

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

e-ISSN: 2757-6949

Cilt: 21 Sayı: 1

*(30 Haziran 2022)*

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

# HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN: 2757-6949

Volume: 21 Issue: 1

*(30 Haziran 2022)*

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

# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 21, Sayı: 1 (30 Haziran 2022) - Volume:21 Issue: 1 (30 June 2022)

**Periyot:** Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)

**Period:** Biannually (30 June & 30 December)

## Dergi Eski Adı

**Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**

ISSN: 2651-3978 | e-ISSN: 2636-8110

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2006, Cilt 9, Sayı 9 – Yıl 2020, Cilt 19, Sayı 2

**Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**

(ISSN 1303-7757)

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2005, Cilt 8, Sayı 8

## Former Title

**Journal of Divinity Faculty of Hitit University**

(ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110)

Year Range of Publication with Former Title:

(2006 -Volume 9, no. 9) – (2020- Volume 19, no. 2)

**Gazi University the Journal of Corum Divinity Faculty**

(ISSN 1303-7757)

Year Range of Publication with Former Title:

(2002-Volume 1, no. 1) – (2006 Volume 8, no. 8)

## Kapsam/ Scope

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

## Yazışma Adresi | Contact Address

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ÇORUM

Tel: 0090 364 2346358 Fax: 0090 364 2346357

ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid>

## Yayın Dili - Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça - Turkish & English & Arabic

## Yayıncı - Publisher

Hitit University, 19100 Çorum TÜRKİYE

RORID: <https://ror.org/01x8m3269>

Hitit İlahiyat Dergisi, Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
Hitit Theology Journal is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
(CC BY NC).

## HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ | HITIT THEOLOGY JOURNAL

### Hitit Üniversitesi Adına Sahibi | Owner on behalf of Hitit University

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK, Rector of Hitit University

### YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Dean of Faculty of Divinity Hitit University

### EDITÖR | EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. İsmail BULUT

### ULUSLARARASI EDITÖR | INTERNATIONAL EDITOR

Dr. Betül YURTALAN

Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU

### ALAN EDITÖRLERİ | FIELD EDITORS

- Asst. Prof. Osman AYDIN, hititosmanaydin@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Dr. Fatmanur BEDİR, fatmanurbedir@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Asst. Prof. Hafzullah GENÇ, hafzullahgenc@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Dr. M. Samet BİLGİN, msametbilgin@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. Fahrettin HALILOĞLU, fahrettinhaliloglu@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. Mustafa ERZEN, mustafaerzen@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. Tuba AKÇAY, t.akcay126@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. Leyla DÜNDAR, mahiley@gmail.com, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. M. Zahit ÇELİK, mzahitcelik@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst., Elif Kübra ASLANDOĞDU, ekubraaslandogdu@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. A. Sıtkı İLHAN, abdullahsitkiilhan@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. Gökhan COŞGUN, gokhancosgun@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Res. Asst. Sümeyye Revşen OKUMUŞ, revsenokumus@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey

### DİL EDITÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

- Asst. Prof. Ersin KABAKCI, ersinkabakci@hitit.edu.tr, Hitit University, Divinity Faculty, Turkey  
Asst. Prof. Hesna Serra AKSEL, English, hesnaserra@gmail.com, Hitit University, Turkey,  
Asst. Prof. Abdullah BAŞARAN, English, abdullahbasaran@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey  
Dr. Elif Büşra KOCALAN, English, ebusrakocalan@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey  
Dr. Abdullah ÇAKIR, Arabic, abdullahcakir@hitit.edu.tr, Hitit University, Turkey  
Instructor Şahin BAL, Arabic, shahinbal09@gmail.com, Hitit University, Turkey

### ETİK EDITÖRÜ | ETHICS EDITOR

Asst. Prof. Abdullah DEMİR, abdillahdemir@hotmail.com, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,  
Divinity Faculty, Turkey

Hitit İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.  
All the responsibility for the content of the papers published in Hitit Theology Journal belongs to  
the authors.

## YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

- Prof. Şaban HAKLI; sabanhakli@hitit.edu.tr, Philosophy of Islam, Hitit University, Turkey  
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, mehmetazimli@hitit.edu.tr, History of Islam, Hitit University, Turkey  
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ, cemilhakyemez@hitit.edu.tr, Islamic Sects, Hitit University, Turkey  
Prof. Dr. Kadir GÜRLER, kgurler@hotmail.com, Hadith, Hitit University, Turkey  
Prof. Dr. Selim TÜRCAN, selimturcan@hitit.edu.tr, Tafsir, Hitit University, Turkey  
Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU, yakupcostu@hotmail.com, Sociology of Religion, Hitit University, Turkey  
Prof. Dr. Hasan AKKANAT, hasan\_akkanat1971@hotmail.com, History of Philosophy, Hacı Bayram University, Turkey  
Prof. Dr. Macid YILMAZ, macidyilmaz@hitit.edu.tr, Education of Religion, Hitit University, Turkey  
Assoc. Prof. İbrahim KAPLAN, ikaplan43@gmail.com, Kalam, İzmir Katip Çelebi University, Turkey  
Assoc. Prof. İsmail ARICI, ismail.arici@ikc.edu.tr, Education of Religion, İzmir Katip Çelebi University, Turkey  
Assoc. Prof. Behlül TOKUR, behlultokur@hotmail.com, Psychology of Religion, Yıldırım Beyazıt University of Ankara, Turkey  
Assoc. Prof. Şahabettin ERGÜVEN, serguvens@yahoo.com, Arabic Language and Literature, Hitit University, Turkey  
Asst. Prof. Abdulkadir TANIŞ, tanisabdulkadir@gmail.com, Philosophy of Religion, Hitit University, Turkey  
Asst. Prof. Güllü YILDIZ, gullu.yildiz@marmara.edu.tr, History of Islam, Marmara University, Turkey  
Asst. Prof. Ahmet Selman BAKTI, selman\_bkt@hotmail.com, Islamic Law, Sakarya University, Turkey  
Asst. Prof. Sümeyra OCAK AHMED, sumeyra.ocak@marmara.edu.tr, Turkish-Islamic Arts, Marmara University, Turkey

## HAKEM KURULU

Hitit İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

## REFeree BOARD

Hitit Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

## DIZINLENME BİLGİLERİ | ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	TR Dizin	Turkish National Database Social Science and Humanities Database	01.04.2009
	ESCI	Emerging Sources Citation Index	01.11.2015
	EBSCO	Academic Search Ultimate	01.06.2002
	Erih Plus	European Reference Index for the Humanities	02.09.2020

Hitit İlahiyat Dergisi, Hitit Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.

Hitit Theology Journal is published by Hitit University Corum/Turkey.

Hitit İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (30 Haziran-30Aralık) hakemli bir dergidir

Hitit Theology Journal is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (30 June - 30 December).

Hitit İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Hitit Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Hitit İlahiyat Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayım süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Hitit Theology Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Hitit İlahiyat Dergisi'ye yayınlanmak üzere gönderilen makaleler; iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Hitit Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

The Electronic version of Hitit Theology Journal is Open Access (CC BY NC).

LOCKSS: <http://dergipark.org.tr/hid/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/hid/>



# HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ - HITIT THEOLOGY JOURNAL

e-ISSN 2757-6949

Cilt: 21, Sayı: 1 (30 Haziran 2022) - Volume:21 Issue: 1 (30 Haziran 2022)

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

<b>İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Müncidü'l-Mukriîn Adlı Eserinin Endülüs Kıraat Ekolü Açısından Kaynak Değeri .....</b>	<b>1</b>
Source Value of İbn al-Jazarî's (d. 833/1429) Work Müncidü'l-Mukriîn in Terms of Andalusian Qiraat School .....	1
Abdulhalim BAŞAL .....	1
<b>Musa Carullah Bigiyef ve İslam Kongreleri (1926-1931).....</b>	<b>33</b>
Musa Jarullah Bigiyef and the Islamic Congresses (1926-1931).....	33
Ferhat KOCA .....	33
<b>Haşmonayim Ailesinin Değişen İdeolojisi.....</b>	<b>81</b>
The Changing Ideology of Hasmonean Family .....	81
OKAN AÇIL.....	81
<b>İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi .....</b>	<b>105</b>
A Study of Imam Hatip High School Students' Motivation for the Qur'an Course .....	105
Mustafa Fatih AY I Nimet Züleyha PİNGOV .....	105
<b>Konut Finansmanı Sistemlerine Alternatif Bir Model Olarak Faizsiz Yapı Sisteminin Temellendirilmesi .....</b>	<b>133</b>
Laying the Foundation of the Interest-Free Building System as an Alternative Model to Housing Finance Systems .....	133
Mehmet Hicabi SEÇKİNER .....	133

<b>Kelâm- Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddîn es-Semerkindî’de Dış ve İç Duyular .....</b>	<b>177</b>
External and Inner Senses in Shams Al-Dîn Al-Samarqandî In The Context of the Interaction of the Kalâm-Philosophy.....	177
Mehdi CENGİZ .....	133
<b>16. Asır Kudüs’ünde Bir İlim Kurumu: Tâziyye Medresesi .....</b>	<b>203</b>
An Islamic Seminary in the XVI. Century in Jerusalem: The Tâziyya Madrasa.....	203
Esra EVSEN AYDIN .....	203
<b>Nicholas of Cusa’ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı.....</b>	<b>233</b>
The Possibility of Talking About God in Nicholas of Cusa .....	233
Fatih TOPALOĞLU .....	233
<b>Altın Sektöründe Elektronik Ticaret İşlemleri ve Fıkhî Değerlendirmesi .....</b>	<b>259</b>
Electronic Trade Transactions in the Gold Sector and Its Fıqh Evaluation.....	259
Yusuf Erdem Gezgin.....	259
<b>Bilişsel Çelişki ve Sekülerleşme Teorileri Işığında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi.....</b>	<b>281</b>
The Examination of Taking Off Headscarf Behaviour in the Light of the Cognitive Dissonance Theory and Secularization Theory .....	281
Beyza OKUMUŞ .....	281
<b>19. Yüzyıl İstanbul’unda Bir Erken Evlilik Olayı veya Küçük Nesibe’nin Nikâh Serencamı .....</b>	<b>309</b>
A Case of Teen Marriage in the 19th Century Istanbul or The Trajectory of Nesibe’s Wedding.....	309
Necati DÖĞÜŞ .....	309
<b>Kierkegaard’ın İman Anlayışında Meister Eckhart Düşüncesinin Etkisi .....</b>	<b>355</b>
The Influence of Meister Eckhart’s Thought on Kierkegaard’s Understanding of Faith .....	355
Bilge SALUR I Fırat ÇELEBİ.....	355
<b>Çankırı Müzesi’nde Bulunan Tekke Şamdanları .....</b>	<b>381</b>
Dervish Lodge Candlesticks of Çankırı Museum .....	381
Elif CEYLAN EROL.....	381

<b>Din ve Ahlak Eğitime Deweyci Bir Yaklaşım .....</b>	<b>429</b>
A Deweyan Approach to Religious and Moral Education .....	429
Hatice FAKİOĞLU BAĞCI .....	429
<b>Mukâtil b. Süleymân'ın Şîi/Zeydî Olduğu İddiası ve Şîi Kaynaklardaki Mukâtil Rivayetleri.....</b>	<b>451</b>
The Claim that Muqâtil b. Sulaymân is a Shî'ite/Zaydî and His Narrations in Shî'ite Sources .....	451
Ersin ÇELİK.....	451
<b>Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkindî'de İlâhî Sifatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi .....</b>	<b>479</b>
Human as a Powerful Maker: The Relationship of Divine Adjectives and Human Act in Shams ad-din as-Samarqandî .....	479
BİLAL TAŞKIN I Hikmet ŞAVLUK .....	479
<b>Dönemsel Şartların Rivayet Yorumlamalarına Etkileri ve Bir İkna Unsuru Olarak Hadisler .....</b>	<b>503</b>
The Effects of Periodical Conditions on the Interpretations of the Riwayas and Hadith as an Element of Persuasion .....	503
Osman AYDIN .....	503
<b>Nesil Tartışmalarının Kronik Problematığı: Dindar Orta Sınıf X ve Y Nesli Örneğinde nesil algısı.....</b>	<b>533</b>
The Chronic Problematics of Generation Debates: Generation Perception in a Religious Middle Class X and Y Sample .....	533
BAHSET KARSLI .....	533
<b>Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni .....</b>	<b>567</b>
The Creation of/in Place: The Aporetic Cosmogony in the Creation Narratives .....	567
Abdullah Başaran .....	567
<b>Kara Halil Efendi ve Nüzhe Hâşiyesi Özelinde Osmanlı Dönemi Hadis Usûlü Literatüründe Hâşiyeye Yazıcılığı .....</b>	<b>605</b>
Gloss Writing in the Ottoman Period Hadith Method Literature in the Special of Qara Khalil Efendî and His Nuzha Gloss.....	605
Bekir ÖZÜDOĞRU .....	605

<b>On Sekizinci Yüzyılın İlk Yarısında Zimmilerin Trabzon Kadı Mahkemesini Kullanma Pratiği Üzerine Bazı Bilgiler .....</b>	<b>637</b>
Some Information on the Practices of Dhimmis for Using the Trabzon Kadi Courts in the First Half of the Eighteenth Century.....	637
İbrahim Etem ÇAKIR .....	637
<b>Hıristiyanlık Öncesi Gürcü Tanrılar Panteonu .....</b>	<b>667</b>
Pre-Christian Georgian's Gods Pantheon.....	667
Ş. MUHAMMED DUALI.....	667
<b>Ebû Ubeyd'in Nesih Anlayışı.....</b>	<b>689</b>
Abu Ubayd's Understanding Of Naskh.....	689
Mehmet Aziz YAŞAR I Taha NAS .....	689
<b>Ashâbu'l-Hadis'in Dışlayıcı Söyleminin Somutlaştığı Kavramlar ve Analizi: 3./9. Asır Reddiye Literatürü Örneği .....</b>	<b>717</b>
Concepts and Analysis of Aşhâb al-Ḥadîth's Exclusionary Discourse: The Example of 3rd/9th Century Refutation Literature .....	717
Büşra Yurtalan.....	717
<b>Hemşirelerde Tükenmişlik ve Dinî Başa Çıkma İlişkisinde Psikolojik Dayanıklılığın Aracı Rolü .....</b>	<b>749</b>
The Mediating Role of Psychological Resilience in the Relationship between Religious Coping and Burnout among Nurses.....	749
Sema KARAGÖZ .....	749
<b>Osmanlı-Yemen İlişkilerinde Siyasi Bir Aktör Olarak Zeydiyye .....</b>	<b>785</b>
<b>-Mehmed Memduh ve Miftah-ı Yemen Üzerinden Bir Okuma- .....</b>	<b>785</b>
Zaydiyya as a Political Actor in Ottoman-Yemen Relations.....	785
-A Reading on Mehmed Memduh and Miftah Yemen-.....	785
Yusuf GÖKALP .....	785
<b>Neil Howe- William Strauss, The Millennials Rising: The Next Great Generation (New York: Vintage Books, 2000).....</b>	<b>815</b>
Neil Howe- William Strauss, The Millennials Rising: The Next Great Generation (New York: Vintage Books, 2000) .....	815
Tuba AKÇAY .....	815

<b>Gülbeyaz Karakuş, Cumhuriyet'in Politik-Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası (Ankara: Cedit Neşriyat, 2018) .....</b>	<b>823</b>
Gülbeyaz Karakuş, Political-Theology of the Republic: The Founding Ideology's Creation of Civil Religion in Turkey (Ankara: Cedit Neşriyat, 2018).....	823
Ömer Çiçek.....	823
<b>Mary M. Keys, Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good (New York: Cambridge University Press, 2006) .....</b>	<b>835</b>
Mary M. Keys, Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good (New York: Cambridge University Press, 2006) .....	835
Yurdagül Kılınç.....	835

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin dolu dolu içeriğiyle Haziran 2022 sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Yazarlara ve alana katkı sağlamayı ve akademik çalışmalara nitelik kazandırmayı misyon edinen dergimizin özverili editöryal ekibi tarafından yürütülen özgün yayım süreçlerinin olumlu sonuçlarını görmek oldukça memnuniyet vericidir.

Akademik yazarlığın ve bilimsel çalışmaların etik ilkelere uygun olması konusunda oldukça hassasiyet göstermekteyiz. Bu konuda karşılaştığımız etik sorunların daha etkin ve etik ilkelere uygun olarak çözülmesi için çalışma ekibimize bir Etik Editörü dahil ettik. Etik Editörünün, yazarların sorumluluklarını yerine getirmesinde ve çalışmalarının etik ilkelere uygun olmasında rehberlik etmesini hedefledik. Haziran 2022 sayısında olumlu sonuçlarını gördüğümüz etik editörlüğünün diğer dergilere örnek olmasını ümit ediyoruz.

Haziran 2022 sayısında yayımlanmak üzere gönderilen çok sayıda çalışma arasında, yayım süreçlerini başarıyla geçen ve Yayın Kurulu'nun nihai kararı neticesinde 26 araştırma makalesi ve 3 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Makalelerin sıralaması Yayın Kurulu'nun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Dergimizin süreçlerine katkı sağlayan tüm paydaşlarımıza dergi ekibimiz adına teşekkür ediyorum. Aralık 2022 sayısında görüşmek üzere...

Doç. Dr. İsmail BULUT

Editör

Dear Researchers,

We are happy to publish the June 2022 issue of our journal with its rich content.

It is very pleasing to see the positive results of the original publication processes carried out by the devoted editorial team of our journal, whose mission is to contribute to the authors and the field and to add qualifications to academic studies.

We are very sensitive about the compliance of academic writing and scientific studies with ethical principles. We have included an Ethics Editor in our work team in order to solve the ethical problems we encounter on this issue more effectively and in accordance with ethical principles. We aimed for the Ethics Editor to guide the authors in fulfilling their responsibilities and complying with the ethical principles of their work. We hope that the ethical editorial, whose positive results we have seen in the June 2022 issue, will set an example for other journals.

Among the many studies sent to be published in the June 2022 issue, this issue includes 26 research articles and 3 book reviews, which have successfully passed the publication processes and with the final decision of the Editorial Board. The ranking of the articles was made by considering the scores given by the Editorial Board during the preliminary review.

On behalf of our journal team, I would like to thank all our stakeholders who contributed to the processes of our journal. See you in the December 2022 issue...

Assoc. Prof. İsmail BULUT

Editor





**İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN (Ö. 833/1429) MÜNCİDÜ'L-MUĞRİİN  
ADLI ESERİNİN ENDÜLÜS KIRAAT EKOLÜ AÇISINDAN  
KAYNAK DEĞERİ**

Source Value of İbn al-Jazarî's (d. 833/1429) Work Müncidü'l-Muğriîn in Terms  
of Andalusian Qiraat School

**ABDULHALİM BAŞAL**

Öğr. Gör. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Bursa,  
Türkiye

Dr. Lecture, Uludağ University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Tafsir Department, Bursa, Turkey

[halimbasal@uludag.edu.tr](mailto:halimbasal@uludag.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-3919-2754](https://orcid.org/0000-0002-3919-2754)

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 14 Şubat2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 20 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1068423>

**ATIF/CITE AS:**

Başal, Abdulhalim, "İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Müncidü'l-Muğriîn Adlı Eserinin Endülüs Kiraat  
Ekolü Açısından Kaynak Değeri", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 1-32

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Source Value of Ibn al-Jazari's (d. 833/1429) Work *Munjid al-muqrîn* in terms of Andalusian Qiraat School

### Abstract

Andalusia; became one of the prominent regions of the recitation field, especially in the fifth and sixth centuries of the Hegira, due to the turmoil in the Eastern Islamic geography. The works of Andalusian qiraat scholars who lived in these centuries, especially on the differences in qiraat, received great praise in many parts of the Islamic world. At the same time, these works were accepted among the basic works of qiraat education and were counted as reference works of this field.

In the beginning of these books, with the work of Abu Amr ad-Dani (d. 444/1053) named *al-Tayseer fi'l-qur'âti's-seb'*, Qasim b. Firruh al-Shatibi (d. 590/1194), Dani's poem called *Hirz al-amâni wa wajh al-tahânî*, which he originally named *al-Tayseer*, gained fame with the name "*al-Shatibiyya*". On the other hand, these studies are inspired by Ibn Mujâhid's "*Kitabu's-seb'a*" and therefore have been criticised by some scholars mostly because they contain 7 qiraat and only 14 narratives and remain limited in terms of tariq. Perhaps the harshest of the above-mentioned criticisms belongs to Abu Hayyan al-Andalusi (d. 745/1344), who is also an Andalusian qiraat scholar. This article deals with the analysis of the determinations and critical approaches to Andalusian qiraat culture in Ibn al-Jazari's book *Munjid al-muqrîn wa murshid al-tâlibîn* (quoted from Abu Hayyan) from various perspectives. This transmission, which is as long as it can get, consists essentially of his answer to questions posed to Abu Hayyan.

This transmission, which is as long as it can get, essentially consists of the answer to the questions posed to Abu Hayyan; whether *al-Tayseer* and *Hirz al-amâni* contain references to all or only some of the seven letters pointed out by Prophet Muhammad, whether the ten qiraats were taught in history, the method of this qiraat and whether this method was accepted or not.

Although the mentioned statements of Abu Hayyan were expressed on a specific question, they contain a lot of information about the historical course of the science of qiraat in Andalusia and the basic features of the qiraat culture in this region. However, it is understood that some of this information needs to be reconsidered with a broader perspective, some of it various additions and some of it various corrections. On the other hand, it is observed that the information in this part of the work is not conveyed under different titles, but scattered in different parts of the text. In this context, first of all, the narrations extracted from the text in question were divided into certain topics; afterwards, an effort has been made to evaluate the aforementioned information in the axis of these headings.

In this research, first of all, a brief introduction about Ibn al-Jazari's "*Munjid*" is given within the framework of the mentioned issues. Then, the reasons for the

author's relevance to the qiraat activities in Andalusia were examined. Then, the following five titles were discussed; "The introduction of the seven qiraats methods to Andalusia", "The main sources of Andalusian qiraat culture", "Acceptance of some Andalusian scholars as the sole authority", "The common qiraat classification in Andalusia", "The claim that the qiraat works in Andalusia are limited". After that the source value of *Munjid* was tried to be revealed at these points.

As a result of these investigations, in parallel with the effect of the rihlas made from Andalusia to the East from the early periods, it has been understood that Andalusia's acquaintance with the seven qiraats began before the date given by Abu Hayyan. Likewise, Hijaz had a great influence on the recitation preferred in Andalusia, and Baghdad had a great influence on the content of the works of Andalusian qiraat scholars. For this reason, it has been determined that these two regions played a role as much as Egypt in the formation of the Andalusian school of qiraat. It has been seen that some Andalusian qurras are considered the sole authority in the field of qiraat, and that the qiraat activities in this region are shaped around the names mentioned, and it has been detected that Abu Hayyan is right on this point. Studies dealing with the differences in qiraat in Andalusia do not include only seven qiraats; many examples have been encountered in this region showing that eight and ten qiraats are also known. In addition, in some of the works copyrighted by Andalusians, a wide accumulation of narration and tariq was found.

**Keywords:** Qiraat, Andalusia, Ibn al-Jazari, Abu Hayyan, *Munjid al-muqriin*.

## İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Müncidü'l-Muqrîin Adlı Eserinin Endülüs Kıraat Ekolü Açısından Kaynak Değeri

Öz.

Endülüs, Doğu İslâm coğrafyasındaki karışıklıklar sebebiyle bilhassa hicrî beşinci ve altıncı asırlarda kıraat sahasının öne çıkan bölgelerinden biri olmuştur. Söz konusu asırlarda hayat süren Endülüslü kıraat âlimlerinin, özellikle kıraat farklılıklarına dönük olarak kaleme aldıkları eserleri, İslâm dünyasının pek çok bölgesinde büyük iltifat görmüş, kıraat tedrisatının temel çalışmaları kabul edilmiş ve bu alanın referans eserleri addedilmiştir. Bu kitapların başında da Ebû 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 1053/444) *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* adını taşıyan çalışmasıyla Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'nin (ö. 1194/590), Dânî'nin *et-Teysîr*'ini nazmederek vücuda getirdiği ve "*eş-Şâtîbiyye*" şeklinde şöhret bulan *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* isimli manzumesi gelmektedir. Diğer yandan bu çalışmalar, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a*'sından mülhem olmaları, dolayısıyla ekseriyetle yedi kıraat (kırâât-ı seb'a) ile bunlara ait yalnızca on dört rivayeti içermeleri ve tarîk anlamında da kısıtlı kalmaları gibi nedenlerle kimi ulema tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Zikredilen türdeki eleştirilerin belki de en sertisi ise kendisi de bir Endülüslü kıraat âlimi olan Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 1344/745) aittir.

Bu makale, İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-muqrîin ve mürşidü't-tâlibîn* isimli eserinde, Ebû Hayyân'dan nakille, Endülüs kıraat kültürüne yönelik aktardığı tespitlerin ve eleştirel bir yaklaşım ihtiva eden değerlendirmelerin çeşitli açılardan analizini konu edinmektedir. Alabildiğine uzun olan bu nakil, esasen Ebû Hayyân'a; *et-Teysîr* ve *Hirzû'l-emânî*'nin Hz. Peygamber'in işaret ettiği yedi harfin (el-ahrufü's-seb'a) tamamını mı yoksa bir kısmını mı kapsadığı; tarihte on kıraatin okutulup-okutulmadığı, bu usulü okuyup-okutmanın hükmü ve bu metodun kabul görüp-görmediği yönünde yöneltilen soruya verdiği cevaptan ibarettir. Ebû Hayyân'ın anılan açıklamaları, her ne kadar muayyen bir soru üzerine dile getirilmişse de Endülüs'te kıraat ilminin tarihî seyri ve bu bölgedeki kıraat kültürünün temel özelliklerine dair pek çok bilgiyi bünyesinde barındırmaktadır. Bununla birlikte bu bilgilerden bazılarının daha geniş bir bakış açısıyla yeniden ele alınmaya, bazılarının çeşitli eklemelere ve bazılarının da muhtelif düzeltmelere ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan eserin bu kısmındaki bilgilerin, muayyen başlıklar halinde aktarılmadığı, dağınık bir şekilde metnin farklı kısımlarına serpiştirildiği müşahede edilmektedir. Bu bağlamda öncelikle bahse konu nakilden çıkarılan rivayetler belirli konu başlıklarına ayrılmış, ardından da sözü geçen malumat bu başlıklar ekseninde değerlendirilmeye gayret gösterilmiştir.

Belirtilen hususlar muvacehesinde bu araştırmada, öncelikle İbnü'l-Cezerî'nin *Müncid*'i hakkındaki kısa bir tanıtıma yer verilmiş, müellifin, bu eserde Endülüs'teki kıraat faaliyetlerine geniş bir şekilde temas etmesinin altında yatan sebepler irdelenmiştir. Ardından “yedi kıraat metodunun Endülüs'e girişi”, “Endülüs kıraat kültürünün beslendiği temel kaynaklar”, “Endülüslü bazı âlimlerin yegâne otorite kabul edilmeleri”, “Endülüs'te yaygınlık gösteren kıraat tasnifatı” ve “Endülüs'teki kıraat eserlerinin sınırlı olduğu iddiası” meyanındaki beş başlık işlenmiş, bu noktalarda *Müncid*'in kaynak değeri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu tetkikler neticesinde erken dönemlerden itibaren Endülüs'ten Doğuya yapılan rihlelerin doğurduğu etkiye paralel olarak Endülüs'ün yedi kıraat ile tanışıklığının, Ebû Hayyân'ın verdiği tarihten önceleri başladığı kanaatine varılmıştır. Aynı şekilde Hicaz'ın Endülüs'te tercih edilen kıraate, Bağdat'ın da Endülüslü kıraat âlimlerinin eserlerinin münderecatına büyük oranda tesiri görülmüş, böylelikle bu iki bölgenin, Endülüs kıraat ekolünün oluşumunda Mısır kadar rol oynadığı anlaşılmıştır. Endülüslü bazı kurrânın kıraat sahasında yegâne otorite sayıldığı, bu bölgedeki kıraat faaliyetlerinin bahsi geçen isimler etrafında şekillendiği müşahede edilmiş; Ebû Hayyân'ın bu noktadaki isabeti tespit edilmiştir. Endülüs'te kıraat farklılıklarını muhtevî çalışmaların yalnızca yedi kıraati içermediği, sekiz ve on kıraatin de bu bölgede bilindiğine dair pek çok örnekle karşılaşılmıştır. Ayrıca Endülüslülerce telif edilen eserlerin bazılarında olabildiğince geniş bir rivayet ve tarîk birikimine rastlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Endülüs, İbnü'l-Cezerî, Ebû Hayyân, *Müncidü'l-Muḳrîin*.

## Giriş

İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muḳrîin ve mürşidü't-tâlibin* ismiyle kaydettiği<sup>1</sup> eserini, henüz yirmi iki yaşında (25 Receb 773 / 1 Şubat 1372'de) tamamlamıştır.<sup>2</sup> İbnü'l-Cezerî'nin gençlik yıllarının bir ürünü olmakla birlikte kıraat tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Sahih ve şâz olmak üzere kıraatlerin tamamına ve kıraat ilminin alt disiplinlerine yönelik muhtelif temalar içeren bu çalışma, aşağıda zikredilen yedi müstakil bâba ayrılmıştır:

“Kırâat”, “muḳrî”, “ḳârî” gibi kavramların muhtevası,

Mütlevâtir, sahih ve şâz kıraatlerin keyfiyeti,

On kıraatin geçmişten günümüze şöhretini koruması,

<sup>1</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muḳrîin ve mürşidü't-tâlibin*, thk. 'Ali b. Muhammed el-İmrân, (Mekke: Dâru 'Âlemü'l-Fevâid, 1998), 45.

