, metinde ifade ettiği anlamlar örnekleriyle beraber verilmiştir. Türkçe kökenli ve Arapça ile Farsça kökenli zaman ifadeleri ayrı başlıklar altında gösterilmiştir. Ayrıca bu terimlerin Türk yazı dilindeki tarihsel gelişim aşamaları da fonetik, morfolojik ve etimolojik bakımdan art zamanlı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, zaman ifadeleri, sözcükler, Baburname, Çağatay Türkçesi

TIME EXPRESSIONS IN THE BABUR-NAMA

Abstract

The entity and the actions performed by the entity have different characteristics. While the entity has basic features such as color, volume, tissue and smell, the actions performed by the entity have basic features such as place, direction, manner, reason, quantity and tense.

Vekayi that known as *Baburnama* because of Babur's name is the focus of this study. The study is based on the Haydarabad copy of the *Baburnama*. By determining the terms for adverbs of time used in the Babur-nama by Muhammad Zahiruddin Babur, it was given usages of these terms by examples in this text. In addition, the historical development stages of these terms in Turkish written languages were analyzed diachronically in phonetic, morphological and etymological.

Key Words: Time, time expressions, vocabulary, Baburnama, Chagatay Türkic

Atf / Cite as: Kavallı, Seda. "Babur-Nâme'deki Zaman İfadeleri". *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 315-344.

1. Giriş

"Dünyada yalnız bir özelliğe sahip olan hiçbir varlık veya eylem yoktur. Bütün varlıkların ve bütün eylemlerin pek çok özellikleri vardır. Eylem adları da varlık adları gibi, birer genelleştirilmiş varlık adları oldukları için, eylemleri tanımlamaz, onlara yalnızca işaret ederler. Bu yüzden, eylemlerin özelliklerini tanımlayan, yani onları niteleyen sözlere gerek vardır."¹ Zaman ifadeleri, varlığın gerçekleştirdiği eylemin özelliklerini tanımlayan, eylemin hangi zaman aralığında gerçekleştiğini ve gerçekleşen eylemin öncelik-sonralık ilişkisini ve süresini belirtir. Zaman ifadeleri *burun, érte, kün, kéçe, tün* şeklinde basit yapıya olabildiği gibi *ayçılıq, burunğı, érterek, kéçelik, künlük* şeklinde birleşik yapıya da olabilir.

15. yüzyıl Çağatay Türkçesinin zengin sözvarlığını yasıtması bakımından en önemli eserlerden biri kabul edilen *Babur-nâme* metni bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır. "Sadece Çağataycanın değil, bütün Türk edebiyatının en güzel mensur örnekleri arasında sayabileceğimiz bu eser, otobiyografik özelliğinin yansısı, on beşinci yüzyıl sonu ile on altıncı yüzyıl başlarındaki Orta-Asya, Afganistan ve Hindistan hakkında son derece önemli bilgilerin kaynağı niteliğindedir." (Yücel, 1995: s. 16) Günümüze kadar üzerinde birçok çalışma yapılan *Babur-nâme*'nin Türkiye Türkçesine çevirisi 1987 yılında Reşit Rahmeti Arat tarafından, Farsça tercümesi Abdurrahim Hanhanan ve İngilizcesi ise W. M. Thackston tarafından 1993 yılında hazırlanmıştır. *Babur-nâme*'nin Kabil ve Hindistan bölümlerinin transkripsiyonlu metni ve açıklamalı dizini doktora tezi olarak Mesut Şen tarafından çalışılmıştır.

2. Kaynaklar ve Yöntem

Yapılan bu çalışmada *Babur-nâme* metninden zaman ifadeleri taranmıştır. Tespit edilen Türkçe kökenli zaman ifadeleri *Aya Ait Zaman İfadeleri (ay, ayçılıq, aylıq), Güne Ait Zaman İfadeleri (ahşam, érte, kéçe, kéçelik, kün, kündüz, künlük/künlüg, tañ, tañla, tün, tüşçilig)* ve *Mevsime Ait Zaman İfadeleri (qış, küz, yaz)* başlıkları altında alfabetik sıra ile verilmiştir. Bu gruplara dahil edilemeyen zaman ifadeleri ise *Diğer Zaman İfadeleri (burun, burunğı, burunraq, çağ, érterek, kaçan, kéç, ötken, soñ, soñra, tañlalıq)* başlığı altında verilmiştir. Arapça ve Farsça gibi yabancı dillerden alıntılanan zaman ifadeleri ise *Arapça ve Farsça Zaman*

¹ KARAAĞAÇ, Günay (2012), *Türkçenin Dil Bilgisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

İfadeleri başlığı altında alfabetik sıra ile verilmiştir. Ayrıca birleşik yapılı zaman ifadeleri morfolojik olarak incelenmiştir. *Babu-nâme* metninden örnekler verilirken bazı transkripsiyon harfleri şu şekilde gösterilmiştir:

)، ا) → a, â; ح خ → h; ذ ظ ض → z; ص → s; ط → t; غ → g; ق → q; ك → η; او → û; اي → é, i, î

Kısaltmalar

Ar. : Arapça

ÇagTİL: Çagatay Tilinin İzahlı Lugatı

EDPT: An Etimological Dictionary of Pre-thirteenth-Centrury Turkish

DLT: Divanu Lugati't-Türk

EUT: Eski Uygur Türkçesi

EUTS: Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü

Far.: Farsça

LÇTO: Lugat-ı Çagatay ve Türkî-i Osmânî

Magrufova: Z. M. Magrufova, Özbek Tilinin İzahlı Lugatı

OT: Orhun Türkçesi

Öz.: Özbekçe

ÖzTİL: Özbek Tilinin İzahlı Lugatı, Özbekistan Respublikası Fanlar Akademiyası, Alishir Nevayi Namıdaki Til ve Edebiyat Enstitüsü

Peh.: Pehlevice

Soğd.: Soğdça

sf.: Sayfa

YUTS: Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü

3. Bulgular

3. A. Türkçe Zaman İfadeleri

3. A. 1. Aya Ait Zaman İfadeleri

3. A. 1. 1. **Ay** آي : “Bir yılı oluşturan on iki aydan her biri; Art arda gelen iki yeni ay arasında geçen süre”. Eski Türkçenin karakteristik ses özelliği olan asli ünlü uzunluğu **ay/ay** sözcüğünde görülür.

ay < OT Gökteki ay. Clauson a ünlüsünün uzun olduğunu belirtir. (EDPT:265a)

ay < EUT Ay, kamer; otuz gün (EUTS:26)

ay < Yılın on iki bölümünden her biri.

Kışka itin kelse kalı kutlugnyây

Tün kün keçe alknur ödleke bile ây

(Anlamı şudur: Mübarek yaz gelince kışa hazırlan. Çünkü gece ve gündüz geçerek zaman biter ve ay tükenir. Otuz gün, ay adını almıştır; çünkü o sürenin geçtiği onunla (gökteki ayla) anlaşılır.) (DLT:39)

ay آي < Mah, kamer² (LÇTO:45)

ây oñ < Astronomik yılınğ ân ikkidân biri (ÖzTİL:98)

ay آي < Ay (YUTS:23)

Mogol töresi bile hânını ve Ésen Devlet Béğim’ni bir aykiyiz üstige olturguzup hân köterdiler.(10b/8)

Néce aydın soñ Ahmed Muştâq başlıq Seyyid Bedr ve Hüsrev Şâh ve yana ba’zı yigitler Sultân Mahmûd Mîrzâ’nu alıp qaçıp Hisâr’ga Qanber-‘Alî Béğ qaşığa kældiler.(26b/7)

3. A. 1. 2. **Ayçılıq** آيچیلیق “Bir aylık süre”

ay+çı+lık: ay isim kök; +çı addan ad yapan ek; +lık: addan ad yapan ek. Bu ek kavram ekidir. Bu iki yapım eki Türk dilinin başlangıcından beri belli başlı addan ad yapma ekleri olarak kullanılmaktadır.

Horâsân bile Kâbil arası yavuşraq yoldın kim tag yolu bolgay, eger qar ve hîç néme mâni’ bolmasa bir ayçılıq yol édi.(188a/3)

Hergîz bir ayçılıq iki ayçılıq çerig tartqan émes édiler. (327a/2-3)

3. A. 1. 3. **Aylık** آيلىق “Bir aylık süre”

² mâh: Far. ay; kamer: Ar. ay

ay+lıq: *ay* isim kök; *+lık* addan ad yapan ek. Bu yapım eki kavram ekidir. Türk dilinin başlangıcından beri belli başlı addan ad yapma eklerinden biri olarak kullanılmaktadır.

âylık ойлик < Ây mâbâynide dâvâm etâdigen, bir âyga molcallangan³, hâr âyda çikâdigân (ÖzTİL:100)

ayliq آيلىق < Aylık (YUTS:25)

*Seyyid ‘Alî, Velî Qızıl, Qaraça Helâhil, ‘Âşiq Bekâvul, Şeyh ‘Alî Kette, Gücûr Hân, Hasan ‘Alî Sevâdî başlıqlar Sultân qaşığa yığılıp altı **aylıq** yaraq bile Belûç üstige yörügeyler. (355b/10)*

3. A. 2. Güne Ait Zaman İfadeleri

3. A. 2. 1. **Ahşam آخشام** “Akşam, güneşin batmasına yakın zamandan gecenin başlamasına kadar olan vakit”.

-q- > -h-: İç ses durumundaki ötümsüz arka damak patlayıcısı q'nın ötümsüz arka damak sürtünücü h sesine dönüşmesi, ön ses durumunda olduğu gibi, Eski Türkçeden itibaren izlenebilir. Bu ses değişmesi Kaşgarlı Mahmud'dan itibaren, daha çok Oğuzcanın bir özelliği olarak bilinir. Eski Kıpçakçada az sayıda karşımıza çıkar. Eski Oğuzcada veya Eski Anadolu Türkçesinde, eski ve yeni diğer Türk şivelerine göre daha sık ama düzensiz olarak görülür.

axşam < OT Clauson'a göre genellikle 'akşam, güneşin battığı zaman', nadiren ise 'gece' anlamında kullanılır. (EDPT:96b)

axşam < Akşam vakti (DLT:52)

aqşam اقشام < Kün bitiş bilen tün başlanış aralığı (ÇagTİL:50)

âkşâm оқшом < Kuyâş bâtişi bilân tün başlânişi urtası (ÖzTil:183)

aqsham اقشام < Akşam (YUTS:7)

*Dabandın tüpige yétkünçe kün kéç boldı. Dere aqzıda oq qonduk. Ol **ahşâm** bisyâr zarb savuq édi. Asru köp meşaaqqat u su'ûbet bile ol **ahşâmni** ötkerdük. (195a/3-4)*

*Közdin uçadur uyqu çü **ahşâm boladur**. (331b/2)*

*Teferrüc qılıp namâz-ı şâm Rahîmdâd salgan bâğçega kelip tüştüm. Ol **ahşâm** uşol bâğçede oq boldum. (344b/6)*

³ molcallan-: Öz. İşaret eden, belirten

3. A. 2. 2. **Érte** ایرته “Sabah; erken, önce; yarın”.

e- > é-: İlk hecedeki düz, geniş *e* ünlüsü yarı geniş veya kapalı *é* sesine geçişi Türk yazı dillerinin çoğunda görülmektedir.

érte < OT Sabahın erken saatleri; erken; önce (EDPT:202b)

ärtä < **erte** < EUT Erte, yarın, sabah, erken (EUTS:75)

erte/irte < Sabahın erken saati (DLT:62)

érte ایرتا < Önce, mukaddem, érken, sabah, yarın, ferdâ⁴ (LÇTO:47)

irte ve irte çağda ve irtek < ایرتاراق و چاغدا ایرتا و ایرتا : Bu cümle evvelki zamanda ve evvel giçenler ve kadim gelenler dimekdir. (Abuşka Lugatı:47)

ertä əpra < Tünden küngə ütiş vaktı, ertelev (ÖzTİL:51)

erte أرته < ilk, erken, sabah seheri (YUTS:126)

Bu sultânlar Semerqand işini ve mîrzâlarını eşikini müzebzeb körüp érte yazığa Şeybânî Hân qaşığa bardılar. (38b/10)

Andın érte köçüp Hezârelerin qışlağan yurtları üstige müteveccih bolduq. (160b/7)

Telef bolgan ve ri'âyet qılğan bile birlik qoyda hiç söz yoq édi. Ol yurtın érte bile atlanıp Küttevâz tüzide av üçün çerge qoyuldu. Bu deştniñ hemişe keyik ve qulanı sémiz bolur ve köp bolur. (204a/3)

Tajlası penc-şenbe küni érte köçüp Serû deryâsın ayrılıp on bir kürûh yol kélip Perserû'dın ötüp Perserû'nıñ yaqasında tüşüldi. (378a/5)

3. A. 2. 3. **Kéçe** كیجة “Gece, gün ağarınca kadar geçen süre”.

Ön sesteki ötümsüz *k* sesi korunmuştur. İlk hecedeki düz, geniş *e* ünlüsü kapalı *é* sesine dönmüştür.

kéçe < OT (kéç-e) Gece. Clauson *kéçe* sözcüğünün Türk dilinin erken dönemlerinde ‘akşamın geç vakti, gece’ anlamında kullanıldığını, daha önceki dönemlerde gece anlamında ‘tün’ sözcüğünün kullanıldığını belirtir. Eski Türkçe *kéçe* > Türkiye Türkçesi *gece* (EDPT:694b)

kiçä < EUT Gece, geceleyin (EUTS:108)

⁴ mukaddem: Ar. önce; sabah: Ar. sabah; ferdâ: Far. yarın

keçe/kiçe < Gece

Kiçeturup yorır erdim

Kara kızıl böri kördüm

Katıq yâni kura kördüm

Kaya körüp baku aqdı

(Diyor ki: Geceleyin kalkıp yürüdüm. Kara ve kızıl kurtlar gördüm. Katı ve güçlü yayı kurdum. Kurt bana döndü ve beni görünce kaçarak tepeye tırmandı) (DLT:442)

keçe **гече** < 1. Sutkāning kârângı tuşgândân tâng âtgunça ötedigan kısmı; tün. 2. Burundan âldıngı kün (ÖzTİL:361)

kechqurun **كاجقورون** < Gece vakti (YUTS:233)

Bu yigitler uşol **keçe** kündelejdin kirip qalın kişini oqlap alıp qalın olça keltürdiler. (39a/9)

Mundaq ihtiyât qılılur érdi kim barangar cavangar gol Iravul, her qaysı budallıq budalıda tüşüp her qol öz tuşıdın yaraglanıp yayaq ordunıy girdiga çadırlardın bir oq atımı yıraqlıq çıqıp **keçe** uşanda oq bolurlar érdi. Her **keçe** bu destûr bile tamâm çerig élini çıkarılır érdi. (148b/12)

Bu **keçe** on üç kürûh yol yörüp üç pâste Kâlpî pergeneleridin Sûgendpûr'ga Bahâdır Hân Servâni'nin gûrhânesiga tüşüp uyuhlap namâz-ı bâmdâdnı ötep andın tepredük

3. A. 2. 4. Kéçelik **كيجچالیک** “Gece vakti”

keçe+lik: keçe isim kök; +lik addan ad yapan ek. Bu ek kavram ekidir. Türk dilinin başlangıcından beri belli başlı addan ad yapma eklerinden biri olarak kullanılmaktadır.

keçälik **кечалик** < keçäsi boldadıgan, keçäsigä, tungä äid (ÖzTİL:361)

Bu Mîrzâlar andaq ifrât bile fisq u ‘ayşga meşgûl édiler kim atası dék kâr-dîde vü kâr-gerde pâdşâh tüşçilig yol kélip Ramazân dék müteberrik ü ‘azîz ayga **keçelik** fırsat qalıp atasıdın imenmey Téjridin qorqmay henüz işi çağır içmek édi. (41b/9)

3. A. 2. 5. Kün **كون** “Yer yuvarlağının kendi ekseni etrafında bir kez dönmesiyle geçen 24 saatlik süre; içinde bulunulan zaman; zaman”.

Ön ses *k-*, Çağatay ve Kıpçak dillerinde hiç değişmeden korunmuştur. Ötümsüz ön damak patlayıcısı *k-* sesinin ötümlüleşmesi, tarihsel Oğuz Türkçesinden itibaren karşımıza çıkar ve bugünkü Türkiye Türkçesinde sürüp gider.⁵ Eski Türkçe *kün* > Türkiye Türkçesi *gün*

kün < OT Güneş; gün, yirmi dört saatlik süre; içinde bulunulan zaman (EDPT:725a)

kün < EUT Güneş, gün, güney, zaman, vakit (EUTS:122)

kün/kün < Gün. *Bu kün bargıl.* (Bugün git) Bu, güneşe göre adlandırılmıştır; çünkü gün ve aydınlığı güneş sayesinde. (DLT:147)

kün كُون < Âftâb, küneş, şems, kündüz, nehâr, hurşid, kuyâş, rûz, yevm⁶ (LÇTO:261)

kün кун < Kuyâş, âftâb; sutkāning kuyâş çıkğandan kuyâş bātgunçağa bolgan kısmı; bi keçâ-kündüzgâ- 24 sâätgâ teng vâkt; sutkā (ÖzTİL:428)

kün كُون < Gün (YUTS:257)

Gâhî kim içkülükke tüşer érdi, yégirme-otuz kün pey â pey içer érdi. Gâhî kim çağırdın çıkar érdi, yana yégirme-otuz kün içmes édi. (19a/6-7)

Kâbul'dın bir künde andağ yerge barsa bolur kim hergiz qar yagmas. (192a/13)

Nêçe kündin soñ tağsıldârlardıñ haber keldi kim Hezâreler mâlnı bérmeñ serkeşlik maqâmıdadurlar. (144b/14)

3. A. 2. 6. Kündüz كوندوز “Gündüz” anlamlı bu sözcük *kün* ve *tüz* ögelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. İkinci unsurun ek veya sözcük olup olmadığı konusunda kesin bir sonuca ulaşamamıştır. *yultuz*, *kunduz*, *baltız* gibi sözcüklerde aynı öge olabilir ve son sesin daha eski bir /r/ sesinden gelişmiş olma ihtimali vardır.⁷ Söz içindeki patlamalı, ötümsüz, diş-dudak ünsüzü *t* ötümlüleşerek *d* ünsüzüne dönmüştür. Eski Türkçe *küntüz* > Çağatay Türkçesi *kündüz*⁸ > Türkiye Türkçesi *gündüz*.

küntüz < OT Gündüz (EDPT:729b)

küntüz / kündüz < EUT Gündüz, gündüzün (EUTS:122)

kündüz < Gündüz ışığı (DLT:200)

kündüz кундуз < Sutkāning kuyâş çıkğandan kuyâş bātgunçağa bolgan kısmı (ÖzTİL:431)

⁵ a.g.e.

⁶ âftâb: Far. güneş; şems: Ar. güneş; nehâr: Ar. gündüz; hurşid: Peh. güneş; rûz: Far. gün, gündüz; yevm: Ar. gün

⁷ ŞİRİN, Hatice (2015), Kül Tigin Yazıtı-notlar, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.

⁸ ÜNLÜ, Suat (2013), Çağatay Türkçesi Sözlüğü, Eğitim Yayınevi ,Konya.

kündüz كوندوز : Gündüz (YUTS:258)

Naqb salmaq ve qurqan almaq ve taş urmaq ve qazannıj iş küçide kéçe vü **kündüz** ârâm u qarârı yoq édi. (34a/12)

Kéçe ve **kündüz** éşikte yastanıj édi, andaq kim aşı ve şılanı dâyim éşikte oq tartılır édi. (174a/9)

Néçe kün kim anda édim. Kéçe **kündüz** aralda oq bolur édim. (379b/4)

3. A. 2. 7. Künlük/Künlüg كونلوك “Günlük”,

kün+lük: kün isim kök; +lük addan ad yapan ek. Bu ek kavram ekidir. Türk dilinin başlangıcından beri belli başlı addan ad yapma eklerinden biri olarak kullanılmaktadır.

künlük/künlüg < OT Günlük, bir günlük süre (EDPT:732)

künlük < Günlük (DLT:210)

kunlik кунлик < Bir küngä molcallangan⁹, bir küngä boladıgän, bir küngä äid (ÖzTİL:431)

Tüz bile qırq éllig **künlüg** yol édi. (188a/3)

Bu maslahat üçün Şâh Mîr Hüseyin’ge on béş **künlüg** bolcar bile ruhsat bérildi kim vilâyetiga barıp yaragını qılıp kélgey. (342b/13)

Sultân ‘Alî Türk’ni yégirme **künlük** mî’âd bile Şeyh Bâyezîd’qa yiberildi. (330b/10)

3. A. 2. 8. Tañ تانك “Güneş doğmadan önceki alacakaranlık, fecir”.

ŋ sesi son ses olarak Çağatay Türkçesi, Özbek Türkçesi ve Uygur Türkçesi gibi çoğu Türk yazı dilinde korunmuştur. -ŋ > -n değışmesi Türkiye Türkçesinde görölür. Ötümsüz patlamalı diş-dudak ünsüzü t eski ve yeni Türk yazı dillerinin çoğunda korunmuştur. Eski Türkçe taŋ > Türkiye Türkçesi tan

tañ < OT Tan, şafak vakti (EDPT:510b)

tang < EUT Tan, şafak, sabah (EUTS:223)

tañ < Şafak vakti, sabah

Tan ata yortalım

Budruç kanın irtelim

Basmıl begin örtelim

⁹ molcallan-: Öz. İşaret eden, belirten

BABUR-NÂME'DEKİ ZAMAN İFADELERİ

Emdi yigit yewülsün

(Diyor ki: Şafak sökünçe gidelim; Budruç'un kanını ve öcünü isteyelim. Bu, Yabakulardan öldürülmüş olan bir adamdır. Basmıl beyini yakalım. Şimdi gençler üşüşüp toplanmalıdır. (DLT:492)

tang < Kâf-i Acemî ile sabah manasına kelür ki Münşaat'da tokuzunca mektubda bir mesnevide kelür:

Mesnevi

Eger yüz katla bülbül çikse efgan

Bahar olmay gül açılmak ni imkân

Eger alemni tutsun şam-i deycûr

Tangatmay kün çıkarmak kimke maktûr

-**tang**atmay didüki sabah olmayınca demekdir-

(Bülbül yüz kere fiğan etse, / Bahar gelmeden gül açılmaz. / Eğer alemi gece karanlık sarsa / Tan atmadan güneş doğdurmak kimin işidir.) (Abuşka Lugatı:173)

tâng تانگ < Kun çıkış päiti, subhıdâm, sâhâr, âzân (Magrufova:202)

tang تانگ < Tan, sabah, şafak vakti (YUTS:488)

Çapqunçı bir néçe kéntni çapıp gele ve raht ve sevdâ atları keltürdiler. Bu ahşâm **tangaça** tañlası tüş kéçe kéyin qalğan yüklüg gele ve téve ve yayaq yalañ kéle qaldı. Bu kün kim munda turuldı. (149a/14)

Bu ahşâm asru kop ağırdı. Uyuqlay almadım. **Tañ** başıda bu yerdin teprep bir peherde

Sikri'de salgan bâgqa yetip tüşüldi.(344b/6)

3. A. 2. 9. Tañla تانگلا “Yarın”

tañ+la: tañ isim kök; +la vasita eki. Eski Türkçe döneminde vasita eki olarak kullanılan +n zamanla görevini yitirerek bazı sözcüklerle birleşmiştir. Eski Türk yazı dillerinin diğer dönemlerinde genellikle bu ekin görevini *ile*, *bilen* gibi edatlar üstlenmiştir. Ayrıca *ile*'nin ekleşmiş biçimi olan +la/+le eki vasita görevi görmüştür. Bu ek **tañla** sözcüğündeki gibi birkaç sözcükte kalıplaşmıştır (*birle*, *ağşamleyin vb.*)

tañla < Erte manasınadır (Abuşka Lugatı:173)

tañlagı kün < Yarınki küni, sabahleyin (LÇTO:104)

tāngla тонгла < Ertāngi, kelgusi kun (Magrufova:202)

tangla تانگلا < Sabah; yarın (YUTS:489)

Ayrıca Uygur Türkçesinde “yarın” anlamını karşılayan şu sözcükler tespit edilmiştir: *ete* أهته ; *etiği* أهتيگي ; *etigini* أهتيگيني ; *etilik* أهتيليك

*Tañ atqunça hod qurgan éli burcını tamâm qoparıp édiler. **Tañlası** uruş hem salmadılar. (34b/9)*

***Tañlası** köçüp kélürde bularınıñ ağıl ve alaçuqlarınıñ arasına kéle tüştük. (195b/16)*

*Saqal qırqmakta ve qoymaқта hem muvâfaqat qılıp édi. Ol kécesi ve **tañlası** béglerdin ve içki sipâhîdin ve gayr-i sipâhîdin üç yüzge yaqın kişi tevbe qıldılar. (312a/14)*

3. A. 2. 10. Tün تون : “Güneşin batışından gün ağarıncaya kadar geçen süre, şeb; geç”.

Ötümsüz patlamalı diş-dudak ünsüzü *t* eski ve yeni Türk yazı dillerinin çoğunda korunmuştur. Ön ses durumundaki *t*’nin ötümlüleşerek *d*’ye dönmesi Türkiye Türkçesinde ve düzensiz olarak Çağatay Türkçesi ve Kıpçak Türkçesinde görülmektedir. Eski Türkçe *tün* > Türkiye Türkçesi *dün*.

tün < OT Gece; geçmiş; bugünden bir önceki gün (EDPT:513a)

tün < EUT gece, karanlık (EUTS:258)

tün/tün < Gece *Tünle keldim* (Geceleyin geldim.) (DLT:147)

tün < İmale ile kice demektir. (Abuşka Lugatı:299)

tün تون < Keçe, leyl, şeb, ahşâm, târîk, zulmet¹⁰ (LÇTO:127)

tun тун < Sutkāning kun bātışdan kun çıkkınçağa, akşamdan tāng âtârğaça bolgan kısmı; tün kârângısı, kârângılık (ÖzTİL:238)

tün تون < Gece (YUTS:541)

*At savutup atğa boguz béríp **tün** yarımı naqâre vaqtıda Tenük Âb’dın atlanıldı. (60b/7)*

*Bu haber tapğaç ékki namâz arasıda andın köçüp kéçe **tün** qaytıp subğ vaqtı Hûbyân köteli bile aştuk. (125a/10)*

*Ordunıñ kényini **tün** yarımğaça kéle qaldı. Muhkem uzaq köç édi. (223a/5)*

¹⁰ leyl: Ar. gece; şeb: Far. gece; târîk: Far. karanlık; zulmet: Ar. karanlık

3. A. 2. 11. **Tüşçilig** توشچىلىك “Öğle ile tan yerinin ağırından önceki zaman; düş vakti; yarım günlük mesafe”

tüş+çi+lig: *tüş* isim kök “Öğle vakti”; *+çi*: addan ad yapan ek; *+lig* addan ad yapan ek.

tüş < Bir dahi *tüş* körmege derler ve bir dahi kuşluk vaktine derler ki kün kızmağa başlaya. *Garaibü's-Sıgar*'da ikisi dahi bir beyitte kelür:

Beyit

Tüşte kördüm arızın könglümni berk-i aşk ile

Ol kader kerm itti kim tül vakti hurşid itmekey

(*Düşde yanağını gördüm. Gönlümü aşk yıldırımını yaktı. / O kadar ki kuşluk vakti güneşi o kadar sıcak olamaz*)

Ve yine kuşluk vakti manasına *Mecnun u Leyli*'de *sıfat-i tabistan*'da kelür ki:

Beyit

Kün **tüş** idi ve temmuz faslı

Cevza bile mihr-i tab vaslı

(Gündüz kuşluk vakti, mevsim temmuz idi. / Güneş Cevza burcunda idi) (*Abuşka* Lugatı:207)

tuşlik тушлик < Tuş vakti (ÖzTİL:217)

Bu Mîrzâlar andaq ifrât bile fisq u 'ayşga meşgûl édiler kim atası dék kâr-dîde vü kâr-gerde pâdşâh **tüşçilig** yol kélip *Ramazân dék müteberrik ü 'azîz ayga kéçelik fırsat qalıp atasıdın imenmey* *Téyridin qorqmay henüz işi çağır içmek édi. (41b/8)*

Bu tagdın qar hergiz öksümes, bu cihetdin gâlibâ Kûh-ı Sefid dérler. Qoyı cölgede hergiz qar tüşmes. *Fâsıla* **tüşçilig** yerdür. (132b/9)

3. A. 3. Mevsime Ait Zaman İfadeleri

3. A. 3. 1. **Qış** قىش : “Kuzey yarım kürede 22 Aralık-21 Mart tarihleri arasındaki zaman dilimi; sonbaharla ilkbahar arasındaki soğuk mevsim”.

Patlamalı, ötümsüz, art damak *q* sesi, Çağatay Türçesi ve Kıpçakçada önemli ölçüde korunmuştur. Çağatay Türçesini ve Kıpçakçayı Oğuzcadan ayıran en önemli özellik *q* sesini korumuş olmasıdır. Türkiye Türçesi de ötümsüz *q* sesini korumuştur.

qış < OT Kış mevsimi (EDPT:670b)

qış < EUT Kış (EUTS:177)

kış < Kış Atasözü: *Kış konukı ot* (Kışın misafir ağırlamak ateş ile olur) (DLT:144)

qış قیش < Şitâ, sermâ, zemistân, berd, zemherir¹¹ (LÇTO:248)

kış ❄️ < Yıl fasllarından biri (Orta Âsyoda dekabr, yanvar va febral âyılarını üç içigä âladı) (ÖzTİL:317)

kış ❄️ < Yılning küzdän keyin kelädigen sâvuk faslı (Magrufova:589)

qishlighi قشلفي < Kış vakti (YUTS:292)

Bu qış bir êkki qatla qar yagqunça çârbâgda oq oturup édik. (160a/4)

Qış boldı ve aradagı taglarda qarlar yagdı. (192a/5)

Bir néçe kündin soñ bâ-vucûd kim qışortası édi. (215a/11)

3. A. 3. 2. Küz كوز : “Sonbahar; 22 Eylül ile 21 Aralık arasındaki mevsim”.

Ön ses *k*, Çağatay ve Kıpçak dillerinde hiç değışmeden korunmuştur. Ötümsüz ön damak patlayıcısı *k* sesinin ötümlüleşmesi, tarihsel Oğuz Türkçesinden itibaren karşımıza çıkar ve bugünkü Türkiye Türkçesinde sürüp gider.¹² Eski Türkçe *küz* > Türkiye Türkçesi *güz*

küz < OT Gün, sonbahar mevsimi (EDPT:757a)

küs / küz < EUT Güz, sonbahar (EUTS:123-124)

küz/küz < Güz. Atasözü: *Küz keligi yâyin belgülig*. Anlamı: Güzün gelişi, ilkbaharın gelişinden belli olur. Bu, başından beri nereye gideceğı bilinen iş için kullanılır. (DLT:142)

küz كوز < Yaz ile kış beyni, mevsim, harîf¹³ (LÇTO:258)

küz kyz < Yoz bilän kış urtasıdagı vâkt (ÖzTil: 420)

küz < Güz, sonbahar (YUTS:260)

Küzler üç tört ay kim qar kemdür ve sular kiçik, bu yollarnıñ ‘ubûrı mağalıdır. (130b/14)

Yoqqarı qoyı yana bir haber alğunça tört ta’yîn qılıp köçülür édi. Kéç küz édi. Şalını tüzlerde ekser köterip édiler. (214a/14)

¹¹ şitâ: Ar. kış; sermâ: Far. soğuk; zemistân: Far. kış; berd: Ar. soğuk; zemherir: Ar. Karakış, soğuk

¹² A.g.e.

¹³ beyn: Ar. ara, aralık, arası; harîf: Ar. güz, sonbahar

3. A. 3. 3. **Yaz** یز : “Kuzey yarım kürede 21 Haziran ile 23 Eylül, güney yarım kürede 21 Aralık ile 21 Mart tarihleri arasındaki zaman dilimi, ilkbaharla sonbahar arasındaki sıcak mevsim.”

yaz < OT Clauson yaz kelimesinin aslında “yaz”, daha sonra ise “ilkbahar” anlamını da taşıdığını ve yaz biçiminin de görüldüğünden bahseder. (EDPT:982b)

yaz < EUT Yaz, ilkbahar (EUTS:291)

yây/yâz < Yaz; ilkbahar Atasözü: *Yâzın katıglansa kışın sewnür*. Anlamı: Yazın çalışıp kazanan kışın sevinir. (DLT:413)

yaz یز < Tâbistân, sayf, cevzâ, seretân¹⁴ (LÇTO:292)

yoż ës < Yılning bahar bilän küz ârasıdagı eng ıssık faslı (ÖZTİL:26)

yaz یز < Yaz (YUTS:581)

Küz ve yaz fasıllarında qızıl kékıyık kim arqargulça bolgay qışlaqqa yaylaqqa öterde mu'ayyen tutqavulları bardur. (141b/13)

Andaq qarâr taptı kim bu qış mîrzâlar her qaysı bir münâsib yerde qışlap érte yaz cem'ıyyet ganîm defıga müteveccih bolgaylar. (187b/15)

Uşbu yaz Téjri kéltürse elbette özümizni her nev' qılıp yétkürkümüzdür (345b/1)

3. B. Diğer Zaman İfadeleri

3. B. 1. **Burun** بورون “Önce; önceleri, ilk”

Ön ses durumundaki ötümlü dudak patlayıcısı olan *b*- sesi eski ve yeni Türk yazı dillerinde çoğunlukla kendini korumuştur. Türkçenin yazı dillerinde ön ses *b* ~ *p* ~ *m* ~ *v*-nöbetleşmeleri görülmüştür. Genellikle tek heceli sözcüklerde kendisinden sonra nazal seslerden biri (*m*, *n*, *ñ*) geliyorsa *b* -> *m*-değişimi görülürken, az da olsa geniz ünsüzü barındırmayan sözcüklerde de bu değişmeye rastlanır.

burun < OT Önce, daha önce, ilk zamanlar (EDPT:366b)

burun < EUT Önce, önceler, evvel (EUTS:54)

burun < Bir şeyin ilki, önce *Soñuk burunka yetrüldi* (Sonuncu, birinciye katıldı) (DLT:391)

burun بورون < Evvel, önce, geçen (LÇTO:70)

¹⁴ tâbistân: Far. yaz; sayf: Ar. yaz; cevzâ: Ar. ikizler burcu; seretân: Ar. yengeç

burun < Evvel demektir ki *Seb'a-i Seyyare*'de Dilâram Şah'a şikârda aytdı:

Beyit

*Ki **burun**sal iki kulğa şikâl*

Eyle kim turgay öz yiride gazal

(Eski yıllarda iki kula kelepçe vurulmuştu. / Öyle ki ahular yerlerinde duruyorlardı) (Abuşka Lugatı:143)

burun **бурун** < Ävväl, ävvälgi (ÖzTİL:382)

burun < Önce, evvel (YUTS:353)

*Künerdin câlega olturup orduğa kældim. Andın **burun**câlega olturgan émes édim. (214b/13)*

*Hasan Hân'dın **burun**ata atası Ticâre'de oltururlar ékendür. (326a/10)*

*Uruşdın **burun**bî-tâqatlıkları bar érdi. (327a/3)*

3. B. 2. Burungı **بورونغي** “Önceki”

burun+gı: *burun* isim kök; +gı aitlik ifade eden sıfatlar yapan ektir. Özellikle yer ve zaman isimlerinde kullanılır.

burungı < EUT Önceki, evvelki (EUTS:54)

burungı **بورونغي** < Evvelki; makaddemki; geçenki; eski (LÇTO:70)

burungı **бурунги** < Ävvälgi, ilgäriği, otmışdägi (ÖzTİL:383)

burunki **بُورُونُكِي** < Önceki, eski, kadimki (YUTS:353)

*Dâ'imgı yerde tüşüp kélip **burungı**dék edeb ü ta'zîm bile yürüp körüşüm. (200a/7)*

*Mén **burungı**dék oq ta'zîm qılıp qoptum. (201b/4)*

*Bu iki zahmnıy zarbıdın **burungı**yügürüşidin âhesteraq boldı. (204a/8)*

*Semerqand tahtığa olturğaç Semerqand béglerini **burungı**dék oq ri'âyet ü 'inâyet qıldım. (50b/13)*

3. B. 3. Burunraq **بورونراق** “Daha önce”

burun+raq: *burun* isim kök; +raq karşılaştırma ekidir. Çokluk ve fazlalık ifade eder. Bazen ‘daha’ veya ‘çok’ manalarına gelir.

*Mundın **burunraq**hem néçe nevbet Gerdíz ve Gaznı yollarını urup édiler. (145a/1)*

Barangarımız yağını *burunraq* alıp tépredi. (210b/11)

Hem uşbu kün Yahyâ Nûhânî kim *burunraq* inisini yiberip qutluq izhârı qılıp édi. (375b/2)

3. B. 4. Çağ چاغ “Zaman, devir”. Ötümsüz art damak q sesi, söz sonunda kullanıldığında zayıfladığı için bazı Türk yazı dillerinde ötümlülüğünü yitirerek g sesine dönmüştür.

çağ / çaq < OT Zaman, zamanda bir an, zaman periyodu. çağ ~ çaq sesinin yansıma olduğunu ifade eden Clauson *çap, çat, çık* yansıma sesleri ile karıştırılmaması gerektiğini belirtir. (EDPT:403b)

çağ/çak < EUT Çağ, zaman (EUTS:58)

çağ چاغ < Vakt; zaman; esna; sıra; asr; karn; an; bu dem¹⁵ (LÇTO:146/a)

çağ < Vakıt manasınadır ki ol çağ dirler, ol vaktit demektir. Ve bir dahi mikdar manasına gelir. (Abuşka Lugatı:226)

çâğ чоғ < Vâkt, dâvr; kez, kün, ân (ÖzTİL:512)

chagh چاغ < Çağ, zaman, vakit, devir (YUTS:66)

Âhir *çaglarda* Taşkend ve Şâhruhiyye éligtin çıqıp édi. (8a/12)

Devlet Hân uluq oğlu ‘Alî Hân’ga Bihre’ni bérıp édi. Ol *çag* Bihre ‘Alî Hân’nuñ tasarrufida édi. (225b/2)

3. B. 5. Érterek ايرتاراك “Daha önce, erken”

érte+rek: *érte* isim kök, *+raq* karşılaştırma ekidir. Bu ek çokluk ve fazlalık ifade eder. Bazen ‘daha’ veya ‘çok’ manalarına gelir. İlk hecedeki düz, geniş e ünlüsü yarı geniş veya kapalı é sesine geçişi Türk yazı dillerinin çoğunda görülmektedir.

Yana él *érterek* aşlıq vaqıtıda kélip bu Afgânlarnıñ fikrini ber-asl qılmaq kérek. (221a/5)

Köñül tilegü dék tahqîq haber kéltürmey tüş bola köçüp Sevâd suyını ötüp namâz-ı dîgerdin *érterek* tüşüldi. (221b/3)

Uşol kéçe üç tört kürâh yol yörüp bir köl yaqasıda tüşüp uyquladuk. Namâznı *érterek* ötep atlanduk. (339a/11)

3. B. 6. Qaçan قاچان “Ne zaman?”

¹⁵ vakt: Ar. vakit, mevsim, uygun zaman, çağ; zaman: Ar. zaman; esna: Ar. iken, sırasında, vakit; asr: Ar. yüzyıl, çağ, ikindi, zaman; karn: Ar. yüzyıl, asır, çağ, devir; dem: Far. an, zaman.

qa+ça+an: *ka* isim kök “Ne?”, +ça eşitlik eki, *an* isim kök “An, zaman”. “Bir sözde yan yana bulunan iki veya daha çok hecedeki seslerin yahut da yan yana bulunan iki sözden birincisinin son sesi ile ikincisinin ön sesinin birleşip kaynaşması ve dolayısıyla hece sayısının azalması olayı”¹⁶ olarak tanımlanan büzüşme ses olayı bu sözcükte tespit edilmiştir.

qaçan < OT Ne zaman (EDPT:592a)

qaçan < EUT Ne vakit, ne zaman, vaktaki (EUTS:160)

kaçan < Ne zaman anlamındadır. **Kaçan** *keldiñ* Ne zaman geldin? “Eğer” anlamında da olabilir. **Kaçan** *barsa sen* Eğer gidersen. “Ne zaman ki” anlamına da gelir. Asıl anlam birincisidir (ne zaman) (DLT:173)

qaçan قاچان < Kaçan, ne vakt, ne zaman eski (LÇTO:214)

kaçan качон < Kaysı vaktde (ÖzTİL:268)

qachan قاچان < Ne zaman (YUTS:275)

Her **qaçan** kim mén kémege kirsem Lutfi Béğ deryâ yaqasını tınâb urgay. (365a/9)

Çün munça teklif qıladurlar, yana Herî dék ârâste şehriğa kéliptür biz kim cem’ ‘ays u ‘işret esbâb u âlâtı mükemmel ü muhayâ ve barı tekellüf ü tena’um eşyâ u edevâtı âmâde u peydâ, hâlâ içmesem, **qaçan** içer mén?” dép içmekke ‘azm qıldım ve bu vâdîni tayy qılmaqnı cezm qıldım. (189b/10)

3. B. 7. Kéç كیچ / کیج : “Geç, sonra”. İlk hecedeki düz, geniş *e* ünlüsü yarı geniş veya kapalı *é* sesine geçişi Türk yazı dillerinin çoğunda görülmektedir. Patlamalı, ötümsüz, ön damak *k* sesi, Çağatay Türçesi ve Kıpçakçada hiç değişmeden korunmuştur. Çağatay Türçesini ve Kıpçakçayı Oğuzcadan ayıran en önemli özellik *k* sesini korumuş olmasıdır. Eski Türkçe *keç* > Türkiye Türkçesi *geç*

kéç < OT Geç, ikinci vakti (EDPT:692b)

kiç < EUT geç, zaman, uzun süre (EUTS:108)

kéç كیچ < Şeb¹⁷, keçe (LÇTO:264)

keç кеч < Kündüz bılan tün âralığı (ÖzTİL:360)

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ şeb: Far. gece

kech كچ < Geç, gece (YUTS:233)

Uşbu kün **keç** namâz-ı dîger derenîñ ayagıdın bir atlıq kişi peydâ boldı. (60a/11)

Kün **keç** bolup édi ve yol hem yıraq édi. (146a/3)

3. B. 8. Ötken اوتكان “Geçmiş, geçmiş zaman, önceki”

öt-ken: öt-: fiil kök “Geçmek”; -ken: Geçmiş zaman sıfat-fiil ekidir.

ötgün < EUT Ötmüş, geçmiş, mazi (EUTS:154)

ötkün < Kâf kâf-i Arabîdir, sîrâyet eyleyüb eser eyleyen ve geçen demektir ki bu beyitte keçti. Nevadirü’ş-Şebab’da kelür ki:

Beyit

Tir-i barân-i gamın can u köngüldin ötti

Allah Allah ni belâ bu yağın irmiş **ötkün**

(Dert yağmuru ile gelen oklar can u gönülden geçti. / Allah Allah bu yağış ne belâ imiş ki tesir etti) (Abuşka Lugatı:84)

ötgän ўтган < Bundan ävvälgı (vakt hakıda) (ÖzTİL:176)

ötken اۆتكهن < Geçmiş (YUTS:385)

Ötken yılınıñ ayagıda Şaybaq Hân Semerqand’dın Horâsân dâ’iyesi bile çerig atlandı. (204a/17)

Uşol **ötken** güzerde bir uluq aşlıq câlesi lâylaptur. (231b/10)

Ötken kün qağ güştnı yégende bir nâ-hoş meze anda bar édi. (306a/5)

3. B. 9. Soñ سونك “En arkada bulunan; artık ondan sonrası ve ötesi bulunmayan”.

ñ sesi son ses olarak Çağatay Türkçesi, Özbek Türkçesi ve Uygur Türkçesi gibi çoğu Türk yazı dillinde korunmuştur. -ñ > -n değişmesi Türkiye Türkçesinde görülür. Eski Türkçe soñ > Türkiye Türkçesi son

soñ < OT Son, sonra, sonraki (EDPT:832b)

song < EUT Son, sonra (EUTS:208)

soŋ < سونك < Soŋ, âhır, nihâyet, hadd, netîce, hitâm, encâm, gâyet, pâyân, hattâ¹⁸
(LÇTO:194)

song < Kâf-i Acemî ile songra demektir. (Abuşka Lugatı:293)

song < сунг < Âhır, pirâvârd, nihâyâ; âhırgı, songgı; keyin, songra; +dân keyin (ÖzTİL:587)

Uygur Türkçesinde *soŋ* sözcüğü doğrudan tespit edilememiş ancak bu anlamı karşılayan şu sözcükler tespit edilmiştir: (YUTS)

adak اداك: Son, sonunda; *addaŋki* ادداڭكى: En son; *tüpki* تۈپكى: son, sonra; *uch* اوج: Son

Bag baglagandın soŋ özini qoya bérse bisyâr bolur édi kim bagları üzülür édi kéymekte ve yémekte *bî-tekellüf édi* (7a/2)

Néce kündin soŋ Biyâne'ni 'inâyet qılıp vech ü istiâmetini yétmiş lek qılıp Biyâne'ga ruhsat berildi (304a/8)

3. B. 10. **Soŋra** سونگرا “Sonra”

son: isim kök “Son”; +*ra*: yönelme eki

soŋ+ra Eski Türkçenin genizsi -ŋ- sesi iç ses konumundayken Türk yazı dillerinin çoğunda korunmuştur. Bu ünsüz Türkiye Türkçesinde *n* sesine dönüşmüştür. Eski Türkçe *soŋra* > Türkiye Türkçesi *sonra*

soŋra < OT Sonra (EDPT:841b)

songra < сунгра < Keyin, song (ÖzTİL:587)

Uygur Türkçesinde *soŋra* sözcüğü doğrudan tespit edilememiş ancak bu anlamı karşılayan şu sözcükler tespit edilmiştir:

ize ايزه : Sonra; *keyin* كين : Sonra; *kéyinche* كيينچه : Sonra; *kéyinsige* كيينسىغه : Sonra (YUTS)

Néce kündin soŋra ér ogul Téŋri kerem qıldı. Habar'dın burna üç kün tuqqandın *soŋra* anası élidin *h'âhî ü nâ-h'âhî* alıp üymizge kéltürüp sahlapturlar. (320a/26-27)

Hayâl qılıp vech ü istiâmetini éllig lek qılıp Elvâr'ni aytıldı. Bî-devletlığın *nâz* qılıp almadı. **Soŋra** *hod ma'lûm boldı kim işni Çın Témür Sultân qılğan ékendür.* (326b/5)

Andak fursattın soŋra kâfirler tamâm yalaŋaç bolup kélip uruşa kiriştiler. (334b/10)

¹⁸ âhır: Ar. son; nihâyet: Ar. son; hadd: Ar. sınır; netîce: Ar. sonuç; hitâm: Ar. son, son bulma; encâm: Far. son; gayet: Ar. Nihayet, son yer, son derece; pâyân: Far. son; hattâ: Ar. nihayet

3. B. 11. **Taɣlalıq** اتكلا ليق “Gelecek, sonraki zamanlar”

taɣ+la+lıq: *taɣ*: isim kök “Seher, tan vakti”; *+la*: vasıta eki; *+lık*: addan ad yapan ek. Kavram ekidir. Bu ek Türk dilinin başlangıcından beri belli başlı addan ad yapma eklerinden biri olarak kullanılmaktadır.

Hâlâ uşbu fursatta Cihângîr Mîrzâ'ga Horâsân sarı hayr u hûbluq bile ruhsat bérilse kim taɣlalıq künde mûcib-i nedâmet ve peşimânlıq bolmagay. (121b/3)

3. C. **Arapça ve Farsça Zaman İfadeleri**

3. C. 1. **Âdîne** آدینه < Far. “Cuma günü.”

Âdîne küni Muharrem ayınıñ béside farz vaqtıda fermân boldı kim uruş naqqâresi çalıp her qaysı yerlig yeridin yürüp qurganga yapışqaylar. (217b/4)

Âdîne küni Rebî'ü'l-evvel ayınıñ on altısında garîb vâqı'â dest bérdi. (303a/10)

3. C. 2. **Âhir** آخر < Ar. “Sonunda, son zamanlarda.”

Bir Ümid Ağaçe édi. Mîrzâ'dın burun ölüp édi. Mîrzâ'nıñ *âhir* mahallarında bir Tün Sultân édi. Mogoldın édi. (12b/11)

Bârân yaqasıda qışnıñ *ahirleride* ördék qalın kélür. Bisyâr semiz bolur. (142a/9)

3. C. 3. **Ahyânân** آحيانا < Ar. “Zaman zaman, kimi zaman, bazen.”

Hindustân'da kim aqar su hergîz bolmas. Çeşme hod né tiler. *Ahyânân* çeşme hem kim bar yerdin Zih suyu dék sızıp çıkar. Ol yerlerniñ çeşmeleri dék qaynayıp çıqmas. (328a/6)

3. C. 4. **Âqibet** عاقبت < Ar. “Sonunda, son zamanlarda.”

Âqibet uşbu dagdagalardın mâl u cânı ve hânûmânı berbâd bardı. (179a/13)

Her kim ki ğayât meclisiga kırıptür, *âqibet* ecel peymânesidin içküsidür. Ve her kişi kim tiriglig menziliga kéliptür, âhir dünyâ gamhânesidin kéçküsidür. (314b/9)

3. C. 5. **Aslâ** اصلا < Ar. “Asla, hiçbir zaman.”

Hurd Kâbul ve Surhâb tarafı qulanı hem bolur. Aq kényik hod *aslâ* yoqtur. (142a/2)

Türkmen hezâresi köçleri ve mâlları bile yolumıznıñ üstide oq qışlagan ékendür. Bizdin *aslâ* habarları yoq. (228b/16)

3. C. 6. **Avâyıl** اوائل < Ar. evâ'il “Başlar, ilk zamanlar.”

*Avâzı*l mührdâr édi. Avâsıt bég bolup néçe maǵall Esterâbâd'ta hükûmet qıldı. (171a/12)

3. C. 7. Bâmdâd بامداد < Far. “Sabah vakti, sabahleyin.”

Fethpûr'da bir kün turup şenbe seheri vuzû qılıp atlanıp Râbirî'niñ yavugıda namâz-ı *bâmdâdnı* cemâ'at bile ötedük. (358a/9)

Bu kéçe on üç kürûh yol yürüp üç pâste Kâlpî pergeneleridin Sûgendpûr'ga Bahâdır Hân Servâni'niñ gûrhânesiga tüşüp uyuhlap namâz-ı *bâmdâdnı* ötep andın tépredük. (380a/12)

3. C. 8. Cemâziye'l-âhir جمادى الآخر < Ar. “Arap aylarının altıncısı.”

Şenbe küni *cemâziye'l-âhir* ayınıñ toquzıda nevrûz küni köçtük. (315b/1)

Penc-şenbe küni *cemâziye'l-âhir* ayınıñ altısında Qanûc'dın ötüp Geng yaqasında garbî tarafıda tüşüldi. (336a/13)

3. C. 9. Cemâziye'l-evvel جمادى الاولى < Ar. “Arap aylarının beşinci.”

Yek-şenbe küni *cemâziye'l-evvel* ayınıñ on beşide H'âce Muhammed 'Alî H'âst'tın keldi. (236a/9)

Dü-şenbe küni *cemâziye'l-evvel* ayınıñ toquzıda gazâ' niyyeti bile sefer qılıp mahallâtın çıqıp tüzde tüşüldi. (309a/11)

3. C. 10. Cum'â جمعه < Ar. “Cuma günü, Cuma namazı vakti.”

Âdîne küni aynıñ yégirme üçide harâreti bedenimde zâhir boldı. Andaq kim *cum'â* namâzını mescidte teşvîş bile ötedim. (346a/6)

Kéçe kündüz aralda oq bolur édim. Muhâliflerdin tahqîq haber kelmegen üçün Bâqî Şıgavul'ni Üd'dağı yigitler bile su kéçürüp yağıdın haber algalı yiberildi. Taylası *cum'â* namâz-ı diger Bâqî Bég'niñ nökeri keldi. (379b/6)

3. C. 11. Çâr-şenbe چارشنبه < Far. “Çarşamba günü.”

Çâr-şenbe küni aynıñ yégirme ikiside Bihreniñ uluqlarını ve çavdarîlerni tilep tört yüz miñ şâruhî mâl-ı amân qarâr bérilip muhassillar ta'yîn qılıldı. (225b/13)

Çâr-şenbe küni aynıñ on beşide Guvâlyâr'niñ şarq cenûbı sarı âbşârını kim Guvâlyâr'dın altı kürûh yoldur, seyr qıla bardım. (343b/6)

3. C. 12. Çâşt چاشت < Far. “Kuşluk vakti.”

BABUR-NÂME'DEKİ ZAMAN İFADELERİ

Bu ittifâq bile tañlasıga H'âce Mîrmîrân'ın Mîrim Nâsır'ın ordu bile ta'yîn qılıp uluq **çaştta** ordudın ayırılıp Hâtî Keke'niñ üstige kim uşal neçe künide Tatar'ın öltürüp vilâyeti Pirhâle'ga mutasarırif bolup Pirhâle'de édi. (229b/17)

3. C. 13. **Çaşt-gâh** چاشتگاه < Far. "Kuşluk vakti."

Bu yurttın yarım kéçe köçüp kün çıqa Muhammed Pih'ni ötüp **çaşt-gâhda** Kühet'ni çapıldı. (146b/2)

3. C. 14. **Çehâr-şenbe** چهارشنبه < Far. "Çarşamba günü."

Bu garâib-i vâqı'âttındur kim uşol **çehâr-şenbe** küni kim Sultân Hüseyin Mîrzâ Bed'üzzamân Mîrzâ'nı basar, uşol küni Astarâbâd'ta Muzaffer Mîrzâ Muhammed Mümin Mîrzâ'nı basar. (42b/10)

Sözni maña qoyup tañlası **çehâr-şenbe** küni Sultân Veys ve Sultân 'Alâ'eddîn'ga atlar ve hil'atlar 'inâyet qılıp istimâletler bile ruhsat bérıp köçüp Becûr togrısı tüşüldi. (221a/6)

3. C. 15. **Dâyim** دائم < Ar. dâ'im "Sürekli, devamlı."

Dâyim kişimiz barıp Muqim bile sözleşür édi. Gâhî 'özü keltürüp gâhî yumşaq söz aytur édi. (127a/1)

'Aceb sahib-usûl kişi édi, garîb hûb raqs qılır édi, gayr-i mükerrer raqs qılır édi gâlibâ ol raqs anıñ ihtirâ'i édi. Hemîşe Mîrzâ mülâzemetide bolur édi. **Dâyim** herif-i şarâb ve hem-sohbeti édi. (173b/3)

3. C. 16. **Dü-şenbe** دوشنبه < Far. "Pazartesi günü."

Dü-şenbe küni aynıñ béside Bihre vilâyetini Hindû Bég'ge berildi. (228a/3)

Dü-şenbe küni aynıñ yégirme béside Hindû Bég'niñ kim Bihre ve ol vilâyetlerde sulh ümîdi bile bî-isti'dâdraq qoyulup édi, keldi. (235b/14)

3. C. 17. **Evâhir** اواخر < Ar. "Son zamanlar, son günler."

Reb'ü'l- Evvel aynıñ **evâhiride** kélip erkte Bostân Sarây'ga tüştüüm. Téñri Te'âlâ 'inâyeti bile Semerqand şehr ü vilâyeti müyesser u musahhar boldı. (44b/3)

3. C. 18. **Evvel** اول < Ar. "Önce, başlangıçta; ilk olarak; geçmiş zamanlar."

Evvelgi kün uruşda Hudâyberdi atakemge teñş oqı tégip öldi. (31a/9)

Evvel taht alğan mahalda altı yétti yıl tâyyib édi. Andın soñra içküge tüşti. (164b/6)

3. C. 19. **Gâh** گاه < Far. "Zaman; zaman zaman, kimi zaman."

Yavuq yétkende ma'lûm boldı kim baglan qaz égendür, né on miñ ve né yégirme miñ asru köp baglan qaz qalın baglan qaz uçup qanat urganda qızıl perleri **gâh** körünüp **gâh** körünmes ékendür. (153a/12)

3. C. 20. Gâhî گاهی < Far. “Arasıra, kimi zaman, bazı.”

Andaq kişilerni çarladılar munda hem kim kældiler **gâhî** méni gâfil qılıp **gâhî** éliglerni penâh qılıp yüz teşvîşler bile içer édiler. (190b/6)

3. C. 21. Hafta هفته < Far. “Yedi, günlük zaman birimi, hafta.”

Burunlar köp içer édi. Soñralar **haftada** bir yâ iki qatla sohbet tutar édi. Hoş sohbet kişi édi. (7b/10)

Bir **haftaga** yavuq qar tépip künde bir şer'î, bir yarım şer'îdin artuq köçülmes édi. Qar téper kişi mén édim. (193b/7)

3. C. 22. Hâlâ حالا < Ar. “Şimdi, henüz.”

Çün ibrâm köp qıldı, Muhammed Burunduq tavr cevâb bérđi. Ayttı kim Ottuz miñ nökeriñ bile tamâm vilâyetleriñ kim éligiñde édi, né qıldıñ kim **hâlâ** beş yüz kişiñ bile Özbek tasarrufıdadı vilâyetlerge né qılğay sên? Bir néçe nasihatler qılıp ma'qûl sözler dédiler. (155b/7)

Sultân Nâsiredđin ölgendin soñ bir oglı Sultân Mahmûd kim **hâlâ** Mendev'dedür. Mendev'ga ve ol nevâhğa mutasarrıf bolur. (333b/2)

3. C. 23. Hemîşe همیشه < Far. “Sürekli, daima, her zaman, hep; asla, hiçbir vakit.”

Hemîşe bu deştte yél bardur. Mergînân'ga kim şarqîdür, **hemîşe** mundın yél barur Hocend'ga kim garbîdür dâyim mundın yél kélür tünd yélleri bar dérler kim bir néçe dervîş bu bâdiyede tünd yélge yoluqap birbirni tapa almay. (4b/3-4)

3. C. 24. Henüz هنوز < Far. “Şimdiye kadar.”

Atam 'Ömer Şeyh Mîrzâ ri'âyet qılıp édi ve **henüz** ri'âyet qılmaқта édi. Mén hod terbiyet qılıp bég qılıp édim. (52a/9)

Yol bilür kişiler 'arz qıldılar kim Gûmel yolıda bu rûdnı néçe qatla kiçmek kérek, eger su mundaq uluq bolsa, müşkildür. Bu yolıda hem tereddüd boldı. **Henüz** sözni bir yerge qoyulmaydur érđi. (149b/14)

3. C. 24. Hergiz هرگز < Far. “Asla, hiç, hiçbir zaman; zaman zaman, bazen; ne zaman.”

Ol vilâyetlerde mundaq qalın aq yarmaqı **hergiz** körüngen émes édi, belki munça yarmaq körgen kişidin hem éşitilgen émes édi. (212a/2)

Terdi Muhammed Qıpçaq'ı hem tilep mestler bile hem sohbet qılduk. Çün ma'cûn sohbeti bile **hergiz** 'araq u çağır sohbeti râst kélmes, mestler her tarafdın perîşân güft ü gû qıla kırıştılar. (227b/15)

3. C. 25. **Hût** حوت < Ar. "Balık burcu."

Se-şenbe küni aynıñ yétiside béglerni ve Dilezâk Afgânları uluqlarını tilep kéneşip sözni muña qoyuldı kim yıl âhur boluptur. **Hûtqa** bir iki kün qalıptur. (220b/17)

3. C. 26. **Qıyâmet** قیامت < Ar. "Bütün ölenlerin mahşerde toplanacağı zaman."

Téjri qaşıda 'âsî ve halq qaşıda merdûd bolupdur. Dâmen-i **qıyâmetqaça** la'net ü nefrîn sezâvârı boldı. (29a/3)

Her kim ki mundaq şenî hareketke iqdâm qılğay ve ol kişiğe kim bu nev' işke ihtimâm qılğay yüz miñ la'netdür. Dâmen-i **qıyâmetqaça** kim Hüsrev Şâh'ıñ bu efâlni éşitse la'net qılsun. (58b/8)

3. C. 27. **Mâ-teqaddem** ماتقدم < Ar. "Geçmiş, geçmiş zaman, önceleri."

Şu'arâ-yı **mâ-teqaddem** 'ışq u 'âşılıq üçün meşnevîler kim aytıpurlar 'âşılıqıñ éрге ve ma'şûqluqıñ hatunga nisbet qılıpturlar. (181b/2)

3. C. 28. **Mîzân** میزان < Ar. Terazi burcu.

Âftâb **mîzânga** tahvîl qıldı. Savuq tüşti. (43b/5)

3. C. 29. **Muharrem** محرم < Ar. "Hicrî kamerî takvimin ilk ayı."

Muharrem ayıda Fergâna vilâyetidin Horâsân talebiga atlanıp çıqdım. (120a/3)

Çehâr-şenbe küni **huharrem** aynıñ on yétiside Sultân 'Alâ'eddîn Sevâdî Sultân Veys Sevâdî'niñ mu'ârızı kélip mülâzemet qıldı. (219a/12)

3. C. 30. **Penc-şenbe** پنجشنبه < Far. "Perşembe günü."

Penc-şenbe küni aynıñ on sékizide Becûr bile Çendâvel arasıdağı tagıñ avladuq. (219a/14)

Penc-şenbe küni aynıñ on sékizide Becûr bile Çendâvel arasıdağı tagıñ avladuq. (319a/14)

3. C. 31. **Pîşîn** پیشین < Far. "Öğle vakti."

Ol kéçe taj atqunça ol küni namâz-ı **pîşingeçe** hiç yérde tevaqquf qılmay yürüldi. Namâz-ı **pîşîn** Hocend'niñ Tenük Âb atlıq kéntige tüşüldi. (60b/6)

Fermân boldı kim hiçkim bularnıñ kele qaralariga belki ip uçı igne sinuglariga zarar u noqsân yétkürmesün. Andın érte köçüp namâz-ı **pîşîn** Kelde Kehâr'ga kélip tüştü. (224a/3)

3. C. 32. Ramazân رمضان < Ar. “Hicrî kamerî takvimin dokuzuncu ayı, oruç ayı.”

Çehâr-şenbe küni **ramazân** ayınıñ béşide Tülek Kökeldaş'nıñ qaşdın Barlas Çekî atlıq nökeri 'arz-dâştı kélitürdi. (241b/12)

Bu **ramazânı** Heşt-Behişt bağıda ötkerildi. Her terâvihni gusl bile öteldi. On bir yaşımnan béri iki **ramazân** 'idini pey-â-pey bir yerde qılğan émes édim. Ötken **ramazân** 'idi Âgra'da bolup édi. (330a/5-6-7)

3. C. 33. Rebî'ül-âhir < Ar. “Hicrî kamerî takvimin dördüncü ayı.”

Rebî'ül-âhir ayıda Sultân Mahmûd Mîrzâ'ga qavî 'ârıza yüzlenip altı künde 'âlemdin kéçti. (25b/1)

3. C. 34. Rebî'ül-evvel ربيع الاول < Ar. “Hicrî kamerî takvimin üçüncü ayı.”

Rebî'ül-evvel ayınıñ on törtide gazâ' niyyeti bile Çendîrî 'azîmetiga sefer qılıp üç kürûhça yol kélip Celîsir'ga tüşüldi. (331b/9)

3. C. 35. Receb رجب < Ar. “Hicrî kamerî takvimin yedinci ayı.”

Receb ayı şenbe küni Andicân 'azîmeti bile Semerqand'dın çıqtuk. Bu nevbet Semerqand şehride yüz kün pâdşâhlıq qıldım. (53a/14)

Çehâr-şenbe küni **receb** ayınıñ sékizide Şâh Çasan'nıñ üyige barıp içtim. Eksér bégler ve içkiler bara édiler. (237a/24)

3. C. 36. Sabâh صباح < Ar. “Sabah, güneşin doğduğı andan öğleye kadar geçen zaman.”

Sözni muña qoyup **sabâhı** cébelenip barangar cavangar yasal yasaq Halîşek sarı köçüldi. (208b/7)

Kéçe anda bolup **sabâhı** qurgannıñ burc ve bâresini mülâhaza qılıp atlanıp ordu kélidim. (219a/1)

3. C. 37. Safer صفر < Ar. “Hicri takvime göre ikinci ay.”

Âdîne küni **safer** ayınıñ üçide Penc Kûre suyu bile Becûr suyunıñ qatılışığa tüşüldi. (220b/12)

Safer ayınıñ âhurlarında H'âcegî Esed kim 'Irâq'qa Şâhzâde Tahmâsb'qa élçilikke barıp édi. (305a/8)

3. C. 38. Seher سحر < Ar. “Tan ağartısından önceki zaman.”

BABUR-NÂME'DEKİ ZAMAN İFADELERİ

Mîrzâlar kéc şehrga yéterler. Yarım kécegeçe atlarını tindürüp uyuhlarlar. **Seher** vaqtı salıp téprerler. Qurgan bérkitürni hod hayâl qıla almaslar. (205b/9)

Müddettin soñ yana kémeni yoqqarı baqa tartturduk. Ol ahşâm kémede oq uyqulap **seherga** yavuuq orduga kéldük. (229a/7)

3. C. 39. Se-şenbe سهشنبه < Far. "Salı günü."

Se-şenbe küni Cânâb vilâyetini Hüseyñ Ékrek'ke 'inâyet qılıp Hüseyñ Ékrek'ke ve Cânâb élige ruhsat bérduk. (228a/4)

Se-şenbe kécesi Safer ayınıñ yégirme yétisinde Hazret-i H'âce 'Ubeydullâh'nıñ Vâlidiyye risâlesini nazm qlmaq hâtırımğa kéçti. (346a/8)

3. C. 40. Subh صبح < Ar. "Sabah vakti; bahar sabahı."

Subhdın burun ma'cûn ihtiyâr qılıp atlandım, ol kün revze hem tuttum. (253b/4)

Râbirî pergeneleridin Câkin atlıq pergene togrısında kémelerni yaqaga tartıp ol ahşâm kéme oq bolduq. Andın **subhdın** burunraq kémelerni yürütüp arada namâz-ı bâmdâdnı ötedük. (358a/14)

3. C. 41. Şa'bân شعبان < Ar. "Hicrî kamerî takvimin sekizinci ayı."

Qışlaq bahânesi bile Herî'din **şa'bân** ayınıñ yétisinde çıqıp Bâdgîs nevâhîside her yurttâ birer kün ikirer kün tevaqquf qıla qıla köç qılur édük. (192a/8)

Yek-şenbe küni **şa'bân** ayınıñ üçide Kâbil'ga kéldük. (240a/5)

3. C. 42. Şâm شام < Far. "Akşam vakti; gece."

Ahsî'din namâz-ı cum'a vaqtı çıqıp Bend-i Sâlâr yolu bile namâz-ı **şâm** bile namâz-ı hoften arası Andicân'ga kéldim. (32a/4)

Namâz-ı **şâmdın** soñ çağır sohbeti boldı. Bu sohbetlerde Dervîş Muhammed Sârbân bolur édi. (240b/8)

3. C. 43. Şenbe < Far. "Cumartesi günü."

Yana **şenbe** édi kim Hocend'ga yéttim. Uşol küni Andicân'dın bir kişi bu haberni kéltürdi kim yéti kün mundın burun uşol **şenbe** kim biz Semerqand'dın çıqıptur biz, uşol **şenbe** 'Alî-Dost Tagayi Andicân qal'asını muhâliflerga bériptür. (53b/1-2-3)

Şenbe küni Safer ayınıñ yégirme sékizide Fahr-i Cihân Bégim ve Hadîce Sultân Bégim 'amme bégimler kéldiler.(331b/3)

3. C. 44. Yek-şenbe < Far. “Pazar günü.”

Ulugbég Mírzâ tag dâmeneside bâg ‘imâret qılıp édi, Bâg-ı Nevruzî atlık varisesiniñ ruhsatı bile yek-şenbe künü bu tagqa keltürüp-men ve Qâsım Kökeldaş tofrağqa tapşurduk. (157a/2)

Yek-şenbe ahşâmı Halife’niñ üyide ağız açıldı. Bir égerlig at pîşkeş qıldı. (241b/18)

3. C. 45. Zi’l-hicce ذیالحجه < Ar. “Arap aylarının on ikincisi.”

Bu cihetidin Secâvend kötelidin ötüp Yek Rûy’a kélip Kemerî’din kéme bile sunı kéçip zi’l-hicce ayıda Kâbul’ga keldük. (153b/14)

3. C. 46. Zi’l-qa’de ذیالقعده < Ar. “Arap aylarının on birincisi.”

Uşbu yılınıñ âhurıda se-şenbe kéçesi Zi’l-qa’de ayınıñ törtide âftâb HSût burcıda édi. (215a/19)

4. Değerlendirme ve Sonuç

Babur, tarih bilimi için olduğu kadar güçlü edebi yönüyle dil ve edebiyat araştırmalarının da konusu olmaktadır. Ali Şir Nevayi’den sonra Çağatay Edebiyatı’nın en büyük şairi kabul edilen Babur, *Babur-nâme* adlı eseriyle de sadece Çağatay edebiyatının değil, bütün Türk edebiyatının en güzel mensur örneklerinden birini ortaya koymuştur. *Babur-nâme* 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başlarında özellikle Orta-Asya, Hindistan ve Afganistan gibi bölgelerin tarihine de ışık tutmaktadır. *Babur-nâme* olayların geçtiği coğrafyalara göre Fergana, Kabil ve Hindistan bölümlerinden oluşmaktadır. Eser içeriği bakımından tarihçilerin dikkatini çekmiş, eserin yazınsal özellikleri ise dilbilimciler için zengin bir araştırma ve çalışma konusu olmuştur.