<sup>2</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muḳrîin*, 225.

Tarih boyunca on kıraati okuyan âlimlerin tabakalar halinde zikredilmesi,

On kıraat konusunda mütekaddimûnun serdettiği görüşlerin nakledilmesi,

On kıraatin yedi harften bir cüz şeklinde nitelendirilmesi ve mütevâtir kabul edilmesi,<sup>3</sup>

Kıraatlerin yedi ile sınırlandırılması meselesi ve yedi sınırlamasının İbn Mücâhid'e (ö. 936/324) nispetinin sebepleri.<sup>4</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin, bu eserini, temelde on kıraatin (kırâât-ı 'aşere) yaygınlaşmasını sağlamak ve meşhur yedi kıraate (Nâfi', İbn Keşîr, Ebû 'Amr, İbn 'Âmir, 'Âşım, Hamze, Kisâî) üç kıraatin daha (Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Hâlefü'l-'Âşir), eklenmesi suretiyle oluşan "onlu tasnifi" yeniden gündeme getirmek üzere kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zira çalışmada çoğunlukla on kıraatin öne çıkarıldığı, bu usulün kabulünün gerekliliğine dönük konuların üzerinde durulduğu göze çarpmaktadır.

İbnü'l-Cezerî, İslâm dünyasında yalnızca yedi kıraatin okunmasını hoş karşılamamakta, bunlara yukarıda zikredilen üç kıraati daha ekleyerek ona tamamlamak ve böylelikle "kırâât-ı 'aşere" tasnifini oturtmak istemektedir.<sup>5</sup> O, bu arzusunun özellikle *Müncidü'l-mukrîin* ve *en-Neşr*<sup>6</sup> gibi eserlerinde

<sup>3</sup> İbnü'l-Cezerî, bu çalışmasında yedi olsun olsun, bütün kıraatleri "mütevâtir" şeklinde nitelendirmiştir. Ancak bundan yaklaşık yirmi altı yıl sonra (Zilhicce 799/Ağustos-Eylül 1379 tarihinde) kaleme aldığı *en-Neşr*'inde, sözü edilen kıraatler için "mütevâtir" yerine "sahih" kavramını kullanmış ve bir bakıma kıraatler konusunda bahsedilen bu katı savunucu tutumunu yumuşatmıştır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 1/9-13, 39, 54. Bu konuda ayrıca bk. Ömer Özbek, "İbnü'l-Cezerî'nin Kırââtlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakış", *Bilimname* 36 (2018), 555-586.

<sup>4</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîin*, 47-48.

<sup>5</sup> İbnü'l-Cezerî'nin on kıraati yaygınlaştırma arzusunun, temelde iki hususa dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi: Kırâât-i seb'a metodunun tayini ile birlikte yedi kıraat dışına itilen Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Hâlefü'l-'Âşir'in ihtiyârlarını tekrardan okunur hale getirmektir. Diğeri ise insanların, sahih kıraatlerin yalnızca *et-Teyşir Hîrzü'l-emânî*'nin münderecatından ibaret olduğunu düşünmeleridir. Nitekim insanların, bu iki eserin ihtiva etmediği vecihleri Kur'ân'dan saymadıklarını, bunların dışında kalan okumaların şâz olduğunu düşündüklerini aktarmaktadır. Dahası, yedi harf hadisindeki "el-ahrufü's-seb'a" teriminin, kırâât-i seb'a zannedilmesini, bu noktada farklı bir sebep olarak ileri sürmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîin*, 213 vd.; a.mlf., *en-Neşr*, 1/35 vd.

<sup>6</sup> Tam adı *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr* olup İbnü'l-Cezerî'nin on kıraatin tespit ve cem'ine yönelik en geniş eseridir. Yaklaşık on aylık bir sürede meydana getirilen bu çalışma, insanların, *et-Teyşir* ve *eş-Şâtibiyye* dışında kalan okumaları kıraatten saymamaları üzerine kaleme alınmıştır. Böylelikle ismi geçen iki eserin barındırdığı yedi kıraate üç kıraatin daha eklenmesi suretiyle bunların sayısı ona tamamlanmıştır. Kıraat farklılıkları başta olmak üzere kıraat ilminin hemen her meselesine dair temas içeren bu kitap, yazıldığı dönemden günümüze kadar kıraat ilminin temel referans eserleri arasında yer almıştır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/1-57. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* adlı çalışmasını, on kıraatin yaygınlaşmasına bulunacağı katkıyı göz önünde tutarak ve bunu umarak ilgili şekilde isimlendirdiğini, bu eserinde bizzat ifade etmektedir. Hatta on kıraati bir kenara atanlara veya bu usulün varlığını sürdürdüğünü ispat etmek isteyenlere *en-Neşr*'in yeterli bir cevap olduğunun altını çizmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/57.

mütemadiyen dile getirmekte,<sup>7</sup> söz konusu amacını gerçekleştirmek için sadece teoride kalmayarak pratikte de bu amaca paralel olan pek çok çalışma kaleme almaktadır.<sup>8</sup>

Üzerinde durduğumuz *Müncidü'l-muğriin*'in Endülüs kıraat tarihiyle arz ettiği bağlantı, tam olarak İbnü'l-Cezerî'nin, on kıraatin benimsenip yaygınlaşması düşüncesinde kendini göstermektedir. Bilindiği üzere yedi kıraat usulünün temelleri, ilk olarak İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât* isimli çalışmasıyla atılmıştır. Çok geçmeden, çeşitli sebeplerle farklı sayıları içeren tasnifata yönelik bir telif geleneği de görülmekle birlikte, İbn Mücâhid'in bu eseri etrafında telif ve tedris faaliyetleri hız kazanmış, İslâm dünyasının neredeyse tamamında yedi kıraat tasnifi kabul görmüş ve nihayet kök salmıştır. *Kitâbü's-seb'a*'ya en sıkı bağlılığı ise Endülüslü kıraat âlimleri göstermiştir. Bu medeniyette muhtemelen hicrî dördüncü asırda başlayan "kırâât-ı seb'a geleneği", Endülüs'ün yıkılışına kadar devam etmiş, istisnalarının varlığına rağmen, telifte de tedriste de yedi kıraat temel alınmıştır.<sup>9</sup> Bu bağlamda yedi kıraat metodunun temelleri İbn Mücâhid tarafından atılsa da Endülüslü kurrâ eliyle İslâm dünyasına yayılmıştır denilebilir.<sup>10</sup>

Bahsi geçen Endülüslü kıraat âlimleri arasından özellikle Ebû Amr ed-Dânî ve Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Zira Dâni'nin *et-Teysîr*'i ile Şâtıbî'nin *Hirzû'l-emânî*'si, yedi kıraatin İslâm dünyasına yayılmasında başrol oynamış, bu metodun temel kaynakları olmuştur. Hatta bu iki eserin barındırmadığı okuyuşlar, kıraat olarak görülmemiş, bu

<sup>7</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muğriin*, 101 vd.; a.mlf., *en-Neşr*, 1/39.

<sup>8</sup> On kıraati muhtevi şekilde vücuda getirdiği en geniş eseri olan *en-Neşr*, bunun manzumesi niteliğindeki *Tayyibetü'n-Neşr*, yine *en-Neşr*'in muhtasarı olan *Takrîbü'n-Neşr*, Şâtıbî'nin *Hirzû'l-emânî*'sindeki yedi kıraati ona tamamlamak üzere Şâtıbî ile aynı vezinde kaleme aldığı *ed-Dürre* ve Dâni'nin *et-Teysîr*'indeki yedi kıraate yukarıdaki zikredilen üç kıraati daha ekleyerek ona tamamladığı *Tahbîru't-Teysîr*, bu meyandaki bazı çalışmalarıdır. İbnü'l-Cezerî'nin bu ve benzeri türdeki diğer eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirâ'âtü'l-eimmeti'l-'aşr*, thk. Ahmed Muhammed el-Kudât, (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000), 46-57. Öte yandan İbnü'l-Cezerî, on kıraatin en temel dayanağı olarak telif ettiği *en-Neşr*'ini yalnızca kıraat farklılıkları ve senedlerine hasretmemiş, ilgili çalışmasında tecvid ilmine de hatırı sayılır düzeyde yer vermiştir. Hatta *en-Neşr*'in tecvid bahislerine dair müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bk. Ömer Türkmen, *Tecvidü'n-Neşr*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022), 17 vd.

<sup>9</sup> Endülüslü kıraat âlimleri tarafından kıraat farklılıkları türünde kaleme alınan eserlerin birkaç istisnası bulunmakla birlikte kâhir ekseriyeti, yedi kıraati kapsamaktadır. Aynı şekilde, Ya'kûb Kıraati dışarıda tutulduğunda, tedris geleneğinde de onların yedi kıraate sıkı bağlılıkları açıkça müşahede edilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Abdulhalim Başal, *Endülüslü Kıraat İlmî*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 191-206.

<sup>10</sup> Mustafa İbrahim el-Meşînî, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 76; Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 102; Başal, *Endülüslü*, 195.



noktada yalnızca anılan eserlerin münderecatına itimat edilmiştir.<sup>11</sup> *Et-Teysîr* ve *Hîrzü'l-emânî* ile ilgili anılan bu durumun, İbnü'l-Cezerî gibi, yalnızca yedi kıraat tasnifinin okutulup diğer üç kıraatin dışarıda bırakılmasını hoş görmeyen ve on kıraat usulünün İslâm dünyasında yayılması taraftarı olan bir âlim için rahatsızlık uyandıracığı aşikârdır.<sup>12</sup> Dolayısıyla onun, hem vücuda getirdikleri eserlerle yedi kıraatın yayılmasına ön ayak olmaları hem de kendi telifi olan *en-Neşr* adlı çalışmasının aslî kaynakları arasında Endülüslü pek çok isme yer vermesi<sup>13</sup> sebebiyle bu medeniyetten neşet eden kıraat âlimlerine ve bu yöredeki kıraat faaliyetlerine birçok eserinde değinmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Onun bu noktaya en çok temas ettiği telifleri de *en-Neşr* ile araştırmamıza konu olan *Müncidü'l-mukrîm*'idir. *En-Neşr*'inde bu meyandaki rivayetlere hatırı sayılır oranda yer ayırmakla birlikte buradaki temaslar, çoğunlukla Dâni ve Şâtibî'nin yukarıda ismi geçen eserlerinin teknik yönlerinin yanı sıra Endülüslü kıraat âlimlerinin elinden çıkan ve *en-Neşr*'inin aslî kaynakları olan çalışmalara dönüktür.

İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-mukrîm*'ini, Endülüs'teki kıraat kültürüyle ilgili olarak en geniş bilgi ve analiz ihtiva eden telifidir. Endülüs coğrafyasındaki kıraat faaliyetleriyle alakalı ilk malumatı, ilgili çalışmasının ikinci bâbının son kısımlarında verdiği görülmektedir. Buna göre o, yaşadığı dönem özelinde Endülüs'ün kıraat sahasındaki durumuna dair net bilgilere sahip olmadığını dile getirmekle birlikte bu coğrafyada yedi kıraate ait on dört rivayetin okunduğunu bildirmiş, kimi zaman da bu yedi kıraate Ya'kûb Kıraatî'nin dâhil edildiğini sözlerine eklemiştir.<sup>14</sup>

*Müncidü'l-mukrîm*'in çalışmamıza konu olması, bahsi geçen temastan ziyade "on kıraatin İslâm dünyasında her zaman bilindiği ve ulemanın bu durumu kabul ettiği" meyanındaki üçüncü bâbı sebebiyledir. Kıraat âlimlerinin "yedili", "onlu" ve "on üçlü" kıraat tasnifatıyla ilgili düşüncelerini ve kabullerini aktararak konuya giriş yapan müellif, eskiden beri on kıraatin de yedi kıraat gibi görüldüğünü ve ibadetlerde okunmasında herhangi bir beis olmadığını söylemiştir.<sup>15</sup> Ardından o, belki de on kıraatin yayılmasının önündeki en büyük engel şeklinde telakki ettiği *et-Teysîr* ve *Hîrzü'l-emânî*

<sup>11</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîm*, 101-102; a.mlf., *en-Neşr*, 1/39.

<sup>12</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'inin telif sebepleriyle ilgili sunduğu bilgiler esnasında, yukarıda işaret edilen noktayı de zikretmiştir. Ona göre kıraat sahasına gösterilen önem ve gayretler azalmış, neredeyse bu ilim silinmeye yüz tutmuştur. Meşhur kıraatler terkedilmiş, sahih kıraatler de unutulmaya başlanmıştır. Dolayısıyla insanlar, yalnızca *et-Teysîr* ve *Hîrzü'l-emânî*'nin münderecatını kıraat olarak telakki etmiş, geri kalan ihtiyarları bir kenara atmıştır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/54-57.

<sup>13</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'inin kaynak listesinde elli yedi adet eserin ismini senedleriyle birlikte zikretmiştir. Bunlardan on dört tanesi Endülüslülere aittir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/58-98.

<sup>14</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîm*, 99.

<sup>15</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîm*, 101-102.



ile ilgili bir bahis açmış ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'den<sup>16</sup> nakille Endülü's'e hatırı sayılır yoğunlukta yer vermiştir. Bu nakil, Ebû Hayyân'ın; *et-Teysîr ve Hîrzü'l-emânî*'nin Hz. Peygamber'in işaret ettiği yedi harfin tamamını mı yoksa bir kısmını mı kapsadığı yönündeki soruya verdiği cevaptan ibarettir. Söz konusu aktarım, her ne kadar belirli bir sorunun cevabı niteliğini taşısa da esasen Endülü's'te kıraat ilminin seyri ve bu bölgedeki kıraat kültürüne yönelik de pek çok tarihî bilgiyi içermektedir. Eserin, Endülü's kıraat ekolüne dönük olan kısmındaki bu bilgilerin, daha sonraki dönemlerde bu meyanda kaleme alınan çalışmalar tarafından temel referans kabul edildiği ve salt doğru şekilde algılandığı müşahede edilmektedir. Ancak kanaatimizce bu bilgilerden bazıları daha geniş bir perspektife, bazıları çeşitli eklemelere ve bazıları da muhtelif düzeltmelere ihtiyaç duymaktadır. Diğer yandan eserin bu kısmındaki bilgilerin, muayyen başlıklar halinde düzenlenmediği, dağınık bir şekilde metne serpiştirildiği görülmektedir. Biz de burada öncelikle ilgili nakilden çıkardığımız rivayetleri çeşitli konu başlıklarına ayıracak, ardından da anılan malumatı bu başlıklar ekseninde değerlendirmeye çalışacağız.

Bu çerçevede ilgili naklin muhtevassından hareketle araştırmamızda ele alacağımız konular şöyledir:

Yedi kıraat metodunun Endülü's'e girişi ilk olarak ne zaman ve kim/kimler tarafından getirildiği,

Endülü's kıraat kültürünün beslendiği kaynaklar ve bu kaynaklar arasında Mısır'a ayrı bir önem atfedilmesi,

Endülü'slü bazı kıraat âlimlerinin yegâne otorite kabul edilmesi,

Endülü's'te yaygınlık gösteren "yedili", "sekizli", "onlu" gibi kıraat tasnifleri,

Endülü's'te telif edilen kıraat eserlerinin rivayet ve tarîk açısından sınırlı olması.

<sup>16</sup> Endülü'slü bir Arap dili bilgini, kıraat âlimi ve müfessir olan Ebû Hayyân, 654/1256'da Gırnata'da (Granada) doğmuştur. Arap dilinde temayüz etmekle birlikte kıraat ve tefsir sahaslarında da adından söz ettirmiştir. İlk eğitimine memleketinde başlamış, sonraları Endülü's'ün muhtelif şehirlerine rihleler gerçekleştirerek bilimsel yeterliliğini artırmıştır. 679/1280'in ilk dönemlerinde Kuzey Afrika yolculuğuyla başlayan bir dizi Doğu seyahatlerinin sonunda Kahire'ye yerleşmiş ve hayatının geri kalan kısmını burada sürdürmüştür. Ömrünün yaklaşık yirmi beş yılını kendi vatanında geçirdikten sonra Kahire'ye yerleşen Ebû Hayyân, bu sebeple Endülü's kıraat tarihinde olduğu gibi Mısır için de bu minvalde önemli bir şahsiyettir. Hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Yusuf b. Ali Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muhîṭ* fi't-tefsîr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/10-15; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-ṭabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altukulaç, (İstanbul: 1995), 1471-1473; *İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-nihâye fi ṭabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2006), 2/249-251.

Yukarıdakiler dışında ilgili nakilde değinilen iki husus daha bulunmaktadır. Bunlar; *et-Teysîr* ve *Hirzû'l-emânî*'nin yedi harfe ait tüm farklılıkları kapsayıp-kapsamadığı<sup>17</sup> ve Endülüslü bazı kıraat âlimlerinin eserleri arasında tenakuz bulunup-bulunmadığıdır.<sup>18</sup> Ancak bu noktaların kapsamlı olup müstakil bir çalışmayı gerektirdiği aşikârdır. Dolayısıyla makalemizde bunlara temas edilmeyecektir.

### 1. Yedi Kıraat Metodunun Endülüs'e Giriş

İbnü'l-Cezerî'nin Ebû Hayyân'dan nakille aktardığı rivayette göze çarpan ilk nokta, Endülüs'e yedili tasnifin giriş sürecine yöneliktir. Eserin bu pasajında, Ebû Hayyân'ın Endülüs'e yedi kıraatin girişine dair aktardığı tarihsel bilgilere rastlanmaktadır. O, ilgili sürece yönelik olarak şunları kaydetmektedir:

(...) Yedi kıraat metodu, İslâm dünyasına olan uzaklığı sonucu buralardaki Müslüman halkla görülen iletişim kopukluğu sebebiyle vatanımız Endülüs'te erken dönemlerde bilinmemekteydi. Haccetmek üzere yola koyulan kimi insanlar, bu esnada Mısır'dan da geçmekte; burada karşılaştıkları kıraat âlimlerinden yedi kıraate yönelik kısıtlı bilgiler öğrenmekteydiler. (...) Haccedip rihle yapan eski âlimlerimiz şöyledir: Ebû Ömer et-Talemenkî;<sup>19</sup> o, *er-Ravza'*nın sahibi olup Mısır'da yedi kıraate dönük çok az bir şey almıştır. Kayrevân'dan hac için seyahate çıkan Mekkî b. Ebî Tâlib,<sup>20</sup> bunlardan biridir. O, Ebû 'Adiy<sup>21</sup> ve Ebü't-Tayyib b. Galbûn'dan<sup>22</sup> yedi kıraat noktasında kısıtlı bilgiler tahsil etmiştir. Aynı

<sup>17</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîin*, 103.

<sup>18</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîin*, 105.

<sup>19</sup> Ebû Ömer et-Talemenkî (ö. 429/1037), Endülüs kıraat tarihi açısından önemli bir şahsiyettir. Kur'ân ilimleri başta olmak üzere pek çok sahada isminden söz ettiren Talemenkî'nin, Endülüs'e kıraat ilmini ilk getiren kimse olduğu söylenmektedir. Hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967), 162; Zehebî, *Ma'rife*, 733-734; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/110-111.

<sup>20</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), aslen Kayrevânlıdır. 391/1001'de Endülüs'e yerleşmiştir. Pek çok sahada söz sahibi olan Mekkî, bilhassa kıraatte Endülüs'ün otorite isimlerindedir. Hakkında bk. Ebü'l-Kasım Halef b. Abdilmelik İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-Şıla fi târihi eimmeti'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989), 910-912; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/270-271.

<sup>21</sup> Ebû 'Adiy el-Mısri (ö. 381/991), Endülüs'e kıraat sahasındaki kaynaklığıyla öne çıkan Mısırlılardan biridir. Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 661-662; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/355.

<sup>22</sup> Ebü't-Tayyib b. Galbûn (ö. 389/999), Endülüs kıraat kültürünün temel kaynaklarından biridir. Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 677-678; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/419-420; Ömer Türkmen, "Me'htârehu'l-imâm Ebu't-Tayyib İbn Galbûn mine'r-rivâyât ve'l-vucûh fi kitâbihi'l-İrşâd:

şekilde “üstâd” lakabıyla tanınan ve *el-Kâşid'* in müellifi olan Ebü'l-Kâsım el-Hazrecî de<sup>23</sup> bunlar arasında yer almaktadır. Akabinde, Dâniye'deki uzun ikametinden dolayı “ed-Dânî” şeklinde isimlendirilen Ebü 'Amr ed-Dânî de (Mısır'a) gitmiştir. O, İbn Hâkân,<sup>24</sup> Fâris b. Ahmed<sup>25</sup> ve Tâhir b. Galbûn'dan<sup>26</sup> istifade etmiş, *et-Teysîr*'i kaleme almıştır.(...)<sup>27</sup>

Ebü Hayyân'ın Endülüs'ün yedi kıraat metodu ile tanışıklığına dönük bu ifadelerinde pek çok nokta<sup>28</sup> öne çıkmakla birlikte planımız dâhilinde üzerinde durmak istediğimiz iki mesele bulunmaktadır: Bunların ilki; Endülüs'e yedi kıraat metodunun ilk olarak ne zaman geldiği, diğeri de bu payenin kime verildiğidir.

“Yedi kıraat metodu, Endülüs'te erken dönemler itibarıyla bilinmemekteydi.” ifadesi, Ebü Hayyân'ın, Endülüs'ün yedi kıraatle tanışıklığının İslâm dünyasına oranla geç vakitlerde gerçekleştiği yönünde bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Bu medeniyetin Doğuya olan uzaklığının doğurduğu Doğu İslâm coğrafyasıyla görülen “iletişim kopukluğunu” da söz konusu gecikmenin nedeni olarak belirtmektedir. İlgili metodun bu bölgeye girişinden bahsederken zikrettiği ilk isim olan Ebü Ömer et-Talemenkî'nin vefat tarihi (429/1037) temel alındığında ise bu zamanın, yaklaşık olarak hicrî dördüncü asrın sonlarıyla beşinci asrın başları gibi geç bir döneme tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Ebü Hayyân'ın, yedili tasnifin Endülüs'e girişinde katkısı bulunan ulemanın isimlerini aktarırken Talemenkî'yi ilk sırada sayması, bu payeyi öncelikle ona verdiğini de açıkça hissettirmektedir.<sup>29</sup> İbnü'l-Cezerî

Cem'an ve tahkîkan”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 261-265.

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım el-Hazrecî (ö. 446/1053), Endülüs kıraati açısından önemli isimlerdendir. Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 782.

<sup>24</sup> Sözü edilen âlim, “İbn Hâkân” olarak tanınan Halef b. İbrahim Ebü'l-Kasım el-Mısırî'dir (ö. 402/1012). Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 690; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/245.

<sup>25</sup> İsmi geçen kişi Ebü'l-Feth Fâris b. Ahmed el-Himsî (ö. 401/1010-11) olup Endülüs kıraat tarihinin kaynak isimlerindedir. Hakkında bk. Bk. Zehebî, *Ma'rife*, 717; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/7.

<sup>26</sup> Tâhir b. Galbûn (ö. 399/1009), yukarıda ismi geçen Ebü't-Tayyib b. Galbûn'un oğlu olup o da Endülüslü pek çok kurrâya kıraat sahasında kaynaklık etmiştir. Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 698-699; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/307-308.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, 103-105.

<sup>28</sup> Bu başlıkta, yalnızca Endülüs'ün yedi kıraatle ne zaman ve kimler aracılığıyla tanıştığı konusu üzerinde durulacak; diğer hususlar, farklı başlıkla altında aşağıda ele alınacaktır.

<sup>29</sup> Ebü Hayyân'ın, yukarıda ismi geçen âlimleri rastgele sıralamadığı, rihle tarihlerine göre böyle bir liste sunduğu anlaşılmaktadır. Zira ilk sırada yer verilen Talemenkî'nin Doğu seyahatleri 375/381-985-991 yılları arasında gerçekleşmişken ikinci sıradaki Mekî b. Ebî Tâlib, her ne kadar rihleleri Talemenkî'ye kıyasla daha erken başlasa da, Endülüs'e 391/1001

de Ebû Hayyân'dan aktardığı bu rivayete binaen<sup>30</sup> *en-Neşr* ve *Ġāyetü'n-nihāye*'de Endülüs'e kıraat ilmini ilk götüren kimse olarak Talemenkî'yi işaret etmektedir.<sup>31</sup> İbnü'l-Cezerî'nin bu aktarımı, kendisinden önce meydana getirilen hiçbir çalışmada yer almamaktadır. Dolayısıyla o, Ebû Hayyân'dan hareketle böyle bir bilgi vermiş olmalıdır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî sonrasındaki dönemde kaleme alınan ve Endülüs'te kıraat ilminin durumuna da değinilen pek çok çalışmada,<sup>32</sup> bilhassa yedili tasnifi Endülüs'e götürme hususunda Talemenkî'nin ön plana çıkarılması, İbnü'l-Cezerî'nin bahse konu telifati kaynaklıdır.

Ancak Ebû Hayyân'ın doğrudan ve dolaylı yaptığı bu tespitler, çeşitli açılardan değerlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Zira kanaatimizce bu medeniyetin anılan usulle tanışıklığının, belirtilen dönemden önceleri gerçekleşmiş olma ihtimali kuvvetlidir. Ayrıca bu ihtimal, Endülüs'e yedili tasnifi ilk defa götüren kimsenin Talemenkî olmayacağı ihtimalini de doğurmaktadır.

Muhtelif rivayetlerle beraber Endülüs'ün, 92/711'de fethedildiği kabul edilmektedir.<sup>33</sup> Bu bağlamda Endülüs'ün fethi, İslâm fetihlerinin son halkalarından birini teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra Endülüs'ün Doğu

---

yılında gelmiştir. Aynı şekilde üçüncü sırada yer alan Ebü'l-Kâsım el-Hazrecî'nin bu coğrafyaya yolculuğu 380/990-400/1010 senelerini kapsarken ismi dördüncü sıraya konan Dâni, 403-407/1013-1017 aralığında Doğuya seyahat yapmıştır. Dolayısıyla Ebû Hayyân, listelediği âlimlerin, seyahatleri sonunda Endülüs'e döndükleri tarihe göre hareket etmiştir. Adı geçen kurrânın seyahatleri ile ilgili bilgilere, biyografilerinin geçtiği yukarıdaki dipnotlardan ulaşılabılır.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn*'in farklı bir bâbında, Endülüs'ün kıraatteki durumuna tam anlamıyla vakif olamadığını; burada yalnızca yedi kıraat ve on dört rivayetin okunduğunu ifade etmektedir. Buna rağmen onun, böyle karışık bir konuda net bir bilgi aktarması, yukarıdaki kanıyı destekler mahiyettedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn*, 99.

<sup>31</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34; a.mlf., *Gāye*, 1/110-111.

<sup>32</sup> Ebü Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/323-324; Muhammed Muhtâr Veledu Ebâh, *Târihu'l-kirâ'ât fi'l-Meşriq ve'l-Mağrib*, (ys.: 2001), 249; İbrahîm Âi İsmail Nebîl Muhammed, *'İlmi'l-kirâ'at ve eşeruhû fi'l-'ulûmi's-şer'iyye*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000), 304; Saîd Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kirâ'at bi'l-Mağrib*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 14; Fehd Abdurrahman b. Süleyman, *Menhecü'l-medresetü'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997), 44; Murad ez-Zehvî, *Menhecü'l-iqrâ bi'l-Endelüs*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 14; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati*, (İstanbul: Nedve Yayınları, 1974), 247; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 433; Binşik, *Kıraat İlmi*, 102-103; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 287; Yaşar Kurt, *Kıraat Tarihinin Meseleleri*, (Samsun: 2013), 115; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, (İstanbul: Otto Yayınları, 2016), 67; Ömer Özbek, *Karşılaştırmalı Kıraat İlmi Meseleleri*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 50; Yaşar Akaslan, "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 125.

<sup>33</sup> Konuyla ilgili görüşler için bk. bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 21-28.

İslâm coğrafyasına uzaklığından kaynaklı olan iletişim kopukluğu da dikkatten kaçmamalıdır. Belirtilen sebepler muvacehesinde Endülüs'ün yedili tasnifle tanışıklığının, Ebû Hayyân'ın da belirttiği üzere Doğuya kıyasla geç vakitlerde gerçekleştiği aşikârdır. Ancak bu tanışıklık, Ebû Hayyân ve İbnü'l-Cezerî'nin ifade ettiği kadar geç bir döneme de denk düşmemektedir. Nitekim bu tasnifin Endülüs'e taşınmasında pay sahibi oldukları söylenen yukarıdaki isimlerden önceki dönemlerde yaşamış Endülüslü âlimlerin de Doğuya seyahatleri bulunmaktadır. Onlar, bahsedilen bu seyahatleri esnasında kıraat ilmine dönük pek çok bilgiyi öğrenmekte ve memleketlerine taşımaktadırlar.

İbnü'd-Debbâğ (ö. 1002/393) ve İbn Sa'dân el-Kurtubî (ö. 999/390), konumuz açısından önem teşkil eden Endülüslü kıraat âlimlerinden ikisidir. İbnü'd-Debbâğ, 345/956'da başladığı ve on beş yıl süren Doğu seyahatinde dönemin ilim ve kültür merkezleri arasında bulunan Mısır, Şam ve Hicaz'a uğramış, buralarda Ebû Bekir el-Bağdâdî ve İbn Eşte (971/360)<sup>34</sup> gibi kıraat âlimlerinden faydalanmıştır. Seyahatinin ardından vatanına dönmüş, Dâni ve İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 1071/467)<sup>35</sup> gibi Endülüs'ün kıraat sahasındaki otorite isimlerine hocalık yapmıştır.<sup>36</sup> İbn Sa'dân da 371/981'de Bağdat'a, oradan da Mısır'a giderek Ebû Ahmed es-Sâmîrî (ö. 996/386)<sup>37</sup> gibi anılan bölgelerde kıraat ilminin otoritesi kabul edilen isimlerinden bu ilmi tahsil etmiştir.<sup>38</sup> Bu noktada İbnü'd-Debbâğ ile İbn Sa'dân'ın Doğu seyahatlerinin, Ebû Hayyân'ın bahsettiği tarihlerden önce gerçekleştiği gözden uzak tutulmamalıdır. Zira bu durum, yedili tasnifin Endülüs'te daha erken dönemlerde bilinebileceği ihtimalini beraberinde getirmektedir.

Nâfi' Kıraatî'nin Endülüs'e girişine katkı yaptığı söylenen Ebû Mûsâ el-Hevvârî'ye de (ö. 216/831) burada bir parantez açmak gerekmektedir. Ebû Mûsâ'nın hayatını içeren tabakat eserlerinde: "O, kıraatler hususunda bilgindir." şeklindeki bir cümle ile karşılaşılmaktadır.<sup>39</sup> Benzer ifadeler, İbn Abdilcebbâr el-Kurtubî (ö. 908/296),<sup>40</sup> Esbağ b. Temâm (ö. 975/365),<sup>41</sup> İbn

<sup>34</sup> İbn Eşte, Endülüslü kıraat âlimlerinin temel kaynaklarından biridir. Hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/162-163.

<sup>35</sup> Hadise te temayüz etmekle birlikte Endülüs'te kıraat ilminin öne çıkan isimlerinden biridir. Hakkında bk. İbn Beşkuval, *Kitâbü's-Şıla*, 973-974.

<sup>36</sup> Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, thk. Rûhiyye Abdurrahmân Seyfî, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 118; Zehebî, *Ma'rife*, 694-695; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/246.

<sup>37</sup> Ebû Ahmed, Endülüs kıraat ekolününün temel kaynak şahsiyetlerindedir. Bk. Zehebî, *Ma'rife*, 634-639; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/372-374.

<sup>38</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 266; Dabbî, *Buğye*, 403; Zehebî, *Ma'rife*, 725; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/537.

<sup>39</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 212.

<sup>40</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 310.

<sup>41</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 76.

'Avâne (ö366/977)<sup>42</sup> ve Ebü'l-Kâsım el-Kayravânî (ö. 370/980)<sup>43</sup> gibi Endülüslü kurrâ için de söz konusudur. Tarih ve terâcim kitaplarında kıraat âlimi olarak kaydedilen kimi Endülüslü şahsiyetler için "kıraat" kelimesi, tekil formda;<sup>44</sup> ismi geçenler için çoğul formda kullanılmaktadır. Bu kimseler, Doğuya rihle gerçekleştirmiş ve kıraat ilminde de kendilerini geliştirmişlerdir. Kaynaklarda onlardan bahsedilirken bu kelimenin çoğul kullanılması, yedi kıraat özelinde olmasa da farklı tasniflerdeki kıraatlerin bu bölgede daha önceleri bilindiği yönünde bir ışık yakmaktadır.

Endülüs'ten Doğuya rihle gerçekleştiren ulemanın yanında, kıraat sahasında donanımlı olup İslâm dünyasının farklı bölgelerinden Endülüs'e gelerek burayı vatan edinen kimselerin de varlığına rastlanmaktadır. Bilhassa bu özellikteki kimseler, konumuz açısından büyük önem taşımaktadır. Ebu Nasr el-Bağdâdî (ö. 889/276), Ebû Ca'fer el-Bağdâdî (ö. 970/360), Ebü'l-Hasen el-Antâkî (ö. 987/377) ve İbnü'n-Nu'mân el-Kayravânî (ö. 988/378), bu nitelikteki kimselerden birkaçıdır.

Ebu Nasr el-Bağdâdî, yedi kıraati ilk defa tespit eden İbn Mücâhid'den kıraat okumuş, yedili tasnifi de yine bizzat ondan almıştır. Vefatından bir yıl önce Endülüs'e yerleşmiştir.<sup>45</sup>

Ebû Ca'fer el-Bağdâdî de Ebû Nasr gibi İbn Mücâhid'den kıraat alanında istifade etmiş, 347/958'de Endülüs'e yerleşip vefatına kadar burada hayat sürmüştür.<sup>46</sup>

Özellikle Antâkî, Endülüs'ün yedi kıraatle Talemenkî'den çok önceleri tanıştığının en açık göstergelerinde biridir. O, Hükümdar Müstansır-Billâh'tan, insanlara kıraat öğretmesi yönünde aldığı davet üzerine 352/963'te Endülüs'e gelmiş, burada sayısız isme kıraat okutmuştur. Hatta Talemenkî de bunlardan biridir. Yaşadığı dönemde "kıraat alanın en bilgin ismi" şeklinde nitelendirilen Antâkî'nin Endülüs'teki varlığı, Ebû Hayyân'ın yukarıdaki naklinin eksik yönlerine işaret eder mahiyettedir.<sup>47</sup>

Son olarak 357/967'de Endülüs'e yerleşen Ebû Abdillâh el-Kayravânî'ni hakkında tarihçi yazar İbnü'l-Faradî'nin (ö. 1013/403) şu ifadesine yer vermek gerekmektedir: "Sahip olduğu tek şey, İbn Mücâhid'in kitabıydı."<sup>48</sup> Ebû

<sup>42</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 441.

<sup>43</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 105-106.

<sup>44</sup> Bu nitelikteki birkaç isim için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 272, 297; İbn Beşkivâl, *Kitâbü's-Şıla*, 192; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/3, 241, 167; 1/27.

<sup>45</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 169.

<sup>46</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 209-210; Zehebî, *Ma'rife*, 655.

<sup>47</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 253; Zehebî, *Ma'rife*, 656;

<sup>48</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 384. Hakkında ayrıca bk. Zehebî, *Ma'rife*, 713-714; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/17.



Abdillah'ın kıraattteki yetkinliği düşünüldüğünde bu eserin, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'â'sı* olduğu düşünülebilir. Bu ihtimal ise Endülüs'ün farklı kıraat tasnifleriyle tanışıklığının, belirtilen kadar geç dönemlere kalmadığını göstermektedir.

Bütün bu malumat ekseninde şunlar söylenebilir: Endülüs coğrafyası, başta yedi kıraat metodu olmak üzere farklı kıraatlerle İslâm dünyasına oranla geç vakitlerde tanışmıştır. Bununla birlikte bu gecikme, yukarıdaki nakilde söylendiği kadar geç dönemlere tekabül etmemiştir. Buradan hareketle bu tasnifi Endülüs'e ilk olarak getiren kimsenin de Talemenkî olamayacağı da ifade edilebilir.<sup>49</sup>

## 2. Endülüs Kıraat Kültürünün Beslendiği Kaynaklar

Ebû Hayyân'ın Endülüs kıraat tarihine dönük ifadelerinde göze çarpan ikinci konu, Endülüs kıraat kültürünün temel kaynağının yalnızca Mısır bölgesi olduğu, Endülüslülerin sadece Mısır'a rihle gerçekleştirdiği yönündedir. Dolayısıyla kıraatler hususunda Mısır'da görülen kısıtlılığın, Endülüs'e de yansındığını söylemektedir. O, bu minvaldeki açıklamalarında şunları serdetmektedir:

(..) O dönemlerde Mısır'daki kıraat âlimleri, (kıraatler açısından) geniş bir rivayet donanımına sahip değillerdi. (Bizim yöremizden) gerçekleştirilen ilmî seyahatler de (kıraat) rivayetlerinin geniş olduğu bölgelere değil, yalnızca buraya yönelikti. (Söz konusu zamanlar itibarıyla Endülüslü kıraat âlimlerine bu alanda hocalık yapan Mısırlı isimler şunlardı:) Ebü't-Tayyib b. Galbûn, (Ebü't-Tayyib'in) oğlu el-Hasen Tâhir (ö. 1009/399),<sup>50</sup> Ebü'l-Feth Fâris b. Ahmed, (Fâris'in) oğlu Abdülbâkî (ö. 457/1057),<sup>51</sup> Ebü'l-'Abbâs b. Nefîs (ö. 1061/453)<sup>52</sup> ve Ebû Ahmed es-Sâmirî (ö. 996/386)<sup>53</sup> ki bu, aralarında âli

<sup>49</sup> Talemenkî'nin Endülüs'e yedi kıraat ilk defa getiren kimse şeklinde nitelendirilmesi, yedi kıraati bir araya toplayarak bu minvalde eser telif eden ilk Endülüslü olmasına da bağlanmıştır. Ancak yukarıda olduğu gibi burada da net bir durumdan bahsedilememektedir. Endülüs'te bu meyanda yazılan ilk eserler hakkında geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs*, 45-52.

<sup>50</sup> Endülüslü pek çok kurrâya kıraat sahasında hocalık yapmıştır. Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 698-699; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/307-308.

<sup>51</sup> Babası gibi Endülüslü kıraat âlimlerine kaynaklık etmiştir. Hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/324.

<sup>52</sup> İsmi geçenler gibi Endülüs açısından kaynak isimlerdendir. Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 794-795; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/56.

<sup>53</sup> Endülüslü kıraat âlimleriyle sayıca en fazla iletişim kurup hocalık yapan isimdir. Hakkında bk. Zehebî, *Ma'rife*, 634-639; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/372-374.

isnâd açısından en iyisidir. Mısır özelinde kıraat rivayetlerindeki kısıtlılığın sebebi ise İsmâîlî hükümdarların, buradaki âlimleri katletmeleridir.<sup>54</sup>

Endülüs'ten Mısır'a yapılan ilmî seyahat geleneği, yaklaşık olarak hicrî üçüncü asrın ortalarına dayanmaktadır.<sup>55</sup> Bundan sonra ise hac güzergâhı üzerinde yer alması, Endülüs ile görülen mezhepsel birliklik ve İmam Mâlik'in (179/795) talebelerinin burada fazlaca bulunması gibi faktörlerle Mısır, Endülüslüler için âdeta bir uğrak mekân halini almıştır.<sup>56</sup> Sonraki dönemlerde de Endülüs-Mısır bağlantısı, Endülüs'ün tamamen işgaline kadar süregelmiştir. Bu anlamda Mısır, Endülüs kıraat kültürüne kaynaklık anlamında İslâm dünyasının diğer bölgelerine oranla, bilhassa nicelik bakımından öne çıkmaktadır. Zira Endülüslü kıraat âlimlerinin biyografilerine göz atıldığında, pek çoğunun hoca silsilelerinde Mısırlı kurrâya mütemadiyen rastlanmaktadır.<sup>57</sup> Ebû Hayyân başta olmak üzere bazı çağdaş kaynaklarda Mısır'ın, Endülüs'ün kıraat sahasındaki tek kaynağı olduğu yönündeki çıkarım da<sup>58</sup> bu sebeptir.

Öte yandan yedi kıraat metoduna Endülüs'te duyulan bağlılıkta da Mısır ile görülen kaynaklık önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira Ebû Hayyân'ın da belirttiği üzere burası, bahsedilen dönem itibarıyla yedili tasnifin okunduğu bir bölge olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte sözü edilen dönem ve öncesi itibarıyla Endülüs'ün, kıraat ilmi noktasında yalnızca Mısır'dan değil, pek çok kaynaktan beslendiği görülmektedir. Ayrıca Endülüs'ün Mısır dışındaki kaynakları, bu coğrafyadaki kıraat faaliyetlerine de en az Mısır kadar etkilemiştir.

Bu bölgelerden ilki Hicâz'dır. Hicâz, Endülüslü kıraat âlimlerinin Mısır'dan sonra en fazla ilmî seyahat yaptıkları bölge olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>59</sup> Endülüslü ulema, henüz hicrî ikinci asırdan itibaren, bilhassa hac ibadetinin yerine getirildiği mekân olması sebebiyle Mekke ve Medine'ye

<sup>54</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîin*, 103-104.

<sup>55</sup> Endülüs'ten Mısır'a ilmî yolculuk yapan ilk kişi Vâlidü Madarr el-Kurtubî'dir. Vefat tarihine ulaşamamakla birlikte Verş'ten (ö. 197/812) kıraat okuduğu bilgisinden hareketle hicrî ikinci asrın sonu ya da üçüncü asrın başlarında vefat ettiği düşünülebilir. Hakkında bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 297; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/167. Vâlidü Madar dışarıda tutulduğunda, yukarıda da değinildiği üzere Mısır'a düzenli rihle geleneği hicrî üçüncü asrın ortalarında başlamıştır. Zikredilen isimden sonra buraya ilk rihleyi Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî (ö. 287/900) gerçekleştirmiştir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 305-306; Dabbî, *Buğye*, 133-134.

<sup>56</sup> Abdülhâdî Abdullah Hamîtü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-Megâribe min Rivâyeti Ebi Sai'd Verş*, (Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003), 1/143.

<sup>57</sup> Mısırlı kıraat âlimlerinin Endülüslü isimlere kaynaklığıyla ilgili geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs*, 98-100.

<sup>58</sup> Meşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, 76; Maşalı, *Kıraat İlmi*, 68.

<sup>59</sup> Bk. Başal, *Endülüs*, 98-100.



rihle gerçekleştirmektedir. Buraya yapılan rihle geleneğinde, Abdurrahman b. Muâviye'nin (ö. 788/172) halifelüğünü ilanıya birlikte bariz bir artış meydana gelmiş,<sup>60</sup> pek çok Endülüslü buranın yolunu tutmuştur.<sup>61</sup> Belirtilen saiklerin yanı sıra Endülüslülerin Hicâz'ı ziyaretlerindeki bir diğer etken, bilimsel yeterlilik ve donanımlarına çok güvendikleri, kendilerinden faydalanmayı ayrıcalık kabul ettikleri Mâlik b. Enes ve onunla aynı mekânda ders halkaları bulunan, yedi kiraat imamından biri olan Nâfi' b. Abdirrahmân'dır (ö. 785/167). Zikredilen sebepler muvacehesinde gerçekleşen Hicâz seyahatleri, Endülüslü kiraat kültürüne de önemli bir etki yapmıştır. Nitekim Nâfi'den kiraatını alan Endülüslü isimler aracılığıyla bu coğrafyaya ulaşan Nâfi' Kiraati, muhtemelen hicrî ikinci asrın ortasından tamamen işgaline kadar Endülüslü'de tedavülde kalmıştır.<sup>62</sup>

Mısır dışında Endülüslü kiraat ekolüne kaynaklığıyla öne çıkan bir diğer bölge Irak'tır. Hatta buraya yapılan rihleler, Hicâz'da olduğu gibi Mısır'â yapılan rihlelerden daha önceye dayanmaktadır. Zira hicrî 130'dan sonra hilafeti ele geçiren Abbâsîlerin Bağdat'ı merkez yapmaları, Endülüslü bölgesinden kimselerin merkezî yönetime olan bağlılıklarını göstermek için burayı ziyaretini beraberinde getirmiştir.<sup>63</sup> Ayrıca Bağdat, bünyesinde barındırdığı ilmî gelişim ve yetkin ulema ile de Endülüslüleri celbetmiştir.<sup>64</sup> Dolayısıyla burası, Endülüslü'den yapılan rihlelerde Basra ve Kûfe gibi Irak bölgesi şehirlerine kıyasla hayli öne çıkmaktadır.<sup>65</sup>

Bağdat, Endülüslü'nün yedili tasnif ile tanışmasında ve bu bölgede yedili tasnife görülen bağlılıkta Mısır kadar önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira yukarıda da değinildiği üzere ilk dönemlerde Bağdat'tan Endülüslü'e gelerek burayı vatan edinen kimi kurrâ, farklı kiraat ihtiyârlarını bu bölgeye taşımıştır. Kaldı ki bunlardan bazıları, yedi kiraati ilk defa cem' eden İbn Mücâhid'den bu sahada istifade etmiştir. Ayrıca Endülüslü kiraat âlimlerinin, kiraat farklılıklarına dönük olarak kaleme aldıkları eserleri, birkaç istisnası bulunmakla birlikte İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-seb'a* isimli eserinden

<sup>60</sup> Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/122-124, 166.

<sup>61</sup> Bahsi geçen zaman itibarıyla Endülüslü'den Hicâz'a bilimsel seyahat gerçekleştiren kimseler için bk. Ebü'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ Kadî 'İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, (Mağrib: Vizârâtü'l-Evkâfi ve Ş-Şütnü'l-İslâmiyye, 1983), 2/180-224; Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/122-124.

<sup>62</sup> Nâfi' Kiraati'nin, Endülüslü'e ilk olarak Gâzî b. Kays (ö.199/814) tarafından getirildiği noktada klasik kaynakların ittifakı söz konusudur. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîh*, 272; Dabbî, *Buğye*, 439; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/3; Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/125; Veledü Ebâh, *Târîhu'l-kirâat*, s. 249; Nebîl Muhammed, *İlmü'l-kirâat*, 307; Saîd Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kirâat*, 13.

<sup>63</sup> Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/96-103.

<sup>64</sup> el-Hüseyn b. Muhammed Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayravân -min fethi'l-İslâmî ilâ müntaşafi'l-ğarnî'l-hâmisi'l-hicrî-*, (Riyad: ed-Dâru'l-Alemîyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991), 2/432.

<sup>65</sup> Başal, *Endülüslü*, 100.

mülhemdir.<sup>66</sup> Dolayısıyla Endülüslülerin, yedi kıraate yönelik tarihleri boyunca gösterdikleri sıkı bağlılık; Bağdatlı ulemadan faydalanmaları, Bağdatlı kurrânın Endülüs'e taşınması ve yine Bağdatlı İbn Mücâhid'i telif anlamında rol model almalarıyla ilgilidir. Bu bağlamda Mısır'ın, söz konusu meselede Endülüs'e salt kaynaklığının bulunmadığını söylemek mümkündür.<sup>67</sup>

Öte yandan Endülüs kıraat kültürüne kaynaklığıyla temayüz eden Tunus, Fas ve Cezayir gibi Kuzey Afrika bölgeleri de bulunmaktadır. Bu bölgelere mensup pek çok kıraat âlimi, bilhassa coğrafi yakınlık ve mezhepsel birliktelik sebebiyle<sup>68</sup> Endülüs'e gelerek kıraat eğitim-öğretim faaliyetlerinde yer almış, burayı da vatan edinmişlerdir. Hatta bunlardan bazıları, Endülüs kıraat tarihi için çok büyük önem taşımaktadır.<sup>69</sup> Aynı şekilde Endülüslüler de zikredilen sebeple buradaki âlimlere giderek anılan sahada onlardan istifade etmiştir.<sup>70</sup> Ancak Endülüs kıraat ekolüne kaynaklığıyla öne çıkan Kuzey Afrikalı kıraat âlimleri, bu ilmi çoğunlukla Mısırlı kurrâdan tahsil etmiştir. Nitekim yukarıda da zikredildiği üzere aslen Kayrevanlı olup sonradan Endülüs'e yerleşen Mekkî b. Ebî Tâlib, Mısır'a gerçekleştirdiği rihlelerinde Ebû 'Adiy, Ebû't-Tayyib İbn Galbûn ve Tâhir b. Galbûn gibi Mısırlı kurrâdan faydalanmıştır.<sup>71</sup> Endülüslü kıraat âlimlerinin Kuzey Afrikalı hocaları arasında yer alan ve *el-Hâdî fi'l-kurrâ'âti's-seb'* isimli eserin müellifi olan Muhammed b. Süfyân el-Kayravânî de (ö. 415/1024) kıraat noktasında Mısırlıların tedrisinden geçmiştir.<sup>72</sup> Kuzey Afrikalı kurrânın çoğunlukla Mısırlı ulemadan yararlanması, Ebû Hayyân'ın bahsi geçen çıkarımını destekler mahiyettedir. Ancak bu bölgeye mensup olmakla birlikte kıraat noktasında Mısırlılardan istifade etmeyenlerin bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Endülüslü kıraat âlimlerinin kıraat farklılıklarıyla ilgili telifatı hakkında geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs*, 233 vd.

<sup>67</sup> Bu hususta benzer bir değerlendirme için bk. Ahmet Gökdemir, "Hicri İlk Beş Asırda Endülüs'te Kıraat İlminin Durumu", *Dicle İlahiyat Dergisi (DİD)* 19 (2017/2), 168.

<sup>68</sup> Şevât, *Medresetü'l-hadîs*, 2/422; Cumhur Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora Tezi, 2016), 211-212.

<sup>69</sup> Ebû'l-Abbas el-Mehdevî (ö. 430/1039'dan sonra), Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbn Abdilganî el-Husrî (ö. 488/1095) gibi kıraat sahasının simge isimleri, bu türün örnekleri arasında yer almaktadır.

<sup>70</sup> Kuzey Afrika ve Endülüs arasındaki rihle geleneğinin tarihi, yoğunluğu ve niteliğiyle ilgili geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs*, 100, 113.

<sup>71</sup> İbn Beşküvâl, *Kitâbü's-Şıla*, 910-912; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/270-271.

<sup>72</sup> Zehebî, *Ma'rife*, 726-727; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/130-131.

<sup>73</sup> Örneğin Endülüs'e kıraat sahasındaki katkılarıyla öne çıkan Mehdevî ve Husrî gibi isimlerin biyografilerinde, Mısırlı isimlere tesadüf edilmemektedir. Mehdevî için bk. Zehebî, *Ma'rife*, 761-762; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/86. Husrî için bk. Zehebî, *Ma'rife*, 869-870; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/487.

### 3. Endülü'slü Bazı Âlimlerin Kiraat İlmi Alanında Yegâne Otorite Kabul Edilmesi

Bahse konu rivayetler özelinde üzerinde durulması gereken bir başka husus, Mısır'a rihle yaptığı söylenen kiraat âlimlerinin, memleketlerine döndükten sonra buradaki halk tarafından "yegâne otorite" kabul edilmeleridir. Talemenkî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü'l-Kâsım el-Hazrecî ve Dâni gibi yukarıda tek tek isimleri sayılan bu kurrânın, Endülü's'e döndükten sonraki faaliyetleri ve halk tarafından gördükleri teveccühe dair Ebû Hayyân şunları aktarmaktadır:

(...) (Memleketimizden Mısır'a gittikten sonra geri dönen kimselerden) Talemenkî, Endülü's'ün batısında ikamet etti ve buradaki insanlara er-Ravza adlı eserini (n münderecatını) okuttu. Mekkî b. Ebî Tâlib de Endülü's'e geldi; Kurtuba'ya yerleşti ve o da kendi tasnifi olan et-Tebşîrâ'yı okutuyordu. Dâni, Endülü's'ün batısında mukîmdi; o da et-Tey-sîr talim ediyordu. el-Ğâşîd'ın müellifi de (Ebü'l-Kâsım el-Hazrecî) Kurtuba'da sâkindi ve o da adı geçen eserini okutuyordu. İşte halk, ismi geçenlerden kiraat okudu ve onlar için yolculuklar yaptı. Zira ülkelerinde bunlara denk kimse de yoktu. Böylece bu kimseler ve onların kiraat eserleri, Endülü's'te meşhur oldu ki bu eserler arasında çelişkiler de bulunmaktaydı. Ancak ne ulemadan ne de kadınlardan (bu çelişkileri) dile getiren kimse çıkmadı. Bilakis onlar ne rivayet ettilerse halk da o rivayeti aktarmaya devam etti.<sup>74</sup>

Endülü'slü kiraat âlimlerinin eserleri arasında tenakuz bulunup-bulunmadığı meselesi, geniş bir araştırma gerektirmektedir. Bu sebeple ilgili noktaya temas edilmeyecektir. Ancak zikredilen kiraat âlimleri, Ebû Hayyân'ın da değindiği üzere, Endülü's'ün yegâne otoriteleri olarak kabul edilmektedir. Bu durum, yalnızca onların yaşadıkları dönemle de sınırlı kalmamış, Endülü's'ün tamamen işgaline kadar devam etmiştir. Nitekim sonraki her dönemde, ismi geçen âlimlerin, hem kiraat tercihleri hem de eserlerine yönelik şerh, muhtasar ve manzume türünde çalışmalar meydana getirilmiştir.

Endülü's'te kiraat ilminin zirve dönemi şeklinde nitelendirilebilecek hicrî beşinci asırda hayat süren ve Ebû Hayyân'ın da aktarımında isimlerine yer verdiği Mekkî b. Ebî Tâlib ile Dâni, ilgili hususun en bariz örnekleridir.

<sup>74</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muğrîin*, 105.

Nitekim Şâtıbî,<sup>75</sup> Ebü'l-Hasen b. Şüreyh (ö. 1144/539)<sup>76</sup> ve İbnü'l-Bâziş (ö. 1145/540)<sup>77</sup> gibi hicrî altıncı asrın en çok öne çıkan Endülüslü kıraat âlimleri, kıraat sahasında bir önceki asra mensup kurrâyı temel almış, çalışmalarını çoğunlukla bunların eserleri üzerine inşa etmişlerdir. Zikredilenlerin yanı sıra altıncı asırda yaşamış daha pek çok Endülüslünün de aynı minvalde çalışmalarının varlığı bilinmektedir.<sup>78</sup> Yalnızca Mekkî ve Dâni değil, Husrî (ö. 1095/488)<sup>79</sup> ve Sarakustî (455/1062)<sup>80</sup> gibi beşinci asır kurrâsının çalışmaları etrafında da telif faaliyetleri devam etmiştir. Bu bağlamda Ebû Hayyân'ın yukarıdaki ifadelerinde değindiği üzere hicrî beşinci asra mensup kıraat âlimleri, buldukları bölgelerde yegâne otorite şeklinde telakki edilmiş, onların kıraat tercihleri, eserleri ve eğitim-öğretim faaliyetleri sorgulanmamış, aksine tedarik-telif çalışmaları büyük kıymet görmüştür.

#### 4. Endülüs'te Yaygınlık Gösteren Kıraat Usulleri

Ebû Hayyân'ın ilgili rivayetinde, kıraat ilminin Endülüs'teki durumuyla alakalı dikkat çeken konulardan biri de bu bölgede çoğunlukla yedi kıraatin okunduğu/bilindiğidir. Bununla birlikte kimi kıraat âlimlerinin, Ya'kûb Kıraatî'ne vakıf olduğu ve ikamet ettikleri yörelerde bu kıraati de okuttuğudur. Onun bu minvaldeki ifadelerini, anılan rivayetin muhtelif yerlerinden çıkarmak mümkündür. Buna göre Ebû Hayyân'ın zikredilen görüşleri şöyledir:

(Memleketimizden Mısır'a rihle yapanlar) burada bulunan kıraat âlimlerinden “yedi kıraate” yönelik kısıtlı bilgiler elde etmekteydiler. (...) (Gidenlerin

<sup>75</sup> Şâtıbî'nin *Hirzû'l-emânî* isimli eseri, bilindiği üzere Dâni'nin *et-Teysîr*'inin manzumesidir.

<sup>76</sup> Endülüs kıraat tarihi açısından seçkin bir yere sahip olan Ebü'l-Hasen İbn Şüreyh'in, *el-İntişâf mine'l-Hâfîz Ebi' Amr ed-Dâni* ismini taşıyan eserinde, Dâni'nin birkaç kelimedeki tercihlerini açıkladığı söylenmektedir. Bk. Şüreyh b. Muhammed Ebü'l-Hasen b. Şüreyh, *el-Cem' ve't-Teveçih limâ inferaade bihi Ya'kûb b. İshâk el-Hazramî el-Başrî*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed, (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 15.

<sup>77</sup> İbnü'l-Bâziş es-Sânî" olarak da bilinen müellif, kıraat ilminin Endülüs'te otoritelerinden biridir. O, *el-İknâ'* adını verdiği meşhur eserinde, Mekkî'nin *et-Teşîra* ve Dâni'nin *et-Teysîr*'ini esas almıştır. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali İbn Bâziş, *el-İknâ' fi'l-karâ'âtü's-seb'*, thk Abdülmeccid Katamış, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 30.

<sup>78</sup> Bahsedilen süreç ve sonrasında yaşayan Endülüslü kıraat âlimlerinin bu meyandaki eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs*, 58-64, 236 vd.

<sup>79</sup> Ebû Ömer el-Mürçikî (ö. 600/1203-1204) ve İbn Ebi'r-Rabîi' eş-Şâtıbî'nin (ö. 672/1274), Husrî'nin *Kasîdetü'r-Râiyye'* sine yönelik kaleme aldıkları şerhleri, bu minvaldedir. Mürçikî'nin eseri için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/1344. *İbn Ebi'r-Rabîi' in eseri için bk. Hamîtü, Kıra'atü'l-İmâm Nâfi'*, 2/78-79.