Bu çalışmada Gazi Zahüriddin Muhammed Babur’un *Babur-nâme* adlı eseri esas alınmış, metinde geçen zaman ifadeleri tespit edilmiştir. Bu terimler örnekleriyle birlikte verilirken, art zamanlı olarak ele alınmış ve terimlerin Orhun Türkçesi, Eski Uygur Türkçesi, Çağatay Türkçesi, Özbek Türkçesi ve Yeni Uygur Türkçesindeki karşılıkları verilmiştir. Ayrıca bu tespit edilen bu terimler fonetik, morfolojik ve etimolojik bakımdan incelenmiştir. *Babur-nâme*’de Türkçe kökenli 28 adet zaman ifadesi, Arapça ve Farsça kökenli ise 46 adet zaman ifadesi tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

AKSAN, Doğan (2003), Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim, 2. Cilt, TDK Yayınları, Ankara.

BABUR-NÂME'DEKİ ZAMAN İFADELERİ

- ARAT, Reşit Rahmeti (1987), *Vekayi-Babur'un Hatıratı*, Cilt:II, Ankara: Turk Tarih Kurumu Yayınları.
- ATALAY, Besim (1970), *Abuşka Lugati veya Çağatay Sözlüğü*, Ankara; Ayyıldız Matbaası.
- Baburnama, III C., (1993). (Çağatayca Aslı. Abdurrahim Hanhanan'ın Farsça Tercümesi ve İngilizcesi; hzl: W. M. THACSKTON; yayınlayanlar: Şinasi TEKİN, Gönül Alpay TEKİN), Harvard: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- BAHAÜDDİN, Muhammed Tursun, vd. (2002), *Çağatay Tilinin İzahlı Lugati*, Şincan Halk Neşriyatı, Urumçi.
- CAFEROĞLU, Ahmet (1968), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- CLAUSON, Sir Gerard (1972), *An Etimological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Oxford University Press.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar (2006), *Orhon Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Sözcükleri*, Ötüken Türkçe Sözlük, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2013), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- ECKMANN, Janos (2003), *Çağatayca El Kitabı* (Çev. Günay Karaağaç). Ankara: Akçağ Yayınları.
- ERGİN, Muharrem, (2002), *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul.
- GABAIN, A. Von. (2007), *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. Mehmet Akalın), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KANAR, Mehmet (2011), *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Say yayınları, İstanbul.
- KARAAĞAÇ, Günay (2012), *Türkçenin Dil Bilgisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KORKMAZ, Zeynep (2007), *Türkiye Türkçesi Grameri*, TDK yayınları, Ankara.
- MAGRIFOVA, Z.M. (1981), *Özbek Tilinin İzahlı Lugati*, Rus Dili Neşriyatı, Moskova.
- MAHMUD, Kaşgarlı (2014). *Divanu Lugati't-Türk* (Haz. Ahmet B. Ercilasun, Ziyat Akkoyunlu), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- NECİP, Emir Necipoviç (1995), *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Çev. İklil Kurban), Ankara Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Şeyh Süleyman Efendi (H.1298), *Lügat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî*. İstanbul.

Özbek Tilinin İzâhlı Lugati (2007), Özbekistan Respublikası Fanlar Akademiyası, Alishir Nevayi Namıdaki Til ve Edebiyat Enstitüsü, Taşkent.

ŞİRİN, Hatice (2015), Kül Tigin Yazıtı-Notlar, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.

TIETZE, Andreas (2002), Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati, C.1, A-E, Simurg, Österreichische Akademie Der Wissenschaften , İstanbul-Wien.

ÜNLÜ, Suat (2013), Çağatay Türkçesi Sözlüğü, Eğitim Yayınevi, Konya.

YÜCEL, Bilâl (1995), Babür Divanı. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

2. Makaleler

BESLİ, Ertan (2013), Eski ve Orta Türkçe İklim ve Mevsim İsimlerinin Lügatçesi, ACCA TURCIA, Yıl: V, S: 1

BÖREKÇİ, Muhsine; TEPELİ, Yusuf (2013), *İşlevsel Dil Bilimi Yaklaşımıyla Türkçede Sözcük Türleri Üzerine*, Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi, C: 1, S: 7, s. 93-102.

ÇAKMAK, Cihan (2018), Dîvânü Lugâti't-Türk'te Zaman Kavramına Ait Söz Varlığı, MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi, C: 16, S: 1.

İPEK, Birol (2008), Türk Dilinde Vasıta Hâli, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S: 23, s. 63-97.

KAMAN, Sevda (2019), Şeyh Süleyman Efendi ve “Lugat-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî”ye tanık olarak katkıları, RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, s. 69-97.

RAHİMİ, Farhad (2018), Çağatay Türkçesi Sözlükleri Bibliyografyası, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 7(1), 69-104.

3. Tezler

ÇEVİK, Gökhan (2014), Babur-nâme'nin [184a-244b] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük), Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DOYURAN, Levent, Kırgız Türkçesindeki Zaman Zarflarının Etimolojik İncelemesi, Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu.

GÜZELDİR, Muharrem (2002), Abuşka Lügati (Giriş-Metin-İndeks), Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

BABUR-NÂME'DEKİ ZAMAN İFADELERİ

KAVALLI, Seda (2016), Babur-nâme'nin [304a-382a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük), Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KOCA, Duygu (2013), Babur-nâme'nin [1b-60b] Arasındaki Bölümünün Gramatikal Dizini ve Sözlüğü, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞEN, Mesut (1993), "Gazi Zahirüddin Muhammed Babur (Giriş-Metin (Kabil ve Hindistan Bölümleri)-Açıklamalı Dizin)", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ŞİRİN, Bilal İsmail (2017), Babur-nâme'nin [120a-183a] Arasındaki Bölümü (Metin, Gramatikal Dizin ve Sözlük), Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 345-369/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 345-369

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BİR SÜREÇ OLARAK “İMAN”: EBU UBEYD KASIM B. SELLÂM’IN İMAN DEĞERLENDİRMESİ

Bayram ÇINAR

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara

PhD Teacher, Ministry of National Education, Ankara/Turkey

kocacinarby@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4886-7610

Öz

Dini yaşamın merkezi kavramlarının başında gelen iman, en temelde tanrı – insan ilişkisinin alanıdır. Bu sebeple olsa gerek her dönemde İman birçok araştırmaya konu olmuş, halen de ilgi çekmeye devam etmektedir. Bu araştırmada, IX. Yüzyılda yaşamış, meşhur dilbilimci Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)’in iman kavramına ilişkin, bizce otantik yaklaşımını onun *Kitabu’l-İmân* eseri bağlamında ortaya koymaya çalıştık. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm; İslâmî ilimlerin teşekkül dönemine ait çok yönlü bir âlimdir. ilgi duyduğu pek çok alana ek olarak iman konusuna da ilgi duymuş ve konuya ilişkin bir eser yazmıştır. Çalışmada Ebu Ubeyd’in yaşadığı ortam hakkında genel bilgilere yer verilmeyecek, sadece konuya ilişkin yaklaşımı ortaya konulacaktır. Ehl-i hadîs temsilcilerinden sayılan Ebu Ubeyd’in, düşünce sisteminde iman yaklaşımının diğer bazı kelamcılar ile mukayeseye imkân tanyacak iman tanımlarına yer verilecektir. Meslekten bir hadisçi olmaması sebebiyle Ebu Ubeyd ve rivâyetlerle kurguladığı eserleri, hadis tekniği açısından bir değerlendirme de çalışmamızın Kelam alanına ait olması sebebiyle bu çalışma çerçevesinde düşünülmemiştir. Ulaştığı sonuçlar açısından mensubu olduğu ekolden farklı bir karakter arz etmez. Genellikle bulunduğu ilmî ortamın anlayışına paralel görüşlere sahip olan Ebu Ubeyd’in, elde ettiği sonuçlar ekolünden farklılık göstermese bile kullandığı yöntem ilgi uyandırmıştır. Çalışmamızda temelde bir dilci olan Ebu Ubeyd’in imana ilişkin algısı ve değerlendirmelerini ortaya çıkarma çabası güdülecektir.

Anahtar kelimeler: Kelam, İman, Süreç Teorisi, Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Kitabu’l- İman

“İMÂN” AS A PROCESS: ABU UBAYD KASIM B. SALÂM’S ASSESSMENT OF THE CONCEPT OF “İMÂN”

Abstract

Faith, which is one of the central concepts of religious life, is basically the domain of the God-human relationship. For this reason, faith has been the subject of many studies in every period and still continues to attract attention. In this study, we tried to reveal the approach of the famous linguist Abu Ubayd, a 9th century

BİR SÜREÇ OLARAK "İMAN": EBU UBEYD KASIM B. SELLÂM'IN İMAN DEĞERLENDİRMESİ

figure, to the concept of faith. That In our opinion, this approach is an authentic approach to faith. We tried to put forward his theory on this subject in the context of his work named "*Kitabu'l-Îmân*". Abu Ubayd al-Kasim b. Salâm; He is a scholar of many aspects of the formation period of Islamic sciences. In addition to many areas he was interested in, he was also interested in the subject of faith and wrote a book on the subject. In the study, general information about Abu Ubayd's environment will not be included, only his approach to the subject will be revealed. Abu Ubayd, who is considered to be one of the representatives of Ahl al-Hadith, will include definitions of faith that will allow a comparison of his approach to belief with some other theologians. Due to the fact that he is not a professional hadith scholar, Abu Ubayd and his works, which he composed with narrations, were not considered within the framework of this study, as our study belongs to the field of Kalam in terms of hadith technique. In terms of the results it has achieved, it does not have a different character from the school to which it belongs. The method used by Abu Ubayd, who generally had views parallel to the understanding of the scientific environment he was in, although the results he obtained did not differ from his school, aroused interest. In our study, we will try to reveal the perception and evaluations of Abu Ubayd, who is basically a linguist, regarding faith.

Key Words: Kalam, Faith, Process Theory, Abu Ubayd al-Kasim b. Salâm, Kitab al- İman,

Atf / Cite as: Çınar, Bayram. "Bir Süreç Olarak "İman": Ebu Ubeyd Kasım B. Sellâm'ın İman Değerlendirmesi". *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 345-369.

Giriş

Çalışmamızın giriş bölümünde *imana* ilişkin temel değerlendirmeler yapılarak, genel yaklaşımlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde İslam geleneğinde iman kavramına ilişkin statik değerlendirmenin, muhtemel sebepleri görülmek istenmiştir. Bu değerlendirmenin, ekollerin imanın unsurları içerisinde aranması gerektiğine ilişkin öngörümüz, metnin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Öte yandan Ebu Ubeyd'in iman değerlendirmesi süreç içerdiğinden dolayı, onun bu ayrımını ortaya koymak ve alana sağladığı katkıyı daha belirgin hale getirmek için de tespit edebildiğimiz en ideal yol olduğunu varsaydığımız için statik iman algısını ima eden bir metin inşa edilmiştir. Bu yöneltteki temel beklentimiz ise, Kasım b. Sellâm'ın konuya ilişkin açılımını olabildiğince belirgin hale getirmek ve göstermektir.

İkinci olarak, imanın bireysel bir arayış olması sebebiyle, bu bölümde kaynaklara yoğun atıf yapmak yerine öncüller ve sonuçlar üzerinden akıl yürütmeler şeklinde olması tasarlanmıştır. Böylece okurun bireysel tecrübe alanı olarak iman konusunda kendi deneyimlerini anımsamaları ve kelimcilerin sonuçlara nasıl ulaştıkları gösterilmek istenmiştir. Riskli bir yazım tekniği olmasına karşın, kendinizi ortaya koyma fırsatı veren, velut bu yazım tekniğinin bu çalışmada ortaya çıkması tamamen bir tercih ürünüdür.

İslam geleneğinin bireysel bir dindarlığı öngördüğü söylenmiştir. Buna bağlı olarak, imanın bireysel bir kabul olduğu, temel bir dindarlık ilkesi olarak kabul edilmiştir. Fakat

iman için asıl olanın, kişinin onayı olduğu teoride ifade edilmişse de uygulama, ekollerin kabullerinin birey tarafından onaylanması şekliyle vücut bulmuştur. Bu yüzden; âlimlerin iman tanımından bahsetmek yerine, ekollerin dini yaklaşımlarından bahsetmek daha yerinde bir yaklaşımdır. Bunun bir sonucu olarak da İslam dindarlığı, çoğu zaman ekollerin kabullerinin, âlim grupları tarafından onaylanması şeklinde vücut bulmuştur. Bu durumun önemli göstergelerinden biri, mezhepsiz dindarlığın imkânın İslam dindarlığında tartışma konusu olmasıdır. Zira İslam ilk kuşağında mezhebin cevazı tartışılıyor olduğu halde, gelinen noktada bir dindarlık iddiasının ancak mezhep içi olabileceği, mezhep dışı bir dindarlığın ise mümkün olmadığı şeklinde bir algıya dönüşmüştür. Tarihsel süreçteki bu algı farklılaşması bu yüzden mutlaka yorumlanmayı gerektirir.

Emin olmak, doğru olmak, güven vermek, güven duymak, korkudan uzak ve emniyet ve huzur içinde olmak, ... vb. (İbn Manzur, ts, 13/21; İsfahanî, 2009, 90) anlamlara karşılık kullanılan *iman*, İslam mezhep geleneğinde de *onaylama* temelli bir kabul olduğu varsayılmıştır. Onların bu onayı, dilde kavramın “bir sözün doğruluğunu tasdik etmek” anlamında kullanılmasına dayanır (Er-Râzî, 1978, 269). Buna göre inanılacak varlığı onaylamak temelindeki kabul ekoller arasında tartışmalı bir konu değildir. Mezheplerin konuya ilişkin ayrıştıkları nokta ise imanın açıklanması ve beyanı konusundadır (Ay, 2011, 49-68).

En temelde tanrı-insan ilişkisinin bir boyutu olarak iman; bir onaylama faaliyeti ise, bu onayın gerekçeleri olmalıdır. Söz konusu bu onayın bilgi temelli olması muhtemelken, duygu temelli bir onay olması da muhtemeldir. Öte yandan onay bir tercih ifadesi olduğuna göre; bu tercihin zorlama içermemesi de beklenir. Zira zorlama altında verilmiş karar, yapılmış tercihler; bir irade beyanı olarak değerlendirilemez. Bu yüzden *icbar* ifade eden beyanlar, *hür bir irade beyanı* ifade etmezler (Özcan, 1992, 19).

İman kavramı olarak; *güven duyma, güvende hissetme* anlamı taşıdığı için, bir güvenlik tehdidi olan *icbar* ile *iman*, semantik olarak bile barışık değildir (Cürçânî, 1985, 38).

Öte yandan iman, din karşısında pozitif bir tavır takınan bireyin, onayını ifade eder. Kavramın zıddı bu yönüyle *reddetmek* anlamına gelen *inkârdır*. Onaylama olarak iman kavramının, bileşenlerinden birinin de söz konusu onaylamayı önceleyen *teklifi* içermesi beklenir. Zira teklif yoksa onaylanacak şey de yoktur. Buna göre birey, ancak bir teklif karşısında olumlu ya da olumsuz bir tavır takınabilir. Bu yüzden doğru inanç ancak teklife mutabakatı oranında doğru olabilir. Güçlü delillerle ispatlanmamış iman, bilgi temelli eksiklikler sebebi ile sorunlu hale gelebilir (Özcan, 1992, 21-25,30).

Öte yandan birey bu teklifi farklı gerekçelerle onaylamış olabilir. Bu onay zihinsel bir tatmine dayalı olabilir ki bu durumda kişi öğretiyeye ikna olmuş, zihinsel bir doygunluk yaşamıştır. Buna karşın, onayın duygusal bir haz ve huzura dayalı olması da muhtemeldir. Bu da duygusal bir doyum ifade eder. Bu yüzden her durumda bireyin teklif karşısında rasyonel davrandığını söylemek zor olsa da her iki durumda da *tasdik* olgusu, bireyin iç dünyası ile ilgilidir (Özcan, 1992, 30, 69, 71).

Buna göre; imanın nesnesi ya da onayın konusunun her zaman zihinsel bir doğru olması da gerekmez denilebilir. Duygusal bir yakınlık hissi de bu tasdikte etkin olabilir. Dolayısıyla imanın temel ögesi olan teklifi, bireyin duygusal ya da zihinsel bir gerekçe üzerinden onaylaması imanın önemli bir unsuru olarak kabul edilebilir (Alper, 2000, 93-96). Bu onaylamanın gerekçe ve dayanakları ise bir olgu olarak *tasdike* oranla ikincil öneme sahiptir.

Fakat *tasdik* olarak iman, bireysel ve öznel olduğu halde, bu onaylamanın bazı sonuçlarının da olduğu söylenebilir (Özcan, 1992, 19-30). Bunun için, imanın ifşa edilmesi, gösterilmesi ya da deklere edilmesi (ikrar) de gerekmiştir. Zira imana konu olan *teklif*, farklı bireyler arasında paylaşılan bir ögedir. Paylaşılan bu ortak payda etrafında, bir kimlik inşası da paydaşlar arasında öngörülmüştür. Bu yüzden tasdik in deklere edilmesi, paydaşlık ifadesi olarak; teklifin onaylanmasından daha önemli bir hal alabilir.

Buna göre iman; *tanrı-insan* ilişkisinde *teklif* ve *tasdik* olmak üzere iki unsurdan oluşur. Fakat bu tasdik ortak bir kimliğin temel bileşeni olarak, görüldüğü andan itibaren üçüncü tarafları ilgilendiren bir hal alır. Tasdik ifadesi olarak iman, sadece bireysel olduğu halde, paydaşlar arasından bir kimlik inşasına araç olduğu andan itibaren artık bu onay, başka insanları da ilgilendiren bir hal alır. Bu durumda ise iman, deklere edilmek istenen bir kanaat haline dönüşür. Beyan sürecinde inancı ortaya çıkarmanın farklı biçimleri olabilir. Bunlardan ilk akla geleni sözlü olarak kanaatini dile getirmektir. Dini terminolojide *ikrar* olarak ifade edilen kavram; kişinin onayladığı kutsal değeri formüle eder. İslam geleneğinde *kelime-i şehadet* bu formülasyonu temsil eder. Fakat imanı beyan etmenin yegâne yolu bu değildir. Bu onayın sözlü ifadeler dışında farklı yollarla ortaya çıkarmak da mümkündür. İnancın görünür kılınmasına imkân tanıyan sembollerini üzerinde bulundurmaya ya da sözü edilen onaylamanın gerektirdiği ibadet ya da ritüellerini icra etmek, seremonilere katılmaya şeklinde de olabilir. İslam geleneği, iman tanımını çerçevesinde beyanı, *amel* ya da *ibadet* olarak onun unsurlarından biri olarak değerlendirmiştir. Bu edimler, bir bütün olarak tasdik ve onayın deklere edilmesi ve bilinir kılınması anlamı taşır.

İslam geleneği Allah ile yapılan bu (iman) anlaşmanın, paydaşlar arasında biliniyor kılınmasının biçimi çerçevesinde ayrılmış görünür. Bu noktada; *tasdik* ve *onayı* ifade eden imanın, *beyan* ve *ispatı* anlamı taşıyan, bu ikincil unsurlarının nasıl şekillenmesi gerektiği konusunda, taraflar arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Ameli imanın bir parçası olarak gören Hariciler, büyük günah işleyenin iman dairesinde kalamayacağı varsayımı ile alanda bulunabilmişlerdir (Eş'arî, 1950, 1/156,157).

İslam dindarlığı *tasdiki*, imanın asli unsuru ve inananlar arasındaki ortak payda olarak kabul eder (Alper, 2016, 26, 27; Özcan, 1992,86). Zira onaylamaya göre ikincil öneme sahip olan ve söz konusu tasdiki görünür kılmayı amaçlayan göstergelerin tümü ancak tasdik varlığı ile anlam kazanır. Öte yandan bu tasdiki tespit etmenin en kesin yolu bireyin *ikrar* ve *şehadetidir*. Fakat bunun yeterince güvenilir bir yöntem olmadığı tarihi süreçte “münafık” olgusu temelinde görülmüştür.

İslam ilk kuşağında, ortaya çıkan *münafık* olgusu, sosyal ve siyasal sebeplerle insanların bir bölümünün dini teklifi tasdik etmedikleri halde, imanın göstergelerini üzerinde taşıdıklarını ortaya koymuştur (Ebu Hanife, 2019, 43). Bu durum sosyal ve siyasal motivasyonlar ile öğretiyeye ikna olmamış bireylerin, ‘*mış gibi*’ davranışlar içine girebilecekleri yönünde bir kanaate kaynaklık etmiştir (Ebu Hanife, 2019, 43).

Öte yandan öğretiyeye ikna olduğu halde onayını toplumun istediği şekilde beyan etmek konusunda isteksiz davranan gruplar da görülmüştür. Bir ortak payda olarak, din olgusu ve dindarlık, tanrı-insan ilişkisinin dışında, toplumsal bir konsensüs alanı olduktan sonra, sosyal yapı bu toplumsal değeri korumak yönünde bir yapılanmaya girer (Erdem, 2006, 1-10). Bu durumda din, artık sosyal koruma altındadır. Tasdikini göstergeleri olan söz konusu ikincil yapılar, bu toplumsal değeri koruma çabası ile ilişkilidir.

Farklı toplum grupları onay ifade eden beyanın daha basit biçimleri ile yetinmemiş, dindar oldukları iddiasındaki bireylerden, ibadetlerin icrasını da istemişlerdir. Bunun daha güvenilir bir beyan şekli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda ise; iman ifade eden onayın beyanında sözlü ifadesinin yeterli olup olmadığı tartışmalara konu edilmiştir. Bazı toplumlar sözlü beyanın, tasdik olarak imanı ifade etmekte yetersiz olduğunu, dolayısıyla bununla yetinilmeyerek, ritüellere katılmanın gerekliliği şart koştuğu dile getirilmiştir. Bu gruplar, ameli imandan bir parça olarak görmüşlerdir.

Süreç boyunca İslam dindarlığında bu tartışmalar kutsal metinlerin sağladığı kanıtlar üzerinden de sürdürülmüş görünüyor. Çalışmamıza konu olan Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, imana ilişkin olarak, “sözlü beyanın İslam’ın erken dönemlerinde yeterli görüldüğünü, fakat daha sonra ritüellere katılımın yanında dinin emir ve yasaklarına uymak şartlarının

da imanın bir parçası olarak görülmesi gerektiği” şeklinde bir kanaate ulaştığını ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000).

Ekoller arasında imanın beyanı ya da onayın ifade şekli temelindeki bu tartışmalar, ekoller arasındaki *anâsıru’l-imân* konusunda bir uzlaşımın sağlanamadığını ifade eder. Bu durum tanım ve unsurları açısından farklılaşan ekollerin genelinin uzlaştığı konu ise imanın sabit ve statik temeli olan tasdik boyutudur.

İslam ekollerinin *anâsıru’l-imân* ve ya *erkânu’l-imân* dedikleri şey; genel itibarıyla *teklif*, *tasdik* ve *ikrardan* ibaret olan öğelerdir. *Teklif* imanın tanrısal boyutudur ve bireye tanrının *önerisini* içerir. Birey bu teklife karşı pozitif ya da negatif tavır takınır. Şayet pozitif tavır takınır ise *tasdik* eder yani onaylar. Bu süreç, bütünüyle tanrı-insan ilişkisi ile ilgilidir. *İkrar* (tasdikini ifade etme, beyan) söz konusu bu onayın, toplumsal boyutudur. Toplum bu yolla bireyin onayından haberdar edilir. Dolayısıyla imanda asl olan bireyin tasdiki gibi görülüyor. Onayın toplumla paylaşılması, bireyin kabulü açısından değil, bireyin, bu onaydan doğan haklarının kullanabilmesi açısından bir önem arz eder. Dolayısıyla dindarlık açısından ikincil bir öneme sahiptir (Erdem, 2006, 1-10). Fakat İslam geleneği, böyle bir ayrıma girmemiş imanın aslı olan *tasdiki*, ikrar ile eşitleyen bir anlayış sergilemiştir. Zira onayın ifadesi, kişinin sosyal kabulü ve kimliği açısından önemli görülmüştür. Bu fiili durum, mahalle *baskısını* da içine alan bazı sosyal sebeplerden dolayı, birey teklifi gerçekte onaylamamış olsa bile, sanki tasdik etmiş gibi beyan etmek durumunda kalmıştır. İkrar konusunda farklılaşan ekollerin bu tutum farklılıkları ise onların iman tanımından kaynaklanmıştır.

Buna göre oluşan tabloda:

- a- İman tasdikten ibarettir.
- b- İman ikrardır.
- c- İman tasdik ve ikrardır.
- d- İman tasdik, ikrar ve ameldir diyen ekollere rastlanmıştır.

İslam dindarlığında *tasdik* kavramına ilişkin olarak “*sıdk*” ve “*kizb*” nitelemesi, imana konu olan teklifin doğruluk ya da yanlışlığını değil, bireyin teklif karşısındaki tavrını ifade eder (Özcan, 1992, 23). Bu, muhtemelen dinî öğretinin aklî doğrulukla sınırlı olmadığı yönündeki bir kanaate dayanır. Bu durum; *dinin akıl dışı olamayacağı*, fakat *akıl üstü olabileceğini*; dolayısıyla *aklı aşabileceği* şeklinde ifade edilmiştir. Bu anlamıyla “insan akıllı bir varlıktır” önermesi, dini olarak insan akıldan ibarettir, kararları bütünüyle

rasyoneldir anlamı taşımaz. Aksine onun her durumda akla uygun davranması beklentisine karşın, o akla uygun olmayan tercihlerde de bulunabilir şeklinde anlaşılır.

Öte yandan; İslam geleneğinde imanın sıhhatinden söz etmeye imkân varken, teklifin sıhhatine ilişkin söze ise imkân yoktur. Bu durum İslam kelimcilerinin dinin kaynağına ilişkin tasavvurları ile ilgilidir. Zira İslam kelimcilerine göre dinin kaynağı hikmetli davranan, sınırsız bilgi sahibi bir olan Allah'tır. Dolayısıyla, teklifin değerlendirmesini yapmak, İslam inancına göre insanı aşar. Fakat tasdik, *doğru* ve *yanlışlığı* deliller temelinde tartışılmaya açıktır. İslam kelimcileri bu bağlamda mukallidin imanını tartışmış, fakat son tahlilde onları iman dairesi içinde tutmak yönünde tavır takınmıştır (Tillich, 2000, 19). Taklidi “delilsiz olarak başkasının görüşünü onaylamak ve onu takip etmek” (Kâdî Abdülcabbâr, 1965, 61) şeklinde tarif eden Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr, İslam kelam geleneğinin taklit karşısındaki en katı ekolünün bir temsilcisidir.

Tüm bunlardan sonra; amel için uzuv ne anlam ifade ediyor ise iman için akıl odur deme imkânımız var. Zira imanı ister sadece *tasdik* olarak görelim, ister *tasdik* ve *ikrar* olarak görelim; isterse de *ikrar*, *tasdik* ve *amel* olarak görelim-ki İslam ekolleri içerisinde dördüncü bir yaklaşımdan söz edilmemiştir. ⁻¹ *onaylama* anlamı ifade eden tasdik; “*nasta bildirilen konuyu bireyin sahip olduğu imkânlar çerçevesinde doğrulamasıdır*” (Cürcânî, 1985, 61). anlamı ile bütün ekollerin ortak paydasıdır (Gazzalî, ts., 351). Buna göre; İslam inancı içerisindeki ekollerin tümünün iman tanımındaki ‘*tasdik*’ ortak paydası sebebiyle, *aklın imandaki zorunlu gerekliliğini onaylamayan hiçbir ekolden söz edilemez*. Yaptığımız çıkarım, farklı ekollerin tasdike konu ettiği *iman* ile *tasdik*in tanımı üzerinden bir çıkarımdır. Buna göre ulaştığımız sonuç, bir tümevarımın zorunlu *tümel* bir sonucudur.

1. Kelam Ekollerinin İmana İlişkin Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerden Doğan Sorun Alanları

İman'ın Allah- insan ilişkisi temelli birinci boyutu olan *tasdik* ile ilgili, İslam bilginlerinin ihtilaflı olduklarını söylemeye imkân yoktur (Gazzalî, ts., 351). Tanrı ile bireyin yaptığı bu antlaşmanın ifadesi ve toplumla paylaşılmasının nasıl olması gerektiği konusunda ise ekoller arasında ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Öte yandan İslam kültür geleneğinde iman, Allah-insan ve insan-insan ilişkisi açısından ele alınmadığı için, imanın, insan-insan ilişkisini ifade eden beyan boyutu da tanrı-insan ilişkisi olan *tasdik* ile birlikte ele alınmıştır (Şaşa, 2014 /2, 119-139).

¹ İman'ı ikrardan ibaret gördükleri söylenen Mürcie'nin bir kolu olduğu aktarılmıştır. Bu iddia Eş'arî tarafında dile getirilmiştir (Eş'arî, 1950,1/201). Kerrâmîyye'nin de bu görüşte olduğu söylenmiştir (Bağdadî, 1988, 189,190; Mâturîdî, 2010, 471; Cuveynî, 2012, 321). Fakat tasdik olmadığını bir ikrar aldatma amaçlı bir yalancılık değilse şayet, aklen mümkün görünmüyor.

İmanı *tasdikten* ibaret gördüğünü net ifade etmemiş olsa bile Mâturîdî, imanda asıl olanın *tasdik* olduğu vurgusuyla, “kalplerde olanın iman olmaya liyakati, diğer her şeyden daha fazla olan *tasdik*tir” yaklaşımı ile o, *onayı*, ikrardan önde gördüğünü ortaya koyar (Mâturîdî, 2010, 471). Böylece Mâturîdî diğer unsurlara; *tasdike* nispetle ancak ikincil bir önem atfetmiştir denilebilir. Fakat İslam kelimelerinde imanın öğelerine ilişkin tartışmalar, ekoller arasında farklılıkları doğurmuş ve bu söylem kalabalığı içinde asıl unsur olan *tasdik*, buharlaşmıştır. Böylece imanın paylaşılması anlamına gelen, *tasdik*in beyanını, imanın yegâne unsuru olarak gören mezheplere rastlanmıştır (Şaşa, 2014 /2, 119-139). Bu algıyı Mâturîdî, *Tevhid*’ine “iman, özellikle dille ikrar etmekten ibaret olup; kalpte hiç, bir şey bulunmaz” diyen gruplardan söz eder (Mâturîdî, 2010, 471). Bu yaklaşımın sahiplerinin Kerramîler olduğu varsayılır (Cuveynî, 2012, 321). Onlar iman ikrardan ibarettir görüşünü savunan gruplardandır.

Öte yandan Eş’arî’nin eserlerinde imanın iki farklı tanımına rastlanılmaktadır. Bunlardan ilki, *el-İbâne*’de yer alan *tasdik*, *ikrar* ve *amel* bileşenlerinin tümünün oluşturduğu bir yapıdır (Eş’arî, 1977, 2/10, vd). Bu tanım, Eş’arî’nin önemli oranda Ehl-i Hadis’in etkisi altında olduğu daha erken bir zaman dilimine aittir. Daha sonraki süreçte *ikrar* ve *amelden* feragat ederek, *tasdik* kavramında yoğunlaşır ve nihayetinde *el-Lüma*’da sadece *tasdikte* karar kılmış görünür. Eş’arî, *el-Lüma*’da imanını; Kur’an’da *tasdik etme* anlamına geldiğini, dilbilimcilerle göre iman de durumun bu minvalde olduğunu ve onların bu konuda fikir birliği içinde olduklarını söyler (Eş’arî, 1955, 123). İman; “Allah’ı *tasdik etmektir*” şeklinde cevaplayan Bâkılânî’ye göre de imanın hakikati *tasdikten* ibarettir (Bâkılânî, 1957, 389). O, bu görüşü ile ekol öncüsünün ikinci görüşüyle örtüşen bir anlayış geliştirmiş görünür (Bakılânî, 2000, 52). Cuveynî de, aynı anlayış ile imanın hakikatinin “Allah’ı *tasdik etmek*” olduğunu ifade eder. Dolayısıyla *mü’minden* kastın “Allah’ı tasdik eden birey” olduğunu kaydeder (Cuveynî, 2012, 321). Cuveynî’nin imanı tasdik olarak kabul etmesi sebebiyle ulaştığı sonuç, “bir bilginin başka bir bilgiye üstünlüğünün olmaması gibi; bir tasdik in de diğer bir tasdike üstünlüğünün bulunmadığıdır” (Cuveynî, 2012, 323). Dolayısıyla, denilebilir ki ona göre; imanda artma ve eksilme söz konusu değildir. Diğer yandan şayet bir kimse imanı, gizli ya da aleni itaate hamlederse, böyle birinin imanının itaatle artıp, ma’siyetle azalacağını söylemesi de ona göre gayet makuldür. Ancak Cuveynî, bu görüşü benimsemez (Cuveynî, 2012, 323,324). Buna ilişkin delili, namaz ve benzeri ibadetlerden önce imanının bulunması gerektiği konusunda ulemanın icması’dır (Cuveynî, 2012, 322). Eş’arî geleneğe mensup daha geç dönem âlimlerinden Seyyid Şerif Cürçânî de *iman etmek* kavramını *tasdik etmek*, *onaylamak* anlamıyla ele aldığını ifade eder (Cürçânî, 2015, 3/614).

Cehmî ekolün, iman; Allah'ı kalben bilmek anlamına gelen *ma'rifet* şeklinde tanımladığı aktarılmıştır (Eş'arî, 1950, 1/214; Cürçânî, 2015, 3/614). Cürcanî, bazı âlim gruplarının ise imanı “Allah'ı ve peygamberi getirdiği şeyleri icmalen bilmektir “şeklinde tanımladıkları aktarır (Cürçânî, 2015, 3/614). Ebu Hanife İman *şehadet ve tasdik* şeklinde tanımlar (Ebu Hanife, 2019, 22; Cürçânî, 2015, 3/614). Eş'arî Ebu Hanife'den daha farklı bir görüş de aktarmıştır (Eş'arî, 1950, 1/220-223).

Kerrammilerin iman tanımları, münafıkların da gerçek mümin olarak görülmesine imkân tanınması sebebiyle, gelenekte eleştirilmiştir (Cuveynî, 2012, 321).

Haricilerin tanımları İslam geleneğinde günahkârların din dışı ilan edilmesine sebep olması sebebiyle temkinle karşılanmıştır (Eş'arî, 1950, 1/156, vd). Buna karşın Mürcie'ye çok sayıda iman tanımı nispet edilse bile (Eş'arî, 1950, 1/197-205); onlara nispet edilen “imanın mahiyeti, tasdikten ibaret olduğu” şeklindedir. Bu tanıma göre *fâsığın* imanı eksik değil tamdır. Onlara büyük günah konusundaki suskunlukları sebebiyle Mürcie, isiminin verildiğini unutmadan, onlara ilişkin bilinen “kişinin günahları sebebiyle mümin ya da kâfir olarak tanımlamaktan kaçınıyor” olmalarıdır. Çünkü onlar, *asi mü'min* hakkındaki hükümlerini ahirete erteliyorlardı (İsferâyînî, 1983, 59,60). Mu'tezile'nin, fâsiğa ilişkin olarak, “ne mümindir ne de kâfir, ikisi arasında bir yerdedir” şeklindeki çıkışını, Harici ve Mürcî ekollerinin iman tanımlarına ve ya bu tanımlardan doğan sorunlara bir reaksiyon olarak görmek, söylemin dile getirildiği zaman diliminden hareketle mümkün görünüyor (Özdemir, 1998, 499-519).

Öte yandan “fâsik” kavramının karmaşık bir hale gelen durumu, ekollerin iman tanımları sebebiyledir. Hariciler onu *kâfir* olarak görür. Mutezile'den Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyen müminin; iman çerçevesi dışına çıktığını, fakat *tasdik ve ikrarını* koruduğu için, kâfir statüsünde olmayıp, imanla küfür arasında bir noktada bulduklarını ileri sürmüştür. Öte yandan Hasan Basrî'nin konuya yaklaşımı ise fasığı münafık olarak görmek şeklinde olduğu aktarılmıştır (Cürçânî, 2015, 3/636). Tüm bu farklı algılar, tarafların iman mahiyetine ilişkin tanımlarının etkisi, varsayılan diğer tüm etkenlerden daha fazladır.

Buna ek olarak iman artıp eksilmesi sorunu da ekollerin iman tanımları sebebiyle gündeme gelmiş ve tartışılmıştır (Cürçânî, 2015, 3/614). İman tanımları sebebiyle ekoller arasında ortaya çıkan bir diğer sorun alanı ise *Mü'min, Müslim* ayrımıdır (Eş'arî, 1977, 2/10).

Rivayetçi Hanbelî ekolün iman değerlendirmesi ise ;

2. Ebu Ubeyd'in *Kitabu'l-İman* Adlı Eseri Bağlamında İman Kritiği

İslam ekolleri arasında iman kavramına ilişkin genel anlayış, kavramın lafzi anlamının yaptığı çağrışımla *statik* bir değerlendirmeyi sonuç vermiştir. Bu yargı, iman tanımlarında ameli dışlayan ekoller açısından her durumda doğruyu ifade eder. Çünkü tasdik, kuvvetli ya da zayıf olabilir. Fakat fazla ya da az olamaz. *Tasdike* kaynak delilin bireyi ikna kapasitesi söz konusu tasdikün gücünü de belirler. Buna göre imanın amellere bağlı olarak zayıflayıp güçlendiği kabul edilmiş olsa bile artıp eksilmesi söz konusu ekoller açısından kabul edilmemiştir (Alper, 2016,147). Fakat imanın unsurlarından birinin de ibadet ve amel olduğu anlayışındaki ekoller açısından imanın artıp eksilmesi amelin artıp eksilmesi ile bağlantılı olarak mümkün görülmüştür.

Bu yönüyle İslam kelam geleneğinde imana ameli ve ibadeti dâhil eden ekoller ile ibadetleri imandan bir parça olarak görmeyip, onu imanın bir neticesi olarak gören ekollerin çekişmesi eksik olmamıştır.

Gelenekteki bu iki başlı yapının ibadet ve amelleri imanın bir parçası olarak gören Hanbeli ekolün bir üyesi olan Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm’ın iman algısı ve değerlendirmesine yer verilecektir. Bundaki amacımız ameli imanın bir unsuru olarak gören İslam dindarlığının konuya ilişkin yaklaşımını yakından görmekten ibarettir. Çalışmanın kendi bütünlüğü içerisinde diğer ekollerin imana ilişkin kısa değerlendirmelerinden sonra, şimdi de Hanbelî ekol adına Ebu Ubeyd’in imana ilişkin sunumu yapılacaktır.

Eserinin başında iman konusuna duyduğu ilgiyi, dolayısıyla bu eseri niçin yazdığını; *konuya ilişkin fikir ayrılıkları* olduğunu söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 9). Eserde ortaya koyacağı bakış açısının da “*ehl-i sünnet*” dediği; İslam’ın ilk kuşağı ve ona tabi olanların bakış açısı olacağını da dile getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 9, 10).

Ebu Ubeyd, imanın mahiyeti, onun artıp eksilmesine ilişkin tartışmaların Müslüman ilk kuşağının ve sonraki kuşakların tartışa geldikleri sorun alanlarından biri olduğunu ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 9).

İmanı, Kur’an’ın tarihi ile bağlantılı bir biçimde, *süreç teorisi* bağlamında ele alan Kasım b. Sellâm’ın, bu iman algısı *dinamiktir*. O, Kur’an’ın tedrici, nüzülü ile bağlantılı bir anlayışla, “imanın da süreç içerisinde tüm unsurlarına kavuştuğuna” kanidir. O’na göre; İslam’ın ilk evrelerinde ibadetler henüz farz kılınmadığı için; *mü’min* olmak için *ibadet* unsurunun gerekli olmadığından hareketle, “başlangıçta imanın şehadetten ibaret olduğu, fakat farzları içeren Kur’an ayetleri inmeye başladıkça bu farzlar imanın da unsurları haline gelmiştir” şeklindedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 9). Bu süreçten sonra, “iman etmek için şahadetin yeterli olmadığı, söz konusu ayetlerin gerektirdiği farzları eda etmek ve

yasaklardan kaçınmak da imanın unsurları olmuştur” sonucuna ulaşır (Kasım b. Sellâm, 2000, 9).

İman konusunda Müslümanların temelde iki gruba ayrıldığını, bunlardan ilk grubun; imanı, “bireyin Allah’a ihlasla kalben bağlanması, kalplerinde olana dilleri ile şahitlik yapmaları ve uzuvlar ile amelde bulunmaları şeklinde tanımladıklarını” ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 10).

İkinci grup ise; imanı; “kalp ile [tasdik] ve dil ile [ikrar] dir” diyerek *ameli* imandan saymadıklarını aktarır. Bunlara göre; *amel ise “takva ve iyiliktir; imandan değildir”* şeklinde muhataplarının nasıl bir anlayışa sahip olduklarını tespit eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 10).

İmana ilişkin bu iki yaklaşımdan “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile amel” görüşünü savunanların “Kur’an ve sünnet tarafından onaylandığı” şeklindeki kanaatini dile getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 10).

Bir konuya dair bir ihtilaf ve çekişme durumunda ise yöntem olarak Kur’an’ın “...herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne [gerçekten] inanıyorsanız. Bu [sizin için] en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir ” (Nisa 4/59) önerisi olduğunu hatırlatarak, iddia sahiplerinin Kur’an ve sünnetten delilleri etrafında sorunu çözmeleri gerektiğini ima eder.

Daha sonra ise bir kanaat olarak; “imanın şehadet ile başladığı” yönündeki tespitini aktarır (Kasım b. Sellâm, 2000, 11). “Hz. Peygamberin nübüvvetin Mekke döneminde insanları sadece, şehadete çağırdığını” söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 11). Söz konusu dönemde iman etmek için insanların şehadet getirmelerinin yeterli olduğunu, iman için gerekenin bununla sınırlı olduğunu ifade eder. Ona göre “bu dönemde şahadet getirmek mümin olmak için yeterliydi”. Zira “sözü edilen dönemde sair ibadetlerle insanlar mükellef değillerdi” (Kasım b. Sellâm, 2000, 12). O, bu durumu “cahiliyeden henüz kurtulmuş insanlara Allah’ın merhameti” ile yorumlar. Zira “bu insanlara hem iman hem de ibadetler başlangıçta ağır gelebilirdi” şeklinde yorumlar (Kasım b. Sellâm, 2000, 12). Bu dönemde “Allah, insanlardan ikrarı, iman olarak kabul etmekle yetindi” der.

Kerramiye’ye nispet edilen *iman ikrardan ibarettir* anlayışı, bu ilk dönem uygulamasının genellemesi olarak görmek bu durumda olası görünüyor. Bu yönüyle onların söz konusu anlayışlarında bir mahzur görülemez. Onlara ilişkin sorun, Ebu Ubeyd’in yaklaşımında, bu anlayışlarını sonraki döneme teşmil etmeleridir.

Bu durumun “İslam’ın Mekke döneminin tümünde bu şekilde cereyan ettiğini, hicretten on ay kadar sonra da bu minval üzere devam etmiştir” diye kaydeder (Kasım b. Sellâm, 2000, 12). Süreçteki değişmeyi ise kıblenim değişmesi ile milatlandırır. Ona göre bu

değişimin sebebi, hicretten sonraki dönemde İslam’a duyulan ilginin artmasıdır. Bu süreçten daha önce, emir ve yasağın olmadığı iddiasındaki Ebu Ubeyd, “Allah, Mescidî Aksâ’ya doğru kılınmakta olan namazın, artık Kâbe’ye doğru kılınmasını emrederek, müminlerin imanlarını arttırdığı” şeklinde ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 13). O bu vurgusu ile teklifin artması ile imanın artması arasında pozitif bir korelasyon olduğu iması yapar.

Bu anlayış, daha sonraki Hanbelî geleneğe *imanın artıp eksilmesi* şekliyle yansımıştır. Bu kabul, imanın varsayılan unsurlarından *amelin* bir gereği olarak yansır demek, bu durumda bir olasılık kazanır. İmanı, amele bağlı olarak, *kâmil* ve *nakıs* iman ayrımına tabi tutan Hanbelî gelenek, kişi amellerinden eksilttiği oranda imanı da eksilir. Tam iman ise emir ve yasaklara bütünüyle uyulduğunda gerçekleşir (Ebu Yâ’lâ el -Ferra', 1974, 18; İbn Ebî Yâ’lâ, ts, 2/18-22) .

Ebu Ubeyd, konuya ilişkin olarak; “bundan sonra da onlara her ne emredildi ve onlar her neden alıkonuldularsa, onlara “Müminler” olarak hitap edildi” (Kasım b. Sellâm, 2000, 13) şeklinde bir tespitte bulunur. O, bir dil bilgini olarak ‘*ey iman edenler*’ ifadesinin bir ism-i fail, oluşu sebebiyle, muhataplarının tümünün söze konu fiilin, faileri olmakta ortak olduklarına dikkatlerimizi çeker.

Tekraren ve konuya devamla; “başka fazların olmadığı bir dönemde sadece ikrarları sebebiyle onlara mümin ismi verildi, fakat daha sonra başka emir yasaklar nazil olunca, şahadete ek olarak bunlar da muhataplara farz kılındı. Şahadet ile diğer farzlar arasında her hangi bir ayrıma da gidilmedi, çünkü her ikisi de Allah katındandı. Bu yüzden de bağlayıcılıkta eşitti” şeklinde bir değerlendirme yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 14). Buna göre şayet;

“Daha önce iman ettikleri için kendilerine mümin ismi verilenler, kıblenin Mescid-i Aksâ’dan Mescid-i Haram (Kâbe)’a döndürülmesi emrine uymayıp, daha önceki misakları üzere kalsalardı, daha önceki fiillerinin onlara hiçbir faydası olmazdı ve onlar misaklarını da bozmuş olurlardı. Çünkü birinci emir, ikinci emirden daha öncelikli olmadığı gibi, bu ikinci emir ile birlikte namaz, şahadete eklenerek birlikte iman oldu.”

diyerek; yorumunu daha ileri bir noktaya taşır (Kasım b. Sellâm, 2000, 14).

Onun bir amel olan namazı, imanın bir cüzü olarak algılamasına imkân tanıyan delil ise Bakara 143. ayet’tir (Kasım b. Sellâm, 2000, 15). Onun, söz konusu ayetin namazın imandan bir cüz olduğuna delalet ettiğine ilişkin kanaati ise o denli kesindir ki; ona göre “bu ayet varken başka bir delil aramaya gerek de yoktur” (Kasım b. Sellâm, 2000, 15). Muhtemelen onun bu kesin kanaatini besleyen şey, söz konusu ayetin inme sebebinin

kiblenin tebdili ile ilişkili olan yönüdür. Zira ayette kible tebdilinden önce ölmüş ashabın durumu Resulullah'a sorulmuş, bunun üzerine konuya ilişkin söz konusu ayet nazil olmuştur (Kasım b. Sellâm, 2000, 15, vd).

Kişi, ibadeti Allah'a olan imanının bir gereği olarak yapar ve ibadet bir *itaat* göstergesidir. Söz konusu ayette ibadetin ne olduğuna bakılmaksızın, imanın bir göstergesi olması itibarıyla, "Allah imanlarınızı zayi edecek değildir" diye buyurur. Bu ise namazın, imanın özdeşi olarak söz konusu ayette kullanıldığını göstermez. En azından konuya ilişkin yegâne yorumun, müellifin yaptığı yorum olmadığı açıktır. Dolayısıyla belki de konuya ilişkin bir başka delil göstermesine gerek var görünüyor. Konu bütünlüğü içerisinde ise farz ve haramları imanın cüzleri ya da mütemmimleri olarak sunmaya imkân var görünüyor. Bu kuvvetli ve muhtemel bir argümandır. Fakat denklemde '*Allah imanlarınızı zayi edecek değildir*' yerine "Namaz" yerleştirmenin zorlama bir yorum ya da tevil olduğu ise söylenebilir. Kasım b. Sellâm, başlangıçta namazı iman ile eşitleyen bir imada bulunmuşsa da daha sonra bu ayetin namazın imanın bir cüzü olduğuna kanıt olduğunu söylemekle yetinir (Kasım b. Sellâm, 2000, 15).

O, amelin imandan olduğuna ilişkin yorumlarına bir başka argümandan destek bulma çabasındadır. Bu yoruma imkân tanıyan "iman yetmiş küsur şube (bölüm) dür, bunların en faziletlisi, Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmen en aşağı olan ise eza veren şeylerden yolu temizlemendir" hadisine dayandırıyor görünür (Kasım b. Sellâm, 2000, 24).

Söz konusu rivayetin Ebu Ubeyd bakış açısındaki önemi, imanın sadece sabit bir unsurdan ibaret olmadığı, daha fazla bileşeni olduğunu göstermeye imkân vermesidir. Onun hadis metnini bu kanaatine delil olarak kullanması ise "ihtilaf durumunda Allah'a (Kur'an) ve resulüne (Sünnet ve hadis) götürmek" şeklindeki anlayışı olduğu söylenebilir.

İmanın bir süreç olarak peyderpey tamamlandığını ifade sadedinde "insanlar namaza alışıp, onda adeta yarışır bir hale geldiklerinde ise bu kez zekâtı vermekle emredildiklerini" ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 15). İkrar ve namaz konusunda misakını bozmayan, fakat zekât emri karşısında pozisyonunu değiştirip, yeni gelen emirler karşısında pozitif tavır takınmayan bireyin ise geçmişe dönük yaptıklarının boşa çıkacağını" söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 16,17). Zira ona göre artık "namaz ve ikrara ek olarak zekât da imandan bir parçadır". Bu yaklaşımına da o, ilk halife Ebu Bekir'in zekât vermeyi reddedenlere karşı savaşmasını delil getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 17). "Ashabın zekâtı vermeyi reddeden bu topluluğa karşı Resulullah'ın müşriklere karşı olan cihadından farklı olmayan bir tarzda, kan döktüğü, esirler aldığı, zekât vermeyi reddeden bu topluluğun mallarını ganimet olarak aldığını" da not eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 16,17). Onun bu bağlamda kritik olarak kullandığı ifade, "Resulullah'ın müşriklere karşı

olan cihadından farklı olmayan”dır. O, bu ifadesi ile imanın zekât unsurunu icra etmeyene karşı müşriklere karşı davranıldığı gibi davranılmıştır. Dolayısıyla bir ibadet olarak zekâtı vermemek, bu tavrı gerektiriyor ise imandan olmalıdır şeklinde gizli bir akıl yürütmeyi sonuç vermiştir. “Kaldı ki onlar zekâtı inkâr etmiyor, fakat vermeyi reddediyorlardı” şeklinde bir eklemeye bulunarak, “bir ibadeti, inkâr etmek değil, terk etmek, onlara karşı güç kullanımı için yeterlidir” demek ister gibidir. Öte yandan İslam fıkıh geleneğinde ibadetleri terk edene karşı uygulanan cezaların Ebu Ubeyd’in bu algısı ve sunumu ile ilişkili olduğunu varsayılabilir görünüyor. Sunduğu hali ile Ebu Ubeyd, ridde sırasındaki halife uygulamasını sorguluyor değildir, aksine; buradan hareketle, ibadetleri terk edenlere karşı meşru bir dayanak bulduğu anlayışı ile uygulamanın genelleştirilebilmesine yol aramaktadır (Kasım b. Sellâm, 2000, 16,17).

Onun bu algısından çıkarılabilecek bir diğer muhtemel sonuç ise, imanın unsurlarından kabul edilen ibadetlerin terkinin dinden çıkmayı gerektirdiğidir. Zira onun zekâtı inkâr ediyor olmaları değil, vermemeleri riddeyi onun nazarında meşru kılmış ise -ki sunumu bunu gösteriyor. O halde; kebâir sahibinin küfrünü öngören Harici anlayışa oldukça yakın bir söylem geliştirmiş demektir.

Ona göre bu durum zekât ile sınırlı olmayıp, diğer emir ve yasaklarda da durum aynıdır. Her bir ayet indiğinde, muhataplara teklif edilen şeyler imana eklenir ve bunlara uygun tavırlar sergilemeyi sürdürenler “mü’min” olarak isimlendirilmeye devam edilir (Kasım b. Sellâm, 2000, 17) gelen emir ve yasaklara karşı direnç gösterenler ise bu isimle adlandırılmazlardı şeklinde anlaşılabilir bir yorumda bulunur.

Daha sonra; “iman ikrardan ibarettir diyenler, Allah’ın ikrar ile yetinenleri mümin olarak isimlendirdiğini duyunca, imanın ikrardan ibaret ve onunla kemale erdiğini sandılar ki bu onların yanıldıkları noktaydı” sentezine gider (Kasım b. Sellâm, 2000, 17). Onların yanılığa düştükleri bir diğer nokta ise; Resulullah’a iman nedir diye sorulduğunda onun; “*iman şuna... şuna... inanmaktır*” demesidir diyen Ebu Ubeyd, bu bağlamda Cibril hadisine imada bulunmuş görünür (Kasım b. Sellâm, 2000, 18). Öte yandan onun bu değerlendirmesi, ekollerin farklı anlayışlarının metin kökenli sorunlarına da bu vesile ile işaret etmiştir.

Çalışmasının bundan sonraki bölümünde ise imana ilişkin süreç teorisini belirgin bir biçimde ortaya koyarak; “onlar [Sahabe], indirilen her bir Kur’an ayetini kabul ve tasdik ederek, imana eriyorlardı. Zira iman da Kur’an gibi kısım kısım, parça parça iniyordu” şeklinde bir sentezde bulunur. Onun Kur’an’ın indirilme süreci ile imanın unsurlarının tamamlanması arasında kurduğu bu ilişki, İslam kelim geleneği açısından daha önce sıkça başvurulmayan bir yöntemdir. Bu yöntem imanın bir süreç içerisinde tamamlandığı

şeklinde bir kurguya dayanır. Dolayısıyla bizim onun bu iman yaklaşımını “*theory of process*” olarak değerlendirmemizde de bir mahzur olmamalıdır.

Metnin başından beri uyguladığı yöntem, katı bir biçimde her bir iddiasına kanıt getirme yönündeki ısrarını sürdürerek; imanın Kur’an gibi ve Kur’an’a bağlı olarak bölüm bölüm, parça parça indiği iddiasına da Kur’an ve sünnetten delil getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 19).

Bu bağlamda öncelikle neden Kur’an ve sünnetten delil getirme uğraşındadır (?) ve neden bunlarla yetinir (?) sorusuna cevap vermek gerekir. Zira o metnin başında ifade ettiği üzere her hangi bir ihtilaf durumunda “...herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne [gerçekten] inanıyorsanız. Bu [sizin için] en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir. ” bir yöntem olarak Nisa suresi 59. ayeti çerçevesinde çözer. Ayetteki ifadelerde işaret ve ima edilenin, onun tarafından Kur’an ayetleri ve Hz. Peygamberin sünneti olduğu şeklinde anlamlandırıldığı anlaşılıyor. Bir şeye delil getirme çabası bir çekişme ve ihtilaf durumunda anlamlı bir zemin kazandığı için de müellif bu konuda kendi sistematığı içerisinde tutarlı görünüyor. Söz konusu ayet de içerik olarak Allah ve Peygambere atfı yaptığı için, onun bu çerçevede kalmayı dindarlığının gereği gördüğü söylenebilir.

Ebu Ubeyd, imanın unsurlarının ancak 23 yıllık zaman diliminde tamamlanabildiğini dile getirir. Öte yandan yeni bir ayet gelinceye değin, o güne kadar indirilen ayetlerin emirlerine tabi olanların ise bu bakış açısına göre imanları eksik değildir. Fakat asıl ve nihai tamamlanma, Kur’an vahyinin tamamlanması ile birlikte olmuştur. Onun iman algısını süreç teorisi çerçevesinde görmemize imkân veren tarafı da bu noktadır. Öncesinde eksik olmayan, fakat her nasılsa tamamlanan bir süreç ve vetire olmasıdır. İman kemâle ulaşmadan önceki bu süreçleri “varsayma” olarak değerlendirebiliriz. Zira her yeni ayet, o güne değin olanın bütüne hem bir eklenir, hem de onu onaylayan bir görev üstlenir. Fakat öte yandan söz konusu bu ayet kutsal kitabın son ayeti değil, sadece bir eklenme sürecinin son halkasıdır. Dizi filim metaforu bu bağlamda süreci ifade için kullanışlı görünüyor. Buna göre; her hafta izlediğimiz bölüm o güne değin yayımlanan son bölümüdür. Dolayısıyla göreceli bir *sonu* ifade eder. Fakat öte yandan senaryo henüz tamamlanmış değildir. Senaryoya göre son ise *mutlak sonu* temsil eder. Mutlak sonu sembolize eden “son” bölümde ise hem göreceli son hem de mutlak son örtüşür.

Dolayısıyla, hakkında henüz ayet inmeyen esas açısından, bireyin imanı eksiktir ya da tamdır demek dil açısından zorluklar içeriyor olsa da mefhum olarak bu algının, yanlış bir analiz olduğu söylenemez. Bu durum; henüz farz kılınmayan bir ibadeti yapmadığı için birini suçlamaya ya da henüz yasaklanmayan bir fiili, irtikâp edenin günah işledikleri için

cezalandırılması gerektiği söylenemeyeceği gibi algılanabilir. Buna göre, henüz iman esas olarak telkin ve teklif edilmemiş bir şey sebebiyle iman da eksik kabul edilemez denilebilir ve bu itiraz mantık çerçevesinde doğrudur. Fakat evrensel kümedeki iman bütünlüğü açısından; elimizde olan kısmının imanın tamamı olmadığına söylenmesi ise bu durumda olası görünüyor. Buna göre denilebilir ki Ebu Ubeyd’e göre iman da bütün unsurları ile Kur’an’ın tamamlanması ile birlikte, eş zamanlı ve eş süreçli tamamlanmıştır. Önceki süreçlerin tümünde de iman tamdır.

Tevbe suresi 124. ayeti ve Enfal suresi 2. ayeti, “*imanın artması*” ifadelerine vurgu yaptığı için, eserinde bu ayetlere vurgu yaparak imanın arttığı ve azaldığına bir dayanak olarak kullanır. Zira İslam geleneği içerisinde imanın unsurları olarak görülen öğeler arasında artıp azalma özelliğine sahip yegâne unsurun *amel* olduğunun altını çizer (Kasım b. Sellâm, 2000, 19). Ebu Ubeyd, delil olarak kullandığı bu iki ayetten sonra okuyucusuna; “Allah’ın Kur’an’ı bir defada indirmediği gibi imanı da tek defada indirmediğini görmüyor musun (?)” diye sorarak, konuya ilişkin okur kanaatini kendi anlayışı doğrultusunda şekillendirmek istemektedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 19). Bu yüzden o, söz konusu ifadeler ile yetinmeyerek; “şayet iman ikrar ile tamamlansaydı, imanda artmadan bahsetmeye ne imkân ne de lüzum olurdu” diye ekler (Kasım b. Sellâm, 2000, 19). Oysa ayetler bir artmadan bahsetmektedir. “O halde iman, ikrarla tamamlanmış değildir” şeklinde bir gizli akıl yürütmeye dayalı analiz yapar.

Konuya devamlı; imanın, unsurlarının bir biri ardınca sürekli artmasının sünnetteki delillerine gelince diyerek ihtilaf durumunda müracaat edilmesi istenen ikinci kaynaktan da deliller bulma uğraşına girer. Biri birinden farklı hadislerde farklı sayıda iman esaslarından bahsedilmesini imanın süreç içerisinde tamamlandığına delil olarak sunar (Kasım b. Sellâm, 2000, 19,20). Onun bu yaklaşımı da oldukça ilginçtir. Bunun kendisi de farkındadır. Gelenekte konuya ilişkin rivayetlerde farklı sayıların zikredilmesinin söz konusu hadislerin sıhhati bağlamında tartışıldığına vurgu yaparak, çelişik gibi görünen bu hadisleri o, “sürecin farklı aşamalarında dile getirilmiş hakikatler olduğu” şeklinde sunar (Kasım b. Sellâm, 2000, 20-24). Buna göre her bir hadis sürecin farklı basamaklarının ürünüdür ve her biri Kur’an’ın ayetlerine Hz. Peygamberin tefsiri ve konuya dair detaylandırmalarının ifadesidir.

Öte yandan Ebu Ubeyd’in yaklaşımında sadece ibadetler imandan sayılmamış, yasaklardan kaçınmak da imanın unsurları olarak görülmüştür (Kasım b. Sellâm, 2000, 20). Buna göre *itaat etme* olgusu; “yap”, “yapma” şeklinde iki kalıbı içerisinde barındırır. Pozitif emir kalıbı “yap” kolay anlaşılabilmiş, fakat negatif emir olan “yapma”nın emrin bir parçası olduğu anlaşılması belirli zorluklar içerir. Bu bağlamda pozitif bir emri ifade

eden Namazın bir ibadet olarak onaylamak, negatif bir emri ifade eden içki içmekten kaçınmanın ibadet olarak kabul edilmesinden daha kolaydır. İkicisinin onayı belirli zorluklar içerir. Bu durum Ebu Ubyed'in metnine de yansımıştır.

İmanın dört rükünden ibaret olduğunun aktarıldığı bir rivayette; dört emir dört de yasak vardır. Normal koşullarda teoriye göre bu durumda sekiz denilmesi beklenmektedir. Bu durumda muhtemel olan durumlar, haram olan negatif fiillerden kaçınmanın ibadet dolayısıyla imanın bir parçası olabileceğinin varsayılmamış olması muhtemel olabileceği gibi, rivayette dört emir, dört yasak şekliyle simetrik bir algının doğurduğu matematiksel bir sorun da olabilir. Negatif ifadelerden kaçınmanın ibadet olabileceğinin varsayılmamış olması ise zayıf bir ihtimaldir zira Kasım b. Sellam daha önce, nehiylere uymanın da ibadet olduğunu ortaya koymuştur (Kasım b. Sellâm, 2000, 13). Bu durumda geriye kalan seçenek, matematiksel algı sorununun kaynaklık ettiği ifade sorunu gibi görünüyor. Yasaklara riayet etmemek, ona göre imanın azalmasına etki ettiğine göre, ma'siyetten uzak durmak da imanın bir bileşeni olarak görülmesi beklenir ki metodolojik olarak doğru olan yaklaşım da budur. Zira ibadetler; emirlere itaatin tespitine araç oldukları gibi, ma'siyetlerden kaçınılması ile de yine bir itaat gösterilmiş olmaktadır. Buna göre taat olmak yönüyle hem ibadeti eda etmek hem de ma'siyetten kaçınmak eşit görülmüş olmalıdır. Karşı karşıya bulunulan durum matematiksel düzlemde olguyu *negatif* ve *pozitif* ibadet olarak etiketlemek bu yüzden olası ve mantıkî çerçevede makul olan çözüm gibi görünüyor. Zira çalışmasının daha ileri bölümlerinde Müellif; “*el- a'mâlu'z- zekiyye*” (sakinma, kaçınma eylemleri)'yi imanın arttırıcı unsurları arasında gördüğünü söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 45).

Çalışmasında Ebu Ubeyd, konuya ilişkin çok sayıda rivayete yer verir, bu rivayetlerin farklı ifade kalıpları ve değişen lafızlarına karşın, bu rivayetlerin ortak paydası Hz. Peygamber farklı zamanlarda farklı ifadelerle imana ve unsurlarına dikkat çekmiş olmasıdır. O bu ifade farklılıklarını bir çelişki değil, sürecin farklı zaman dilimlerine ait oldukları vurgusu çerçevesinde bu durumu değerlendirir. Onun imanı süreç içerisinde tamamlandığını varsayan algısının savunusunda da çelişik gibi duran bu materyalin, oldukça kullanışlı bir değerlendirmesi olduğu söylenebilir. Öte yandan onun bu yorum metodu, hadisler arasındaki anlam sorunlarının çözümünde de kullanılabilir, gibi görünüyor.

Konuya ilişkin olarak, imanın farklı sayıda unsuru olduğunu ifade eden çok sayıdaki hadisten biri de İbn Ömer'den nakledilir. Bu rivayet “İslam beş esas üzere bina olunmuştur” şeklindeki rivayettir (Kasım b. Sellâm, 2000, 21). Fakat rivayeti tek tarikiyle yetinmeyerek bir başka tarikini de senediyle birlikte aktarır. Rivayetin farklı tarik ve

varyantını aktarmasındaki amaç muhtemelen rivayetin sıhhatine ilişkin, ekstra bir kanaat uyandırmak olmalıdır. Böylece okurda uyandırmak istediği kanaat, sıhhati açısından sorunlu olmayan bu rivayetlerde, imanın unsurlarına ilişkin farklı sayıların bulunması bir sıhhat zaafı değildir. O halde; “Hz. Peygamber burada bir başka mesaj vermiş olmalıdır” anlamı taşır. Tam da bu noktada devreye girerek; aynı konuda ve farklı içeriklere sahip tüm bu rivayetlerde verilmek istenen mesajın, “imanın kronolojisinin farklı evrelerinde söylenmiş olmalarıdır” şeklinde anlaşılacak bir değerlendirme yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 20-24). Bununla bağlantılı olarak; “iman’ın yetmiş küsur şube olduğu” rivayetinin de farklı bir varyantı olduğunu kaydeder (Kasım b. Sellâm, 2000, 23,24).

Ebu Ubeyd’in bakış açısına göre; “imanın unsurlarını daha sınırlı sayıda tutan rivayetlerin, imanın asıllarına vurgu yaptıklarını, bu unsurları yetmiş küsur olarak ifade eden rivayetlerin ise imanın fer’lerine vurgu yapan aktarımlar olduğunu” söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 25). Konuya devamla “imanın yetmiş küsur şube olduğunu” ifade eden rivayetin de büyük ihtimal ile Hz. Peygamberin son iman tanımını olduğunu, bununla imanın hasletlerinin tamamlandığını söyler. Bunu da söz konusu sayıyı aşan bir rivayetin aktarılmamış olması ile yorumlar (Kasım b. Sellâm, 2000, 25). Onun bu yaklaşımı ile konuya ilişkin rivayetleri kronolojik bir sıraya dizmek de mümkün olur. Öte yandan teorik olarak böyle bir ihtimal varsayılsa bile pratik olarak böyle bir çabanın sonuca ulaşma olasılığı bizce uzak bir ihtimaldir.