<sup>80</sup> Sarakustî, Endülüs'te yetişip Mısır'a taşınmıştır. Bu anlamda hem Endülüs hem de Mısır kıraat tarihi için önemli bir şahsiyettir. Sarakustî'nin *el-'Unvân'*ına dönük yazılan eser için bk. Hamîtü, *Kıra'atü'l-İmâm Nâfi'*, 2/214.

tamamı da) “yedi kıraate” dönük çok sınırlı malumata erişmekteydi. (...) (Mısır seyahatleri sonrasında memleketine dönen kıraat âlimlerimiz, bağlı buldukları şehirlerde “yedi kıraati” içeren eserlerini okutmaktaydılar). (...) Ebû ‘Amr ed-Dânî, Mısır’da tahsil ettiği “Ya’kûb Kıraati’ni” de öğretmekteydi/ okutmaktaydı. (...) İşte böyle! Bizim âlimlerimizin kitapları, (...) on dört rivayeti içermekteydi.<sup>81</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hayyân, Endülüs’teki kıraat metodunu ihtiva eden aktarımında sık sık “yedi kıraat” usulünü dillendirmekte, bu coğrafyada çoğunlukla yedi kıraatin okunduğuna vurgu yapmaktadır. Onun mütemadiyen yedi kıraatin altını çizmesi, Endülüs’teki kıraat/rivayet geleneğinin dar olduğunu düşünmesi sebebiyledir. Öte yandan yalnızca “yedi kıraat” bilinmekle birlikte bu metodun da kendi içerisinde sınırlı olduğu yönündeki fikrini de öne çıkarmaktadır. Alıntıda göze çarpan bir başka nokta ise Dânî gibi kurrânın, sözü geçen yedi kıraate ek olarak Ya’kûb Kıraati’ni de okuttukları ve böylece Endülüs’te sekizli bir tasniften (kırâât-ı şemân) bahsedilebileceğidir.

Biyografi türündeki eserlerde kıraat âlimi olarak kaydedilen Endülüslü isimlerin hayatlarına göz atıldığında, “yedi kıraat” ifadesine sıkça tesadüf edilmektedir. Onların kıraat ilmindeki eğitim serencamları anlatılırken bu ifadeye hemen her isimde rastlanması,<sup>82</sup> Ebû Hayyân’ın belirttiği üzere adı geçen usulün bu bölgedeki yaygınlığıyla ilişkilidir. Dolayısıyla Endülüslüler yedi kıraati benimsemiş, tedriste bu metodu uygulamışlardır.<sup>83</sup>

Yedi kıraatin zikredilen baskınlığı, yalnızca tedrisle sınırlı kalmamıştır. Nitekim Endülüslü kıraat âlimlerinin kıraat farklılıklarını içeren çalışmalarının, ekseriyetle yedi kıraati kapsadığı görülmektedir. -Kuvvetle muhtemel hicrî dördüncü asrın sonları veya beşinci asrın başlarında, İbn Mücâhid’den ilham alınarak ilk tohumları atılan- yedi kıraate dönük Endülüs’teki telif geleneği, bu medeniyetin tamamen işgaline kadar devam etmiştir. Bu manada Dânî’nin *Câmi’u’l-beyân, et-Teysîr, Müfredâtü’l-kurrâi’s-seb’a* ve *Muhtaşaru mezâhibi’l-kurrâ* gibi kıraat farklılıklarını ihtiva eden

<sup>81</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, 103-108.

<sup>82</sup> Bu meyanda muhtelif birkaç kimse için bk. Zehebî, *Ma’rife*, 834, 844, 899, 998, 1153, 1427, 1466, 1490, 1538; İbnü'l-Cezerî, *Câye*, 1/64, 69, 105, 493. Esasen bu bilgi, muayyen bir kaynaktan herhangi bir şahsiyeti referans göstermeye ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Zira tabakât eserlerinde bine yakın Endülüslü kıraat âliminin varlığı müşahede edilmekte ve pek çoğuyla ilgili belirtilen türde bilgiler bulunmaktadır. Örnekleri için bk. Başal, *Endülüs*, 374 vd.

<sup>83</sup> Ebü'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu’t-tîb min guşni Endelü-si’r-raṭîb*, thk. Ercan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), 1/221.

eserleri söz konusu meyandadır.<sup>84</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib'in *et-Tebşıra* ve *el-Keşfi* de yedi kıraati içermektedir.<sup>85</sup> Aynı şekilde Mehdevî'nin, *el-Hidâye* ve *Şerhu'l-Hidâye* isimli çalışmaları da yedi kıraate hasredilmiştir.<sup>86</sup> Hatta üzerinde durduğumuz rivayetin sahibi Ebû Hayyân'ın kıraat farklılıklarına dönük olarak meydana getirdiği *'İkdu'l-leâlî* adlı eseri de yine yedi kıraatin tespitine yöneliktir.<sup>87</sup> Endülüs'ün kıraat sahasında simge olan bu isimlerinin yanı sıra gerek onlarla aynı dönemde yaşamış gerekse sonraki asırlarda hayat sürmüş Endülüslü kıraat âlimlerinin de bahse konu türdeki eserleri, diğer metotlara oranla oldukça yoğunluktadır.<sup>88</sup> Bu itibarla Ebû Hayyân'ın Endülüs'te yedi kıraatin yaygınlığına yönelik serdettiği görüşlerinde bariz bir isabet söz konusudur.

Öte yandan Endülüs'te yedili tasnif yaygın olmakla birlikte Ya'kûb Kıraatî'ne de ayrı bir ehemmiyet verilmiştir. Ebû Hayyân'ın da aktardığı üzere başını Dâni'nin çektiği kıraat âlimleri, Ya'kûb Kıraatî'ni de eğitim meclislerinde okutmuşlardır.<sup>89</sup> Yedi kıraatte olduğu gibi Ya'kûb'un ihtiyârı da yalnızca tedrisle sınırlı kalmamış, bu ihtiyârın tespitine yönelik de pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Dâni, Mısır'da tahsil ettiği bu kıraati muhtevi *Müfredetü Ya'kûb'u vücuda getirmiştir*.<sup>90</sup> Aynı zamanda bu çalışmanın, Endülüs coğrafyasında anılan kıraate yönelik ilk çalışma olduğu da düşünülmektedir. Hicrî beşinci asrın otorite şahsiyetlerinden Ebû Abdillâh b. Şüreyh'in (ö. 1084/476) *Kitâbü Kırrâati Ya'kûb'u*,<sup>91</sup> oğlu Ebü'l-Hasen b. Şüreyh'in *el-Cem' ve't-tevcîh*'i<sup>92</sup> ve İbn 'Âsım'ın (ö. 1426/829) *el-Emelü'l-merkûb'u*,<sup>93</sup> bu türün bir

<sup>84</sup> Osmân b. Saîd b. Osmân Ebû 'Amr ed-Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kırâ'ati s-seb'*, nşr. Otto Pretzl, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 1984), 4-7; a.mlf., *Câmi' u'l-beyân fi'l-kırâ'ati s-seb' i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Saddûk el-Cezâirî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/43 vd.; a.mlf., *Muhtasarü fi mezâhibi'l-kurrâi s-seb'ati'l-emşâr*, thk. A. M. Abdüsselam eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 29-36.

<sup>85</sup> Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebşıra fi'l-kırâ'at s-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî, (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982), 175 vd.

<sup>86</sup> Ahmed b. 'Ammâr b. Ebî'l-Abbâs el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzim Saîd Haydar, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), 1/86.

<sup>87</sup> Muhammed Hüseyin 'Avâcî, *'Avâcî, Muhammed Hüseyin. "'İkdu'l-leâlî fi'l-kırâ'ati s-seb' i'l-avâli li Ebî Hayyân el-Endelüsî". Mecelletü'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 4/8, 54-55.

<sup>88</sup> Endülüslü kıraat âlimlerinin yedi kıraati içeren eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs*, 236 vd.

<sup>89</sup> Ya'kûb Kıraatî'nin Endülüs âlimlerce okunduğuna dair pek çok örnek bulunmakla birlikte birkaçı için bk. Örneğin İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/91, 2/318, 329.

<sup>90</sup> Ebû 'Amr ed-Dâni, *Müfredetü Ya'kûb b. İshâk el-Hazramî*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, (Dâru İbnî'l-Cevzî, 2008), 13 vd.

<sup>91</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, (Medine: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye - Câmîatü'l-Melik Suûd, 1991), 1/37.

<sup>92</sup> Ebü'l-Hasen b. Şüreyh, *el-Cem' ve't-tevcîh*, 15.

<sup>93</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed İbn 'Âsım el-Girnâti, *Tuhfetü'l-hukkâm fi nüketi'l-'uqudi ve'l-ahkâm*, thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed, (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye,



çarpıda zikredilebilecek diğer örnekleridir. Görüldüğü üzere Endülüslerin Ya'kûb Kıraatî'ne bağlılıkları, Ebû Hayyân'ın bu noktadaki tespitinin de isabetini, apaçık bir şekilde kanıtlar mahiyettedir. Kaldı ki Ebû Hayyân'ın bu hususa dönük haklılığı, Ya'kûb'un ihtiyârının, hem tedrisî olarak hem de telif anlamında Endülüs'e nereden geldiği hususunda da ortaya çıkmaktadır. Zira İslâm dünyasında Ya'kûb'un da dâhil edilmesi suretiyle oluşan sekizli tasnife dönük ilk eser, Mekkî ve Dâni gibi Endülüslü kıraat âlimlerinin hocalarından biri olan Tâhir b. Galbûn tarafından yazılmıştır.<sup>94</sup> Bu bağlamda adı geçen coğrafyada Ya'kûb Kıraatî ile ilgili tedris ve telif çalışmalarında Mısır'ın etkisinden bahsetmek mümkündür.

Ebû Hayyân'ın Endülüs'teki kıraat tasnifleriyle ilgili açıklamalarında yer verdiği yedi ve sekiz kıraat tasniflerindeki isabeti ortadadır. Bununla birlikte, Endülüs'te bu ikisi dışında da tasniflerin bulunduğu/bilindiğine değinmediği görülmektedir. Zira tabakât eserlerinin, Endülüslü kimi kurrânın hayatı ile ilgili kısımlarında, "on kıraat" ifadesiyle de karşılaşılmaktadır. Örneğin Ya'îş eş-Şilbî (ö. 1228/626) bunlardan biridir. Zehebî, Ya'îş'in on kıraatten haberdar olduğunu ve bu usulü bir başka Endülüslü İbn Müsdî'ye (ö. 1265/663)<sup>95</sup> okuttuğunu rivayet etmektedir.<sup>96</sup> Hatta Endülüslü kıraat âlimlerinden İbn Uhtî Gânim'e (ö. 1030/525) ait olup *Ta'lîlü'l-kırââtî'l-aşr* adını taşıyan on kıraat ile ilgili bir çalışmanın da varlığından bahsedilmektedir.<sup>97</sup> Mefkûd olması sebebiyle hangi ihtiyârları kapsadığı bilinmemekle birlikte on kıraat ile ilgili henüz erken sayılabilecek bir dönemdeki eserin varlığı konumuz açısından kıymetlidir. Zira bu durum, Ebû Hayyân'ın ifade ettiği gibi Endülüs'te yalnızca yedili ve sekizli tasnif bilinmediğini, farklı tasniflere dönük eserin dâhi bulunduğunu göstermektedir. Buradan hareketle Endülüs'te kıraat tasniflerinin sınırlı olmadığını söylemek mümkün olmaktadır.

### 5. Endülüs'teki Kıraat Eserlerinin Rivayet ve Tarîk Açısından Kısıtlı Olduğu İddiası

Ebû Hayyân'ın Endülüs kıraat kültürüyle alakalı temas ettiği noktaların sonuncusu, kıraat farklılıklarına dönük olarak bu bölge kurrâsı tarafından vücuda getirilen eserlerin, rivayet ve tarîk açısından sığ/sınırlı olduğu meselesidir. Ebû Hayyân, bilhassa hicrî beşinci asra mensup Endülüslü kıraat

2011), 9.

<sup>94</sup> İlgili çalışma, *et-Tezkira fi'l-kırâ'âti's-semân* adını taşımaktadır. Bk. Zehebî, *Ma'rife*, 698-699; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 1/307-308; Maşalı, *Kıraat İlmî*, 80-84.

<sup>95</sup> İbn Müsdî için bk. Zehebî, *Ma'rife*, 1312; İbnü'l-Cezerî, *Gâye*, 2/252.

<sup>96</sup> Zehebî, *Ma'rife*, 1195. On kıraat usulünü Endülüslü kıraat âlimlerince bilindiğiyle ilgili bir başka örnek için bk. *İbnü'l-Cezerî, Gâye*, 2/224.

<sup>97</sup> Abdülaziz b. Ali el-Harbî, *Tevcîhü müşkili'l-kırâ'âti'l-aşriyyeti'l-feriyyeti lügaten ve tefsîren ve i'râben*, (Medine: Câmiatü'l-Kurâ, h. 1417), 80.

âlimlerinin eserlerinin münderecatının, yalnızca iki raviden ibaret olduğu; tarîk anlamında da kısıtlılık barındırdığı yönündeki iddiasında şu ifadeleri kaydetmektedir:

(...) *et-Teysîr*, *et-Tebşîra* ve *el-Kâfi* başta olmak üzere vatanımıza mensup kimselerin (kıraat farklılıklarını içeren) eserlerinin tazammun ettiği (kıraat farklılıklarıyla ilgili) rivayetler, yalnızca çokluktan bir zerre; denizden bir damladır. Bu da şu demektir: Bu kitaplar, örneğin Nâfi' Kıraati'nin (onca aktarım kanalı varken) sadece Verş ve *Ķâlûn* rivayetlerini barındırmaktadır. Ancak insanlar; Nâfi'den Verş ve *Ķâlûn* dışında İsmail b. Ca'fer el-Medenî, Ebû Huleyd, İbn Cemmâz, 'Aşma'î ve Müseyyibî gibi şahsiyetler yoluyla da rivayette bulunmuşlardır. Kaldı ki bunlardan bazıları, Verş ve *Ķâlûn*'dan daha bilgin ve daha şıkadır. Öte yandan (ismi geçen) arkadaşlarımız, Verş Rivayeti'ni de sadece Ebû Ya'kûb el-Ezrak tarîkiyle aktarırlarken onların bu meyandaki eserleri de Yunus b. Abdil'alâ, Davud b. Ebî Taybe, Ebû'l-Ezher Abdussamed b. Abdirrahman ve Ebû Bekir el-İsbehânî gibi kimselerin Verş'ten gelen tarîklerini ihtiva etmemektedir. Oysaki zikredilenler de Verş'ten okumuşlardır; onların içinde el-Ezrak'tan daha üstün ve daha şıka isimler de bulunmaktadır. Bu örnek (Nâfi' Kıraati ile Verş Rivayeti'nin aktarım kanalları ile ilgili) arkadaşlarımızın kitaplarındaki rivayet kısıtlılığını anlatan (pek çok örnekten) yalnızca biridir. Zira diğer kıraatlerde de, on dört rivayette de onların eserlerinde durum bundan farklı değildir.<sup>98</sup>

Ebû Hayyân'ın bu ifadeleri, herhangi bir yoruma veya izaha yer bırakmayacak kadar açıktır. Buna ek olarak Endülüslü kıraat âlimlerinin kıraat farklılıklarını içeren eserleriyle ilgili yukarıdaki tespitlerinde Ebû Hayyân'ı doğrulayan pek çok örnekle de karşılaşmak mümkündür. Nitekim bilhassa ismen saydığı *et-Teysîr*,<sup>99</sup> *et-Tebşîra*<sup>100</sup> ve *el-Kâfi*<sup>101</sup> gibi Endülüslü'nün sembol kıraat âlimleri eliyle telif edilen eserlerin neredeyse tamamının, yedi

<sup>98</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muĶrîn*, 106-108.

<sup>99</sup> Ebû 'Amr ed-Dânî, *et-Teysîr*, 4-7.

<sup>100</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebşîra*, 175 vd.

<sup>101</sup> Muhammed b. Şüreyh Ebû Abdillâh İbn Şüreyh, *el-Kâfi fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemî' eş-Şâfiî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 28-37.



kıraat ile bunlara ait meşhur on dört rivayeti ihtiva ettiği görülmektedir. Örneğin Dâni'nin adı geçen *et-Teysîr*'inin yanı sıra *Müfredâtü'l-kurrâ'i's-seb'a* ve *Muhtaşaru mezâhibü'l-kurrâ'i's-seb'a bi'l-emşâr* adlı çalışmaları da bahsedilen türdedir.<sup>102</sup> Mehdevî'nin *el-Hidâye* ve *Şerhu'l-Hidâye*'si,<sup>103</sup> Sarakustî'nin *el-İktifâ* ve *el-'Unvân*'ı,<sup>104</sup> İbn Abdilkuddûs'un *el-Miftâh*'ı,<sup>105</sup> İbnü'l-Bâziş'in *el-İknâ*'ı<sup>106</sup> ve Şâtübî'nin *Hirzû'l-emânî*'si<sup>107</sup> gibi Endülüs özelinde en seçkin konumdaki isimlerin kıraat farklılıklarıyla alakalı bu çalışmalarının yedi kıraat ve on dört rivayeti içermesi, hatta tarîklerinde de kısıtlılık bulunması, Ebû Hayyân'ın bu meseledeki görüşlerini fazlasıyla destekleyen bir gerçektir. Kaldı ki Endülüs kıraat ekolüne yönelik eleştirilerine rağmen bizzat Ebû Hayyân'ın da *İkdü'l-leâlî*'sini aynı meyanda meydana getirmesi, bu husustaki isabetine tecrübî olarak da ışık tutmaktadır.<sup>108</sup>

Yukarıda zikredilen ve benzeri anlamda daha pek çok örneği bulunan türdeki çalışmalar, Ebû Hayyân'ın bu noktadaki isabetini göstermekle birlikte Endülüs'te olabildiğince geniş bir rivayet ve tarîk birikimi ihtiva eden eserlerinin varlığı da bilinmektedir. Muhtemelen Ebû Hayyân'ın, serdettiği bu açıklamalarında meseleyi daha çok eleştirel bir tarzda ele alışı sebebiyle zikretmediği bir iki eser düşünüldüğünde, onun bu meselede kısmen yanıldığı da görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Ebû Hayyân, üzerinde durduğumuz açıklamaları esnasında daha çok eksiklikleri öne çıkarma amacı güttüğü için konuyu etraflıca değerlendirme yoluna gitmemiştir. Ya da onun bahsettiği türdeki çalışmaların, geniş birikim içeren çalışmalara oranla nicelik anlamında çok ağır basması, diğer eserleri saymasına yer bırakmamıştır. Sözü edilen eserlerin başında da Dâni'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı gelmektedir. *et-Teysîr*'den önce yazılan bu eser, tek başına Endülüs'teki kıraat/rivayet/tarîk birikiminin sınırlı olmadığını göstermesi bakımından çok kıymetlidir. Bu eserinde Dâni, yedi kıraat imamının her birine ikişer ravi tahsisinin dışına çıkmış ve toplamda kırk rivayet kanalını kullanarak henüz hicrî beşinci asrın ilk çeyreği gibi erken bir vakitte rivayetleri alabildiğine

<sup>102</sup> Ebû 'Amr ed-Dâni, *Muhtaşaru fi mezâhibi'l-kurrâ*, 29-36.

<sup>103</sup> Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, 1/86.

<sup>104</sup> Ebû Tâhir İsmail b. Halef es-Sarakustî, *el-İktifâ fi kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûra*, nşr. Hatim Salih ed-Dâmin, (Bağdat: Dâru'n-Nînavâ, 2004), 16-17; *el-'Unvân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Züheyr Gazi Zahid-Halil Atiyye, (Suudi Arabistan: 2005), 136.

<sup>105</sup> Ebü'l-Kasım Muhammed b. Abdilvehhâb İbn Abdilkuddûs el-Kurtubî, *el-Miftâh fi'htilâ-fi'l-kırâ'âti's-seb'i'l-müsemmeyni bi'l-meşhûrin*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2006), 11-12.

<sup>106</sup> İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ*, 55 vd.

<sup>107</sup> Halef b. Ahmed Kasım b. Firruh eş-Şâtübî, *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehâni fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Muhammed Temîm, (Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 2010), 5.

<sup>108</sup> 'Avâci, *İkdü'l-leâlî*, 54-55.

genişletmiştir.<sup>109</sup> Rivayetlerdeki genişleme tarîkler noktasında da barizdir. Zira Dâni, eserin mukaddimesinde bu hususu bizzat ifade etmekte ve çalışmasında yüz altmış tarîke yer verdiğini belirtmektedir.<sup>110</sup> Ayrıca onun, birkaç rivayet ve tarîke özel olarak oluşturduğu risaleleri de bu noktada gözden uzak tutulmamalıdır.<sup>111</sup> Ebû Abdullah b. Şüreyh'in de Dâni gibi farklı rivayet ve tarîklere hasrettiği pek çok risalesi, bu hususun temellendirilmesi açısından burada zikre değerlidir.<sup>112</sup>

Dâni ve İbn Şüreyh gibi isimlerin telifatındaki kıraat müktesebatı göz önünde bulundurulduğunda, Ebû Hayyân'ın yukarıdaki tespitlerinde eksiklikler, hatta yanlışlıklar olduğu ortadadır. Zira Endülüs'teki rivayet/tarîk birikimi, her ne kadar kıraat farklılıklarına dönük pek çok eserde bu duruma rastlansa da onun değindiği ölçüde sınırlı değildir. Aksine daha o dönemlerde İslâm coğrafyasında bilinen kıraat rivayetlerinin Endülüs'te de var olduğu görülmektedir. Ancak muhtemelen Endülüslüler, kıraatlerdeki alabildiğine geniş olan tariklerde boğulmaktan ziyade asgari düzeyi önemsemiş ve bunları öğrenmeyi öncelemişlerdir. Yoksa Endülüs'teki pek çok eserin yalnızca iki rivayet barındırması ve tarîk anlamında sınırlı olması, bunlardan haberdar olmamalarıyla değildir. Bilakis bu rivayet ve tarîkleri tercih etmemeleriyle ilgilidir. Örneğin bu minvalde tabir yerindeyse Dâni, *Câmi'u'l-beyân*'ı kıraat sahasından her şeyden haberdar olduğunu belirtmek; *et-Teysîr*'i de ezber ve kolaylık olmasını umarak telif etmiştir. Dolayısıyla o, genişlik isteyene de kolaylık isteyene de seçenek sunmuştur. Yine o, Endülüs'ün en önde gelen kıraat âlimlerinden biri olarak bu coğrafyanın ilgili sahada yetkin olduğunu anılan eseriyle ispata çalışmıştır. Kaldı ki Ebu Hayyân da bilhassa Dâni'den sonraki dönemleri işaret ederek Endülüs'te rivayet noktasında görülen bir genişlemeden bahsetmektedir.<sup>113</sup> Bu husus, Ebû Hayyân'ın serdettiği görüşlerindeki isabetsizliğe dönük bir başka noktadır. Zira görüldüğü üzere Endülüs'teki genişleme, bahsedilen dönemden öncelere dayanmaktadır.

## Sonuç

Ebû Hayyân'ın Endülüs kıraat ekolüne yönelik ilk tespiti, bu medeniyete yedi kıraat metodunun İslâm dünyasına oranla geç vakitlerde götürüldüğüdür. Bu bilginin aktarımı sırasında ismi zikredilen Talemenkî, Mekkî ve Dâni gibi kimselerden hareketle sözü edilen vaktin, hicrî dördüncü asrın ortaları/

<sup>109</sup> Ebû 'Amr ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/43-70.

<sup>110</sup> Ebû 'Amr ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 1/18. İbnü'l-Cezerî'den gelen bir nakle göre Dâni, bu eserinde beş yüz farklı rivayeti toplamıştır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/61.

<sup>111</sup> Başal, *Endülüs*, 253-254.

<sup>112</sup> Sâlim Muhammed Zehrânî, *el-Kâfi fi'l-kırâ'âti ş-seb' dirâse ve tahkîk*, (Suûd: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 1/85-86.

<sup>113</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 106.

beşinci asrın başlarına denk düştüğü görülmektedir. Ancak bu şahsiyetlerden önceki dönemlerde, hem Endülüslü âlimlerin Doğuya yaptıkları rihleleri esnasında kıraat ilminin simge isimlerinden faydalanmaları hem de özellikle Bağdat menşeli kurrânın, yedi kıraati ilk defa cem' eden İbn Mücâhid'den bu alanda tahsilde bulunduktan sonra Endülüs'e yerleşmeleri, Endülüs'ün yedili tasnifle daha erken vakitlerde tanıştığı hususuna kapı aralamaktadır. Bunun yanı sıra İbnü'l-Cezerî ve sonrasındaki çalışmalarda görülen genel kabulün aksine, yedi kıraatin Endülüs'e gelişinin, zikredilen saikler muvacehesinde Talemenkî'ye hasredilemeyeceği kanaatine varılmaktadır.

Mısır'a, Endülüs'e kıraat sahasındaki kaynaklık açısından büyük bir paye vermesi, hatta bu ekolün oluşumunu neredeyse sadece buraya hasretmesi, Ebû Hayyân'ın ilgili değerlendirmelerinde göze çarpan ikinci noktadır. O, Endülüs kıraat kültürünün sığ/sınırlı olduğu yönündeki iddiasını da bu kabulden hareketle Mısır'daki kıraat geleneğine bağlamaktadır. Endülüs'ten Doğuya yapılan rihlelerin henüz hicrî ikinci asırda başladığı; başta Hicâz olmak üzere Bağdat ve Şam gibi kültür merkezlerine de seyahat edildiği görülmektedir. Hatta adı geçen bölgelere yapılan rihlelerin, Mısır'dan önce başladığı da bir gerçektir. Bu rihleler, tabi olarak ilmî ve kültürel etkileşimi de beraberinde getirmektedir. Nitekim Endülüs'te, daha ilk dönemlerden tamamen işgaline kadar tedavülde kalan Nâfi' Kıraati'nde Hicaz'ın; tarihi boyunca yedi kıraatin temel alınmasında da en az Mısır kadar Bağdat'ın etkisi müşahade edilmektedir. Dolayısıyla Endülüs kıraat ekolünün oluşumunda Hicaz ve Bağdat'ın etkisi, Mısır kadar kayda değerdir.

Hicrî beşinci asırda yaşayan Dâni ve Mekki gibi Endülüs'ün seçkin isimlerinin, bu bölgede yegâne otorite görülmeyle alakalı tespiti, Ebû Hayyân'ın en isabetli çıkarımı olarak göze çarpmaktadır. Zira Endülüs'te anılan âlimlerin kıraat tercihleri ve eserleri etrafında şekillenen hatırı sayılır orandaki çalışmanın varlığı bir gerçektir.

Endülüs'te yedi kıraatin dışına çıkılmadığı yönündeki iddiası, Ebû Hayyân'ın kısmen haklı olduğu bir diğer meseledir. Nitekim kıraat farklılıklarına dönük olarak Endülüslü kıraat âlimleri tarafından vücuda getirilen eserlerin kahir ekseriyetinin, yedi kıraati içerdiği tecrübe edilmektedir. Ancak Ebû Hayyân'ın buradaki kastı, bu yörede yedi kıraatin baskın oluşunu ifadeden öte, bu usul dışında herhangi bir tasnifin bilinmediği iddiasını ihsas ettirmektedir. Bununla birlikte Endülüs'te, onlu tasnif konusunda da bilgin kimselerin bulunduğu, hatta onlu tasnifi ihtiva eden eserlerin kaleme alındığına da rastlanmaktadır.

Öte yandan Ebû Hayyân, kıraatlerin aktarım kanalları olan rivayet ve tarîk açısından da Endülüs ekolünün sığ kaldığı iddiasındadır. Endülüslü kurrâ eliyle meydana getirilen kıraat farklılıklarını şamil eserlerin pek çoğunda

yalnızca iki raviye yer verilip tarîklerin zengin tutulmaması, onu bu meselede isabetli gösteren noktaların başında gelmektedir. Ancak bilhassa Dâî'nin, münderecatında kırk rivayet ve yüz altmış tarîki barındıran *Câmi'u'l-beyân*'ı söz konusu olduğunda Endülüs'teki rivayet tarîk kısıtlılığında bahsetmek zordur. Aksine Endülüslülerin, alabildiğine geniş bir birikime sahip oldukları açıktır.

## Kaynakça

- 'Avâcî, Muhammed Hüseyin. "İk'dü'l-leâlî fi'l-kırâ'âtî's-seb'î'l-avâlî li Ebî Hıyyân el-Endelüsî". *Mecelletü'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâtî'l-Kur'ânîyye*, 4/8, 21-76.
- Adıgüzel, Cumhuriyet Ersin. *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/1 (2019), 107-139.
- Başal, Abdulhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ. *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Ebû 'Amr ed-Dânî, Osmân b. Saî'd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âtî's-seb'î'l-meşhûra*. thk. Muhammed Saddûk el-Cezâirî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû 'Amr ed-Dânî, Osmân b. Saî'd b. Osmân. *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'î*. nşr. Otto Pretzl. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabîyye, 1984.
- Ebû 'Amr ed-Dânî, Osmân b. Saî'd b. Osmân. *Muhtaşaru fi mezâhibi'l-kurrâi's-seb'âti'l-emşâr*. thk. A. M. Abdüsselam eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ebû 'Amr ed-Dânî, Osmân b. Saî'd b. Osmân. *Müfredetü Ya'kûb b. İshâk el-Hazramî*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Dârü İbni'l-Cevzî, 2008.
- Ebû Abdillâh İbn Şüreyh, Muhammed b. Şüreyh. *el-Kâfi fi'l-kırâ'âtî's-seb'î*. thk. Ahmed Mahmud Abdüssemî' eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Bahru'l-muhîf fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî, Ahmed b. 'Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzım Saîd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996.
- Ebû'l-Hasen b. Şüreyh, Şüreyh b. Muhammed. *el-Cem' ve't-Tevcih limâ inferade bihî Ya'kûb b. İshâk el-Hazramî el-Başrî*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dârü Ammâr, 2000.
- Fehd Abdurrahman, İbn Süleyman. *Menhecü'l-medresetü'l-Endelüsiyye fi't-tefsîr*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1997.
- Gökdemir, Ahmet. "Hicrî İlk Beş Asırda Endülüs'te Kıraat İlminin Durumu", *Dicle İlahiyat Dergisi* (DİD) 19 (2017/2), 160-177.
- Hamîtü, Abdülhâdî Abdullah. *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-Megâribe min Rivâyeti Ebî Saî'd Verş*. 5 Cilt. Rabat: Menşûrâtü Vizârâtü'l-Evkâf, 2003.

- Harbî, Abdülaziz b. Ali. *Tevcîhü müşkili'l-kurâ'âti'l-aşriyyeti'l-ferşiyeti lügaten ve tefsîren ve i'râben*. Medine: Câmîatü'l-Kurâ, h. 1417.
- İbn 'Âsım el-Gırnâtî, Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed. *Tuĥfetü'l-hukkâm fi nuketi'l-ukûdi ve'l-aĥkâm*. thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2011.
- İbn Abdilkuddûs el-Kurtubî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Abdilvehhâb. *el-Miftâĥ fi'l-tilâfi'l-kurâ'âti's-seb'i'l-müsemmeyni bi'l-meşhûrin*. thk. Hâtım Salih ed-Dâmin. Dımeşk: Dâru'l-Beşâir, 2006.
- İbn Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali. *el-İknâ' fi'l-kurâ'âti's-seb'*. thk Abdülmecid Katamış. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbn Beşkûvâl, Ebû'l-Kasım Halef b. Abdilmelik. *Kitâbü's-Şıla fi târihi eimmeti'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1989.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-muĥriîn ve müşsidü't-tâlibîn*. thk. 'Ali b. Muhammed el-'İmrân. Mekke: Dâru 'Âlemü'l-Fevâid, 1998.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kurâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Taĥbîru't-Teysîr fi'l-kurâ'âti'l-eimmeti'l-aşr*. thk. Ahmed Muhammed el-Kudât. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fi ŧabakâti'l-kurrâ*. 2 Cilt. thk. Gotthelf Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Faradî, Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed. *Târîĥu 'ulemâi'l-Endelüs*. thk. Rûhiyye Abdurrahmân Seyfî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Sarakustî, Ebû Tâhir İsmail b. Halef. *el-İktifa fi kurâ'âti's-seb'i'l-meşhûra*. nşr. Hatim Salih ed-Dâmin. Bağdat: Dâru'n-Ninavâ, 2004.
- Sarakustî, Ebû Tâhir İsmail b. Halef. *el-Unvân fi'l-kurâ'âti's-seb'*. nşr. Züheyr Gazi Zahid-Halil Atiyye. Suudi Arabistan: 2005.
- Kadı 'ÿyâz, Ebû'l-Fazl 'ÿyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve taĥrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezĥebi Mâlik*. 8 Cilt. Maĝrib: Vizârâtü'l-Evkâfi ve's-Şüünü'l-İslâmîyye 1983.
- Kasım b. Fîrruh eş-Şâtübî, Halef b. Ahmed. *Ĥirzü'l-emânî ve vechü't-teĥâni fi'l-kurâ'âti's-seb'*. nşr. Muhammed Temîm. Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 2010.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kurâati*. İstanbul: Nedve Yayınları, 1974.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esmâi'l-kütübî ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kurt, Yaşar. *Kıraat Tarihinin Meseleleri*. Samsun: 2013.
- Makkarî, Ebû'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed. *Nefĥu't-ĥib min guşni Endelüsî'r-raĥîb*. thk. Ercan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.

- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. İstanbul: Otto Yayınları, 2016.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tebşıra fi'l-kırâ'ât's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Meşînî, Mustafa İbrahim. *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Nebîl Muhammed, İbrahim Âl İsmail. *'İlmü'l-kırâ'at ve eşeruhû fi'l-'ulûmi'-ş-şer'iyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000.
- Özbek, Ömer. *Karşılaştırmalı Kıraat İlmi Meseleleri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Özbek, Ömer. "İbnü'l-Cezerî'nin Kıraatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı", *Bilimname* 36 (2018), 555-586.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Saîd Arâb. *el-Ḳurrâ ve'l-kırâ'at bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Medine: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye - Câmiatü'l-Melik Suûd, 1991.
- Şevât, el-Hüseyin b. Muhammed. *Medresetü'l-hadîs fi'l-Ḳayravân -min fetḥi'l-İslâmî ilâ müntaşafî'l-ḳarni'l-hâmisi'l-hicrî-*. 2 Cilt. Riyad: ed-Dâru'l-Alemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1991.
- Türkmen, Ömer. "Me'htârehu'l-İmâm Ebu't-Tayyîb İbn Ğalbûn mine'r-rivâyât ve'l-vucûh fi kitâbihi'l-İrşâd: Cem'an ve tahkîkan". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 258-280.
- Türkmen, Ömer. *Tecvîdü'n-Neşr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022.
- Veledü Ebâh, Muhammed Muhtâr. *Târîhu'l-kırâ'ât fi'l-Meşriḳ ve'l-Mağrib*. ys.: 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-ḳurrâi'l-kibâr 'ale't-ṭabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: 1995.
- Zehrânî, Sâlim Muhammed. *el-Kâfi fi'l-kırâ'âti's-seb' dirâse ve tahkîk*, Suûd: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Zehvî, Murad. *Menhecü'l-iḳrâ bi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.





**MUSA CARULLAH BIGİYEF VE İSLAM KONGRELERİ  
(1926-1931)**

Musa Jarullah Bigiyef and the Islamic Congresses (1926-1931)

**FERHAT KOCA**

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku, Çorum, Türkiye  
Prof., Dr., Hitit University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Islamic Law Department, Çorum,  
Turkey

**ferhatkoca@hitit.edu.tr**  
orcid.org/0000-0002-6770-7022

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 8 Haziran 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1074248>

**ATIF/CITE AS:**

Koca, Ferhat, "Musa Carullah Bigiyef ve İslam Kongreleri (1926-1931)", Hitit İlahiyat Dergisi,  
(Haziran/June 2022) 21/1, 33-80

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Musa Jarullah Bigiyef and the Islamic Congresses (1926-1931)

### Abstract

Musa Jarullah Bigiyev (1875-1949) was born in Rostov city of Kazan. He studied in Bukhara, Egypt, Hijaz, and India. He is a scholar that devoted his life to Islamic sciences and various religious, political, social, and cultural issues of Muslims. He wrote works in many fields such as Qur'anic sciences, Tafsīr, Ḥadīth, Kalām, Fiqh, Usūl al-Fiqh, Sīrah, Islamic History, and Arabic language, and literature. He participated in several national and international meetings on various intellectual and political problems of the society that he lived in and the Islamic world.

The first of these congresses, which took place between May 13-19.1926 following the Turkish Grand National Assembly abolished the caliphate with the Law No. 431 dated March 3, 1340 (1924), was the Caliphate Congress convened in Cairo (*al-Mu'tamar al-İslāmī al-Āmm li al-Khilāfa*). It was proposed by the representatives of Egyptian religious education institutions -especially the administrators of al-Azhar- in response to this decision. Musa Jarullah was invited to this meeting by the Egyptian congress organization committee, but he was not able to attend the meeting, as he was not given an entry visa, again, by the Egyptian authorities. Some people claimed that Musa Jarullah was an opponent of the Bolshevik administration in Russia and giving him an entry visa to Egypt could have potentially put Egypt in a collision course with Russia. In an effort to avoid such a situation, the Egyptian authorities, it is further claimed, did not issue a visa to Musa Jarullah. In this article, we demonstrate that the claim in question does not fully reflect the truth, and that the primary reason why Musa Jarullah was not given a visa was not because Egypt was afraid of Russia; but rather, the primary reason behind this should be sought, we argue, in his opposition to the Egyptian administration under the British shadow, the possibility of the election of the Egyptian King Fuad (1868-1936) as the "New Islamic Caliph", and the general approach of the scholars of al-Azhar to the caliphate. We tried to analyze Musa Jarullah Bigiyef's views on the Islamic caliphate in general and the Ottoman caliphate in particular as well as the approaches the scholars of al-Azhar and Egyptian officials who organized this meeting adopted towards the caliphate.

The second congress discussed here is the World Muslim Congress (*al-Mu'tamar al-ālam al-Islāmī*), which was held in Mecca between June 7 - July 5, 1926. Considering the transportation possibilities of the time period, this congress, which was organized in a way that conflicted with the Caliphate Congress held in Egypt in terms of time, was a meeting held by 'Abd al-'Azīz Ibn Sa'ūd (1880-1953), who declared himself as the King of Hejaz, in an effort

to consolidate his legitimacy in the Islamic world. In this congress, some practical and domestic issues related to public order such as the reconstruction of the Hejaz region, especially Mecca and Medina, and the improvement of the pilgrimage organization were discussed. Musa Jarullah Bigiyef attended this congress, albeit somewhat late due to visa problems, he and expressed his views on some issues by taking the floor several times.

The last congress to be examined in the article is the General Islamic Congress (*al-Mu'tamar al-'ālam al-Islamī al-'Āmm*), which was held in Jerusalem between December 7-17, 1931. The Mufti of Jerusalem, al-Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī (1897-1974) organized this congress in an effort to discuss some of the political and economic issues the Islamic world was facing such as developing the feelings of unity and brotherhood among Muslims, defending the Palestinian lands against the Jews, whose numbers were increasing day by day through emigration, establishing an Islamic university in Jerusalem and repairing the Hejaz railway. Musa Jarullah attended this congress as the representative of Chinese Turkistan and Finnish Muslims.

The present work provides with a detailed analysis of Musa Jarullah Bigiyef's participation in the aforementioned congresses, his negotiations in these congresses, and his evaluations about them, and it also makes an effort to correct some of the misconceptions regarding these issues.

**Keywords:** Islamic Law, Musa Jarullah Bigiyef, Qairo Caliphate Congress, Mecca World Muslim Congress, Jerusalem General Islamic Congress, Ottoman Caliphate.

## Musa Carullah Bigiyef ve İslam Kongreleri (1926-1931)

### Öz

Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) Kazan'ın Rostov şehrinde doğmuş; Buhara, Mısır, Hicaz ve Hindistan'da tahsil görmüş; hayatını İslami ilimlere ve Müslümanların çeşitli dini, siyasi, sosyal ve kültürel meselelerine adanmış bir ilim adamıdır. O Kur'an ilimleri, Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Siyer ve İslam Tarihi, Arap dili ve edebiyatı gibi pek çok alanda eserler yazmış; içinde yaşadığı toplumun ve İslam dünyasının çeşitli düşünsel ve siyasi sorunları hakkında birtakım milli ve milletlerarası toplantılara katılmıştır.

Elinizdeki makalede Musa Carullah'ın 1926-1931 yılları arasında toplanan İslam kongreleriyle ilişkisi ele alınacaktır.

Bu kongrelerden birincisi Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 3 Mart 1340 (1924) tarih ve 431 sayılı kanunla hilafeti lağvetmesi üzerine, bu karara tepki olarak başta el-Ezher yöneticileri olmak üzere Mısır dinî eğitim kurumları temsilcileri tarafından önerilen ve 13-19 Mayıs 1926 tarihleri arasında Kahire'de toplanan Hilafet Kongresi'dir (el-Mu'temerü'l-İslâmiyyü'l-Âmm li'l-Hilâfeti). Musa Carullah, Mısırlı kongre tertip heyeti tarafından bu toplantıya davet edilmiş, ancak yine Mısırlı yetkililer tarafından ülkeye giriş vizesi verilmediği için söz konusu toplantıya katılamamıştır. Bazı kişiler Musa Carullah'ın Rusya'daki Bolşevik yönetime muhalif olduğunu, ona Mısır'a giriş vizesi vermenin ise Mısır'ın Rusya'yı karşısına alması demek olacağını, Mısırlı yetkililerin de bu durumdan kaçınmak için Musa Carullah'a vize vermediklerini ileri sürmüşlerdir. Biz bu makalede söz konusu iddianın gerçeği tam yansıtmadığını, Musa Carullah'a vize verilmemesinin asıl sebebini Mısır'ın Rusya'dan çekinmesinde değil; onun İngiliz gölgesindeki Mısır yönetimine, Mısır Kralı Fuâd'ın (1936-1868) "Yeni İslam Halifesi" seçilmesi ihtimaline ve el-Ezher ulemasının hilafet hakkındaki genel yaklaşımlarına karşı olmasında aramak gerektiğini ileri sürdük ve Musa Carullah'ın genel olarak İslam hilafeti, özel olarak Osmanlı hilafeti hakkındaki görüşleri ile bu toplantıyı düzenleyen Ezher uleması ve Mısırlı yetkililerin hilafete yaklaşımları hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalıştık.

Burada ele alınan ikinci kongre 7 Haziran-5 Temmuz 1926 tarihlerinde Mekke'de toplanan Dünya Müslüman Kongresi'dir (Mu'temerü'l-âlemi'l-İslami). Dönemin ulaşım imkânları dikkate alındığında Mısır'da düzenlenen Hilafet Kongresi ile zaman bakımından çatışacak tarzda organize edilen bu kongre, kendisini Hicaz Kralı olarak ilan eden Abdülaziz İbnü's-Suûd'un (1880-1953) İslam dünyasındaki meşruiyetini pekiştirmek amacıyla gerçekleştirdiği bir toplantıdır. Bu kongrede başta Mekke ve Medine olmak üzere Hicaz bölgesinin imarı ve hac organizasyonunun iyileştirilmesi gibi

kamu düzeniyle ilgili pratik ve dâhili birtakım konular tartışılmıştır. Musa Carullah vize sorunları sebebiyle biraz geç kalmış olsa da bu kongreye katılmış ve çeşitli defalar söz alarak bazı konular hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir.

Makalede incelenecek son kongre ise 7-17 Aralık 1931 tarihlerinde Kudüs'te toplanan Genel İslam Kongresi'dir (el-Mu'temerü'l-İslâmiyyü'l-Âmm). Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseynî (1897-1974) tarafından Müslümanlar arasında birlik ve kardeşlik duygularını geliştirmek, dış göçlerle gündün güne sayıları artan Yahudilere karşı Filistin topraklarını savunmak, Kudüs'te bir İslam üniversitesi kurmak ve Hicaz demiryolunu tamir etmek gibi İslam dünyasını ilgilendiren bazı siyasi ve ekonomik konuları tartışmak amacıyla düzenlenen bu kongreye Musa Carullah Çin Türkistan'ı ve Finlandiya Müslümanları temsilcisi olarak katılmıştır.

Elinizdeki makalede Musa Carullah Bigiyef'in yukarıda zikredilen kongrelere katılımı, bu kongrelerdeki müzakereleri ve onlar hakkındaki değerlendirmeleri ayrıntılı bir şekilde incelenmeye ve bu konularla ilgili bazı yanlışlar düzeltilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Musa Carullah Bigiyef, Kahire Hilafet Kongresi, Mekke Dünya Müslüman Kongresi, Kudüs Genel İslam Kongresi, Osmanlı Hilafeti.

## Giriş

Biz bu makalede önce Musa Carullah Bigiyef'in hayatı hakkında kısa bazı bilgiler verecek, daha sonra da onun 1926-1931 yılları arasında toplanan İslam kongreleriyle ilişkisini, katılımını, bu kongrelerdeki konuşmalarını ve konuyla ilgili çeşitli çalışmalarda geçen bazı hataları dönemin süreli yayınlarından ve diğer kaynaklarından yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. Musa Carullah Bigiyef'in Hayatı

Musa Carullah Bigiyef 1875 yılında bugünkü Rusya Federasyonu'nun Güney Federal Bölgesi'nde bulunan Rostov'na Dolu (Azak Kalesi) yakınlarındaki Novoçerkassk şehrinde doğmuş bir Tatar Türküdür.

Tahsil hayatına Rostov'daki Real Devlet Lisesi'nde (Teknik Lisesi) başlayan Musa Carullah daha sonra Kazan'daki Gölboyu (Kül Buyı) Medresesi ve Buhara Medreselerine girmiş, İstanbul Mühendislik Mektebi'ne (Teknik Üniversite) kaydolmuş, sonra yarım bıraktığı İslâmî ilimlerle ilgili tahsilini tamamlamak amacıyla Mısır, Mekke, Medine, Hindistan, Beyrut ve Şam gibi çeşitli merkezlere ilim yolculukları yapmış; gittiği bütün medreselerin eğitim sistemlerinden tam bir hayal kırıklığına uğrayarak 1904 senesinde "tamam-ı hayretle" memleketi Rostov'a geri dönmüştür.

Musa Carullah, memleketine dönünce 1905 yılında arkadaşı Kadı Abdürreşid İbrahim (1857-1944) ile Ülfet gazetesini çıkarmış; ayrıca el-Asru'l-Cedid, Vakıf, et-Tilmiz ve el-İslâh gibi yenilikçi (ceditçi) gazetelerde yazılar yazmış ve Rusya Müslümanlarının insan hakları, siyasi faaliyetleri ve eğitim meseleleri gibi konulardaki düşüncelerini dile getirmiş; Rusya'daki Türk aydınlar tarafından yapılan beş büyük kurultayın öncüleri arasında yer almıştır. 1921 yılında Sovyetler aleyhine çalıştığı iddiasıyla Taşkent'te tutuklanan Musa Carullah, burada 11 ay hapis yattıktan sonra Petersburg'a giderek Büyük Cami'de imamlık yapmaya başlamıştır. 1923 yılı aralık ayında Bolşevik Çeka İnkılâp Mahkemesi tarafından tutuklanan Musa Carullah, Leningrad'da üç ay hapis yattıktan sonra üç yıl süreyle Moskova'ya sürgüne gönderilmiştir. Rusya'da Bolşeviklerin baskılarına dayanamayan Musa Carullah, 1930 yılında ülkesini terk etmek zorunda kalmış ve böylece onun Rusya'daki dinî ve siyasî mücadele dönemi sona ermiştir.

1930 yılı Kasım ayında Rusya'dan Türkistan'ın Kaşgar şehrine gelen Musa Carullah, buradan Afganistan ve Hindistan yoluyla Mısır'a gitmiştir. Musa Carullah, 1932 yılında Finlandiya'ya geçmiş, 1933 yılında Berlin'de bir matbaa kurarak burada bazı eserlerini neşretmiştir. 1934 yılında İran ve Irak'a giderek Şilik üzerine araştırmalarda bulunan Musa Carullah, 1935 yılında Kahire'ye, 1937 yılında ise Hindistan'a gitmiştir. 1938 yılında Tokyo'ya giden Musa Carullah, 1939 yılında İkinci Dünya Savaşının başlaması üzerine Japonya'dan ayrılarak Hindistan yoluyla Afganistan'a geçmeye çalışmış, ancak İngilizler tarafından Peşâver'de yakalanarak Japonya yanlısı olduğu iddiasıyla bir buçuk yıl hapsedilmiş, hapisten çıktıktan sonra da 1945 yılına kadar Afganistan'da göz hapsinde tutulmuştur. 1946 yılında Afganistan'dan Hindistan'a geçen Musa Carullah 1947 yılında Kahire'ye gelmiştir. Hayatının son günlerini öz vatanında geçirmek amacıyla 1947 yılında Mısır'dan İstanbul'a gelen Musa Carullah sağlık sorunlarının artması üzerine Rusya'ya gitme fikrinden vazgeçerek 1948 yılında tekrar Kahire'ye dönmüş ve 28 Ekim 1949 tarihinde Kahire'de on dokuz yıllık vatan hasretiyle vefat etmiştir.

Musa Carullah Kur'ân ilimleri, Tefsir, Hadis; Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Siyer ve İslam Tarihi, Arap dili ve edebiyatı gibi yaklaşık bütün İslam ilimlerinde ve içinde yaşamış olduğu toplumun siyasi meseleleri, organizasyonları, İslam dünyasının çeşitli düşünsel ve siyasal sorunları gibi pek çok konuda eserler vermiştir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Musa Carullah Bigiyef'in hayatı ve eserleri hk.bk. Musa Carullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, nşr. Yusuf Uralgiray (Ankara: Kazan Türkleri Kültür Ve Yardımlaşma Derneği Yayınları, 1975), 11-26 (neşredenin önsözü); Abdullah Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Musa Carullah Bigi* (İstanbul: Sıralar Matbaası, 1958); Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9-50; "Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef" *I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu* (Ankara, 2002); Ahmet

Aynı zamanda, Musa Carullah hem içinde yaşadığı toplumun hem de İslam dünyasının siyasi ve sosyal sorunlarıyla ilgili ulusal<sup>2</sup> ve uluslararası çeşitli toplantılara katılmış ve bu platformlarda düşüncelerini dile getirmeye çalışmıştır.

## 2. İslam Kongreleri

Biz burada Musa Carullah'ın 1926 yılında Kahire'de düzenlenen Hilafet Kongresiyle ilişkisini ve bu kongre hakkındaki görüşlerini, ayrıca 1926 yılında Mekke'de tertip edilen Dünya Müslüman Kongresi ile 1931 yılında Kudüs'te düzenlenen Genel İslam Kongresi'ne<sup>3</sup> katılımıyla ilgili ayrıntıları incelemeye çalışacağız.

Kanlıdere, "Reform Within Islam – The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars", *Middle Eastern and Balkan Studies Series 1* (ts.), 52-56; Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005); Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/214-215; Remzi Kurtde, *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 10-30; Ferit Yusupov, "Musa Carullah Bigiyef: Hayatı ve Faaliyet Sahifeleri", *Uluslararası Türk Dünyasını Aydınlatanlar Sempozyumu 2012* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013), 152-157; Süleyman Hayri Bolay, "Musa Carullah Bigiyef", *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi: Türk Dünyası Düşünür Temsilcileri*, ed. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 4739-4754; İbrahim Maraş, "Musa Carullah", *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 289-300; Ferhat Koca, "Giriş: Musa Carullah Bigiyef Hakkında Bir Nice Söz", *Kavaid-i Fikhiyye-İslam Hukukunun Genel İlkeleri*, haz. Ferhat Koca - Fatih Karataş - Ahmet Yasin Küçükçitryaki (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 19-128; Alimcan el-İdrisi, "Musa Carullah Efendi Bigey", *Türk Yurdu Mecmuası* 8/89 (1331), 186-193; Alimcan el-İdrisi, "Musa Carullah Efendi Bigi", *Türk Kültürü* 25/288 (Nisan 1987), 240-246; Hüseyin Rahmi Balaban, "Musa Carullah, Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/1-4 (1953), 173-178; Osman Keskiöğlü, "Musa Carullah, Hayatı, Görüşleri ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ (1964), 63-73; Hamdi Mert, "Musa Carullah Bigiyef – Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri", *Bilgi* 8/ (1999), 125-141; Azade-Ayşe Rorlich, "Bigi, Musa Yarullah", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J. L. Esposito (Oxford, 1995), 216-218.

<sup>2</sup> Musa Carullah Bigiyef'in içinde yaşadığı kendi toplumunun sorunlarıyla ilgili katıldığı toplantılar hk.bk. Musa Carullah Bigiyef, *Islahat Esasları* (Petrograd, 1917), 1-10, 169-242; İhsan Ilgar, *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988); Necip Hablemitoğlu, *Çarlık Rusya'sında Türk Kongreleri (1917-1905)* (Ankara: Kırım Dergisi Yayınları, 1997), 43-118; Akıncan Çakırlar, "(Doc) Türklerin Kurultay Mücadelesi: 1905-1917 Müslüman Kurultayları | Akıncan - Academia.edu" (Erişim 09 Mart 2022); Serap Toprak - Ahmet Öztürk, "Kimlik Koruma Mücadelesi Ekseninde Rusya Müslümanlarının Siyasi Faaliyetleri (1905-1917)", *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/16 (Mart 2019), 1075-1096; Abdullah Gündoğdu, "Musa Carullah Bigiyef ve Milli Kongreler", *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Musa Carullah*, ed. Ali Arslan (İstanbul: Türk Dünyası Kültür Başkenti Eskişehir 2013 Ajansı, 2014), III/333-346; Gülşah İleri, *Musa Carullah'ın Eserlerinde Rusya Müslümanlarının İlk Siyasi Faaliyetleri: 1905-1906 Yazıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 79-203; İsmail Türkoğlu, "Müslüman Kongreleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/96-98.

<sup>3</sup> Bu üç kongre hakkında kısa bilgi için bk. Mohammed Amin al-Midani, "Le mouvement du panislamisme: son origine, son développement, et la création de l'Organisation de la



## 2.1.Hilafet Kongresi: Kahire 13-19 Mayıs 1926

Birinci Dünya Savaşı'ndan galip çıkan devletler Osmanlı imparatorluğunu teslim alırken Anadolu'da ortaya çıkan Millî Mücadele hareketi bu yenilgiyi kabul etmemiş ve vatani işgalden kurtarmak için mücadeleye girişmiştir.

İstanbul işgal altında iken Ankara'da kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi bu millî mücadeleyi yöneterek zafere kavuşturmuş ve 29 Ekim 1923'te Türkiye Cumhuriyeti devleti kurulmuştur. Aynı şekilde, Türkiye Büyük Millet Meclisi 3 Mart 1340 (1924) tarih ve 431 sayılı Hilâfetin İlga ve Hânedân-ı Osmânî'nin Türkiye Cumhuriyeti Memâliki Hâricine Çıkarılmasına Dair Kanun'la da halifeliği lağvederek "Hilâfet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan hilâfet makamı mülgadır"<sup>4</sup> demiş ve bütün İslâm tarihini etkileyecek çapta büyük bir devrim yapmıştır.<sup>5</sup>

Hilâfetin kaldırılması İslâm dünyasının hemen hemen her bölgesinde önce büyük bir şaşkınlığa, sonra da yoğun tepki ve tartışmalara yol açmıştır.<sup>6</sup> Bu tartışmaların yaşandığı ülkelerden biri de Mısır'dır. Mısır'da hem

Conférence Islamique", *Les cahiers de l'Islam* (07 Mart 2022); Mohammed Amin al-Midani, "Le mouvement du panislamisme (Iere partie) : son origine, son développement.", *Les cahiers de l'Islam* (Erişim 09 Mart 2022).

<sup>4</sup> Resmî Cerîde, 29 Receb 1342 / 6 Mart 1340, 63" (Erişim 10 Mart 2022), 6.

<sup>5</sup> Hilâfetin kaldırılması konusunda bk. Naşit Hakkı Uluğ, *Halifeliğin Sonu* (İstanbul, 1990); Hasan Gümüşoğlu, *Osmanlı Hilafeti ve Kaldırılması* (İstanbul, 1999); Seçil Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)* (Ankara: Oğaç Matbaası, ts.); Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)*, 276-283; Nejat Göyünç, "Hilâfet ve Kaldırılması", *Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan II*, 1982, 225-232; Halil İnalçık, "Büyük Devrim: Hilâfetin Kaldırılması ve Lâikleşme", *Doğu-Batı* 1/3 (1998), 69-74; Oğuz AYTEPE, "Yeni Belgelerin Işığında Halifeliğin Kaldırılması ve Hanedan Üyelerinin Yurtdışına Çıkarılmaları", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 8/29 (01 Eylül 2002), 15-30; Mahmut AKKOR, "Dini Bir Müessesenin Sonu: Hilafet'in İlgası", *History Studies* 4/1 (2012), 15-28; Turgay MURAT - Nida ÖZMEN, "Hilâfetin Kaldırılmasının Türk Basınına Yansımaları", *Turkish Studies* 13/8 (Spring 2018), 137-160.