İmanın *ikrardan* ibaret olduğunu söyleyenlere dönerek, şayet iman; Hz. Peygamber’in Mekke döneminde olduğu gibi, *ikrardan* ibaret olsaydı, Kur’an’ın son ayeti olan “bu gün size dininizi tamamladım” demek anlamsız olmaz mıydı (?) diye sorusunu yineler. Zira onlara göre “iman şهادet ile birlikte zaten tamamdı” diye ekler (Kasım b. Sellâm, 2000, 27).

Ebu Ubeyd; *iman yetmiş küsur şubedir* hadisine atıfta bulunarak bu “yetmiş üç”şubenin neler olduğunu soranlara, bunun tek bir rivayette dile getirilmediğini, fakat ayrı ayrı rivayetlerdeki verilerin bir araya getirilmesi ile ancak buna cevap verilebileceğini söyler. Onun konuya yaklaşımdaki metot önerisi ise dinin “*birr*” olarak tanımladıklarının *imanın* unsurlarından olduğunun kabulü şeklindedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 28-32).²

² Konuya ilişkin rivayet “yetmiş küsur” şeklinde olduğu halde, Ebu Ubeyd “yetmiş üç” olarak ifadeyi konuya ilişkin eserinde değiştirir. Eserin muhakkikinin dipnotlarda bu ifade değişimine bir atıf yapmaması sebebiyle, bu durum yayıncı, müstensih ya da editörden kaynaklanmış olabilir görünüyor. Fakat şayet Ebu Ubeyd’in eserde zikretmediği konuya ilişkin bir başka rivayet yoksa muhtemelen yetmiş üç fırka hadisi ile karıştırılmış görünüyor. Zira “yetmiş üç” ifadesi, eserin el yazması metninde de yer almaktadır. Buna göre yazarın ya da müstensihin sehvi, muhakkikin ve editörün “hatayı” farkına varmaması durumu ile karşı karşıyayız denilebilir.

Çalışmasının daha ileri bölümlerinde Ebu Ubeyd, mensubu olduğu ekolün önderlerinden kabul ettiği; Sufyan es-Sevri, Evzâi ve Malik b. Enes'in; "bir bütün olarak" *a'mâlu'l- berr 'i* imandan kabul ettiklerini, dolayısıyla onların ameli, imanın artmasının bir vesilesi olarak görüyorlardı" şeklinde ifade eder. Çünkü "onlara göre "*a'mâlu'l- berr*" bir bütün olarak İslam'dandır" şekliye kaydeder. Böylece söz konusu tezin gelenekte başka otoriteler tarafından da savunulduğunu dile getirerek, tezin savunulabilirlik potansiyelini, arttırmıştır (Kasım b. Sellâm, 2000, 45).

Enfal Suresi 2, 3. ayetlere dayalı olarak, iyi eylemlerin sonucu olarak imanın farklı olgunluk derecelerinden söz edilebileceği sonucuna ulaşan Ebu Ubeyd; tüm bunların bir sonucu olarak, Allah'ın belirli şartlar altında yapılan amele, imanı bağladığını söyler. Buna karşın, amelden yoksun olsa bile; yalnız başına ikrarın, kişiyi hala, hakikaten Mü'min yaptığı yamılgısında olanların ise; Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamberin sünneti ile çelişmiş olduklarını dile getirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 32).

Bundan sonra imanın farklı olgunluk dereceleri olduğuna ilişkin delillerini ortaya koymaya çabalar. Nisa Suresi 136. ayette "*Ey iman edenler! Allah'a, elçisine, elçisine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmış olur*" atıf yaparak, Kur'an'ın ikrar ile yetinmediğine dikkat çeker. Buna göre; "*Ey iman edenler*" diye başlayan ayette, emredilen şeye onların da iman etmelerinin gereğine dikkat çekerek, bundan *imanın derece ve kalite farkının* bulunduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, şayet imanda artma ve eksilme olmasaydı, Allah'ın müminlere "*iman ediniz*" demesi anlamsız olurdu. (Kasım b. Sellâm, 2000, 33). Bu bağlamda onun dikkatlerimize sunduğu bir başka ayet grubu ise Ankebût suresi 2 ve 3. ayetleridir. Bu ayetlerde: "*İnsanlar, "İnandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Andolsun ki! biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. Allah doğru söyleyenleri de bilir, yalancıları da bilir*" buyrulmaktadır. Ebu Ubeyd'in bu ayetten hareketle ulaştığı sonuç, Allah'ın bu ayette açıkça "yalnız başına sözlü beyanı bir sadakat ifadesi olarak yeterli görmediğidir." Buna göre; iman için ikrardan daha fazlasının gerektiği ona göre açıktır. Onun konuya ilişkin ulaştığı bir diğer sonuç ise; Allah'ın insanın sözlü iddialarını fiil (ibadet) ile test ettiğidir (Kasım b. Sellâm, 2000, 34).

Tüm bunlardan sonra müellifin Kur'an ve sünnetten elde ettiği, öte yandan kendi ekolünün önde gelenlerinin de savunduğu; iman görüşü şöyledir: "İman söz, niyet ve amelin toplamıdır." Burada "niyet" olarak ifade edilmiş olanın ise *kalbin tasdiki* olduğu söylenebilir. Bu durumda ona göre iman; *tasdik, ikrar ve ameldir* denilebilir.

Ebu Ubeyd’e göre; imanın dereceleri vardır, bu derecelerin bazıları bazılarına göre daha üstün ve evladır. Bunların en üstünü “Kelime-i Şehadet olan dil ile ikrardır. Daha sonra ise Allah’tan gelen diğer emir ve yasaklara bireyin uyararak imanını arttırıp kemale ulaştırmasıdır” (Kasım b. Sellâm, 2000, 34,35).

İman’ın ikrardan ibaret olduğunu, dolayısıyla amelin imanın unsurlarından olmadığını söyleyenlerin ise imanın artıp eksildiğine ilişkin ayetlere dair dört yoruma gitmiş olduklarını aktarane Ebu Ubeyd muhataplarının dayanaklarına da eserinde yer verir (Kasım b. Sellâm, 2000, 45). Buna göre:

- 1- İmanın aslı, bir bütün olarak farzları detaylara ineksizin kaba hatlarıyla onayladığını ikrar etmektir. Konuya ilişkin detaylandırma ise bu ilk ikrardan sonradır. Ebu Ubeyd’e göre onların ziyadeden anladıkları şey, metnin sağladığı imkânlarla mücmel olarak onaylamış oldukları farzlara ilişkin tafsilat ve detaylardır.
- 2- Allah’tan geldiği biçimiyle imanın aslı ikrardır. Buna göre *ziyade ise bu ikrardaki temkindir.*
- 3- İmanda artmadan kastın, *yakîn*in artmasıdır.
- 4- İman asla artmaz, insanlar ondaki paylarını arttırmırlar.

Aynı zamanda bir dil bilgini olan Ebu Ubeyd, bu anlamları doğrulayan ne bir tefsire ne de Arapların bu yönde bir kullanımına rastladığını ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 46).

Bunlardan birinci yoruma ilişkin olarak Ebu Ubeyd; tafsilin, icmal ile olan ilişkisinin bir detaylandırma olduğunu onaylar, fakat bunun icmal üzerine bir ziyade olmadığını ifade eder (Kasım b. Sellâm, 2000, 47,48).

İman artmaz, insanların imandaki payı artar diyen gruba ilişkin olarak ise, gerçekte böyle bir mezhebin olmadığını söyledikten sonra; onun ifadelerinden anladığımız; imanın artması demek, evrensel kümede bir artışın olmaması durumunda, bu evrensel kümeyi paylaşan insanların paylarının artmasının, mümkün olmadığıdır (Kasım b. Sellâm, 2000, 48).

İmanın artmasından maksadın *yakîn*in artması olduğunu söyleyenlere gelince; onların iddialarının anlamsız olduğunu, çünkü *yakîn*in imandan olduğunu, dolayısıyla imanın *yakîni* de içerdiğini ifade eder. Ona göre bu durumda ise *yakîn* artmayı ifade etmez (Kasım b. Sellâm, 2000, 48,49).

İmanın amel değil, sadece söz (şehadet) olduğunu, buna bağlı olarak da Allah’ın onları *mümin* olarak isimlendirdiğini savunan muhataplarının tezlerini örfi, dil bilimsel ve felsefi yönleriyle eleştirir. Bu yorumun, imanın süreç içerisinde tamamlandığı tezi ile

çelişmeyeceğini, Allah'ın onları mümin olarak isimlendirmesinin, bir işin ister başında isterse sonunda olsun yapanlara aynı ismin verilmesi şekliye yorumlar (Kasım b. Sellâm, 2000, 49,50). Bir işe henüz başlamış biri ile bu işe yıllarını vermiş olanın söz konusu işe ilişkin bilgi beceri ve donanımları nasıl aynı eğilse, iman dairesine henüz girmiş birinin imanının kemal derecesi de süreçte daha eski olan ile aynı değildir şeklinde bir analiz yapar.

İman edenler bir bütün olarak aynı ad ile anılsa bile, imanın farklı seviye ve dereceleri olduğunu dile getirir. Öte yandan iman; “Allah'ın kullarından yapmalarını istediği amellerden biri ameldir (ibadet) ve beden organları bu farzı yerine getirmekle sorumludur. Allah imanı kalbin marifeti ile başlattı, sözle ifadeyi buna delil kıldı. İbadet (amel)'i ise onun doğrulayıcısı yaptı. Böylece Allah, her bir uzva ötekine vermediği bir görev verdi. Buna göre kalbin fiili inanmak, dilin fiili söz, elin fiili, tutmak, ayağın fiili ise yürümektir... Her biri farklı olsa bile; bunlar bir bütün olarak eylem amel, ya da fiildir (ibadet)” tespitinde bulunur (Kasım b. Sellâm, 2000, 52,53). Bu anlayışa göre iman, “bir bütün olarak amel olgusu üzerine yapılanmıştır” diyerek, iman kavramının dil bilimsel-felsefi bir yorumunu yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 53).

Muhataplarının “imanın amelsiz söz olduğu” şeklindeki yoruma göre, ortada bir çelişki olduğunu dile getirerek, “İmanın söz olduğunu söyleyenlerin de onun amel olduğunu kabul ettiklerini çünkü söz *de bir uzvun eylemdir*” şeklinde felsefi bir analizde bulunur. (Kasım b. Sellâm, 2000, 53-59). Konuya dair analizlerini uzun uzadıya sürdürür

Ebu Ubeyd'in buraya kadar kendilerine eleştiri yönelttiği grupların imanın *ikrar* olduğunu söyleyen ekol mensupları olduğu söylenebilir. Bu kez “imanın kalbin ma'rifetinden ibaret olduğunu” söyleyen grupları hedef alarak, söylem geliştirir. Onların iman tanımlarını kendi perspektifinden eleştirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 59). Buna göre söz konusu grubun, söz ve amel olmaksızın “Allah'ın bir ve tek olduğunu bilmeyi iman için yeterli gördüğünü” söyler (Kasım b. Sellâm, 2000, 59). Ona göre; “Allah kendisini bilmeyi ifade eden marifeti farz kıldığı gibi, ona ilişkin bu marifetinizi beyan etmeyi de farz kıldı.” Kur'an'dan deliller ile kalben Allah'ı bilmenin, iman için yeterli olmadığını, zira iman başka tamamlayıcı unsurları olduğunu ifade ederek onları eleştirir (Kasım b. Sellâm, 2000, 60). Ebu Ubeyd, “şayet onların iddia ettiği üzere Allah'ı kalben bilmek yeterli olsaydı, İslam'ın Cahiliye'den farkı kalmayacağı gibi, dinlerin de biri birinden farklarının kalmayacağını” söylemekle sınırlı bir eleştiri yapar (Kasım b. Sellâm, 2000, 61,62). O bu ifadeleri ile Allah fikrinin Cahiliye döneminde Araplar arasında çarpık olsa bile bulunmasına atıf yapıyor görünür (İbnu'l- Kelbi, 1963, 27) (İzutsu, 1975, 95,96).

Günah işlemekten kaçınmayı imanın bir parçası ve tamamlayıcı unsuru olarak görmesine karşın, bunun tersi görünen büyük günah işleyenin dinden çıktığı fikrini ise Ebu Ubeyd onaylamaz. Onun bu konudaki tutumunda belirleyici olan Kur’an metni üzerinde yaptığı incelemeler ve ayetlerin konuya ilişkin delaletidir. O, “Allah hırsızlık yapana had cezası, iftira edene bir had cezası olarak sopayla vurulmasını, hükmetti. Öte yandan masum birinin katlinde bile kişi dinden çıkmaz, zira öldürülenin velisine bir muhayyerlik verilmiştir. Şayet büyük günah işleyen küfre girmiş olsaydı had değil *irtidadın* karşılığı olarak öldürülmeleri gerekirdi” şeklinde oldukça kullanışlı bir sonuca ulaşır (Kasım b. Sellâm, 2000, 76,77). Onun bu eleştirisi Harici iman anlayışına yapılmış bir eleştiri gibi görünür. Zira onlar büyük günah işleyenin iman dairesinden çıktığı iddiasındadırlar.

Konuya ilişkin Ebu Ubeyd’in sonuç cümlesi ise bir bütün olarak “bize göre; itaatın zıddı olan ma’siyetler ve günahlar, imanı ortadan kaldırmaz (zail etmez) küfrü de gerektirmez” şeklindedir (Kasım b. Sellâm, 2000, 78).

Sonuç ve Değerlendirme

Ebu Ubeyd’in yaklaşımına göre iman kavramının alana yerleşmesi ve içeriğinin belirlenmesi, Kur’an’ın nüzülü ile bağlantılı olmuştur. Onun Kur’an’ın yirmi küsur yıldaki tamamlanma süreci ile emir ve yasakların da ancak süreç içerisinde insanları muhatap aldığı şeklindeki olgunun tespitine dayanır. Konuya ilişkin akıl yürütmesi, imanın da süreç içerisinde tamamlandığı sonucuna ulaşmasına imkân tanımış görünüyor. Kelam ekollerinin bazılarının imana ilişkin *statik* algılarına karşın, onun imana ilişkin geliştirdiği perspektif *dinamiktir* ve Kur’an’ın iniş sürecini dışlamayan bir nitelik arz eder.

O, Kur’an’ın başlangıçta şahadet ile yetindiğini, fakat sürecin ilerleyen dönemlerinde emir ve yasakların vahye konu olması ile birlikte, artık başlangıçta iman deklarasyonu için yeterli görülen şahadete yeni unsurların eklendiğini, bu sürecin Kur’an’ın nüzülü boyunca devam ettiğini, vahyin tamamlanması ile birlikte ancak iman unsurlarının da tamamlandığı şeklindedir. Onun anlayışına göre Kur’an’ın emrettiği bütün iyi fiiller imanı arttıran unsurlardır. Buna karşın bütün nehy edilen fiiller ise imanı azaltan fiillerdir.

Bu yüzden onun bu algısının süreç teorisi olarak ifade etmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Bundaki kastım onun *tedricilik* vurgusunu güncellemekten öte bir anlama gelmez.

1. Basamakta (başlangıçta) sadece şahadetle yetindiler
2. Basamakta şahadete namaz eklendi
3. Basamakta zekât eklendi

4. Son basamakta ise iman yetmiş küsür şubedir şeklinde ifade edilmiş olan hadisteki vurgu ve bununla eş süreçli olarak “bugün size dininizi tamamladım” ayeti ile iman kavramının içeriği de vahiy süreci ile birlikte tamamlanmıştır.

Ebu Ubeyd’in imana ilişkin bu değerlendirmesinden bizim ulaştığımız sonuç ise;

- a- İslam ekolleri içerisinde savunulan iman tarifleri bu yaklaşıma göre yanlış değil eksiktir. Zira ekollerin hiç birinin değerlendirmesi mesnetsiz ve *Kur’an’a rağmen* değildir. Olan şey, onların sürecin sadece bir bölümünü göz önünde bulunduran değerlendirmeler yapmış olmalarıdır. Ebu Ubeyd’in eleştirisi de sürecin ihmal edildiğini düşündüğü kısmıdır. Dikkatleri de bu noktaya çeker.
- b- Kasım b. Sellâm’ın temsil ettiği dini yaklaşıma göre iman artar ve eksilir. Çünkü bu anlayışa göre ibadetler de imanın bir parçasıdır. Doğaldır ki ibadetlerin artmasına bağlı olarak iman da artar, azalmasına bağlı olarak da azalır. Buna karşın prensip olarak, ameli imandan saymayan ekollerde, imanın artıp eksilmesi değil varlığı ya da yokluğu, kuvvetli ya da zayıf olmasıdır. Çünkü bu ekollere göre gerek tasdik gerekse ikrar ya var ya da yoktur. Azlığı ya da çokluğu ise bu algıda gündeme gelmez. Fakat özellikle imanın bir unsuru olarak *tasdiki* kabul eden ekollerde, tasdikin güçlü ya da zayıflığından ise söz edilir. Dolayısıyla bu ekollerin metinlerinde *kuvvetli ya da zayıf iman* şeklinde nitelermeler yapılmış, artıp eksilmeye ilişkin bir nitelme ise yapılmamıştır. Fakat ameli imandan sayan ekollerde imanın artıp eksilmesi bir sorun olarak metinlere yansır.
- c- İslam mezhepleri geleneğinde, bireylerin iman görüşünün değil, ekollerin iman anlayışlarının tartışılması gerektiği yönündeki kanaatimiz Ebu Ubeyd örneği üzerinden de test edilmiş ve doğrulanmış görünüyor. O, “Eserde ortaya koyacağım bakış açısı “*ehl-i sünnet*” olan İslam’ın ilk kuşağı ve ona tabi olanların bakış açısı olacağı” yönündeki ifadeleri bizde böyle bir kanaate neden olmuştur.

Son olarak Ebu Ubeyd eserinde *Cehmîye, Mu’tezile, İbadilik, Sufrîyye, Fadliyye* ekollerine iman konusundaki görüşleri itibarıyla değindiğini ifade eder. Buna göre onun eleştirileri söz konusu ekollere ilişkin olmuştur denilebilir.

Kaynakça

Alper, Hülya. *Bir kelim problemi olarak imanın psikolojik yapısı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2000.

Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Ay, Mahmut. “Kelâm’da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 49-68.

Bağdadî, Abdülkahir el-. *el-Fark Beyne’l-Fırâk*. thk. Muhammed Osman el- Huşi. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.

Bakillânî, Ebu Bekir. *el-İnsaf*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.

Bâküllânî, Ebu Bekir. *Kitâbu Temhîdi’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessetu'l Kutubu's Sekafiye, 1957.

Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me’âlî Abdülmelik. *Kitâbü’l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu, vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu’t-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *el- Âlim ve’l- Muteallim*. çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Ebu Yâ’lâ el-Ferra' El-Kadi. *el Mu’temed fi Usulu’d-Din*, thk: Vedi Zeydan Haddad). Beyrut: Daru’l- Meşrik, 1974.

Er-Râzî, Fahreddin. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Erdem, Sabri. “İman Esasları Hakkında Bir Değerlendirme”. *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 1-10.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. 2 cilt. Kahire: Dâru'l- Ensar, 1977.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü’l-Lum'a fi'r-reddi alâ Ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Şeriketi Mısır Matbaatu Musaheme Mısriye, 1955.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısriye, 1950.

Gazzalî, Ebu Hamid. “Mişkatu’l- envar. thk. İbrahim Emin Muhammed”. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu’t -Tevfikiyye, ts.

- İbn Ebî Yâ'lâ, el-Ferra'. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbnu'l- Kelbi. *Putlar Kitabı (Kitâbü'l-Asnâm)* . çev. Beyzâ Düşüngen. Ankara: Ankara Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1963.
- İbn Manzur,Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. 21 Cilt. Beyrut, ts.
- İsfehanî, Ragıb. *Mufredâtü'l-elfazi'l-Kur'an*. thk.Safvan Adnan Davudî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsir fi Usuli'd-Din ani'l- Fırak u'l- Halikin*, thk.Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut: Alemu'l Kutub, 1983.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'anda Allah ve insan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.
- Kasım b. Sellâm, Ebu Ubeyd. *Kitâbu'l-îmân*. thk. Nasru'd din Albani . Riyad: Mektebetu'l Meârif, 2000.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Beyrut, İstanbul: Daru Sadr,Mektebetu'l -İrşad, 2010.
- Özcan, Hanefi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Özdemir, Metin. "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 499-519.
- Şaşa, Mehmet. "Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İmân-İslâm İlişkisi." *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014/2), 119-139.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri* çev. FahrullahTerkan- Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 370-385/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 370-385

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KIBRISLI TÜRKLERİN DİNİ HAFIZASINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

İsmail SEZGİN

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Mersin

Teacher, Ministry of National Education, Mersin/Turkey

sezgin1571@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3470-7760

Öz

Bu çalışmanın konusunu Osmanlı'dan beri adada bulunan Kıbrıslı Türklerin dini hafızasını etkileyen olaylar oluşturmaktadır. Literatür taraması metodu uygulanan bu çalışma, adada yaşanan yerel veya ulusal ölçekteki mevcut problemlere ışık tutacak kültürel-tarihi bilgiler sunmayı amaçlamaktadır. Dini hafızayı etkileyen kişilerin ve olayların bir birine bağlı bir zincir gibi olduğu tasavvur edilmektedir. Çalışmanın başında dini hafıza zinciri olarak din kavramı incelenmiştir. Daha sonrasında başlıklar halinde hafızayı etkileyen olaylar belirlenmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse Kıbrıslı Türklerin dini hafızasını etkileyen faktörler olarak: adanın çok uluslu yapısı, Türkiye'de yaşanan inkılaplar, İngiliz yönetiminin tutumu, vakıfların durumu, dini eğitimden yoksun olma, Kıbrıs Türk liderliği ve müftülük sayılabilir. Ayrıca İngiliz kolonisi olmanın etkisiyle Batı merkezli modernleşmenin gerçekleştiği de söylenebilir. Yaklaşık bir asır boyunca İngiliz sömürgesini tecrübe etmek ve de Hıristiyan yöneticiler tarafından negatif ayrımcılığa maruz kalmak dini-sosyal dinamikleri etkilemiştir. Bunlara ek olarak müftülük makamı ve seküler siyasi makam arasında yaşanan çekişmeler ve de imamlık mesleğinin gelir getirmemesi gibi Müslüman Türk cemaatine has problemler de ortaya çıkmıştır. Bu ve benzeri faktörlerin neden olduğu değişim ve dönüşüm, adaya has kendi dindarlık profilini [seküler ve bireyselleşmiş bir dindarlık] ortaya çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, Batılaşma, Dini Hafıza, Kıbrıslı Türkler.

FACTORS AFFECTING THE RELIGIOUS MEMORY OF TURKISH CYPRIOTS

Abstract

The events affecting the religious memory of Turkish Cypriots who have been on the island since the Ottoman Empire are the subject of this study. This study, which applied a literature review method, aims to provide cultural-historical information that will shed light on the local or national problems on the island. It is envisaged that people and events affecting religious memory are like a chain connected to each other. At the beginning of the study, the religion as a chain of memory will be examined. Then, the events affecting memory in items will be tried to be determined. Briefly the island multinational structure, the revolutions taking place in Turkey, the attitude of the British government, the status of foundation, lack of religious education, the Turkish

Cypriot leadership and the mufti counted. It can also be said that the western centered modernization took place with the effect of being an English colony. The experience of British colonization for nearly a century and negative discrimination by Christian rulers affected the religious-social dynamics. In addition, Problems specific to the Muslim Turkish community have also emerged such as conflicts between the office of the mufti and the secular political office, and also the imam profession to not generate income. The change and transformation caused by these and similar factors has revealed its own individual religiosity profile [a secular and individualized religiosity].

Key Words: Sociology of Religion, Secularization, Westernization, Religious Memory, Turkish Cypriots.

Atf / Cite as: Sezgin, İsmail. "Kıbrıslı Türklerin Dini Hafızasını Etkileyen Faktörler". *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 370-385.

Giriş

Doğu Akdeniz’de jeopolitik ve stratejik bir konumda bulunan Kıbrıs çeşitli milletlere ve medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Günümüzde Rumlar, Türkler, Ermeniler, Maronitler, İngilizler ve az da olsa diğer milletlerden insanlar adayı yurt edinmiştir. 1571’den beri adada yaşayan Türk toplumu Osmanlı’nın iskân politikaları neticesinde adaya gönderdiği Osmanlı Türklerinin neslidir.¹ Adaya gönderilen Osmanlı Türkleri Anadolu’dan hiç bilmedikleri bir memlekete gelirken yanında getirdikleri dünyevi metaların dışında, ait oldukları toplumun özelliklerini ve kültürel kodlarını da beraberinde getirmiştir. Akıllarında, vicdanlarında, yüreklerinde, hafızalarında taşıdıkları şeyler Anadolu’daki soydaşlarından farklı değildi.

Geçen yüzyılların ardından Osmanlı dağılmış, Kıbrıs elden çıkmış ve İngiliz sömürgelerine dâhil olmuştu. Müslüman ve Türk tebaadan anayurda dönenler olsa da hatırı sayılır bir Türk nüfusu vatan bildikleri bu topraklarda kalmayı, uğruna can vermeyi göze almışlardı. Yaşanan tarihi travmatik hadiseler, iç çatışmalar, etnik kıyım ve ambargolar bu necip Müslüman Türk milletine yurdunu terk ettirememiştir. Kıbrıs Girit’in ya da Rodos’un makûs kaderine ortak olmamış ve halen daha kuzeyinde bir Türk devletine ev sahipliği yapmaktadır.

Kıbrıs 1878 yılına kadar fiilen Osmanlı’ya bağlıken emperyal güçlerin Doğu Akdeniz’deki planları neticesinde anavatandan ayrı düşmüştür. Fiili olarak bu ayrılık 1974 Barış Harekâtı’na kadar devam etmiştir. Yaklaşık bir asır süren bu ayrılık Kıbrıs Türkü’nde bir

¹ 1974 Barış Harekâtı sonrasında Türkiye’den gelerek adaya yerleşenler de nüfusun önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu çalışmada kullanılan ‘Kıbrıslı Türk’ ifadesi Osmanlı’dan beri adada bulunan Türkleri kastetmektedir. Yapılan bu çalışmada bahsi geçen olaylar 1974 öncesine aittir. Yani Barış Harekâtı gerçekleşmeden önceki olaylardır. 1974 harekâtından sonra adaya yerleşenler ile birlikte yeni bir Kıbrıs Türk Toplumu oluşmuştur. Bu toplumu oluşturan gruplar ise şunlardır; Türkiye göçmenleri, güneyden kuzeye intikal eden Kıbrıslı Türkler, 1571’den beri kuzeyde yaşayan Kıbrıslı Türkler.

takım değişimlere neden olmuştur. Değişimi etkileyen faktörlerin neler olduğu bu çalışmanın problemi oluşturmaktadır.

Adanın özel konumu, gayrimüslim halk ile bir arada yaşamak, İngiliz sömürge yönetimin tutumları, Müslümanlar açısından dini liderlik makamının ilgası, Türkiye'deki inkılapların takip edilmesi, etnik kıyım, iç savaş, göç vb. içtimai hususlar değişimin hızını arttırmıştır. Bu sayılanlara bir de XIX. ve XX. yüzyılda küresel anlamda yaşanan seküler ve materyalist akımların etkisini de eklersek; kendi kaderine terk edilen bu Türk toplumunun 'neden dini hafıza kaybına uğradığını' görmüş oluruz. Çalışmamıza yön vermesi açısından önce 'hafıza zinciri olarak din' kavramı incelenmiştir. Sonrasında ise problemin arka planında kendini hissettiren Kıbrıs Türkü'nün dini hafızasını etkileyen olaylar başlıklar halinde sunulmuştur.²

1. Hafıza Zinciri Olarak Din

Danièle Hervieu-Leger toplumun dinden uzaklaşmasını anlayabilmek adına hafıza kavramını ele almıştır. Ona göre din, hala daha hayatın sosyal ve kültürel bağlılığında kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Ancak iki asır öncesi gibi değildir.³ Hervieu-Leger sekülerleşmeyi dinin gerilemesi olarak değil, dindarlığın yeniden şekillenmesi olarak ifade eder. Ayrıca Hervieu-Leger, dinin görünmeyen etkisini toplumun inanç sistemini açıklamakta tek başına yeterli olmadığı kanaatinde.⁴

Geleneğe de ayrıca vurgu yapan Hervieu-Leger, geleneğin sadece devamlılık ile bir tutulan bir olay olmadığını, toplumun bütün fertlerini inançlı üyeler yapan bir zincirin var olduğunu söylemektedir. Toplumsal hafızanın da bir zincir gibi olduğunu ve bu hafıza zincirinde bulunan halkalar gibi tarihsel olayların da bir bütünlüğü olduğunu düşünmektedir. Sekülerleşme teorisini, zincirindeki halkaların kopuk oluşuna benzetmekte ve toplumun kayıp halkaların ise hafıza kaybı olarak yorumlamaktadır. Ayrıca kentleşme ile geleneksel toplumdaki kolektif yaşam biçiminden uzaklaşan insan, bireysel bir tutum sergileyerek 'biz'den 'ben'e dönüşmektedir. Bu değişim toplumsal

² Makale kapsamında Türkiye'deki inkılapların Kıbrıs'taki etkisi, Batlaşma ve modernleşme tezahürleri, müftülük makamı, din eğitiminde yaşananlar çalışılmıştır. Bunların dışında Şeyh Nazım Kıbrısı'nın faaliyetleri, Evkafın durumu, Şeyh Kıbrısı- Dr. Küçük çekişmeleri, İngilizlerin sosyal hayata etkileri, Türklerin gayrimüslim toplumuyla olan etkileşimleri ara ara değinilmiş olsa da çalışmanın imkânları açısından kapsam dışında tutulmuştur. Bahsi geçen her olgu başlı başına bir çalışma sahası niteliğindedir.

³ Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 103.

⁴ Daniele Hervieu-Leger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, çev. Halil Aydınalp, ed. Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2. Basım, 2009) 116-118.

hafıza zincirinin dağılmasına yol açmakta ve netice itibariyle de toplumsal hafıza kaybı (*amnesia*) oluşmaktadır.⁵

Hervieu-Leger'e göre büyü bozulmuş, anlamını yitirmiş toplumlar hızlı inanç patlamalarının yaşandığı toplumlardır. İnsanlar kendilerini daha az dindar olarak görüyorsa, bu olay sekülerliğe atfı değil, kendilerinden önceki nesillere olan bağlılıklarını daha az hissetmeleri ile alakalıdır. Kişilerin geçmişe ait zincirlerinin dağılması söz konusudur. Dağılan parçalar bir araya tekrar getirilirse yeniden aynı anlamı ifade edebilecektir. Dağılmış hafıza zincirlerinin tekrardan bir araya gelmesi için; küçük anılara sarılmak, anıları yaşatmak etkilidir. Hervieu-Leger göre anıları ortaya çıkaracak iki grup vardır: Bu gruplar küçük dini gruplar ile mezhep veya tarikat olarak bir araya gelen insanların oluşturduğu gruplardır.⁶ Dini gruplar veya cemaatler toplumun kendinden önceki nesiller ile olan bağımlı tutmaktadır.

Hervieu-Leger'e göre değişen dindarlıkla beraber insanlar babalarının inandığı gibi inanmamalarına rağmen, inanma eylemine devam etmektedirler. Geleneksel ilişkilerin çözülmesi neticesinde, kişiler gününbirlik bir hafızaya sahip olmuştur. Sürekli değişen beklentileri onları modern eğilimli bir dini hafızaya sahip kılmaktadır. Ancak hafızanın tamamen ortadan kalkması ise mümkün değildir.

2. Türkiye'deki İnkıpların Takip Edilmesi

Altı yüzyıl yaşamış ve üç kıtaya hükmetmiş olan Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'ndan sonra dağılmaya başlamıştı. Elde kalan son topraklarda kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici kadrosu bir takım devrimleri ve inkıpları uygulayarak yeni bir ülke modeli ortaya koymuştu. Yasalaştırılan ilkeler ve inkıplar zoraki de olsa uygulanmaya konmuştu. Anadolu'da zorla yaptırılan bazı uygulamaların Kıbrıs'ta seve seve yapıldığı görülmektedir. İngiliz kolonisi haline gelen adada şapka kanunu, medeni hukuk kanunu, Latin alfabesi, Türkçe ezan vb. inkıpların uygulanması için Türkler İngilizlerle mücadele etmiştir.

Kıbrıs Türk toplumunda toplumsal değişimi etkileyen faktörlerden birinin de karizmatik liderler olduğu söylenebilir.⁷ Hariçte Atatürk, içeride Doktor Fazıl Küçük'ün ipi göğüslemesiyle Kıbrıs Türk toplumu laik bir çizgide ilerlemiştir.⁸ Ayrıca Kıbrıs Türk

⁵ Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri*, 104-105.

⁶ Hervieu-Leger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", 120-124.

⁷ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Dora Basım Yayın, 2011), 155.

⁸ Kübra Öz, "Kıbrıs Türk Kimliğinin İnşasında Atatürk İlke ve İnkıpları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/5 (2016), 1266-1267.

KIBRISLI TÜRKLERİN DİNİ HAFIZASINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

toplumunun geçirmiş olduğu tarihi travmatik hadiseler, inkılap tutumlarını benimsemelerinde büyük öneme sahiptir.⁹ Yeni şartlara uyarlanan toplum, böylelikle kendini Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlı bulmuştur.

Kıbrıs Tarihi'nde bir dönüm noktası olan Lozan Anlaşmasıyla Kıbrıslı Türkler Anadolu'dan koparılmış oldu. O günün şartlarında yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin elinden bir şey gelmemektedir. Lozan'dan sonra Kıbrıs'ın İngiltere'ye bırakılmamasını talep eden bir grup Kıbrıslı Türk lider, Atatürk'ten Kıbrıslı Türklerin desteklenmesini istemek için Aralık 1923'te Ankara'ya gitmişti. Ancak Atatürk onlara Kıbrıs'ın Türkiye Cumhuriyeti sınırlarında olmadığını söyleyerek geri göndermiştir.¹⁰ Buna rağmen Lozan Anlaşması'nın imzalanmasıyla kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, ironik bir şekilde Kıbrıs'ta birkaç köy ilkokulunda kutlanmıştır. Görülüyor ki Türkiye sevgisi hiçbir şekilde gönüllerden silinememişti.¹¹

Kıbrıslı Türkler, devletsel bir bağı kalmamasına rağmen Türkiye'de yaşanan harf inkılabından sonra 1928'de Kıbrıs Sömürge İdaresi Eğitim Müdürü Papaz Newham'dan Latin harflerine geçmeyi talep ettiler ve bu istekleri kabul edildi. Bu isteğin kabulünde denilebilir ki İngilizlerin politikaları da Kıbrıs Türklerini laik bir çizgiye taşımaktaydı.¹² Daha sonraları İslam ve Türklük diye iki kutuplu bir toplum inşasına girişen İngilizler, bu minvalde birtakım faaliyetler yürütmüştür. Bunlar Batılılaşma başlığı altında detaylıca işlenecektir. Ancak çarpıcı bir örnek olması hasebiyle Rauf Denktaş'ın söylediği bir sözü burada aktarmakta yarar vardır. Rauf Denktaş, İngilizlerin milliyetçiliği unutturmak için dini, bir araç olarak kullandığını söylemektedir. Bu yüzden de cuma namazına gitmeye karşı o dönem bir reaksiyon gösterdiklerini söylemektedir. Ayrıca Rauf Denktaş'ın Yunan asıllı Amerikalı birinden edindiği bilgiye göre; Yunanlılar, Türkiye ile Yunanistan arasındaki ihtilaflara nasıl karşılık vermeleri gerektiğini pazar günü kiliseden öğrenmekteydiler. Buna karşın o dönem Türkler arasında ise 'İlkokullarda din dersinin verilmesi müsait mi? değil mi?' gibi birtakım tartışmalar sürüp gitmekteydi.¹³

Şapka kanunu da, yine taklit edilen bir uygulamadır. O dönem Kıbrıs'ta Türkler fes giymekteydiler. Şapka kanunu çıktığında Türkiye'yi taklit etmek uğruna Konsolos Asaf Bey ve Lefke Belediye başkanı fes yerine şapka giyerek topluma örnek olmaya çalışmıştır.

⁹ Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, (İstanbul: Beta Yayınları, 11. Basım, 1994), 113.

¹⁰ Pierre Oberling, *Bellapais'e Giden Yol*, çev. Mehmet Erdoğan, (Ankara: Genel Kurmay Başkanlığı Basınevi, 1988), 42.

¹¹ Hüseyin M. Ateşin, *Dr. Fazıl Küçük Şeyh Nazım Kıbrıs*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 23.

¹² Hüseyin M. Ateşin, *Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 22.

¹³ Rauf R. Denktaş, *Kur'an'dan Aldığım İlhamlar*, (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1986), 5-6.

İngilizler ise Türkiye ile bağları kesmek için fes yerine şapka giyilmesini yasaklamaya kalkışmışlardır.¹⁴ Konsolos Asaf Bey de Anadolu'da yaşanan gelişmeleri adaya aktarması bakımından çeşitli konularda Kıbrıslı Türklere emsal olmuştur. Asaf Bey'in gayretleriyle birçok Müslüman Türk adayı terk edip Anadolu'ya göçmüştür.¹⁵ Asaf Bey, Kavanin meclisine seçilecek Türk başkan adayları arasından milliyetçi (veya İngilizlerin istemediği) birini destekleyince sömürge yönetimi tarafından Ankara'ya şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine 1930 yılında Asaf Bey milliyetçilik propagandası yapmaktan Larnaka Konsoloslugu görevinden alınmıştır.¹⁶

Kıbrıs Milli Türk Halk Partisi kurulduğu zaman Vali Mr. Turnbull'a gönderilen bildiriye göre, Türk Müslümanların dini vecibelerini yerine getirebilmesi için bir müftü tayini istenmektedir. Bu dini talebin dışında ise şer'i mahkemelerin evkaftan ayrılması, Türk Medeni Kanunu'nun uygulanması istenmektedir. Ayrıca bu topluma artık 'Türk' Müslüman denilmesi talep edilmektedir. Burdan da anlaşıldığına göre Kıbrıslı Türkler 1944 yılına kadar Kıbrıslı Müslümanlar olarak muamele görmekteydiler. Talep üzerine Kıbrıs Müslümanları yerine Kıbrıs Türkleri tabiri İngiliz vali tarafından kabul edilmiştir. Resmi dairelere gönderilen bir talimat ile 1944 yılı itibarıyla Müslüman Kıbrıslı ismi yerine Kıbrıslı Türk ismi resmîyet kazanmıştır.¹⁷ 1960'lı yıllara kadar toplumun büyük bir kısmı cumhuriyetçi ve de Atatürkçü idi. 1960'dan sonra Kıbrıslı Türk gençler dünyadaki sol öğrenci hareketlerine yönelmişlerdir. Türkiye'ye ve İngiltere'ye giden birçok genç 68 kuşağının etkisi altında kalmıştır. Bugün Kıbrıs'ın aydın kesmi diyebileceğimiz birçok kişi 68 kuşağında yetişen gençlerden oluşmaktadır. Bunun en belirgin örneği ise KKTC'nin dördüncü cumhurbaşkanı Mustafa Akıncı'dır.¹⁸

3. Batılaşma ve Modernleşme

Modernizm kapitalist, endüstriyel devlet sistemine paralel olarak gelişen, geleneksel düzenin zıttı olarak gösterilen, ilerlemeyi ortaya koyan bir kavramdır. Avrupa'da yaşanan bir takım devrim ve inkılaplardan sonra modernleşmenin ilk önce Avrupa'da başlayıp sonrasında bütün dünyayı etkisi altına aldığı kabul edilmektedir. Uzun bir süre boyunca

¹⁴ Öz, "Kıbrıs Türk Kimliğinin İnşasında Atatürk İlke ve İnkılapları", 1279.

¹⁵ Aslında bu göç olayı sadece Asaf Bey ile alakalı bir husus değildir. Nitekim Galatya (Mehmetçik)'da yaşayan Türkler, Atatürk'e telgraf çekip bütün köy olarak adadan ayrılmayı arzuladılar. Atatürk'ün de oluru ile Kıbrıs'a gelen bir gemi vasıtasıyla bütün köy Anadolu'ya nakledildi. Gittikleri köye Yeniköy ismi verildi ve herkese geçimini sağlayacak kadar toprak da verildi. bk, Hüseyin M. Ateşin, *Kıbrıs'ta İslami Kimlik Davası*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 168-169.

¹⁶ Ateşin, *Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*, 14.

¹⁷ Ateşin, *Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*, 38-42.

¹⁸ <https://www.milliyet.com.tr/dunya/cocuklar-da-elbet-buyumek-isterler2050749> et: 09.01.2019

KIBRISLI TÜRKLERİN DİNİ HAFIZASINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

modernleşme batıcılık olarak algılanmıştır. Modern olmanın batılı olmak ile eş tutulduğu bir zamanda Batı dışında kalan toplumlar geri kalmış sayılmıştır. Modernleşme sadece mal üretimine dayalı kalkınma olarak algılanmamış, bunun yanında kentleşme, dinin gerilemesi, bilimin dinin yerini alması, insanın düşüncelerinde ve eylemlerinde rasyonelleşme, demokratikleşme, bireyselleşme, iletişim araçlarında ve teknolojiye gelişmeler olarak da algılanmıştır.¹⁹ Günümüzde ise bu genel kabulün aksine Batı dışı modernleşmelerden söz edilmektedir. Hatta insanın hem modern hem de dindar olabileceği de kabul edilmeye başlanmıştır. Kurumsal dini eğilim azalmasına rağmen hayatın her alanında dini sembol ve ifadeler halen kendini göstermektedir. Sosyolojide ve diğer bilimlerde toplum ile dini bir araya getiremeyenler, bu iki kavramı farklı etkinliklerde sözcüğü sporda, siyasette, hatta rock konserlerinde bile keşfedebilmektedir. Dini göz ardı edenlerin şimdilerde fark ettiği şey dinin görünmez varlığıdır.²⁰

Osmanlı'da birçok kurum din ile beraberdi. Bu nedenle modernleşmek adına cumhuriyetin ilk yıllarında tatbik edilen uygulamalar dine karşı bir yorum olarak gelişmişti.²¹ Yine bunun tezahürünü Kıbrıslı Türklerde de görmek mümkündür. Türkçe ezan konusu 1970'li yıllara kadar Kıbrıs'ta tartışılmamıştır. Ayrıca din dersinin müfredattaki tarihi seyri de yine Türkiye'deki din eğitiminin tarihi seyri ile paraleldir.

Modernleşmenin bir başka yönü de teknolojik ilerleme kabul edilmektedir. Kıbrıs İngiliz kolonisi olduğundan dolayı yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nden daha önceleri ve daha kolay yeniliklerle tanışmıştır. Örneğin Türkiye'ye 1961 yılında gelen tuvalet kâğıdı, Kıbrıs'a 1945 yılında gelmiştir. Ya da daha çarpıcı bir örnek vermek gerekirse 1950 yılında Kıbrıs'ta televizyon varken 1968 yılında Türkiye'ye yeni gelmiştir.²² Kıbrıs'ın saydığımız yeniliklerle daha erken tanışması o dönem itibarıyla İngiliz kolonisi olmasından dolayıdır.

1960 Kıbrıs Cumhuriyeti kurulana kadar Birleşik Krallık'ın Müslüman tebaası Kıbrıslı Türkler İngiliz bayrağını göndere çekmiş, "Tanrı Kraliçe'yi korusun" şarkıları eşliğinde Kraliçe Elizabeth'in doğum merasimlerine iştirak etmişlerdir.²³ Batılaşan Kıbrıslı Türkler,

¹⁹ Mehmet Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-Ihsan Çapçioğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015), 182-183.

²⁰ Hervieu-Leger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", 113.

²¹ Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", 194-195.

²² Ahmet Gürkan Atay, *1974 Sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç Edenlerin Ekonomik ve Sosyal Durumlarının Kuzey Kıbrıs Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2010), 142.

²³ Mehmet M. Söylemez, *İslam Ülkelerinden Söyleşiler*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 16.

İngiliz ordusunda görev almışlardı. II. Dünya Savaşı'nda katırcı birliği Kıbrıslı Türk ve Rumlardan oluşmaktaydı.²⁴

Kıbrıslı Türkler 1950li yıllarda Kıbrıs'taki iç karışıklıklar nedeniyle başta İngiltere olmak üzere Avustralya, ABD, Kanada gibi ülkelere göç etmiştir. Kıbrıslı Türklerin Avrupa Kıtası'nda Türkiyeli göçmenlerden daha fazla olduğu tek yer İngiltere'dir. Türkçe konuşan topluluğun(Kıbrıslı Türkler, Türkiyeli Türkler ve Kürtler) en eski alt grubunu Kıbrıslı Türkler oluşturmaktadır.²⁵ Londra'daki Türkler arasındaki ilk sivil toplum hareketlerinin öncüsü de Kıbrıslı Türklerdir. Türk Müslümanların örgütlenmesi de yine Şeyh Nazım Kıbrıs'ın önderliğinde yapıldığı görülmektedir. 1970'li yıllardan beri Şeyh Nazım Londra'ya İslami faaliyetler için gidip gelmiştir.²⁶

Böl, parçala, yönet kuralı²⁷ emperyalist İngilizlerin sömürgelerde yönetimi kolaylaştırmak için kullandıkları bir taktiktir. Nitekim Kıbrıs adasını yönetirken Rum-Türk dengesine dikkat ettikleri gibi Türkleri de kendi içinde kutuplaştırarak kendi nüfuzunu arttırmıştır. Kıbrıs Türk liderliği için verilen mücadele, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin destekçileri olan Kemalist, milliyetçi, modern söylemli halkçılar ile İngiliz himayesinde sadık bir yönetici kadrosu olan Evkafçılar arasında geçmiştir.²⁸ İngilizler milliyetçi söylemlerin önüne geçmek için Evkafçıları desteklemiştir. Şapka kanunu Türkiye'de uygulamaya konduğu zaman fes yerine şapka giyilmesini yasaklamışlardır. 1930 Kavanin Meclisi seçimlerinde halkçı Mısırlı Necati Özkan, Evkafçı Sir Mehmet Münir'i alt ettiği zaman da İngilizler konsolos Asaf Bey'i Ankara'ya şikâyet etmek suretiyle adadan göndermiştir.²⁹ Ayrıca 1931 Rum isyanı neticesinde İngiliz yöneticiler milliyetçi eğitimin önüne geçmek için de Türkiye'den ve Yunanistan'dan ders kitabı getirilmesi de yasaklamıştır. Rauf Denktaş'ın da hatıralarında aktardığı gibi İngilizler İslamiyet'i kullanarak ikilik çıkarmaktaydı.³⁰ Örneğin 1950 yılına kadar Lefkoşa Türk Lisesi'nin ismi problem olmuştur. İngilizler Türk ifadesinin yerine Lefkoşa İslam Lisesi denmesini uygun görmüş ve müdür olarak bir İngiliz'i atamıştır. Ancak Kıbrıslı Türk aydını bu olayı Türk milliyetçiliğini engelleme teşebbüsü olarak addetmiş ve okulun adının tekrardan Lefkoşa

²⁴ Ulvi Keser, 'Kıbrıs'ta Göç Hareketleri ve 1974 Sonrasında Yaşananlar', *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Bahar 2006), 107.

²⁵ Tayfun Atay, *Türkler, Kürtler, Kıbrıslılar; İngiltere'de Türkçe Yaşamak* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2006), 31; Yakup Coştu, *İngiltere'de Türkler; Dinsel Yapılar ve Organizasyonlar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 86.

²⁶ Coştu, *İngiltere'de Türkler; Dinsel Yapılar ve Organizasyonlar*, 114-119.

²⁷ Elmaziye Töre, "Kıbrıs Türk Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapının Taşınmasında Öğretmenlerin Rolü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Kış 2009), 636.

²⁸ Ateşin, *Kıbrıslı Müslümanların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*, 31-34.

²⁹ Öz, "Kıbrıs Türk Kimliğinin İnşasında Atatürk İlke ve İnkılapları", 1267.

³⁰ Denktaş, *Kur'an'dan Aldığım İlhamlar*, 5-6.

Türk Lisesi olarak değiştirilmesi için de mücadele etmiştir.³¹ İngilizlerin Türklük-Müslümanlık arasında tezat oluşturmak suretiyle Kıbrıs Türk'ünün manevi dünyasına onulmaz yaralar açtığı da ortadadır.

4. Müftülük Makamı

Osmanlı döneminde Kıbrıs müftüsü halkın seçimi ve Bab-ı Âli'nin de onayı ile vazife almaktaydı. İlhaktan önce İngiliz döneminde de bu uygulama devam etmiştir. Lozan Anlaşması ile Kıbrıs'ın Türkiye'den ayrılması ve akabinde Türkiye'de saltanatın, hilafetin, şeyhülislamlığın kaldırılmasıyla Kıbrıs müftüsünün Türkiye'deki dini merci ile irtibatı kesilmiş oldu. Bu yaşanan tarihi hadiseler Vali Sir Ronald Stors'u cesaretlendirmiş, 1927 yılında halka danışmadan Hürremzade Hakkı Efendiyi müftü olarak görevlendirmiştir. Bir sene sonra da müftülük makamını kaldırarak yerine daha sınırlı yetkileri olan fetva eminliği makamını ihdas etmiştir. 1928 yılında ilk fetva emini de son müftü Hürremzade Hakkı Efendi olmuştur.³² Bu tarihten sonra müftülük kendi başına bir kurum olmaktan ziyade, başında İngiliz bir idareci ve onun yardımcısı bir Türk'ün yönettiği Evkaf dairesinin altında bir daireye dönüştürülmüştür. Böylelikle Kıbrıs Müslümanları anavatanından ayrıldıktan sonra dini siyasi liderliğini de kaybetmiştir.

Kıbrıslı Türkler 1950li yıllara kadar Evkaf yönetimin Türklere iadesi ve müftülük makamının yeniden seçimle olması için mücadele vermiştir. 1949 yılında Türk İşleri Komisyonu tarafından hazırlanan raporda da bu talepleri görmek mümkündür. 1950 yılında İngiliz Sömürge İdaresi müftü olabilecek birini Türkiye'den talep etmiştir. Yakup Cemal Menzilioğlu adında emekli ve yaşlı bir müftü Kıbrıs'a gönderilmiştir. Halkçı Kıbrıs Türk Liderliği cübbeli ve sarıklı olan bu zatı kabullenmemiş aksine aleyhinde propagandaya başlamıştır. 1949 yılına kadar Kıbrıslı Türkler Türkçe ezan için mücadele vermiş ve 1949 yılında uygulamaya koymuşlardır. Ancak 1950 yılında Türkiye'de ezanlar aslına dönüştürülünce Müftü Menzilioğlu da ezanı aslı olan Arapça'ya dönüştürmüştür. Bu durum laik ve Kemalist ideolojiye mensup Kıbrıs'ın ileri gelenlerini rahatsız etmiştir. Daha sonrasında Yakup Menzilioğlu'nun horlanması ve hırpalanması üzerine oğulları tarafından adadan bir daha dönmek üzere götürülmüştür.³³

Bu deneyimden sonra Kıbrıs Türk toplumu 1954 yılında seçim ile iş başına gelen Müftü Dâna Efendi'yi seçmiştir. Dâna Efendi 19 pare top atışı yapılarak Baftan Lefkoşa'ya getirilip makamına yerleştirilmiştir. Dâna Efendi, Kıbrıs Türk Liderliği'nin isteği

³¹ Ateşin, *Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*, 38-42.

³² Talip Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs: İdari Yapılanma ve Din Eğitimi* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2003), 91-92; Ateşin, *Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*, 243-252.

³³ Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs*, 97-98; Ateşin, *Kıbrıs'ta İslami Kimlik Davası*, 255-264.

doğrultusunda bir takım faaliyetler yapmıştır. Lefkoşa ve Mağosa'daki Ayasofya camilerinin isimlerini Türkçeleştirerek Selimiye ve Lala Mustafa Paşa Camii olarak değiştirmiştir.³⁴

Nifak tohumu ekmede olmayan İngilizler, Ankara'daki İngiltere Büyükelçiliği'nin 1 Haziran 1954'te çıkardığı basın bülteninde Kıbrıs müftü seçimini ele almış, Kıbrıs Müftüsü'nü Müslümanlar'ın seçilmiş lideri ve Türk Cemaati'nin Başkanı olarak ilan etmiştir. Bu haberden sonra müftülük makamı Kıbrıslı Türk siyasilerinin hedefi olmuştur. Ezan tartışmaları, Şeyh Nazım Kıbrıs'ın durumu, Müftünün Amerika'ya davet edilmesi vb. konular üzerinden müftülük makamı eleştirilmeye başlanmıştır.³⁵

Kıbrıs Cumhuriyeti kurulmadan önce müftülüğün seçimle iş başına gelmesini isteyen Türkler ironik bir şekilde ilerleyen yıllarda müftünün atanması maddesini ekletmiştir. 1971'de ise Din İşleri Dairesi kanununa göre müftünün siyasi kamu görevine seçilebilmesi engellenmiştir.³⁶ 1980lerden 2000li yıllara kadar da müftülük makamına asaleten atama yapılmamış, vekâlet yoluyla boşlukta bırakılarak Kıbrıslı Müslümanların üzerinden etkisi silinmiştir.

Kıbrıs Müslümanların tabii lideri müftü, Rumların ise başpiskopostu. Müslümanların dini liderliği üzerinde bir takım oyunlar oynanmasına rağmen aynı şey Rum toplumu için yapılmamıştı. Nitekim Kıbrıs Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı da Rum Ortodoks Kilisesi'nin ruhani lideri III. Makarios'tu. İngiliz himayesinde iken dini hassasiyetlerini yitiren Türkler, Müftülük ve Evkaf için mücadele etseler de daha sonra değişen konjektür ile beraber bu kurumların önemini kavramamıştır. Kıbrıslı Türklerin perspektifinde müftülük Evkaf'a bağlı bir memuriyete dönüşmüştür. Evkaf ise zengin bir gelir kaynağı olmaktan ileriye geçememiştir.

5. Din Eğitimi

Laiklik genel olarak din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması olarak anlaşılmaktadır. Çağdaş demokrasilerde görülen laik kurumlar, devletin tüm bireylerini herhangi bir dine taraf olmadan, ayırım yapmadan muameleye tabi tutmasıdır.³⁷ Laiklik, dinsizlik gibi algılansa da tam olarak böyle bir şey değildir. İslam'a karşıt olarak gösterilmesi yanlış yapılan bir uygulama olduğu dile getirilmektedir.³⁸

³⁴ Ateşin, *Dr. Fazıl Küçük Şeyh Nazım Kıbrıs*, 174-175.

³⁵ Ateşin, *Dr. Fazıl Küçük Şeyh Nazım Kıbrıs*, 176-197.

³⁶ Ateşin, *Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*, 88-89.

³⁷ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 140.

³⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 14. Basım, 2017), 590.

KIBRISLI TÜRKLERİN DİNİ HAFIZASINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Peter L. Berger'e göre iki grup istisnai olarak sekülerdir: Bunlardan bir tanesi Avrupa'dır. Diğeri ise Batı eğitimi almış ve kendi ülkelerine gittiklerinde sekülerizmin alt kültürünü oluşturan, orada aydınlanmacı kültürüne devam eden kitlelerdir. Bu kitleler hala daha seküler eylemlere devam etmektedir. Din ve eğitim açısından ele alındığında Berger, sekülerizmin güçlenmesine etki eden faktörlerden en önemlilerinden biri olarak din karşıtı siyaset olduğunu söylemektedir. Ayrıca ilkokuldan başlayarak seküler düşünceyle eğitilen birey, eğitim faktörü vasıtasıyla seküler düşünce ordusunun askeri olmaktadır.³⁹ Kıbrıs'ta laiklik tartışmaları KKTC kurulmadan önce başlamış ve günümüze değin ülkenin başat problemlerinden birini oluşturmuştur. Berger'in ifadesiyle "seküler düşünce ordusu" Kıbrıs'ta mevcuttur denilse, kanaatimizce latife olmayacaktır.

İngiliz dönemine kadar klasik Osmanlı eğitim sistemi adada mevcuttu. İlkokulun muadili sıbyan mektepleri bulunmaktaydı. Ayrıca tetimme medreseleri de bulunmaktaydı. Medreseler Kıbrıs'ta yasaklanmamasına rağmen İngiliz eğitim politikaları ve Türkiye'deki Tevhid-i Tedrisat kanunu ile önemini yitirmiş, zamanla öğrenci yetersizliği ve halkın ilgisizliği nedeniyle eğitim hayatına 1940 yılında son vermiştir. Adada Lefkoşa bölgesinde altı medrese; Magosa, Larnaka, Limasol, Baf, Lefke bölgelerinde birer medrese olmak üzere toplam 11 medrese hayat bulmuştur.⁴⁰ Başka bir kaynakta ise adada 15 tane medresenin varlığından söz edilmektedir.⁴¹ Sıbyan mektepleri ve medreselerin dışında Kıbrıs'ta dini eğitim veren yerler arasında Tanzimat'tan sonra açılan rüştiyeler ile camiler, tekkeler ve külliye kütüphaneleri bulunmaktaydı.⁴²

1878 yılında İngiliz Sömürge İdaresi başladığında Lefkoşa'da 28, Larnaka'da 8, Magosa'da 8, Limasol'da 4, Baf'ta 12 ve Girne'de 5 olmak üzere toplam 65 sıbyan mektebi, Lefkoşa'da bir tane rüştiye ve Kıbrıs'ın değişik yerlerinde 7 adet medrese mevcuttu.⁴³ İngilizlerin Maarif Müdürü olarak papaz J. Spencer'i ataması, adadaki toplumlara tarafgir yaklaştığının da bir işaretiydi. Nitekim Hristiyan Rum okullarına gerekli destekler verilirken, adadaki Müslüman Türk okulları maddi yetersizlikten kapatılmak zorunda kalmıştı.⁴⁴ İngilizler 1935-1936 ders yılından itibaren daha önceleri ayrı öğrenim gören kız ve erkek sınıfları için karma eğitime geçmiştir. Aynı yıldan itibaren de kitapsız eğitime geçmiş ve bu uygulamadan sonra da Türkiye'den kitap getirilmemiştir. 1933'te ise

³⁹ Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, çev. İhsan Çapçioğlu, ed. Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu (Konya: Çizgi Kitapevi, 2. Basım, 2009), 252.

⁴⁰ Hasan Behçet, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)*, (Lefkoşa: y.y., 1969), 32-36.

⁴¹ Ömer Gökel, Gökmen Dağlı, "Osmanlı'dan Günümüze Kıbrıs Türk Eğitim Sisteminin Geçirmiş Olduğu Evreler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (Nisan 2015), 751-752.

⁴² Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs*, 58-63.

⁴³ Behçet, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)*, 56-57.

⁴⁴ Behçet, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)*, 62-63, Ateşin, *Kıbrıs'ta İslami Kimlik Davası*, 119.

İngilizce bilmeyenlerin öğretmen olarak atanmaması için kanun geçmiş ve Müslüman ortaokul ve liselerin başına da İngiliz idarecileri getirmiştir.⁴⁵ İngiliz döneminde cuma günleri Müslüman öğrencilerin öğretmenleri nezaretinde cuma namazına gitmeleri zorunlu tutulmuştur. Cuma vakti ise ders işlenmemiştir.⁴⁶ Ayrıca bayramlarda ve dini günlerde de izinli sayılmışlardır.⁴⁷

Müslüman Türk köylerinde cami ve okul genellikle yan yanaydı. 1920li yıllara kadar birçok köyde öğretmenler aynı zamanda imamlık da yapmaktaydılar.⁴⁸ İngilizler adaya geldiklerinde Osmanlı Devleti'nden 47, Evkaf'tan 47 ve 20 tanesi de hizmet verdikleri köylerin halkından maaş alan toplam 114 öğretmen vardı. Osmanlı tarafından kaynak oluşturulan eğitim sistemi, 1920 yılında çıkarılan kanunla İngilizlere devredilince Türk öğretmenler için yeni bir sıkıntı başlamış oldu.⁴⁹ İngilizce bilmeyenlerin öğretmen yapılmaması, ders kitapları olmadan eğitim yapılması, Türk okullarına İngiliz idarecilerin atanması vb. sıkıntılar meydana gelmiştir.

Türklerin dini teşkilatlarını besleyen en önemli kaynak ise Evkaf yani Vakıflar İdaresi'ydi. Evkaf İngiliz eliyle işletilemez bir hale getirilmiş, hatta Müslüman vakıflarına el konulduğu bir dönem dahi olmuştu. İngilizler adaya ilk geldiklerinde Evkaf yöneticileri arasında bir İngiliz bir Türk varken, 1915'te ilan edilen kanunla Türk yöneticinin statüsü memura düşürülmüştü. Böylelikle İngilizlerden emir alan bir yönetici profili oluşturulmuştur. 1928 yılında ise Evkaf tamamen devlet dairesine dönüştürülerek adadaki en büyük Müslüman gelir Türklerin elinden alınmış oldu.⁵⁰ 1955 yılında Evkafın yönetimi Türk toplumuna iade edildiğinde ise zaman Müslümanların aleyhine geçmiş oluyordu. Mali ve dini kaynaklardan kesik geçen 30 senenin ardından Evkaf, sadece mali kaynak olarak görülmeye başlanmıştır.

İslam İlahiyat Okulu adada yaşanan imam ve müezzin sıkıntısını gidermek için kurulmuş bir okuldu. 1932-1948 yılları arasında 16 yıl boyunca devam etmiş, ancak bu 16 yılda sadece 8 mezun vermiştir.⁵¹ O günün şartlarında adada 300 civarında bir cami söz

⁴⁵ Ateşin, *Kıbrıs'ta İslami Kimlik Davası*, 116-117; Atalay *Geçmişten Günümüze Kıbrıs*, 77.

⁴⁶ Behçet, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)*, 99-100.

⁴⁷ Behçet, *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)*, 158.

⁴⁸ Töre, *Kıbrıs Türk Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapının Taşınmasında Öğretmenlerin Rolü*, 637.

⁴⁹ Gökel-Dağlı, *Osmanlı'dan Günümüze Kıbrıs Türk Eğitim Sisteminin Geçirmiş Olduğu Evreler*, 753.

⁵⁰ Atalay, *Geçmişten Günümüze Kıbrıs*, 71-75.

⁵¹ İslam İlahiyat Okulu hakkında daha geniş bir bilgi için; bkz. Volkan Nurçin, "İngiliz İdaresi'nde Kıbrıs'ta Din Görevlisi Yetiştiren Bir Kurum: İslam İlahiyat Okulu", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2019), 203-238.

konusudur. Ancak bu mesleğin maddi getirisinin az oluşu ve dönemin şartları göz önüne alınınca bu okul istediği verimi elde edememiştir.⁵²

Kıbrıslı Türkler İngiliz idaresinde kaldığı sürede Türkiye'den bağlarının kopmaması için mücadele vermiştir. Yine de tam anlamıyla Türkiye'deki soydaşları ile aynı şartlara sahip olamadılar. Adadaki etnik ve dini unsurun çeşitliliği Türkiye'deki birçok yere göre de farklıydı. Vakıflar İdaresinin Türklerin elinden alınması maddi ve manevi açıdan Türk toplumunu sıkıntıya düşürmüştür. Memur alımındaki tarafsız uygulamalar, dini eğitime bütçe ayrılmaması, mezuniyet sonrası istihdamdaki belirsizlikler vb. nedenler de problemin diğer boyutlarıdır. Ritüelleri uygulama ve öğretme bakımından yetişmiş kalifiyeli, ehliyet sahibi kişi sayısı da çok azdı. Böylelikle toplumun dini hafızasını oluşturan zincirin en önemli halkalarından olan öğretme ve öğrenme eylemi, başarıyla yerine getirilemedi.

Günümüzde ise bu durum 2000li yıllardan sonra değişikliğe uğramıştır. Kıbrıs'ta dini eğitim veren iki ilahiyat fakültesi bulunmaktadır. Bunlar Yakın Doğu Üniversitesi'nde ve Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi'nde bulunmaktadır. Ortaokul ve lise düzeyinde ise tek eğitim veren yer ise Hala Sultan İlahiyat Koleji'dir. Ortaokullarda din eğitimi zorunlu, liselerde seçmelidir. Liselerde derslere felsefe grubu öğretmenlerin girdiği görülmektedir. Formasyona sahip din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni ataması ihtiyaç olduğu halde yapılmamaktadır. Yaşanan bu durum dersin verimi açısından uygun görünmemektedir.

KKTC hükümetlerinde genel itibarıyla dini meselelere devlet bütçesinden pay ayrılmamaktadır. Dini meseleleri çözmek Türkiye'nin yapması gereken bir zorunluluk olarak görülmektedir. Çoğu zaman öğretmen ihtiyacı duyulan okullara TC Din Hizmetleri Müşavirliği aracılığıyla Türkiye'den din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri görevlendirilmektedir. Ayrıca güncel tartışmalardan bir tanesi de ortaokullarda din eğitiminin seçmeli hale getirilmesidir. Laik bir devlette zorunlu din dersinin olup olmayacağı konusu halen tartışmalı bir alan olarak önümüzde durmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Lozan Anlaşması ile kendi kaderine terk edilen Kıbrıslı Türklerin önünde iki seçenek vardı: Ya Anadolu'ya göç etmek ya da kalıp direnmek. Elbette her iki yolu da tercih edenler olmuştu. İngiliz yönetimi de günün şartlarına bağlı olarak belli bir süre göç edilmesine müsaade etmişti. 1931 tarihinde Rumlar İngilizlere karşı ayaklanınca tavır değiştiren İngilizler, Kıbrıslı Türklerin göç etmelerine engel oldular. Türklerin adada kalmasını çıkarlarına uygun görürken Evkafı Türklerin elinden aldılar, müftülük

⁵² Ateşin, Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975), 51.

makamını ilga ettiler, seçimle iş başına gelen dini lideri memur pozisyonuna indirgediler. Halkçı-Evkafçı olarak Türkler arasında ikilik çıkardılar. Milliyetçiliğin önüne geçebilmek adına Türkiye’den kitap getirilmesini yasakladılar. Bu ve benzeri birçok olay Kıbrıslı Türklerin var olan dini hafızasını tahrip etmiştir.

1950li yıllarda ise daha özgür bir politika yürütüldü. Halk oylamasıyla müftü seçimi ve Evkaf’ın Türklerle devri gerçekleşti. Ancak Kıbrıslı Türkler sosyal, siyasi ve kültürel bir takım değişikliklere uğramıştı. Hervieu-Leger’in deyimiyile hafıza zinciri dağılmıştı artık. Toplumsal hafıza kaybı gerçekleşmeye başlamış ve dini olan ne varsa içi boşaltılmıştır. Amirlikten tenzil-i rütbe alarak memur pozisyonuna düşürülen müftülük makamı bir daha eski şaşalı günlerine dönememiştir. Batı’dan yükselen seküler, materyalist, pozitivist söylemlere ek olarak Kıbrıslı Türkler şahsına münhasır hızlı bir sosyo-kültürel dönüşüme uğramıştır. Dini eğitim-öğretim Kıbrıslı Türkler için önemini kaybetmiştir. Evkaf ise dini değerinden çok mali bir kaynak olarak görülmeye başlandı ve halen Kıbrıslı Türklerin en büyük mali kaynakları arasında yer almaktadır.

Bu sayılanlar halen adanın kuzeyi için geçerlidir. 2000li yıllarda Türkiye’de yaşanan değişimle beraber KKTC’de de bir takım değişiklikler olmaktadır. Bu değişimlerin halka yansıyan boyutları ilgili akademisyenler ve ilim insanları tarafından sosyo-psikolojik süzgeçten geçirilmeyi beklemektedir.

Kaynakça

Akgül, Mehmet. “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu. 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.

Atay, Ahmet Gürkan. *1974 Sonrası Türkiye’den Kıbrıs’a Göç Edenlerin Ekonomik ve Sosyal Durumlarının Kuzey Kıbrıs Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Atay, Tayfun. *Türkler, Kürtler, Kıbrıslılar; İngiltere’de Türkçe Yaşamak*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2006.

Atalay, Talip. *Geçmişten Günümüze Kıbrıs: İdari Yapılanma ve Din Eğitimi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2003.

Ateşin, Hüseyin Mehmet. *Dr. Fazıl Küçük Şeyh Nazım Kıbrısî*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.

Ateşin, Hüseyin Mehmet. *Kıbrıs’ta İslami Kimlik Davası*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

KIBRISLI TÜRKLERİN DİNİ HAFIZASINI ETKİLEYEN FAKTÖRLER

- Ateşin, Hüseyin Mehmet. *Kıbrıslı 'Müslüman'ların 'Türk'leşme ve 'Laikleşme' Serüveni (1925-1975)*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Behçet, Hasan. *Kıbrıs Türk Maarif Tarihi (1571-1968)*. Lefkoşa: y.y., 1969.
- Berger, Peter Ludwig. "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler". çev. İhsan Çapçioğlu. *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Bünyamin Solmaz-İhsan Çapçioğlu. 245-262. Konya: Çizgi Kitapevi, 2. Basım, 2009.
- Coştu, Yakup. *İngiltere'de Türkler; Dinsel Yapılar ve Organizasyonlar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Denktaş, Rauf Raif. *Kur'an'dan Aldığım İlhamlar*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1986.
- Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Yayınları, 11. Basım, 1994.
- Gökel, Ömer- Dağlı, Gökmen. "Osmanlı'dan Günümüze Kıbrıs Türk Eğitim Sisteminin Geçirmiş Olduğu Evreler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (Nisan 2015), 747-758.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 14. Basım, 2017.
- Hervieu-Leger, Daniele. "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler". çev. Halil Aydınalp. *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu. 109-124. Konya: Çizgi Kitapevi, 2. Basım, 2009.
- <https://www.milliyet.com.tr/dunya/cocuklar-da-elbet-buyumek-isterler-2050749> et: 09.01.2019
- Keser, Ulvi. "Kıbrıs'ta Göç Hareketleri ve 1974 Sonrasında Yaşananlar". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (Bahar 2006), 103-128.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Dora Basım Yayın, 2011.
- Nurçin, Volkan. "İngiliz İdaresi'nde Kıbrıs'ta Din Görevlisi Yetiştiren Bir Kurum: İslam İlahiyat Okulu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2019), 203-238.
- Oberling, Pierre. *Bellapais'e Giden Yol*. çev. Mehmet Erdoğan. Ankara: Genel Kurmay Başkanlığı Basınevi, 1988.
- Öz, Kübra. "Kıbrıs Türk Kimliğinin İnşasında Atatürk İlke ve İnkılapları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/5 (2016), 1262-1291.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *İslam Ülkelerinden Söyleşiler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Şentürk, Recep. *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Töre, Elmaziye. "Kıbrıs Türk Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapının Taşınmasında Öğretmenlerin Rolü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Kış 2009), 634-641.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 386-418/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 386-418

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

HİKMET-İ TEŞRİ' BAĞLAMINDA ABDEST VE NAMAZIN İNSAN SAĞLIĞI İLE İLİŞKİSİ*

Ahmet POLAT

İlçe Müftüsü, Sulakyurt Müftülüğü, Kırıkkale
District Mufti, Sulakyurt Muftiate, Kırıkkale/Turkey
apolat71@outlook.com

Öz

İslam hukukunun içinde yer alan Hikmet-i teşrî, dinin, koyduğu hükümlerin ardında yatan incelikleri konu edindir. Bilimsel gelişmelere paralel olarak bu ilmin önemi son dönemlerde daha da belirgin hale gelmiştir. Ayrıca bu ilim, şeriatın izin verdiği ölçü dâhilinde zamanın iktiza ettiği sosyo-politik değişiklikler karşısında dinin yorumlanmasına da yardımcı olması açısından önem taşımaktadır.

Namazın, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelen şeriatın önceki peygamber ve ümmetlerine emredilmesi, namaz farızasının insanlık için kurtuluş olduğunun bariz göstergesidir. Ayrıca namazın pek çok faydasının yanında, sağlık ve psikolojik açıdan da insan sağlığına ciddi anlamda katkı sağladığı araştırmalar sonucu tespit edilmiştir.

Günümüzde salgın hastalıklardan kurtulma reçetesi olarak sunulan bilimsel çözümler de namaz için hazırlık olan abdesti gündem konusu yapmaktadır. Bu bağlamda İslam'ın asırlar evvel vaz ettiği abdestin ne derece mühim olduğu ön plana çıkmaktadır.

Yapılan bilimsel çalışmalarda abdest ve namazın sindirim, solunum ve dolaşım sistemlerinin çalışmasına büyük katkı sağladığı; asfeksi, nevroz, trahom, sırt ağrıları ve kabızlık vd. hastalıklara iyi geldiği bilimsel olarak ispatlanmıştır.

Namaz ve abdestin maddi faydaları yanında psikolojik/manevi faydaları da vardır. İnsan psikolojisi ve ruh sağlığı üzerinde de çok olumlu katkıları olduğu tespit edilmiştir. Bu makalede abdest ve namazın insan sağlığına ve psikolojisine faydaları bilimsel araştırmalar merkeze alınmak suretiyle işlenmeye gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hikmet-i teşrî, abdest, namaz, insan sağlığı

* Bu makale, yazarın 2019 yılında Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalında hazırladığı *Hikmet-i Teşrî' Bağlamında Namaz* isimli basılmamış yüksek lisans tezinden istifade edilerek üretilmiştir.

THE RELATIONSHIP OF ABLUTION, PRAYER AND HUMAN HEALTH IN THE CONTEXT OF WISDOM OF LEGISLATION (HIKMAH AT-TASHRI')

Abstract

Hikmah at-tashri', which is included in Islamic law, takes the subtleties of religion as its subject. In parallel with scientific developments, the importance of this science has become more evident in recent years. In addition, this science is important in terms of helping the interpretation of the religion in the face of the socio-political changes imposed by the time, within the limits allowed by the Sharia.

Your prayer, Hz. The fact that the Prophet (s.a.w.) was ordered to the prophets and their nations before the Shari'ah is an obvious indication that the prayer pledge is salvation for humanity. In addition, it has been determined as a result of research that besides the many benefits of prayer, it contributes significantly to human health in terms of health and psychology.

Today, scientific solutions offered as a prescription for getting rid of epidemic diseases also make wudu, which is a preparation for prayer, the subject of the agenda. In this context, it comes to the fore how important the ablution that Islam gave centuries ago is.

Scientific studies show that ablution and prayer contribute greatly to the functioning of digestive, respiratory and circulatory systems; asphyxia, neurosis, trachoma, back pain and constipation etc. It has been scientifically proven that it is good for diseases. Besides financial benefits, prayer and ablution also have psychological / spiritual benefits. It has also been found to have very positive contributions on human psychology and mental health. In this article, the benefits of ablution and prayer to human health and psychology have been studied by taking scientific research into the center.

Key Words: Hikmah at-tashri', ablution, prayer, human health

Atıf / Cite as: Polat, Ahmet. "Hikmet-i Teşri' Bağlamında Abdest ve Namazın İnsan Sağlığı ile İlişkisi". *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 386-418.

Giriş

İnsanın dünya ahiret hayrını gözetken İslam, namazı dinin direği mesabesine koyarak hayatın merkezine oturtmuştur. Günahlardan insanı arındırmasını da günde beş kez nehirde yıkanmaya benzeten Hz. Peygamber (s.a.v.)¹, namazın, Müslümanın yaşamındaki konumunu teyit etmiştir.

İslam'ın tüm ilkeleri insanı ve toplumu maddi manevi kirlere arındırmaya yöneliktir. Modern çağ teknolojisi adeta bu ilkeleri keşfetmekte olup genelde Allah'ın (c.c.) insana kazandırmak istediği güzellikleri özelde ise namazı incelemektedir. 2019 yılı itibarıyla başlayan COVID-19 salgını nedeniyle yapılan tüm bilimsel açıklamalar ve yorumlar,

¹ Buhârî, Mevâkîf 6; Müslim, Mesâcid 283.

İslam'ın emrettiği temizliğin amaçlarıyla da örtüşüyor. Abdest, virüse karşı alınması gereken tedbirlerden birisi olan hijyene de ciddi katkı yapmaktadır.²

Bu noktada Hikmet-i teşrî' kapsamında namazın önemini bilimsel verilerle günümüz insanına aktarmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Böylece zaten namaz kılan Müslümanlar, ibadetlerini daha şuurlu ve özenli yapması da sağlanmış olacaktır.

1. Kavram Olarak Hikmet-i Teşrî'

Hikmet-i teşrî' kavramı, Arapça bir isim tamlaması olup *hikmet* ve *teşrî'* sözcüklerinden oluşur. Terim olarak: “*Her hukuki hükmün konuluşunda, asıl itibariyle adalet ve maslahat temeline dayalı olarak amaçlanan hedefler ve gayelerdir*” diye tarif edilebilir.³ Bir diğer tanım ise şöyledir: “Mükellefin dünya ve ahirette maslahatını celbeden, mefsedetini de defeden hükümlerin vazedilmesinin Şâri' tarafından kastedilmesidir.”⁴

Hikmet-i Teşrî ilmi, fikhî hükümlerin hikmet ve maslahatlarından söz eden bir ilimdir.⁵ İlahi teklifin hikmeti ancak bu ilimle bilinir. Şer'î kanunların vazediliş sebepleri, hükümlerin hikmetleri, emirler, nehiyeler, mükâfat ve cezanın sebepleri ancak bu ilimle anlaşılır.⁶

Hikmet-i teşrî' ilminin insan için ciddi faydaları vardır. Şâri' tarafından teklif olunan hükümlerin incelikleri, meşruiyetinin hikmetleri, şeriatın sırları, dünya ve ahiret maslahatları incelenir. Mümin olup şeriatın hikmetlerini anlama noktasında rehberlik isteyen kimse, dinin inceliklerini öğrenerek mutlu olur. Cahilliği sebebiyle dini hafife alıp alay eden, nakle karşı aklı üstün tutup inanmayan kimse objektif bir yaklaşımla dine ve hükümlerine hayran kalır. Bu ilim sayesinde itaatkâr olan kullar basiret üzere amel eder, açık mucizeler tezahür eder, zihinler açıklığa kavuşur, akıl ve naklin sentezi, uyumu ortaya çıkar.⁷

Bu faydalar veciz bir şekilde şöyle ifade edilmiştir: “Hikmet ilmi; eşyanın hakikatlerini araştırır, gerçeğe ve mutluluğa ulaştırır. Bu ilim sayesinde kalplerdeki düğümler kalkar, şek ve şüpheden izale olur”⁸. Günümüzde yapılan ilmi çalışmalarla Hikmet-i teşrî'nin önemi çok iyi anlaşılmakta zihinlerdeki şüphelerin giderilmesi için teşrî' hikmetine

² <http://www.marasanset.com/corona-virusu-ne-karsi-abdest-almak-makale.3056.html>

³ Pekcan, Ali, *Mekâsîd Teorisine Giriş*, s. 38.

⁴ Bilvî, Halef Süleyman, *Hikmetü't-Teşrî' fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Câmîatü Mu'te, 2009, s.14.

⁵ İzmirli, Hikmet-i Teşrî' s. 2: Serkiz Orpilyan, Seyyid Abdülzâde Muhammed Tahir, Mahzenü'l-Ulûm, s. 337.

⁶ İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, s.3.

⁷ İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, s.3: <https://www.facebook.com/502176956500993/posts/506846469367375/> (07 Aralık 2020).

⁸ İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, s.3.

bakılmaktadır. Ayrıca mezkûr ilim sayesinde çeşitli mantıkî oyunlarla dini tahrif etmeye çalışanların gayretleri de boşa çıkarılmaktadır.⁹

İslam âlimleri, hükümlerin gerekçelerini, inceliklerini ve sebeplerini erken sayılabilecek bir dönemde sorgulama mekanizmasını geliştirerek Makâsîd ilmini tesis edip şeriatın gayesini ortaya koymuştur.¹⁰ Bu surette dinin sabiteleri muhkem kılınmış ve her bir şeyin inceliklerinin merak edildiği modern dönemin temelleri atılmıştır.

1.1 Hikmet-i Teşrî' ve Hüküm İlişkisi

Hikmet-i Teşrî', İslam dininin evrenselliği açısından büyük önem arz etmektedir Zira zamanın değişmesi sebebiyle dini hükümlerin ihtiyaçlara cevap verememesi gibi bir takım görüşler ileri sürülmektedir. Değişimler karşısında Kur'an ve Sünnet'ten kopmadan yeni problemleri çözmede Hikmet-i teşrî'den yararlanır.¹¹

Usûlcüler, hikmetle ta'lîl noktasında bazı farklı görüşler serdetmiştir.¹² Biz burada bu görüşleri ele almaktan ziyade günümüzdeki ilmi gelişmelerin Hikmet-i teşrî'yi doğrular nitelikte olduğunu belirtmeliyiz.

Sosyal hayatın değişmesi sonucu İslamî hükümlerin Kur'an ve Sünnet merkezli yeniden yorumlanma ihtiyacı bir zorunluluktur. Zamanın sosyo-politik şartları her ne kadar değişse de İslam'ın evrenselliği ve şeriatın ruhuna merkeze alınarak devrin problemlerine çözüm üretmede bu ilimden çok yararlanmıştır. İslam, zamanın kültürel, iktisadi, sosyolojik ve psikolojik şartları çerçevesinde hitap ettiği topluluğun ihtiyaçlarına cevap vermek mecburiyetindedir. Dolayısıyla içinde yaşadığımız asrın değişkenliğini her an gözetip bu minvalde aktüaliteyi takip edip Müslümanların dini sahadaki çıkmazlarına güncel bakış açısıyla yaklaşmalıdır. Bu noktada dini nasların özünü kavramak için Hikmet-i teşrî'ye vakıf olmak büyük ehemmiyet arz etmektedir.¹³

2. Bilimsel Veriler Işığında Namazın İspatlanmış Bazı Faydaları

Namaz bütün semavi dinlerde farz olduğu gibi son din İslam'da da farz kılınmıştır. Günümüzde her şey hatta Şâri' tarafından vaz olunan teklifler dahi araştırma konusu olmuştur. Bu kapsamda namaz da ele alınmış ve namazın bazı hastalıklara çare olduğu görülmüştür.

⁹ İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, s.4.

¹⁰ bkz. Avde, Câsir, *Makâsîdü'ş-Şerîa Felsefetünlî't-Teşrî' el-İslâmî Ru'yetün Manzûmetün*,

¹¹ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. 1, s. 122-123; İzmirli, *Hikmet-i Teşrî'*, s. 3-4.

¹² Bilvî, *Hikmetü't-Teşrî' fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s.130-133.

¹³ Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, (Çev. Kemâleddin Mehmed Efendi), İkdâm Matbaası, İstanbul, 1313, c. II, s. 251-252.

Namaz, bütün ibadetleri içinde barındırması itibariyle dinin direği mesabesindedir. Dolayısıyla kendisinde oruç ve hac bizatihi mevcut olup zekât ise namazın tamamlayıcısı konumundadır.¹⁴ Mezkûr ibadetlerin özünü barındırması sebebiyle namaz hakkındaki araştırmalar ayrı bir önem arz etmektedir.

2.1. Namaz ve Salgın Hastalıklar

Dünya tarihi boyunca pek çok salgın hastalık vuku bulmuştur. İnsanoğlu maddi manevi ağır kayıplar vererek bu salgın dönemlerini atlattır.¹⁵ Şu kadar var ki, salgınlar neticesinde büyük zayıf veren insanlığın, temizliği merkeze alarak bu zorlu dönemleri aşmaya çalıştığı gözlemlenmektedir.¹⁶ Bu bağlamda namazın ön şartlarından biri olan abdestin hijyen açısından salgınlara karşı basit bir ön tedbir olabileceği değerlendirilebilir.

638 yılında Hz. Ömer'in (v. 644) hilafeti döneminde meydana gelen ve İslam tarihinde *Amvâs Vebası* diye bilinen tehlikeli bir salgın yaşanmıştır. İstişareler sonucunda salgının yaşandığı bölgeye girilmesini uygun görmeyen Hz. Ömer, bu icraatının, "Bir yerde veba olduğunu işittiğiniz zaman oraya gitmeyin, bulunduğunuz yerde veba ortaya çıkınca da hastalıktan kaçarak oradan çıkmayın."¹⁷ hadisine muvafık olması sebebiyle Allah'a hamdetmiştir.

Yukarıda da görüldüğü üzere İslam'ın, abdest ve karantina gibi pratikte basit görülebilecek tedbirlerin alınmasını teklif ederek salgın hastalıkların önlenmesi noktasında çözümler sunduğu görülmektedir. Bu bilgiler, kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına alan Yeni Koronavirüs Hastalığının (COVID-19) yayılma sürecinde yapılan hataları ve İslam'ın salgınlar karşısındaki direktiflerini de teyit eder mahiyettedir.¹⁸

Sağlık Bakanlığının resmi internet sayfasında açıkladığı üzere¹⁹ hastalık, bireylerin öksürmeleri aksırmaları ile mevcut ortama saçılan damlacıkların solunmasıyla bulaşmaktadır. Hastaların solunum parçacıklarıyla kirlenmiş yüzeylere dokunulduktan sonra ellerin yıkanmadan yüz, göz, burun veya ağıza götürülmesi ile de virüs sirayet

¹⁴ Köse, Saffet, (2018), Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Namazda Huşû Risâlesi, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, Sayı 1, s. 4 (1-65)

¹⁵ <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/dunyada-salgin-hastaliklar-120-yilda-110-milyon-can-aldi-/1906845> (24 Kasım 2020)

¹⁶ <https://www.tgrthaber.com.tr/aktuel/tarihin-ve-insanligin-seyrini-degistiren-salgin-hastaliklar-2709442> (24 Kasım 2020)

¹⁷ Buhârî, Tıb, 30.

¹⁸ <https://www.milliyet.com.tr/italya-da-corona-virus-neden-bu-kadar-hizli-yayildi--molatik-14622/> (29 Ağustos 2020)

¹⁹ <https://covid19bilgi.saglik.gov.tr/tr/covid-19-yeni-koronavirus-hastaligi-nedir.html> (29 Ağustos 2020)

edebilir. Kirli ellerle göz, burun veya ağıza temas etmek hastalığın yayılmasını hızlandırmaktadır.

Tüm dünyayı etkisi altına alan COVID-19 kaynaklı ölümler, İslam'ın bir emri olan temizliği hayatın merkezine yerleştiren ülkelerin istatistiksel verileri diğer ülkelere nazaran daha düşüktür. Temizliğe özen göstermeyen ülkelerin de salgından daha çok etkilendikleri müşahede edilmektedir.²⁰

Sağlık Bakanlığı'nın resmi sitesindeki verilerden hareketle, COVID-19'dan şu tedbirler kapsamında korunmanın sağlanabileceği belirtilmiştir:²¹

El temizliğine dikkat edilmelidir. Eller en az 20 saniye boyunca sabun ve suyla yıkanmalı, sabun ve suyun olmadığı durumlarda alkol bazlı el antiseptiği kullanılmalıdır. Antiseptik veya antibakteriyel içeren sabun kullanmaya gerek yoktur, normal sabun yeterlidir.

Eller yıkanmadan ağız, burun ve gözlerle temas edilmemelidir.

Hasta insanlarla temastan kaçınmalıdır (mümkün ise en az 1 m uzakta bulunulmalı).

Özellikle hasta insanlarla veya çevreleriyle doğrudan temas ettikten sonra eller sık sık temizlenmelidir..."²²

Görüldüğü gibi önlemlerin yarısı neredeyse el ve yüz temizliğiyle ilgilidir. Hz. Âdem'den (a.s.) itibaren Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar bütün maslahatı ihtiva eden İslam şeriatı, helal dairesini olabildiğince geniş tutmuştur. "Eşyada asıl olan ibahadır" ilkesini şiar edinmiştir. Dolayısıyla eti yenen ve yenmeyen hayvanların tespitinden, salgın hastalığın olduğu bölgeye girilmeyip oranın tecrit altına alınıp girilmemesine²³ kadar her konu hakkında evrensel nitelikte hükümler koymuştur. Bu bağlamda hapşırma esnasında nasıl davranılması gerektiği ve yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasının gerekliliği²⁴ de dinin müntesiplerine tavsiye edilir. Netice itibariyle bu salgının, İslâmî ilkeleri düstur edinmiş ülkelere çıkması makul görülmesi gereken bir hadisedir.

Bu kapsamda İslam'ın beş temel esasından biri olan namaz²⁵ ve namaza hazırlık şartı olan abdest üzerinde duracağız. Abdest almadan başlayıp selam ile bitirmeye kadar namazın evreleri hakkında pek çok bilimsel nitelikte araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmaların her birini, ilgili başlıklar altında aktarıp başta salgınlar olmak üzere namazı insan

²⁰ <https://www.worldometers.info/coronavirus/#news> (30 Ağustos 2020)

²¹ Burada sadece temizlikle ilgili hususlar alınacaktır.

²² <https://covid19bilgi.saglik.gov.tr/tr/covid-19-yeni-koronavirus-hastaligi-nedir.html> (29 Ağustos 2020)

²³ Buhârî, Tıb, 30; Müslim, Selâm, 92.

²⁴ Tirmizî, Şemâil, 27.bab, no:189.

²⁵ Buhârî, İman 1.

sağlığına katkısıyla ilişkilendireceğiz. Modern bilimler, namazın bünyesinde pek çok fayda bulunduğunu ispat eder.

2.2. Temizlik ve Önemi

Bilindiği üzere Kur'an, herhangi bir hadise cereyan ettikten sonra Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nazil oluyordu. Temizlik emri, nüzul sıralamasının başlarında olup, "elbisenin temiz tutulması"²⁶ şeklinde vahyedilmiştir. Bu emrin hayatın her safhasına teşmil edildiğini gelen pek çok rivayetten anlıyoruz. Müslümanlar, şeriatın emir ve nehiyelerine sınıksız sarılmaları sonucu eşsiz bir medeniyet kurmuştur. Bu medeniyetin en önemli unsurlarından biri de *temizlik*dir. Dolayısıyla temizliğe ve temiz olmaya o kadar titiz davranmışlardır ki, İslam beldelerinin nezafeti, Batılı seyyahların yazdıkları hatırat kitaplarında uzunca anlatılmıştır.²⁷ Konuya objektif yaklaşım açısından şu bilgiyi de ilave etmek gerekir: Orta Çağ Avrupası'nda Hıristiyan din adamları "bir sene su kullanmamakla iftihar ettikleri" olmuştur.²⁸ Yine o devirde Müslüman beldelerinin merkezlerinde mevcut olan hamamları da zikretmek gerekir. Temizliğin, genelde insanlar, özelde ise Müslümanlar için büyük ehemmiyet arz ettiği Kur'an'ın bazı ayetlerinden anlaşılmaktadır.²⁹ Bu bağlamda mükellef olan her bir kimse, günde beş vakit namaz kılmak için abdest alması farz kılınmıştır.

İslam, insan temizliğinin yanında çevre temizliğine de önem vermiştir. Kolera, tifo, çocuk felci ve Hepatit gibi su vasıtasıyla yayılan salgın hastalıkların önlenmesi açısından su göletlerine bevetmenin yasaklanması hıfzu's-sıhha kapsamında değerlendirilmektedir.³⁰

İyi bir abdest de iyi bir hazırlık gerektirir. Bu noktada İslam, tuvaletten çıkınca güzelce temizlenmeyi emreder. Hz. Allah bu durumda su bulunmaması halinde temiz topraktan istifadeyi emreder.³¹ Namaz için abdeste hazırlık aşamalarından biri olan istincanın (tuvalet sonrası temizliğin), mikrop ve bakterilerin birikmesi sonucu meydana gelen iltihaplardan idrar yollarını koruduğu modern tıbbın verilerince tespit etmiştir. İstincanın özellikle şeker hastalarına çok faydası belirtilmiştir. Zira idrarda yüksek

²⁶ Müddessir, 56/4.

²⁷ Hunke Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, (Çev. S. Sezgin), Bedir Yayınevi, İstanbul, s. 401-402.

²⁸ <https://archive.islamonline.net/9556> (25.Ağustos.2020): bkz: Ural Tacettin, *Papa Bir Puttur*.

²⁹ Maide, 5/6; Bakara, 2/222; Tevbe, 9/108; Enfâl, 8/11.

³⁰ Halebî, İbrâhim b. Muhammed, *Halebî*, s. 20.

³¹ ...Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır. (Nisa, 4/43.)

miktarda şeker mevcuttur. İdrar kalıntıları istinca yapılmadığı surette idrar yollarında kalacağından o bölgede yara ve iltihabın oluşması muhtemeldir.³²

1963 yılında İngiltere’de, özellikle korku ve paniğe yol açan Dundee³³ şehrinde tifo hastalığı baş göstermiştir. Büyük çaba gösterilmesine rağmen salgının önü bir türlü kesilememiştir. Uzmanlar, sonunda tüm basın araçlarını kullanarak bildirme yayınlar. Bildirgede “tuvalette, tuvalet kâğıdı yerine suyun kullanılması” yer alır. İnsanların bildirmeye uyması sonucu tifo salgını kontrol altına alınmıştır³⁴

2.3. Abdestin Teşri’ Hikmeti

Abdest, namazın ön şartlarından biridir. Namaz ise, Allah’ın (c.c.) huzuruna durup O’nun yüceliğini celâl ve keremini tazimdir. Bu sebepten ötürü namaz kılanın çok temiz olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), “Allah temizdir, temizler olanları sever.”³⁵ buyurarak bu gerçeği dile getirir.

*“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinizle beraber ellerinizi ve başlarınıza mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.”*³⁵

Abdestin sadece şekilsel bir temizlik olmadığı, İslam’ın şiarı olduğu ve ahirette Müslümanların tanınmasına vesile olacağı ayrıca hadis kaynaklarında geçmektedir.³⁶ Dolayısıyla Klasik fıkıh kitaplarının haşiyelerinde, “gün boyu abdestli bulunma”nın teşvik edilmesi abdestin, İslam’ın şiarı olduğunun kanıtıdır.³⁷

Gün boyu dünya meşgalesiyle uğraşan insanın cildi her bir cm²de adedi milyonları bulan mikroplara maruz kalmaktadır. Dolayısıyla vücudunun açık kalan kısımları, dışarıdan gelebilecek bakterilere temas edecektir. Abdest alındığında ise bu toz, mikrop vb. şeylerden herhangi bir eser kalmayacaktır.³⁸ Aralık 2019’dan beri pek çok alanda etkisini menfi cihetten hissettiren COVID-19 salgınına karşı, abdestin faydalı olacağı aşikârdır.

Londra Kraliyet Doktorlar Derneği üyesi ve aynı zamanda Kalp ve İç Hastalıkları İstişare Kurulu üyesi Dr. Ahmed Şevki İbrahim şu açıklamayı yapmıştır:

³² Ahmed, Yusuf el-Hâc, *el-İ’câzü’l-İlmî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm ve’s-Sünneti’l-Mutahhera*, s. 926.

³³ Dundee şehri, İskoçya sınırları içinde yer almaktadır. İskoçya ise Büyük Britanya Krallığını oluşturan dört ülkeden biridir.

³⁴ Ahmed, *el-İ’câzü’l-İlmî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm ve’s-Sünneti’l-Mutahhera*, s. 927.

³⁵ Müslim, İman, 147.

³⁶ “...Bir adamın alnı ve ayakları ak olan bir atı olduğunu düşünün. Adam bu atını hepsi de simsiyah olan bir at sürüsü içinde bulamaz mı?... İşte onlar da abdestten dolayı yüzleri nurlu, el ve ayakları parlak olarak gelecekler. Ben önceden gidip havuzumun başında ikram etmek için onları bekleyeceğim...”Malik; Muvatta, Taharet,28.

³⁷ Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Kitâb*, s. 2.

³⁸ Ahmed, *el-İ’câzü’l-İlmî*, s. 930-931.

“Bilim adamları, suyun üzerine abdest esnasında, insanın kas ve sinirlerinin rahatlamasına yol açan, vücudu, yüksek kan basıncı, ağrı, sıkıntı ve gerginlik hallerinden kurtaran parlak ışınların inip, negatif iyon ışınlarını azalttığı sonucuna ulaşmışlardır.”³⁹

Nitekim Amerikalı bilim adamlarından birisi bu açıklamayı şöyle teyit etmiştir: Suyun büyüleyici bir etkisi vardır. Şu kadar var ki, su zerreciklerinin el ve yüze teması, insanı rahatlatan ve ondaki stresi gideren en önemli unsurdur.⁴⁰

Abdestin sağlık yönünden faydaları ülkemizde de araştırma konusu olmuştur. Bu sahada Haluk Nurbaki'nin (ö. 1997), büyük mesafe kat ettiği anlaşılmaktadır.⁴¹

2.3.1. Abdestin Dolaşım Sistemine Katkıları

Namaz öncesi alınan abdestin mucizevî faydaları vardır. İnsan vücudunda 100.000 km civarında damar olduğu söylenmektedir.⁴² Sıkıntı, stres, dengesiz beslenme gibi çeşitli sebeplerden dolayı kalpten, vücudun uç noktalarına kan pompalama fonksiyonu zayıflamaktadır. Konuyla ilgili olarak ülkemizde yapılan bir çalışmada uzmanların görüşü şu şekildedir:

“Bu tehlikeli gidişten uzaklaşmanın en pratik ve en sağlam yolu, damarlara genç yaşlardan başlayarak esneklik kazandırmaktır. Özellikle beyin dolaşımı ve kalpten uzak düşen ayak ve el damarlarında bu jimnastiğin yapılması zorunludur. Bunun en kolay yolu, damarları ısı farkı ile açıp kapayan su ile yıkama sistemidir.”⁴³

14 Asır önce çöl ortamında abdestin Müslümanlara farz kılınması insanların sağlığı açısından çok önemli bir *teşri'*dir. Nitekim o dönemde mevcut olan diğer kültür ve medeniyetler İslam'la mukayese edildiğinde böyle bir uygulama sağlık ve temizlik açısından eşsiz bir öneme sahip olduğunu söylenebiliriz.

2.3.2. Vücudun Korunma Sistemine Katkıları

Abdestin sağlık açısından, faydalarından biri de; (lenf) korunma sistemine sağladığı yararadır. Bu faydayı şöyle izah edebiliriz:

“Lenf damarları içerisinde dolaşan, kan plazması ve lenf proteinlerinden oluşan dolaşım sıvısına lenf denir. Lenf sistemi (korunma sistemi) ise lenf sıvısı, lenf damarları ve lenf düğümlerinden oluşan ve vücudun içinde bezler, kanallar ve alanlar oluşturan ve beyin

³⁹ Ahmed, *el-İcâzü'l-İlmî*, s. 934.

⁴⁰ Ahmed, *el-İcâzü'l-İlmî*, s. 934.

⁴¹ bkz. Nurbaki Haluk, *Namazın Sırları*.

⁴² Nurbaki, *Namazın Sırları*, s.12.

⁴³ Nurbaki, *Namazın Sırları*, s.14.

hariç vücudun her yerinde devamlı dolaşan lenf sıvısını taşıyan bir organ sistemidir. İkinci bir dolaşım sistemi olarak tanımlanabilecek olan lenf sistemi yine de yapısı itibariyle dolaşım sisteminden çok farklıdır.”⁴⁴

Lenf (beyaz kan) damarlardan daha hassas olduğu için, birçok hastalıklara sebep olabilmektedir. Abdest ve gusül sayesinde lenf damarları esnek tutulur ve merkezi konumunda olan ağız ve burun arkası devamlı surette temiz tutulup uyarı kazandırarak, kanser gibi muhtelif hastalıkları önlemede ciddi yararlar sağlamaktadır.⁴⁵

2.3.3. Statik Elektriği Giderici Etkisi

Son yıllarda insanların kullandığı elbise ve ayakkabı gibi plastik ihtiva eden giysiler, insan vücudunda statik elektriğin oluşmakta ve insanın sinir sistemine olumsuz yönde etkileri olmaktadır. Bu etkilerden biri de yüzdeki kasların erkenden esnekliğini kaybetmesine ve vücut kırışıklığına neden olmaktadır.

“Vücudun statik elektriğinin aşırısını dışarı atmanın iki yolu vardır. Birincisi; çıplak el ve ayakla toprağı elleyerek bir nevi toprak hattı yapmak. İkincisi ise su ile yıkanarak bu elektronları dışarı aktarmak.”⁴⁶

Bu açıklamalardan yola çıkarak teyemmümün abdest yerine geçmesi, insan mantığına ters gelebilir. Ancak Şâri’, teşri’ ortamındaki sosyolojik şartları nazarı itibara alarak insanın ikinci hammaddesi olan toprağı temizlenme aracı kılmıştır.⁴⁷

Güneşte ısıtılmış su ile abdest almanın mekruh olmasını hikmeti; fıkıh kitaplarında renk, koku ve tattan oluşan suyun vasfının kaybolması diye izah edilmektedir. Bunu bilim “bu tarz sular iyonizasyonunu kaybettiğinden elektron boşaltma kabiliyetini yitirir” şeklinde açıklar.⁴⁸

İnsana fayda açısından Şâri’in, hüküm koymadaki gayesi ile bilimsel araştırmalar paralellik arzetmektedir. Nitekim açıklamalardan da anlaşılacağı üzere abdestle ilgili bulgular da bunu açıkça göstermektedir.

2.3.4. Trahom Hastalığına Çare Olması

⁴⁴ <http://www.insanvucudu.net/lenf-sistemi.html>. (14. Aralık 2018).

⁴⁵ Nurbaki, *Namazın Sırları*, s.15.

⁴⁶ Nurbaki, *Namazın Sırları*, s.16.

⁴⁷ Senendecî, *Mevâhibü'l-Bedi'*, s.12-13.

⁴⁸ Nurbaki, *Namazın Sırları*, s.17.

Abdest, trahom hastalığına karşı panzehir vazifesi görür.⁴⁹ *Trahom*: Konjunktiva'daki büzüşme nedeniyle göz kapaklarında meydana gelen, tedavi edilmediği takdirde körlüğe sebep olan bir hastalıktır.⁵⁰ Abdestin, trahom hastalığına çare olduğu Alman Profesör Köln tarafından tespit edilmiştir.⁵¹

Bu hastalık geri kalmış ülkelerde ve hijyenik koşullara dikkat edilmeyen mekanlarda nüksetmektedir. Ancak, abdest alındığı zaman böyle bir tehlikeye maruz kalma ihtimali de azalmaktadır.

2.3.5. Mikroplardan Koruması

Gün içerisinde, her bir m²'de bulunan ve adedi milyonlara ulaşan mikroplar, insan cildinin dış yüzeyine daima saldırı halindedir. Bu mikroplar, abdest esnasında uzuvların (sünnet üzerine) güzel bir şekilde ovulmasıyla vücuttan atılmış olur.⁵² Abdestin objektif bir şekilde değerlendirilmesi, Hz. Peygamber devrinde yaşayan İslam Medeniyeti ile diğer medeniyetler mukayese edildiğinde ancak anlaşılabilir.

Yüz temizliği yüzün dışını, ağızımızı, burnumuzu, kulaklarımızı temizlemeyi içerir. Bu organların temizliği de hijyen açısından sayısız faydalar içermektedir. Şöyle ki:

Mazmaza: Yeni yapılan araştırmalar, mazmazanın ağız ve yutağı mikrop ve iltihaplardan koruduğu, yemek esnasında dişlerin arasında kalan yiyecek artıklarının temizlenmesiyle diş çürüklerine karşı koyduğunu tespit etmiştir. Mazmaza, ayrıca ağızdaki bazı kasları dinçleştirir ve kuvvetlendirir. Mazmazayla, ağızdaki kasları hareket ettirmenin kişiyi ruhen sakinleştiği uzmanlar tarafından tespit edilmiştir.⁵³

İstinşak: Mısır'da bulunan İskenderiye Üniversitesi doktorlarının yaptığı bilimsel araştırmaya göre, devamlı surette abdest alıp istinşak yapan kimsenin burnu, abdest almayanlara nispetle bakteri iltihap ve mikroplardan daha temiz olduğu gözlenmiştir. Mikroskop vasıtasıyla yapılan tetkik neticesinde, namaz kılmayan kimselerin burnunda pek çok bakteri bulunduğu ve bu bakterilerin hastalığa sebebiyet verdikleri ortaya çıkmıştır.⁵⁴

İstinşak, vücuda burun yoluyla bulaşan enfeksiyonu engellemesi itibarıyla önemli bir tedbir olarak düşünülebilir. Nitekim Hz. Peygamber, abdestte istinşak yaparak bizlere

⁴⁹ Duman Süleyman, *Abdestin Hikmetleri*, s.45.

⁵⁰ <http://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/trachoma>. (17 Kasım 2018)

⁵¹ Duman, *Abdestin Hikmetleri*, s.45.

⁵² Ahmed, *el-İ'câzü'l-İlmî*, s. 930-931.

⁵³ Ahmed, *el-İ'câzü'l-İlmî*, s. 931.

⁵⁴ Ahmed, *el-İ'câzü'l-İlmî*, s. 931;Rabih, *el-İstişfâbi-Salâti*, s. 15.

rehberlik etmiştir.⁵⁵ Burnu -sünnet üzere- üç kere yıkamanın da faydalı olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda burun deliği, rutubetten korunmak suretiyle rahat bir şekilde nefes almaya yardımcı olur.⁵⁶ Böylece devamlı surette abdest alan kimselerin burnu mikroplardan arınarak temiz olur.

El ve Yüzü Yıkama: Vücuttan salgılanan yağ ve deriye sirayet eden toz, mikropların çoğalıp yayılmasına sebep olmaktadır. Elleri (dirseklerle beraber) ve yüzü yıkamak vücudu söz konusu kalıntılardan temizleyerek korumaktadır.⁵⁷

Ayakları Yıkama: Vücudun bütün sistemleri ayakta olması sebebiyle bu organın yıkanması, vücuda sekînet ve dinginlik hissi vermektedir.⁵⁸

2.3.6. Cilt Kanserinden Koruması

Abdestin, cilt kanserine karşı vücudu koruduğu yapılan araştırmalarla tespit edilmiştir. Abdest sayesinde abdest uzuvları, her zaman nemli olmaktadır. Bu nedenle abdest, cilt kanseri nedenlerinden biri olan mor ötesi ışınlarla karşı koruma sağlamaktadır.⁵⁹ Bilimsel araştırmalarda kanserin pek çok nedeni zikredilmekle birlikte bazı cilt kanserlerinde abdestin koruma sağladığı bilimsel çevrelerce ifade edilmiştir.

2.4. Namaz ve Beden Eğitimi

Çağımızda yazılı ve görsel sahada kitle iletişim araçlarının çoğalmasıyla beden eğitimi hareketlerine ilginin oldukça arttığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda vücut geliştirme, yağları eritme vb. gayelerle TV ve video kanalları vasıtasıyla tüm dünyada canlı yayın programları tertip edilmektedir. Muhtelif programlarda tavsiye edilen hareketlerin neredeyse tamamının namazda bulunduğu aşikârdır. Ara vermeden zayıflamak amacıyla yapılan sportif hareketler vücudu yordduğu halde namazın farklı vakitlerde olması, vücudu yormamaktadır. Bu durumda kalp hastalarını yormamakta onlara çok iyi gelmektedir. Oysa kalp hastalarına spor yapmak ya yasaktır ya da belirli hareketlerle sınırlandırılmıştır.

İnsanlar tarih boyunca doğal ortamda yaşamaları sebebiyle daima hareketli bir hayat sürdüklerinden obezite, şişmanlık gibi hastalıklar bilinmezdi. Son yıllarda tüm insanlığın

⁵⁵ Müslim, Tahâre, 18.

⁵⁶ Rabih, *el-İstişfâbi's-Salâti*, s. 16.

⁵⁷ Ahmed, *el-İ'câzü'l-İlmî*, s. 931.

⁵⁸ Ahmed, *el-İ'câzü'l-İlmî*, s. 931.

⁵⁹ Ahmed, *el-İ'câzü'l-İlmî*, s. 932.

ortak sorunu olan aşırı kilo problemine karşı İslam, çağlar öncesinden Oruç, Hac ve Namaz ibadetini teşri' eylemiştir.

İnsanın kas ve adalelerin, ölüncüye kadar intizamlı bir şekilde, çalışması için namaz kılmak şarttır. Çünkü Şâri' kas ve adaleleri, bir sistem üzerine yaratmıştır.⁶⁰ İslam dinindeki namaza karşılık, Batı Medeniyeti beden eğitimi hareketlerini 19.yüzyıldan itibaren yaygınlaştırmıştır.

Teknolojik gelişmeler karşısında insan hayatı oldukça kolay hale gelmiştir. Fabrika, liman ve inşaat gibi birçok iş sahasında vinç ve robotların devreye girmesiyle insanlar daha az çalışmakta ve hareketsiz kalmaktadır. Namaz bütün bu hareketsizliklere bir çare olmaktadır.⁶¹ Ayrıca namaz hareketleri, vücudun çok kullanılan eklemleri ile ilgili olduğu için eklem sağlığına katkı sağlar.

Namaz, bazı zamanlarda kan basıncının düşmesine sebep olan uzun süreli oturma gibi, insanın ani hareketlere karşı uyum göstermesine yardımcı olmaktadır.⁶²

Namazla ilgili olarak şu faydaları sayabiliriz: Kalbin çalışması, hücrelerin canlanması, kan dolaşımının gelişmesine yardımcı olması, sindirim sistemini aktif hale getirmesi, kabızlığa, uykusuzluğa, vücudun formda olması, fiziksel kusurları örtmesi, konsantrasyona yardımcı olması, hafızayı kuvvetlendirmesi ve cesaret aşılması ve diğerleri şeklindedir.⁶³

2.5. Namaz Kas İlişkisi

İnsan vücudu doğal olarak kaslarla doludur. İnsan uzun süreliğine oturup hareketsiz kaldığı zaman kaslar, uzun süre hareket etmediği için gerilip zayıf düşer.⁶⁴ Örnek vermek gerekirse, her gün masa başında çalışan biri, uzun süre hareket etmediği için doğal olarak kaslarının gerilmesi ve omurgasının zarar görmesi muhtemel olacaktır. Uzun süre hareketsizlik sebebiyle kalp hastalıkları, kan basıncının zayıflaması ve eklem ağrıları gibi pek çok hastalığa maruz kalacaktır.⁶⁵

Konuyla ilgili dikkat çekici bir diğer örnek ise günümüz gençlerinin Play Station bağımlılığıdır. Saatlerce oynayan oyun sonunda bedeninin büyük kısmı hareketsiz kalmakta ve kaslar zarar görmektedir. Bu bağlamda İtalyan futbolcu Alessandro Nesta'nın, saatler

⁶⁰ Tarşe Adnan, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.19.

⁶¹ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.30.

⁶² Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.30.

⁶³ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.50.

⁶⁴ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.17.

⁶⁵ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.17-18:

süren Play Station oyununun akabinde parmağından sakatlanmıştır.⁶⁶ İlk anda akla şöyle bir soru gelebilir: *Hareket etmeyen kişi enerji harcamadığı için dinlenmiş olmaz mı?* Soruya şu şekilde cevap verilir: Bilimsel veriler çerçevesinde yapılan araştırmalar işaret ediyor ki, namaz vakitleri; insan fizyolojisinin tamamen aktif olduğu saatlere denk gelmektedir.⁶⁷

Dolayısıyla günün muayyen vakitlerinde namazın ifasıyla kasların zinde olduğu kemiklerin güçlendiği tespit edilmiştir. Gelişme devresinde sağlam olan kemik yapısı, hayatın ilerleyen safhasında sağlamlığını yitirmesiyle zayıflama, eğilme ve kırılmaya başladığı bilinmektedir. Kemiğin zindeliğini sürdürmenin yollarından biri de hiç şüphesiz namazdır. İslam, kemiklerin zayıflamasından kaynaklanan hastalıklara karşın her gün 40 rekât namaz kılmayı teşrî' eylemiştir.⁶⁸

Yapılan bir araştırmada -her ne kadar Batı ülkelerinde yapılmış olsa da-, kemik kırılmalarına erken diye nitelendirilen yirmili yaşlarda (%30) daha az rastlanıldığı gözlemlenmiştir.⁶⁹ Yaşlılık evresinde ise kemiklerin dejenere olduğundan vücudun zarar gördüğü ve kırıldak dokuların değişikliğe uğradığı mülahaza edilmiştir.⁷⁰

Namazda bulunan değişik hareketler, kemik dokusu, kırıldak zarı ve eklem yerlerini güçlendirdiği gibi, kemik erimesi, eklem sertliği vb. hastalıklardan koruyarak vücudun aktif kalmasına yardımcı olmaktadır.⁷¹

Yine Ezher Üniversitesi Tıp Fakültesi doktorlarından bir grubun icra ettiği araştırmada, namazın kıyam, rükû ve secdeden ibaret üç safhası inceleme konusu olmuş, bu neticede namazın, günlük hayatta kullanılmayan eklemlerin çalıştırılmasıyla vücudun formda kaldığı tespit edilmiştir.⁷²

Ölünceye kadar kılınan namaz⁷³, âdemoğlunun dünyevi menfaatlerine de uygun düşmektedir. Dolayısıyla günlük mutat olarak yapılması gereken hareketleri içinde barındırması sebebiyle koruyucu hekim mesabesinde olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2.6. Hamilelik

⁶⁶ <https://www.goal.com/tr/galeri-listesi/futbol-tarihinin-en-ilgincliklari/uwqsknf478le1tad2f8fu1x3v#ivxwv4dchfrq1wozm6nuues28> : (29. 08. 2020)
https://www.sabah.com.tr/yazarlar/taskin/2005/10/12/playstation_nesta_yi_sakatladi. (29.08.2020)

⁶⁷ Ahmed, Yusuf el-Hâc, el-i'câzü'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sünneti'l-Mutahhera, s. 937.

⁶⁸ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salâti*, s. 85.

⁶⁹ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salâti*, s. 86.

⁷⁰ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salâti*, s. 89.

⁷¹ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salâti*, s. 92.

⁷² Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salâti*, s. 95-99.

⁷³ Hicr, 15/99.

Bu başlık altında namaz kılan hamile hanımların diğer hanımlara nazaran daha sıhhatli doğum yaptıkları ele alınacaktır. Dr. Adnan et-Tarşe, eserinde hamile kadınların, sezaryensiz rahat bir şekilde doğum yapmaları için, günlük beş vakit namazı muntazam olarak kıldıkları takdirde sağlıklı bir doğum gerçekleştirebileceğini ifade etmiştir. Aynı zamanda doğum sancısı ile beraber korkuların kas gerilmesine sebep olabileceği, bu sebeple doğacak olan bebeğe zarar verebileceğini de eklemiştir.⁷⁴ Hamilelikte kadınların namaza devam etmesi, doğum esnasında sıkıntıları önlemeye yardımcı olmaktadır.

İnsanın dış görünüşü fiziki yapısı kas ve iskeletten müteşekkildir. İnsanın hareket etmesine sebep olan kuvvetin kaynağı kaslardır. Kaslar, erkeklerin vücudunda %42, kadınlarda ise %36 oranındadır. Namazda, abdestten başlayıp selam verinceye kadar neredeyse bütün kaslar ve adaleler çalışmaktadır. Günde beş vakit namaz kılan kimse, sünnetleri ile beraber 40 rekât namaz kılarak 40 defa rükûa gitmektedir. Rükûa gidildiğinde vücudun bütün kasları ve mafsalları kuvvetlenir, omuriliğin esnekleşmesi ve kuvvetlenmesine, böbreklerin aktif olarak çalışmasına ve göğsün esnekleşmesine, sindirim sisteminin faal olarak çalışmasına yardımcı olur, vücutta gerginliği giderir, kan basıncını düzenler.⁷⁵

2.7. Sırt Ağrıları

Teknolojik gelişmelere bağlı olarak hareketsiz kalma süresi artan insan, hareketsizliğe bağlı hastalıklarla karşı karşıya kalmıştır. Sırt ağrıları da bu hastalıklardan biridir. Sırt ağrısı, Batı toplumunun muzdarip olduğu hastalıklardan olup, baş ağrısının ardından ikinci sırayı işgal etmektedir. Yapılan araştırmalar gösteriyor ki, insanların % 80'i mezkûr hastalığa maruz kalmıştır. ABD'de 6,5 milyon insanın sırt ağrıları sebebiyle yatacak olmakta, her ay 1,5 milyon kişinin kliniklere sırt ağrısı şikâyetleriyle müracaat etmektedir. Bu hastalığın tedavi ve ilaç masrafları ABD maliyesine büyük yük getirdiği istatistiklere yansımaktadır.⁷⁶

Namazın rükünlerinden kıyam, insanın adeta günlük hayatta yapması gereken "dik durma egzersizi"nin hareketidir. Kıyamda bir müddet ayakta kalmak suretiyle vücudun dik durması sağlanır. Böylece sırt kaslarının güçlendirilmesi suretiyle ağrıların oluşmasına mani olunur. Ayrıca kıyam esnasında rükû ve kavme hareketleriyle vücudun kambur olma ihtimali ortadan kalkmış olur.⁷⁷

⁷⁴ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.70-71.

⁷⁵ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.114.

⁷⁶ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 100.

⁷⁷ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 112.

Namaz esnasında yapılan her hareket sonunda, kıkırdak sıvısının devamlı surette kıkırdak çekirdeğine girerek bu bölgenin yenilenmesine ve korunmasına katkı sağlar. Batı ülkelerinde namaz mefhumu olmadığından zikredilen yenilenme gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla yaşı ilerleyen kadınlar ve erkeklerde kamburluk, kaslarda sertleşme vb. bulunmasından ötürü koltuk değneği kullanılmaktadır.⁷⁸

Namaz hareketlerinin sağladığı faydalar göz önüne alındığında söz konusu hareketsizliğe bağlı oluşan sırt ağrılarını önleyici bir tedbir olduğu görülmektedir.

2.8. Bacaklardaki Varislere İyi Gelmesi

Yapılan ilmi araştırmalar neticesinde, varis hastalığına yakalanan kimselerin %90'ı namaz kılmamaktadır. Namaz kılanların bacağının alt kısmında bulunan atardamarların hidroksit/ hidroksil oranı %16.43 iken, namaz kılmayanların oranına (%26.13) göre daha azdır.⁷⁹

Namaz esnasında yapılan hareketlerin dolaşım sistemine olumlu yönden fayda sağladığı görülmüştür. Zira vücuttaki kan, beyinden ayak parmaklarına kadar kolayca tevzi edilmektedir. Bu durum tıbben "Hidrostatik basınç" şeklinde isimlendirilmektedir.⁸⁰

Dr. Tevfik Alvan, 1986'da Mısır'da bulunan İskenderiye Üniversitesi Tıp Fakültesinde, "namazın, bacaklarda meydana gelen varis hastalıklarına iyi geldiğini" yüksek lisans tezinde ispat etmiştir.⁸¹

2.9. Namazın Yaşlıların Sağlığına Katkısı

Dr. Adnan Tarşe'nin de eserinde yer verdiği üzere Astrond (60) ve Hutschecher (83) adlarında ve boyları; 1,96 metre'den uzun olup, fiziki, ruhi ve akli durumları gayet iyi olan iki gayri müslimin, bu kadar dinç kalmalarının sebebi sorulur. Cevap olarak; Müslümanların günde beş vakit camiye yürüyerek gittikleri gibi mutat yürüyüş yaptıklarını, yine günlük beş vakit namaz kıldıkları gibi, günlük namaza benzer sportif hareketler yaptıklarını ifade etmişlerdir.⁸²

Müslüman olan bir kimse, namazı mahza Allah'ın (c.c.) rızasını kazanmak için yapmaktadır. Bu maksat ve gayenin yanında diğer maslahatlar kendiliğinden gelecektir. Lakin bu durumun tersi olursa, namaz Müslüman için şekilden öteye gidemez. Zira o

⁷⁸ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 114-115.

⁷⁹ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.239-240; Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 68.

⁸⁰ **Hidrostatik basınç:** Bir sıvının, kendisini çevreleyen duvar yüzeylerine yaptığı basıncı ifade eder. https://tiplopedi.com/Hidrostatik_bas%C4%B1n%C3%A7 (28 Ağustos 2020)

⁸¹ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 67.

⁸² Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.19.

namazda ihlâs ve samimiyet yoktur. Bu durumda sadece maddi kazançtan söz edilir. Manevi kazançtan asla söz edilemez.

Yaşlılar için namaz, “koruyucu hekim” vazifesi görmektedir. Bu sebeple, yaşlıların camiye ve namazı terk edip cemaat sevabından mahrum kalmaları doğru olmaz. Zira camiye giderken kat etmiş olduğu mesafe, onlar için sportif faaliyet olmakla beraber, yaşlılığın ileri seviyesinde meydana gelen kalp hastalığı ve damar tıkanıklığı gibi hastalıkların ertelenmesine sebep olmaktadır.⁸³

Yaşlıların en çok müşkil duruma düştüğü sebeplerden birisi olan bunama ve hafıza kaybına karşılık, defalarca secde edip beyinlerine kan pompalanması sebebiyle namaz, onlar için eşsiz bir ibadettir. Bahse konu olan hastalıkların Batı ülkelerinde özellikle de İngiltere’de vuku bulunduğunu ifade etmek gerekir.⁸⁴ Günümüz tıp ilminde *demans* diye isimlendirilen bunama hastalığına yakalanma oranı, namaz kılan yaşlılarda diğerlerine nazaran daha az rastlandığı bilimsel olarak tespit edilmiştir.⁸⁵

2.10. Hayat Enerjisi Üretmesi

Namazın sağlık açısından faydaları her zaman araştırma konusu olmuştur. Kahire biyoenerji sistemi uzmanı Dr. İbrahim Kerim, namazın sağlık yönünden faydaları hakkında bir takım veriler elde etmiştir. Namaz öncesi alınan abdest, Namaz esnasında getirilen tesbih, Allah’ı zikretme vb. şeylerin insan ruhunda birtakım faydaları olduğunu ifade eden Dr. Kerim, “tahiyatta teşehhüd esnasında, sağ elin şahadet parmağını kaldırma hareketinin vücutta ruhi enerjiler tespit ettiğini, ancak sol parmakta aynı enerjiyi göremediğini” ifade etmiştir. Dr. Kerim, namaz için okunan ezanın, sadece davetten ibaret olmadığını, ayrıca Müslümanların ruhunda enerji ürettiğini de sözlerine eklemiştir.⁸⁶

Tıp biliminin hastalıklara karşı aciz kaldığı durumlarda namaz ibadetinin “can simidi” gibi geldiğini dile getiren doktorlar, namaz kılan Müslümanların ruhen diri olarak hastalıklara karşı direnç göstermeleri karşısında ilaç tedavisinin teslim bayrağını kaldırdığını ifade etmektedirler. Bu durum karşısında namaz ibadetini incelemeye alan bilim adamları, namazın ışın saçan Radyum elementi gibi olduğunu ve kişide bitmek tükenmek bilmeyen enerji meydana getirdiğini ifade etmişlerdir.⁸⁷

⁸³ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.65.

⁸⁴ Tarşe, *es-Salâtüve'r-Riyâda*, s.66.

⁸⁵ Gürsu, Orhan, *Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı 53, s.508.

⁸⁶ Altun, Hz. Peygamber Sünnetinde Sağlık mucizeleri, s.48-49.

⁸⁷ Şerif, Muhammed İbrahim, *eş-Şeâiru'l-İslâmiyye*, s. 19.

2.11. Ömrü Uzatması

Namazla ilgili en çok bilimsel araştırma yapılan ülkelerden biri ABD'dir. ABD'nin Iowa Üniversitesinde yapılan araştırmada 65 yaş üzeri 550 hasta üzerinden yapılan deneylerde, mescit ve camilere giden Müslümanların, dini inancı olmayan ateist insanlara nispetle %35 daha fazla yaşadıkları görülmüştür. 12 senelik zaman zarfında yapılan araştırmalarda gözlemlenen, 65 yaş üzeri ateistlerden %52 sinin öldüğü, haftada bir veya iki gün mabetlere gidenlerin ise %85 inin yaşadığı görülmüştür.⁸⁸ Araştırma sonuçlarının yayımlandığı "Port Of Family Medicin" dergisinde Prof. Dr. Daniel Hall şu tespitlerde bulunuyor: "Namaz ve dua ibadeti esnasında hissedilen sükûnet ve gevşeme ve rahatlık sebebiyle vücut, stresin yol açtığı yüksek kolesterole karşı bir madde salgılıyor. İbadetle yaşayan insanın psikolojisi düzeldiği için, yüksek kolesterole karşı korunmuş olur, bu da kişinin daha fazla yaşaması anlamına gelir. Yapılan gözlem ve araştırmalara göre ibadetli insan, 3 yıl bir ay daha fazla yaşar."⁸⁹ Günde beş vakit namaz kılan bir Müslüman, rabbiyle barışık olup halini arz etmesi onun tevekkül melekesinin gelişmesine katkı sağlar.

2.12. Sindirim Sistemini Rahatlatması

Yaşamın devamlılığı için, insan doğal olarak gıdalar almak ve aldığı gıdaları eritmesi için hareket etmesi gerekmektedir. Ancak hareket etmediği zaman yenilen gıdaların vücutta birikmesiyle hazım zorlaşır. Vücut hareket ettiği zaman sindirim sistemi kolaylaşır, sağlıklı bir hayat sürdürülür.

Vücudun hareketli olması gerektiği ile ilgili, 19. yüzyılda yaşayan Fransız Doktor Tiso "Hareketlerin başlı başına pek çok ilaçlara alternatif olduğunu, bütün ilaçlar ve tedavi yöntemlerinin, hareketin vermiş olduğu tesiri veremeyeceğini" ifade etmiştir.⁹⁰ 19. yüzyılda, İsveç beden eğitimi okullarının, namaz hareketlerinden esinlenerek İsveç beden eğitimi patentini almıştır.⁹¹ Şâri', bu bilgileri ihtiva eden namazı, hikmeti gereğince, insanların maslahatlarını gözeterik on dört asır önce, İslam âlemine farz kılmıştır. (NİSA: 4/103)

2. 13. Asfeksi Ölümlere Çaredir

Asfeksi ölümleri, adli tıp derslerinde otopsi ile alakalı konularda işlenmektedir. Asfeksi ölümlerin çarelerinden biri de sabah namazıdır. Uyku, hadiste de belirtildiği gibi, bir nevi

⁸⁸ Altun, Hz. Peygamber Sünnetinde Sağlık Mucizeleri, s.51.

⁸⁹ Altun, Hz. Peygamber Sünnetinde Sağlık Mucizeleri, s.51.

⁹⁰ Tarşe, es-Salâtü ve'r-Riyâda, s.19.

⁹¹ Tarşe, es-Salâtü ve'r-Riyâda, s.25.

ölüm halidir. Sabah namazına kalkarak vücudun uzun süre hareket etmeyen dış organları ve yavaş çalışan iç organları, sabah namazı ile zindeliğine kavuşmuş olmaktadır.⁹²

“**Asfeksi**; havasızlık ya da oksijen azlığı-yokluğu anlamında kullanılmaktadır. Yetişkin bir insanda arter kanında PO₂ ortalama 80-90 mmHg, PCO₂ 40 mmHg'dır. 60 yaş üstü kişilerde ise PO₂ 60-85 mmHg'dır. Genel olarak PO₂'nin 60 mmHg'dan düşük, PCO₂'nin ise 50 mmHG'dan fazla değerinde olması “hipoksi” olarak kabul edilir ve solunum yetmezliğine yol açar.”⁹³

Asfeksi ölümlerin sebepleri; havası bozulmuş yerlerde soluma, solunum yollarına girişinin mekanik olarak engellenmesi, göğüs ve karnın solunum hareketlerini engelleyecek şekilde sıkıştırılması ve solunum hareketlerinin felcidir.⁹⁴ Gece ve sabah namazlarına devam eden kimsede bu tür bir hastalıkla karşılaşma oranı, diğer kimselere oranla daha az olabileceği anlaşıyor.

2. 14. Diğer Hastalıklar

Namazın, yukarıda başlıklar halinde ele alınarak anlatılan hastalıkların haricinde bazı hastalıklara da iyi geldiği görülmüştür. Kalp Hastalıkları; Namaz kılariken vücudun bütün uzuvları çalışması sebebiyle, kalpten damarlara kan dolaşımı daha hızlı gitmektedir.⁹⁵ Sindirim Sistemi Ağrıları ve Kabızlık: Rükû ve secde esnasında mide ve bağırsağa baskı yapılması ve sindirim sisteminin çalışmasıyla ağrı ve sancuları dindirir. Namazın kalp, mide ve bağırsakları temizlediği söylenmiştir. Kalp, Allah'ın emri yerine getirilerek; mide ise, vücudun çalışıp yenilen yemekleri hazmetmesi ile temizlenir.⁹⁶ Göğüs Ağrıları: Solunum yolları şikâyetlerinde namaz tavsiye edilmektedir. Çünkü secdeye gidildiği vakit nefes borusu genişlemesi sebebiyle akciğere daha fazla oksijen gitmektedir.⁹⁷

3. Namaz Rükünlerinin Sağlık Açısından Faydaları

Dışarıdan bakıldığında namazın rükünleri basit gelebilir. Ancak yapılan araştırmalar; namazın içindeki her bir intikalın, vücutta uzunluğu 100,000 km ye tekabül eden damarlardaki kanın kalbe dönmesine katkı sağlamakla birlikte mafsalları da diri tuttuğu tespit edilmiştir.⁹⁸

⁹² Emre Süleyman Arif, *Namazın Hikmeti. Namazın Hayati Özellikleri*, s.128.

⁹³ <http://adlitip.blogspot.com/2006/10/15-asfiksiler.html> (17.Kasım.2018).

⁹⁴ <http://adlitip.blogspot.com/2006/10/15-asfiksiler.html>. (17 Kasım 2018).

⁹⁵ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.229.

⁹⁶ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.223-231.

⁹⁷ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.234; Rabih, *el-İstîşfâ bi's-Salati*, s. 67.

⁹⁸ Rabih, *el-İstîşfâ bi's-Salati*, s. 70.

3.1. Kıyam ve Kaade

Namazda fazilet bakımından en üstün olan “kıyam ve kaadenin” sağlık açısından faydaları vardır. Bunlar sırasıyla, vücudun bütün kasları⁹⁹ ve mafsalları kuvvetlendirmesi, kan dolaşımını aktif hale getirmesi, odaklanma özelliğinin gelişmesi ve bedeninin fit olmasına yardımcı olması şeklinde sıralanabilir.¹⁰⁰ Yapılan bilimsel araştırmalar neticesinde kıyamın bazı arterler boyunca hareket ettikçe, vasküler sistemdeki hidrostatik basınç giderek düşer ve kapiller yatağa geldiğinde yaklaşık 30 mmHg düzeyindedir. Kapiller seviyede hidrostatik basınç vasküler sistemden sıvının interstisyel (dokular arası) boşluğa geçmesini sağlayan ana kuvvettir.

3.2. Kıraat

Namaz içinde okunan sure ve duaların insan hafızasına katkı sağladığı yapılan bilimsel araştırmalar sonucu tespit edilmiştir. Namazın rükünlerinden biri olan kıraat, beyindeki nöral devreleri ateşleyeceği, ayet ve dua tekrarları ile beyin kapasitesinin genişleyeceği ve hafızayı güçlendireceği çeşitli araştırmalar sonucu tespit edilmiştir.¹⁰¹ Ayrıca, okunan surelerin anlamının düşünülmesi sonucunda tutarlı bir kişiliğin oluşması da sağlanır.¹⁰² Zira namazda okuduğunu tefekkür edip anlayan mükellef, namazın asıl gayelerinden bir olan tutarlı bir kişiliği hayat boyu sergilemeye çalışacaktır.

3.3. Rükû

Namazın rükünlerinden biri olan rükûun sağlık açısından faydalarını üç madde halinde ele almak mümkündür:

- Omuriliğin arkasında bulunan büyük bir et kütlesi, kuyruk sokumundan kafatasına kadar esnemeye başlar.
- Karında bulunan adalelerin daralmasıyla kalbin, damarlara kan pompası en güçlü seviyede olur.
- Yer çekimi sayesinde vücudun aşağı kısmında bulunan kan, yukarı kısma çıkar.¹⁰³

3.4. Kavme

⁹⁹ Kıyam esnasında bacağın alt kısmındaki atar damar duvarındaki kan basıncının ortalaması 93,03 cmHO2 seviyesinde olduğu tespit edilmiştir. Rabih, *el-Istisfâ bi's-Salati*, s. 69.

¹⁰⁰ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.119-120.

¹⁰¹ Gürsu, *Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı 53, s.509.

¹⁰² “Sana rabbinden indirilen hak olduğunu görüp bilen kimse görmeyen gibi olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri anlar.” Ra'd, 13/19.

¹⁰³ Alvan, *Mu'cizetü's-Salâti*, s. 168-169.

İki rükûn arasında bulunan *Kavmenin* de tıbben faydalı olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin; rükûdan kalkmak suretiyle göğüs kısmında 2 mm/Hg olan negatif basınç, rükûdan kalkmadan kaynaklanan nefes alma işlemi doğal olarak etkilenir. Etkilenmenin sonucunda negatif basınç seviyesi zirveye (6 mm/Hg) çıkar. Bu da göğüs boşluğunun boşalmasıyla vücuda kan pompalanmasının en üst seviyeye çıkması anlamına gelir. Ayrıca rükûdan kalkmak suretiyle meydana gelen ani hareketlenme sebebiyle kan dolaşımının hızlanması sonucu vücudun alt ve üst kısmına kan gitmesi ve akciğerlere fazla oksijen gitmesine sebep olur.¹⁰⁴

Günümüzde solunum yolları problemi olarak karşımıza çıkan COVID-19 için solunumu rahatlatan namaz çözüm olabilir.

3.5. Secde

Namazın zirvesi sayılabilecek olan secdenin tıbben pek çok faydaları vardır. Secde, vücudun kavmeden sonra yere doğru eğilmesi sonucu bütün damarların en üst seviyede faaliyet göstermelerine imkân sağlar. Secdeye tek hamlede intikal etmenin sonucunda vücuttaki damarlar büzülerek kalbin her tarafa rahatlıkla kan pompalamasına yardımcı olur.¹⁰⁵ Dolayısıyla adaleler esneklik kazanır, incik kemiğinin kasları güçlenir, zayıflamaya yardımcı olur, gizli ağrılara tedavi niteliğindedir, kafanın kalpten daha aşağıda olması sebebiyle beyin ve hafıza kuvvetlenir, omuriliğin esnekliğini korumasına yardımcı olur, sindirim sistemine yardımcı olur. Secde; ciğerlerin faal bir şekilde çalışmasına ve göğsün yumuşamasına yardımcı olur. Ayrıca en can alıcı faydası, bilerek veya bilmeyerek, her bir tespih esnasında göğüs kafesi açılıp kapanmasıyla vücudun ihtiyaç duyduğu oksijeni alır, kalbin oksijen depolaması ile de bütün vücuda temiz kan pompalanır. Ayrıca göğüs ile karnı ayıran bağırsakların, diyafram kaslarına baskı yapmasıyla vücutta mevcut olan CO2 böylece tahliye edilmiş olur. Bunun akabinde ciğerlere daha fazla oksijen girer.¹⁰⁶ Dr. Tarşe'nin ifade ettiği üzere CO2, herhangi bir kasıt olmaksızın secde sayesinde bedenden atılmaktadır.

Secdenin bir diğer önemli özelliği ise dolaşım sisteminin yer çekimi kanunu doğrultusunda çalışmasıdır. Şöyle ki, beden, ayak tabanından kalp adalelerine sertçe kasıldıkça damardaki kanlar kalıba dökülmüş gibi bütün vücuda kolayca dağılır. Sırt

¹⁰⁴ Alvan, *Mu'cizetü's-Salâti*, s. 171-173; Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 72.

¹⁰⁵ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 74.

¹⁰⁶ Tarşe, *es-Salâti ve'r-Riyâda*, s. 140.

bölgesinin eğrilik olmaksızın dik kalmasıyla kalp adalelerindeki kan seviyesi en üst seviyeye çıkar. Bu seviyedeki kan ise vücuda süratle dağıtılır.¹⁰⁷

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in ifade ettiği gibi yedi uzvun secde anında yere değmesiyle atardamarların daha iyi çalışmasına yardımcı olur.¹⁰⁸ Burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.), secdenin yedi organla olması gerektiği¹⁰⁹ hususundaki hadisinin hikmeti de daha iyi anlaşılabilir olmaktadır. COVID-19 salgınının solunum yollarından kaynaklandığını göz önünde bulundurduğumuzda secdenin hasta akciğerleri çok rahatlatan bir hareket olduğu görülür.