<sup>6</sup> Hilafetin ilga edilmesi üzerine İslam dünyasında ortaya çıkan çeşitli tepki ve tartışmalar hk.bk. Mustafa Bıyıklı, *Batılılaşma Sürecinde Hilafet Tartışmaları Ve İslam Dünyasındaki Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 262-270; Seçil Akgün, "Halifeliğin Kaldırılması Olayının Çeşitli Tepkileri" (VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 1976), 2187-2195; Hasan Türker, "Basın 'Hanedan-ı Hilafet' Tartışmaları ve Hilafetin Kaldırılması", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (1998), 67-92; Ali Satan, "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Halifeliğin Kaldırılışı", *Yeni Türkiye* 8/44 (2002), 427-480; Anne-Laure Dupont, "Des Musulmans Orphelins De L'empire Ottoman Et Du Khalifat Dans Les Années 1920", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2/82 (2004), 43-56; Cemile Tekin, "Hilafetin Kaldırılmasının Bosna-Hersek Basınına Yansımaları (1924-1939)", *Türkojoloji Araştırmaları* 12/26 (2017), 171-184; Gülşen İstek, "Hilâfetin Kaldırılmasının Avusturya Basınında Yansımaları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/24 (2019), 684-712; Edip Bukarlı, "Diyarbakır ve Çevresinin Hilafetin Kaldırılmasına Karşı Verdiği Tepkiler Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 5/12 (29 Ekim 2019), 1154-1181; Gamze Yaylagül, "Halifeliğin Kaldırılmasının Hindistan Müslümanlarına ve Türk Basınına Yansımaları", *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 103-114; Fahreddin el-Ahmedî Zavâhîrî, *es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti Şeyhi'l-İslâm ez-Zavâhîrî* (Mısır: Mabaatü'l-İ'timâd,



kamuoyunda hem de özellikle Ezher uleması arasında hilafet konusunda geniş tartışmalar yapılmıştır.<sup>7</sup> Bu tartışmalar sonunda Ezher Üniversitesi yönetiminde 13 Mayıs 1926 tarihinde Kahire’de şu gündem maddeleriyle bir Hilafet Kongresi’nin (el-Mu’temerü’l-İslâmiyyü’l-Âmm li’l-Hilâfeti) toplanacağı ilan edilmiştir: 1. Hilâfette ve halifede bulunması gereken vasıfların tanımı. 2. Hilâfet İslâm’da zarurî midir? 3. Hilâfet sözleşmesi nasıldır? 4. Şu anda şeriatın bütün icaplarını karşılayabilecek bir Hilâfet teşkil etmek mümkün müdür? 5. Dördüncü maddenin cevabı olumsuz ise ne yapılmalıdır? 6. Kongre bir halife tayin etmenin zarurî olduğuna karar verirse bu kararı hayata geçirmek için ne gibi adımlar atılmalıdır?<sup>8</sup>

Söz konusu kongre 13-19 Mayıs 1926 tarihleri arasında Kahire’de el-Ezher Rektörünün başkanlığında toplanmış ve bu toplantıya Mısır, Libya, Tunus, Fas, Güney Afrika, Hollanda Doğu Hindistan Adaları, (gayri federe) Johore

1945), 208; Azmi Özcan, “Hilâfet (Osmanlı Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/552.

<sup>7</sup> Mısır basınındaki hilafet tartışmaları hk.bk. Zavâhirî, *es-Siyâse ve’l-ezher*, 209; Sabry Mohamed Asmaa Baderleddin, *Mısır Basınında 1919-1924 Dönemi Türkiye’sinin İmajı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 95; Hilal Livaoglu Menküç, *Mısır Basınında Hilâfet Tartışmaları 1922-1926* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017); Hilal Livaoglu Menküç, “The Egyptian Response to the Abolition of the Caliphate: A Press Survey”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 15/30 (Güz 2019), 109-133; Elie Kedourie, “Egypt and the Caliphate 1915-1946”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 95/3-4 (1963), 208-245; Fatih Tiryaki, “Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 1/ (2015), 13-25.

<sup>8</sup> Arnold J. Toynbee, *1920’lerde Türkiye-Hilâfet’in İlgası*, çev. Hasan Aktaş (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 107-10919 Şaban 1342’de (25 Mart 1924) Ezher Şeyhi Muhammed Ebu’l-Fadl el-Cizevî başkanlığında Şeriat Yüksek Mahkemesi Başkanı Şeyh Muhammed Mustafa el-Merâğî, Mısır Müftüsü Şeyh Abdurrahman Karâ’a, Câmiu’l-Ezher Vekili ve Dinî Enstitüler Üst Kurulu Genel Sekreteri Şeyh Hüseyin Vâlî gibi isimlerle Mâlîkî ve Hanbelî mezhebi temsilcileri bir araya gelmişler ve bir bildiri yayınlamışlardır. Onlar bu bildiri de hilâfetin geleneksel görevleri ve özellikle de dünyevi iktidar fonksiyonuna atıfta bulunarak Türkiye’nin hilafeti ilga etmesinden sonra artık İslâmî hilâfetin kimin omuzlarına tevdi edileceğinin müzakeresi için bütün Müslüman halklardan temsilcilerin katılacağı bir kongrenin toplanması gerektiğini belirtmişler ve bu toplantının Mart 1925’te (Şaban 1343) Mısır Şeyhülislamı başkanlığında Kahire’de düzenlenmesini önermişlerdir. Ancak 17 Ocak 1925’te (22 Cemaziyülahura 1343) Hilâfet Kongresi Genel İdarî Meclisi el-Ezher Rektörü başkanlığında yeniden toplanarak hazırlık çalışmalarının henüz tamamlanmadığı, Hicaz’ın savaş halinde olduğu ve Mısır’ın beklenmedik bir şekilde genel seçime gittiği gerekçeleriyle Kongre’nin tarihini bir yıl ertelemiştir. Kongre İdarî Meclisi 2 Şubat 1926’da (20 Recep 1344) yaptığı toplantıda ise kongrenin açılış tarihini 13 Mayıs 1926 (1 Zilkâde 1344) olarak belirlemiştir. Kongre davetiyesinin Osmanlıca nüshası için bk. Mısır Hilafeti İslamiye Kongre-i Umumiyesi, el-Mu’temerü’l-İslâmiyyü’l-âm li’l-Hilâfeti bi-Mısır 1924-1342. Kongresirecihk.bk. Toynbee, *1920’lerde Türkiye-Hilâfet’in İlgası*, 107; Muhammed Reşid Rıza, “el-Mu’temerü’l-İslâmiyyü’l-âmm fi Beytılmakdis”, *Mecelletü’l-Menâr* 32/2 (Şevval 1350), 789; Achille Sékaly, “Les Deux Congres Generau de 1926”, *Revue du Monde Musulman* 14/ (Dönem 1926), 29-41.

Malaya Devleti, İngiliz Hindistan'ı, Yemen, Hicaz, Filistin, Irak ve Polonya temsilcileri katılmıştır.<sup>9</sup>

Kongreye Polonya, Doğu Hindistan Adaları ve Güney Afrika gibi uzak bölgelerden temsilciler gelirken İslâm dünyasının en önemli bazı ülkelerinden temsilcilerin katılmadığı görülmektedir. Mesela, kongreye davet edilen Hindistan Hilâfet Konferansı'nın merkez komitesi ve Hindistan Ulema Cemiyeti söz konusu kongrenin vakitsiz olduğu gerekçesiyle daveti reddetmiştir. Kendi devlet sisteminden hilafeti lağveden Türkiye doğal olarak hilafetin tartışıldığı her türlü platforma olduğu gibi, bu kongreye de olumsuz yaklaşmış ve temsilci göndermemiştir. Ayrıca İran, Afganistan, Necid ve Rusya'daki Müslüman topluluklardan da herhangi bir temsilci bu toplantıya katılmamıştır.<sup>10</sup>

Musa Carullah kongre tertip heyeti tarafından bu toplantıya delege olarak davet edilmiştir. Çünkü o saltanat ve hilafet hakkında birtakım görüş ve eleştirileri olan bir ilim adamıdır.<sup>11</sup> Ne var ki, Musa Carullah bir taraftan Mısırlı kongre tertip heyeti tarafından toplantıya davet edilirken, diğer taraftan da yine Mısır hükümeti tarafından kongreye katılmaktan engellenmiştir.

Musa Carullah'ın bu kongreye ilişkisi şu şekilde özetlenebilir:

Biraz aşağıda anlatılacağı üzere, Musa Carullah Haziran 1926'da Mekke'de düzenlenecek olan Dünya Müslümanları Kongresi'ne Moskova ve Leningrad temsilcisi olarak davet edilmiş ve Rusya Müslümanlarının diğer

<sup>9</sup> Kongreye katılan ülkeler ve temsilcileri hk.bk. Sékaly, "Les Deux Congres Generau de 1926", 46-54.

<sup>10</sup> Toynbee, *1920'lerde Türkiye-Hilâfet'in İlgası*, 11-112; Ali Satan, "Cumhurbaşkanlığı Arşivi'nde Halifelikle İlgili Belgeler", *Tarihimizden Portreler Osmanlı Kimliği*, ed. Zekeriyya Kurşun-Haydar Çoruh (İstanbul, 2013), 245-255.

<sup>11</sup> Musa Carullah hilafet hakkında Nizâmü'l-Hilâfeti'l-İslâmiyye fi sûreti't-temeddün (Medeniyet Asırlarında Hilâfet-i İslâmiyye Nizamı) (Bombay 1945) adında bir eser kaleme almıştır. Biz henüz bu esere ulaşamadık, ancak onun bu eserinin daha önceki kitaplarında hilafetle ilgili parça parça değindiği meselelerin bir araya getirilip birleştirilmesinden ibaret olduğu söylenebilir. Musa Carullah'ın saltanat ve hilafet hakkındaki görüşleri için şu eserlerine bk. Musa Carullah Bigiyef, *Kavâid-i Fikhiyye: Ahkâm-ı Şer'iyye Mecellesine Medhal Olmak Sıfatıyla*, nşr. Ahmed el-İshakî (Kazan: Örnek Matbaası, 1910), 166-177; Musa Carullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Rûze* (Kazan: Ümid Matbaası, 1911), 196-197; Musa Carullah Bigiyef, *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*, nşr. Muhammed Alîm Efendi Maksudef (Kazan: Ümid Matbaası, 1912), 20, 53-55, 60, 85, 87, 92-93; Musa Carullah Bigiyef, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler* (Petersburg: Maksudof Matbaası, 1914), 31-49; Musa Carullah Bigiyef, *Mülahaza* (Petrograd: Maksudof Matbaası, 1914), 11, 48-49; Musa Carullah Bigiyef, *Şeriat Esasları*, nşr. Muhammed Alîm Efendi Maksudef (Petersburg: Maksudof Matbaası, 1917), 5-6, 12; Musa Carullah Bigiyef, *İslam Milletlerine: Dinî, Edebî, İctimâî Siyasi Meseleler-Tedbirlere Hakkında* (Berlin: Matbaay-ı Kayyânî, 1923), 7-8, 14, 18, 28-31, 61-63, 65; Musa Carullah Bigiyef, *Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ya Cûc* (Berlin, 1933), 23; Musa Carullah Bigiyef, *Tertîbü's-suveri'l-kerîme ve tenâsübühâ fi'n-nüzûli ve fi'l-mesâhif* (Bhopal, 1944), 103, 108, 297-298.

temsilcileriyle birlikte 1926 yılının mayıs ayı başlarında Moskova'da bir araya gelerek pasaport işlemlerini yaptırmış ve 6 Mayıs tarihinde Odesa'dan vapurla yola çıkarak İstanbul'a gelmiştir.<sup>12</sup> Ne var ki, diğer heyet üyelerinin aksine o Mısır vizesi alamamıştır. Bunun üzerine Musa Carullah heyetten ayrılarak vize işlemleri konusunda çeşitli görüşmelerde bulunmak üzere Ankara'ya gelmiş, burada Başvekil İsmet İnönü (1884-1973) ve Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü (1883-1972) ile görüşmüş ve Dışişleri Bakanlığı Musa Carullah'a vize verilmesi hususunda Mısır Başkonsolosluğu nezdinde çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda bulunan 31-05-1926 tarihli bir belge özetinde bu konuda şöyle denilmektedir:

"Hicaz Kongresi'ne iştirak etmek üzere Rusya Müslümanları adına hareket edip halen İstanbul'da bulunan Musa Carullah Efendi hakkında talimatı mucibince vizeden imtina eden Mısır Konsolosluğu nezdinde teşebbüste bulunularak teshilat için söz alındığı ve konsolosluğun bu babta hükümetine müracaatta bulunduğu."<sup>13</sup>

Musa Carullah katılacağı kongreler hakkında İstanbul'da *İkdam* gazetesine bir demeç vermiş ve adı geçen gazete bu konuşmayı "Mısır ve Mekke Kongreleri Hakkında Malumat" adıyla haberleştirmiştir. Söz konusu haberde şöyledir:

"Son senelerde Moskova'da ikamet eden Musa Carullah Efendi geçenlerde Odesa tarikiyle şehrimize gelmiş, badehu Ankara'ya azimet etmişti; mûmâ ileyh Ankara'da Hariciye Vekili Tevfik Rüştü Beyle sohbet etmiş, Büyük Millet Meclisi'nde sefaret levhasında dört-beş saat kalarak meclis müzakeratını dinlemiş, Başvekil İsmet Paşa tarafından hürmetle kabul edilmiş, Başvekilimizle musâhebâtındaki ifadelerinden istifade etmiştir."

"Dün bir muharririmiz Musa Carullah Efendiyi ziyaret" etti denilen habere göre muhabir ona seyahattan amacını sormuş ve Musa Carullah bu soruya şu cevabı vermiştir:

"Mısır'da 'kâd edecek Hilafet Konferansı'na davetli olarak gidiyorum. Aynı zamanda Mekke Kongresi'ne dahi hem davetliyim ve hem de Rusya Müslümanlarının, Türkistan ve Çin İslamlarının vekili olarak gidecek ve kongrede bazı beyanatta bulunacağım."

Bu kongrelerde ne gibi konuların görüşüleceği sorusuna o şöyle demiştir:

<sup>12</sup> Muslihuddin Hacı, "Mekke'de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu'temerine Dair", *Asrî Müslümanlık* 13/ (Kasım 1926), 291-293.

<sup>13</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, Fon: HR. İM; 253-96: M-31-05-1926 tarih.

“Mısır’daki kongre hilafet mesailini müzakere ve aynı zamanda mahiyetini tayin edecektir. Neler cereyan edeceği bittabi şimdiden kestirilemez.”<sup>14</sup>

*İkdam* gazetesinde 18 Mayıs 1926 Salı günü çıkan bu söyleşi, haberde geçtiği üzere “dün” yani 17 Mayıs 1926 Pazartesi günü yapılmıştır. Buradan da Musa Carullah’ın henüz 17 Mayıs 1926 günü yani Mısır’daki kongrenin 19-13 Mayıs tarihlerinde yapıldığı düşünüldüğünde, kongrenin beşinci gününde İstanbul’da bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, -biraz aşağıda nakledeceğimiz üzere- Musa Carullah Mekke’deki kongrede yaptığı konuşmada kendisini “yolda engelleyen ve itiraz edenin Mısır hükümeti olduğunu” açıkça ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Öte yandan, Yukarı Mısır bölgesinde bulunan Asyut’ta Dini Müesseseler Müdürü olan, kongrede aktif bir üye olarak yer alan ve daha sonraki süreçte de el-Ezher şeyhi (rektörü) olan Muhammed b. İbrâhîm el-Ahmedî ez-Zavâhirî’nin<sup>16</sup> (1878-1944) hatıralarını anlatan oğlu Fahreddin ez-Zavâhirî Hilafet Kongresi’yle ilgili olarak babasının evrakları arasında Musa Carullah’ın bir gönderisinin bulunduğunu belirterek şöyle demiştir:

“Türkistanlı Musa Carullah Kahire’deki kongre heyetine gönderdiği uzun bir hitapta, kendisinin toplantıya davet edildiği halde kongreye katılmak için Mısır’a girmekten menedildiğini anlatıyordu.”<sup>17</sup>

Burada ez-Zavâhirî Musa Carullah’ın Mısır’a girişinin engellenmesi konusunu “Mısır yetkililerinin herhangi bir fitnenin meydana gelmesinden veya komünistlerin bir desisesinden korktukları, bu sebeple de Musa Carullah’ı Mısır’a girmekten menettikleri”<sup>18</sup> şeklinde yorumlamıştır. Ancak bize göre, Mısır yetkilileri Musa Carullah’ı Rusya’dan çekindikleri için değil de onun Mısır’daki İngiliz egemenliğine, Mısır Kralı Fuâd’ın<sup>19</sup> (1868-

<sup>14</sup> *İkdâm*, “Mısır ve Mekke Kongreleri Hakkında Malumat” (05 Mayıs 1344).*İkdâm* gazetesinin bu haberinde geçtiği üzere Musa Carullah’ın Ankara’da Hariciye Vekili Tevfik Rüştü Bey ve Başvekil İsmet Paşa ile görüşmesi gerçekten ilgi çekici bir durumdur. Zira hilafeti ilga etmiş olan ve bu kararının doğurduğu çeşitli tepkileri göğüslemeye çalışan Türkiye Cumhuriyeti devleti doğal olarak hilafetle ilgili tartışmalara da bu tartışmaların yapıldığı platformlara da karşı idi. Buna rağmen devletin en yüksek mevkilerinde bulunan kişiler söz konusu hilafet kongresine katılmak isteyen Musa Carullah’a karşı çok sempatik davranmışlardır.

<sup>15</sup> *Ümmü’l-Kurâ*, 19 Zilhicce 1344/29 Yunye 1926, II/78, 2. Musa Carullah’ın Kahire’deki Hilafet Kongresi’ne katılmayıp hk.bk. Martin Kramer, *Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses* (New York: Colombia University Press, 1986), 96.

<sup>16</sup> Muhammed b. İbrâhîm el-Ahmedî ez-Zavâhirî’nin hayatı ve eserleri hk.bk. Tuncay Başoğlu, “Zavâhirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/154-155.

<sup>17</sup> Zavâhirî, *es-Siyâse ve’l-ezher*, 214.

<sup>18</sup> Zavâhirî, *es-Siyâse ve’l-ezher*, 214.

<sup>19</sup> Mustafa L. Bilge, “Fuâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/201-202.

1936) “Yeni İslam Halifesi” seçilme ihtimaline ve el-Ezher ulemasının hilafet konusundaki genel yaklaşımlarına karşı çıkması gibi -aşağıda nakledeceğimiz- bazı görüşleri sebebiyle kongreye katılmaktan engellemiş olmalıydılar. Çünkü şayet Rusya o sırada Musa Carullah’ın yurt dışına çıkmasına karşı olmuş olsaydı, sadece Mısır’a gitmesinden rahatsız olmaz, onun bütünüyle yurt dışına çıkışını yasaklardı ve böylece Musa Carullah ne Türkiye’ye ne de Hicaz’a gidebilirdi. Hâlbuki o Mısır’daki kongreden yaklaşık on sekiz gün kadar sonra Mekke’de düzenlenen Dünya Müslüman Kongresi’ne katılmıştır. Ayrıca, eğer yukarıdaki iddia doğru olmuş olsaydı, daha yeni kurulan bir devlet niteliğindeki Hicaz Krallığı’nın da Rusya’yı karşısına almaktan çekinmesi ve Musa Carullah’ı kongreye davet etmemesi gerekirdi.

Hilafet Kongresi ez-Zavâhirî’nin dediği gibi “nazar değmiş gibi ve devamı gelmeyecek bir şekilde yapılmış”, “toplantı ‘Umumi İslam Kongresi’ (Dünya İslam Kongresi) olmamış”<sup>20</sup> ve beklentileri karşılamaktan uzak bir şekilde sona ermiştir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Zavâhirî, *es-Siyâse ve'l-ezher*, 215.

<sup>21</sup> Bu kongrede şu sonuçlara varılmıştır: “Şeriat icaplarına uygun İslâmî hilâfetin tahakkuku mümkündür. Bu amaca yönelik yollar ve vasıtalar hazırlamak ve bunun gerçekleşmesi için gerekli tedbirleri almak dünyanın her tarafındaki Müslümanların vazifesidir. Bu bağlamda, Müslümanlar arasında bölünmeye yol açabilecek her şeyden sakınılması arzu edilmektedir. Bu gayeye mebni olarak bütün Müslüman halkların, bu halkların delegeleri tarafından tespit edilecek bir ülkede tertip olunacak ve Müslüman halkların delegelerinin bir araya geleerek Şeriatın vazettiği şartları yerine getirecek hilafetin tesisi için alınması gereken tedbirleri tartışacağı bir mecliste bihakkın temsil olunmaları gerekmektedir. Mevcut Kongre’de bütün Müslüman halklar temsil edilmiştir. Bu Kongre dünyadaki bütün Müslümanlara çağrıda bulunmak ve onları İslâm’ın ruhu ve tezahürü olan Hilâfeti ihmal etmeyip yukarıda gösterilen şartlarda Hilâfetin tesisi için hep birlikte çalışmaya ve bu şekilde temel vazifelerden birini ifa etmeye davet etmektedir.” Bk. Toynbee, *1920’lerde Türkiye-Hilâfet’in İlgası*, 116; Kahire’deki Hilafet Kongresi hakkında bk. “Mısır Hilafeti İslamiye Kongresine davetiye. Mısır büyük Heyet-i İlmiyye-i Diniyye-i İslamiyyesi’nin hilafet hakkında verdikleri karar”, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Yer Bilgisi. 585-18-1; Tarih. 13.05.1926; Devlet Arşivleri Başkanlığı (devletarsivleri.gov.tr), erişim. 14.02.2022; “Mısır’da toplanan İslam Hilafet Kongresi davetiyesi ve bu toplantıda verilen kararlar”, Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Yer Bilgisi. 202-382 - 26; Belge Tarihi. 14.03.1926; Devlet Arşivleri Başkanlığı (devletarsivleri.gov.tr), erişim.14.02.2022. Toynbee, *1920’lerde Türkiye-Hilâfet’in İlgası*, 106-116; Kramer, *Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses*, 86-105; Muhammed Reşid Rıza, “Mu’temeru’l-hilâfe”, *Mecelletü’l-Menâr* 26/10 (aban 1344), 789; Sékaly, “Les Deux Congres Generau de 1926”, 29-124; İmran Hüseyin, “1926’da Toplanan Halifelik Kongresi Ve İslâmî Politik Düşüncede Durgunluk Dönemi”, çev. Atalar Kürşad, *İktibas* 140 (Ağustos 1990), 26-27; İmran Hüseyin, “1926’da Toplanan Halifelik Kongresi Ve İslâmî Politik Düşüncede Durgunluk Dönemi”, çev. Atalar Kürşad, *İktibas* 139 (Temmuz 1990), 26-27; İmran Hüseyin, “1926’da Toplanan Halifelik Kongresi Ve İslâmî Politik Düşüncede Durgunluk Dönemi”, çev. Atalar Kürşad, *İktibas* 138 (Haziran 1990), 32-34; Dupont, “Des Musulmans Orphelins De L’empire Ottoman Et Du Khalifat Dans Les Années 1920”, 43-56; Fahrettin Dede, *İngiliz İşgali Sonrası Mısır’da Siyasî ve Fikrî Yapılanma (1928-1882)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 61-82.

Musa Carullah kendisinin katılmadığı bu kongre hakkında önemli bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. İslam dünyasında yaşanan çeşitli olaylarla ilgili tuttuğu notlarında Kahire Kongresi'nin iyi başlamadığını, ancak güzel bir şekilde sonuçlandığını belirten Musa Carullah şöyle demiştir:

“Kahire mu'temeri şükûk-şübehât (şek ve şüpheler) içinde başladı; erâcîf işâ'a kılındı (asılsız haberler yayıldı) idi; lakin güzel surette tamam oldu. Hilafet kürsülerine halife ikamet olsun idi, olmadı; lakin gayet ehemmiyetli bir karar: Hilafetin zaruriliği kabul kılındı; ikamet çarelerine ehl-i İslam'ı davet nidasıyla hitam oldu.

Ehemmiyetli bir iş idi; büyük eseri bulunur.

Ehemmiyetli üç karar: 1) İslam'da hilafetin vacip olduğu; 2) Bugünkü zamanda halife nasbetmenin mümkün olduğu; 3) Halife nasbının bütün Müslüman toplumların tam bir temsil ile temsil edildikleri umumi bir İslam kongresinde yapılması.

Mu'temerin büyük fevâid-i edebiyesi, diniyesi elbette hâsıl oldu. Böyle mu'temere itham gözüyle bakmak, itiraz etmek bize şu gün münasip olmaz.”<sup>22</sup>

Ancak Musa Carullah söz konusu kongrenin doğduğunu, fakat gözünü açmadan öldüğünü, buna Hind Müslümanları ile Türkiye'nin Kral Fuad'ın halife seçilmesi ve İngilizlerin aleti olması konularındaki şüphelerinin sebep olduğunu ileri sürmüştür:

“Mu'temer doğdu; nur görmeden öldü... Hind-Türkiye hemesi İngiliz aleti olur töhmetiyle irâz etti: 1) Fuad'ı halife etmek; 2) İngiliz'e alet olmak töhmetiyle, din için değil, İngiliz için olur dediler.”<sup>23</sup>

Musa Carullah Kahire Kongresi'nin başarılı olamamasının sebeplerini söz konusu kongreye sadece sarıklıların (ulema) katılması, ehil siyasilerin kongrede yer almaması, yabancı ülkelerin düşmanlıklarına karşı Mısır'ın cevap vermemesi ve hilafetin İngilizler elinde yeni bir araç olması şeklinde sıralamış ve şöyle demiştir:

“Kahire mu'temeri necah tabalmaz (başarı getirmez, başarılı olmaz). (Bunun sebepleri): 1) Başta yalnız amâim (sarıklar) erbabı; 2) Halkın, meclisin itimadına ehil siyasiler hariç kaldı; 3) Ecnebi devletlerin adâelerine (düşmanlıklarına) Mısır mütearrız olmaz (karşı durmaz); 4) Hilafet rabka cedide (yeni bir yular) olur; İslam'ı teshir yolunda<sup>24</sup> İngiliz elinde alet olur; 5) Türkiye gibi her cihetle kuvvetli, müstakil bir devlet hilafet yüklerini

<sup>22</sup> Musa Carullah Bigiyef, *Not Defteri*, Milli Kütüphane, 5924, vr. 59a.

<sup>23</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 59a.

<sup>24</sup> “İslam'ı teshir yolunda” demek, “Müslümanların gözlerini boyama uğrunda” demektir.



tahammül etmedikten (taşıyamadıktan) sonra Mısır hükümeti nasıl tahammül eder?"<sup>25</sup>

Bu kongrede Mısır hükümetinin elinin de bulunduğunu söyleyen Musa Carullah kongreyi şöyle nitelemiştir:

"Amâim erbabı âlet-i zâhire idi. Hükümetin tebriki riya idi, mekr (hile) idi.

Kahire'de mün'akit oldu. Bir nice adam hazır oldu; azaların her biri yalnız özünü temsil eder; re'y yalnız öz re'yi olur, ümmet re'yi olmaz."<sup>26</sup>

Musa Carullah hilafet konusunun sadece sarıklılarla (ulema) çözülemeyeceğini, özellikle de Ezher uleması için içinde ise konunun hiçbir zaman tamamlanamayacağını savunarak şöyle demiştir:

"Hilafet meseleleri yalnız amâim elinde olamaz; belki ashâb-ı amâim hilafet meselelerini hiçbir vakit hal ite almaz. Mu'temer toplanacak olur ise, elbette her yerde davet bi-lâ şüphe hükümet elinde olur; yalnız Ezher uleması olur ise, iş hiçbir vakit tamam olmaz."<sup>27</sup>

Geçmiş asırlarda görülen ferdi hilafetin yani çeşitli ülkelere ve beldelere mensup halife anlayışının artık bugünkü çağın gereklerine uygun olmadığını savunan Musa Carullah bu konuda şunları söylemiştir:

"Hilafet ilga kılındı. İslam'da rabita kalmadı; milel-i İslamiyye kavim gibi müteferrik bir halde kaldı. Şu söz dürüst mü?

Hiçbir asırda hilafet-i İslamiyye İslamlara rabita olmadı; laf idi, laf olup kaldı."<sup>28</sup>

"Evvelki usûrda (asırlarda) mümkün olabilmiş hilafet-i ferdiyye bundan sonra usûrun muktezâlarına (gereklerine) tamam mün'akızdır (aykırıdır); her yerde, bütün memâlik-i İslamiyyede."<sup>29</sup>

"Hilafet cemiyetleri, hilafet mu'temerleri hilafet meselelerini hal hususlarında bütün tedbirleri ferd halife intihap etmek fikrine mebni ise; benim fikrim hilafeti düvel-i İslamiyye ittifakına rabt etmek esasına mebni."<sup>30</sup>

Musa Carullah Kahire Kongresi ve Mısır'ın olası halifeliği konusunda nihaî kanaatlerini ise şöyle ifade eder:

<sup>25</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 62a.

<sup>26</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 62a.

<sup>27</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 64a.

<sup>28</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 64a.

<sup>29</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 64b.

<sup>30</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 65a.

“Coğrafi, tıbbi, bahrî, iktisadi, edebi mu'temerler Kahire'de akd kılınır idi. Hilafet gibi ehemmiyetli meseleleri hal arzusıyla hilafet mu'temeri de Kahire'de akd kılınır; olabilir, Mısır için de şeref olur; mu'temer için de kuvvet olur.

Toplanıp müzakere devam eder ise, neticede büyük fâide hâsıl olur. Halife intihab kılınmak tecil kılınır (ertelenir); buna müteallik meseleler anlaşılır.

Kahire mu'temeri tayin-i halife için idi; sonra hilafet meselelerini halletmek için oldu, hilafet hakikati, vacip olup olmamak gibi meseleleri halletmek.

Kelam, usul kitaplarında hal kılındı ise de şu gün zaman tagayyürü (değişmesi) cihetiyle bahis lazım.”<sup>31</sup>

“Mısır hükümeti hilafeti nasıl iltizam eder; kat'i muharremâtı (haramları) kanunıyla helal saydıktan sonra?

Mısır'da olacak hilafet İngiliz istilalarına alet olur mu? İkinci bir Süveyş kanalı olur mu?