3.6. Celse

Namazda iki secde arası oturma (celse) esnasında dahi bir takım sıhhi faydalar hâsıl olmaktadır. Bu safha, tıpkı kavme gibidir ki, vücuttaki kanın tüm bedene kuvvetlice pompalanmasına yardımcı olduğu gözlemlenmiştir. Yine celsede karın ve göğüs bölgesi, kan devaranında en üst performansa ulaştığı tespit edilmiştir.¹¹⁰

Ayrıca celse ayak topuklarının ve ön ve arka uyluk adalelerinin esnekliği artar, hastalıklara sebep olan durgun kanı harekete geçirir, gerginlik, stres ve endişeye sebebiyet veren zihin yorgunluğunu izale ederek rahat bir uykuya sebep olur.¹¹¹ Celsede sünnet üzere değil de iki ayak üzerine oturmanın, omurilik ve sindirim sistemine zarar verdiği tespit edilmiştir.¹¹²

3.7. Selam Verme

Uzmanlar tarafından yapılan araştırmalarda, kronikleşmiş baş ağrılarının %90 oranında boyun adalelerin gerginliğinden kaynaklanmaktadır. Bu ağrılarının belirtileri, ense veya kafatasının aşağı kısmında sancılar ile belirir ve bütün kafatasına yayılır. Namaz sonunda sağa sola selam vererek boynu çevirmek bu rahatsızlıkların tedavisine yardımcı olmaktadır. Baş ve boyun bölgesindeki kireçlenmeleri önlemek için fizik tedavi uzmanları selamdaki boyun hareketlerini egzersiz olarak vermektedir. Selam; Oturma esnasında kafayı hafif bir şekilde sağa ve sola çevirmektir.¹¹³

4 Bazı Namaz Vakitlerinin Sağlık Açısından Önemi

¹⁰⁷ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s. 141; Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 74.

¹⁰⁸ Kûrânî Ali, *Felsefetü's-Salât*, s. 240.

¹⁰⁹ Buharî, 133-134.

¹¹⁰ Rabih, *el-İstişfâ bi's-Salati*, s. 76-77.

¹¹¹ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.145.

¹¹² Kûrânî Ali, *Felsefetü's-Salât*, s. 240.

¹¹³ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.149-150.

Namaz vakitlerinin günün belli saatlere hasredilmesi, zaman tanzimine katkı sağlamanın yanı sıra insan sağlığına da katkıda bulunur. Yapılan araştırmalarda namaz vakitlerinin, vücudun fizyolojik olarak aktif olduğu zamanlarla tamamen uyduğu tespit edilmiştir.¹¹⁴

4.1. Gece Namazı

Gece namazları, zorluklarla mücadele etme hususunda eğitici rol oynamaktadır. Bu konuda uzmanlarca yapılan bilimsel araştırmalarda ilginç sonuçlar ortaya çıkmıştır.

“Son araştırmalar kesintisiz 8 saatlik bir gece uykusunun sanılanın aksine sağlıklı olmadığını ileri sürmektedir. Gece saatlerinde 3, 3,5 saatlik bir uykudan sonra uyanmanın beyin ve vücut üzerinde farklı etkisi olduğu belirtilmektedir. Uykunun bu ilk evresinden sonra 1 saat uyanık kalıp gecenin sessizliğinde dinlenmiş bir beynin verimi yorgun bir beyinden daha yüksektir. Bu bölünmenin sonrasında bir kez daha 3 veya 3,5 saatlik bir uyku sonrası vücut uyku ihtiyacını karşılamış olacaktır.”¹¹⁵

Bu bilgilere göre gece namazının, beynin dinlenmesine, zaman değerlendirmesine ve sağlıklı düşünmeye büyük katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Yapılan bilimsel araştırmalarda gece namazının beyin üzerindeki olumlu etkisi tespit edilmiştir. Zira “epifiz bezinin en önemli salgısı olan melatonin sadece karanlıkta salgılanıyor ve gece 11 ile sabah 5 arası en yüksek düzeyine ulaşıyor.”¹¹⁶ Gece namazları ise mezkûr vakitlere denk gelmektedir. “Bu hormonun salgılanışı ne kadar yükseğe ruhsal âlemlerle kurulan bağ o kadar kuvvetleniyor. Bu yüzden ibadet için gecenin en karanlık ve melatonin salgısının en çok olduğu an seçiliyor. Melatonin salgısının kansere iyi geldiği, ayrıca kör insanların kansere yakalanma riskinin az olmasının da buna bağlı olduğu tespit edilmiştir.”¹¹⁷

4.2. Sabah Namazı

Almanya’da yapılan bilimsel araştırmalarda, sabah namazının vakti esnasında, ozon gazı salınımı gerçekleşmektedir. Ozon gazında ise, güneş doğuncaya kadar yüksek oranda oksijen bulunmaktadır. Yüksek seviyede oksijen salınımı sonucunda, kalp ve böbrekler canlanır, hücreler yenilenir, kanda fazla olan karbondioksit, oksijenin girmesiyle atılır, sinirler rahatlar, romatizmal ve sinirsel hastalıklara iyi gelmektedir.¹¹⁸ Almanya’da bilim

¹¹⁴ Ahmed, *el-İcâzû'l-İlmî*, s. 937.

¹¹⁵ Gürsu, *Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı 53, s.508.

¹¹⁶ Gürsu, *Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı 53, s.508.

¹¹⁷ Gürsu, *Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı 53, s.509.

¹¹⁸ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.260.

adamları, ozon gazının pek çok sahada tedavi amaçlı kullanılabileceğini ifade etmişlerdir. Ozon gazı, vebaya, damar tıkanıklığına, şeker hastalıklarına iyi geldiği araştırmalar sonucu elde etmişlerdir. Aynı zamanda vücutta bağışıklık sistemine, yaşlılarda meydana gelen bazı hastalıklara, göğüs ve kalp hastalarına, doğuştan gelen bakteri ve virüslere iyi geldiği gibi vücutta olumlu etkiler bırakmaktadır.¹¹⁹ Bu sebeple, sabah namazına kalkıp ozon gazını teneffüs eden kimse pek çok hastalıklara karşı bağışıklık kazanmış olacaktır. Sabah namazına camiye giderek cemaate iştirak eden kimsenin pek fazla sağlık problemi olmayacaktır.

Sabah namazının sağlık yönünden bir diğer faydası da insan vücudunun aktifliğini sağlayan kortizon hormonunun bu vakitte daha fazla salgılanmasıdır. Dolayısıyla namazı eda edip dünyevi meşgalelere koyulan kimsenin vücudu zinde olur.¹²⁰ Müslüman ülkelerinin maddi sahada inkişaf etmelerinin formülü bu saatlerde gizlidir. Almanya veya Fransa gb. sanayi ve teknolojisi gelişmiş devletlerin müreffeh olma sebeplerinden biri olarak mesaiye erken başlamaları gösterilir.¹²¹

4.3. Öğle Namazı

Modern hayatın akışı içerisinde öğle namazı arada sıkıntı gibi gözükebilir. Hatta 'işlerin kızıştığı zaman dilimi' bahane edilerek namazları bir arada kılma (cem etme) veya kaza yoluna gidilmektedir. Bu vakitte insanın uzun süre ayakta kalarak ayakların yorulması ve beyninin ihtiyaç duyduğu oksijenin yeterli derecede gitmemesi sebebiyle bir nevi vücut egzersizi yaparak kaslarının ve adalelerinin rahatlamasına yardımcı olacaktır.¹²²

Şu halde öğle namazı, sabahtan öğleye kadar yorulan insanın gündüzün ikinci yarısında geriye kalan zamanı daha zinde ve dinamik geçirmesine yardımcı olmaktadır.

4.4. İkinci Namazı

Araştırmacıların elde ettikleri bulgulara göre: İkinci namazının vakti esnasında, vücutta endişe ve gerginliği artıran adrenalin (katekol)¹²³ hormonların salgısı artar. İkinci namazını kılan kimse ise, salgılanan bu adrenalininden en az zararlı kurtulmaktadır.¹²⁴

¹¹⁹ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.260.

¹²⁰ Ahmed, *el-İ'câzü'l-İlmi* s. 937-938.

¹²¹ Almanya'da dört çeşit çalışma saati olup, bunlardan biri de vardiya sistemidir. Vardiya sistemi, 06'da başlamaktadır.

¹²² Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s.265-266.

¹²³ **Katekolinler**, böbrek üstü bezlerinin iç katmanı olan böbrek üstü bezi medullasında üretilen benzer *hormonlar* grubudur. <https://labtestsonline.org.tr/tests/katekolinler-plazma-ve-idrar> (30 Ağustos 2020)

¹²⁴ Tarşe, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, s. 267-268; Rabih, *el-İstisfâ bi's-Salâti*, s. 52-65.

Dolayısıyla adrenalin salgısını kontrol altına alan mükellef, sıhhi ve ruhi açıdan rahatladığı gibi özgüveni de yerine gelmiş olacaktır. Namaz vakitlerinin yıl içindeki değişimi tedrici olarak insan vücudunu her türlü mevsimsel değişikliklere uyum sağlamasına katkı sağlar.¹²⁵

4.5. Akşam Namazı

Yapılan araştırmalarda akşam namazı vaktinin girmesiyle vücutta kortizon salgısı azalmış olur. Buna mukabil olarak uyku ve dinlenme dürtüsü veren Melatonin¹²⁶ salgısı artar. Netice olarak bünye tembelleşir, böyle bir durumda kılınacak namaz vücudun bir evreden başka bir evreye geçmesine vasıta olur.¹²⁷

4.6. Yatsı Namazı

Günün son vakti olan yatsı vaktinin girmesiyle akşam vaktinin girmesiyle başlayan Melatonin salgısı daha da artar. Aktif ve dinç olma, yerini sekînete bırakır.¹²⁸ Böylece gün sona ermiş olur. Burada da görüldüğü üzere, namaz vakitleri mükellefin vücudunun belirli bir dengede kalmasına yardımcı olmaktadır. Yapılan çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla vakitlere riayet edildiği takdirde pek çok fayda elde edildiği görülecektir.

5 Namaz ve Psikoloji

Son yıllarda yapılan çalışmalar, namazın ruhsal yönden terapi mahiyetinde olduğunu göstermiştir. Doktorlar tarafından günümüz toplumuna, gerginlik ve endişenin sonucu olan sinir hastalarına, psikolojik tedavi olarak namaz şekilleri tavsiye edilmektedir.¹²⁹ Namaz ibadetinin psikolojik faydalarını şu ayetten anlamak mümkündür: *“Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah’ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki. Kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”*¹³⁰

Bu ayeti, son asırda Müslümanların problemleriyle yakından ilgilenen ve ideolog bir kişiliğe sahip olan Seyyid Kutup (ö. 1966) şöyle yorumlamıştır:

“Allah’a bağlılıklarını ve O’na yaklaştıklarını hissetmekle huzura kavuşur onlar. Hakkın yanında bulunmanın verdiği bir emniyet içindedirler. Yalnızlığın vereceği huzursuzluk ve

¹²⁵ Rabih, *el-İstişâ bi’s-Salâti*, s. 64.

¹²⁶ **Melatonin:** Beyindeki epifiz bezi (pineal gland) tarafından salgılanan melatonin, genel olarak vücudun biyoritmini düzenlemeye yarayan bir hormondur. <https://hthayat.haberturk.com/saglik/haber/1061016-melatonin-nedir> (10 Ocak 2019).

¹²⁷ Ahmed, *el-İ’câzü’l-İlmî*, s. 939.

¹²⁸ Ahmed, *el-İ’câzü’l-İlmî*, s. 939.

¹²⁹ Tarşe, *es-Salâtü ve’r-Riyâda*, s.43.

¹³⁰ Ra’d, 13/28.

krizden kurtulurlar. İki yolun ortasında kalmış olmanın verdiği sıkıntıdan uzak olurlar. Yaratılışın hikmetini kavrarlar, başlangıçtaki durumlarını anlayıp nereye gideceklerinden haberdar olurlar... Her tür tecavülden korunmuş olduklarını bilir, Allah dilemedikçe onlara hiçbir şeyin fayda veremeyeceğini kabul ederler ve bu yüzden huzurlu olurlar. Allah'ın verdiği musibetlerle denendiklerini kabul ederek belalara sabrederler. Allah'ın rahmeti, inayeti dünya ve ahirette rızıklarla kendilerini donatmasını bilerek rahmetine güvenirler.”¹³¹

Bugünkü dünya şartlarında asrın getirdiği manevi buhranlar karşısında, insanoğlu ruhi hastalıkların tedavisi için çeşitli yöntemlere başvurması ve başka mecralarda şifa araması sıradan bir durum olmuştur. Böyle bir ortamda ilaç firmalarının servetine servet kattığı, büyü vb. yollarla insanların dini duygularının istismar edildiği bir ortamda şüphesiz namaz, manevi buhranlardan kurtulmanın en güzel ve masrafsız, etkili yollarından biri olmaktadır.

İnsan ruhu için beş vakit namazın önemini şöyle bir örnekle de anlatmak mümkündür:

“Beş vakit kılınan namaz, uzun yola çıkan ve saatlerce araç kullanan bir şoförün, sağlıklı bir şekilde menzile varabilmesi için belli aralıklarla yorgun bedenini dinlendirmek, dağılan dikkatini toparlamak üzere verdiği molalara benzer. Yorgun beden buna ne kadar muhtaç ise, Müslümanın kalbi, ruhu da namazlarla rahatlamaya, sükûnete ermeye o kadar muhtaçtır”¹³²

Namazın şifa verici özelliği şöyle de örneklendirilmektedir:

“Halis bir iman yoluyla Allah'ın şifa vericiliğini kendine telkin edebilen bir insanın gerek ruhsal ve gerekse bazı cismani hastalıklardan kurtulabilmede de ne denli etkin olabileceğini anlamak için, üfürükçülerin sihir yoluyla, hocaların dua yoluyla ve doktorların psikiyatrik telkin yoluyla kendilerine gerçekten bağlanan insanları bazen iyileştirebildiklerini hatırlatmak yerinde olacaktır.”¹³³

Sıkıntı anında namaza sarılmak, dinin ilk kaynağı Kur'an'da: “*Ey iman edenler! Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır.*”¹³⁴ emredilmiştir. Ayrıca “*Resûlullah'ı (s.a.v.) herhangi bir şey üzecek olursa namaz kıları.*”¹³⁵ rivayetinden hareketle Hz. Peygamberin sıkıntılı anlarda namaza sarılarak ümmetine örnek olduğu görülmektedir. O

¹³¹ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, c.VIII, s.547.

¹³² Erul, Bünyamin, (2009). “Allah'ı Anarak Huzur Bulan Kalpler”, *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 221, s. 18-19.

¹³³ Bayrakdar, *İslam ibadet fenomenolojisi*, s. 28.

¹³⁴ Bakara, 2/153.

¹³⁵ *Ebû Dâvûd, Salât,312,1219*

halde mükellef, üzücü, içinden çıkılması mümkün olmayan bir durumla karşılaşarsa, bu durumda namazı sığınacak bir liman olarak görmelidir.

Allah rızası için namaz kılma fikrine sahip olan kimselerin psikolojik olarak iyi oluş düzeylerinin artması, alan araştırması sonucu tespit edilmiştir.¹³⁶ İnsan vücudunda 75 trilyon hücre mevcuttur. Bu hücreler tek bir gayeyi gerçekleştirmek için seferber olduğunda vücutta bulunan sistemlerin dayanışma içinde olduğu gözlemlenmiştir.¹³⁷ Bu dayanışmanın psikolojik açıdan olumlu sonuç vermesi de muhakkaktır.

Günde beş vakit eda edilen namaz, insanın hayatında belli bir disiplin içerisinde hareket etmesini sağlarken, ahirette de onun kurtuluşuna vesile olmaktadır. Ayrıca belli vakit ve muayyen zamanlara hasredilmesi, kulun, Allah'a (c.c.) sığınmak suretiyle ümit ve korku arasındaki halinin devamını temin etmesi bakımından son derece önemlidir. Dolayısıyla kişinin, diğer insanlar ve çevresine karşı mümkün olduğunda zararsız bir şekilde hareket etmesini yardımcı olmaktadır.¹³⁸

İnsanlar, gün geçtikçe seküler kimliğe bürünüp aile ve sosyal bağlarını koparması sonucu ferdiyetçilik ön plana çıkmıştır. Bunun sonucunda yalnızlığa bürünmüştür. Böyle bir durumda namaz; yalnızlık psikolojisine de çaredir. Günde en az beş kere münferit olarak veya cemaat eşliğinde kılınan namaz, yalnızlık hissini giderir. Şöyle ki; münferit olarak kılınan namazda bütün kalbi duygularını, halini Allah'a arz ederek ruhen rahatlamış olur. Cemaatle namaz kıldığı zaman, topluma karışıp yalnızlık hissini giderir.

5.1. Nevroz Sorununa Çare Olması

Teşrî'de esas kaynak olan Kur'an, insanların problemleri için tabiri caizse reçete yazmıştır. İnsanın, duygusal tatminsizlik sorununa derman olması, namazın hikmetlerinden biridir. "Nevroz", Fransızca bir kelime olup, genellikle *bunalm* ve *beden görevleri üzerinde yakınmalarla beliren, kişiliğin ve uyumun bütününe etkilemeyen, ruhsal kaynaklı sinir hastalığı* anlamına gelmektedir.¹³⁹

*"Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sizlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da eli sıkıdır. Ancak, namaz kılanlar başka."*¹⁴⁰

¹³⁶ Kimter, Nurten, (2016). "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı:68 s. 327.

¹³⁷ Rabih, *el-İstişâ bi's-Salâti*, s. 27-28.

¹³⁸ Köse, Saffet, (2018) "Ebû Saîd el-Hâdim'in Namazda Huşû Risâlesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, Sayı 1, s. 16, (1-65)

¹³⁹ <https://kelimeler.gen.tr/nevroz-nedir-ne-demek-230532>. (14 Aralık 2018).

¹⁴⁰ Meâric, 70/19-22.

Mealde “sabırsız” (هَلْوَعًا) olarak geçen kelime, daha sonraki ayetlerde izah edilmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır, bu kelimeyi “*esasında bir çabukluk manası bulunan, bir taraftan tahammülsüzlük, mızıkçılık; bir taraftan da şiddet ve hırs gibi farklı kavramlar arasında bir huysuzluk ifade eden ve manası tam açık olmayan bir vasıftır*” diyerek açıklamıştır.¹⁴¹

Sonraki ayetler, bu kelimeyi tefsir eder. Kısaca ifade etmek gerekirse; insanın fitratında kıskançlık, hırslarının kurbanı, nankör, mal yığma hırsına sahip olan bir karakteristik özelliğe sahiptir. Ancak devamlı namaz kıldığı zaman, iman kaynağından beslenip Allah (c.c.) ile bağlarını kurduğu zaman bu hastalığı tedavi etmiş olmaktadır.¹⁴²

Görüldüğü gibi namaz, insanın tatminsizlik, bencillik gibi kendi ruhunda yaşamış olduğu gel-git halleri tedavi maksatlı olarak Şâri’ tarafından teşrî’ kılınmıştır.

5.2. Dua ve Namaz İlişkisi

İnsanların dünya-ahiret kılavuzu olan Kur’an, bizlere nasıl dua edilmesi gerektiği noktasında da yol göstermiştir. Ayrıca duanın olmadığı bir yaşamın değersiz olduğu şu ayetle ifade edilmektedir: *De ki: (Ey insanlar!) "Kulluğunuz ve niyazınız olmasa Allah size ne diye değer versin! (Ey inkârcılar!) Siz O'nun dinini yalan saydığınız için bunun günahı artık yakanızı bırakmayacak!"*¹⁴³

Hz. Peygamber (s.a.v.), namaz dua arasındaki ilişkiyi şöyle tanımlamıştır: “*Kulun Allah'a en yakın olduğu an secdedeki anıdır. O halde secdede Allah'a çokça dua edin.*”¹⁴⁴

Fransa’da uzun yıllar doktor olarak görev yapan Alexis Carrel (ö. 1944), Batı dünyasının dine yabancılaşmasından ötürü duymuş olduğu rahatsızlık neticesinde *Dua* isimli kitabını yazarak, duanın insan ruhu üzerinde yapmış olduğu olumlu etkileri sistematik olarak kaleme almıştır.

Carrel, “Dua” isimli eserinde “dini insan hayatından çıkarırsan her şey mübah olur” şeklinde dinin önemini etkin bir ifadeyle dile getirmiştir. Ona göre dua “aşk ve yoksulluktur”.¹⁴⁵

“Dua, alışkanlık haline geldiği ve içten olduğu zaman tesiri çok berraklaşır. Duayı iç salgı bezlerinden birine benzetmek mümkündür. Mesela Tiroit veya böbreküstü bezleri gibi dua, bir nevi zihnî veya organik değişiklikten ibarettir. Bu değişiklik gittikçe artan bir hızla olur. Sanki şuurun derinliklerinden bir ışık yanmıştır. İnsan, kendisini olduğu gibi

¹⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c.VIII, s. 375.

¹⁴² Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, c.XV, s.236-237.

¹⁴³ Furkan, 25/77.

¹⁴⁴ Müslim, Salât 215; Ebû Dâvûd, Salât 148.

¹⁴⁵ Carrel Alexis, *Dua*, s. 48.

görür. Egoizmini, hırsını, hatalarını, gururunu, keşfeder. Ahlaki vazifelerini yapmaya hazırdır. Fikrî ve zihnî tevazu, olgunluğu kazanmaya çalışır. Böylece o insanın önünde iyilik sanatının kapıları açılır. Yavaş yavaş ruhî bir sükûna kavuşur. Asabi ve ruhî faaliyetlerine bir ahenk hâkim olur. Fakirliğe, iftiraya, kadere karşı büyük bir sabır kazanır. Ölüme, hastalığa, ıstıraba, yakınlarının kaybına azimli bir tahammül gören hekim sevinebilir. Duanın doğurduğu huzur, tedavide kuvvetli bir yardımcıdır.”¹⁴⁶

Carrel'in yapmış olduğu bilimsel araştırma, on dört asır önce İslam dininin teşri' eylediği namazın akabinde yapılan duanın; biz insanların ihtiyaç duyduğu psikolojik terapileri barındırdığını açıkça göstermektedir.

“Dua, bir alışkanlık haline gelmek şartıyla, karaktere tesir eder. O halde sık sık dua etmek gerekmektedir.”¹⁴⁷ Carrel, gün içerisinde yapılan dua ile davranış bozukluklarının tutarsız olduğunu, içtenlikle yapılan duanın tesirli olabileceğini beyan etmiştir. Beş vakit namazın akabinde dua yaparak karakter gelişimine katkı sağladığı muhakkaktır.

Duanın insanın üzerindeki etkisi açıklanırken, insanın zekâsı, kişiliği, sosyal konumu ne olursa olsun, insanı daha üst seviyeye çıkardığı ifade edilmiştir.¹⁴⁸

Namaz, tüm Müslümanları birleştirdiği gibi, namazdan sonra yapılan dualar insanlığı kucaklayacak nitelikte olmalıdır. Bu bağlamda şu ayet, örnek kabilinden zikredilebilir: “Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin. Ve onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir. (onları yatıştırır).Allah işitendir, bilendir.”¹⁴⁹

İnancın biyolojisini araştıran çalışmalara *Psikonöroimmunoloji* adı verilmektedir. Bu çalışmalar, duanın hastalıklarda tedavi etme gücüne sahip olduğunu doğrulamaktadır. Samimiyetle yapılan duanın baskıyı azalttığı ve sağlıklı kararlar almada etkili olduğu tespit edilmiştir.¹⁵⁰

Verilen bilgilerden yola çıkarak namaz kılan bir mükellefin ruhsal yönden güçlü olabileceği yargısı çıkarmak mümkündür. Zira namaz, bizatihi duadır. Toplu olarak yapılan ibadet ve duanın, yapılan araştırmaların neticesinde beyin üzerinde olumlu yönden etki ettiği gözlemlenmiştir. Ayrıca dua ve duaya benzer ibadetlerin yaratıcı ile

¹⁴⁶ Carrel Alexis, *Dua*, s. 48-49.

¹⁴⁷ Carrel, *Dua*, s. 44.

¹⁴⁸ Carrel, *Dua*, s. 48.

¹⁴⁹ Tevbe, 9/123.

¹⁵⁰ Gürsu, Nöropsikoloji, *Din ve Psikolojik İyiliğin Oluş*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı 53, s.510

sevgi dolu bağ kurulmasına katkı sağladığı görülmüştür.¹⁵¹ Netice itibariyle duanın, Şâri' tarafından kullara bahşedilen eşsiz bir nimet olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Araştırabildiğimiz kadarıyla Hikmet-i teşrî', *günün problemlerine içinde bulunmuş olduğu zamanın ilmi şartları çerçevesinde çözümler ürettiğini* görüyoruz.

Buradan hareketle tıp sahasında yapılan bilimsel araştırmalar, istatistiksel veriler vb. bulgular, dinin ana kaynağı olan Kitap ve Sünnet'i tasdik eder nitelikte sonuçlar verir.

Yapılan bilimsel araştırmalar doğrultusunda abdestin; COVID-19 gibi bulaşıcı hastalıkların bulaşma riskinin muhtemel olduğu el, yüz, ağız ve burun gibi uzuvların, temizlenmesi suretiyle salgını önlemede büyük katkı sağladığı görülmektedir.

Namaz; Müslümanların sırtına yüklenmiş bir yük olmayıp, aksine psikoloji, sağlık, temizlik ve sosyoloji vb. gibi beşer için önem arz eden konularda "alternatifsiz sığınılacak liman olduğu" sonucuna ulaşılmıştır.

İlk hazırlık aşaması olan abdestle birlikte namazın; gerek vakit, gerekse rükünleri bakımından, başta bulaşıcı hastalıklar olmak üzere pek çok hastalığa karşı çare olabileceği görülmüştür. Buna göre vakit cihetiyle; gece namazının solunum yollarından kaynaklanan asfeksi ölümlerine çare olduğu, sabah namazının, atmosferden ozon salınımı sebebiyle vücudun hava teneffüsüne faydalı olduğu tespit edilmiştir. Namazın rükünlerinden rükû, kavme ve secdenin solunum yollarıyla doğrudan irtibatlı olduğu ve namazın edasıyla birlikte ciğerlerin oksijenle dolacağı bilimsel verilerle tespit edilmiştir.

Namaz; hakkıyla eda edildiği takdirde kişinin, iç ve dış dünyasının uyumlu olması sonucu kendini kötülüklerden soyutlayarak mutedil/dengeli hayat sürmesine katkıda bulunduğu açıkça görülmektedir. Psikolojik buhranların zirve yaptığı çağımızda, namazın rükünlerinden *kıraatın*; okunulan surelerin anlamlarının zihinde tefekkür edilmesi suretiyle nevrotik rahatsızlıklara çare olabileceği gözlemlenmiştir.

Nasıl ki herhangi bir sporcu müsabakadan önce antrenman yaparak form tutuyorsa veya herhangi bir öğrenci geleceğini etkileyebilecek bir imtihan için var gücüyle çalışır ve o sınav günü için hazırlanırsa, namaz da tıpkı COVID-19 gibi hastalıklardan korunmak için ön hazırlık/antrenman niteliğindedir. Şayet namaz, hastalıklardan önce, şart ve rükünlerine riayet edilerek hakkıyla eda edilirse birçok salgın ve hastalıkların yakalanma riskinin bir o kadar az olabileceği net olarak ortaya konmuştur.

¹⁵¹ Gürsu, Nöropsikoloji, *Din ve Psikolojik İyi Oluş*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 10, sayı 53, s.510.

Kaynakça

- Ahmed, Yusuf el-Hâc, *el-İcâzü'l-İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sünneti'l-Mutahhera*, Mektebetü İbn Hazm, Dimeşk 2003.
- Altun, Ahmet, Hz. Peygamber Sünnetinde Sağlık Mucizeleri, Ensar Neş. İstanbul 2012.
- Alvan, Tevfik, *Mu'cizetü's-Salâti*, Daru'l-Vefâ, İskenderiye 1989.
- Avde, Câsir, *Makâsîdü's-Şerîa Felsefetün li't-Teşri' el-İslâmî Ru'yetün Manzûmetün*, el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî- Londra, 2007.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yay. Ankara 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yay. İstanbul, 1973.
- Bilvî, Halef Süleyman, *Hikmetü't-Teşri' fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Câmiatü Mu'te, 2009.
- Buhârî, Muhammed ibn İsmail, *el-Camiu'l-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar min Umuri Resulullahi ve sunenuhu ve ayyamuhu*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut (ty.).
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan Tefsiri*, (Fotokopi), (ty).
- Carrel, Alexis, *Dua*, Yağmur Yayınları, çev. M. A. Yüçetürk, İstanbul 2018.
- Duman, Süleyman, *Abdestin Hikmetleri*, Nesil Matbaacılık, Ankara 1994.
- Emre, Süleyman Arif, *Namazın Hayati Özellikleri*, MGV Yayınları, Ankara 2015.
- Erul, Bünyamin, "Allah'ı Anarak Huzur Bulan Kalpler", *Diyanet Aylık Dergi*, 2009,221:(16-19).
- Gürsu, Orhan, "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (53):502-512.
- Halebî, İbrâhim b. Muhammed, *Halebî Sağîr*, Sahâfiyeyi Osmaniye Şirketi Matbaası, İstanbul, h. 1312.
- Hunke Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, (Çev. S. Sezgin), Bedir Yayınevi, İstanbul.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Hikmet-i Teşri' Dersleri*, Süleymaniye Ktp., Yazma Eserler, sr. 3730, mikro film arşivi: 4465.
- Kıraatî, İmam Muhsin, *Namazın Hikmeti*, Çev. C. Bayar, Kevser Yay. İstanbul 2003.
- Kimter, Nurten, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi*, 2016, (68): (299-332).

Kimter, Nurten, “Namaz ve Ahlâkî Olgunluk İlişkisi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2016, c. 19, (50):(103-133).

Köse, Saffet, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Namazda Huşû Risâlesi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, (2018) Sayı 1, (1-65).

Kutup Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. E. Saraç, B. Karlığa, İ. H. Şengüler, Hikmet Yayınları, İstanbul 1973.

Kûrânî Ali, *Felsefetü's-Salât, Dârü'z-Zehrâ*, Beyrut 1405.

Mâlik, b. Enes b. Malik b. Ebu Amir el-Asbahî, *el-Muvatta*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989/1409.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahih*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

Nurbaki, Haluk, *Namazın Sırları*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2017.

Pekcan, Ali, *Mekâsîd Teorisine Giriş*, Hikmetevi yayınları, İstanbul, 2013.

Polat, Ahmet, *Hikmet-i Teşrî' Bağlamında Namaz*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019, Antalya-Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens.

Rabih, Zehir, *el-İstişfâ bi-Salâti*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Ktp. Demirbaş no: 37484, Tasnif no: 297.541.

Serkiz Orpilyan-Seyyid Abdülzâde Muhammed Tâhir, *Mahzenü'l-Ulûm*, Şirket-i Mürettebiye Mat. İstanbul, 1308.

Şerif, Muhammed İbrahim, *eş-Şeâiru'l-İslâmiyye*, Mektebetü'z-Zehrâ, Kâhire 1988/1408.

Tarşe, Adnan, *es-Salâtü ve'r-Riyâda*, el-Kütübü'l-İslâmiyye, Beyrut 1993/1413.

Ural Tacettin, *Papa Bir Puttur*, Etkin Kitaplar, İstanbul, 2006.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul 2011.

İnternet Kaynakları

<https://www.1milyarbilgi.com/haber/adrenalin-nedir-vucudumuza-etkileri-nelerdir-haberi-2443.html>. (17 Kasım 2018).

<http://www.insanvucudu.net/lenf-sistemi.html> (14 Aralık 2018).

<https://www.1milyarbilgi.com/haber/adrenalin-nedir-vucudumuza-etkileri-nelerdir->

HİKMET-İ TEŞRİ' BAĞLAMINDA ABDEST VE NAMAZIN İNSAN SAĞLIĞI İLE İLİŞKİSİ

haberi-2443.html, (14 Aralık 2018).

<http://www.insanvucudu.net/lenf-sistemi.html>,(14 Aralık 2018).

<https://hthayat.haberturk.com/saglik/haber/1061016-melatonin-nedir> (10 Ocak 2019).

<https://covid19bilgi.saglik.gov.tr/tr/covid-19-yeni-koronavirus-hastaligi-nedir.html> (29 Ağustos 2020)

<https://www.milliyet.com.tr/italya-da-corona-virus-neden-bu-kadar-hizli-yayildi--molatik-14622/> (29 Ağustos 2020)

<https://www.worldometers.info/coronavirus/#news> (30 Ağustos 2020)

<https://archive.islamonline.net/9556> (25.Ağustos.2020)

<http://www.insanvucudu.net/lenf-sistemi.html>. (14. Aralık 2018).

<http://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/trachoma>. (17 Kasım 2018)

<https://www.goal.com/tr/galeri-listesi/futbol-tarihinin-en-ilginc-sakatliklari/uwqsknf478le1tad2f8fu1x3v#ivxww4dchfrq1wozm6nuees28> : (29. 08. 2020)

https://www.sabah.com.tr/yazarlar/taskin/2005/10/12/playstation_nesta_yi_sakatladi. (29.08.2020)

https://tiplopedi.com/Hidrostatik_bas%C4%B1n%C3%A7 (28 Ağustos 2020)

<http://adlitip.blogspot.com/2006/10/15-asfiksiler.html>. (17.11.2018).

<https://labtestsonline.org.tr/tests/katekolaninler-plazma-ve-idrar> (30 Ağustos 2020)

<https://kelimeler.gen.tr/nevroz-nedir-ne-demek-230532>. (14 Aralık 2018).

<http://www.marasmanset.com/corona-virusu-ne-karsi-abdest-almak-makale,3056.html> (24 Kasım 2020).

<https://www.facebook.com/502176956500993/posts/506846469367375/> (07 Aralık 2020).



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 419-457/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 419-457

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ZEMAŞERÎ TEFSİRİNDE PEYGAMBERLERİN İSMETİNE BAKIŞ

Valmire Batatina KRASNIQI

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tefsir, Bursa
PhD Student, Uludağ University Basic Political Sciences Tafsir, Bursa/Turkey

valosabat@hotmail.com

Öz

Kur'an'da peygamberlerden bahsedilen âyet-i kerîmeler arasında onları metheden, teselli eden âyetler bulunduğu gibi bazı konular ve uygulamalarında yanlış davranışlar ortaya koydukları için kendilerini uyarıp ikâz eden âyet-i kerîmelerin de mevcut olduğu müşahade edilmektedir. Ayrıca peygamberlere nisbet edilmiş olan, zulüm, isyân gibi günâh ifade eden lafızlar da bulunmaktadır. Bu bilgilere dayanarak onların ismet sahibi olup olmadıkları hususunda çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Bunlar arasında onların günâh işlemekten korunduğu ifade edilirken, öte yandan, onların konumunu gölgeye düşürecek nitelikte görüşler de bulunmaktadır. Durum böyle olmakla birlikte peygamberlerin günâh işlediğinden bahseden âyet-i kerîmeler, müfessirler tarafından ele alınıp izah edilmeye çalışılmıştır. Bu makalede de, Hârizm âlimlerinden olan ez-Zemahşerî'nin yazmış olduğu "el-Keşşâf" adlı tefsirinde, peygamberlerin ismet sıfatına aykırı görünen, başka bir ifadeyle peygamberlerin hata işlediğine dair izlenim veren bu âyet-i kerîmeler ile ilgili izahlar mukayeseli bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zemahşerî, Keşşâf, İsmet, Günâh.

LOOKING AT THE ISMAH OF PROPHETS IN THE TAFSIR AL-ZAMAKHSHARI

Abstract

It is observed that while some verses of the Qur'an praise and comfort Prophets, there are some other verses which warn them because of their misbehavior in some issues. In addition, there are also some expressions of sins such as cruelty and rebellion attributed to prophets. Based on this information, various opinions have been made as to whether they (the prophets) have the epithet of 'ismat' (incorruptible innocence) or not. While in some views they are discribed as protected from comitting sins, on the other hand there are views that state quite the opposite. Although this is the case, the verses where prophets' sins are mentioned, were discussed and explained by the commentators of the Quran. This article too, discusses comparatively verses that seem to be contrary to the 'ismat' epithet of the prophets, or in other words explains verses which imply that prophets could have committed sins in the explanation of the tafsir al Kashshaf of Harizm's scholar Zamahsharee.

Key Words: Tafseer, Zamahsharee, Kashshaf, Innocence, Sin.

Atf / Cite as: Krasniqi, Valmire Batatina. "Zemaşerî Tefsirinde Peygamberlerin İsmetine Bakış". *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 419-457.

Giriş

Klasik İslâm (kelâm) literatüründe muhtevası ve mahiyeti tartışılan العصمة / "İsmet" sıfatı, nübüvvet bahisleri içerisinde yer almaktadır. Yüce Allah'ın kulunu fahiş şeylerden koruması,¹ onu (kulu) helâk edecek şeylerden uzak tutması,² onu temiz bir yaratılışa sahip kılması, zafer ve kararlılık bahşetmesi, iç huzuru yaratması ve onu güzel şeylere muvaffak kılması suretiyle kendilerini muhafaza etmesi³ anlamlarını ihtiva eden العصمة / "İsmet" sıfatının, dinî hükümlerin tebliği konusunda peygamberlerin masum olduklarını ifade ettiğine dair mezhepler arasında ittifak bulunmaktadır. Bunun hâricindeki konularda masum olup olmadıkları, masum iseler işlemiş oldukları hatanın büyük mü küçük mü; peygamberliğin öncesinde mi sonrasında mı vaki olduğu gibi hususlarda mezhepler arasında ihtilâflar vardır.⁴

Peygamberlerin günah işlediği veya işlemediği tartışmaları erken dönemde ortaya çıkmıştır ve bu mevzu, itikâdî mezheplerin düşüncelerinde önemli bir rol oynamaktadır. Hâricî ekolünden her günahın küfür kapsamına girdiğini iddia eden Fudaylî'ye göre peygamberlerin hata yapmaları; dolayısıyla küfre düşmeleri câizdir.⁵ Hâricîler'in diğer fırkaları ise peygamberlerin nübüvvetle görevlendirilmeden evvel de masum oldukları görüşündedir.⁶ Şîa mezhebi, elçilik ile görevlendirilmiş olan peygamberler ve onların vasîsi ve vârisi olan imamların, küçük büyük hiçbir günah işlemediği, onlarda (peygamberlerde ve imamlarda) mevcut olan "ismet" sıfatının, onları cebren günahlardan uzaklaştırmadığını, bilakis onların Yüce Allah'ın lütfu ile günahlardan

¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 12/ 403.

² el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhü'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1399/1979), 5/1986.

³ el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1419/1998), 570; Ayrıca bkz. Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134.

⁴ Bkz. es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Kitabu'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Mısır: Darü'l-Mâ'rife, 1389/1969), 95; Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-fırkati'n-Nâciye minhum*, nşr. Zâhid el-Kevserî, (Beyrut: Menşurâtu'd-Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd), 1402/1982, 210.

⁵ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İsmetü'l-Enbiyâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı), 1406/1986, 26.

⁶ es-Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, 122.

kaçındıklarını ifade ederken;⁷ Mu'tezile ekolü, peygamberlerin günahlardan masum olmasını, "aslah" prensiplerinin gereği olarak savunmaktadırlar. İsmet sıfatı peygamberleri hatalardan koruyan Allah Teâlâ'nın bir lütfudur. Bu lütfü sayesinde insanlar büyük hatalar işlemekten korunmaktadır. Bu sıfat, ancak peygamberlerde ve onların yerine geçen kimselerde bulunmaktadır. Peygamberlerde hata işleme kabiliyeti bulunmakta; dolayısıyla küçük hata işlemeleri mümkündür.⁸

Ehl-i Sünnet'in önemli temsilcilerinden olan Eş'arîler'in ekserisi, peygamberlerin nübüvvetle görevlendirildikten sonra hataların tamamından korunduğu görüşündedir. Dolayısıyla ismet sıfatı, Yüce Allah'ın peygamberlere itaat kuvveti vermesi, masiyet gücü vermemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle ismet, peygamberlerin günah yapmalarını meneden bir sıfattır. Sehven (yanlışlıkla) ve bir kasıt olmaksızın yapılanları günah kapsamında saymayan Eş'arîler, bu durumun peygamberler için câiz olduğunu ifade etmektedir.⁹ Mâturîdî mezhebi de peygamberlerin sehven ve kasıt olmaksızın başlarına hata çeşidinden bir şeyin gelme durumu dışında kendilerini lekeyecek ve kıymetini düşürecek hatalardan masum oldukları görüşündedir. Ancak masumiyetlerine rağmen itaatte bulunma veya hata işleme kabiliyeti kendilerinde mevcut olmaktadır.¹⁰ Fakat Kur'an'ın bazı âyet-i kerîmelerinde peygamberlerin işlediği bazı hatalardan bahsedildiği için işkâl ortaya çıkmaktadır. Biz de bu kaynaklar ışığında, peygamberlerin beşerî oluşlarının mahiyetini açıkladıktan sonra birkaç örnek vermek suretiyle; Zemahşerî ve diğer müfessirlerin, peygamberlerin ismet sıfatına yaklaşımlarını ortaya koymaya ve bu konuda bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

1. Beşerî Kimliği Bağlamında Peygamberler

⁷ İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer el-Kummî Muhammed b. Alî el-Hüseyn b. Mûsâ, *el-İ'tikâdât fi dini'l-İmâmiyye*, (Beirut: Dâru'l-Müfîd, 1414/1993), 96; eş-Şeyh el-Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân el-Bağdâdî el-Ukberî, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, thk. Rıdâ el-Muhtârî, (Kum: yay.y., 1413/1993), 37; eş-Şerîf el-Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme*, (Kum: İntişârâtü'r-Rızâ, 1366/1947), 15; et-Tûsî, *Keşfu'l-Murât fi şerhi tecridi'l-İtikât*, (Kum: İntişârât Şekûrâ, 1371/1952), 376.

⁸ Mu'tezile'ye göre ismetin dayanakları mucize, salah-aslah, adâlet ve peygamberlerin hüccet olmasıdır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Nşr. Ahmed Ebû Hâşim Abdülkerîm Osmân, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988), 573; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-rkâvîl fi vücûhi'l-te'vîl*, 1.b., (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 4/ 116.

⁹ el-İcî, Adudüddîn, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilğaffâr, *el-Mevâkîf fi ilmi'l-Kelâm*, (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 114; Eş'arî, Ebû'l-Hasen Âlî b. İsmâîl, *Kitabu'l-Luma' fi'r-reddi ala ehli'z-Zeyg ve'l-Bid'a*, (Kahire: Matbaatu Mısıriyye, 1416/1995), 99-100; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2002), 189; el-Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr min metâliu'l-enzâr*, thk. Abbâs Süleyman, Beirut: Dâru'l-Cil, 1411/199), 214.

¹⁰ es-Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, 188-189; Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 172.

Kur'ân-ı Kerîm'de beşer lafzı, nübüvvet şümülünde, Allah'ın elçilerinin bir beşer/insan olduğu hakikatını hatırlatmak ve belirtmek için zikredilmiştir. Dolayısıyla elçiler, beşer/insanlar arasında seçilmiş birtakım ayrıcalıklı vasıfları bulunan; fakat özde bir beşer evladı özelliğindedir. Onlar yaşamları boyunca çirkin ve olumsuz olan bütün davranışlardan uzak durarak, insanlar için örnek olmuşlardır. Aynı zamanda ilahî mesaja mutabık bir yaşam tarzıyla, meydana gelen her vakia mukabilinde örnek bir duruş sergilemek ve ihtiyaca binaen uygun bir davranış ortaya koymak üzere gönderilmişlerdir. Beşer cemiyetine kutsal vahyin ulaştırılması, yaşayarak örnek olma görevi ancak bir insan vasıtasıyla gerçekleşebilmektedir ki nitekim öyle de vaki olmuştur. Âyet-i kerîmelerde¹¹ de beşer lafzının elçiler için kullanılmış olması bu gerçeği yansıtmaktadır. Mâturîdî'ye göre; peygamberler, Yüce Allah'ın insanlara gönderdiği elçiler oldukları için beşer niteliğinde olmaları tabiidir. Zira beşer/insan, ancak kendi özelliğinde olanla tanışıp, dostluk etmekte ve onun örneğini kabul etmektedir.¹² Dolayısıyla Kur'ân'da, “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın.”¹³ buyrulurak, elçilerin insanlar içinden seçilmiş oldukları ve onlar vasıtasıyla anlayacakları şekilde vahyin kendilerine iletileceğine dair vurgu yapılmaktadır. Zira onlar (elçiler), kendi cemiyetinde yaşayan fertlerin durumunu en iyi bilendir.¹⁴

Kur'ân, peygamberlerin beşer olduklarını; bu bağlamda diğer insanlar ile aynı nitelikte olduklarını vurguladıktan sonra, “De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, ‘Sizin ilâh'ınız ancak bir tek ilâhtır” diye vahyolunuyor.”¹⁵ buyurarak, onların tek spesifik yanının, onlara vahiy gelmesinin; başka bir ifadeyle peygamber oluşlarının gereği olduğunu ifade etmektedir. Lakin bu spesifik yan, onlara nebevî kimlik kazandırmakla birlikte beşerî olma konumundan çıkarmamaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'ın bazı âyet-i kerîmelerinde peygamberlerin, kendilerine vahiy gelmeden önce, yaşamış oldukları topluluk arasında temiz hayatları, dürüst ve güvenilir vasıflarıyla bilinmekte ve tanınmakta oldukları ifade edilmektedir.¹⁶ Ayrıca onların, hata ve günaha karşı Yüce Allah tarafından korunmuş oldukları da belirtilmiştir.¹⁷ Lakin bazı peygamberlerin ortaya koydukları bazı fiilerden ve itâb'dan bahseden âyet-i kerîmeler de bulunmaktadır.¹⁸ Bu

¹¹ İbrâhim, 14/11.

¹² el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, haz. Mecdi Bâsellum, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 5/337.

¹³ İbrâhim, 14/4.

¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhul Beyan*, Çev. Murat Sülün, Ali Hakan Çavuşoğlu, Zekeriya Tüfekçioğlu, (İstanbul: Erkam y., 2015), 10/144.

¹⁵ Kehf, 18/110. Ayrıca bkz. Fussilet, 41/6.

¹⁶ Bkz. Hûd, 11/62; Kasas, 28/26; Ahzâb, 33/21.

¹⁷ Bkz. İsrâ, 17/73-75; Hac, 22/52.

¹⁸ Bunlardan bazılarına ileride mukayeseli bir şekilde yer verilecektir.

bilgiler ışığında peygamberler i'tikâd açısından büyük günahlardan -küfür, şirk gibi- ve tebliğ vazifesi kapsamına girebilecek yanlışlıklardan korunmuşlardır. Ancak beşer oluşlarının hikmeti gereği zelle olarak tasnif edilen birkaç küçük hata yapmaları imkân dâhilindedir. Fakat bu davranışlar, onların şahsiyetine ve tebliğ vazifelerine zarar verecek bir nitelikte söz konusu olmamaktadır. Bu açıklamaların ardından konuyu örneklerle somutlaştırmaya çalışacağız.

2. Hz. Âdem'in İsmet Sıfatıyla İlgili Müşkil

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Âdem'in ağacın meyvesinden yememe hususunda Allah'a verdiği sözü unuttuğu vurgulanmaktadır.¹⁹ Zira şeytân ona verdiği sözünü unutturacağına ve aldatacağına; dolayısıyla Cennet'ten çıkarılması konusunda uğraşacağına dair Yüce Allah'a yemin etmişti. Bundan ötürü Hz. Âdem özür sahibi sayılmaktadır. Ancak aynı sûrenin başka bir âyetinde ise bu durumun aksine Hz. Âdem'in isyancı olduğu belirtilmektedir:

يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا

“Bunun üzerine onlar (Âdem ve eşi Havvâ) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyân etti ve yolunu şaşırdı.”²⁰

İsfahânî (v. V./X.) âyet-i kerîmede geçen العصيان /“el-İsyân” lafzının, “itaat etmemek” anlamında olup Allah'a karşı kullanıldığında ise, “Emre itaat etmemek” manasına geldiğini; ayrıca الغي lafzının Kur'ân'da farklı manalarda kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre Şuarâ sûresi 26/91 ile Tâhâ sûresi 20/121 âyet-i kerîmelerinde “Câhil olmak” manasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla الغي /“el-Ğayy” lafzı /الرشد / “er-Rüşd” lafzının zıddı olmakta ve doğru iş işleyene رشد / “Raşede” hata eden kimseye de غوي /“Ğavâ” denilmektedir.²¹ Bu kelimenin, kaybetme manasını taşıdığı da ifade edilmektedir.²² Zemahşerî (v. 538/1144) ise فغوي ifadesinin, من كثيرة الأكل “Çok yemekten ötürü

¹⁹ “Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (Cennet'teki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık.” (Tâhâ, 20/115.)

²⁰ Tâhâ, 20/121. Ayrıca bkz. Şen, Mustafa. “Peygamberlerin İsmet Sıfatının Kur'ân Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/10, (2018). 383-414.

²¹ Necm sûresi 52/2 ile A'râf sûresi 7/202 âyetlerinde “Bozuk bir inançtan kaynaklanan cehâlet”, Meryem sûresi 19/59 âyette “Arzu edilene ulaşamama veya bir şeyin neticesi”, Hicr sûresi 15/39 âyetinde “Yaşantısı bozuldu” anlamında kullanılmaktadır. Bkz. el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 620.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/140.

tiksindi” manasına geldiğinin iddia edildiğini belirttikten sonra bunun çok yanlış bir tefsir olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Âdem’e âsi denilip denilmeyeceği konusunda ilgili Zemahşerî iki görüş dile getirmektedir.²³

Konuyla ilgili İbn Abbâs (v. 68/687/88)’a isnaden zikrettiği ilk görüşe göre Hz. Âdem, Yüce Allah’ın kendisine verdiği emre bağlı kalmamış, itaat çerçevesinin dışına çıkmıştır ki bu da isyândır. Âdem (a.s) âsi olunca davranışı rüşd ve hayır çerçevesinden çıkmış, ğayya (şaşkınlığa) ulaşmıştır; zira ğayy (şaşkınlık) rüşdün zıddıdır.²⁴

Bu konuda Zemahşerî’nin dile getirdiği ikinci görüşe göre âyet-i kerîmede عصى /“Asâ” fiili, Hz. Âdem’in işlediği hatanın büyük değil, zelle/küçük hata olduğunu göstermektedir. Burada و زل آدم و أخطأ /“Hz. Âdem hata etti, kaydı (zelle)” ve benzeri hafif bir ibare de kullanılmamış, küçük günahları ifade eden lafızların tercih edilmemiş olmasında, küçük günahlara karşı insanlara yönelik bir lütuf, oldukça caydırıcı bir nasihat ve aşikâr bir uyarı söz konusu olmaktadır. Âyette, “Bakın ve nasihat alın, zerre kadar küçücük hatalar hâricindeki günahlardan korunmuş olan Allah Teâlâ’nın seçkini ve sevgili, masum peygamberinin küçücük bir hatasını bile nasıl bir şekilde, şiddetli ve ağır ifadelerle kınıyorum; bundan öğüt alın ve değil büyük hata işlemeye cesaret etmek, yaptığımız küçük hataları bile küçümsemeyin” denilmek istenmiştir. Zemahşerî’nin zikrettiği bu yorumda, ismet sıfatı hakkındaki itikâdî düşüncesinin etkisi açıkça görülmektedir.²⁵

Konuyla ilgili bir kıyaslama yapacak olursak; ilk dönem müfessirleri ilgili âyeti fazla te’vile gitmemişlerdir. İbn Abbâs (v. 68/687/88), söz konusu emre karşı âsîliğin yasak ağaçtan yemek sûretiyle olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca âyette yer alan ğavâ lafzını, “doğru yolu bırakmak, istediğine ulaşmak” şeklinde tefsir etmek sûretiyle âyetin izahıyla yetinmiştir.²⁶ Taberî (v. 310/923) bu minvalde birçok rivâyet zikrettikten sonra, عصى /“Asâ” fiilinin “emre karşı çıkmak, çiğnemek” anlamını tercih etmekte; dolayısıyla âyette Hz. Âdem’in, Rabbinin emrine karşı geldiği ve kendisine konulmuş olan yasak hududunu aştığı gösterilmektedir.²⁷ Mâturîdî (v. 333/944), âyet-i kerîmede yer alan عصى /“Asâ” ve غوي /“Ğavâ” lafızlarının aynı manayı ihtiva ettiğini belirtmekle birlikte, her kim ki Rabbine isyân ederse, ğavâ etmiş olur” demektedir. Buna göre Hz. Âdem hakkında “âsî”

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/117.

²⁶ el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*, (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 267.

²⁷ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmiu’l-beyân an te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 1.b., (Kahire: Dâru Hicr li’t-Tabâati ve’n-Neşri ve’-Tevzîi ve’l-İ’lân, 1422/2001), 16/190.

isminin kullanılması ve işlediğinden ötürü azarlanması uygundur. Zira o daha evvel imtihân edilmemiştir. Ona ağaçların hepsi değil bir tanesi yasaklanmış; bu durumda kurban kesen birinin besmele çekmeyi unutmaması gibi, o da yasaklanmış olan bu ağaçtan yememesi gerektiğini unutuvermiştir. Onun (Hz. Âdem) işlediği bu hataya karşılık, nimetlere mazhar olan bir nebi olmasından hareketle “âsî” gibi bir vasıf ile nitelenmiştir. Peygamberlerin işlediği çok küçük hatalar, diğer insanların işlediklerinden farklıdır. Ayrıca peygamberlerin işlediği küçücük bir hatanın isyân şeklinde vasıflandırılması, insanların küçük büyük günahlardan sakınması ve ibret almaları içindir.²⁸ Vâhidî (v. 468/1076) ise, isyânın taatın, ğââyetinin rüşdün zıddı olduğunu ifade etmekle birlikte, Hz. Âdem’in büyük hata yaptığına işaret etmektedir.²⁹ Neseî (v. 508/1115) ise, peygamberler için mutlak anlamda zelle ifadesinin kullanılabileceğini ifade etmekte; ardından da Zemahşerî’nin dile getirdiği açıklamaya benzer bir görüş sergilemektedir.³⁰

Tabersî (v. 548/1154)’ye göre العَصِيَان / “el-İsyân” lafzı, emre karşı gelme anlamında olup, vacibi bırakan kişi için kullanıldığı gibi, vacib olmayana (nafileyi) terk eden biri için de kullanılmaktadır. Hz. Âdem nafile olan şeyi terk etmiş ve kendisine yasaklanmış ağaçtan yemek sûretiyle elde edeceğini sanmış olduğu neticeye ulaşamamıştır.³¹ Âyet-i kerîmede عَصِي / “Asâ” lafzı, nafileyi bırakması, غَوِي / “Ġavâ” lafzı ise, elde edeceği nimetlere ulaşmaması manasında bulunmaktadır.³² Râzî (v. 606/1210) ise, Hz. Âdem’in yaptığı büyük hata olduğunu iddia edenlerin görüşlerini ele alıp, naklî ve aklî delillere dayanarak eleştirdikten sonra, Hz. Âdem’in hatasının zelle olduğunu belirtmektedir. Bu zellenin de büyük hata olduğunu, ancak Allah’ın elçilerinin büyük hata işlemeyeceği anlayışından ötürü bu günahın (zellenin) nübüvvetle görevlendirilmeden evvel olduğunu ifade etmektedir. Hz. Âdem’in isyânla vasıflandırılması hususunda Râzî, Kur’ân-ı Kerîm ilk bakışta ne kadar Hz. Âdem’in âsîlik yapıp şaştığına delâlet etse de, hiç kimsenin Onun (Hz. Âdem’in) âsî ve ğavî olduğunu ifade etmesi uygun değildir. Zira Hz. Âdem’in işlediği bu hata birkaç sefer olmadığı, tek bir defa söz konusu olduğu bilinmekte; durum böyle iken onun hakkında âsî ismi kullanılmaması gerekmektedir. Bu vâkıanın onun nübüvvetle görevlendirilmesinden evvel sâdır olduğu kabul edildiğinde, Yüce Allah’ın onun tevbesini kabul edip nübüvvetle şereflendirdikten sonra “âsî” ismini kullanmak caiz değildir. Bu

²⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, 3/ 311.

²⁹ Vâhidî, *el-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, (Beyrut: Dâru’l-Kalem, t.y.), 4/548; Ayrıca bkz. Şen. “Peygamberlerin İsmet Sıfatının Kur’ân Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)”. 399.

³⁰ en-Neseî, Ebû’l-Berekât Hâfîzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku’t-tenzil ve hâkâiku’t-te’vil*, (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998), 1/81.

³¹ et-Tabersî, Emînü’l-İslâm Ebû Alî el-Fadl b. Hasen, *Mecmau’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Murtazâ, 1426/2006), 7/46-47.

³² Şerîf Murtazâ, *Tenzihu’l-Enbiyâ ve’l-Eimme*, (Kum: İntişârâtü’r-Rızâ, 1366/1947), 24.

durum, kâfir olan bir kimsenin İslâm'a girdikten sonra yine إنه كافر / "O kâfirdir" denilmesine benzemektedir ki bu doğru değildir. Bu vâkıanın Hz. Âdem'in nübüvvetinden sonra sâdir olduğunu kabul etsek bile, onun hakkında bu vasfın kullanılması caiz değildir. Zira Hz. Âdem yaptığı bu hatadan tevbe etmiştir. Ayrıca عصى / "Asâ" ve غوي / "Ğavâ" fiileri, Hz. Âdem'in birçok konuda âsî ve Allah'a karşı şaşkın olduğu vehmini uyandırmaktadır. Bu durumda bu iki ifade Kur'ân'da mutlak manada değil, Hz. Âdem'in âsî olduğu o vâkıa ile kayıtlı olarak zikredilmektedir. Buna göre sanki burada, Hz. Âdem'in ancak zikredilmiş olan bu hususta âsî olduğuna delâlet etmektedir. Aynı zamanda Yüce Allah'ın, Hz. Âdem hakkında kullandığı bu ibareyi, Allah Teâlâ'dan başkasının Hz. Âdem hakkında kullanması câiz değildir.³³

Kanaatimizce de bütün peygamberler gerek nübüvvetle görevlendirilmeden önce gerekse bu görevden sonra büyük günah işlememişlerdir. Ancak bazı peygamberler yanlışlıkla veya unutarak "zelle" diye isimlendirilen bazı hatalar işlemişlerdir. Bunlar arasında Hz. Âdem'in kendisine yasaklanan meyveden yemek sûretiyle işlediği fiil de yer almaktadır. Tâhâ suresinin 115. âyetinde de belirtildiği gibi Hz. Âdem'in bu ağaçtan günah işleme azmi olmaksızın dalgınlıkla ve unutarak yediği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu hâdisenin peygamberlikten önce cereyan ettiği bilinmektedir ve hikmetin gereği olarak gerçekleşmiştir. Zira Yüce Allah'ın insanı yaratmasındaki maksad ve hikmetin gerçek olması, ancak Hz. Adem ve Hz Havva validemizin cennet yurdundan yeryüzüne inmesiyle mümkün olmuştur. Hz. Âdem'in "âsî" olarak vasıflandırılmasına gelince, Râzî'nin belirttiği gibi Yüce Allah'ın, Hz. Âdem hakkında kullandığı bu ibareyi, Allah Teâlâ'dan başkasının kullanması uygun değildir. Zira bilindiği üzere Hz. Âdem, Allah'a karşı gelmek üzere yapmadığı bu hatadan sonra büyük pişmanlık duymuş ve ne bir mazaret bularak, ne de birinin üzerine suçu atmaya çalışarak, "Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz." (A'râf, 7/23) şeklinde niyazda bulunmuştur.

3. Hz. İbrâhîm'in İsmet Sıfatıyla İlgili Müşkil

³³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1401/1981), 2/399, 22/ 128; Râzî "İsmetü'l-Enbiyâ" adlı eserinde Hz. Âdem'in hatasının büyük hata olduğunu iddia edenlerin görüşlerini altı maddede değerlendirmekte: a) Kur'an asâ fiilini büyük günah işleyip cezaya çarptırılacaklar için kullanmıştır. b) Ancak günahkâr olan tevbe eder, tevbe eden kişi de günahını itiraf etmiş olur. c) O bir yasağı çiğnemiştir. d) Hem Allah Hz. Âdem'i zulüm kelimesi ile tavsif etmiş hem de kendisi kendine zalim demiştir. e) Hz. Âdem Allah'ın affi olmasaydı mutlak bir hüsrana uğramış olacağını itiraf etmiştir. f) Onun, Cennet'ten çıkarılmasına sebep olan şeytanın vesvesesine ve telkinine kapılmasıdır. (bkz. er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 49-53.)

Peygamberlerin günahlardan korunmuş olduğu (ismet-i enbiyâ) ilkesiyle ilk bakışta çelişkili gibi görünen âyet-i kerîmelerden birisi de şudur:

هَذَا فَاسْتَأْذِنُواهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ هَذَا بِالْهَيْبَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ

“(İbrahim gelince) “Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza ey İbrâhîm” dediler. Dedi ki: “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. K onuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!”³⁴

Zemahşerî, âyet-i kerîmenin zâhiren Hz. İbrâhîm’in yalan izlenimini vermesinin, ismet-i enbiyâ ilkesiyle çeliştiğine dikkat çekmekte; bu durumun izahı mahiyetinde birkaç ihtimâl zikretmektedir.³⁵

Keşşâf sahibinin nakledip tercih ettiği ilk ihtimâle göre, âyet-i kerîmede zikredilen Hz. İbrâhîm’in sözleri, dolaylı bir biçimde (tarizli), tevriyeli sözlerindedir. Bu tarz anlatımı ancak meânî ilminin inceliğine sahip olanların kavrayabileceğini ifade etmektedir. Buna göre Hz. İbrâhîm’in bu sözlerle kastı, kendi işlediği işi putlara nisbet etmek değildir; bilakis tarizli ve tevriyeli bir yolla bunu kendisinin yaptığını, fiilin kendine ait olduğunu beyan etmek istemektedir. Bu tür üslûbuyla hedefine ulaşmış, kesin deliller ile muhataplarını suskun bir duruma getirmiştir. Bu durum, birinin güzel hat yazmakla meşhur olup da güzel bir hatla bir şeyler yazdığı vakit, arkadaşının ona أنت كتبت أنت؟ /“Sen mi yazdın bunu?” demesine benzemektedir. Bu şekilde soran biri ise, okuryazar olmayan biri olup güzel hat yazamamakta; ancak çarpuk çarpuk bir şeyler çizebilmektedir. Güzel yazan o kimse, bu şekilde soran kişiye ! بل كتبه أنت؟ /“Hayır/bilakis onu sen yazdın” demiş olursa, bununla kastı, soran kişiyle alay etmekle birlikte, yazıyı da kendinin yazdığını belirtmektir. Bu üslûpta Hz. İbrâhîm’in sözlerinde de görülmektedir. Onun “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır.” demesiyle soranlar ile alay etmekle birlikte, kendisinin yaptığını bildirmiş olur.³⁶

Konuyla ilgili ikinci ihtimâle göre Hz. İbrâhîm, putların çok titiz bir şekilde sıra sıra dizilmiş olduğunu gördüğü sırada çok öfkelenmişti. Onların büyüklerine olan öfkesi, diğerlerine göre oldukça fazla ve daha şiddetli idi. Zira müşrikler, ona diğer putlara göre daha fazla saygı gösterip sevgi besliyorlardı. Bundan ötürü, putları küçük düşürmesine ve kırmasına sebep olan o büyük puta, kendi yaptığı fiili isnat etmiştir. Nitekim bir fiilin onu yapana isnat edildiği gibi, o fiile neden olana da isnat edilebilmesi mümkündür.³⁷

³⁴ Enbiyâ, 21/62-63.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/153.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/153.

³⁷ a.yer.

Zemahşerî'nin bu hususta aktardığı üçüncü ihtimâle göre Hz. İbrâhîm'in "Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır." sözüyle, onların (müşriklerin) benimsediği inanca (mezhebine) uygun bir anlayışı nakletmiş olması da imkân dışı değildir. Bu takdirde, onlara sanki "Bu fiilin büyük putun işlediğine niçin şaşıyorsunuz? Zira kendisine ibâdet ve dua edilen bir ilâhın buna ve bu işten daha büyük olan şeylere, gücünün yetmiş olması en doğal hakkıdır" şeklinde söylemiş olmaktadır.³⁸

Dördüncü ihtimâle göre Hz. İbrâhîm'in, "Putların arasında en büyüğü olduğu halde, kendisinin yanında küçük putlara da ibadet edilmesine kızan bu büyük put şu işi yapmıştır." şeklinde dediği nakledilmektedir. Zemahşerî bu görüşü destekleme mahiyetinde Muhammed b. es-Sümeifâ (v. 215/830)'nın "bu işi büyükleri yapmıştır" anlamında olan *فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ* ifadesini *فَلَعَلَّهُ* manasında, *فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ* / "Bunu işleyen herhalde büyükleridir." şeklinde okuduğunu zikretmektedir. Bu okuyuşa göre "fâilin büyükleri olması mümkündür" demektedir.³⁹

Konuyla ilgili bir kıyaslama yapacak olursak; ilk dönemdeki bazı kaynaklar, "Hz. İbrâhîm'in üç defa yalan söylediği ve bunlardan biri, "Bilakis büyükleri yapmıştır." şeklindeki rivâyetin ışığında bu hâdiseyi değerlendirerek Hz. İbrâhîm'in gerçekten yalan söylediğini kabul etmişlerdir.⁴⁰ İbn Kuteybe (v. 276/889)'ye göre ise, Hz. İbrâhîm'in "Bilakis büyükleri yapmıştır." sözü onun yalan söylemediğini göstermektedir. Zira Hz. İbrâhîm, konuşmayı/konuşabilmeyi, bu fiili işlemiş olanın şartı olarak belirtmiştir. Buna göre eğer putlar konuşabilirlerse doğru olanı söyleyecekler; fakat konuşmadıklarına göre (ki konuşmalarının mümkün olmayacağını bilmektedir) büyük put da bu fiilin fâili

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/154.

³⁹ a.yer.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/ 300; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân*, tahk. İbn Âşûr, Ebû Muhammed, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 6/210; Rivâyet için bkz., Buhârî, "Enbiya", 8; Müslim, "Fedâil", 154; Ebû Dâvûd, "Tâlîk", 16; Tirmizî, "Tefsir", 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/403. Kimi rivâyetlerde Sare ile ilgili olan sözünün yerine, Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşi rab edinmesi olayı zikredilmektedir. Bkz. el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed, *el-Musnedu'l-mustahrec alâ sahihi İmâmî'l-Müslim*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/269; 3/407. Ancak bu rivâyetlerin sahih olmadığı, Sâre ile ilgili olan rivâyetin bu konudaki üçüncü yalan olduğu üzerinde ittifak edilmiştir. Bkz. el-Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, (Mısır: Mustafâ el-Bâbî ve Evlâduhu, 1392/1972), 12/ 408; el-Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hâk b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 6/238; İbn Hacer (v. 852/1449) demiştir ki: "Hadis müttetekun aleyhtir. Buhârî'nin lafzı şöyledir: *لم يكن إبراهيم إلا ثلاث كذبات: ننتين منهن في ذات الله عز و جل*" Hz. İbrâhîm üç yalan dışında yalan söylememiş, bunlar Allah'ın zatı ile ilgili olan üç yalandır." (İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi's-şâfi fi tahrîci ehâdisi'l-keşşâf*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, b.3, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/69.

değildir. Dolayısıyla bu söz, fiilin, Hz. İbrâhîm tarafından yapıldığına dair bir itirafı ihtiva etmektedir.⁴¹

Taberî âyetle ilgili olan rivâyetin ışığında, Hz. İbrâhîm bu sözleri, müşriklerin durumunu ortaya koymak ve hakka yönelmek sûretiyle söylediğini ifade etmiştir. Onun bu hususta gerçek olanı söylememesi, Yüce Allah'tan verilen bir izne dayanmaktadır. Bu izahın akabinde Taberî, putperestlerden bir kısmı hakka yönelmiş ve ibâdeti hak etmeyen putlara tapmakla kendi kendilerine zulmetmişlerdir. Ayrıca burada müşriklerin Hz. İbrâhîm'e taptıklarını kimin kırdığını sorarak onun, kendileriyle alay ettiğini; dolayısıyla kendi kendilerini küçük düşürdüklerini anlatmak istediği şeklinde iki görüş daha zikretmektedir.⁴² Mâturîdî ise, Hz. İbrâhîm'in bu sözleri ilk bakışta yalan görünmüş olsa da hakikatte hiçbir yalan içermemektedir. Nitekim bu durum, "İşte Rabbim!" (En'âm, 66/77, 78), "Ben hastayım" (Sâffât, 37/89) âyetlerine benzemektedir. Burada da Hz. İbrâhîm'in söylediği sözler zâhiren ne kadar yalan görünmüş olsa da gerçek anlamda böyle bir durum söz konusu değildir; ardından Mâturîdî, Zemahşerî'nin aktardığı dördüncü ve İbn Kuteybe'nin yorumuna yer vermekle yetinmiştir.⁴³ İbn Hazm (v. 450/1063)'a göre Hz. İbrâhîm "Bilakis büyükleri yapmıştır." şeklindeki sözünü, kavmini kınamak ve azarlamak sûretiyle söylemiştir. Nitekim bu Yüce Allah'ın, Cehennem'de azabı tatmakta olan birine, "Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!?" (Duhân, 44/49) demesine benzemektedir. Buna göre gerek Hz. İbrâhîm'in sözü, gerekse Allah Teâlâ'nın kelâmı muhataplarını kınamak amacıyla söylenmiştir. Zira Hz. İbrâhîm'in muhatabı olan topluluk, putların iyilik ve kötülük yapmaya gücü yeteceğine inandıkları gibi, Cehennem azabını tadan kimse de, dünya hayatında iken güçlü ve şerefli olduğuna inanmaktaydı. Hz. İbrâhîm bu eylemi işlediği halde "Bunu büyük put işledi" dememiştir. Zira yalan, bir şeyi olduğundan değişik bir şekilde göstermek ve bunu gerçekleştirmeye niyetlenmek demektir.⁴⁴

Râzî ise, bütün muhakik âlimlerin Hz. İbrâhîm'in söylemiş olduğu bu sözün yalan olmadığını ifade ettiklerini belirttikten sonra, onların bu hususta dile getirdikleri delillerini zikretmekte; ardından da nakilcilerin, söz konusu kelâmın yalan olduğu

⁴¹ İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim Dîneverî, *Te'vîlu muhtelifî'l-Hadîs*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1408/1988), 1/ 35; Ayrıca bkz. el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-tenzîl*, (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409/1989), 4/296; el-Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrâhîm, *Lübabu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 4/296; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1427/2006), 11/208; ez-Zuhaylî, Vehbe Mustafâ, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerî'âtî ve'l-menhec*, (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1411/1991), 17/82.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/300-301.

⁴³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 3/334-335.

⁴⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 4/5.

şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. Akabinde de nakilcilerin delillerini zikretmekle birlikte bu görüşün makbul olmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre yalan söyleme eylemi peygamberlerden ziyade bu görüşü desteklemek sûretiyle bu rivâyeti çıkaranlara daha uygun düşmektedir. Ayrıca bu hususta şu bir gerçektir ki eğer peygamberler, bir maslahattan dolayı yalan söylemeleri ve Yüce Allah'ın buna izin vermesi uygun görülecek olsa, bunun, peygamberlerin Allah Teâlâ'dan haber verdiği ve Yüce Yaratıcı'nın bildirmiş olduğu her konuda câiz kılınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ise şer'î hükümlere güveni kökünden silmekle birlikte, günah kapılarını açmaktadır. Ancak bu konuda zikredilen rivâyet sahih ise, Efendimiz'in *إِذَا هَرَبَ مِنْ ظَالِمٍ وَ اخْتَفَى فِي دَارِ إِنْسَانٍ* /“Zalimler kaçtığında ve bir insanın evinde sığındığında.”⁴⁵ hadisi şerîfteki kullanılan tarîz anlamına benzetmektedir.⁴⁶

Kanaatimizce ilk dönem kaynakları söz konusu konuya daha objektif bir şekilde yaklaşmış ve izahlarını bu şekilde yapmışlardır. Daha sonraki tefsir kitaplarında ise konu, peygamberlerin günah işlemekten tenzih ilkesi doğrultusunda ele alınmıştır. Bu bağlamda, “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!” cümlesinin, hem “Bunu sen mi yaptın?” sorusuna doğrudan cevap olmaması hem de Hz. İbrâhîm'in zaten daha önce putlara karşı bir fiile girişeceğini aynı bağlamda ifade etmiş olması, dolayısıyla yalan olarak vasıflandırılması tutarlı görünmemektedir. Ayrıca muteber hadis kaynaklarında yer alan rivâyete gelince, senet açısından doğru ise, o zaman söz konusu ifadenin tarîz anlamında kullanıldığını desteklemektedir.

4. Hz. Yûsuf'un Kıssasında Görülen İşkâl

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Yûsuf'un Züleyhâ ile yaşadığı hâdise ana hatlarıyla ele alınmıştır. Bu âyetler arasında konumuz açısından ele alınacak olan şu âyettir:

وَالْفُحْشَاءِ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْقَدُ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا
الْمُخْلِصِينَ

“Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı. Biz, ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı.”⁴⁷

Âyet-i kerîmede, Allah'ın îkâzı olmasaydı Hz. Yûsuf'un Züleyhâ'ya meyledeceği beyan edilmektedir. Zemahşerî, Allah'ın peygamberinden bir günahın vâki olabileceğinin, bir

⁴⁵ Buhârî, “Edeb”, 116.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/184-185.

⁴⁷ Yûsuf, 12/24.

kadına istekte bulunmak gibi bir eylemin ortaya çıkmasının nasıl câiz olabileceğini sormak sûretiyle, ismet-i enbiyâ ilkesine aykırı düşen bu durumun çözümü bağlamında üç vecih⁴⁸ zikretmektedir.

Zemahşerî'nin zikrettiği ilk görüşe göre âyet-i kerîmede yer alan هَمَّ fiili, sadece irâde etmek manasında değil, kadına karşı şehvet, arzu duymak, “fitrî meyil” manasındadır. Buna göre, Yûsuf'un nefsi, o kadınla birlikte olmayı istemiş, gençlik şehveti ve duyduğu arzuya harekete etmiş ve tıpkı kadının ona meylettiği gibi hem aklı hem de kararlılığı neredeyse izâle edecek olan böyle bir halin gerçekleşeceği bir yönelme ondan meydana gelmiştir. Ancak Hz. Yûsuf kendisini kaplamış olan bu durumu, haramlardan kaçınmanın gerekliliğine dair mükelleflerden alınmış söz ve kesinlik ifade eden delil üzerine düşünmek sûretiyle aşmıştır. Dolayısıyla âyetin anlamı, “Yûsuf îkâzı görmemiş olsaydı, fiili yapmaya istekte bulunur ve arzu ederdi.” şeklindedir. Benzer bir şekilde bu yaklaşımın, Mâturîdî ve Kâdî Abdülcebbar (v.415/1025) tarafından da dile getirildiği görülmektedir.⁴⁹

Zemahşerî'nin aktardığı ikinci görüşe göre وَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ / “Kadın ona meyledip karar vermişti” ifadesi, kadının Hz. Yûsuf ile birlikte olmaya karar verdiğini; وَهَمَّ بِهَا / “O da ona meyledip karar vermişti” cümlesi ise, Hz. Yûsuf'un da onunla olmaya karar verdiğini göstermektedir. لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ / “Eğer Rabbinin kanıtını görmemiş olsaydı.” ifadesinin cevabı hafzedilmiştir. Bu durumda âyetin takdiri, لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ لَخَالَطَهَا / “Rabbinin kesin delilini görmemiş olsaydı, onunla birlikte olmuş olurdu.” şeklinde olmaktadır. Zira bu durumu, “O da meyledip karar vermişti” ifadesi desteklemektedir. Dolayısıyla âyette, وَهَمَّ بِهَا ifadesiyle, شَارَفَ أَنَّهُمْ بِهَا / “Nerdeyse ona karar verip meyletmek üzere idi” anlamı kastedilmiştir. Bu durumda ifade, birinin هَمَّتْ بِقَتْلِهِ لَوْلَا أَنِّي خِفْتُ اللَّهَ / “Onu katletmeye karar verdim, eğer Yüce Allah'tan korkmasaydım.” demesine benzemektedir ki, bununla Yüce Allah'tan korkmuş olmasaydı, o fiili (öldürmeye) işleyecekti, anlamı kastedilmektedir. Fakat Zemahşerî, cevabın şart edatından önce gelmesini câiz görmemekte; şart ifadesinin cümlenin başında olması gerektiğini ifade etmektedir. Burada da لَوْلَا edatı ile kurulmuş olan şart cümlesi, içerdiği iki cümle ile beraber tek bir ifade gibidir. Dolayısıyla bir cümlenin bir kısmının diğer kısmından evvel

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/268-269.

⁴⁹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/575; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metân*, (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 190.

gelmesi uygun değildir. Fakat kendisine dalâlet eden bir lafzın bulunması halinde bir kısmının hafzedilmiş olması mümkündür.⁵⁰

Keşşâf sahibinin konuyla ilgili zikrettiği üçüncü görüşe göre Araçlar bir şeyi, çoğulukla beraber mevcut olduğu zaman başka bir şeyin adıyla adlandırmaktadır. Buna göre âyette yer alan *هَمَّ* lafzı, her ne kadar istekte bulunma, kastetme manasına gelse de burada aklına düşme ve zihnine gelme manasında kullanılmıştır. Zira normalde, aklına düşme aşamasının ardından istekte bulunma ve kastetme aşaması gelmektedir. Dolayısıyla genel anlamında kullanılmış olan bu lafız, aklına düşme aşamasını ifade etmek amacıyla kullanılmış olabilir.⁵¹

Müellifimiz Zemaşşerî'nin konuyla ilgili dikkat çektiği başka bir nükte daha bulunmaktadır. O da bu hâdisede aynı fiilin; yani *هَمَّ* fiilinin hem Hz. Yûsuf hem de vezirin karısı hakkında kullanılmasıdır. Bu durumda "Andolsun kadın ona meyledip karar vermişti, o da ona karar verip meyletmişti." ifadesinde, "karar verip yönelme" fiili arasında iki ayırım yapılmıştır. Bu durumda cümlenin takdiri, "Kadın Yûsuf ile birlikte olmaya karar vermişti, o da onunla birlikte olmaya karar verip meyletmişti" şeklinde olması gerekmektedir. Ayrıca "her iki muhâlata" (birlikte olma) ifadesiyle, "Kadının ondan arzusunu gidermek şeklinde istediğini alması, onun da ondan şehvetini gidermek sûretiyle isteğini alması" kastedilmektedir. Lâkin Hz. Yûsuf'un Yüce Allah'ın îkâzını görmesi sayesinde onunla şehvetini gidermeyi terk ettiği kastedilmiştir. Bundan dolayıdır ki *لولا* / "...miş olsaydı" ifadesinin sadece *وَهَمَّ بِهَا* / "O da ona meyledip karar vermişti" ifadesine taalluk etmesi mümkündür.⁵²

Bu açıklamalardan sonra *Keşşâf* sahibi, bu âyetle ilgili bazı rivâyetleri esas alarak ortaya çıkan birtakım görüşleri nakletmektedir. Buna göre Hz. Yûsuf kadınla ilişkiye girmeye yönelmiştir; hatta bir kadın ile ilişkiye girmede gerekecek şeyleri yapmıştır. Kadın da aynı şekildedir; fakat Hz. Yûsuf tam o esnada, bu eylemin ne kadar çirkin ve büyük bir günah olduğunu parmaklarını ısırarak ona anlatmak isteyen Hz. Ya'kûb'un suretini görerek veya onu bu fiilden engelleyen bir ses işiterek, bu çirkin eylemi (zina fiilini) yapmayı son anda terk etmiştir. Akabinde de Zemaşşerî, Hz. Yûsuf'un sahip olduğu ismet sıfatına ters düşen bu rivâyetleri şiddetle eleştirmekte ve bu gibi görüş ve yaklaşımların, dinleri Allah Teâlâ'ya ve peygamberlerine ifitira atmaktan ibaret olan Haşvîlerin ve Cebriye'nin uydurmaları olduğunu ve Ehl-i 'Adl ve't-Tevhîd (Mu'tezile)'in ise, -Allah'a şükürler olsun

⁵⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/269.

⁵¹ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/269.

⁵² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/269.

ki- onların bu yaklaşımlarından ve rivâyetlerinden uzak olduğunu ifade etmektedir. Ardından da Hz. Yûsuf en küçük bir hata yapmış olsaydı, tıpkı bazı peygamberlerin -Âdem (a.s), Dâvûd (a.s.)- hatalarının takbih edildiği gibi, onun hatasının da takbih edilip tövbesine yer verileceğini söylemektedir. Bilakis Yüce Allah Yûsuf (a.s.)'a methiyede bulunmuş, onu "ihlâs sayesinde kurtarılmış" olarak tanıtmıştır. Böylece onun ayakların kaydığı bu mevkide sabit durduğu, nefesine karşı savaştığı ve neticede hem öncekilerin kitaplarında hem de Kur'ân-ı Kerîm'de methedilmiş olduğu açıktır.⁵³

Bu konuda bir karşılaştırma yapacak olursak; Taberî, konuyla ilgili kadın, Hz. Yûsuf ile birlikte olmaya meyledip karar vermişti; ancak Hz. Yûsuf onu itip kendini ondan uzaklaştırmayı arzuladı. Ancak Rabbinin delilini görmemiş olmasaydı kadın kendisine istekte bulunması ile kadına yönelecekti, şeklindeki yorumu zikrettikten sonra, bu şekilde âyetin te'viline giden müfessirlerin, ilk dönemdeki (seleflerin) sözlerine karşı çıkan ve Kur'ân-ı Kerîm'i kendi arzularına göre tefsir eden kimseler olduğunu ifade etmektedir. Ardından Taberî, konuyla ilgili ikinci görüşü zikrettikten sonra Hz. Yûsuf'un, Yüce Allah'ın bir burhân sayesinde zina işlemekten alıkonulduğunu ifade etmiştir. Bu burhânın Hz. Ya'kûb'un veya melikin sureti yahut Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da zina ile ilgili zikrettiği ve tehdit ihtiva eden bir âyet olması mümkündür. Bu burhânın kat'î özür ihtiva eden bir delil olması da şart değildir. Ancak ona göre bu konuda en doğrusu, Yüce Allah'ın buyurduğunu ikrar etmek ve gerisini O'nun ilmine bırakmaktır.⁵⁴ Zeccâc (v. 311/923) ise bu âyetin açıklaması bağlamında *لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَوَاقَعَهَا أَوْ لَهَمَّ بِهَا* / "Eğer Rabbinin ikâzını görmeseydi, kadınla zina edecekti yahut ona (kadına) meyledecekti" şeklinde ifade kullanmıştır.⁵⁵

Şerîf Murtazâ (v. 436/1044) da bir peygamber olan Yûsuf (a.s.)'un sahip olduğu ismet sıfatına ters düşmüş olan rivâyetleri kesinlikle yanlış bulmakta ve yukarıdaki görüşlerin hepsini aktarmaktadır. Ancak ikinci görüş ile ilgili olarak Şerîf Murtazâ, biraz farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre âyet-i kerîmede bir takdîm-te'hîr söz konusudur. Dolayısıyla âyetin takdiri *و لولا أن رأى برهانه ربّه لمّ بها* / "Kadın onunla birlikte olmayı istedi; eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Hz. Yûsuf da onunla birlikte olmaya meyledecekti." şeklindedir. Buna göre bu âyet-i kerîmede *لولا*'nın cevabı öne

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/270; Ayrıca bkz. Bayat, Ekrem. "Peygamberlerin İsmet Sıfatı ve Allah Merkezli Anlatımı". *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 14/3 (2019), 451-463; Günaydın, Fatma. "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 7.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/86- 100.

⁵⁵ ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, 1. b., (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 3/101.

geçirilmiştir.⁵⁶ Taberî ise bu yaklaşımı, لولا'nın cevabının öne geçmesinden ötürü; Arapça kurallarına aykırı olmasından dolayı; ayrıca ilk dönem müfessirlerin görüşüne ters olması itibariyle yanlış olarak nitelendirmektedir.⁵⁷

Râzî de ismet-i enbiyâ anlayışı bağlamında, Hz. Yûsuf'un söz konusu fiile azmetmesi doğrultusunda iki görüş zikretmektedir. Rivâyetlere dayanılan ilk görüşe göre Hz. Yûsuf bu günaha kastetmiştir. Nitekim bu anlamda Vâhidî, ilmîne güvenilen ve rivâyetlerine itibâr edilen âlimlerin, Hz. Yûsuf'un da o kadına meylettğini ve bir kimsenin hanımına yaklaştığı gibi onun da yaklaştığını fakat Allah'ın burhânını görünce bütün şehvî hislerinin gidiverdiğini söylediklerini ifade etmektedir.⁵⁸ Râzî bu yaklaşımı ve bu hususta esas alınan rivâyetlerin kesinlikle yanlış olduğunu belirttikten sonra, doğru bulup tercih ettiği ikinci görüşe yer vermektedir. Buna göre Hz. Yûsuf bu çirkin eylemden ve haram niyetten uzaktır. Bunun kelâmcıların ve muhakkık müfessirlerin görüşü olduğunu belirttikten sonra, peygamberlerin ismet sıfatının vâcib olduğuna dair delilleri zikretmektedir.⁵⁹ لولا'nın cevabının öne geçmeyeceği doğrultusunda yapılan izahları

⁵⁶ eş-Şerîf Murtazâ, *Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ*, thk., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2004), 1/ 454.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/86.

⁵⁸ el-Vâhidî, *el-Bâsit fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrâhîm er-Reys, Abdurrahmân b. Abdülcebbâr b. Sâlih Hasâvî, (İskenderiyye: Dâru'l-Müsavveri'l-Arabî, t.y.), 12/ 54. Ayrıca bkz., Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/ 328-329; el-Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, tahk. Şerîfi, (Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 1410/1990), 2/262; İbn Ebî Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm musnedan 'an Rasûlullâhi ve's-Sâhâbeti ve't-Tâbi'in*, tahk., Tayyib, Es'ad Muhammed, (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ Elbâz, 1417/1996), 7/2123; İbn Ebî Zemenîn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsmâ, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, tahk., İsmâil, Muhammed Hasen ve Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/382.

⁵⁹ Birinci delil: Zina, büyük günahların en çirkinlerindedir. Emânete hainlik etmek de yine en kötü günahlardan sayılmaktadır. Hem sonra yapılmış olan büyük bir iyiliğe, tam bir alçak ve rüsvâlık ile alabildiğine utancı gerektirmiş olan bir kötülük ile karşılık vermek de en çirkin günahlar arasındadır. Ayrıca bir kimse, çocukluğundan başlamak üzere gençliğine ve olgunluk çağına ulaşana kadar bir adamın yuvasında büyüyecek, bol bol rızık temin edilecek, namusu ve şerefi muhafaza edilecek, sonra da bu şekilde korunan bu çocuk kalkıp, kendisine böyle büyük ihşanda bulunan kimseye, en çirkin ve en büyük kötülüğü yapacak. İşte bu, en âdi bir fiildir. Bu sabit olunca birinci görüşte olanların Hz. Yûsuf'a izâfe ettikleri bu masiyet, sayılmış olan dört açıdan da büyük bir günahdır. Böylesi bir günah, eğer Yüce Allah'ın yaratmış olduğu insanların en fasığına ve hayırlardan tamamen berî olan birine isnat edilse, o bile bunu kesinlikle kabul etmez. Bu durumda, böylesi bir masiyet, mucizelerle desteklenmiş olan bir peygambere nasıl isnat edilebilir? İkinci delil: Peygamberlerden ne zaman bir zelle ortaya çıksa, onlar bunu çok büyük görür ve bunun ardından hemen tevbe ederek, pişmanlıklarını ortaya koymaktadırlar. Bundan hareketle eğer Yûsuf (a.s), güzel ve hoş olmayan büyük bu günaha yeltenmiş olsaydı onun hemen bunun peşinden tevbe ve istiğfarda bulunmaması imkânsız olurdu. Eğer o tevbe etmiş olsaydı şüphesiz Yüce Allah, diğer peygamberlerde olduğu gibi onun tevbe ettiğini Kur'ân-ı Kerîm'de zikrederdi. Bu konuda herhangi bir şey bulunmadığı takdirde, bu hâdisede Hz. Yûsuf'dan hiçbir günah ve masiyetin ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Üçüncü delil: Bu olay ile ilgili olan herkes, Hz. Yûsuf'un, o günahтан uzak olduğuna şehâdet etmiştir. Durum böyle iken, hiçbir müslümanın bu konuda şüphe etmesi söz konusu değildir. (er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/117-118).

yanlış olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Râzî'nin ifade ettiğine göre Hz. Yûsuf'un, bu ahlâksız teklif mukâbilinde kendi iffet ve namusunu koruduğuna dair altı farklı kişinin şâhitliği bulunmaktadır:

- Bizzat Allah Teâlâ'nın şâhitliği; zira Hz. Yûsuf'un temiz olduğuna dair Yüce Allah “Biz, ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı.” (Yûsuf, 12/24) şeklinde buyurmaktadır.
- Hz. Yûsuf'un kendisine şâhitliği: Zira Hz. Yûsuf kendisinin bu günahattan berî olduğuna dair “O, benden arzusunu elde etmek istedi” Yûsuf, 12/26); yine aynı minvalde, “Ey Rabbim! Zindan bana, bunların beni dâvet ettiği şeyden daha sevimlidir.” (Yûsuf, 12/33) diyerek zina işini yapmaktansa hapse girmeyi tercih etmiştir.
- O kadının şâhitliği; zira O itirafının açıklaması da “İşte bu, beni hakkında kınadığımız kimsedir. Andolsun, ben ondan murad almak istedim. Fakat o, iffetinden dolayı bundan kaçındı.” (Yûsuf, 12/32) şeklindedir ve Hz. Yûsuf'un zindandan çıkmasında, “Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ondan ben murad almak istedim. Şüphesiz Yûsuf doğru söyleyenlerdendir” demiştir.
- Kadının kocasının şâhitliği: zira O bu olayın yapıldığı ilk esnada Hz. Yûsuf'un günahsız oluşunu ve suçlunun kendi karısı olduğunu anlayarak “Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür.” (Yûsuf, 12/28) demişti.
- Şahidlerin şâhitliği; zira ev halkından (kadının ailesinden) biri “Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o (Yûsuf) yalancılardandır.” Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir.” (Yûsuf, 12/27-28) diyerek dolaylı bir şekilde Hz. Yûsuf'un temiz olduğu hususunda şâhitlik etmiştir.
- Şeytanın şâhitliği: “Senin şerefine andolsun ki içlerinden ihlâslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracam” demiş ve böylece ihlâsa erdirilmiş kimseleri doğru yoldan çıkarmasının mümkün olmadığını kabul etmiştir; Hz. Yûsuf da muhlis kullarındandır; zira Yüce Allah onun hakkında “O, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı.” (Yûsuf, 12/24) buyurmaktadır.⁶⁰

Görüldüğü üzere gerek ilk dönemdeki müfessirler, gerekse ondan sonraki müfessirlerin çoğu bu hâdiseye peygamberlerin ismeti çerçevesinde bakmaktadır. Kanaatimizce de bu konuda zikredilen yorumlardan en isabetlisi, Zemahşerî'nin ikinci sırada aktardığı görüştür. Buna göre *وَهُمْ بِمَا* ifadesiyle Hz. Yûsuf şayet Rabbinin delilini görmeseydi, o

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/119; Ayrıca bkz. Kiraz, Celil, *Şerif Murtazâ'nın Emâli'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Mütेशâbihleri*, (Bursa: Emin Y., 2010), 438.

kadınla birlikte olmaya azmedeceği kastedilmektedir ki, bu da Hz. Yûsuf'un bu eylemi yapmakta kesinlikle istekte bulunmadığını göstermektedir. Ayrıca Hz. Yûsuf'un genç yaşta olmasını göz önünde bulundurursak, Zemahşerî'nin dile getirdiği ilk yorum doğru bir görüş olarak nitelenebilir. Buna göre Hz. Yûsuf'un o kadına yönelmesi, insanın fitratında var olan doğal bir duygunun -irâde hâricinde- harekete geçmesi anlamındadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in bu ifadesi, bir kötöleme değil, bir övgüdür. Zira eğer Hz. Yûsuf'un kadınlara karşı fitrî bir yönelmesi olmasaydı, onda methedilecek bir taraf söz konusu olmazdı. Dolayısıyla kadın ona yöneldiği halde Hz. Yûsuf arzusuna ve duygularına hâkim olmuş, peygamber namına yakışır bir tarzda cevap vermiş ve Yüce Allah'ın haram kıldığı bir eylemi yapmayacağını beyan ederek teklifi reddetmiştir. Kadın ona yönelmesine rağmen Rabbinden gelen bir burhân sayesinde ona yönelmekten korunmuştur. Neticede bu hâdisede, Hz. Yûsuf'un iffetine ve masumiyetini zedeleyecek bir durum kesinlikle söz konusu değildir.

5. Hz. Mûsâ'nın Tevbesi

Konumuz ile ilgili başka bir âyet-i kerîme, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinden sonra yapmış olduğu tevbeden bahseden şu âyettir:

فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ , لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ , دَكًّا وَحَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ
الْمُؤْمِنِينَ

“Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.”⁶¹

Zemahşerî, kendi mezhebinin anlayışı doğrultusunda Yüce Allah'ın ne dünyada ne de âhirette görülmeceğini belirttikten sonra, Hz. Mûsâ'nın insanların Allah'ı en iyi bileni, O'nun hakkında neyin mümkün, neyin imkânsız olduğunu ve O'nun duyu uzuvlarıyla idrâk manasında görülmekten münezzehe olduğunu bildiği halde, Allah'ı görmeyi talep etmesinin nasıl mümkün olduğunu sormaktadır. Bu durumun izahı mahiyetinde şöyle bir yaklaşım dile getirmiştir:

Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı görme talebinin nedeni, kavmi adına bunu yapmmasıdır. Zira onların Yüce Allah'ı görme isteklerini Mûsâ (a.s.) tuhaf bulmuş, hatalarını açıklamış, doğru olanı kendilerine beyan etmiş lakin onlar inat etmişler, hatta inatta ve ısrarda aşırıya giderek *جَهْرَةً* *حَتَّى نَرَالله* *لَكَ* *وَلَنْ نُؤْمِنَ لَكَ* *وَلَا بُدَّ* / “Hayır, kesinlikle görmeyi talep ediyoruz! Allah'ı açıkça görmeksizin asla sana îmân etmeyiz!” demişlerdir. Bundan dolayı

⁶¹ A'râf, 7/143.

da Hz. Mûsâ onlara bunun imkân dışı olduğunu bildiren لَنْ تَرَانِي /“Sen beni asla göremezsin.” şeklindeki ilâhi fermanı bizzat işittirerek, düşmüş oldukları şüphelerinin ortadan kalkmasını istemiştir; رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ /“Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım.” ibaresini bu nedenle kullanmıştır.⁶²

Keşşâf sahibi bu açıklamaların ardından âyet-i kerîmede Hz. Mûsâ'nın tevbesinden bahsedilme hususunu ele almakta ve Allah'ı asıl görmeyi talep eden Mûsâ değil, kavmi olmasına rağmen, Hz. Mûsâ'nın niçin tövbe etmiş olduğunu sorgulamaktadır. Zira tövbe eylemi bir hata gerektirmektedir. Bu durum ise Hz. Mûsâ'nın sahip olduğu ismet sıfatına aykırı düşmektedir. Bu durumu izahı bağlamında iki açıklama zikretmektedir.⁶³

Müellifimizin dile getirdiği ilk görüşe göre, Hz. Mûsâ kendi adına bu talepte bulunmamasına rağmen, bu talebi kendi kavmini doğru yola getirme maksadıyla yapmış, böyle ağır ve vahim bir sözü ağzına almış; Yüce Allah'ın bu hususta izni olmadığı takdirde bunu ifade etmiş olduğu için tövbe etmiştir. Ayrıca Zemahşerî “ru'yetullah” konusunun, Allah Teâlâ tarafından ağır bir mesele olarak beyan edildiğini; bunun vehamet ve ağırlığını tesirli bir şekilde göstermek için görme isteğinde bulunanların üzerinde oldukları dağı sarsmıştır; onları baygın bir hale düşürmüş; hatta bu talebi dile getiren peygamberini dahi bundan istisnâ etmediğini ifade etmektedir. Zira âyetin sonunda belirtildiği gibi Hz. Mûsâ bu hâdisenin ardından Allah'a sığınmış; Allah'ın iznini almaksızın kavmi adına bu talepte bulunduğu için tövbe ederek المومنين /“Ben inanan kimselerin ilkiyim.” demiştir.

Zemahşerî'nin zikrettiği ikinci görüşe göre رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ /“Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım.” ifadesi şu anlamdadır: Kıyâmet âlametleri görüldüğü zaman tüm varlıkların seni bilmek zorunda kalışı gibi bir mucize ile kendini bana öylesine aşikâr bir şekilde göster ki, açıklığın tam bir “görme” gibi olsun; ben de sanki sana bakarmış gibi

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/502-503; Mu'tezile, Zeydiyye, Hâricîler ve çoğu Mürcie Allah'ın gözle hiçbir şekilde görülemeyeceğini kabul etmiştir. (bkz. el-Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû uyünü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, tahk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî, 1. b., (İstanbul: Kuramer, 1439/2018), 247; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl IV* (Rü'yetü'l-Bârî), tahk. Mahmud Muhammed Kâsım, (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1383/1963), 5/139; el-Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme, *Uyünü'l-mesâil Fi'l-Usûl*, tahk. Ramazan Yıldırım, (Kahire: Darü'l-İhsân, 1439/2018), 95. Ehl-i Sünnet Allah Teâlâ'nın görülmesinin akıl açısından mümkün, ilgili ayet ve hadisler sebebiyle âhirette Allah'ın görülmesinin gerçekleşmesinin ise kesin olduğunu kabul etmiştir. (Bkz. el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu l'tikâdühü ve lâ yecûzu el-celhü bihi*, tahk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 2.b., (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 45; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 83; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi Usûli'd-dîn*, tahk., Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1414/1993), 1/508.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/505-506.

seni bileyim. Nitekim bu minvalde, “Rabbinizi dolunay gecesinde Ay’ı görmüş olduğunuz gibi göreceksiniz”⁶⁴ şeklinde rivâyet variddir. Yüce Allah da “Beni asla göremezsin” ifadesiyle kendisini asla bu şekilde bilemeyeceklerini beyan etmektedir. “Rabbi dağa tecellî edince” ifadesi ise, O’nun kudreti ve azameti dağa tezahür edince, onu un ufak ettiğini ve Hz. Mûsâ’nın gördüklerinin muazzamlığından ötürü baygın bir halde düştüğünü belirtmektedir. Kendine geldiğinde, düşüncesiz davranıp teklifte bulunduğu şeyden -Allah’ın azamet ve celâline; azabına ve sert bir tarzda yaklaşmasına hiçbir şeyin dayanmayacağından-, kulların ilki olarak Allah’a tevbe ettiğini beyan etmektedir.

Konuyla ilgili genel olarak bakarsak; ilk dönemdeki müfessirler, Hz. Mûsâ’nın bayılma durumundan sonra kendine geldiğinde, Yüce Allah’ı görmeyi talep etmesinden dolayı tevbe ettiğini⁶⁵ ya da Hz. Mûsâ’nın Allah’ın iznini almaksızın O’nu görmeyi talep ederek yanlış davranışta bulunduğundan dolayı tevbe ettiğini⁶⁶ ifade etmektedirler. Şerîf Murtazâ ise söz konusu tevbenin, bu hâdiseden evvel veya nübüvvetinden evvel Hz. Mûsâ’dan sâdır olmuş bir küçük bir hatadan ötürü yapılmış olabileceğini ya da bu ifadeyle ortada herhangi bir hata almaksızın, Allah’a dönmeyi, O’na her hususta muhtaç olduğunu ifade etmek için Hz. Mûsâ tarafından yapıldığı veya Hz. Mûsâ’nın bu davranışla (tevbe etmekle), her çeşit çetin halde ve yapılmış olan her günahın ardından Yüce Allah’a tevbe etmenin gerekli olduğunu, Allah Teâlâ’yı görmeyi talep etmek sûretiyle hata etmiş olan kavmine öğretmek için yapılmış olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Râzî de söz konusu tevbenin, Hz. Mûsâ’nın Allah Teâlâ’yı dünya hayatındayken görmeyi talep etmesinden dolayı yahut Allah’ı görme talebinin O’nun (Allah’ın) izni almaksızın yapılmasından ötürü yapılmış olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Kanaatimizce bu hususta zikredilen görüşlerden en isabetlisi, Hz. Mûsâ’nın Yüce Allah’ı görmeyi talep etmesinden dolayı tevbe ettiğini şeklindeki görüştür. Ayrıca Hz. Mûsâ’nın Allah’ın iznini almaksızın O’nu görmeyi talep ederek, yanlış davranışta bulunduğundan dolayı tevbe ettiği şeklindeki görüş de imkân dışı değildir.

6. Hz. Dâvûd’un Kıssasında Görülen İşkâl

Konumuz ile ilgili başka bir âyet-i kerîme Hz. Dâvûd’un yanına gelen davacılar hükmünü verdikten sonra tevbe ettiğini bildiren şu âyettir:

⁶⁴ Buhârî, “Rikâk”, 52.

⁶⁵ Süfyan es-Sevrî, Sa’îd b. Mesrûk, *Tefsîru Süfyan es-Sevrî*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 113; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 5/1562; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 1/ 271; Beğavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 3/279; es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 4/ 279; Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*, 2/44.

⁶⁶ Nizâmüddîn en-Nisâbü’rî, Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A’rec, *Garâibü’l-Kur’ân ve rağâibü’l-Furkân*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416/1995), 3/316; el-Vâhidî, *el-Veciz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, 2/408.

⁶⁷ Şerîf Murtazâ, *Emâli’s-Seyyidi’l-Murtazâ*, 2/188-189.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/245.

بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي قَالِ
مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ

“Dâvûd dedi ki: “Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak îmân edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır.” Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah’a yöneldi.”⁶⁹

Âyet-i kerîmede, Hz. Dâvûd’un imtihân edildiğini anlayınca tevbe ettiği ve Yüce Allah’a yöneldiği beyan edilmektedir. Tefsir kaynaklarında Kur’ân’da anlatılan bu pasajla ilgili asıl problem, Hz. Dâvûd’un tevbe etmesinin sebebini tespit etmek amacıyla aktarılmış olaylardır.⁷⁰ Müfessir Zemahşerî de bu konuyu ismet anlayışı doğrultusunda ele alıp izah etmeye çalışmıştır. Hz. Dâvûd’un tevbe etmesine neden olan hata ile ilgili rivâyetlere dayanarak üç görüş zikretmektedir. Bu görüşlerden ilkinin tercih edip peygamberliğin ismet sıfatına aykırı olmayacak şekilde izah etmektedir. İkinci görüşü zayıf bulur; üçüncü görüşü ise, peygamberliğin ismet sıfatına aykırı görür ve Hz. Dâvûd’a atılmış olan kötü bir iftirâ olduğunu ifade ederek bunu uydurup iddia edenleri tenkit eder.⁷¹

Müfessir Zemahşerî’nin naklettiği ilk görüşe göre Hz. Dâvûd, Üriyâ adlı bir kimsenin hanımını görüp kalbi ona meyletmek sûretiyle o kimseden (Üriyâ’dan) hanımını boşamasını talep etmişti. O da Hz. Dâvûd’un bu talebini geri çevirmekten utandı ve onun dediğini yaptı. Ardından Hz. Dâvûd onunla evlendi. Evlendiği bu kadın, Hz. Süleymân’ın annesidir. Zemahşerî’ye göre böyle bir uygulama Hz. Dâvûd’un şeriatında uygun olup ümmet arasında adet/örf durumuna gelmişti. Bu fiili işleyen kişi de suçlu olarak sayılmamaktaydı. Hanımından kendi isteğiyle vazgeçmesini biri diğerinden talep edip evlenebilmekteydi. Nitekim Ensar da İslâm’ın ilk yıllarında Muhacirlere karşı bu şekilde yardım yapmışlardır. Bu fiil onların alışkanlıklarına aykırı görülmemiştir. Fakat Hz. Dâvûd yüksek bir makamda olduğu için ve nübüvvetle görevlendirilmiş olmasından dolayı, bu hususta temsîl ve ta’rîz içeren bir üslûpla uyarılmıştır. Dolayısıyla ümmetin işlediği bir fiili onun işlemesi uygun değildir. Kendisinin çok hanımı bulunmasıyla birlikte sadece tek bir hanımı olan adama eşinden vazgeçmesini isteyip onunla evlenmesi uygun görülmemiştir. Bilakis onun yapması gereken, arzusunu dizginlemesi, nefesine galip gelmesi ve sınanmış olduğu bu imtihâna karşı sabretmesiydi.⁷² Tespit ettiğimiz kadarıyla bu görüşü savunanlar arasında ilk dönemlerdeki müfessirler mevcut olduğu gibi

⁶⁹ Sâd, 38/24-25.

⁷⁰ Şen, Mustafa, “İsmet Sıfatının Kur’ân Yorumuna Etkisi”. *Ekev Akademi Dergisi* 23/77, (2019), 297/321.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/252-253.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/52.

sonraki dönemdeki müfessirler de mevcuttur. Nitekim Nehhâs (v. 307/929) da bir kimsenin başkasından cariyesini kendisine satmasını talep etmesi gibi, Hz. Dâvûd'un da Üriyâ isimli adamdan eşinden boşamasını istemiş olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla âyette Hz. Dâvûd'a yönelik bir ikâz söz konusudur.⁷³ Kuyşerî (v. 465/1072)'ye göre peygamberlerin hiçbir şekilde hata işlemeyeceklerini savunanların, Hz. Dâvûd'un daha evlâ olan şeyini terk ederek Üriyâ'nın eşiyle evlendiği görüşünde bulduklarını belirtmektedir.⁷⁴ Şevkânî (v. 1250/1834), Hz. Dâvûd'un zikredilen adamdan hanımından feragat etmesi istemesinin peygamberlerde mevcut olan ismet sıfatına mani olmayacağını ifade etmektedir.⁷⁵

Konuyla ilgili Zemahşerî'nin aktardığı ikinci görüşe göre Üriyâ adlı kişi henüz o kadınla evlenmemiş ancak evlenme teklifini yapmıştı (nişanlamıştı). Ardından Hz. Dâvûd, o hanıma evlenme teklifinde bulunmuştu. Kadın da Hz. Dâvûd'u tercih edip evlenmişti. Zemahşerî'ye göre bu durumda Hz. Dâvûd'un zellesi, onun hanımların çokluğuna rağmen mümin kardeşinin bir kadına yaptığı evlilik teklifi üzerine teklifte bulunması olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶ Âlûsî bu rivâyeti zikrettikten sonra bazı rivâyetlere dayanarak Hz. Dâvûd, Üriyâ isimli adamın o kadına evlenme teklifinde bulunduğunu bilmeksizin bu evlenme teklifinde bulunduğunu zikreder. Dolayısıyla burada Hz. Dâvûd, kendinden önce bu kadına evlenme teklifinde herhangi bir kimsenin bulunup bulunmadığını hiçbir araştırma yapmaksızın bu işe kalkıştığı için kınanmıştır.⁷⁷

Keşşâf sahibinin zikrettiği üçüncü görüşe göre Hz. Dâvûd, Hz. İbrâhîm, Hz. İshâk ve Hz. Ya'kûb makamına ulaşmayı temenni etmişti; bunun üzerine Yüce Allah'a, "Rabbim, onlara lütfettiğin şeref ve yüce makamları bana da ihsan et" şeklinde dua etmişti. Yüce Yaraticı, ona vahiy yoluyla onları çeşit çeşit mihnetlerle imtihan ettiğini ve onların bu imtihanlarda sabırlı ve başarılı olduklarını bildirmişti. Nitekim Hz. İbrâhîm, Nemrût tarafından ateşe atılmak ve oğlunu kurban etmekle; Hz. İshâk dilsiz hayvanları konuşturmakla; Hz. Yâkub da Hz. Yûsuf'un kederiyle yanıp üzülmek ve gözlerini kaybetmekle sınanmışlardır. Ardından da Yüce Allah kendisine, talep ettiğini yerine getireceğini beyan etmektedir. Bir müddet sonra, bir gün şeytan, altın güvercin kılığında girerek mihrâbında Zebûr okurken ve namaz kıldığı esnada Hz. Dâvûd'un yanına kondu.

⁷³ en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Meâni'l-Kur'âni'l-kerîm*, 1. b., (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurrâ, 1415/1989), 4/100.

⁷⁴ el-Kuyşerî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik, *Letâifu'l-işârât*, (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.), 6/ 475.

⁷⁵ eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*, (Beirut: Dâru Vefâ, 1415/1994), 4/490.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/252.

⁷⁷ el-Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beirut: Dâru-t-Türâsi'l-Arabî, ts.), 12/185.

Dâvûd (a.s) yakalamak üzere pencereye yaklaştığında güvercin uçup kaçtı. Güvercinin nereye gittiğini anlamak ve onu yakalamak amacıyla bakınırken, evinin camında yıkanmakta olan bir kadını gördü. Kadın, yaratılış açısından son derece güzel idi. Kadın Hz. Dâvûd'un baktığını fark edince saçlarını sarkıtıp vücudunu örttü. Kadının bu davranışı, Hz. Dâvûd'un ona bakmakla kazandığı rağbet ve isteğini arttırdı. Dâvûd (a.s) bunun ardından kadının kim olduğunu sordu. Kadının evli olduğu kocasının askerlik hizmetinde olduğu kendisine haber verildikten sonra, Ūriyâ'yı taburun önüne geçirilmesini emretti. Ūriyâ'nın, öne geçirilmesine rağmen galip olduğu haberi Hz. Dâvûd'a gelince, kendisine çok ağır gelmişti. Dolayısıyla Ūriyâ'nın katledilene kadar öne geçirilmesini emretti, neticede savaşta şehid oldu. Hz. Dâvûd'a onun öldürüldüğüne dair haber gelince, diğer şehitler için üzüldüğü gibi bunun için üzülmedi ve ardından onun karısı ile evlenmişti. Bu durum ise Allah nezdinde uygun bir davranış değildir.⁷⁸ Bu görüşü zikrettikten sonra Zemahşerî, böyle bir hâdiseyi, değil Allah'ın peygamberlerinden birine, salâh ehli müminlerden birine izâfe etmenin de layık olmadığını vurgulamaktadır. Ardından bu husus ile ilgili Hz. Âli'nin, Hz. Dâvûd'un kıssasını kıssacıların izah ettiği gibi izah eden birine, yüz altmış değnek vuracağı şeklindeki sözünü aktarmaktadır. Yine *Keşşâf* sahibi, peygamberlerin ismet sıfatını koruma gayretiyle, Ömer b. Abdülaziz'in yanında bulunan bir adamın yaptığı yorumu nakletmektedir. Bu yoruma göre bu hâdis, Kur'ân-ı Kerîm'deki kadar ise onun hilafına bir şey iddia etmek gerekmez; eğer gelen rivâyetler doğru ise, Yüce Allah'ın peygamberinin hatasını örttüğü, hiç kimsenin açığa vurması gerekmediği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Ömer, *لسماعي هذا الكلام أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس* /"Bu kelâmı işitmek, güneşin doğduğu her şeyden daha sevimselidir/değerlidir." demiştir. Dolayısıyla müellifimize göre Yüce Allah'ın Hz. Dâvûd'un

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/252-253; Çeşitli ifade farklılıklarıyla tamamı veya özetinin anlatıldığı bu olay için bkz. es-Süddî, Ebû Muhammed İsmâil b. Abdirrahmân, *Tefsîrüs-Süddi el-Kebir*, (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1414/1993), 1/410-11; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/639-42; Abdurrezâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî', *et-Tefsîru Abdürrezzâk*, tahk. Mahmûd Muhammed Abduh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1989), 1/40; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 4/324-329; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 9/3238-3239; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/66-76; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 4/86; el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Derecû'd-dürer fi tefsiri'l-Ayi ve Süver*, tahk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn, İyâd Abdüllatîf el-Gaysî, (Biritanya: Mecelletü'l-Hikmeti, 1429/2008), 4/1480-1484; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/186-185; Beğavî *Meâlimu't-tenzil*, 4/58-60; İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (y.y: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 3/565; es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bil-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/158-162; a. mllf., *Tenzihü'l-Enbiyâ an tefsîhi'l-Agbiyâ*, tahk. Said Muhammed Lehamî, (Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1417/1996), 250; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/492. Şen, "İsmet Sıfatının Kur'ân Yorumuna Etkisi". 315.

kıssasıyla ilgili verdiği misal, onun, kadının kocasından boşanmasını talep etmesine delâlet etmekte; başka bir şey değildir.⁷⁹

Hz. Dâvûd'un yanına gelen davacılara gelince Zemahşerî, iki görüŖ⁸⁰ nakletmektedir. Rivâyete dayanarak naklettiği ilk görüŖe göre Hz. Dâvûd'un yanına gelen davacılar insan kılığında iki melektir ve Hz. Dâvûd ibâdet halindeyken içeri girmeyi talep etmişlerdir. Hz. Dâvûd'un yanında olan bekçiler onların girmelerine müsaade etmeyince, onlar mihraptan girmiştir ve Hz. Dâvûd, kendisinin önünde oturduklarını fark edince onlardan korkmaya başlamıştı.

Bu hususta Zemahşerî'nin zikrettiği ikinci görüŖe göre Hz. Dâvûd'un yanına gelen davacıların insan olması mümkündür ve ganimet hususunda iki ortağın arasında husumet olması gibi onların aralarında da böyle bir düşmanlık söz konusu idi. Onlardan biri çok zengin ve birçok mala ve eŖe sahip idi; diğeri ise fakir ve tek bir eŖi vardı. Zengin olan kiŖi, o kimseden karısını boşamasını istemiştir. Hz. Dâvûd da hukuksal işler için ayırdığı vakitte bu kimselerin yanına gelmesinden endişe duyup korkmuştu. Bunun üzerine Hz. Dâvûd'un hatası da bu kimselerin sadece birini dinleyip onun lehine karar vermesinden kaynaklanmaktadır; hatası bu hususta sayılmaktadır.

Konuyla ilgili bir kıyaslama yapacak olursak; Taberî, İbn Ebî Hâtim (v. 327/938) gibi ilk dönemdeki müfessirler, bu hususta yukarıda zikredilen rivâyetleri İbn Abbâs (v. 68/687/88), Dahhâk (v. 105/723), Kâtâde (v. 117/735), Süddî (v. 127/745), İbn Vehb (v. 197/813) gibi râvilerden; Tevrat'ta anlatılanlara oldukça benzerlik gösteren şekliyle aktarmaktadır. Kendileri bu hususu işlerken ismet ilkesini göz önüne almamışlar, rivâyetlerin tenkitte bulunmaksızın hepsine yer vermektedirler. Ayrıca Hz. Dâvûd'un istiğfar etmesinin sebebi ona insan sûretine gelen melekler hakkında zanda bulunduğundan dolayı olduğunu ifade etmektedir.⁸¹ Zeccâc, Hz. Dâvûd'un kasıtlı olarak Ūriyâ'yı sefere gönderip öldürölsün diye taburun önüne geçirilmesini emretmesi ve akabinde de hanımıyla evlenmesi rivâyetinin yanlış olduğunu ancak Hz. Dâvûd, yiğit va başarılı bir savaŖçı olmasından dolayı Ūriyâ'yı savaŖın ön saflarında savaŖmasını talep edebileceğini ve kasıtlı bir şekilde olmaksızın onun (Ūriyâ'nın) savaŖta ölmesini istemiş olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla Hz. Dâvûd'un hatası bu duygudur.⁸²

Mâtürîdî de Zemahşerî'nin zikrettiği ilk görüŖü ihtimâl dâhilinde görmektedir. Ona göre bu durum Hz. Peygamber'in kalbinin Zeyneb'e yöneltildiği duruma benzemektedir. Ayrıca

⁷⁹ Zemahşerî, *el-KeŖşâf*, 5/253.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-KeŖşâf*, 5/254, 261.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/66-76; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/2338-2339.

⁸² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, 4/328.

Ûriyâ'nın savaşa gidip orada öldükten sonra Hz. Dâvûd'un, onun (Ûriyâ'nın) hanımıyla evlenmiş olabileceğinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ancak bu hususta nakledilen; kadına birkaç sefer bakması, kadınla evlenmek için eşinin savaşın ön saflarına geçirilmesini emretmesi gibi görüşlerin, Allah'ın peygamberlerine yakışmadığından ötürü kabul edilmeyeceğini vurgulamaktadır. Akabinde de Mâtûridî ilk bakışın sorumluluğu olmadığı için, niçin Hz. Dâvûd'un hata işler gibi görüldüğünü sorarak, peygamberlerin diğer kulların mesul olmadığı zelle (küçük) konularından da hesaba çekileceğini ifade etmektedir. Nitekim Hz. Yûnus'un dinini ve kendisini muhafaza etmek için Allah'ın izni olmaksızın kavminden ayrılması gibi Hz. Dâvûd da bu işleri izinsiz işlemiştir. Bundan dolayı Hz. Dâvûd'un da itâb edildiğini; ardından da onun yüksek ve yüce tabiat sahibi olduğunu beyan etmektedir.⁸³

Beğâvî (v. 516/1122) bu hususta Zemahşerî'nin ve bu minvalde mevcut olan birçok rivâyetleri zikrettikten sonra, Hz. Dâvûd'un istiğfar etmesinin sebebinin, ona gelen davacıardan sadece birisinin ifadesine göre karar vermesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Davacı olan iki kişiden biri hâdiseyi anlatmış, aralarında ortaya çıkan bu anlaşmazlık karşısında Hz. Dâvûd'dan karar vermesini talep etmişti; Hz. Dâvûd da diğer davacının ifadesini almaksızın, "Andolsun ki o, senin koyununu kendi koyunlarına katmak sûretiyle sana zulmetmiştir" şeklinde diyerek birisinin lehine hüküm vermiştir. Dolayısıyla bir şahid ve hiçbir delil olmaksızın birinin lehine karar vermiştir. Bunun üzerine davacılar birbirine bakıp semaya çekildiler. Hz. Dâvûd kendisinin sınıandığını anlayarak istiğfar etmişti.⁸⁴

Râzî ise, Hz. Dâvûd ile Ûriyâ ile ilgili nakledilen rivâyetleri kabul etmeyip şiddetle eleştirmektedir. O, bu durumu izah ederken peygamberlerin ismet sıfatıyla delillendirmektedir. Dolayısıyla Hz. Dâvûd'un bu teklifte bulunması imkân dışındadır. Zira ahlâksız bir kral için bile uygun görünmeyen böyle sözlerin Allah'ın elçileri için vaki olması mümkün değildir. Ayrıca Ûriyâ'nın kanını dökmek, onun eşiyle evlenmekten daha büyük bir günah sayılmaktadır. Ayrıca böyle bir hâdise gerçekleşmiş olsaydı Yüce Allah, bunun kötü bir fiil olduğunu vurgulayıp beyan ederdi. Bilakis Allah Teâlâ Hz. Dâvûd'u güçlü olarak nitelendirmiştir. Ayrıca Kur'ân'da Hz. Dâvûd'a hikmet verildiği, hükümlerini güçlendirdiği ve onun Yüce Allah'a yönelmiş olan bir kul olduğu belirttiği için bu iddiaların doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Râzî, Hz. Dâvûd'un yanına gelen iki şahsın hırsızlık/tuzak kurmak ya da Hz. Dâvûd'u öldürmek maksadıyla yanına gelen iki

⁸³ Mâtûridî, *Te'vilât*, 4/266-267.

⁸⁴ Beğâvî, *Meâlimu't-tenzîl*, 7/81-82; Benzer yorum için bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf, *el-Bahrul-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 7/377; Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 8/273.

kişi olduğunu; Hz. Dâvûd'un korkusu da bu sebeple ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu iki şahıs, Hz. Dâvûd'un uyanık olduğunu yahut Hz. Dâvûd'un yanına dizilmiş olan bir grup hizmetçiyi gördüklerinde korkmuş, onu öldürmekten vazgeçmişler, durumu temizlemek için böyle bir hâdise uydurmuşlardır. Hz. Dâvûd da onların ne amacıyla geldiklerini anlamış ve intikâm almaktansa onlar için istiğfar ve tevbe etmiştir. Nitekim Kur'an'da bunun benzeri örnekler bulunmaktadır.⁸⁵ Ayrıca Hz. Dâvûd'dan sâdır olan bu davranış peygamberlerin edebinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber Uhud seferinde dışı kırıldığı zaman aynı şekilde, "Rabbim kavmime hidâyet ver! Şüphesiz onlar bilmiyorlar" demişti. Bu durumda, âyet-i kerîmenin فَعَرَفْنَا لَهُ ذَالِكَ kısmı, "Biz onu Dâvûd'un hürmetine bağışladık" manasına gelmektedir.⁸⁶

Beyzâvî (v. 685/1286) de Zemahşerî'nin aktardığı ikinci ve üçüncü görüşe yer verdikten sonra, Hz. Dâvûd'un yanına gelenlerin melekler değil, insanlar olduğu şeklinde bir yaklaşıma da yer vermektedir. Buna göre Hz. Dâvûd, onların kendisine suikast yapacaklarını sanarak onlardan korkmuştu; zira o sırada mabette Allah'a ibadet etmekte ve tek başına idi. Gelenlerin muhakeme için geldiği ortaya çıkınca kendisine yapılan suikastten kurtulduğunu zannetmişti. Fakat hâdise zannettiği gibi olmayınca ve zanda bulunmasından dolayı tevbe edip Allah'a yönelmişti. Yüce Allah da bu hatadan (zandan) dolayı onu bağışladı.⁸⁷ Ebû Hayyân, Hz. Dâvûd-kadın ilişkisi ile ilgili olan rivâyetlerin hiçbirini aktarmamakta, Hz. Dâvûd'un tevbe etmesinde, bağışlanması istenen herhangi bir hata yaptığına dair bir nükte bulunmadığını, müfessirlerin, bu hâdise ile ilgili olarak peygamberlerin konumuna uymayan birçok olay aktardıklarını, ancak kendisinin bunları aktarmaktan kaçındığını ve âyet-i kerîmenin lafızları üzerinde durmakla yetindiğini ifade etmektedir.⁸⁸ İbn Kesîr (v. 774/1373), Hz. Dâvûd ile ilgili nakledilmiş olan rivâyetlerin çoğunun isrâîlîyat olduğunu ve konuyla ilgili kabul edebilir herhangi bir hadis-i şerîf tespit edemediğini beyan etmektedir.⁸⁹ Fîrûzâbâdî (v. 817/1415), İbn Abbâs (v. 68/687/88)'a isnaden şöyle bir izah dile getirmektedir: Âyet-i kerîmede yer alan نعمة ifadesinden kastın kadın, خصم lafzından kastın melek olduğu bildirilmektedir. Hz. Dâvûd'un, Üriyâ'ya ne yaptığıнын farkına varması için bir darb-ı mesel sunulduğu, bu

⁸⁵ Yûsuf, 12/97; Sâd, 38/25; Mü'min, 40/7.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 16/189-194; a. mlf., *İsmetü'l-Enbiyâ*, 111-116. Ayrıca bkz. Cürcânî, *Derecü'd-dürer fi Tefsiri'l-Âyi ve Süver*, 438.

⁸⁷ el-Beyzâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil*, 1.b., (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), 5/29.

⁸⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/375.

⁸⁹ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2.b., (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/1999), 4/32.

hatasından istiğfar ve tevbe ettiği, hevasının ise Dâvûd'un amcakızı olan Uriyâ'nın karsıyla ilgili olduğu beyan edilmektedir.⁹⁰

Kanaatimizce konuyla ilgili ortaya koyulan görüşlerden en makûlü, Hz. Dâvûd'un herhangi bir hata yapmaksızın istiğfar ettiği yönündeki görüşüdür. Hz. Dâvûd'un istiğfarını, mutlaka yapmış olduğu bir günaha/hataya dayandırma çabaları doğru değildir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir günah/hata sebebiyle istiğfar edildiğinin bildirmesi gibi⁹¹ ortada herhangi bir günah/hata olmaksızın istiğfarın emredildiği yahut yapıldığı da bildirilmektedir.⁹² Nitekim Hz. Peygamber de herhangi bir günah/hata sûretiyle olmaksızın günde yetmiş defadan fazla istiğfar ettiğini ifade etmekte,⁹³ aynı şekilde hadis-i şerîflerde İslâm dininin en ehemmiyetli ibadeti olan namazlarından hemen ardından da istiğfar yapılmasının fazîletinden bahsedilmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla Hz. Dâvûd da Yüce Allah'a yakınlığını ifadesi olarak yahut Allah'a yaraşır bir şekilde kulluk etmeme endişesiyle istiğfar etmiş olabilir.

7. Hz. Muhammed'in Bedir Esirleri Hakkında Tembihe Muhatab Olması

Kur'ân'da Müşrikler ve Müslümanlar arasında vâki olan Bedir seferinde, Müslümanların galip geldiği ve onlardan esirler aldıkları kaydedilmektedir:

وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا مَا كَانَ لِآبَائِكُمْ أَنْ يُكُونُوا
مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ

“Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah âhireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye)den dolayı size büyük bir azap dokunurdu.”⁹⁵

Âyet-i kerîmenin zâhirine göre esir hususunda Hz. Peygamber'in bir tembihle karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Bu takdirde durum Hz. Muhammed'in ismet vasfına aykırı düşmektedir. Zemahşerî müşkil gibi görünen bu durumu ele alıp çözmeye çalışmaktadır.

⁹⁰ el-Firûzabâdi, Ebû'l-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.),1/381-382.

⁹¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/135; Nisâ, 4/110; Mü'min, 40/55.

⁹² Bk. İbrâhim 14/41; Fussilet, 41/6; Nûh, 70/28; Müzzemmil, 72/20; Nasr, 110/3.

⁹³ Buhârî, “Daavat”, 3.

⁹⁴ Abdurrezâk San'ânî, *Musannefu Abdurrezâk*, thk. Habîburrahmân el-Âzamî, 2. b., (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 2/236.

⁹⁵ Enfâl, 8/67.

Müellifimizin zikrettiğine göre söz konusu hâdisede Hz. Peygamber bir içtihad hatası yapmıştır. Naklettiği rivâyete göre Bedir seferi bittiğinde, Hz. Peygamber'e içlerinde amcası Abbâs ile Ebû Tâlib'in oğlu Akîl'in de mevcut olduğu yetmiş esir getirilmiştir. Hz. Peygamber bunlara nasıl muamele edeceği hususunda ashâbıyla istişare etmiştir. Ebû Bekir (v. 13/634) "Bunlar senin kavmin ve akrabalarıdır; serbest bırak, öldürme; Allah belki onlara İslâm'ı nasip eder; ancak onlardan sâhabeni maddi açıdan güçlendirmek için fidye al!" der. Hz. Ömer ise (v. 5/627) "Bunlar seni yalanladılar ve yurdundan çıkarırlardır; bunları getir ve boyunlarını vur! Zira bunlar kâfirlerin elebaşlarıdır; Yüce Allah seni fidye almaktan müstağni kılmıştır! Ali'ye müsaade et Akîl'i, Hamza'ya izin ver Abbâs'ı bana da akrabalarımın falancayı almam (öldürmem) için izin ver!" demişti. Bunun üzerine Resûlullah (a.s.), "Yüce Allah birtakım kullarının kalplerini o kadar yumuşatır ki tereyağından daha yumuşak olur; bir kısmının da öyle sertleştirir ki taştan daha katı hale getirir. Senin halin ey Ebû Bekir, "Bana uyan kimse bendendir; bana isyân edene gelince sen çokça bağıslayan, merhamet edensin!" (İbrâhîm, 14/36) diyen Hz. İbrâhîm'in durumu gibidir. Ey Ömer! Senin halin ise, "Rabbim, yeryüzünde dolaşan tek bir kâfir dâhi bırakma" (Nûh, 71/26) diyen Hz. Nûh'un durumuna benzemektedir. Ardından ashâbına, bugün karar sizin, dolayısıyla ister onları öldürün; ister fidye alın; bunlar sayısınca sizden şehitler çıkacaktır!" buyurmuştur. Bunun üzerine ashâb da fidye karşılığında onları serbest bırakmış ve Uhud savaşında şehit düşmüşlerdir.⁹⁶ Daha sonra söz konusu âyet-i kerîme nazil olunca, Ömer (r.a.), Hz. Peygamber'in yanına gittiğinde Ebû Bekir'in ve Resûlullah'ın ağladıklarını görmüştü; ardından da Hz. Peygamber, "Eğer bu hâdiseden ötürü üzerimize azap inecek olsaydı, Ömer ile Sa'd b. Muâz dışında hiç kimse kurtulmazdı!" Zira Sa'd; "Onların tamamını öldürmek daha uygun geliyor." buyurmuştur.⁹⁷

Ayrıca Keşşâf sahibine göre âyette yer alan "Daha önce verilmiş bir hüküm olmasaydı." ifadesine gelince "Levh-i Mahfûz'da kayıtlı olan hiç kimsenin hataen işlediklerinden dolayı cezalandırılmaması hükmü verilmiş olmasaydı" anlamına gelmektedir. Bu hâdisede de yapılan içtihad bir içtihad hatası idi; zira onların fidye karşılığında hayatta bırakılması ile belki tevbe edip İslâm'a girmelerine vesile olabileceğini; almış oldukları fidye ile Allah uğrunda cihad edebileceklerini düşünmüşlerdir. Ancak onlar, düşmanlarının öldürülmesinin İslâm'ı kuvvetlendireceğini; gerideki kâfirleri daha çok korkutup onların kaçmasını sağlayacağını ve güçlerini parçalacağını hesaba katmamışlardır. Akabinde Zemahşerî'ye göre bu hüküm; esirlerden aldıkları bu fidyeler onları helâk edecek

⁹⁶ Müslim, "Cihad", 58; Ayrıca bkz. Ünverdi, Mustafa, "Hz. Peygamber'in Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı (İsmet Sıfatı Örneği)". *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 373-409.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/598-599.

olmasıdır; Bedir savaşına katılanların bağışlanmış kimseler olmalarıdır ya da Yüce Allah'ın hiçbir kavme, bir hususta emir veya nehiy bildirmeksizin azap etmeyecek olmasını ifade etmektedir ki bu hâdiseden önce (esirlerden fidye alınmayacağına dair) yasak bulunmamakta idi.⁹⁸

Konuyla ilgili bir kıyaslama yapacak olursak; ilk dönemdeki müfessirlerin çoğu konuyla ilgili bu minvalde olan rivâyetler ışığında âyet-i kerîmelerinin bir azar ve tehdit ihtiva ettiğini iddia etmekte; burada ise Hz. Peygamber'e ve müminlere ya da peygamberin dışında bütün müminlere yahut da peygambere esirlerden fidye alınması şeklinde görüş beyan eden kişi ve kişilere yönelik olduğu yönünde yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar.⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar (v.415/1025)'a göre söz konusu âyet-i kerîmede gerçek anlamda uyarılmış olan Hz. Peygamber değil, müşriklerin bir kısmını esir alan müminlerdir. Hz. Muhammed müminlerin idarecisi olduğu için onların işlemiş olduğu bu hata, ona isnat edilmiştir. Zira gerçekten Hz. Peygamber kesinlikle bir kişi dâhi esir almamıştır; ikinci bir ihtimâl de bu vâkiada, Hz. Peygamber'in bu seferden almış oldukları esirlerden, onların serbest bırakılması karşılığında fidye alınması içtihadında bulunmasıyla küçük bir hata işlemesidir.¹⁰⁰ Mâturîdî de Hz. Peygamber'in Bedir savaşında alınan esirlere nasıl davranacağı hususunda onlardan fidye alması içtihadında bulunduğu için âyet-i kerîmede ona yönelik bir itâb/azar yapıldığını ifade etmektedir.¹⁰¹

Râzî ise, bu hususta Hz. Peygamber'in ismet sıfatına zarar veren bir mesele olmasını haksız bulurken bu konuda yukarıda geçen görüşleri zikretmekle birlikte, burada Hz. Peygamber'in, söz konusu hâdise (esir hususunda) ile ilgili herhangi bir nas bulunmadığı için, içtihad hatası yapmış olduğunu belirtmekte; ayrıca Resûlullah'ın kendisinin bu seferde bir tek kişiyi dâhi esir almamasından dolayı, âyet-i kerîmede bu hitabın ashâba yönelik olduğunu beyan etmektedir.¹⁰² Tabâtabâî (v. 1904/1981)'ye göre azar/itâb içeren bu âyet-i kerîmenin, Hz. Peygamber'i kapsamadığı hususunda İslâm âlimleri birçok deliller ortaya koymaktadır. Bunlardan en önemlisi âyetteki azar/itâbın esir alma ile ilgili olduğu yönündedir. Söz konusu âyet-i kerîmede de bu hususta ashâbıyla istişare ettiğine ve onların bu muamelelerini hoş gördüğüne dair bir işaret bulunmamaktadır. Rivâyetlerde de Hz. Peygamber'in onlara (ashâblarına) müşrikleri esir almaları hususunda tavsiyede bulunduğu dair aktarılmış bir bilgi mevcut değildir; ayrıca buna razı

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/599.

⁹⁹ Hevârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 2/104; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/271; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 2/187.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 161.

¹⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/370.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/203-297.

olduğuna ilişkin bir söz ifade etmemiştir. Bilakis ashâb (muhacir ve ensar) teden beri seferlerde uygulamış oldukları bir alışkanlık (kural) olarak kendiliğinden buna kalkışmışlardır. Dolayısıyla âyet-i kerîmede Hz. Peygamber'e yönelik bir azar söz konusu değildir.¹⁰³

Kanaatimizce Zemahşerî'nin ve bazı müfessirlerin belirttiği gibi söz konusu husus ile ilgili bir nas bulunmadığı için Hz. Peygamber ashâbıyla istişare edip, Hz. Eb Bekir'in görüşü doğrultusunda kendi iĉtihâda bulunmuş; fakat bu iĉtihâd Allah'ın nezdinde uygun bir iĉtihâd olmadığı için kendisine böyle bir uyarı yöneltilmiştir. Dolayısıyla bir nas bulunmayan bu hâdisede, Hz. Muhammed'e hitaben bir itâb/azar söz konusu değildir. Bilakis iĉtihâdındaki hatası düzeltilerek kendisine bu şekilde bir ikâz/uyarı yapılmıştır.

8. Hz. Muhammed'den Tebk Seferi Olayında Hata Sâdir Olup Olmadığı Konusu

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in, Tebk savaşına çıkmamak iĉin ĉeřitli bahaneler ileri sürerek ondan izin isteyen bazı kimselere izin verdiği beyan edilmektedir:

صَدَقُوا وَتَعَلَّمِ الْكَافِرِينَ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعُونَ لَكَ الَّذِينَ

*"Allah, seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niĉin onlara izin verdin?"*¹⁰⁴

Hz. Peygamber'e yönelik yapılan bu hitapta, onun bazı kimselere savaşa katılmamaları iĉin izin vererek hata yaptığı sonucu çıkmaktadır. Bu ise Hz. Peygamberin ismet sıfatıyla ĉeliřmektedir. Zemahşerî söz konusu duruma dikkat ĉekmekle birlikte kendi mezhebinin peygamberlerin ismet anlayışı doğrultusunda bunu izah etmeye ĉalıřmıřtır.