Mısır'da olsa, olur; lakin hilafet Mısır'da olmaz.”<sup>32</sup>

Öte yandan, Musa Carullah'ın hem hilafet hakkındaki hem de Mısır'ın halifeliği alma olasılığı konusundaki bu görüşleri ile Rusya Müslümanlarının dini idarelerindeki akran ve arkadaşlarının düşüncelerinin hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Mesela, Mekke Kongresi'ne Kırım temsilcisi olarak seçilen müftü ve Kırım'daki Dinî İdare'nin aylık resmî yayın organı olan *Asrî Müslümanlık*<sup>33</sup> dergisinin başyazarı Hacı Muslihuddin Halil bu konuda şunları söylemektedir:

“Son vakitlerde halifelerin makamı öyle bir hale geldi ki, mesâlih-i umumiyyeyi düşünecek yerde halifeler menfaat-i şahsiyyelerini düşünerek istibdat ve zulüm ile uğraştılar.

Veraset sebebinden halifelik ehliyetsiz adamların eline kalıp hiç gereksiz bir hale geldi.

Bunun felaketini ise Türk milleti çekti. Birçok felaketten sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi halifelik makamını lağvederek damarından koparıp atmaya mecbur oldu. Türkiye Büyük Millet Meclisi halifeliği lağvetmesiyle bütün dünyayı hilafet meselesi işgal etti.

<sup>31</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 64b.

<sup>32</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 65a.

<sup>33</sup> *Asrî Müslümanlık* dergisi hk.bk. Neşe Kanlıdere, *Bolşevik İhtilalinin İlk Yıllarında Kırım'da İslamiyet ve 'Asrî Müslümanlık' Dergisi* (Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); N. V. Yablonovskaya-L. Sh. Dzhelilova, “Asri Musulmanliq (1924-1927)”, *The First Muslim Journal of Crimea, Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 21/2 (2019), 565-573.



Müslüman âleminden ziyade hilafet meselesiyle emperyalistler işgal ettiler. İngiliz telgraf ajansları “Türkler halifeliği lağvettiler, kâfir oldular” diye bütün dünyaya yaygara saldılar. Diğer taraftan, Türklerin halifeliği lağvetmesinden faydalanarak Mısır’da mutaassıb Ezher mollalarını ele alıp İngilizlerin hizmetçisi olan Mısır Kralı Fuâd’ı halife saylatmak işine giriştiler.

Ezher ulemalarından bir kısmı Halife Kongresi davet etmek için bir-iki sene gazete ve hususi mektuplarla Müslüman âlemini halife saylamak etrafına toplamaya çalıştıktan sonra, yirmi altıncı senesi mayıs ayında “Umum Dünya Müslümanlarını” davet ederek Kahire şehrinde halife kongresini açtılar. Fakat Müslüman âlemi onların maksatlarını anladılar.

İngilizlerin parmağı olduğunu bildiler. Suriye ve Filistin’den bir-iki İngiliz taraftarı olan Araplardan maada Müslüman âleminden başka icabet eden bulunmadı. İngiliz taraftarı olan şu beş-on adam Kahire’de toplandılar.

Ne yapacaklarını bilmeyerek bir daha âlem-i İslam’ı davet etmek üzere dağıldılar. Onlar yine çalışmada devam ediyorlar. Fakat şimdi o eski Müslüman âlemi yoktur. Öyle İngiliz entrikası olan kongreye Müslüman âleminden hiç kimse icabet etmez.”

“Müslümanların bir takımları kurtuluşu hilafette görüyorlar. Müslümanların kurtuluşu hilafette değil, milli azatlıkta ve hurâfâttan, taassuptan kurtulup hayata İslamiyet nazarıyla bakmadadır.

Bugün bizlere hilafetten ziyade asrî ulûm ve fûnûn ve sanayie sarılmak lazımdır.

Ne vakit biz Müslümanlar asrın iktiza ettiği ulûm ve fûnûn ile silahlanırsın ve asrileşiriz; işte o vakit mahkûmiyetten kurtuluruz.

Bize kurtuluş yalnız milli azatlıktadır. O da terakkiyât-ı asriyye ve ulûm-fûnûn sayesinde.”<sup>34</sup>

## 2.2. Dünya Müslüman Kongresi: Mekke 7 Haziran-5 Temmuz 1926

Türkiye’de 1924 yılında hilafetin ilga edilmesinden sonra Mısır’da Hilafet Kongresi’nin toplanması hazırlıkları devam ederken Hicaz Kralı Abdülaziz İbnü’s-Suûd<sup>35</sup> (1880-1953) İslam dünyasındaki meşruiyetini pekiştirmek amacıyla inisiyatif almış ve zaman bakımından söz konusu Hilafet Kongresi ile çatışacak tarzda Mekke’de bir kongre düzenlemeye karar vermiştir. İbnü’s-Suûd bu kongrede Kahire Kongresi’nde olduğu gibi hilafet üzerine teorik tartışmalar yapmak ya da halife seçmek gibi hayali konulara değil

<sup>34</sup> Muslihuddin Hacı, “Hilafet Meselesi”, *Asrî Müslümanlık* 15/ (Haziran 1927), 135-137.

<sup>35</sup> Hulusi Yavuz, “Abdülaziz b. Suûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/194-195.

de başta Mekke ve Medine olmak üzere Hicaz bölgesinin imarı ve hac organizasyonunun iyileştirilmesi gibi kamu düzeniyle ilgili pratik ve dâhili birtakım konulara odaklanmayı ve böylece hem Müslüman bir ulus devleti inşa etmeyi hem de birtakım uluslararası İslam iş birliği ve dayanışma örgütleri kurmayı planlıyordu.<sup>36</sup>

Kral İbnü's-Suûd Mekke'de düzenlenecek olan Dünya Müslüman Kongresi'ne (Mu'temeru'l-âlemi'l-İslami, the Congress of the Islamic World, Congrè du Mond musulman) çeşitli İslam ülkelerinin liderlerini, azınlık temsilcilerini ve bazı âlimleri davet etmiş; bu çerçevede Türkiye Cumhuriyeti reisine<sup>37</sup> ve Rusya beldelerinden Ufa'da bulunan Diniye Nezareti Merkezine "ed-Davetü li'l-Mu'temeri'l-İslâmî" adıyla kongre davetiyesi göndermiştir.<sup>38</sup>

Musa Carullah bu kongreye Rusya Müslümanları heyeti içerisinde katılmıştır. *Asrî Müslümanlık* dergisi Nisan 1926 tarihli 10. Sayısının başında "Hicaz ve Necid hâkimi Vehhâbîlerin reisi İbn Suûd Cenabları tarafından İyûn (Haziran) ayında Mekke-i Mükerreme'de çağrılan bütün Dünya Müslümanları Kongresi'ne Kırım Müslümanları adından Müftü Hacı Muslihuddin Halil Efendi vekil olarak gitti. Cenabı Hak hayırlı yollar nasip eylesin"<sup>39</sup> diye bir haber vermiştir.

Söz konusu derginin Kasım 1926 tarihli 13. Sayısında ise Hacı Muslihuddin "Mekke'de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu'temeri'ne Dair" adıyla bir yazı yazmış ve burada adı geçen kongreye gidiş sürecini ayrıntılı bir şekilde şöyle anlatmıştır.

"Bu sene İyûn birde ictimâ mukarrer olan Umum Müslüman Mu'temeri'ne davet eden Hicaz Kralı Necid Sultanı Abdülaziz İbn Suûd'un davetnamesi Rusya Müslümanlarına yetişmesiyle Rusya Müslümanları dahi mezkûr mu'temere iştirak etmeye karar verip mahallî hükümetten ruhsat-ı resmîye aldıktan sonra Ufa'dan Rızâeddin Fahreddin ve Keşşâf Tercümânî, Maskov ve Leningrad'dan Musa Carullah, Türkistan'dan Abdülvâhid Kâriyof, Sibiryâ'dan Mehdi Ma'kûlî, Astarhan'dan Abdurrahman Ömerî, Kazan'dan Tahir İlyas ve Kırım'dan Hacı Muslihuddin Efendiler intihab olunarak

<sup>36</sup> Hüseyin, "1926'da Toplanan Halifelik Kongresi ve İslâmî Politik Düşüncede Durgunluk Dönemi", Ağustos 1990, 27.

<sup>37</sup> Türkiye Cumhuriyeti bu davete teşekkür etmiştir. Söz konusu cevap hakkında *Ümmü'l-Kurâ* gazetesinde şu haber yer almıştır: "Türkiye Cumhuriyeti Reisi Gazi Mustafa Kemal Paşa'dan Kral Hazretlerine bir telgraf gelmiştir. Telgrafta davet sahibine daveti için teşekkür ediyor, kongrede Türkiye Cumhuriyet'ini temsil edecek üyelerin seçiminin tamamlandığını ve toplantı için belirlenen vakitte ulaşacaklarını bildiriyor." Bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 24 Şevval 1344/7 Mayıs 1926, 2/70, 3.

<sup>38</sup> Mekke İslam Kongresi'nin davetiyesi için bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 26 Ramazan 1344/9 April 1926, 2/67, 2.

<sup>39</sup> *Asrî Müslümanlık*, April 1926 / Şevval 1344, X, 219.

Mayıs başlarında mezkûr vekiller Maskova'ya toplanarak pasaport, vize muamelelerini bitirdikten sonra altı Mayıs tarihinde yola çıktılar."<sup>40</sup>

Hacı Muslihuddin gemi yolculuğunun rahat geçtiğini, Türkiye'de vekillere çok büyük ihtiramalarda bulunulduğunu<sup>41</sup>, sadece Mısır'da İngilizlerin zulmüne uğradıklarını belirterek şöyle demiştir:

"Mısır iskelelerinden Port Said'e indiğimiz gibi İngiliz polisleri muhafaza altına aldılar.

Port Said'de bir gün polis idaresinde yatılarak ikinci günü üç tane İngiliz polisinin muhafazası altında Süveyş'e kadar gidildi.

Süveyş'te yine polis idaresine teslim olunduk. Orada da bir gün tahtı muhafazada yattıktan sonra ikinci günü Mısır hacılarının vapuruna oturarak vapurda serbest bıraktılar.

Süveyş'ten hareket ettikten sonra dördüncü günü Cidde'ye gelip İbn Suud'un memurları tarafından büyük tantana ile istikbal olunduk."

Cidde'den hükümetin hazırladığı otomobillerle Mekke-i Mükerreme'ye giderek 6 İyûnda (haziran) Mekke'ye vardıklarını anlatan Hacı Muslihuddin kongrenin aslında 1 Haziran'da başlanacak olmasına rağmen Rusya, Türkiye ve Afganistan delegeleri gelmediği için bir hafta ertelenmiş olduğunu ve 7 Haziran pazartesi günü sabah saat sekizde birinci Âlem-i İslam Mu'temerinin resmen açıldığını, açış konuşmasının İbn Suud'un müsteşarı Hafız Vehbi tarafından okunduğunu söyler.<sup>42</sup>

Hacı Muslihuddin'in kongre yolculuğuyla ilgili verdiği bu bilgilerden şu sonuçlara ulaşmaktayız: 1) Musa Carullah bu kongreye Moskova ve Leningrad Müslümanlarının temsilcisi olarak katılmıştır. 2) Heyet 6 Mayıs 1926'da Rusya'dan (Odesa) yola çıkmıştır. 3) Heyet İstanbul'da hürmetle karşılanıp ağırlandı. 4) Yolculuk sırasında Mısır toprağında İngiliz polisler heyeti tutuklamış ve Mısır toprağından çıkana kadar kontrol altında tutmuşlardır. 5) Heyetin yolculuğu tam bir ay sürmüş ve ancak 6 Haziran 1926 tarihinde Mekke'ye varabilmişlerdir. 6) Kongrenin 1 Haziran'da başlaması planlandığı halde Rusya, Türkiye ve Afganistan temsilcilerinin vaktinde gelmemesi

<sup>40</sup> Burada Rusya Müslümanları delegasyonunun sekiz kişiden meydana geldiği görülmektedir. Ancak bazı gazetelerde Rusya Müslümanlarının Mekke Kongresi'nde temsili için on (10) üyenin seçildiği belirtilmektedir. Bk. *Filistin*, 28 Ayyar 1926, X/24-878, 2.

<sup>41</sup> Söz konusu dini liderlerin Türkiye'de saygıyla karşılanmaları hususunda Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda bulunan 06-05-1926 tarihli bir belge özetinde şöyle denmektedir: "İbnüsuud'un Mekke'de açacağı kongreye Rusya Müslümanları adına iştirak üzere Müftü Rızaeddin Efendi'nin riyasetinde İstanbul'a gelecek olan heyete gereken kolaylığın gösterilmesi ve yardımda bulunulması." Bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, 185 - 63, tarih. M-06-05-1926.

<sup>42</sup> Hacı, "Mekke'de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu'temerine Dair", 291-292.

üzerine toplantı bir hafta tehir edilmiş ve bu sebeple ancak 7 Haziran 1926 tarihinde başlamıştır.

Ayrıca, yukarıda zikrettiğimiz *İkdam* gazetesinin haberinde Musa Carullah Mekke kongresi hakkında bilgi verirken şöyle demiştir:

“Aynı zamanda Mekke Kongresi’ne dahi hem davetliyim ve hem de Rusya Müslümanlarının, Türkistan ve Çin İslamlarının vekili olarak gidecek ve kongrede bazı beyanatta bulunacağım.

Mekke Kongresi’ne gelince; Haremeyn ve arâzi-i mukaddese işleri, huccâcın emn ve selamet mesaili müzakere edilecektir. Bittabi bu babdaki müzakeratın tarz-ı cereyan ve netâyici hakkında şimdiden bir fikir dermeyan edilemez.<sup>43</sup>

Yukarıda belirtildiği üzere, Dünya Müslüman Kongresi 7 Haziran 1926 (26 Zilkade 1344) pazartesi günü Mekke’de Kral İbnü’s-Suûd’un açış konuşmasıyla başlamıştır.<sup>44</sup>

Kongrenin ilk oturumunda kongrenin idare ve sekretaryası için seçimler yapılmış, bu sırada kongreye katılan delegelerin sayısı sorulduğu zaman Necid temsilcisi olan Hâfız Vehbe<sup>45</sup> (1889-1967) kongrede 59 delegenin hazır olduğunu; bunlardan Rusya ve Türkistan Müslümanlarının 7 kişiden

<sup>43</sup> *İkdâm*, “Mısır ve Mekke Kongreleri Hakkında Malumat”, 10452.

<sup>44</sup> Kral İbnü’s-Suûd’un kongre açış konuşmasının Arapça metni için bk. *Ümmü’l-Kurâ*, 30 Zilkâde 1344/11 Yünye 1926, 2/75, 1. Hacı Muslihuddin Asrî Müslümanlık dergisindeki “Mekke’de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu’temerine Dair” adlı yazısında Kralın konuşmasının Türkçe tercümesini vermiş (bk. Hacı, “Mekke’de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu’temerine Dair”, 292-293); daha sonra da “Mekke Mu’temerine Dair” yazısında kongrede alınan kararları ve Kralın kapanış konuşmasının tercümesini vererek kongreyi ve kralın konuşmalarını olumlu karşılayan bir değerlendirme yapmıştır. Bk. Hacı, “Mekke’de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu’temerine Dair”, 313-316.

<sup>45</sup> Hâfız Vehbe 1889 yılında Mısır Bulak’da doğmuş; ilköğretimi sırasında on bir yaşında hafız olmuştur. Vehbe yükseköğretime önce el-Ezher’de başlamış, daha sonra buradan Medresetü’l-Kazâi’ş-Şer’î’ye geçmiştir. Başta Muhammed Abdub ve Muhammed el-Bahît olmak üzere pek çok hocadan ders alan Vehbe Kuveyt’te el-Medresetü’l-Mübârekiyye’de Arap dili öğretmenliği yapmıştır. Vehbe Kral Abdülaziz b. Suûd’un davetiyle 1923 yılında Riyad’a gelerek onun siyasi müsteşarı olmuş; İkinci Dünya Savaşı yıllarında Suudi Arabistan’ın İngiltere Büyükelçisi olarak görev yapmış ve bu görevde otuz yıl kalmıştır. Hâfız Vehbe 1967 yılında Roma’da vefat etmiştir. Onun Cezîretü’l-Arab fi’l-karnî’l-ısrîn (1935, Lecnetü’t-Te’lif ve’t-tercüme ve’n-Neşr) ve Hamsûne âmnen fi Cezîretü’l-Arab (Kahire 1421/2001, Dâru’l-âfâkı’l-Arabîyye) adında modern Arap tarihiyle ilgili iki eseri bulunmaktadır. Hâfız Vehbe’nin hayatı ve eserleri hk.bk. Faruk Osman İbâza, *Hafız Vehbe* (Matbaay-ı Cerîdeti’s-Sefir, ts.), 5-98; Semîre Ahmed Ömer Sünbül, “Devru Hâfız Vehbe fi resmi siyaseti’l-memleketi’l-hâriciyyeti bi’l-memleketi’l-Arabîyyeti’s-Suûdiyyeti fi ahdi’l-Melik Abdilaziz”, *Mecelletü Külliyyeti’t-terbiyye Câmîatiü Porsaid* 1/9 (Yenayer 2011), 61-79; “Hâfız Vehbe: racülüt-ta’lîm ve’d-diplomasiyye”, *حافظ وهبة.. أول سفير للمملكة في بريطانيا*, (blog), 20 Nisan 2019; “حافظ وهبة رجل التعليم والدبلوماسية” (Erişim 09 Mart 2022).

meydana geldiğini söylemiştir.<sup>46</sup> Ayrıca, kongre zabıtlarını kontrol etmekle görevli komisyon kongreye katılan heyetler ve sayılarıyla ilgili yaptığı dökümden Rusya Müslümanları heyetinin yedi kişiden meydana geldiğini belirtmiştir.<sup>47</sup> Hâlbuki Hacı Muslihuddin'in "Mekke'de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu'temerine Dair" adlı makalesinde Rusya'dan giden heyette 8 kişinin adı geçmektedir.<sup>48</sup> Bu durumda Rusya Müslümanları delegeleri içerisinde eksik olan kişinin Musa Carullah olduğu anlaşılmaktadır. Zira kongrenin onuncu oturumunun yapıldığı 27 Haziran 1926 (16 Zilhicce 1344) pazar sabahı kongre başkanı kongreye Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti, Afgan Hükümeti ve Yemen'den İmam Yahya'nın<sup>49</sup> (1869 [?]-1948) delegasyonunun katıldığını bildirmiştir. Bu oturumda Türkiye heyetinin başkanı olan Edib Servet Bey<sup>50</sup> (1881-1960) Türkçe kısa bir selamlama konuşması yapmış ve toplantıya çeşitli siyasi sebeplerle geç kaldığını, bunun için özür dilediğini belirterek toplantı ve Hicaz Kralı hakkında iyi dileklerini belirtmiştir.<sup>51</sup> Afgan ve Yemen heyeti başkanlarının yaptığı kısa selamlama konuşmalarından sonra kongre başkanı Musa Carullah'ı "Türkiye Müslümanları heyetinin reisi" olarak takdim etmiş ve onun da kongreye yeni geldiğini belirterek konuşma yapmak üzere kürsüye davet etmiştir.

Musa Carullah Arapça yaptığı konuşmasında kongre üyelerini selamlayarak kongrede Rusya Müslümanları adına bulunduğunu belirtmiş ve şunları söylemiştir:

<sup>46</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 30 Zilkâde 1344/11 Yünye 1926, 2/75, 2. Kongreye katılan ülkeler ve temsilcilerinin listesi için bk. Sékaly, "Les Deux Congres Generaux de 1926", 125-132.

<sup>47</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 4 Zilhicce 1344/15 Yünye 1926, 2/76, 3. Ayrıca, bu listede Türkiye Cumhuriyeti temsilcisinden de henüz bahsedilmemiştir.

<sup>48</sup> Hacı, "Mekke'de İçtima Eden Âlem-i İslam Mu'temerine Dair", 291.

<sup>49</sup> İmam Yahya, Yemen Zeydilerinin seksen yedinci imamı (1904-1918) ve bağımsız Yemen Emirliği'nin ilk hükümdarı (1918-1948) olan el-Mütevekkil-Alellâh Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ Hamîdiddîn el-Hasenî el-Alevî et-Tâlibî'dir (1869 [?]-1948). Hayatı hk. bk. Mustafa Öz, "Mütevekkil-Alellâh, Yahyâ Hamîdüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/215-216.

<sup>50</sup> Edib Servet Tör (Mustafa Edip Tör) 1881 yılında Edirne'de doğmuştur. Erkan-ı Harbiye mezu olan Edib Servet Londra Sulh Konferansı Askerî Müşavirliği, Velihaht Yusuf İzzettin Efendi Seryaverliği, 3. Fırka Kurmay Başkanlığı, 1. Kolordu Kurmay 1. Şube Müdürlüğü, 15. Kolordu Kurmay Başkanlığı, 2. Kolordu İstihbarat Şubesi Kurmay Başkanlığı, İstanbul Ordu Dairesi Başkan Yardımcılığı, Mütareke ve Üsera Encümeni Üyeliği, Ordu Dairesi Başkanlığı, Depo Kıtaları Müfettişliği, Suriye Sınır Tayini Encümeni Başkanlığı, Beyoğlu Mutasarrıf Vekilliği, Halife Ser yaverliği, Maden Müdürlüğü, Balya Karaaydın Madenleri Müşavirliği, TBMM II. Dönem (Ara Seçim), III. Dönem İstanbul, IV., V., VI., VII. ve VIII. Dönem Gümüşhane Milletvekilliği ile IV. Dönem Parlamentolar Türk Grubu Kurucu Üyeliği yapmıştır. 1927-1930 yılları arasında Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası büyük üstatlığı yapan Edib Servet 1960 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Hayatı hk. bk. Sema Yıldırım-Behçet Kemal Zeynel, *TBMM Albümü: 1920-2010* (Ankara, 2010), 1/395; "Mustafa Edip Servet Tör | Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası", *HKEMBL* (Erişim 09 Mart 2022).

<sup>51</sup> Bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 19 Zilhicce 1344/29 Yünye 1926, 2/78, 2.

“Rusya’daki İslam ümmetinin sayısı 30 milyona ulaşır. Bu İslam milletini temsil etmekten şeref duymaktayım. Bunun için Allah’a hamd eder ve şu beytin (Beytullah) Rabbi’ne ibadet ederim. O Rab ki, bu beytin ehlini her türlü korkudan emin kılmış, onları esarete boyun eğmekten özgürlüğüne kavuşturmuştur.

Efendiler! Sizi selamlıyor ve kardeşleriniz Rusya Müslümanlarının selamlarını size iletiyorum. Onlar bu kongrenizin Harem’in tamiri ve temiz tutulması, İslam âleminin özgürleştirilmesi ve bütün İslam memleketlerinin istiklale kavuşturulması konularındaki vazifelerini yerine getireceğine dair büyük bir umut içindedirler. Gerçekten ben bu kongreye davet edenin çağrısına icabet etmek üzere beldelerinden çıkan kişilerin ilki ve kongreye katılanların ise sonuncusu olan bir kişiyim. Kongreye İslam milletlerinin en kuvvetlisinin, katılımcı heyetlerin en keriminin ve vekillerin en kudretlisinin temsilcileriyle birlikte geldim.<sup>52</sup> Ben bu heyetin en büyük İslam devletinden en kerim bir vekil için verilen güven vesikasını duymaktan mahrum kaldığı için gerçekten üzgünüm. Bu sebeple Rusya heyetinin bütün azaları adına teessüf ederiz. Ben Rusya delegeleri adına kongre heyetinin söz konusu güven vesikasını okumaya karar vermesini talep ediyorum. Yolda karşılaştığım bir sebepten dolayı, “Kongre için yola çıkan ilk kişi ve kongreye katılan son kişi ben oldum” dedim. Hac farizamı edadan mahrum kaldığım ve kongrenin ilk oturumlarına katılmadığım için son derece üzgünüm. Beni temsilci olarak bir İslâmî hükümet<sup>53</sup> gönderdiği gibi, beni yolda engelleyen ve bana itiraz eden de yine bir İslâmî hükümet oldu. O Mısır hükümetidir.”<sup>54</sup>

Musa Carullah’ın bu selamlama konuşmasından sonra kongre sekreteri Türk heyetinin güven mektubunun tercümesini okumuştur. 31 Mayıs 1926 tarihli bu belgede Türkiye Cumhuriyeti Reisi Mustafa Kemal kongrede Türkiye’yi temsilen İstanbul mebusu Edîb Servet’i seçtiğini belirtmekte, Gazi Mustafa Kemal’in imzasının altında da işbu belgeyi adı geçen kişiye elden verdiğini belirten Hariciye (Dışişleri) Vekili Dr. Tefvik Rüşdü’nün (1883-1972) ismi ve imzası bulunmaktadır.<sup>55</sup>

Öte yandan, Hicaz Krallığı’nın yarı resmi yayın organı niteliğindeki haftalık *Ümmü’l-Kurâ* gazetesi Türk heyetinin ve Musa Carullah’ın gelişiyile ilgili verdiği haberinde Kralın Şeyh Muhammed Nasîf’e<sup>56</sup> (1885-1971) Cidde

<sup>52</sup> Musa Carullah’ın bu sözleriyle Türkiye Cumhuriyeti’ni ve heyetini kastettiği anlaşılmaktadır.

<sup>53</sup> Musa Carullah’ın buradaki hükümetten maksadı Türkiye Cumhuriyeti hükümeti olmalıdır.

<sup>54</sup> *Ümmü’l-Kurâ*, 19 Zilhicce 1344/29 Yunye 1926, 2/78, 2.

<sup>55</sup> *Ümmü’l-Kurâ*, 19 Zilhicce 1344/29 Yunye 1926, 2/78, 2.

<sup>56</sup> Muhammed Nasîf 1885 yılında Cidde’de doğmuş; babası genç yaşta vefat ettiği için dedesi Ömer Efendi’nin yanında yetişmiştir. Ömer Efendi’nin evi Cidde’nin en büyük konaklarından biri olup pek çok ilmi ve dini sohbetin yapıldığı bir merkez niteliğindedir. Selefî-Vehhâbî



kâimmakam vekiliyle birlikte özel arabayla heyeti karşılama istediğini, heyetin Cuma günü sabah Bâhira'ya<sup>57</sup> ulaştığını, Türk heyetinin Türkiye Büyük Millet Meclisi Âsîtâne (İstanbul) milletvekili Edîb Servet Bey ve yardımcısı Hâmid Zâfir Bey'den meydana geldiğini<sup>58</sup>, kafilenin Cidde'de Kralın yemeğine katıldığını, daha sonra özel arabayla Mekke'ye geldiklerini, tavaf ve sa'yden sonra (umre) kendileri için hazırlanan otele gittiklerini, cumartesi akşamı Kral'la görüştiklerini ve daha sonra da kongreye katıldıklarını anlatmıştır.<sup>59</sup> Aynı şekilde, adı geçen gazete Musa Carullah'la ilgili olarak da onun Rusya Müslümanları delegasyonundan olduğunu, vize konusunda karşılaştığı zorluklar sebebiyle kongreye geç katıldığını belirtmiştir.<sup>60</sup>

*Asrî Müslümanlık* ve *Ümmü'l-Kurâ* gazetelerinden takip ettiğimiz bu haberler ışığında Musa Carullah'ın Mekke Kongresi'ne katılımıyla ilgili bilgileri şu şekilde toparlamak mümkündür: Bu kongreye Moskova ve Leningrad Müslümanlarının temsilcisi olarak katılan Musa Carulla Rusya Müslümanları heyetiyle birlikte 6 Mayıs 1926'da Rusya'dan (Odesa) yola

ideolojiyi benimseyen Muhammed Nasîf Suûd ailesiyle iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Özellikle Kral Abdülaziz Hicazlılardan krallık biatini Muhammed Nasîf'in Cidde'deki konağında almış ve uzun yıllar devlet işlerini bu konaktan yürütmüştür. Ayrıca yerli ve yabancı devlet adamları, âlimler ve hac için gelen ziyaretçiler bu konakta misafir olmuşlardır. Dolayısıyla, Nasîf'in bu konağı bir anlamda yarı resmi "devlet konuk evi" gibiydi. Hicaz'a yaptığı yolculuğu anlatan Reşid Rıza Cidde'de arkadaşı Muhammed Nasîf'in bu evinde misafir olarak kalmış ve onu Cidde'de "Emirliğin Vekili" (Vekîlü'l-imârâtî'l-celîle) olarak tanıtmıştır. Bk. Muhammed Reşid Rıza, "Rihletü'l-Hicâz", *el-Menâr* 20/8 (30 Mayıs 1336), 363. Bu ifadeden Muhammed Nasîf'in Cidde'de özellikle resmi misafirlerin ağırlanması konusunda emirinden (ya da kralın) vekili konumunda olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu sebeple de Kral Türk heyetinin ve Musa Carullah'ın karşılanması görevini Muhammed Nasîf'e vermiştir. Muhammed Nasîf 30 Temmuz 1971 yılında vefat etmiştir. Muhammed Nasîf'in hayatı hakkında Zühre eş-Şâviş *Muhammed Nasîf zikreyâtın la tünsâ* (Beyrut 1415/1994, el-Mektebü'l-İslâmî), Muhammed Seyyid Ahmed ve Abdül el-Alevî *Muhammed Nasîf Hayâtuhû ve Âsârühû* (Beyrut 1998, el-Mektebü'l-İslâmî) adında bir eser yazmışlardır. Ayrıca onun hayatı hk.bk. Muhammed Ali Mağribî, *Alâmü'l-Hicaz fi'l-karnî'r-râbi'i aşera li'l-hicreti 1301-1400* (Cidde: Tehame, ts.), 1/209-215; Ulrike Freitag, "The Dihliz of the Learned: Bayt Naşîf as a Node in Reformist Muslim Circles (Mid 19th-Mid 20th Centuries)", *King Faisal Center for research and Islamic Studies*, (2020); Rıza, Reşid, "Rihletü'l-Hicâz", 352-363; Musa b. Süleyman es-Süveydâ, "07" *وجه الحجاز الشيخ محمد نصيف* (Mart 2022); Abdullah el-Akil, "07" *العالم الوجه الشيخ محمد نصيف* (Mart 2022).