Keşşâf sahibinin bu hususta dile getirdiği yaklaşıma göre burada, bir hata söz konusudur. *عَفَا اللَّهُ عَنْكَ* / "Allah, seni affetsin!" ifadesi, yapılan bir hatadan kinâyedir. Zira af, suĉtan sonra yapılması istenilen (gereken) bir şey olup, manası da *بَسَّ مَا فَعَلْتَ!* / "Yanlış ettin, ne kötü yaptın!" şeklinde dir. "Neden onlara izin verdin?" ifadesi de inkârî bir istifhâm olup affa konu olan ve kinâyeli bir tarzda söz edilen şeyin aĉıklaması mahiyetindedir. Bundan ötürü bu izin verişinde bir masiyet ve hata söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda âyetin takdiri, "Niĉin onlara savaşa katılmama hususunda izin verdin de senden izin alıp ĉeřitli mazaretler sunup savaşa çıkmadılar; izin vermek

¹⁰³ et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*, (Beirut: Messesetl-Âlemi li'l-Matbuât, 1399/1973), 9/280.

¹⁰⁴ Tevbe, 9/43.

için biraz bekleyip de mazaretlerinde haklı olanları, yalan söyleyenlerden iyice ayırıp inceleyedin!” şeklindedir.¹⁰⁵

Ayrıca bu âyette ortada söz konusu bir hata olduğunu destekleme hususunda Zemahşerî, Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın izin almaksızın iki şey yapmıştı: Biri münafıklara savaşa katılmama hususunda izin verme, diğeri de esir almak ki Yüce Allah kendisini bu hususta azarladığı şeklinde yorumu yer vermektedir.¹⁰⁶

Bu konuda bir kıyaslama yapacak olursak; Taberî, âyet-i kerîmede yumuşak bir üslup ile Hz. Peygambere yönelik bit itâb/azar söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Ancak Allah Teâlâ, Hz. Peygamberin bu hâdisede daha uygun olanı yapmamasından ötürü ona itâb etmeden evvel, onun yaptığı bu hatayı affettiğini beyan etmektedir ki bu da Hz. Muhammed için bir lütuf sayılmaktadır. Akabinde Taberî de Kâtâde (v. 117/735)'ye isnaden Zemahşerî'nin âyette ortada bir hata varid olduğu hususunda onu destekleme mahiyetinde dile getirdiği yaklaşımını aktarmaktadır.¹⁰⁷ Tespit ettiğimiz kadarıyla ilk dönemdeki müfessirlerin çoğu burada aftan söz edilmesini ortada bir hatanın varid olduğuna bir delil olarak kabul etmekle birlikte Hz. Peygambere yönelik bir itâb olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰⁸

Mâturîdî'ye göre عَفَا اللَّهُ عَنْكَ /“Allah, seni affetsin!” ifadesi, Hz. Peygamber'in Allah'ın emri olmaksızın münafıkların savaştan geri kalmalarına izin verdiğine delâlet etmektedir. Bu da Hz. Peygamber'in herhangi bir emir olmaksızın bu hususta içtihad yaptığine ve içtihadın caiz olduğuna delâlet etmektedir. Ancak onun yaptığı bu içtihadın yanlışlığı, ona bu şekilde merhamet ve acıma ifade eden bir üslupla bildirilmiştir. Mâturîdî'ye göre bununla da Hz. Peygamber'in evlâ olanı terk etmiş olduğu kastedilmiş olabilir; zira onların savaşa katılmamalarıyla sâdik olanı yalancıdan ayırt edebilirdi; ya da bu ifade ile bir itâb/azar söz konusu değil, insanlar arasında muamelenin ne şekilde olması gerektiğini bildirmek istenmiştir.¹⁰⁹

Şerîf Murtazâ'ya göre ise Hz. Muhammed'in işlediği bu fiil bir günah niteliğinde olmadığı için, âyet-i kerîmede bir azar söz konusu olmamaktadır. Bilakis عَفَا اللَّهُ عَنْكَ /“Allah, seni affetsin!” ifadesi, Hz. Muhammed'in Yüce Allah'ın nezdinde üstün makamına delâlet

¹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/48.

¹⁰⁶ a.yer. Tebük savaşında münafıklar ile ilgili bkz. Cevdet Paşa, Ahmet, *Peygamberlerin Kissaları ve Halifelerin Tarihleri*, (İstanbul: Akit Yayınları, 1997), 1/206.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/478.

¹⁰⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/215; Hevârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 2/135; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, 2/208; Ünverdi, “Hz. Peygamber'in Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı (İsmet Sıfatı Örneği)”. 384.

¹⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/412.

etmekte; bunun için de ondan bir izah istemektedir. Ayrıca bu ifade, bir kimsenin, merhamet ve acıma duygusu içerisinde bulunan birinin *لَمْ كَانَ كَذَا وَكَذَا، رَحِمَكَ اللَّهُ وَغَفَرَ* /“Neden böyle böyle yaptın? Allah seni afetsin” demesine benzemektedir. Âyette “Niçin onlara izin verdin?” sorusuna gelince Şerîf Murtazâ’ya göre bu tür ifadeler bazen bir itâb bazen de soru sorma ya da yapılan iş ile ilgili izahta bulunma amacıyla kullanılmaktadır. Durum böyle olunca, Hz. Muhammed hakkında âyet-i kerîmede menfî bir azar manasında kullanıldığını iddia etmenin bir manası yoktur. Bundan en kötü ihtimâlde Hz. Muhammed, bu konuda evlâ olan şeyi terk etmiş olmaktadır ki bunda da azarı gerektiren bir durum yoktur.¹¹⁰

Râzî ise, önce Hz. Peygamber’in hata işlediği yönünde yapılan görüşleri zikretmekte; akabinde de naklî ve aklî delillere dayanarak bu görüşlerin kesinlikle yanlış olduğunu ifade etmekte; ardından âyet-i kerîmedeki Hz. Peygamber’e yönelik bu hitabın, onun hakkında bir ta’zîm /yüceltmeye ve merhamete dalâlet ettiğini belirtmektedir. Ayrıca “Neden onlara izin verdin?” ifadesine gelince Râzî, özellikle bu hâdise, savaşlar ve dünyevî maslahatlar ile ilgili şeyler türünden olunca, daha evlâ ve daha mükemmel olan şeyin yapılmaması manasına hamledilebileceğini ifade etmektedir.¹¹¹ Ayrıca Âlûsî de “Allah seni affetsin!” ifadesinin, âyet-i kerîmenin başında getirilmesinin Hz. Peygamber’in kadrini yüceltiğini ve onu ta’zîm ettiğini ifade etmektedir. Akabinde de Mâturîdî’nin dile getirdiği ilk görüşünü zikretmekle birlikte Hz. Peygamber’in bu içtihadda yanılmış ise bile bunu (içtihâd) yaptığı için sevaba nail olduğunu belirtmektedir.¹¹² Ebüssuûd (v. 982/1574) ise, söz konusu ifade ile tevbenin faziletinin bildirildiğini ifade etmektedir. Buna göre her müminin tevbeye muhtaç olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Allah’ın en seçkin olan kişileri (peygamberler) dahî olsa bazen evlâ ve efdâl olanı işlememesinden ötürü tevbeye muhtaçtır.¹¹³

Netice olarak “Allah seni affetsin” ifadesi bir dua ibaresi olarak görüldüğü için, bu hitaptan Hz. Muhammed’in hata işlemiş bir kimse olduğu manasını çıkaranlar mevcut olsa da müfessirlerin çoğu bunun isabetsizliğini birçok açıdan ortaya koymuşlardır. Kanaatimizce konuyla ilgili görüşlerden en makulu, âyet-i kerîmenin Hz. Peygamber’in bu hususta içtihâdda bulunduğu delâlet ettiğidir. Buna göre savaşa katılmamaya izin verilmenlerin mazaretleri insanî açıdan anlaşılabilir nedenlerle – Ancak Allah nezdinde isabetsiz olan bir karar ile- kabul etmesi yüzünden Hz. Muhammed’in sorumlu tutulmayacağını beyan

¹¹⁰ Şerîf Murtazâ, *Emâli’s-Seyyidi’l-Murtazâ*, 2/332.

¹¹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30/41-42.

¹¹² Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 5/108-109.

¹¹³ Ebüssuûd, *İrşadu’l-akli’s-selîm ilâ mezâyayı’l-Kitâbi’l-Kerîm*, (Kahire: Dâru’l-Mesâhif, ts.), 2/454.

eden bir merhamet, acıma ve bağışlama ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bu şekilde bir açıklama, Hz. Peygamber'in söz konusu hâdisede oldukça serbest davrandığı endişesiyle kendini suçlu görmekten kurtarmaktadır. Ayrıca bu âyette, sefere gitmeden önce sefere çıkmamak için kendine gelip mazaretleri ortaya koyanların durumunun iyice incelenmesi; mazaretleri sahih ise izin verilmesi gerektiği bildirilmektedir. Bu bildirimler her ne kadar Hz. Peygamber'e hitap etmiş olsa genel anlamda bütün müslüman idearecileri kapsamaktadır.

Sonuç

Peygamberlik kurumu, insana Yaratıcısına ve kendisiyle aynı özden olanlara karşı sorumluluklarını hatırlatmak, temiz bir yaşamın nasıl sürdürülebileceği hususunda rehberlik etmek ve onu, ulaşması gereken kemal (olgunluk) mertebesine ulaştırmak için; ilk beşerden itibaren başlamış ve son peygambere kadar devam etmiştir. Vahiy süreci tamamlandıktan sonra indirgemeci yahut aşırı yüceltmeci yaklaşımlar neticesi çeşitli peygamber tasavvurları ortaya çıkmıştır.

Beşere örnek ve önder olarak gönderilmiş olan peygamberlerin şahsında beşerî-nebevî tasnifin birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Zira nübüvvetin isbatı beşeriyetin korunmasıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla insanlar arasından seçilmiş ve ilahî terbiyeyle yetiştirilmiş olan peygamberin, vahyi tebliğ hususunda hata etmeleri imkân dışındadır. Ayrıca şahsiyetlerine gölge düşürecek fiillerden ve davranışlardan da uzak oldukları yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bunların haricinde, beşer olmaları sebebiyle bazı hataları işlemeleri Kur'ân-ı Kerîm'in işaretiyle de mümkündür. Ancak ismi geçen peygamberler incelendiğinde, onlara yönelik yapılan i'tâb, kendilerinin büyük bir hata sebebiyle ikâz edildiklerini gösteren bir durum görünmemektedir. Uyarılan yönleri, başka bir ifadeyle âyet-i kerîmelerin hitab yönü, inanç, ibadet, helâl ve haram gibi dinî hususlarda olmamaktadır. Buna göre peygamberler dinî hususlarda, vahiy yoluyla korunmuş olmalarına nazaran, beşerî açıdan günlük yaşayışları, sosyal hayattaki etkinlikleri gibi konularda korunmuş değillerdi. Dünyalık işlerinde kendi görüşleri, içtihadları veya etraflarında bulunan insanlarla istişare etmek suretiyle ortak bir kararla hareket etmişlerdir. Bu sebeple onların bu hususta hata yapmaları gayet doğaldır.

Bu gerçekler ışığında, peygamberlerin günah işlemesi, ilk dönem tefsirlerinde normal görülürken sonraki dönemlerde günahlarının/hatalarının başka bir manaya hamledilerek farklı bir anlamın tercih edildiği, hamletmenin mümkün olmadığı durumda ise hâdiselerin, evlânın terki olarak değerlendirildiği tespit edilmiştir. Zemahşerî'nin, peygamberlerin günahlardan masum olması hususunu, "aslah" inançlarının gereği olarak

savunduğu, onların Allah'ın lütfuyla büyük günahlardan korunduğu ancak küçük günahlar işleyebileceği düşüncesi bağlamında ele alıp izah ettiği tespit edilmiştir. Peygamberlerin “ismet” sıfatıyla çelişiyor gibi görünen âyet-i kerîmelere dair Zemahşerî'nin yaptığı açıklamalarla O'nun Mu'tezile akidesine sadık kaldığını söylemek mümkündür. Neticede, peygamberlere yönelik i'tab içeren âyet-i kerîmelerin sayısının az olduğu görülmüştür. Zira onlarda nadiren bir hata söz konusu olmaktadır. Onlar hakkında indirilen îkâz âyetleri, onların nübüvvetine ve şerefine gölge düşürmemekte; aksine bu gerçeğin (küçük hata işleme) sonraki dönemlerde müminler için geçerli olacağını vurgulamakta ve tevbenin kıyamete kadar meşru olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da peygamberlerin ismet sıfatına aykırı gibi görünen bir işkâl söz konusu olmamaktadır.

Kaynakça

Abdurrezâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk B. Hemmâm B. Nâfi' (v. 211/826-27). *Et-Tefsiru Abdürrezzâk*. Tahk. Mahmûd Muhammed Abduh. 12. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1989.

Abdülkâhir El-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir B. Tâhir B. Muhammed Et-Temîmî (v. 429/1037-38). *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkatî'n-Nâcye Minhum*. Nşr. Zâhid El-Kevserî. Beyrut: Menşurâtu'd-Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd, 1402/1982.

_____ *Usûlu'd-Dîn*. Tahk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002.

el-Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Seyyid Mahmud (v.1270/1854). *Rûhu'l-Meâni Fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm Ve's-Sebi'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, ts.

el-Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (v. 855/1451). *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Mustafâ el-Bâbî ve Evlâduhu, 1392/1972.

el-Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hâk b. Emîr Alî ed-Diyânüvî (v.1857/1911). *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

el-Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâdühû ve lâ Yecûzu el-Celhü Bihî*. Tahk. Muhammed Zâhid El-Kevserî. Mısır:El-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000.

Bayat, Ekrem. “Peygamberlerin İsmet Sıfatı Ve Allah Merkezli Anlatımı”. *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 14/3 (2019), 451-463.

el-Beğavî, Ebû Muhammed El-Hüseyn B. Mes'ûd (v. 516/1122). *Meâlimu't-Tenzîl*. 8. Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409/1989.

el-Beyzâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah B. Ömer B. Muhammed Eş-Şîrâzî (v. 685/1286). *Tavâliu'l-Envâr min Metâlî'l-Enzâr*. Tahk. Abbâs Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

____ *Envâru't-Tenzîl Ve Esrâru't-Tevîl*. 1. b. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1. Basım, ts.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmâîl (v. 256/870). *Sahîhu'l-Buhârî*. 5. b. 5. Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134.

Cevdet Paşa, Ahmet. *Peygamberlerin Kıssaları Ve Halifelerin Tarihleri*. İstanbul: Akit Yayınları, 1997.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl B. Hammâd (v.400/1009). *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhü'l-Arabîyye*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1399/1979.

el-Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir B. Abdirrahmân B. Muhammed (v.471/1078-79). *Derecü'd-Dürer fi Tefsiri'l-Ayi ve Süver*. Tahk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyin, İyâd Abdüllatîf el-Gaysî. 6. Cilt. Britanya: Mecelletü'l-Hikmet, 1429/2008.

Ebû Hayyân El-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf (v.745/1344). *el-Bahru'l-Muhît*, Tahk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 11. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Ebü'l-Muîn En-Nesefî (v.508/1115). *Tabsratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîni*, Tahk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1414/1993.

Ebüs-suûd (v.982/1574). *İrşadu'l-Aklî's- Selîm ilâ Mezâyayi'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9. Cilt. Kahire: Dâru'l-Mesâhif, ts.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Âlî B. İsmâîl (v.571/1176). *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*. Kahire: Matbaatu Mısriyye, 1416/1995.

el-Fîrûzâbâdî, Ebû'l-Tâhir Mecdüddîn Muhammed B. Ya'kûb (v. 817/1415). *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

____ *Basâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Tahk. Muhammed Ali En-Neccar. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, 1417/1996.

el-Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme (v. 494/1101). *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*. Tahk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Darü'l-İhsân, 1439/2018.

ZEMAŞERİ TEFSİRİNDE PEYGAMBERLERİN İSMETİNE BAKIŞ

el-Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrâhîm (741/1341). *Lübabu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

el-Hevvârî, Hûd B. Muhakkem (v. 280/893). *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*. Tahk. Şerîfî. 6. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1410/1990.

İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer El-Kummî Muhammed B. Alî El-Hüseyn B. Mûsâ (v. 381/991). *el-İ'tikâdât fi Dîni'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1414/1993.

Günaydın, Fatma. "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 1-28.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân (v. 327/938). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Musnedden 'An Rasûlullâhi ve's-Sâhâbeti ve't-Tâbi'in*. Tahk. Tayyib, Es'ad Muhammed. 10. Cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ Elbâz, 1417/1996.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ (v. 399/108). *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*. Tahk. İsmâîl, Muhammed Hasen ve Mezîdî. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449). *el-Kâfi's-Şâfi fi Tahrîci Ehâdisi'l-Keşşâf*. Nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd B. Hazm el-Endelüsî (v. 456/1064). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn b. Ömer (v.774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 2. b. 8. Cilt. Riyad: Dâru Taybe Li'n-Neşri Ve't-Tevzî', 1420/1999.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim Dînevri (v.276/889), *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. Tahk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1408/1988.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî (v.711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 18. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (v.597/1201). *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. 9. Cilt. Y.y: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984

el-Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilğaffâr (v.756/1355). *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.

el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed (v.430/1038). *el-Musnedu'l-Mustahrec alâ Sahihi İmâmi'l-Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Er-Râğîb (v. V./X.). *el-Müfredât fî Garîbil-Kur'ân*. Tahk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 1419/1998.

İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhul Beyan*. Çev. Murat Sülün, Ali Hakan Çavuşoğlu, Zekeriya Tüfekçioğlu. 23. Cilt. İstanbul: Erkam y., 2015.

el-Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh B. Ahmed B. Mahmûd El-Belhî (v. 319/931). *el-Kitâbü'l-Makâlât ve Me'ahû Uyûnü'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Tahk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî, İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 1439/2018.

Kâdî Abdülcebbâr (v.415/1025). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Nşr. Ahmed Ebû Hâşim Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1408/1988.

____ *Tenzihü'l-Kur'ân Ani'l-Metân*. Beyrut: Dâru'n-Nehdâti'l-Hadîse, ts.

____ *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl IV (Rü'yetü'l-Bârî)*. Tahk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1383/1963.

Kiraz, Celil. *Şerîf Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri*, Bursa: Emin y., 2010.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik (v.465/1072). *Letâifu'l-İşârât*. 6. Cilt. Mısır: El-Heyetü'l-Mısriyye, ts.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1273). *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 20. Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1427/2006.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed B. Muhammed B. Mahmûd (v.333/944). *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 5. Cilt. Haz. Mecdi Bâsellum. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Mukâtil b. Suleymân, Ebü'l-Hasen (v.150/767). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

en-Nehhâs, Ebû Ca'Fer Ahmed B. Muhammed (v.338/950). *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurrâ, 1. Basım, 1415/1989.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah B. Ahmed B. Mahmûd (v.710/1310). *Medâriku't-Tenzîl ve Hâkâiku't-Te'vîl*. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalemi't-Tayyib, 1419/1998.

Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî, Nizamüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin El-A'rec (v.730/1329). *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragâibü'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin (v. 493/1100). *Usûlu'd-Dîn*. Tahk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

ZEMAŞERÎ TEFSİRİNDE PEYGAMBERLERİN İSMETİNE BAKIŞ

er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer B. Hüseyin (v.606/1210). *İsmetü'l-Enbiyâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1406/1986.

____ *Mefâtihu'l-Gayb*, 1. b. 32. Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (v.449/1057). *Kitabu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*. Tahk. Fethullah Huleyf. Mısır: Darü'l-Mâriفة, 1389/1969.

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed B. Muhammed B. İbrâhîm (v. 427/1035). *el-Keşf ve'l-Beyân*. 10. Cilt. Tahk. İbn Âşûr, Ebû Muhammed. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

es-Süddî, Ebû Muhammed İsmâîl B. Abdirrahmân (v.127/745). *Tefsirü's-Süddi El-Kebir*. 2. Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1414/1993.

es-Süfyân es-Sevrî, Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî (v.162/778). *Tefsîru Süfyân es-Sevrî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

es-Süyûtî (v. 911/1505). *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sûr*. 17. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

____ *Tenzihü'l-Enbiyâ an Tesfihi'l-Agbiyâ*. Tahk. Said Muhammed Lehamî. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1417/1996.

eş-Şerîf el-Murtazâ (v. 436/1044). *Tenzihu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme*. Kum: İntişârâtü'r-Rızâ, 1366/1947.

____ *Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ*. Tahk., Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2004.

Şen, Mustafa. "Peygamberlerin İsmet Sıfatının Kur'ân Yorumlarına Etkisi (Hz. Âdem Örneği)". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/10, (2018). 383-414.

____ "İsmet Sıfatının Kur'ân Yorumuna Etkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 23/77, (2019), 297/321.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (v.1250/1834). *Fethu'l-Kadîr*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru Vefâ, 1415/1994.

eş-Şeyh el-Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî (v.413/1022), *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*. Tahk. Ridâ el-Muhtârî. Kum: Yay.y., 1413/1993.

et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin (v.1904/1981). *el-Mizân Fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 22. Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuât, 1399/1973.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v.310/923). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 36. Cilt. Kahire: Dâru Hicr Li't-Tabâati Ve'n-Neşri Ve'-Tevzîi Ve'l-İ'lân, 1. Basım, 1422/2001.

et-Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebî Alî el-Fadl b. Hasen (v.548/1154). *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 9. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1426/2006.

et-Tûsî (v. 344/955). *Keşfu'l-Murât fi Şerhi Tecridi'l-'İtikât*. Kum: İntişârât Şekûrâ, 1371/1952.

Ünverdi, Mustafa, "Hz. Peygamber'in Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı (İsmet Sıfatı Örneği)". *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 373-409.

el-Vâhidî (v.468/1076). *El-Basît fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Tahk. Abdullah b. İbrâhîm er-Reys, Abdurrahmân b. Abdülcebbâr b. Sâlih Hasâvî. İskenderiyye: Dâru'l-Müsavveri'l-Arabî, t.y.

_____*el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tahk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (v.311/923). *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*. Tahk. Abdulcelîl Abduh Şalebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1. Basım, 1408/1988.

ez-Zemahşerî (v.538/1144). *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. 1. b. 6. Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

ez-Zuhaylî, Vehbe Mustafâ. *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîdeti ve's-Şeri'âtî ve'l-Menhec*. 17. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1411/1991.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 458-483/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 458-483

Journal homepage: <https://apjir.com/>



TERCÜME MAKALE/TRANSLATION

GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

“Riddell, Peter G. “Schools of Islamic Thought In Southeast Asia”. *Symposium of Islam in Southeast Asia and China: Regional Faithlines and Faultlines in the Global Ummah* (Hong Kong: City University of Hong Kong, 2002).

https://www.researchgate.net/publication/311546146_Schools_of_Islamic_Thought_in_Southeast_Asia”

Sevdener CEBECİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf, İstanbul
Graduate Student, Marmara University Basic Islamic Sciences Tasawwuf, İstanbul/Turkey

sevdenercebeci@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7674-2658

Öz

Tasavvuf düşüncesi on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Müslüman Güneydoğu Asya'da dini düşüncenin merkezinde yer aldı. Zaman zaman reformist sufi alimlerin mistik pratikleri şeriat ile uzlaştırma çabalarından kaynaklı olarak ciddi tartışmalar yaşandı.

On dokuzuncu yüzyıl, Avrupa sömürgeciliğinin güçlenmesi sebebiyle Güneydoğu Asya Müslümanlığı için bir dönüm noktası oldu. Malezya-Endonezya Müslümanlarının hayatlarındaki eski paradigmalara yerini yeni yaklaşımlara bıraktı. Hem dinî-felsefî hem reformist yazında tasavvufî anlayıştan tasavvuf dışı modern düşünceye doğru yavaş bir değişim yaşandı.

Bu süreç yirminci yüzyılda güçlendi. Gelenekçi alimler, modern organizasyonlar ve eylemci politikalar ile bu duruma karşılık verdiler. Ancak hakimiyet temel kutsal metinleri modern dünyanın problemlerine göre yorumlamak isteyen modernist ve neo-modernistlerin oldu. Tasavvuf bu duruma kendi modern yorumuyla cevap verdi. Yirmi birinci asrın başında ise yaşanan sosyal ve iktisadi kargaşayla birlikte radikal İslamcı sesler dikkat çekmeye başladı.

Bu makale Güneydoğu Asya İslam mozaiğinin beş yüzyıllık macerasını inceleyecek; Malay-Endonezya Müslümanları arasındaki farklı sesleri, ideolojileri ve düşünce ekollerini tanımlamaya çalışacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam, Tasavvuf, Açe, Cava, Sumatra, reformizm, neo-modernizm, modernizm, gelenekçilik, radikal İslamcılık

SCHOOLS OF ISLAMIC THOUGHT IN SOUTHEAST ASIA

Abstract

Sufi thinking came to represent a theological default in Islamic Southeast Asia from the sixteenth to the eighteenth centuries. There were severe polemics at times, with reformist Sufi scholars seeking to reconcile mystical practice with the Shari'a.

The nineteenth century represented a watershed for Southeast Asian Islam with the consolidation of European colonialism. Old paradigms gradually gave way to new approaches among Malay-Indonesian Muslims. There was a gradual shift away from Sufi writing, whether theosophical or reformed, towards non-Sufi modernist thought.

This process was consolidated in the twentieth century. Traditionalist scholars responded with streamlined organisations and activist policies. However, the stage came to be dominated by modernists and neo-modernists, who sought to interpret the primary sacred scriptures in terms of modern world challenges. Furthermore, Sufism itself responded with its own modernist response. At the turn of the 21st century, radical Islamist voices raised their profile amidst social and economic turmoil.

This paper will survey the mosaic of Southeast Asian Islam over five centuries, seeking to identify different voices, ideologies and schools of thought among Malay-Indonesian Muslims.

Key Words: Islam, Sufism, Ace, Java, Sumatra, reformism, neo-modernism, modernism, traditionalism, radical Islamism

Atıf / Cite as: Riddell, Peter G. "Güneydoğu Asya'daki İslam Düşünce Ekolleri". çev. Sevdener Cebeci. *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 458-483.

1. Giriş

Bu makale Güneydoğu Asya'daki İslamî söylemin farklı türlerini ele almaktadır. Bu meseleyi değerlendirirken İslam tarihi boyunca daha büyük boyutta süregelen bir tartışmayı göz önünde bulundurmak gereklidir. Tartışmanın bir yanında muhafazakâr güçler yer almaktadır. Bu grup bütün alanlardaki yaklaşım ve politikaların belirlenmesinde İslamî metin ve ilkelerin literal/harfi harfine yorumlanmasına mutlak öncelik verirler. Diğer yanda iki taraf vardır. Biri insanın sahip olduğu akıl yetisi ve rasyonel düşünme gücüne kutsal metinleri yorumlamada öncelik verilmesini savunur. Yirminci yüzyılda görülen modernleşme eğilimlerinde bu amaç gerçekleşmiştir. İkinci olarak ruhani bir arayış içinde olan kimseler de literalistlerle anlaşamamışlardır çünkü çoğunlukla onlar ibadetlerin ve kuralların Tanrı hakkında bilgi sahibi olmak ve onunla bağlantı kurmakla ilgili olan kısımlarına odaklanmışlardır.

Bu makalede zaman zaman bölge dışındaki gelişmelere gönderme yapılacak olsa da yeterli yer olmadığı için tartışmanın büyük bir kısmı Güneydoğu Asya İslami bağlam ve bulgularıyla ilgili olacaktır.¹

2. On altıncı ve On yedinci Yüzyıllar: Tasavvufun Hakimiyeti

Sömürgecilik öncesi Malay Müslüman devletler arasındaki hâkim dini doktrinlere dair bilgi sahibi olmak için on altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Açe Sultanlığına yakından bakmak gereklidir.

Türk arşivleri bu dönemde Arabistan'da Açe'den gelmiş hacılar olduğunu kaydeder (Djajadiningrat 1911:178). Ayrıca Açeli İslam alimlerinin hayatlarının bir kısmını Arabistan yarımadasındaki İslami eğitim merkezlerinde ilim alarak geçirmeleri yaygın bir uygulamadır. Açeli Malay bir alimin İslami ilimler öğrenmek için Arap dünyasına yaptığı yolculuğa dair elimizdeki ilk kayıt on altıncı yüzyılda yaşamış büyük sufi Hamza Fansûrî'ye aittir. Fansûrî'nin ölüm tarihi çok tartışılan bir meseledir. Birçok araştırmacı 1590-1604 yılları arasında bir tarih olduğunu iddia ederken Guillot ve Kalus (2000) epigrafik kanıtlar ışığında Fansûrî'nin 1527'de Mekke'de vefat ettiğini ve meşhur Bab Ma'la mezarlığından gömülü olduğunu öne sürmüşlerdir.² Fansûrî Arabistan'da iken Kadiriyye tarikatına intisap eder ve bu sayede ondan sonra gelen birçok Malay alimin takip edeceği bir geleneği başlatır veya diğer bir ihtimalle devam ettirir.

Tanrı'nın mahiyeti ve insanın Yaratıcıyla ilişkisiyle alakalı İslamî teosofik/dinî-felsefî doktrinler bu dönemde Açe'de dini eğitim ve yazıların önemli bir odak noktasıydı. İslam dünyasının her yerinde Tasavvufî düşünce okullarının geliştiği bu çağda Hindistan ve Açe'de birbirleriyle rekabet halinde olan, bazen diğerlerini batıl ilan eden farklı ekoller ortaya çıktı.

Hamza Fansûrî'nin vahdet-i vücud görüşleri Şemseddin-i Sumatrânî (ö. 1630) tarafından genişletilmiş ve onun yazı ve öğretilerinin temelini oluşturmuştur. Sumatrânî, Açe Sultanı İskender Muda döneminde (1607-36) şeyhülislamlık yapmıştır. Ancak onun görüşleri Hamza Fansûrî'ninkilerden farklıydı: Fansûrî, İbn Arabî'nin "Mutlak Bir" ve çok sayıdaki yaratılmış arasındaki varlığın beş mertebesi fikrinden (Hazarâtü'l-Hams) etkilenmişken Sumatrânî'nin öğretileri varlığın yedi mertebesi düşüncesi (Tenezzülât-ı seb'a) üzerine kuruluydu ve o Burhanpuri'nin *el-Tuhfatü'l-mürsele ila ruhi'n-Nebi* adlı eserinden etkilenmişti.

¹Bu meselenin İslam dünyasındaki gelişmelere gereken dikkati gösteren etraflıca bir araştırması Riddell 2001'de yapılmıştır.

²Araştırmalarının kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Braginsky 2001.

Sumatrânî aracılığıyla İskender Muda Nakşibendiliğe intisap etmiştir. Bu durum o dönemde Açe devletinde tasavvufî düşüncenin merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Buna ek olarak Sultanlıkta bu dönemde yapılan İslamî araştırmalar çoğunlukla nazari ve dinî-felsefî doktrinler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu doktrinler başlangıçta Hamza Fansûrî tarafından açıklanmış, Sumatrânî ve talebeleri tarafından işlenmiş ve daha sonra batıl oldukları iddiasıyla yerilmiştir.

İskender Muda'nın 1636'daki ölümü Sultanlığın dini ve fikri yöneliminde tam tersi istikamette bir değişime sebep oldu. Yeni Sultan İskender Sanî'nin başa geçmesinden kısa süre sonra Açe'ye Hindistan, Gucerâtlı bir İslam alimi geldi: Nureddin Rânîrî (ö. 1658). Yeni Sultanın himayesine giren Rânîrî şeyhülislam olarak atandı.

Takip eden yedi yıl boyunca Fansûrî ve Sumatrânî'nin görüşleri Rânîrî ve onun gibi ehli sünneti temsil ettiğini iddia edenler tarafından batıl olmakla suçlandı. Ehli sünnet eleştirilerinin merkezinde vahdet-i vücuda inanan sûfilerin Yaratıcıyla zaruri birlik/fenâ düşüncesi yer alıyordu. Bu düşünceye son derece karşıydılar. Birçok İslam alimi bu görüşü batıl olarak görüyordu ve Rânîrî *Hücutü's-siddiq li-def'il-zindiq* adlı eserinde bu yöndeki fikirlerini açıkça belirtmişti.

Bununla birlikte Rânîrî tasavvuf öğretilerinden kaçınmıyordu. Hatta kendisi bir sufiydi, Rifaiyye tarikatına intisap etmişti ve ayrıca Ayderûsiyye ve Kadiriyye tarikatlarıyla da bağlantısı vardı. Ancak o hak tasavvuf olarak ele aldığı bir tasavvuf biçimi ortaya koymak istiyordu. Bu durum bazı araştırmacılar tarafından neo-sufizm olarak isimlendirilmiştir (Azra 1992).

Üstte geçen Açe'deki tartışmanın yirmi-otuz yıldan fazla bir süre önce benzer bir biçimde Hindistan'da da yaşandığını belirtmekte fayda var. Hindistan'daki Babür sarayında on altıncı yüzyılın sonlarında güç sahibi olan sûfiler Cihangir'in (1605-27) başa geçmesiyle gözden düştüler. Cihangir Nakşibendiyye şeyhi Ahmed es-Sirhindî'den oldukça etkilenmiştir. Ahmed es-Sirhindî bir sufi olmakla birlikte üstte belirtilen Yaratıcı ve yaratılmış arasındaki farka vurgu yapar ve panteizme yaklaştıklarını düşündüğü sûfilere olan tepkisi Rânîrî'nin bu konudaki görüşüne benzemektedir.

Bu dönemde Arabî ilimlerin (Ulûm-u Arabiyye) bağlantılarının İslam dünyasının uzak köşelerinde neo-sufi reformist bir dalgayı harekete geçirdiğinden söz etmek gereklidir. Azra, Rânîrî'yi "takımadaların en önemli erken dönem müceddidlerinden biri" olarak tanımlar (Azra 1992:351). Bu adlandırmaya uygun olarak Rânîrî Arabistan ve Hindistan kaynaklı reformist eğilimleri aktarıyor ve takımadaların İslamlaşmasına katkı sağlıyordu.

On yedinci yüzyılın ikinci yarısında Açe Sultanlığı'nın dini hayatında merkezi bir rol oynayan İslam alimi Abdürraûf b. Ali el- Fansûrî es-Sinkilî (1615-93) idi. Yirmi altı ya da yirmi yedi yaşındayken Abdürraûf es-Sinkilî Açe'den ayrıldı ve İslamî ilimlerdeki bilgisini arttırmak için Arabistan'a gitti. Orada on dokuz yıl kaldı ve önde gelen birçok alimden ders aldı. Bu alimlerin arasında on yedinci yüzyılda çok sayıda Hintli sûfinin manevi hocası olan Ahmed el-Kuşâşî ve onun halifesi İbrahim el-Kûrânî vardı. Kûrânî daha sonra Sinkilî'ye hilafet vererek Açe'de tarikatı devam ettirmesine izin verdi. Takımadalarda Şuttâriyye tarikatı bu sayede oldukça geniş bir alana yayıldı. Abdürraûf es-Sinkilî Arabistan'dayken o 1642'de ayrılmadan önce Açe'de şiddetli tartışmalara sebep olan meselelere cevaplar aradı. Açe'ye 1661'de döndükten sonra çok sayıda eser yazdı. Fansûrî ve Sumatrânî'nin uzun süren hakimiyeti sırasında ihmal edilen şeriata ehemmiyet vererek Rânîrî tarafından başlatılan tasavvufî yaklaşımı devam ettirdi.

Abdürraûf es-Sinkilî'nin önemli bir eseri *Tercümânü'l-Mustafid* adında 1675'te yazdığı Kur'an-ı Kerim tefsiridir. Erken dönem Malay İslam alimlerinin bazı yazılarındaki kısmî tefsir bölümleri günümüze kadar gelmiştir ancak bu eser Kur'an-ı Kerim'in Malay dilinde yazılmış ilk tam tefsiridir. Uzmanlık gerektiren bir alan olmasına rağmen tefsirler erken dönem Malay dünyasındaki İslamî çeşitliliğe ışık tutabilir. Üstte ele aldığımız erken dönem Açeli alimlerde gördüğümüz gibi on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda tasavvuf dışı gruplar Malay İslam dünyasında etkisiz bir konumdaydılar. Ancak bu erken dönemde bu grup tefsirde öne çıktı. Tefsir İslam ilimleri arasında tasavvufî yaklaşımların temel olmadığı bir alandı. Tam aksine Güneydoğu Asya'daki tefsir çalışmalarından on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan kalanların hiçbirinde tasavvufî mecazî yorum öne çıkmaz. Dolayısıyla tefsir tasavvuf dışı düşüncenin aktarıldığı önemli kanallardan biri olmuştur. Malay İslam tarihinin sonraki dönemlerinde bu düşünce merkezi bir rol oynamıştır.

3. On sekizinci ve On dokuzuncu Yüzyıllar: Tasavvufa İtiraz

Bakar şöyle yazar:

"... Tasavvufun Malay medeniyetine olan en büyük katkısı İslamlaşma sürecinin geç döneminde yani 9./15. yüzyıldan 12./18. yüzyılın sonuna kadar olan sürede entelektüel ve manevi ortamı şekillendirme ve netleştirmesidir." (Bakar 1991:259)

Sömürgeci güçler Malay dünyasına yerleşmeye başladıkları sırada çok sayıda tarikat da bölgeye nüfuz ediyor ve konumlarını güçlendiriyorlardı. Bu tarikatların başında Kadiriyye, Çiştîyye, Şazeliyye, Rifaiyye, Nakşibendiyye, Şuttariyye ve Ahmediyye geliyordu. Ancak başka İslamî sesler de bölgede duyulmaya başlanmıştı. Bunlar birbirlerine İslamî eğitim merkezlerinin sağladıkları ağlarla bağlıydılar ve bu merkezler

coğrafi konumlarına göre farklı isimlerle anılıyordu: medrese, pondok ve pesantren. Bu kurumların bazıları tasavvufî yaklaşımlara temayüllü olsa da tasavvuf eğilimli olmayanlar da mevcuttu ve bunların sayıları zamanla artıyordu.

3.1. Cava'da Durum

Vahdet-i vücud görüşünde olan tasavvufî eserlerin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda devam eden dolaşımı özellikle Cava'da popüler mistik hareketlere olan ilgiyi beslemeye devam etti. Bu eğilim yavaşça bölgede gücünü arttıran ve öncülüğünü Rânîrî ve Sinkilî'nin yaptığı reformist düşünceyle kaçınılmaz bir çarpışmaya doğru gidiyordu.

On sekizinci yüzyılın başında merkezi Cava'daki İslam'ın durumu konusunda bahsedilmesi gereken önemli bir isim Cavalı lider I. Pakubuwana'nın eşi Ratu Pakubuwana'dır. 1729-30 yıllarında, ölümünden yaklaşık iki yıl önce, Ratu Pakubuwana bir dizi dinî-İslamî esere sponsor olmaya karar verdi. Bu eserler arasında *Carita Sultan Iskandar* ve *Kitab Usulbiyah* vardı. İlk eserde büyük ölçüde bir yerleştirme mevcuttu, bu Müslüman kıssası tamamıyla Cava bağlamına yerleştirilmişti (Ricklefs 1998:40-53). *Kitab Usulbiyah* olağan dışı bir şekilde popüler oldu. Bu esere öyle çok değer veriliyordu ki onu çoğaltmanın/istinsah etmenin Mekke'ye bin defa hac yapmaya ya da Kur'an-ı Kerim'i bin defa okumaya eşdeğer olduğu söyleniyordu. Savaşırken yanında taşımının kesinlikle zafere götürüleceği düşünülüyordu. Kitabın mistik güçler taşıdığına inanılıyordu, hatta Tanrı'nın kelimelerini içerdiği iddia edilerek açıkça kutsal metinle bir tutuluyordu (Ricklefs 1998:62-91).

Bu dönemde yaşamış diğer bir önemli isim I. Raden Ngahebi Yasadipura'dır (1729-1803). Surakarta, Merkezi Cava'da 1729 yılında dünyaya gelmiş olan I. Yasadipura bölgeden çıkmış en ünlü yazar ve düşünürlerden biridir. Ona ait olduğunu söylenen eserler arasında *Serat Cabolek* yer alır. Bu hikâye İslam dünyasında yüzyıllardır tartışılan batınî ve zahirî ilimlerin yeri meselesini kısa ve öz bir şekilde özetler. Hikâyenin baş kahramanı Hacı Mütemekkin dininin zahirî ve şekli gereklerine önem vermez, Tanrı ile birleşme arzusuyla arayışa girmeyi tercih eder. Mütemekkin'in şeriatı arka plana atması geri teper çünkü bu durum tasavvufî ilkeleri yanlış anlamasına sebep olur. I. Yasadipura bu hikâyede açıkça şeriatın dışlanması cezasız kalmayacağı prensibini işlemiştir; demek ki yaşadığı çevrede bu mevzu devamlı tartışılmaktadır.

I. Yasadipura'nın oğlu olan II. Yasadipura Surakarta'da Sultan'ın sarayında memur olarak görev almıştır. Konumuzu ilgilendiren en önemli eserlerinden biri 1825'te yazılan *Sasana Sunu*'dur. *Sasana Sunu* Cava seçkinlerinin genç üyeleri için yazılmış, onlara günlük hayatlarında şeriatın emirlerini uygulamayı tavsiye eden bir eserdir. Yazar beş şarta bağlılığı, beslenmeyle ilgili yasaklara uymayı, alkolden ve diğer temel İslamî yasaklardan

kaçınmayı tembihler (Kumar 1997). Görüldüğü gibi İslam'ın şekli kaidelerine uyma meselesi tekrar ele alınmıştır. Bu meselenin dönemin literatüründe devamlı yinelenmesi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların Cava toplumunda şeriatın yaygın bir biçimde ihmal edildiğini gösterir.

Bu dönemde yaşamış Cavalı önemli bir kişi de Ranggawarsita'dır (1802-73). Surakarta şehrindeki son büyük saray şairidir. İlginç eserleri arasında öne çıkanlardan biri *Wirid Hidayat Jati*'dir. Eserin başlangıcında öğretilerinin şeriatın dört kaynağına dayandığını söyler: Kur'an-ı Kerim, Peygamberin hadisleri, alimlerin icmâsı ve kıyas. Dolayısıyla baştan itibaren şeriatle tasavvufî öğretileri uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu eserde zahirî ilimleri önemseyen Müslümanları memnun edecek bazı unsurlar vardır, örneğin şu yazılıdır: Allah Hâlik'tir, Allah Kadir'dir, Allah Vahid'dir.

Buna rağmen eserin mistik yönü daha ağır basmaktadır. Varlığın yedi mertebesi ve yaratılmışların dizilişlerinin yedi seviyede olması mistik düşüncede yedi sayısına verilen önemle örtüşmektedir. Vahdet-i vücud düşüncesini andıran sözler bolca mevcuttur:

“Allahu Teâlâ bizim gözlerimizle görür; bizim kulaklarımızla duyar; bizim burunlarımızla koku alır, bizim dillerimizle konuşur, O bütün hisleri bizim duyularımız aracılığıyla hisseder...”(Simuh 1987:72)

3.2. Diğer Bölgeler

Abdüssamed el-Palembânî (1704-89) Sumatra'nın Palembang bölgesindedir. Genç bir adamken eğitim almak için Arabistan'a gitmiş, orada yaşayan Malay alimlerden ilim almıştır. Bu alimlerin bazıları Muhammed Arşad el-Bancarî, Abdulvehhab Bugis (Nasution 1992:33) ve Sammaniyye tarikatının kurucusu Muhammed el-Sammanî'dir (ö. 1776). Palembang sayesinde Sammaniyye tarikatı Palembang'a ve takımadaların diğer yerlerine yayılmış ve yerleşmiştir.

Palembânî'nin Malay İslamına en büyük katkısı klasik Arapça eserleri Malaycaya uyarlamasıdır. Başyapıtı İmam Gazalî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Din* aldı eserini Malaycaya çevirip özetlediği kitabıdır. Bu kitabı on yıllık bir çalışmanın sonucunda 1789'da tamamlamıştır. Eser Malezya ve Endonezya'nın bazı bölgelerinde hala basılmakta ve kullanılmaktadır (Johns 1987:417). Palembang, Gazalî ve İbn Arabî'yi tasavvufî arayışta birbirini tamamlayan iki yolun temsilcisi olarak görmüştür. Gazalî tasavvufî arayışta olanı Allah hakkında ilim sahibi olmaya yönlendirir, İbn Arabî ise İlahi olanın mahiyeti ve Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ilişkinin doğası üzerine metafiziksel sezgiler ortaya koyar (Nasution 1992:34).

Malay dünyasında uç noktada vahdet-i vücudcu fikirlerin tartışıldığı bir dönemde Palembânî'nin şeriata önem veren görüşlere Malay dilinde yer vermesi kayda değer bir durumdur. Ayrıca Palembânî, Fansurî ve Sumatranî'nin takipçisi olduğu Vücutiyye akımının teorik vahdet-i vücud öğretilerini bizzat eleştirmiştir. Eserleri ölümünden yüz sene sonra reformist Malay Müslümanları tarafından yeniden basılıp dağıtılmıştır.

Malay dünyasında sömürgecilik döneminde yaşananlara ışık tutan başka bir kaynak Leiden Üniversitesi'nin kütüphanesinde yer alan Leiden Cod. Or. 2222 numaralı yazmadır (Janson, Tol and Witkam 1995). Bu yazma 1870'de tahta çıkan Açeli Sultan Mahmud Şah'a aittir ve Açe Savaşı başlamadan hemen önce sarayla bağlantısı olan Açeli alimlerin faaliyetleri ve dini eğilimleri üzerine önemli bilgiler verir.

Eser dini yaklaşımlarına kaynak olarak Kuşâşî'nin (1583-1661) öğretilerini gösterir. Sumatra'ya Abdürraûf es-Sinkilî'nin getirdiği Şuttariyye tarikatı üyeleri tarafından yazılmıştır. Eserde Yaratıcı ve yaratılmış arasında birlik gören bir anlayış vardır ve sık sık yedi mertebeye atıf yapılmıştır. Bu metin vahdet-i vücud görüşüyle reformist Tasavvuf arasında süregelen gerilimin bir kanıtıdır ve muhtemelen reformist düşüncenin daha da yükselmesini sağlayacaktır.

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların Malay dünyasından konuşurken tarihi metinleriyle tanınan Riaulu Raca Ali Hacı (1808-70)'den bahsetmek gereklidir. Raca Ali Hacı henüz gençken dini bir otorite olarak görülmeye başlanmıştı çünkü erken yaşta İslamî ilimler ve Arapça üzerinde oldukça iyi bir eğitim almıştı (Osman, 1976:140). Farklı bölgelerden birçok İslam alimini Riau'da hocalık yapmalarını sağladı. Onun ve meslektaşlarının çabaları sayesinde Riau ehl-i sünnet İslamının gelişip serpildiği bir yer olarak ün saldı (Andaya and Matheson 1979:110). Raca Ali Hacı Nakşibendiyye tarikatının Riau şubesinin önde gelen üyelerinden biri oldu. Yazılarında çoğunlukla İslamî ilkelere göre dindar bir hayat yaşanmasını ısrarla tavsiye ediyordu, dolayısıyla reformist tasavvufu teşvik ediyordu.

Raca Ali Hacı görüşlerinde tam bir muhafazakardı. Yaşadığı toplumu büyük bir yozlaşma içinde görüyor ve Peygamber'in dönemindeki toplumu her bireyin ulaşmak için uğraşması gereken bir ideal olarak sunuyordu. Şeriata sıkıca bağlanmayı, dini metinleri iyice öğrenmeyi ve yerleşmiş ilmi anlayışlara itaati tavsiye ediyordu.

3.3. Arap Dünyasıyla İrtibat: Reformun Bileşenleri

On dokuzuncu yüzyılda Malay dünyası ve Orta Doğu arasındaki entelektüel ve sosyal bağlar daha da güçlendi. İslam talebeleri Güneydoğu Asya'dan Orta Doğu'ya yolculuk yapmaya devam ettiler. Ayrıca bu yüzyılda Arap dünyasından, özellikle Hadramut'tan,

GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

Güneydoğu Asya'ya çok büyük bir göç yaşandı. Son olarak, Arabistan'daki Arap alimler Malay dünyasından gelen ve birçok farklı konuyla ilgili sorulara cevap olarak sayıları gittikçe artan uzun mesafeli yasal görüşler/fetvalar yazdılar. (Cf. Kaptein 1995 and 1997).

Bu gibi gelişmeler Malay İslam düşüncesinin yavaş yavaş yeniden yapılanmasına büyük katkı sağladı. Tasavvufun on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda hem radikal vahdet-i vücud hem de reformist anlayışlarla Malay İslam düşüncesine nasıl hâkim olduğunu gördük. Mevcut duruma karşı çıkış on dokuzuncu yüzyılın sonlarında hız kazandı ve yirminci yüzyılda baskın hale geldi.

Muhammed el-Nevevî el-Cavî (1813-97) köyün başkadısının (*penghulu*) oğlu olarak Batı Cava'da Bentem'de doğdu. İlk yıllarını Cava adasının farklı yerlerinde eğitim alarak geçirdi. Ergenliğinin son senelerinde Arabistan'a hacca gitti, üç yıl orada kaldıktan sonra Cava'ya döndü. 1855 yılı civarı Mekke'ye tamamen yerleşmek için gitti. Mekke, Mısır ve Suriye'de ilim tahsil etti ve hoca olarak bölgeye yerleşti. (Snouck Hurgronje 1931:268).

Nevevî bazı çağdaşlarının savunduğu tasavvuf karşıtı fikirlere sahip değildi ancak bölgede ondan önce yaşamış Kuşâfî gibi alimlerin yaptığı gibi tasavvufî yaklaşımları dini kuralların olağan bir parçası olarak da ele almıyordu. Mesela talebelerini herhangi bir tarikata intisap etmeleri için teşvik etmiyordu. Derslerinde Gazalî gibi büyük sûfilere eserlerinden faydalansa dahi sapkınlık olarak görülebilecek kısımların olduğu metinleri dışarıda bırakıyordu. Özellikle vahdet-i vücud düşüncesinin önde gelen isimlerini dahil etmiyordu. İçinde bulunduğu Vahhabî çevreye göre davranıyordu. Malay dünyası İslamî eğitim anlayışında bir değişiklik yaşıyordu.

Nevevî yalnızca Arapça yazmıştır ve en az doksan dokuz eser yazdığı söylenmektedir (Nasution 1992:424). Bu eserlerin çoğu hala Endonezya'nın reformist *pesantrenlerinde* okunmaktadır (Aboebakar 1957:88). Ayrıca Nevevî hem Mekke'de hem Güneydoğu Asya'da yaşayan Malay takipçileri için çok sayıda fetva yazmıştır.

Şüphesiz en meşhur eseri *Marah Labid*'dir. Bu eser Arapça yazılmış iki ciltlik bir Kur'an-ı Kerim tefsiridir. Malay bir alim tarafından yazılmış ikinci tam tefsirdir. 1886'da tamamlanan eser Mekke ve Kahireli alimlerin onayını aldıktan sonra Kahire'de basılmıştır. Mekke ve Kahire'deki dini otoritelerin resmi onayını alması bu eserin niteliği hakkında bilgi vermektedir. On dokuzuncu yüzyılda bu iki şehir de reformist düşüncenin hâkim olduğu yerlerdi. Üstelik bu reformist düşünce zaman geçtikçe tasavvuf karşıtı bir renk alıyordu.

Nevevî, Güneydoğu Asya tasavvuf kalıbının parçalanmasına katkı sağladı. Güneydoğu Asya'ya dönen Malay alimler üzerindeki etkisi Güneydoğu Asya İslam'ında yaşanacak ciddi değişikliklerin gerçekleşmesine yardım etti.

Davud b. Abdullah Fetânî (ö. 1850 civarı) Arabistan'daki diğer bir önemli Malay İslam alimiydi. Patani (Fetânî) şehrinde doğmuştu ve hayatının otuz beş yılını Mekke ve Medine'de ilim tahsil ederek ve öğreterek geçirdi (Nasution 1992:203). Çok sayıda eser yazmıştır ve sayısı elli yediye ulaşan eserleri Güneydoğu Asya'da hala basılıp kullanılmaktadır (Azra 1992:522). Metinlerinde çok çeşitli konular işlemiştir.

Ahmed el-Fetânî (1856-1906) Mekke'de yaşayan Patanili diğer bir alimdir. Kahire ve Mekke'de eğitim almıştır. 1880'li yılların ortasında Mekke'de Türk yetkililerin yönetiminde olan ve Malayca kitap basan bir matbaanın başına getirilmiştir (Matheson and Hooker 1988:28). Fetânî'nin Mekke'de yetiştirdiği Malay öğrencilerinden en meşhuru sonradan Tok Kenali adıyla tanınan Muhammed Yusuf'tur (1868-1933). Ayrıca Malay müslümanlarıyla önemli dini meseleler üzerine mektuplaşarak kurduğu diyalog çok önemlidir. Bu iletişim biçimi reformist düşüncenin Malay dünyasına yayılmasında mühim bir rol oynamıştır.

Bu dönemde dikkat çeken diğer bir durum Malay dünyasına göç eden Arap muhacirlerin önemli katkısıdır. On dokuzuncu yüzyılda Hollanda Doğu Hindistan Bölgesi'nde Hadramî muhacir topluluğunun bir üyesi olarak literatüre en çok katkıyı yapan alim Seyyid Osman b. Abdullah b. Yahya'dır (1822-1913). Batavya'da vefat eden Seyyid Osman çoğunluğu Malayca olan yaklaşık yüz tane eser yazmıştır (Azra 1997:252).

Seyyid Osman tasavvufa yönelttiği şiddetli eleştirileri sebebiyle bazı Malay Müslümanların muhalefetiyle karşılaşmıştır. Nakşibendiye tarikatına karşı polemikçi bir saldırı başlatmıştır. Seyyid Osman tasavvuf üzerine toplamda yedi eser kaleme almıştır ve bunlar çok sayıda tartışmalı, tasavvuf karşıtı yorumlar içermektedir. Eleştirilerinin ana noktası tarikatlara katılan kitlelerin şeriatı yeterince bilmeden intisap etmeleri ve tarikat şeyhlerinin bile temel İslam kuralları hakkında bilgisiz olmalarıyla durumun daha kötüleşmesidir (Amiq 1998:100). Onun bu görüşlerini kendi makamlarına bir tehdit olarak gören tasavvuf ehli yerel din alimleri ile Seyyid Osman arasında gerilim yaşanmıştır.

3.4. İstikrar ve Değişim

Güneydoğu Asya'da statükoyu korumak isteyen, devamlılık ve istikrarı destekleyen güçler uzun süredir baskındı. Malay dünyadaki farklı topluluklar muhafazakardı. Bu makalede şu ana kadar incelenmiş dönemlerdeki hâkim yapılar ve paradigmlar kemiklemişti.

Önceki iki yüzyılda olduğu gibi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların büyük kısmında sûfiler İslam ilahiyatının merkezinde yer aldılar. Eski çekişmeler yaşanmaya devam etti, özellikle reformist tasavvuf ile radikal teosofik/dinî-felsefî doktrinler arasındaki gerilim sürüyordu.

Buna rağmen on dokuzuncu yüzyılda Güneydoğu Asya Müslümanlarının alışık olduğu dünya hızlı bir değişime uğradı. Malay Müslümanlarının günlük hayatlarında, sömürgeci güçlerin farklı kademelerde kontrol sahibi olması çarpıcı sonuçlara yol açtı. Eski dogmalar giderek daha fazla sınıandı ve yetersiz bulundu. On dokuzuncu yüzyıl sona yaklaşırken harici sömürge hakimiyeti sorununa yeni çözümler aranmaya başlandı. Ek olarak, istikrar kültürü hakimiyetini yeni değişim kültürüne bıraktıkça yeni dinî yaklaşımlar keşfedildi.

Sömürgeciliğin getirdiği bu çarpıcı değişiklikler tasavvufun hakimiyetinin sonunu ve dinî reform anlayışının başlangıcını haber veriyordu. Bu süreç on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde hala çok yeniydi. Bir anlamda bu dönem iki devir arasında bir köprüydü.

4. Yirminci Yüzyıl: Reform Çağı

4.1. Malay Dünyanın Reformist Düşünceye Cevabı

Yirminci yüzyılın başında Hollanda Doğu Hindistan bölgesinde Ümmetçilik/Pan-İslamizm ideolojisinin çeşitli tezahürleri görülüyordu. Yerli liderlerle Türkiye'deki Osmanlı Hilafeti arasında iletişim artıyordu. Endonezya Müslümanları Hollanda yönetimine karşı giriştikleri mücadelede rehberlik için İslam dünyasındaki dinî yetkililere yöneliyorlardı.

Aynı zamanda modernist düşünceler Malay-Endonezya dünyasına tohumlarını atmaya başlıyordu. Bu durumu kanıtlayan çok sayıda delil mevcuttur. Üstelik bu aktarım yalnızca düşüncelerin nakledilip Güneydoğu Asya'da bağımsız olarak geliştirilmesi şeklinde değildi. Daha çok Malay Müslümanlar ile modernist fikirlerin kaynağı olan Orta Doğu'daki Müslümanlar arasında gerçekleşen devamlı bir diyalog biçimindeydi.

Bluhm-Warn (1997:295) Malay Müslümanlar ile Mısır'daki reformist *el-Menar* dergisinin editörleri arasındaki diyalogun izini süren bir araştırma yapmıştır. Malay Müslümanlar tavsiye ve fetva almak amacıyla çok çeşitli konularda bu dergiye yazıyorlardı. Din, ekonomi ve çevre meseleleri; teknolojik gelişmeler, vatanseverlik ve milliyetçilik gibi mevcut siyasî konular ve daha fazlası hakkında soru soruyorlardı. Kaptein (1997) Malay dünyası ve Mekke arasında yaşanan benzer bir duruma dikkat çekmiştir.

Güneydoğu Asya'dan yazan kişilerin meselelerine çözüm için Orta Doğu'ya başvurmaları iki noktaya işaret etmektedir: Güneydoğu Asya'nın Arap dünyasını otorite olarak görmesi

ve gayrimüslim bir yönetimle ve geleneksel Müslüman liderlerle yaşadıkları çatışmalara karşı Müslüman kardeşlerinin desteğini almanın verdiği güven.

Güneydoğu Asya'da devam eden reformist gelişmelere olan Orta Doğu etkisi Ahmed Surkati'nin gelişyle güçlendi. Surkati Mekke ve Medine'de eğitim almış bir Sudanlıydı. 1911'de İslamî eğitim kurumlarına müfettiş olarak Cava'ya geldi. Bu görevi Osmanlıların Endonezyalı Müslümanların Orta Doğu'da ilim öğrenmeleri için verdiği bir burs programının parçasıydı. Surkati Endonezya'daki modernist hareketlerin gelişimine büyük tesir etti. 1912'de Muhammediyye'yi kuran Ahmed Dahlân'ın yakın bir arkadaşıydı ve Muhammediyye'ye ilk yıllarında çok büyük etkisi oldu.

Genç modernistler kendilerine Kaum Muda (Genç Nesil) diyorlardı. Malay toplumunun geleneksel liderleri olan Sultanlar onların eleştirdikleri tek grup değildi. Kaum Tua (İhtiyar Nesil) gelenekçilerini devamlı ve güçlü bir şekilde tenkit ediyorlar, onların İslam inancı ve ibadetleri konusunda muhafazakâr din alimlerinin hakimiyetini sorgusuz sualsiz kabul ettiklerini ve savunduklarını düşünüyorlardı. Kaum Muda'nın yayını olan *el-İhvan* dergisinde 1929'da şunlar yazılıydı:

“Kaum Tua ulemanın yazdığı her kelimeyi kabul etmek zorundaymış gibi davranıyor, adeta Kur'an'la bir tutuyor... Kaum Muda ise yalnızca Kur'an ve Hadislerin böyle bir yetkiye sahip olduğuna, ulemanın yanılmaz olmadığına ve ulemanın sözlerini eleştirel şekilde inceleyebilecek akıl ve zekayı Allah'ın bizlere verdiğiğine inanıyor.” (De Beer 1983-84:45)

Modernist reformistlik incelenirken göz önünde bulundurulması gereken bir yer Sumatra'nın Minangkabau bölgesidir. Bu bölge uzun yıllar boyunca Orta Doğu'dan gelen yeni fikirlerin Malay dünyaya aktarımında bir kanal olmuştur. Bazı önde gelen Minanglı alimler Mekke'ye yerleşmişlerdi, örneğin Şeyh Ahmed Hatib (1852-1916) daha önce bahsettiğimiz Muhammed el-Nevevî gibi Mekke'yi ziyaret eden öğrenciler üstünde büyük bir etkiye sahipti. Mescid-i Haram'ın Şafii imamı olarak görev yapan Ahmed Hatib tarikatları açıkça eleştirmiş, Nakşibendiyye'yi panteizmi yaymakla suçlamıştır (Roff 1994:60). Ayrıca Minang örfi kanunlarını tenkit etmiş, anaerkil Minang toplumundaki miras hukukuna İslam dışı olduğu için karşı çıkmıştır (Djamal 1998:6ff). Ahmed Hatib'in talebeleri Güneydoğu Asya'daki İslamî entelektüel diyaloga derin izler bırakmışlardır. Minangkabaulu alim Şeyh Muhammed Tahir b. Celaledin el-Ezherî (1869-1957) bu kişilerden biridir.

Değişim ruhunun etkileri İkinci Dünya Savaşı sonrasında belirginleşmiştir. Malay-Endonezya dünyasındaki sömürgeler Endonezya, Malaya/Malezya ve Singapur olarak

bağımsız devletlere dönüşmüştür. Bağımsızlık öncesinin hareketleri ideolojileri devlet yapılarına aktarmak zorunda kalmışlardır ve bu bağlamda kayda değer birkaç nokta vardır.

Öncelikle, erken dönem modernist düşünürlerin etnik köken ve din arasındaki bağı kırma çabalarına zıt olarak Malaya, sonraki adıyla Malezya; 1957 Anayasası'na bu bağı koyarak onu korumuştur. İkincisi, bağımsızlık sonrası dönemde gelenekçiler ve modernistlerin İslam düşüncesine hâkim olmak için verdikleri mücadeleye devam etmiştir. Malezya'da bu gerilim Malezya İslam Partisi ve Birleşik Malay Milli Örgütü arasında görülürken Endonezya'da baş oyuncular Nahdatu'l-Ulema ve Muhamediyye'dir.

Bunlara ek olarak, yirminci asrın ikinci yarısında Malezya ve Endonezya'da neo-modernist düşünce değişim geçirmiştir. Endonezyalı gayrimüslim liderlerin destekleriyle beraber bazı Endonezyalı Müslümanların İslam'ın ayrıcalıklı konumuna karşı çıkararak çok dinli bir devlet kurmak için verdiği mücadele bu durumun ilk işaretlerindedir. En açık örneği 1945'te Sukarno tarafından ortaya atılan ve Endonezya devletinin felsefesi olarak kabul edilen **Pancasila** kavramıdır.

Eski dünya yerini yavaşça yeni İslamî düşünce biçimlerine bırakıyordu. Geleneksel otorite yapılarına olan itiraz, Tasavvufî yaklaşımların Malay dinî dünyasındaki hakimiyetine karşı çıkışla bir arada ilerliyordu. Tasavvuf güneşi batmıştır çünkü "Tasavvuf, özellikle modernist Müslümanlar arasında, İslam dünyasındaki gerilemenin ana sebeplerinden biri olarak görülmeye başlanmıştı" (Azra 1992:549).

4.2 Müslümanların Modern Dünyaya Yanıtlarının Bir Tipolojisi

İslamî bakış açılarının bir tipolojisini yapmak, Güneydoğu Asya'daki çağdaş İslam siyasetini anlamak için çok yardımcı olacaktır. Ancak kategoriler tartışmaya açıktır ve etiketler farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde kullanılmıştır. Uzun süredir kullanılan modernistler ve gelenekçiler şeklindeki ayırım yakın zamanda yapılan araştırmalarda tenkit edilmiş, üç ya da dört tane kapsamlı kategori ortaya çıkmıştır (Abdillah 1997:19). Bu makale için incelenen veriler dörtlü bir tipolojiye işaret eder. Modernizm ve muhafazakâr gelenekçilik arasındaki köklü ayırım tanınmış, ayrıca neo-modernizm ve radikal İslamcılık kategorileri eklenmiştir. Reformist fikirlere olan temayül yalnızca tek bir kategoriye ait değildir, hatta ileride göreceğimiz gibi dört grubun hepsinde kendini göstermiştir. Odaklanmanın sağlanabilmesi için konu Endonezya bağlamında işlenecektir.

4.2.1. Neo-Modernistler

İnceleyeceğimiz ilk İslam düşüncesi akımı neo-modernizmdir. Bu akım Endonezya'da 1960'lı yılların sonunda, 70'li yıllarda ortaya çıkmıştır ve liderleri geleneksel pesantren ve medrese mezunlarıdır (Barton 1997:328). Önemli bir İslam araştırmacısı olan Jalaluddin Rakhmat Endonezyalı neo-modernistlerin bazı ortak noktalarını belirtmiştir. Bu kişiler İslam'a şeriat bakış açısıyla değil, evrensel değerler açısından yaklaşır. Onların görüşlerine göre bu değerler yalnızca Müslümanlar tarafından değil, gayrimüslimler tarafından da tanınmalıdır. Ayrıca devletin temeli olarak şeriatın kabul edilmesi için verilen mücadeleye önem verilmemektedir. Neo-modernistler diğer Müslüman gruplara kıyasla Batı tarzı bir demokrasiye daha yatkındır ve kamusal söylemleri insan ve kadın haklarına daha fazla vurgu yapmaktadır. (Rakhmat 2000). Kutsal metinler söz konusu olduğunda neo-modernistler Kur'an ve Sünnetin yeni ve değişken yorumlara açık olması gerektiğini savunurlar. Saeed (1997:287) onların İslamî kutsal metinlere yaklaşımlarını "şüpheli" olarak niteler çünkü hadis literatürünü önemli görseler dahi güvenilir bulmazlar. Genel olarak neo-modernistler İslamî eğitimin özüne önem verirler, şekline değil. Dolayısıyla kadınların tesettürlü giyinip giyinmemeleri meselesi ahlakî yaşam kadar mühim görülmez. Neo-modernistler liberal Batı düşüncesine daha olumlu yaklaşır; sosyal ve ekonomik çıkarları siyasî güçten üstün görürler ve laik topluluklarla işbirliği yaparlar (Schwarz 1994:178).

Harun Nasution (1919-98) yirminci asrın en önde gelen Endonezyalı neo-modernistlerinden biriydi. Pematang Siantar, Sumatra'da doğmuş ve Orta Doğu'da üniversiteye başlamadan önce hem Hollanda hem Müslüman okullarında eğitim almıştır. El-Ezher Üniversitesi'ndeki İslam ilimleri eğitiminden memnun kalmayarak Kahire Amerikan Üniversitesi'ne geçiş yapmış ve burada eğitim ve sosyoloji alanlarında lisans eğitimini tamamlamıştır.

Nasution, yeni bağımsız olan Endonezya Cumhuriyeti'nin hükümetinde diplomasi alanında çalışmaya başlamıştır. 1960'da Kahire'ye dönerek İslam Hukuku eğitimi görmüştür. Daha sonra Kanada'da McGill Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Tezi Muhammed Abduh'un metinlerinde rasyonel düşünce üzerinedir.

Çalışma hayatının kalanını Cakarta'daki IAIN Syarif Hidayatullah'da lisansüstü bölümlerin dekanı ve rektör olarak geçirmiştir. Onun yönetiminde IAIN Cakarta'da dinamik ve modern bir müfredat işlenmiş, geleneksel İslamî ilimler ile Sosyoloji, Antropoloji, Karşılaştırmalı Dinler ve seküler Felsefe gibi modern Batı eğitim modelleri kaynaştırılmıştır (Saeed 1999). Ayrıca Cakarta IAIN'ında ehl-i sünnet İslam alimleri tarafında şüpheli yaklaşılan bazı İslamî düşünce akımları da müfredata koyulmuştur, örneğin İbn Arabî'nin metinleri ve Mutezile teolojisi.

GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

Nasution çok sayıda eser yazmıştır ve eserlerinin çoğu felsefe, rasyonel düşünce, modernizm ve Mutezile'nin rasyonel teolojisi üzerinedir (cf. Martin, Woodward and Atmaja 1997). Nasution, İslam dünyasının genelinde uzun zaman önce önemini yitirmiş olan Mutezile ekolünü hararetle savunmuştur. Bunu yaparken gösterdiği büyük cesaret uzun kariyeri boyunca yazdığı metinlerin ayırıcı noktasıdır.

Diğer bir önemli Neo-Modernist Nurhâlis Mâcid'dir (1939-). İlk eğitimini hem devlet okulunda hem pesantrende alan Nurhâlis Mâcid, Cakarta'daki IAIN Syarif Hidayatullah'da Arap Edebiyatı bölümünde lisans eğitimini tamamlamıştır. Modernist Fazlurrahman'ın danışmanlığında İslam düşüncesi üzerine doktora yapmış, Chicago Üniversitesi'nden 1984'de mezun olmuştur.

Nurhâlis Mâcid 1975-98 yıllarının çoğunu IAIN Cakarta'da farklı seviyelerde hocalık yaparak geçirmiştir. Ayrıca Endonezya'nın önde gelen müslüman düşünürlerinden biri olarak birçok yerde görev almıştır. Muhtemelen en etkili girişimi 1986'da başkanlığını yaptığı Paramadina Vakfı'nı (Yayasan Wakaf Paramadina) kurması olmuştur. Paramadina bir düşünce kuruluşu olarak çalışmaktadır. Bu kurum yazılı, sesli ve internet üzerinden basın açıklamaları, konuşmalar ve çok sayıda materyal yayınlar; İslam ve modern dünyayı ilgilendiren birçok farklı konuda görüş bildirir.

Nurhâlis Mâcid birçok eser kaleme almıştır, çeşitli kitapları ve çok sayıda yayınlanmış makalesi bulunmaktadır. *Islam, Kemodernan, dan Ke-Indonesiaan* (1987) adlı eseri Nurhâlis Mâcid'in fikirlerinin bir antolojisi gibidir ve neo-modernist düşüncelerini ortaya koyar. Modernistlerin başında beri savundukları İslam ile modern dünyanın bir araya getirilmesi fikrini destekler ancak modernist yaklaşımdan ayrıldığı bir nokta vardır. O, kurulacak olan bağın Abduh, Rida ve onların Malay-Endonezyalı öğrencilerinin savunduğu şekilde kaynakların son dönemdeki abartılı yeni yorumlarıyla değil; geleneksel İslam düşüncesinin zengin kaynaklarının temel alınarak yapılmasını ister. Ayrıca modern çerçevenin İslamî temellerinin milliyetçi bir bağlamda ifade edilmesini önerir: 'keIndonesiaan'.

Nurhâlis Mâcid, İslam ve siyasetin tamamen ayrılması gerektiğini iddia eder. 1970'de söylediği meşhur sözü "İslam evet, İslamî parti hayır" (Madjid 1998:285) sık sık alıntılanır, özellikle Suharto'nun Yeni Düzen hükümetinin Mayıs 1998'deki dağılmasından sonra yaygınlaşmıştır. Nurhâlis Mâcid'in sözleri, onun İslam'ın özel alana sürgün edilmesini desteklediğini ve şeriatın devlet meselelerinde artan önemine karşı çıktığını göstermektedir ((Tesoro 1998). Bu görüşü onun öğrencilik yıllarına dayanmaktadır, 1972'de verdiği bir konuşmada şunları söylemiştir:

“...İslam Devleti kavramı din ve devlet arasında düzgünce ayarlanmış/oranlanmış ilişkinin bozulmasıdır. Devlet, akılcı ve müşterek olan dünya hayatının meseleleriyle ilgiliyken din manevî ve kişisel alanlarla ilgilidir.” (Madjid 1998:294)

Bu görüşü, onu liberal Batı düşüncesine çok yakın olmakla suçlayan bazı modernist grupların tenkitine uğramıştır.

4.2.2 Modernistler

İslam düşünce akımlarından kayda değer ikincisi Modernist Reformistler'dir. Bu topluluk yirminci yüzyılın başında Mısır'da ortaya çıkan İslam düşüncesi'ndeki modern devrimin devamıdır. Geleneksel İslamı iki noktada çokça eleştirmişlerdir. Birincisi, gelenekçilerin bazı senkretik pratiklerini modernistler dinin yozlaşması olarak görmüşlerdir. İkinci olarak, gelenekçilerin İslam kutsal metinleriyle türetici bir ilişkiye girmek yerine dini liderlerin söylediklerini taklitle/eleştirisiz takip etmeye olan temayülleridir. Modernistler çoğunlukla şehir nüfusundan destek görmüşler ve liberal Batı düşüncesine ve Müslüman neo-modernistlerin fikirlerine şüpheyle yaklaşmışlardır. Neo-modernistlerin dinin önemli kısımlarını gözden çıkardıklarını düşünmüşlerdir. İslamı güçlü bir siyasî kuvvet olarak meydana çıkarmaya kararlıdırlar ancak anayasal süreçlere de saygı duyarlar. Çoğunlukla şeriatın devlet yasalarında hangi seviyede yer alması gerektiği konusunda anlaşmazlığa düşerler.

Daha önce verdiğimiz yirminci asrın başlarında yaşamış örneklere ek olarak, son yıllar için önde gelen Endonezyalı siyasî figür Dr. Amien Rais (1944-) bu grubun bir temsilcisidir. 1944'de doğmuş ve ilk eğitimini Solo'daki Muhammediyye okulunda almıştır. Yogyakarta, Universitas Gajah Mada'da siyaset bilimi alanında lisans eğitimini tamamlamış ve Chicago Üniversitesi'nde Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketi üzerine doktora tezi yazmıştır.

Yeni Düzen hükümetini sözünü sakınmadan eleştirdiği halde devlet tarafından 1990'da ICMI'ye (Endonezyalı Müslüman Entelektüeller Birliği) atanmıştır. ICMI'nın koyu bir destekçisi olmuştur ve Abdurrahman Vahid gibi neo-modernistlerin tenkitlerine şöyle yanıt vermiştir:

“...ICMI'nın kuruluşundan beri eleştiriler ve hücumlar sürekli gelmektedir. Benim düşünceme göre bu iyiye işarettir. Eğer ICMI hiç kimsenin tepkisini çekmeden ortaya çıksaydı, ICMI fidanının büyümesi engellenmiş olurdu... ICMI'daki dostlarımıza hep söylediğim gibi harici hücum ve eleştirilerden ürpermeyin çünkü Peygamberin sünnetinden cesaret almak zorundayız... (Rais 1995:281-282)

Rais, modern bir bakış açısıyla ICMI'yi kutsal metinlerin modern biçimde bir ifadesi olarak görmüştür.

Rais'in kamuoyundaki gücü 1993'te Muhammediyye'nin başkanı olarak seçilmesiyle iyice güçlenmiştir. Devlet Başkanı Suharto'nun Mayıs 1998'deki istifasında tetikleyici bir rol oynamıştır. Ona doğrudan görevden çekilmesini tavsiye etmiştir. Bu davranışını izah eden Rais, sebeplerini İslamî terimlerle açıklamıştır:

“Açıkça yanlış olan bir şeye karşı hakkı söylemenin vacib-i kifaye olduğunu düşündüm. ABRI, Golkar, diğer partiler ve STKlar sessizdi. Öyleyse, Bismillah, bunu söyleyen kişi olmaya cüret ettim.” (Rahman 1998)

Suharto'nun düşüşünden sonra Rais Partai Amanat Nasional'ı (Milli Görev Partisi) kurmuştur ve 1999'da başkanlık seçimlerine bu partinin adayı olarak girmiştir.

Amien Rais gazete ve dergilerde çok sayıda makale yazmıştır. İlk kitabı *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (1987) çeşitli İslamî meseleler ve sorunlar üzerine kaleme aldığı yazılarından yapılmış bir derlemedir. Bu derlemede siyasî meseleler, devlet konuları ve İslam'ın modern dünyadaki rolü öne çıkan temalardır. İkinci eseri, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (1998), Rais Muhammediyye başkanlığını yürütmeye başladıktan birkaç sene sonra yazılmıştır. Dolayısıyla, bu kurumun üst kademelerinin görüşleri hakkında değerli bilgiler sağlamaktadır. Kitabın özgün ismi “*Sosyal Tevhid*” Rais'in icadıdır ve uzun süredir modernistlerinin hedefi olan inançla toplumu kaynaştırma arzusunun temsilidir.

4.2.3. Gelenekçiler

Üçüncü İslamî düşünce akımı muhafazakâr gelenekçiliktir. Kurzman (1998:5) bu grubu şöyle tanımlar: “Yerel pratiklerle İslam dünyasının genelindeki uygulamaların bir birleşimi olan geleneksel İslam'ın takipçileri.” Bu akımın iki yönü vardır. Bir yanda yerel velilere saygı gösterenler vardır. Bu kişiler modernist reformistlerin yoğun eleştirisine maruz kalmışlardır. Ayrıca çeşitli senkretik pratikleri uygulayan kişiler de bu grubun içindedir, özellikle Cava'da çok sayıda mevcuttur (Beatty 2000:41-2). Diğer yanda bu senkretik uygulamalara tepki gösteren gelenekçi din adamları vardır. Bu kişiler kutsal metinlerdeki hükümlere sıkı sıkıya bağlılığı teşvik ederler ve her şeyden önce yerleşmiş dini liderliğe itaati savunurlar.

Endonezya siyaset sahnesinde bu topluluğun sesi Milli Uyanış Partisi (PKB) olmuştur. Parti 23 Temmuz 1998'de Nahdatul Ulema'nın (NU) önde gelen üyeleri tarafından

kurulmuştur. Endonezya'daki ehli sünnet gelenekçiliğinin siyaset dışı ana temsilcisi 1926'daki kuruluşundan beri NU olmuştur. NU kuruluşundan itibaren:

“İslam devleti kurma ya da Endonezya devletinde İslam hukukunu resmi şekilde uygulamaya koyma amaçları gütmeyen Endonezya halkının değerlerine öncelik vermiştir. Bu yüzden PKB Endonezya Cumhuriyeti'nin mevcut biçimini devletin son hali olarak kabul etmektedir” (Iskandar 1998:26).

PKB'nin başkanı H. Matori Abdülcelil, Abdurrahman Vahid'den yaptığı alıntıyla esas gerekenin “İslamî değerlerin resmi olarak tanındığı bir Endonezya devleti yerine İslamî değerlerin Endonezya ulusal devleti altında uygulandığı bir İslam toplumu” olduğuna dikkat çeker (Abdul Djalil 1999). Bu şekilde İslam Endonezya'nın bünyesine yerleşmiş oluyor. (Tam aksi ileride bahsedilecek olan radikal İslamcılar tarafından ısrarla savunulmuştur)

Bu kurumun şu anki üye sayısı yaklaşık olarak otuz milyondur (Mujiburrahman 1999:340). NU'nun kontrolünde büyük bir eğitim sistemi vardır: 5742 pesantren, bunların kapsadığı 4114 anaokulu, 780 orta okul, 299 lise, 19 üniversite ve 26 akademik enstitü (Mangkey 2000).

NU'nun gelenekçi tarihine rağmen son yıllarda NU'nun genç kadrosu modernitenin yeni fikirlerine ve sorunlarına karşı daha ilgili olmaya başlamıştır. Bunun bir nedeni NU yönetimindeki pesantren İslamî okul sistemi aracılığıyla aktivist sivil toplum kuruluşlarının gittikçe artan etkisidir. Bu bağlamda özellikle önemli bir STK Pesantren ve Toplum Gelişme Merkezi(P3M)'dir. 1983'te kırsal kesimdeki pesantren yöneticileri (kiai) ve STK liderleri tarafından kurulmuştur. Pesantrenler arasında anlaşma yapılmasını sağlar ve onları toplum geliştirme çalışmalarında merkez olarak kullanır. Ayrıca İslam hukuku (fıkıh) alanında sosyal meselelere odaklanan düzenli seminerler ve atölyeler (halkalar) yürütür, örneğin arazi hukuku, miras hukuku, adil yönetici hukuku (Effendi 1997). Pesantren sisteminin moderniteyle bir araya gelmesine bir başka örnek de Bojonegoro, Doğu Cava'daki Pondok Pesantren An-Nawawi adlı kurumdur. Kiai K.H Fachurrozi burada akıl hastalıklardan muzdarip olan İslam alimlerini (santri) tedavi etmeye odaklanmıştır. Tedavi yöntemleri alternatif ilaçlar ve mistik pratiklerin bir karışımı şeklindedir (Kurniawan 1999).

Muhafazakâr gelenekçi bakış açısını yansıtan başka bir kurum takımadalar genelinde farklı seviyelerdeki dini liderleri bir araya getiren Endonezya Ulema Konseyi (Majelis Ulama Indonesia – MUI)'dir. Bununla birlikte, böyle bir yapı içinde, bu sayfalarda incelenen farklı İslamî düşünce akımlarını temsil eden çeşitli sesler duyulabilir.

4.2.4. Radikal İslamcılar

İnceleyeceğimiz dördüncü ve sonuncu İslamî düşünce akımı İslamcılarındır. Uluslararası medyanın dikkatini oldukça çeken ve çeşitli biçimlerde (bağlılık derecelerine göre) aşırılıkçı, köktendinci, radikal veya İslamcı olarak anılan gruptur. Bu topluluk demokratik bir sistem altında çalışabilir ancak nihayetinde bu sistemi İslamî bir yapıyla değiştirmeye kararlıdır. İslam Hukukuna öncelik veren, Müslümanların liderliğinde ve İslam kutsal metinlerinin hükümlerinin üstün olduğu bir yapı.

Yirminci asrın büyük kısmında açıkça fark edilebilir bir radikal İslamcı hareket Güneydoğu Asya İslam'ının kayda değer bir parçası değildi. Ancak bu böyle bir durumun tamamen yok olduğunu göstermez. Tam tersine İslamcı düşünce birkaç belgede net bir şekilde görülebilir. Örneğin, Endonezya Hollanda'dan bağımsızlığını kazandıktan sonra başlayan başarısız Daru'l-İslam isyan hareketinin lideri Kartosurwirjo'nun yazdığı cihad odaklı 1949 Proklamasi Negara Islam Indonesia (Endonezya İslam Devletinin İlanı):

“İnşallah, bu cihad ya da devrim şu zamana kadar devam edecektir: Endonezya İslam devleti Endonezya'nın tamamında 100% fiili ve hukuki, güvenli ve sağlam bir şekilde kurulacak, işgal ve köleliğin bütün şekilleri yok olacak; Allah'ın, dinin ve devletin bütün düşmanları Endonezya'dan sürülecek; İslam hükümleri bütün Endonezya İslam devleti içinde kusursuzca uygulanacak.” (Sastrawiria and Wirasutisna 1955:262-263)

Bununla birlikte, bu gibi metinler Müslüman Güneydoğu Asya'da yirminci yüzyılda yaşanan olayların yönüne nadiren ve çok az etki etmiştir. Radikal İslamcılar hiçbir Güneydoğu Asya Müslüman toplumunda asla güç kazanacak gibi durmadılar. Yirminci asrın ikinci yarısında Orta Doğu'da oldukça baskın olan İslamcıların devrim çağrısı ana muhalefet gruplarına yansımamıştır. Örneğin Malezya'daki PAS siyasî partisi ve Endonezya'daki Muhammediyye sosyal kurumunda böyle bir yaklaşım mevcut değildir.

Ancak 90'lı yıllarda, özellikle 1998'de Başkan Suharto'nun düşüşünden sonra Güneydoğu Asya İslamcılık faaliyetlerinde fark edilebilir bir artış yaşanmıştır. Modern Endonezya bağlamında önemli bir isim Ahmad Sumargonodur. Haziran 1999'da Ay Yıldız Partisi(PBB)'nin bir üyesi olarak Endonezya Parlamento(DPR)'suna seçilmiştir. Aynı parti Ekim 1999 başkanlık seçimlerinde onu aday olarak göstermiştir. Ayrıca Sumargonon Endonezya İslam Dünyası Dayanışma Komitesi (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam - KISDI)'nin başkanı olarak görev yapmaktadır. Bu kurum dünyadaki Müslümanlar için uluslararası bir yaklaşıma öncelik vermektedir ve yurtdışındaki Müslümanları davaları ve çatışmalarında desteklemiştir. 90'lı yıllarda yaşanan Batı Şeria ve Gazze, Bosna, Kaşmir ve Cezayir olayları bunlara örnektir (Hefner 2000:109-10).

Sumargono, Suharto yıllarında İslamcıların hissettikleri düş kırıklığını hararetle ifade eder:

“Yeni Düzen döneminde, İslam karşıtı bir grup 24 yıl boyunca, 1966-1990 arasında iktidardaydı. Bu dönemde, (İslamcılar) ötekileştirildiler ve faşist olarak görüldüler... Suharto da bu dönemde İslam karşıtıydı... Daha sonra Suharto değişti. 1993’ten itibaren ortam İslam ümmeti için daha elverişli bir hale geldi. Bank Muamalat ve ICMI kuruldu, hükümet açık yeşil oldu. Ancak Suharto İslam için değişmedi, siyasi çıkarı için değişti” (Sumargono 1998:33).

Sumargono 1980’de Suharto yönetimini eleştiren bir konuşma verdiği için altı ay hapis yatmıştır. Bununla birlikte, yönetimin değişerek daha İslamî bir renk almasıyla Sumargono devletin ileri gelenlerinin bazılarıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Onun demokrasiye oldukça sınırlı desteği, Suharto’nun düşüşünün ardından kızışan tartışmalardan birinin zirvesinde basına yaptığı açıklamada açıkça görülmektedir: “Eğer demokrasi varsa ideal olan orantılı olmasıdır ve bu liderin Müslüman olması gerektiği anlamına gelir” (Sumargono 1998:35).

Özel hayatında Sumargono İslamî hükümlere katı bir bağlılık örneği sunmaya çalışır. Kızlarının başörtü takması konusunda ısrarcıdır ve çocuklarının toplum içinde karşı cinsten biriyle çift halinde yürümesini yasaklamıştır. DPR’nin bir üyesi olduğu halde hala özel bir Kur’an-ı Kerim hocasıyla Kur’an kıraati ve tefsiri öğrenmektedir. Çok eşliliğin dini ilkelere uygun olduğu ve ilk eş kabul ettiği sürece helal olduğunu savunur, dullar ve çocuklarının bakımı için çok yararlı bir yöntem olduğunu iddia eder (Sumargono 1999).

Endonezya’daki Müslüman genç kesimler arasında İslamcılara verilen destek giderek artmaktadır. Özellikle öğrenci aktivistler arasında önemi gittikçe artan genç bir İslamcı H. Muhammed Anis Matta’dır. Bone, Güney Sulawesi’de Ekim 1968’de doğan Anis Matta, hem kaset olarak hem internet üzerinden Ayayılan vaazlarıyla genç ve ateşli bir vaiz olarak ün kazanmıştır. Ağustos 1998’de kurulan Adalet Partisi (Partai Keadilan)’ne genel sekreter olarak atanmıştır ve bir sonraki yıl Abdurrahman Wahid’in neo-modernist görüşlerine muhalefet ederek onun Başkan olarak göreve gelmesine karşı kulis yapmıştır (‘M. Anis Matta’ 2000). Adalet Partisi genç “dava aktivistleri” (Dijk 2001:315) tarafından kurulmuştur. Parti genel merkezlerinde kadın ve erkeklerin ayrı yerlerde durmasına dikkat eder ve kadın ve erkek üyelerinin el sıkışmasını yasaklamıştır.

Göz önündeki siyaset sahnesinin gerisinde radikal İslamcı fikirler farklı gruplar tarafından dile getirilmektedir. Mart 1998’de Endonezya Müslüman Öğrenciler Birliği (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia – KAMMI) kurulmuştur ve sonraki yıllarda

GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

çok aktif gösteriler organize etmiştir. 2000 yılında bölgesel ve mezhepsel çatışmalar alevlendikçe birliğin protestoları giderek daha yoğun hale gelmiştir. KAMMI'nin lideri Fahri Hamza bir röportajında gece kulüplerinin, alkolün ve fuhsun derhal yasaklanarak Endonezya'nın İslamî ilkelere göre yönetilmesi gerektiğini söylemiştir (Loveard 1998).

90'lı yılların sonunda gayrimüslim komşularıyla çatışma halinde olan Endonezya Müslüman toplulukları adına askeri cihad düzenlemeye kararlı radikal bir grup olan *Ahlu Sunnah wal Jamaah Laskar Cihad* ortaya çıkmıştır. Tutarlı bir grup olarak ilk defa 1999'da Maluku Adaları'ndaki sorunlar sırasında meydana çıkmıştır. Laskar Cihad'ın lideri Cafer Ömer Talib bir röportajında hedefin Maluku'dan 10.000 gönüllü savaşçı toplamak olduğunu söylemiştir ('Who are the Laskar Jihad?' 2000). 2000-02 yılları arasında Laskar Cihad savaşçılarının Hristiyanlara yönelik katliamlarının yanı sıra halkı zorla İslam'a geçirme ve rıza dışı sünnet olaylarına dair sürekli haberler geliyordu. 12 Ekim 2002'de Kuta Sahili, Bali'deki gece kulüpleri terör bombalamalarından sonra Laskar Cihad sözcüsü organizasyonun dağılacığını ilan etmiştir. Bu makalenin yazıldığı sırada Laskar Cihad savaşçılarının Maluku ve Sulawesi'yi terk ettiğine dair haberler vardı.

21. yüzyılın başlarında kötü şöhret kazanan diğer bir grup Cemaati İslamiye'dir. Surakarta doğumlu Abdullah Achmad Sungkar tarafından 70'lerde kurulmuştur. Genç bağnazları üye olarak toplamış; bu kişilerin 400 tanesi ABD'de 11 Eylül, 2001'deki terörist saldırılarından mesul olan uluslararası radikal grup El-Kaide'nin Afganistan'daki askeri kamplarında talim görmüşlerdir. Sungkar'ın 1999'daki ölümünden sonra Cemaati İslamiye'nin liderliği yakın arkadaşı olan 1938 Jombang, Doğu Cava doğumlu Ebu Bekir Beşir'e geçmiştir. Bu şahıs aynı anda çok sayıda farklı görevi olan biridir. Surakarta'nın 30 kilometre doğusunda yer alan Sukoharjo'da Ngruki köyündeki 500 öğrencili aktivist pesantren Al-Mukmin Ngruki'nin yöneticisidir (Kartika 2002). 90'lı yılların başlarına gelindiğinde El-Kaide, Cemaati İslamiye'ye büyük ölçüde sızmıştı (Gunaratna 2002: 186).

Radikal İslamcı eğilimler Ağustos 2000'de Yogyakarta'da düzenlenen Birinci Endonezya Mücahitler Kongresi gibi etkinliklerle beslenmiştir. Bu etkinliğe 5000 kişi katılmış ve İsveç, Almanya ve Avustralya'daki Müslümanlardan bağış toplanmıştır. Endonezya'nın aynı yolda ilerleyebileceği korkusuyla, Atatürk tarafından geliştirilen Türk sekülerleşme modeline eleştiriler dile getirilmiştir. Kongre Endonezya Mücahitler Konseyi(MMI)'nin kurulmasıyla sona ermiştir. Kongre komitesinin başkanı Irfan S. Awwas'a göre konseyin amacı

“Şeriatın Endonezya'da ve dünyadaki Müslümanlar tarafından tasdik ve muhafaza edilmesidir...Asıl amaç dünyadaki bütün Müslümanlar için Peygamber dönemindekine benzer bir hilafet veya tek bir yönetim kurmaktır” (Wahyuni 2000).

Endonezya Mücahitler Konseyi'nin başkanı da Ebu Bekir Beşir'dir. Ayrıca Kongre'den çıkan başka bir belge Yogyakarta Sözleşmesi'dir. Bu belge Endonezya anayasasının değiştirilerek şeriatı uymayı Endonezya Müslümanlarına zorunlu kılmayı önerir.

5. Sonuç

Hem etiketler hem tipolojiler her zaman problemlidir, özellikle bireyleri ve organizasyonları kategorilendirmek için değişmez bir ilke olarak kullanılıyorsa. Bunun yerine etiketler kolaylık için uygun bir yöntem olarak görülmelidir. Bu etiketler etrafında oluşturulan tipolojiler, çeşitli ideolojilerin karmaşıklıklarını anlamak için genel bilgiler sağlayacak şekilde kullanılmalıdır. Buna Güneydoğu Asya'daki İslam inancını anlamak da dahildir.

Güneydoğu Asya'da sömürge öncesi dönemde ve sömürge döneminin büyük kısmında Tasavvuf'un İslam sahnesinde başrol oynadığını gördük. Ancak, bu durum homojenlik anlamına gelmez. Nitekim, bu dönemde sûfiler arası tartışmalar sufi olan ve olmayan Müslümanlar arasındaki gerilimler kadar şiddetliydi.

Yirminci asır Güneydoğu Asya'da tasavvufun nisbî derecede ötekileşmesine ya da en azından tasavvufun siyasi ve idari merkezden tabana kaymasına tanık oldu. Çeşitli İslamî aktörler tasavvufun bıraktığı boşluğu doldurmak için rekabete girdiler. Modernistler ve gelenekçiler bir asır boyunca farklı alanlarda ve çok çeşitli meselelerde yarıştılar. Yirminci yüzyıl sona ererken neo-modernistler ve radikal İslamcılar da yarışa katıldılar. Radikaller yirmi birinci asrın başında ön plandaymış gibi görünüyordular. Ancak İslamcıların çektikleri ilginin, büyük ihtimalle nispeten az sayılarını gizlediğine dikkat edilmelidir.

Bu şekilde sunulan “düşünce ekolleri” tarifi zor kavramlardır ve ihtiyatla kullanılmalıdır. Dikkatli davranılırsa, bu kavramlar gözlemcilerin Müslüman Güneydoğu Asya'nın giderek karmaşıklaşan dünyasında yollarını bulmalarına yardım edebilirler.

Kaynakça

Abdillah, M. (1997) Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993), Hamburg: Abera Publishing House.

Abdul Djalil, H. Matori (1999) “Hubungan Islam dan Demokrasi”, Media Indonesia, 9 Nisan.

Aboebakar, H. (1957) Sejarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. K. H. A. Wahid Hasjim.

GÜNEYDOĞU ASYA'DAKİ İSLAM DÜŞÜNCE EKOLLERİ

- Amiq (1998) "Two Fatwas on Jihad Against the Dutch Colonization in Indonesia: A Prosopographical Approach to the Study of Fatwa", *Studia Islamika* 5/3: 77-124.
- Andaya, B. W. and Matheson, V. (1979) "Islamic Thought and Malay Tradition: The Writings of Raja Ali Haji of Riau", A. Reid and D. Marr (ed.) *Perceptions of the Past in South East Asia*, Singapore: Heinemann, s. 108-28.
- Azra, A. (1992) "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian `Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" Doktora tezi, Columbia University.
- Azra, A. (1997) "A Hadhrami Religious Scholar in Indonesia: Sayyid `Uthman", U. Freitag ve W. G. Clarence-Smith (ed.) *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s to 1960s*, Leiden: E. J. Brill, s. 249- 63.
- Bakar, O. B. (1991) "Sufism in the Malay-Indonesian World", S. H. Nasr (ed.) *Islamic Spirituality II: Manifestations*, London: SCM, s. 259-89.
- Barton, G. (1997) "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectuals", *Studia Islamika*, 4/1: 34-75.
- Beatty, A. (2000) "Islamic and Non-islamic Prayer in Java", D. Parkin and S. C. Headley (ed.) *Islamic Prayer Across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque*, Richmond: Curzon, s. 39-62.
- Bluhm-Warn, J. (1997) "Al-Manar and Ahmad Soorkattie", P. G. Riddell and T. Street (ed.) *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, Leiden: E.J. Brill, s. 295-308.
- Braginsky, V. (2001) "On the Copy of Hamzah Fansuri's Epitaph published by C. Guillot and L. Kalus", *Archipel* 62: 21-33.
- De Beer, P. (1983-4) "L'Islam en Malysie", *L'Afrique et L'Asie Modernes* 139: 43-55.
- Dijk, K. van (2001) *A country in despair. Indonesia between 1997 and 2000*, Leiden, KITLV Press.
- Djajadiningrat, H. (1911) "Critisch Overzicht Van de in Maleische Werken vervatte gegevens over de Geschiedenis vanhet Soeltanaat Van Atjeh", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 65: 135-265.
- Djamal, M. (1998) "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau: Life and Thought of Abdul Karim Amrullah", *Studia Islamika* 5/3: 1-46.
- Effendi, Djohan (1997) "Breaking out!", *Inside Indonesia* 52, Ekim – Aralık.

- Guillot, C. and Kalus, L. (2000) "La stèle funéraire de Hamzah Fansuri", *Archipel* 60: 3-24.
- Gunaratna, Rohan *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, London: Hurst.
- Hefner, R. W. (2000) *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Iskandar, A. M. (1998) "PKB: Politik Rahmatan lil-'Alamin", S. L. Hassan, K. Sukardiyono and D. M. H. Basri (eds.) *Memilih partai Islam: Visi, Misi, dan Persepsi*, Jakarta: Gema Insani.
- Janson, A., Tol, R. ve Witkam, J. J. (ed.) (1995) *Mystical Illustrations from the Teachings of Syaikh Ahmad al-Qusyasyi: A facsimile edition of a manuscript from Aceh (Cod. Or. 2222) in the Library of Leiden University*, Leiden: INIS and Leiden University Library.
- Johns, A. H. (1987) "Islam in Southeast Asia", in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* Vol. 7, New York: Macmillan Publishing Co., s. 404-22.
- Kaptein, N. (1995) "Meccan Fatwas from the End of the Nineteenth Century on Indonesian Affairs", *Studia Islamika* 2/4: 141- 160.
- Kaptein, N. (1997) *A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century*, Jakarta: INIS.
- Kartika Bagus C. (2002) "MMI has no links with Osama", *The Jakarta Post*, 22 January.
- Kumar, A. (1997) "Pancasila Plus, Pancasila Minus", P. G. Riddell ve T. Street (ed.) *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, Leiden: E.J. Brill, s. 253-76.
- Kurniawan, Gin (1999) "East Java 'pesantren' treats the mentally ill", *The Jakarta Post*, 14 Kasım.
- Kurzman, C. (ed.) (1998) *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press.
- Loveard, Dewi (1998) "Radicals want their say", *Asiaweek*, 19 Haziran.
- "M. Anis Matta: Memperingatkan Amien Rais", *Suara Hidayatullah*, Aralık 2000.
- Madjid, N. (1997) *Islam, kemodernan dan keIndonesiaan*, Bandung: Mizan.
- Madjid, N. (1998) "The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding", C. Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press, s. 284-94.

- Mangkey , J. (2000) "The Church in Indonesia: Facing New Challenges Towards a New Indonesia". The Annual Conference of Kirche, Not/Ostpriesterhilfe, Königstein'de sunulmuştur. <http://www.sedos.org/english/JohnMangkey.htm>.
- Martin, R. C., Woodward, M. R. ve Atmaja, D. S. (1997) *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford: Oneworld.
- Matheson, V. ve Hooker, M. B. (1988) "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of a Tradition", *Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society* LXI/1: 1-86.
- Mujiburrahman (1999) "Islam and Politics in Indonesia: the political thought of Abdurrahman Wahid", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10/3: 339-52.
- Nasution, H. ve diğerleri (ed.) (1992) *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan.
- Osman, M. T. (1976) "Raja Ali Haji of Riau: A figure of Transition or the last of the Classical Pujanggas?", in S. M. N. Al-Attas (eds), *Bahasa Kesustraan Dan Kebudayaan Melayu: Essei-essei penghormatan kepada Pendita Za'ba* Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan Malaysia, s. 136-60.
- Rahman, Ahmad Faiz bin Abdul (1998) "Dr. Amien Rais on Democracy and Reform in Indonesia", *BIC News*, 1 Ağustos.
- Rais, M. A. (1987) *Cakrawala Islam: antara cita dan fakta*, Bandung: Mizan.
- Rais, M. A. (1995) "ICMI Harus Menyentuh Akar Rumput Umat", in N. Ali-Fauzi (ed.), *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan, s. 281-86.
- Rais, M. A. (1998) *Tauhid Sosial: formula menggempur kesenjangan*, Bandung: Mizan.
- Rakhmat, Jalaluddin (2000) "Tentang Syariat, Islam Fundamentalis dan Liberal", *Tempo Interaktif*, 11 Aralık.
- Ricklefs, M. C. (1998) *The seen and unseen worlds in Java, 1726- 1749: history, literature, and Islam in the court of Pakubuwana II*, St. Leonards, N.S.W: Asian Studies Association of Australia in association with Allen and Unwin.
- Riddell, P. G. (2001) *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, London: C. Hurst and Co.
- Roff, W. R. (1994) *The Origins of Malay Nationalism*, 2. ed., Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Saeed, A. (1997) "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia", *Islam and Christian-Muslim Relations* 8/3: 279-96.

- Saeed, A. (1999) "Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: the Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia", *Indonesia and the Malay World* 27/79: 177-91.
- Sastrawiria, T. and Wirasutisna, H. (1955) *Ensiklopedi Politik*, Djakarta: Perpustakaan Perguruan Kem. P.P. Dan K.
- Schwarz, A. (1994) *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, Sydney: Allen and Unwin.
- Simuh (1987) "Aspek Mistik Islam Kejawaen dalam 'Wirid Hidayat Jati'", A. R. Hasan (ed.) *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, s. 59-78.
- Snouck Hurgronje, C. (1931) *Mekka in the Latter Part of the nineteenth Century*, Leiden and London: E.J. Brill and Luzac.
- Sumargono, Ahmad (1998) "Kalau Status Quo ini Menguntungkan Islam, Mengapakan Tidak?", *Tempo Interaktif*, 23 Kasım:32-5
- Sumargono, Ahmad (1999) "Banyak Tokoh Gagal Mendidik Anaknya Sendiri", *Suara Hidayatullah*, Aralık.
- Tesoro, Jose Manuel (1998) "Worldly Matters", *Asiaweek*, 19 Haziran.
- Voorhoeve, P. (1960) "'Abd al-Samad b. `Abd Allah al-Palimbani", in *The Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., c. I, Leiden: E.J. Brill, s. 92.
- Wahyuni, S. (2000) "Give Islamic 'syariah' a chance: Mujahidin leader", *The Jakarta Post*, 9 Ağustos.
- "Who are the Laskar Jihad?", *BBC News*, 20 Haziran 2000.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 4, Sayı: 3, 2020, ss. 484-494/ Volume: 4, Issue: 3, 2020, pp. 484-494

Journal homepage: <https://apjir.com/>



TERCÜME MAKALE/TRANSLATION

TEHLİKELİ İRTİBATLAR: SURİYE'DE TASAVVUF VE DEVLET

“Pinto, Paulo. “Dangerous Liaisons: Sufism and the State in Syria”. *In Crossing Boundaries: From Syria to Slovakia*, ed. S. Jakelic and J. Varsoke. (Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, 2003), 14/1.

<http://www.iwm.at/publ-jvc/jc-14-01.pdf>”

Edibe Beyza ÇAĞLAR

**Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, İstanbul
Graduate Student, Istanbul University Political Science and International Relations, Istanbul/Turkey**

edibebeyza.caglar@st.uskudar.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1384-6668

Atıf / Cite as: Pinto, Paulo. “Tehlikeli İrtibatlar: Suriye'de Tasavvuf ve Devlet”. çev. Edibe Beyza Çağlar. *Apjir* 4/3 (Aralık 2020), 484-494.

Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) yaşanan 11 Eylül terör saldırılarından sonra, bazı akademisyenler ve politikacılar, politik Müslüman gruplar ve Müslüman toplulukların arasına net bir sınır çizmişlerdir. Bu iki gruptan politik Müslüman gruplar Batı'nın özgürlük ve demokrasi değerlerine potansiyel bir tehdit oluştururken, temelde apolitik olan Müslüman toplulukları ise Batılı ülkelere ve onların Orta Doğu müttefiklerine tehdit olarak görülmemiştir. Müslümanlar üzerine yapılan bu tür analizlerle ilgili problem, analizlerin sosyal ve politik bağlamları görmezden gelmesi, uygulamalardaki farklılıkları yalnızca politik Müslüman grupların açık ideolojilerinin değerlendirmesine dayandırmasıdır. Günümüz Ortadoğu toplumlarındaki İslami grupların politik dinamiklerini anlamak için Müslüman kimlikler ve topluluklar ile otoriter devletler arasındaki ilişki ana unsur niteliğindedir.

Bu konuyla ilgili akademik araştırmalar, esasen İslam'ın temel öğretileri olarak gördükleri, açık bir siyasi reform projesi olan, Müslüman kimlikleri inşa eden ve harekete

geçiren gruplara odaklanmıştır.¹ Ancak bu öğrenim tarikatler gibi açıkça siyasi olmayan diğer İslami temsillerin, bazen daha dayanıklı ve tutarlı bir şekilde, devlet ve toplum arasındaki güç dengesini etkileyebileceğini vurgulamaktadır.

Mısırlı Tekfir ve'l-Hicre gibi² birçok siyasal dini grubun politik şiddete ve terörizme adanmış olduğu doğru olsa da Ürdün'deki 'Müslüman Kardeşler' gibi grupların siyasi sistemin liberalleştirilmesi ve normalleştirilmesi için çalıştığı da doğrudur. Ayrıca, siyasal İslami grupların dinamikleri, içerisinde buldukları siyasi sistemlerdeki radikalleşmeleri veya “normalleşmeleri” sosyolojik ve politik koşullara odaklanan tarihsel bir perspektiften anlaşılmalıdır. Bu siyasi evrilme, Emel ve Hizbullah'ın Lübnan siyasi sistemine dahil edilmesinde veya son 20 yılda geliştirilen yeni sosyolojik, entelektüel ve politik koşulların sonucu olan İran İslam Cumhuriyeti'nin giderek liberalleşmesinde görülebilir.³

Tarikatler, genellikle zühdü benimseyen (*quietist*)⁴ ve politik olmayan güçler olarak⁵ ya da basit devlet egemenliği araçları olarak tasvir edilmektedir.⁶ Ancak, tarikatlerin Osmanlı Devleti'ne, sömürgeci güçlere ve Ortadoğu'daki modern otoriter devletlere karşı birçok isyanda oynadığı önemli rol bu bakış açısıyla çelişmektedir. Günümüz Suriye'deki tasavvufi gruplar arasında, hem işbirliği hem de devlete karşı direniş politik stratejiler olarak mevcuttur. İşbirliği, Nakşibendi tarikatı Halidiyye kolunun telkin ettiği “resmi İslam” olarak; direniş ise Şazeliye tarikatı şubelerinin 1979'dan 1982'ye kadar İslami muhalefetin Baas rejimine karşı başlattığı silahlı mücadeleye katılımı şeklinde örneklendirilmektedir. Dolayısıyla soru tasavvufun özü itibarıyla devlete karşı itaatkâr mı yoksa asi mi olduğundan ziyade, tasavvuf ve siyasal otorite ile bu eklemlerin her biri için sosyal ve politik koşulların neler olduğu şeklindedir.⁷

1. Tasavvufi Grupların Yapısı

¹ Eickelman, *Muslim Politics*; Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*; Roy, *L'Echec de l'Islam Politique*.

² İhvan-ı Müslimin cemaatinin tavrını mütesahil, yumuşak ve uysal görerek ayrılan Mustafa Şükrü tarafından kurulmuştur. En önemli hususiyetleri silsileli bir şekilde birini kafir görmeyeni küfür ile itham etmeleridir. Mısır toplumunu cahil Mekke toplumu ile özdeşleştiren grup Medine'ye yani Kahire ve büyük şehirler dışına hicreti zorunlu görmektedir. Şükrü 1978'de idam edilmiştir. (Çev.)

³ Khosrokhavar ve Roy, *Iran: Comment Sortir d'Une Revolution Religieuse*; Adelkhah, *Being Modern in Iran*.

⁴ Aklın ve iradenin dünyevi olaylardan çekildiği, yalnızca Tanrıya yöneldiği dinsel bir mistisizm türü olarak tanımlanan quietisit kelimesi, zühd olarak çevrilmiştir.

⁵ Gellner, *Muslim Society*, s.57-59

⁶ Luizard, “Le Soufisme Egyptien Contemporain”, 29.

⁷ Bu makalede kullanılan veriler 1999'dan 2001'e kadar 16 aylık saha çalışması sırasında Halep ve -Kuzey Suriye'de- Kürt Dağı'nın tasavvuf zaviyelerinde toplanmıştır.

Tasavvuf, hem Sünni hem de Şii toplumlarında var olan İslam'ın mistik bir yorumudur. Tasavvuf yolu, Tanrı ile doğrudan bir deneyim arayışı üzerine kuruludur. Bu hedef, bir tasavvuf şeyhinin rehberliğinde sürdürülen mistik yola (tarikât) yönelik uzun bir sürecin sonu olarak kabul edilir. Tasavvufî kimlikler, ritüellerin yerine getirilmesiyle ortaya çıkan bireysel deneyimlere dayanmaktadır. Her ne kadar bireysel deneyimlere dayanıyor olsa da, tasavvuf yolu (tarikâtlar), dışarıdan bir kısıtlama ve müdahale⁸ olmaksızın tamamen öznel bir dini yörüngeden ibaret değildir. Çeşitli tasavvuf geleneklerini oluşturan metinler, ritüeller ve sözlü öğretiler tarafından aktarılan doktrinlere ve uygulamalara bağlı olması kaydıyla, her kişisel tecrübenin tasavvuf yolunun hal ve makamlarından biri olduğu iddia edilebilir.

Kişinin mistik deneyimi için dışarıdan bir müdahalenin gerekliliği, bir mürşide boyun eğmeyi tasavvuf yolunun asli unsuru haline getirmektedir; çünkü sadece ilahi gerçeklik (hakikat) üzerinde doğrudan bir deneyime sahip olanlar, diğerlerine Tanrı ile mistik arayışındaki rehberlik edebilirler. Tasavvuf geleneğine göre dini bilginin ekzoterik (Zahiri) ve ezoterik (Batını) olmak üzere iki boyutu vardır; bunlardan ikincisi olan Batını boyut, ilahi gerçeğe (hakikate) daha yakındır. Tasavvufun tecrübeye dayalı yapısı, irfanın onu geçen kişilerde somutlaştığı ve irfan aktarımının mutlaka bir üstadın rehberliği ve yaşam örneği ile elde edildiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle, talebe ve şeyhi arasındaki mürit/mürşid ilişkisi, tasavvufî kimlikler ve toplulukların inşa ve ifade edildiği çerçeveyi sağlamaktadır.

2. Tasavvuf ve Devlet Arasındaki Tarihsel Bağlantılar

Tarikâtlar, 12. yüzyılda Şii mezhebi olan İsmâiliyye'ye karşı mücadelelerinde Sünni hanedanlar tarafından aktif olarak desteklendikleri başlangıçlarından bu yana devlet aygıtlarıyla güçlü bağlantılar kurdular.⁹ Orta Doğu halklarının Sünni İslam'a dönüşüm politikasında önemli bir rol oynamasına rağmen, tarikâtları oluşturan ve geniş çevreye sahip tekke ve zâviyeler, 19. yüzyıla kadar hiçbir zaman kurumsal bir otorite altında merkezileştirilmedi. 19. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti, imparatorluğun Halep gibi büyük kent merkezlerinde, tarikâtları idari yapılar olarak birleştirerek merkezi ve hiyerarşik yapılara¹⁰ dönüştürdü.¹¹ Bununla birlikte, Osmanlı merkezileşmesi yerli

⁸ Orijinal metinde yer alan *external constraints* ifadesi bir şeyhin gözetiminde gerçekleşen seyr-i süluku kastetmesi sebebiyle burada harici kısıtlamalar ve müdahale olarak çevrildi.

⁹ Tringham, *The Sufi Orders in Islam*, s.7-10.

¹⁰ Bu merkezi ve resmi tarikâtlar modeli, bugün bile Tarikâtlar Yüksek Kurulu'nun (*Supreme Council of Sufi Orders*) tüm mistik faaliyetleri kontrol etmeye çalıştığı Mısır Hidivliği ve Cumhuriyetinde devam etti. Bu açıdan Mısır'ın bir istisna teşkil etmesi önemlidir, çünkü başka hiçbir ülke tarikâtları tanımak ve kontrol etmek için yasal ve idari düzenlemeler oluşturmamıştır (Luizard, "Le Soufisme Egyptien Contemporain", s.43-49).

yerindeyken bile, birçok kırsal zaviye, Osmanlılar tarafından her tarikatın en üst düzey lideri ve dini bir konum olarak belirlenen Şeyhü'l-Meşâyih'in otoritesinden kaçarak devletten bağımsız sosyal kurumlar olarak çalıştılar.

Özerklik ve devlet müdahalesi arasındaki denge, yeni bağımsız Arap ülkeleri tarafından tüm dini kuruluşların ekonomik bağımsızlığını garanti eden vakıfların millileştirilmesi politikaları ile önemli ölçüde değişti.¹² Bu hamle Sünni İslam kurumlarını, devletin kontrolü altına almayı amaçlıyordu.¹³

Bununla birlikte, toplumun modernleşmesinin bir sonucu olarak tasavvufun geçmişin folklorik bir kalıntısı olarak ortadan kaybolacağı şeklinde milliyetçi bir fikir tezahür etti. Bu milliyetçi fikir, Suriye'deki dini faaliyetleri kontrol etmek için oluşturulan yasal ve bürokratik aygıt tarafından tamamen göz ardı edilmesine yol açtı. Bu dini politikaların bir sonucu olarak tasavvufî faaliyetler, Sünni İslam içinde yasal faaliyetler olarak yasal olarak tanınmadıkları için Suriye devleti tarafından dayatılan dini faaliyetlerin sıkı kontrolünden kaçabildi. Vakıf olarak kuruldukları için devlet kontrolü altına giren eski zaviyelerde dahi tasavvuf faaliyetlerinin doğrudan kontrolü çok azdı.¹⁴ Devlet kontrolü altındaki zaviyelerin şeyhleri günümüzde hala Vakıflar Yasası'ndan (*The Act of Foundation of the Waqf*) faydalanan aile üyelerinden olmaya devam etmektedir. Vakıflar Bakanlığı, zaviyelerin birçoğunun küçük camiler olarak hizmet etmeleri sebebiyle tarikat şeyhlerine imam ve hatipler (vaizler) olarak ücret ödemekte ancak haftalık ritüel/zikir gibi özel tasavvufî faaliyetlerin hiçbirine ücret ödememektedir. Suriye'deki tasavvufî dini faaliyetler her zaman şahıslar üzerinden yani şeyh ve müridleri tarafından desteklenmektedir.

3. Yüzleşme Dinamiği: Suriye Devletine Tasavvuf Muhalefeti

Tasavvuf topluluklarının Suriye'deki devlet kontrolü üzerinden elde ettikleri yüksek özerklik, 1963'te Baas Partisi iktidara geldikten sonra kurulan otoriter rejime karşı toplulukların birer direniş merkezi olmalarına olanak verdi. Baas rejiminin¹⁵ laik

¹¹ Geoffroy, "Sufisme, Reformisme et Pouvoir en Syrie Contemporaine", s.267.

¹² Suriye'de bu süreç 1949'da başladı ve onlarca yıl sürdü. 1961'den bu yana vakıflar, gelirlerini dini binaları korumak ve din görevlilerine ödeme yapmak için kullanan Vakıflar Bakanlığı tarafından kontrol edilmektedir (Bottcher, "Le Ministere des Waqfs", s.18-19).

¹³ Bottcher, "Le Ministere des Waqfs", s.1819.

¹⁴ 'Doğrudan kontrol' terimi burada devlet bürokrasisinin tasavvuf faaliyetlerine aktif bir müdahalesini, örneğin vaizlerin genellikle Vakıflar Bakanlığı tarafından hazırlanan metinleri okuması gereken Cuma hutbesine yapılan müdahaleyi, ifade etmektedir. Tabii ki ritüel/zikir sırasında -muhaberat isimli gizli polis ajanlarının varlığı gibi- devlet tarafından tasavvufî faaliyetlerin kontrol edilmesinin bir diğer biçimi de söz konusudur.

¹⁵ Baas Partisi, Hristiyan olan Mişel Eflak ve Sünni Müslüman olan Selahaddin el-Bitar tarafından kurulan sosyalist fikri benimseyen Arap milliyetçi partisidir. Bu partinin iki rakip kolu 1963'ten beri Suriye'yi ve

kurumsal çerçevesine rağmen, 1970'den 2000 yılına kadar¹⁶ Cumhurbaşkanlığı yapan Hafız Esed'in Alevi¹⁷ mezhebinin bir üyesi olması¹⁸ rejimin birçok Sünni Müslüman tarafından mezhepsel (farklılık) olarak algılanmasına sebep oldu. Aslında Esed'in iktidara yükselişine, güvenlik güçlerinde olduğu gibi, partinin ve rejimin kilit konumlarında Alevilerin aşırı temsilinin¹⁹ payı vardı.²⁰ Geleneksel ticaret, endüstri ve tarım seçkinleri, Baas rejiminin endüstrilerin millileştirilmesi ve toprak reformu gibi ekonomik alanda yaptığı önlemlerden kötü bir şekilde etkilendiler ve buna karşı siyasi direnişin ana odağı haline geldiler.

Geleneksel seçkinlerin, 'Müslüman Kardeşler' veya tarikatler gibi Sünni İslam kurumlarının çeşitli sektörleriyle geliştirdiği güçlü sosyal ve ailesel bağlar, rejime karşı hoşnutsuzluklarından hem dini hem de siyasi anlamda yararlanmalarını sağladı.²¹ Baas rejimi laik siyasi örgütlere karşı baskıcı önlemler aldıktan sonra, Baas rejimine muhalefette hâlâ aktif olan İslami gruplar en büyük güç haline geldiler. Siyasi ifade kanallarının eksikliği, İslami muhalefeti gittikçe daha fazla radikalleştirdi; devlet temsilcilerine ve Alevi cemaat üyelerine karşı şiddetli eylemlere yol açtı; ve bunu, her zaman devlet tarafından alınan baskıcı önlemler izledi.

Dini muhalefetin siyasi ve askeri yönleri, özellikle rejim ile mücadele eden tüm İslamcı gruplar “İslami cephe”²² birleştikten sonra “Müslüman Kardeşler” tarafından

1968'den beri Irak'ı yönetmiştir. Çağdaş Suriye tarihi ve siyasetinin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. Batatu, “Syria's Muslim Brethen”; Heydemann, *Authoritarianism in Syria: Institutions and Social Conflict*; Seale, 1988; Wedeen, *Ambiguities of Domination*.

¹⁶ Ölümünden sonra Hafız Esed'in yerine Suriye'nin şu anki Cumhurbaşkanı, oğlu Beşar Esed iktidara geçti. Hafız'ın akraba ve müttefikler çemberinin politik tekelinin rejimin daha üst düzeylerinde sürdürülmesiyle birlikte Esed, kademeli ekonomik liberalleşme politikalarına devam etti.

¹⁷ Terim olarak Alevi kelimesi, Hz. Ali (r.a.) ile ilişkilendirilen bazı kavramlar için kullanılmaktadır. Bunlardan biri, tasavvufta silsilelerini Hz. Ali'ye dayandıran ve “Alevi tarikatlar” olarak bilinen Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi tarikatlar için kullanılırken bir diğer anlamıyla Alevi Şia içerisinde yer alan bir mezhebi -Aleviliği- tanımlamaktadır (Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 262-263). Bu manada Alevilik, Hz. Ali'ye siyasi ve dini anlamda bağlılık gösteren bir çeşit mezheptir. Günümüzde itikadi manada iki Alevi mezhebi olduğu bilinmektedir: Bunlar (i) Nusayrilik ve (ii) Kızılbaşlık'tır (TDV İslam Ansiklopedisi, s.368-369; daha fazla bilgi için bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alevi>)

¹⁸ Aleviler, peygamberlik mesajının gizli doğasının son sahibi olarak (Muhammed'in soyundan gelen) 11 imamı lider edinen bir Şii mezhebi iken, Şiilerin çoğunluğu olan Caferi Şiiler on iki imamı kutsal liderleri olarak tanımaktadır. Hz. Ali'yi ilahi mesaj ve ifadelere (*divine logos*) denk gören Aleviler, İslam'ın 5 şartını takip etmek yerine ibadetlerinin merkezine mezhebin gizli öğretilerine vakıf olan Alevi şeyhlerini alırlar.

¹⁹ 1976'da Suriye'nin Marunilerin yanında Lübnan İç Savaşı'na askeri katılımı, Baas rejiminin farklı dini azınlıklar ile Sünni karşıtı mezhep ittifak imajını pekiştirdi (Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad*, s. 103-104).

²⁰ Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad*, s.182-183; Van Dam, *The Struggle for Power in Syria*, s.118-135.

²¹ (Batatu, “Syria's Muslim Brethen”, s.112-119; Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad*, s.103-104.

²² 'İslami Cephe' Suriye'deki Baas rejimiyle mücadele eden tüm İslami grupları birleştirerek 1980'de kuruldu (Abd-Allah, *The Islamic struggle in Syria*, s.114).

aktifleştirildi.²³ Tarikat şeyhleri, politik bir tehdit olarak algıladıkları mücadelede müridlerini/takipçilerini ümmet -Müslüman cemaati- için “İslami Cepheye” üye yapmada temel bir rol oynadı. Halep'teki Rifâî şeyhinin öldürülmesinde de olduğu gibi, bazı tarikat şeyhleri ve müridlerinin/takipçilerinin silahlı direnişe dahil olmaları, önde gelen tarikat şeyhlerini hedef alan ve zaman zaman topluluklarını dağıtan rejim tarafından göz ardı edilmedi.²⁴

Bu şiddet döngüsü 1982'de Suriye devletinin askeri kuvvetleri ile Hama şehrindeki sivil Müslüman halkın silahlı çatışmalarla sonuçlanan Cısr eş-Şuğur ve Halep'te ciddi katliamlar yaşanmasıyla Suriye'ye yayıldı. Bu çatışma, “İslam Cephesi”nin askeri yenilgisiyle ve Hama'daki²⁵ yaklaşık 20.000 sivilin katliamıyla sona erdi.²⁶ Hama'da yaşanan trajedi ve yankıları Suriye'deki sosyal ve politik değişimin tezahürü olarak siyasi İslam'ın azalmasına yol açtı.²⁷ Bu durum ayrıca birçok tarikat şeyhi ve müridinin silahlandığı, İslam karşıtı gördükleri bir devlete karşı mücadelelerinde 'Müslüman Kardeşler'e katıldığı Hama ve Halep'teki tasavvuf topluluklarını da etkiledi. Çatışmanın şiddeti ve çatışma sonunda alınan yenilgi, zaviyelerin yok edilmesine, birçok tarikat şeyhinin ölümüne veya sürgün edilmesine yol açtı. Ürdün'de sürgünde ölen Halepli Şazeli şeyhi Abdulkadir İsa da bu örneklerden biriydi.²⁸

Bu çatışma, dini kimliklerin sosyal eylemler için birer çerçeve olarak kullanılmasında değişiklik yaşanmasıyla sonuçlandı. Sünni nüfus arasında, devletin fethi üzerine odaklanmış mafsallı bir sosyal ve politik projeden, cami katılımı veya örtünme gibi bireysel dindarlık ve yobazlık gibi aşırı dindarlık belirtilerinin kamusal gösteriminin yoğunlaştırılmasına doğru açık bir değişim oldu. Tasavvuf ile güçlü bağlantıları olan bu yeni toplumsal hareket, İslami bir devlet tarafından dayatılan bir sosyal reform önermek yerine, her bireyin ahlaki reformunun kümülatif sonucu olarak İslam toplumunun yaratılmasını amaçlamaktadır. Bu anlamda Suriye'deki İslami söylemde devletin önemini yitirdiğini söylemek mümkündür. Bu, “gerçek” bir İslami topluluğa giden yol olarak bireysel sorumluluk ve ahlak üzerine yapılan tasavvuf vurgusuna oldukça uymaktadır.

²³ Abd-Allah, *The Islamic struggle in Syria*, s. 190-192.

²⁴ De Jong, “Les Confreries Mystiques Musulmanes au Machreq Arabe”, s. 215-216.

²⁵ Gerçek kurban sayısı bilinmemekle birlikte 20.000 sayısı, Hama'nın birçok mahallesinin askeri saldırı ile tamamen yok edilmesi sebebiyle güvenilir tahmin olarak görülmektedir.

²⁶ Abd-Allah, *The Islamic struggle in Syria*, s.192; Batatu, “Syria's Muslim Brethren”, s.129; Seurat, “Les populations, l'Etat et la Societe.”, s. 15.

²⁷ AbdAllah, *The Islamic struggle in Syria*, s. 194-195.

²⁸ De Jong, “Les Confreries Mystiques Musulmanes au Machreq Arabe”, s.216; Geoffroy, “Soufisme, Reformisme et Pouvoir en Syrie Contemporaine”, s. 17-18. Abdulkadir İsa Ürdün'de değil Türkiye'de 1991'de vefat etmiş ve Eyüpsultan Kabristanı'na defnedilmiştir. (Çev.)

4. İşbirliği ve Uzlaşma: Hama Sonrası Tasavvuf ve Devlet

“İslami Cephe” ile yaşanan çatışma felaketinden sonra Baas rejimi, İslam'ın toplumsal yaşamdaki rolüne yönelik politikasını değiştirerek çatışmacı sekülerleştirici tedbirlerden, İslam'ın belirli biçimlerinin gizlice desteklendiği ve diğerlerinin bastırıldığı veya sıkı bir şekilde kontrol edildiği uzlaşmacı bir ilişkiye doğru kayd. Bu politikanın en iyi örneği, Suriye Müftüsü Şeyh Ahmed Küftârû tarafından yönetilen Nakşibendi tarikatının bir kolu olan [Halidiyye-i] Kuftariyye'dir.²⁹ [Halidiyye-i] Kuftariyye, Şam'ın popüler ve orta sınıf tabakaları ile devlet aygıtlarıyla kişisel bağlar yoluyla edinilen ekonomik ayrıcalıklardan gelişen yeni burjuvazi arasında güçlü bir varlığa sahiptir.³⁰ Bu tarikat, bir tür bireysel ahlak ve rejimin kamusal olarak meşrulaştırılmasına odaklanan tasavvuf biçimini benimsemektedir.³¹ Devletle olan bağlantılarına rağmen [Halidiyye-i] Kuftariyye kolu, diğer tasavvuf biçimlerine bağlı olan dini veya kurumsal yerel zaviyeleri kontrol etme mekanizmasına sahip olmadığı için Nakşibendi Tarikatı dahilinde bile, Şam dışında sınırlı bir başarıya sahiptir.

Bununla birlikte, rejimin İslami kimliklere ilişkin kamusal dışavurumlara daha fazla tolerans göstermesi, Tarikat şeyhlerinin devletin kayırmacı aygıtına entegrasyonuna da izin verdi. Şeyhlerin devlet kurumlarıyla, özellikle cemaat içinde ve dışında belli belirsiz tanınan (Muhaberat isimli) gizli polisle, bağlantısı olması pek nadir değildir. İyilik ve bilgi alışverişini içeren bu ilişkiler, çeşitli sosyal imtiyazlara yansdı- örneğin, işbirliğine yatkın bir şeyh devlet arazisinde zaviye veya cami inşa etmek için kolayca izin alabilir. Bu iyilik alışverişi yerel tasavvuf topluluklarını kayırmacılık ağlarına bağlayarak, sosyal grupların seçilen kesimlerinin devlet kaynaklarına erişmesine izin verirken; aynı zamanda onları Baas rejiminin siyasi ve sosyal projelerinin destekçisi olarak belirledi. Volker Perthes³² rejimin farklı gruplara karşı adam kayırmacı düzenlemeleri desteklediğini çünkü rejimin destek ve kaynak çekebileceği geniş bir sosyal tabana ihtiyaç duyduğunu açıkça belirtir. Bu aşdaki kayda değer bu konum hakkındaki açıklaması “hükümetin ve rejimin taleplerine uyan; devletin ve rejimin sağladığı organizasyon yapısına katılan” bazı tarikat şeyhlerine kolayca uygulanabilmektedir.³³ Adam kayırmacı inşası yoluyla devlet ve toplum arasındaki sınırların bulanıklaşmasını Perthes, devlet aygıtının sivil toplum üzerindeki artan hakimiyetinin bir işareti olarak görür.

²⁹ Habash, *Al-Shaykh Ahmed Kuftaru*.

³⁰ “Yeni burjuvazinin” kökenleri için bkz. Seurat, “Les populations, l'Etat et la Societe.”, s.124-128.

³¹ Bottcher, “Le Ministere des Waqfs”, s.128-138.

³² Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad*, s. 188.

³³ Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad*, s. 189.

Ancak bu tasavvuf toplulukları için geçerli değildir. Tasavvuf şeyhlerinin otoritesi, müridlerini sıradan varoluşun sınırlarını aşacak mistik bir dönüşüme yönlendirme kapasitesine bağlıdır. Bu nedenle, otoritesinin -devlet de dahil olmak üzere- herhangi bir dünya gücü kaynağından daha üstün olduğunu göstermelidir. Devlet himayesi mantığına tam olarak boyun eğilmesi - devletten kaynaklanabilecek tüm maddi, sosyal ve politik kazanımlara rağmen - şeyhin gücünün sosyo-politik kökenlerini ortaya çıkaracağından dolayı müridlerinin/takipçilerinin gözünde otoritesinin meşruiyetine zarar verecektir. Bu nedenle, şeyh ve devlet organları arasında elde edilen uzlaşma her ikisinin de tatmin olmasına izin vermeli, ancak şeyh ve takipçileri açık bir biçimde teslim ve - Suriye toplumunun farklı kesimlerini otoriter devletin yapılarıyla birleştiren kayırmacılık ağlarını örgütleyen- kontrol mantığından farklı ve üstünde kalmalıdır. Bu, devlet aygıtları tarafından şeyh veya onun cemaatinin dini ve sosyal ayrıcalıklı konumuna karşı bir ast ilişkisinin ortaya atılması veya meydan okuyan herhangi bir eylem olmasının, oldukça kırılğan olan bu ittifakı kırabileceği anlamına gelmektedir.

Gerçekten de, şeyhler ve takipçileri tarafından belirli devlet politikalarına veya eylemlerine karşı yapılan protestolar ve halka açık gösteriler neticede gerçekleşmektedir. Bu çatışmalar çoğu durumda devlet yetkilileri tarafından uzlaşma ile sona ermektedir. Tarikat şeyhlerinin siyasi ve sosyal gücü, Halep'in popüler bölgelerinde özellikle güçlüdür; burada, şeyhler ve cemaatlerinin sınırlarının ötesinde çatışmalara aracılık eden, düzenli ve etkin bir şekilde adaleti dağıtan yerel liderler olarak hareket etmektedirler. Sınırlı ve pragmatik yapılarına rağmen bu protestolar devlete, politikalarının toplumda veya dahası, dini bir toplulukta (cemaat, tarikat, vb) tehdit olarak algılanırsa genel bir seferberliğin her zaman mümkün olduğunu hatırlatır ve sosyal hayata müdahale kapasitesini sınırlar.

5. Sonuç

Yukarıda ortaya konulanlara dayanarak, tasavvuf topluluklarının çağdaş Suriye'de önemli bir sosyal ve siyasi rolü olduğu söylenebilir, çünkü bunlar devletten büyük ölçüde özerkliğe sahip olabilecek birkaç kamu sosyal kurumundan biri olma özelliğini taşımaktadır. Birçok şeyh, devletin kayırmacı ağlarına dahil edilirken, tasavvuf toplulukları üzerindeki otoritelerinin icracı doğası, devlet mantığına tabi olmalarına açık sınırlar yaratmaktadır. Tasavvuf topluluklarının sınırlarına devlet tarafından saygı gösterilmemesi halinde kurdukları işbirlikleri kolayca açık isyana dönüşebilmektedir. Tasavvuf toplulukları ve devlet arasındaki ilişkilere bu kısa bakış, statik sınıflamalardan daima bir ya da başka bir siyasal kalıp biçimine kaçan sosyal ve politik dinamikleri takdir

etmek için Ortadoğu'daki dini toplulukların içsel işleyişini anlamının önemini göstermektedir.

Kaynakça

- ABD-ALLAH, Umar, *The Islamic struggle in Syria*, Berkeley: Mizan Press, 1983.
- ADELKHAH, Fariba, *Being Modern in Iran*, New York: Columbia University Press, 2000.
- BATATU, Hanna, "Syria's Muslim Brethen", *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, ed. Fred Halliday, Hamza Aalavi, New York: Monthly Review Press, 1988.
- BOTTCHER, Annabelle, "Le Ministere des Waqfs", *Monde Arabe: Maghreb, Machrek*, 158, (1997): 18-30.
- _____, "L'elite feminine Kurde de la Kaftariyya - une Confrerie Naqshbandi Damascene.", *L'Islam des Kurdes (Les Annales de l'Autre Islam n.5)*, ed. Martin va Bruinessen, Paris: ERISM/INALCO, 1998.
- _____, *Syrische Religionspolitik unter Asad*, Freiburg: Arnold Bergstraesser Institut, 1998b.
- DE JONG, Fred, "Les Confreries Mystiques Musulmanes au Machreq Arabe: Centres de Gravite, Signes de Declin et de Renaissance", *Les Ordres Mystiques dans l'Islam: Cheminements et Situation Actuelle*, ed. Popovic Alexandre - Gilles Veinstein, Paris: EHESS, 1986.
- _____, "The Naqshbandiyya in Egypt and Syria", *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, ed. Marc Gaborieau - Alexandre Popovic - Thierry Zarcone, Istanbul: Institut Francais d'Etudes Anatoliennes d'Istambul/Isis, 1990.
- EICKELMAN, Dale and Piscatori, James, *Muslim Politics*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GEOFFROY, Eric, "Soufisme, Reformisme et Pouvoir en Syrie Contemporaine", *Egypte/Monde, Arabe*, 29(1997): 11-21.
- _____, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie, Sous les Demiers Mamelouks et les Premiers Ottomans: Orientations Spirituelles et Enjeux Culturels*, Damascus: IFEAD, 1995.
- HABASH, Muhammad, *Al-Shaykh Ahmed Kuftaru*, Damascus: Dar al-Shaykh Amin Kuftaru, 1996.
- HAWWA, Sa'id, *Tarbiyatuna al-Ruhiyah*, Beirut/Damascus: Dar al-Kutub al-'Arabiyya, 1979.

HEYDEMANN, Steven, *Authoritarianism in Syria: Institutions and Social Conflict, 1946-1970*, Ithaca: Cornell University Press, 1999.

'ISSA, Abd al-Qader. *Haqa'iq 'an al-Tassawf*, Aleppo: Dar al-'Irfan, 1993.

KHOROSKHAVAR, Farhad – Olivier ROY, *Iran: Comment Sortir d'Une Revolution Religieuse*, Paris: Seuil, 1999.

LUIZARD, Pierre-Jean, “Le Soufisme Egyptien Contemporain”, *Egypte/Monde Arabe*, 2(1990): 35-94.

_____, “Le Role des Confreries Soufies dans le Systeme Politique Egyptien”, *Monde Arabe Maghreb, Machrek*, 131(1991): 26-53.

_____, “Le Moyen-Orient Arabe”, *Les Voies d'Allah: les Ordres Mystiques dans le Monde*, ed. Popovic Alexandre - Gilles Veinstein, *Musulman des Origines a Aujourd'hui*, Paris: Fayard, 1996.

MITCHELL, Robert, *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press, 1969.

NORTON, Augustus Richard, *Amal and the Shi'a: Stuggle for the Soul of Lebanon*, Austin: University of Texas Press, 1988.

PERTHES, Volker, *The Political Economy of Syria under Asad*, London: I.B. Tauris, 1995.

ROY, Olivier, *L'Echec de l'Islam Politique*, Paris: Seuil, 1992.

SEALE, Patrick - Maureen McConville, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1988.

SEURAT, Michel, “Les populations, l'Etat et la Societe.”, *La Syrie d'Aujourd'hui*, ed. André Raymond, Paris: CNRS, 1980.

TDV İslâm Ansiklopedisi, Aleviyye, s. 368-369, 1989.

TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

VAN DAM, Nikolaos, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*, London: Tauris, 1997.

WEDEEN, Lisa, *Ambiguities of Domination: Politics, Rethorics and Symbols in Contemporary Syria*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.