<sup>57</sup> Günümüzde Bahra adıyla anılan bu belde Mekke ve Cidde'nin güney batısında bulunmaktadır. Bahra eskiden Mekke'ye gelen hacılar için bir istasyon görevi yapıyordu. Bk. "إمارة منطقة 07 مكة المكرمة" (Mart 2022).

<sup>58</sup> Filistin Gazetesi "Türkiye ve Hilafet" başlıklı bir haberinde Mekke Kongresi'nde Türkiye temsilcisi olarak İstanbul vekili Edîb Servet Bey ile Şükrü Kaya Bey'in atandıklarını, onlara aralarında Allâme Mesud Efendi'nin de bulunduğu dört kişinin refakat edeceklerini bildirmiştir. Bk. Filistin, 25 Ayyar 1926, X/23-877, 2. Ancak kongreye ilgili diğer kaynaklarda Edîb Servet Bey ve yardımcısı Hâmid Zâfir Bey dışındaki kişilerden bahsedilmemektedir. Bk. Sékaly, "Les Deux Congres Generau de 1926", 167.

<sup>59</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 19 Zilhicce 1344/29 Yunye 1926, 2/78, 4.

<sup>60</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 19 Zilhicce 1344/29 Yunye 1926, 2/78, 4.

çıkıştır. Diğer heyet üyeleri Moskova'da Mısır Konsolosluğu'ndan kendi topraklarından geçiş (transit) vizesi adlıği halde Musa Carulla bu vizeyi alamamıştır. Kongre temsil heyeti hep birlikte İstanbul'a gelmiş, Musa Carulla burada heyetten ayrılarak vize işlemlerini takip etmek için Ankara'ya gitmiştir. Türkiye Cumhuriyeti temsilcisi Edîb Servet Bey'e görevlendirme mektubu 31 Mayıs 1926 tarihinde verildiği gibi, aynı tarihte henüz İstanbul'da bulunan Musa Carullah'a vize verilmesi için de Mısır Konsolosluğu nezdinde girişimde bulunulmuş ve konsolosluk bu konuda hükümetine müracaat etmiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla, Musa Carullah ile Türk temsilcinin yola çıkışları 31 Mayıs 1926 tarihinden sonra olmuştur. Bu heyet 25 Haziran 1926 (14 Zilhicce 1344) cuma günü Mekke'ye ulaşmış ve ilk olarak 27 Haziran 1926 (16 Zilhicce 1344) pazar sabahı kongrenin onuncu oturumuna katılmıştır. Buna göre, Rusya Müslümanları heyetinin Mekke'ye 6 Haziran 1926 tarihinde geldiği düşünüldüğünde, Musa Carullah'ın arkadaşlarından yaklaşık 20 gün sonra kongreye katıldığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, gerek genel olarak Rusya Müslümanları delegasyonunun<sup>62</sup> gerekse özel olarak Musa Carullah'ın bu kongrede çok aktif olduklarını söylemek mümkün değildir.

Musa Carullah daha önceden zikrettiğimiz *İkdam* gazetesine verdiği röportajında "Kongrede bazı beyanatta bulunacağım" demiştir.<sup>63</sup> Bu sözden,

<sup>61</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, Fon: HR. İM; 253-96: M-31-05-1926.

<sup>62</sup> Rusya Müslümanları heyetinin kongrenin çeşitli organlarına yapılan seçimlerde toplu hareket ettikleri görülmektedir. Mesela, Kongre başkanlığı için yapılan seçimlerde eş-Şerif Şeref Adnan 44 oyla Kongre başkanlığına seçilmiş, Türk temsilcilerinin reisi ise oylamada 9 oyla üçüncü sırada yer almıştır. Bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 30 Zilkâde 1344/11 Yünye 1926, 2/75, 3. Kongre başkan yardımcılığına yapılan seçimde ise, Rusya Müslümanlarının Reisi Zıyâüddin Fahred-din 20 oyla ikinci sırada yer almıştır. Ayrıca, kongre zabıtlarının kontrolü için seçilen beş kişilik komisyona Rusya ve Türkistan Müslümanları heyetinden Abdülvâhid el-Kârî seçilmiştir. Bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 4 Zilhicce 1344/15 Yünye 1926, 2/76, 2. Kongrede önerileri tasnif ve tertip (iktirah) komisyonuna seçilen üyeler arasında Rusya Müslümanları heyetinden Keşşâf ed-Dîn ve Muslihuddin yer almıştır. Bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 7 Zilhicce 1344/18 Yünye 1926, 2/77, 2. Öte yandan, kongrede sunulan öneri ve teklifler içerisinde Türk, Afgan ve Rusya Müslümanları heyetinin önerisi kutsal beldelerde sıhhi işlerin ve umumi islahatların yapılması olmuştur. Bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 6 Muharrem 1345/16 Yünye 1926, 2/83, 4.

<sup>63</sup> "Mısır ve Mekke Kongreleri Hakkında Malumat", *İkdam*, 5 Zilhicce 1344 / 18 Mayıs 1926 Salı, 33. Sene, nr. 10452. Bu mülakatta muhabir ile Musa Carullah arasında geçen konuşmanın devamı şöyledir:

"-Rusya Müslümanlarının vaziyet-i içtimaiyye ve siyasiyeleri nasıldır?

Musa Carullah Efendi burada sözlerini hürriyet-i tâtme ve fikriyye ile söylediğini beyan ederek dedi ki:

-Rusya Müslümanları siyasi ve içtimai vaziyetlerinden memnundurlar.

-Türkistan-ı Çini Müslümanlarının vaziyeti nasıldır?

-Türkistan-ı Çini Müslümanları arasında son zamanlarda İngilizlerin tesirâtı fazlalaşmıştır.

-Türklerle ve Türk inkılabına, Cumhuriyetine karşı şimal Türkleri ne gibi hissiyatla mütehasstirler?

-Türk inkılabı ve Türk Milletinin istilâkara karşı açtığı cidalde kazandığı zafer ve siyasi istiklal şimal Türklerinde pek büyük memnuniyet, hiss-i hürmet ve çok samimi alakalar tevliid etmiştir. Bilhassa Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin Türk'ün milli ve siyasi istiklalinde gösterdiği büyük kahramanlık ve deha şimal Türklerince nihayetsiz tekdirleri celb etmiştir."



onun kongrede önceden hazırlıklı bir konuşma yapacağı veya bazı öneriler sunacağı şeklinde bir mana çıksa da toplantıyla ilgili kaynaklarda bu tür bir konuşmaya rastlanamamıştır. Musa Carullah'ın kongreye yaklaşık 20 gün geç katılmış olması, muhtemelen toplantıdaki performansına da olumsuz etki etmiştir.

Kongrenin tutanaklarını yayınlayan kaynaklardan Musa Carullah'ın katıldığı müzakereleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

Kongrenin 13. Oturumunda sekreter Türkiye Cumhuriyeti temsilcisi, Rusya Müslümanları, Yemen ve Afganistan heyeti başkanları ile içinde Musa Carullah'ın da bulunduğu bazı kişilerin bir önerisi olduğunu belirtmiştir. Adı geçen kişiler bu önerilerinde mukaddes beldelere ibadet için gelen Müslümanların her birinin kendi mezhebine veya başka bir mezhebe göre amel etmesinden dolayı kötü görülmemesini, ancak dini ibadetlerle ilgili ortaya çıkabilecek ihtilafların sebeplerini gidermek ve kesin olan görüşü araştırıp ortaya koymak üzere ilim adamlarından meydana gelen dini bir heyetin kurulmasını teklif etmişlerdir.<sup>64</sup>

Bu önerinin müzakeresi sırasında Mısırlı üyelerden ez-Zavâhirî yaptığı konuşmada bütün insanları belirli bir görüş etrafında birleştirmeye çalışmanın birtakım olumsuz sonuçları olabileceğini, bu sebeple de herkesi kendi mezhebi üzere serbest bırakmanın daha isabetli olacağını-Harun er-Reşîd'in İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını kanun kitabı yapmak istemesi üzerine Mâlik'in bu düşünceyi doğru bulmadığına dair örnek de dâhil olmak üzere-İslam tarihinden çeşitli örnekler vererek anlatmıştır.<sup>65</sup>

Musa Carullah bu önerinin tartışılması sırasında söz alarak şöyle demiştir:

"Efendiler! Biz burada her ne kadar en az konuşan heyet isek de en az dikkat (ihtimam) gösterenlerden değiliz. Biz komisyona ve verdiği kararlara saygı gösteriyoruz. Bizim için önemli olan bir konuda, gerçekten kalplerimizi kıran arkadaşımıza karşı siz kulaklarınızı tıkadınız. Kongrenin bizim durumumuza gereken saygıyı göstermemesi sebebiyle benim gibi arkadaşlarımızın da kalplerinin kırıldığı size kapalı değildir. Biz buraya geldik ve hiçbir şey teklif etmiyoruz. Biz buraya sadece üzerimize düşecek vazifeleri ve bizden istenecek yardım taleplerini yüklenmek için geldik. Önerilerde bu öncelikli durumdan başka bizim herhangi bir amacımız yoktur. Ben bütün önerileri topladım. Bu iş bizi başka işlerle meşgul olmaktan alıkoydu. Gerçekten öneriler kongrenin işlerini âtil bırakacak kadar çoktur. Ben konuşmayı dinlemedim, ancak onu okudum. Ben Harem beldelerinde herhangi bir kişinin mezhebinde sınırlama yapıldığını görmedim; bilakis

<sup>64</sup> *Ümmü 'l-Kurâ*, 25 Zilhicce 1344/6 Yulyu 1926, 2/80, 2.

<sup>65</sup> *Ümmü 'l-Kurâ*, 25 Zilhicce 1344/6 Yulyu 1926, 2/80, 2.

tam bir hürriyet gördük. Din hürriyeti konusunda ez-Zavâhirî'nin sözü gerçekten beni şaşırttı. Demem o ki, ben Üstat ez-Zavâhirî'nin sözünde bir tariz bulunduğunu düşündüm ve onun sözünü Türk kardeşlerimize karşı bir dokundurma olarak gördüm; ben bunu temenni etmem.”<sup>66</sup>

Bunun üzerine ez-Zavâhirî söz alarak kendisinin Türklere karşı saygı duyduğunu ne açıkça ne de telmih yoluyla onlara tarizde bulunmadığını, böyle bir anlamın hangi cümleden çıkarıldığını sordu.

Bu tartışmaya Türkiye Cumhuriyeti temsilcisi Edîb Servet de katılarak “Üstat ez-Zavâhirî'nin sözlerinde bize dokunan bir şey yoktur; şayet bu konuda bir şey görsen ve anlasan kendimizi savunmaya gücümüz yeter; biz hiç kimseyi bizi savunmasını teklif etmedik” demiştir.<sup>67</sup>

Edîb Servet'ten sonra tekrar söz alan Musa Carullah şunları söylemiştir:

“Muhakkak ki, ben bir Müslüman Türküm. Söylediğim sözü de bu itibarla söylerim. Umulur ki, ben yanlış anladım; çünkü söylenen sözü tam olarak duymadım.

Şimdi Mevlâna Muhammed Kifâyetullah'ın<sup>68</sup> (1875-1952) önerisiyle ilgili kısa bir cümle söylüyorum: Onun tezi hakkında söylenen sözleri duyduğum zaman konunun dinleyenlere karışık geldiği sonucuna vardım. İslah meselesi sadece herhangi bir bölgeye mahsus değil, bilakis bu konuda bütün bölgeler müşterektir. Dinde bidatler yoktur, fakat kendilerine mahsus birtakım âdetleri bulunan, ilimden yoksun ve kendi kafalarından münker bir şekilde ibadetlerini yerine getirmek için şu diyara gelen bir cemaat hakkında Allah için siz ne dersiniz? İşte bizim sunduğumuz önerideki araştırma onu değiştirsin. Müsamaha yollarını tutmamız gerekir, (ancak) müsamahanın manası yağcılık değildir. Dinde bütün bölgelerin âlimleri kendi toplumlarını ıslah etmekle ve burada hacıları bildikleri menâsik ve ibadetleri yapmalarını sağlamakla sorumludurlar. Konuyu uzatmadan bu önerinin kabul edilmesini teklif ediyorum; İranlılar için uygulandığı gibi, (bidatleri sebebiyle) en büyük

<sup>66</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 25 Zilhicce 1344/6 Yulyu 1926, 2/80, 3.

<sup>67</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 25 Zilhicce 1344/6 Yulyu 1926, 2/80, 3.

<sup>68</sup> Hint Müslümanlarının dinî ve siyasî liderlerinden olan Muhammed Kifâyetullah b. İnâyetillâh b. Feyzillâh Dihlevî (1875-1952) Balkan savaşlarında Osmanlıları destekleyen bir fetva vererek (1912) Hint Müslümanlarına o yılki kurban paralarıyla savaş mağdurlarına yardım etme çağrısında bulunmuştur. Kifâyetullah hilâfet ve kongre hareketlerinde etkin rol oynamış, Hint ulemasının siyasî dayanışmasını sağlayan Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in kurucuları arasında yer almış (1919) ve 1942 yılına kadar başkanlığını yapmıştır. O, Mekke Dünya Müslüman Kongresi (Zilkade 1344 / Mayıs 1926) ve Kahire Filistin Konferansı'nda (Şâban 1357 / Eylül 1938) cemiyet heyetlerine başkanlık etmiştir. Onun *Kifâyetü'l-müftî*, *Ta'limü'l-İslâm*, *Nefâ'is-i Mergûbe fihükmi'd-duâ ba'de'l-mektûbe* gibi eserleri bulunmaktadır. Hayatı ve eserleri hk.bk. Muhammad Khalid Masud, “Kifâyetullah Dihlevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/566-567.

Müslüman milletlerden bir milletin hacdan mahrum olmalarını görmek istemiyorum; hacda bütün İslam milletlerinin hazır olmasını arzu ediyoruz.”<sup>69</sup>

Musa Carullah'ın söz aldığı konulardan biri de kongrenin son oturumunda önerilen “herhangi bir İslam ülkesinde bir irtidat (ridde) hadisesi ortaya çıktığı zaman bütün Müslümanların birlikte hareket ederek bu fitne ateşinin söndürülmesi” teklifi olmuştur. Musa Carullah bu öneri hakkında şunları söylemiştir:

“Bizim beldelerimizde ridde bulunmaz ve ebediyen bulunmayacaktır. Bu sebeple biz bu öneriyi kabul etmiyor ve ona itiraz ediyoruz. Bu konuda karar almayı gerekli görmüyoruz.”<sup>70</sup>

Kongreyle ilgili dokümanlarda özel olarak Musa Carullah'a nispet edilen konuşmalar bu kadardır. Bu tartışmalardan özellikle yukarıda Musa Carullah'ın Türkler aleyhine imalar taşıdığı zannıyla ez-Zavâhirî'nin konuşmasına yaptığı itiraz ve eleştiri karşısında, Türkiye Cumhuriyeti temsilcisi Edîb Servet'in söylediği “Şayet bu konuda bir şey görsek ve anlasak kendimizi savunmaya gücümüz yeter; biz hiç kimseye bizi savunmasını teklif etmedik” sözleri gerçekten çok üstenci ve kırıcı nitelikte gözükmektedir. Musa Carullah'ın buradaki konuşmasında Edîb Servet'e cevap vermemesinin sebebi muhtemelen onun şahsına karşı gösterdiği saygı değil de onun temsil ettiği Türkiye Cumhuriyeti devletine karşı duyduğu sevgi ve saygı olmalıdır. Kaldı ki, dini herhangi bir birikime sahip olmayan Edîb Servet<sup>71</sup>, Musa Carullah'ın muhatap alacağı bir ilim adamı değildir.<sup>72</sup> Kongreye katılan delegelerin büyük bir kısmı hem kendi ülkelerinde hem de bütün İslam dünyasında tanınan ve kongrenin gündemine hâkim olan âlimler oldukları

<sup>69</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 25 Zilhicce 1344/6 Yulyu 1926, 2/80, 3.

<sup>70</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 28 Zilhicce 1344/9 Yulyu 1926, 2/81, 4.

<sup>71</sup> Edîb Servet'in özgeçmişi hk. Dipnot.no. 50.

<sup>72</sup> Musa Carullah 1927 yılında yaptığı hac seyahatiyle ilgili tuttuğu notlarda 1926 yılında yapılan kongrenin ikincisinin yine Mekke'de yapılmaya çalışıldığını, ancak bu kongrenin resmen gerçekleşmediğini anlatırken şöyle der: “İngiliz-Fransız mümânaatlarına rağmen mu'temer davet etidim. Mu'temerde Etrâk'dan başkaları tamam nâ-ehil çıktı. Devletler huzurunda yüzüm kızardı. Neticeleri de bana tamam zarar oldu; hiçbir fâide çıkmadı, bazı kıt'alarda düşmanlık arttı; hiçbir yerden ne müstakil hükümetlerden ne de şuûb-ı İslâmiyyeden mu'temer hakkında bir ihtimam görmedim.” Bk. Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 15b. Musa Carullah'ın bu sözlerinde 1926 yılındaki kongrede Türkiye'yi temsil eden kişiye de muhtemelen bir telmih bulunmaktadır.

halde, Edîb Servet kongrede sadece ideolojik bir tavır sergilemiş<sup>73</sup> ve tartışma konularının özülüyle ilgili ilmi herhangi bir katkıda bulunamamıştır.<sup>74</sup>

Mekke Kongresi 5 Temmuz 1926 (24 Zilhicce 1344) pazartesi günü sona ermiş<sup>75</sup> ve akşam geç saatlerde Türkiye Cumhuriyeti heyeti (muhtemelen Rusya Müslümanları heyetiyle birlikte) Cidde'ye doğru yola çıkmış ve sabah Cidde'ye varmışlardır. Heyet akşam da el-Bâhira'ya gitmiştir.<sup>76</sup>

Bu arada içlerinde Musa Carullah'ın da bulunduğu Rusya Müslümanları heyeti kongreden ayrılırken *Ümmü'l-Kurâ* gazetesine Arapça bir açıklama metni vermişlerdir. Adı geçen gazete bu açıklamayı "Rusya Müslümanları Heyetinin Beyanı" adıyla aynen neşretmiştir. Bu açıklamada Rusya Müslümanları heyeti özetle şöyle demiştir:

<sup>73</sup> Edîb Servet'in Mekke Kongresi'ne temsilci olarak gönderilmesini Falih Rıfka Atay *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri* adlı eserinde şöyle anlatmıştır: "Atatürk sağ iken büyük İslam kongrelerinden birine biz de çağrılmıştık. Kongre Mekke'de toplanacaktı. Atatürk'ün bir delege göndermeye razı olup olmayacağını merak ediyorduk. Hiç tereddütsüz karar verdi. Türk'lüğünden kibir denecek kadar gurur duyan büyük adam, milleti ile aynı dinden olanları da gerilik ve kölelikten kurtulmuş görmek için elinden geleni yapmak istemiştir. Müslümanlık yeniden şerefli olduğuna nasıl Türklerin bunda manevi bir hissesi olacaksa, on milyonlarca Müslüman ya geri ya köle kaldıkça bundan Türklere de bir utanç payı düşmemek ihtimali var mı idi? Biliyordu ki, Mekke'ye şapka ile gidilemez. Amma daha iyi biliyordu ki, başlık ve kıyafet değiştirmekle din değiştireceğini zanneden bir cemiyet de ne gerilik ne de kölelikten sıyrılabilir. Milletvekillerinden Edip Servet Tör'ü çağırıldı: 'Mekke'ye gidip beni temsil edeceksin' dedi. 'Türk'sün ve Müslüman'sın. Türklük, Müslümanlığın öncüsü ve kılavuzudur. Müslüman milletleri medenileşmekten alıkoyan batıl itikatları yıkmak için Mekke'ye şapka ile gireceksin. Kara taassup seni parçalamaya bile kalksa başını vereceksin, fakat eğilmeyeceksin.' Edip Servet Tör Mekke'ye şapka ile girdi. Müslüman delegelerinin en fazla itibarlı o idi. Kongrenin sonuna kadar, Mustafa Kemal mucizesine hayranlık duyan heyetler arasında Kemalist Türkiye'yi efendice temsil etti." Bk. Falih Rıfka Atay, *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri* (İstanbul: Sel Yayınları, 1955), 85. Öte yandan, Behçet Kemal Çağlar *Atatürk Denizinden Damlalar* adlı derlemesinde yukarıdaki metni aynen nakletmiş ve metni Falih Rıfka Atay'ın *Çankaya* adlı eserinden aldığını söylemiştir. Bk. Behçet Kemal Çağlar, *Atatürk Denizinden Damlalar* (İstanbul: Ak Yayınları, Baha Matbaası, 1979), 197.

<sup>74</sup> Edîb Servet gazetelere verdiği demeçlerde Mekke yolculuğunun amacının dini olduğunu, yoksa İbn Suûd'la siyasi bir anlaşma yapmak olmadığını söylemiştir. Bk. *Filistin*, 25 Ayyar 1926, X, 23-877, 2. Edîb Servet'in kongrede yaptığı konuşmalar tartışma konularının özülüyle ilgili ilmi değerlendirmeler değil, sadece konuların tartışılması sırasındaki usul ve esaslara ilişkindir. Edîb Servet'in kongrede yaptığı müzakereler için bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 21 Zilhicce 1344/7 Yulyu 1926, 2/79, 2- 4; 2/80, 3; 2/81, 2; 2/82, 3; 2/87, 3.

<sup>75</sup> Kongrede alınan kararlar için bk. *Ümmü'l-Kurâ*, 6 Muharrem 1345/16 Yulyu 1926, 2/83, 4; Sékaly, "Les Deux Congres Generau de 1926", 213-215. Mekke'de gerçekleşen Dünya İslam Kongresi hakkında geniş bilgi için bk. Hafız Vehbe, *Cezîretü'l-Arab fi'l-karni'l-İşrîn* (Lecnetü't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, 1935), 296-299; Kramer, *Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses*, 106-122; Mustafa Bostancı, *Suudi Arabistan Devleti'nin Kuruluşu Ve Türkiye-Suudi Arabistan İlişkileri (1926-1990)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 106-122; Sékaly, "Les Deux Congres Generau de 1926", 125-220; Mohammed Amin al-Midani, "Les deux Congrès musulmans de 1926", *le Courrier du Geri. Recherches d'islamologie et de théologie musulmane, printemps 2/2* (1999), 101-110.

<sup>76</sup> *Ümmü'l-Kurâ*, 28 Zilhicce 1344/9 Yulyu 1926, 2/81, 1.

“Son savaş (Birinci Dünya savaşı) sırasında başımıza gelen en büyük kötülük İslam’ın beşiğinin ve Harem beldelerinin hilafetin sahibi, dinin kuvveti ve İslam milletlerinin direği olan Türklerle harp etmiş olmasıdır. Bu durum İslam’a ve onun istiklali aleyhine ölümcül bir darbe olmuştur. Sonra, Allah’ın inayeti İslam milletlerinin dirilişi ve canlanması için bir vesile gönderdi. Bu vesile, Türk beldelerinde Türklerin adamı ve İslam’ın kahramanının ortaya çıkmasıdır. Söz konusu kişi imanı ve tedbirleriyle Türk vatanını kurtardı ve bağımsız bir devlet kurdu. Bu devlet inşaallah kıyamete kadar İslam’ın direği olacaktır. Yine Allah’ın inayetiyle İslam’ın beşiğinde ve mukaddes beldelerde Arapların genci ve İslam’ın kahramanı Büyük Kral ortaya çıktı.”

Rusya Müslümanları heyeti bu açıklamalarında kralın kongrenin açılış toplantısında yaptığı konuşmasının önemine değinmiş ve söz konusu konuşmanın toplantının içeriğini ve hedeflerini özetlediğini belirtmiştir. Heyet üyeleri kongrede önerilerde bulunmadıklarını, şayet böyle bir yol izleselerdi, o zaman Hicaz’ın ancak kendisinin ve İslam ülkelerinin servetleriyle zenginleşerek tam istiklaline kavuşacağını, bu sebeple de mukaddes beldeleri canlandırmalarını ve imar etmelerini önerceklerini, böylelikle de Hicaz’ın zenginleşip istiklaline ulaşacağını ifade etmişlerdir. Son olarak heyet kendisini, “Kongrede en az konuşan, ancak en çok dikkat eden ve yararlanan heyet” olarak nitelemiş ve toplantıyı düzenleyenlere tekrar teşekkür etmiştir.<sup>77</sup>

Musa Carullah bir taraftan toplantıyı takip ederken bir taraftan da -yukarıdakendisinin belirttiği gibi- kongrede dile getirilen öneri ve teklifleri toplamıştır. Musa Carullah’ın kendi el yazısıyla yazdığı eserlerinin listesi içerisinde yer alan 1926 yılında Mekke’de gerçekleşen bu kongrede yapılan tartışmaları anlattığı ve henüz kendisine ulaşamadığımız *el-Mu’temeru’l-Mekkî ve küllü-mâ cerâ fihî ve küllü mesâilihî* adındaki eseri<sup>78</sup> muhtemelen onun topladığı bu öneri ve tekliflerden meydana gelmiş olmalıdır.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Bk. *Ümmü’l-Kurâ*, 6 Muharrem 1345/16 Yulyu 1926, 2/83, 1.

<sup>78</sup> Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, 6-7.

<sup>79</sup> Mehmet Görmez Musa Carullah’ın kongre zabıtlarıyla ilgili bu eserden bahsederken söz konusu Mekke Kongresi’nin zabıtlarını Abdurrahman el-Kevâkibî’nin *Ümmü’l-kurâ* adında bir kitapta topladığını, bu kitabın 117-126 sayfaları arasının ise Musa (Carullah) Efendi’nin konuşmasına ayrıldığını söylemiştir (bk. Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigi -Hayatı, Fikirleri ve Eserleri* [Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989], 41, dipnot nr. 112; Hâlbuki Abdurrahman b. Ahmed Kevâkibî 1854-1902 yılları arasında yaşamış bir yazardır ve onun tarihî olarak ölümünden 24 yıl sonra yapılmış bir kongrenin zabıtlarını bir araya getirmesi imkânsızdır. Kevâkibî’nin *Ümmü’k-kurâ* adlı eseri önce Haleb’te Seyyid Furatî takma adıyla yazılmış, sonra *el-Menâr*’da Nisan 1902-Şubat 1903 tarihleri arasında tefrika edilmiştir. Adı geçen kitap için bk. el-Furatî, Seyyid (Abdurrahman el-Kevâkibî), *Ümmü’l-Kurâ* (Mısır: el-Matbaatü’l-Misriyyetü bi’l-Ezher, 1350). Öte yandan, *Ümmü’l-kurâ* adlı eser “mühtedi bir İngiliz’in de aralarında bulunduğu yeryüzündeki farklı Müslüman

Öte yandan, Musa Carullah 1927 yılında yaptığı hac seyahati hakkında tuttuğu notlarda hem 1926 yılında Mekke’de gerçekleşen kongre hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuş<sup>80</sup> hem de söz konusu kongrenin ikincisi olmak üzere kararlaştırılan, fakat resmen başlayamayan 1927 yılındaki kongre çalışmaları hakkında bilgiler vermiştir.<sup>81</sup>

### 2.3. Genel İslam Kongresi: Kudüs 7-17 Aralık 1931

1926 Yılındaki Kahire ve Mekke kongrelerinden sonra İslam dünyasında hilafet tartışmalarının devam etmesi ve özellikle İngiliz manda yönetimindeki Filistin’de Arapların azınlık haline dönüşüp Yahudi yerleşimcilerin sayılarının gittikçe artması üzerine Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseynî<sup>82</sup> (1897-1974), Tunuslu ilim ve siyaset adamı Abdülaziz es-Seâlibî<sup>83</sup> (1876-1944)

toplumları temsil eden hayal mahsulü yirmi iki delegenin 1899 yılı hac mevsiminde Mekke’de Mu’temerü’n-nehdâtü’l-İslâmiyye adlı on iki oturumluk bir toplantıya katılarak İslam dünyasının içinde bulunduğu şartlar, geri kalış sebepleri ve gelecekte yapılması gerekenler konusunda gerçekleştirdikleri müzakereleri ve aldıkları kararları ihtiva etmektedir.” Bk. Ş. Tufan Buzpınar, “Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/339. Ayrıca, adı geçen eserin 118-128. Sayfaları arasındaki konuşmayı yapan kişi Musa Carullah değil, hayalî bir “Kazanlı Hatip”tir (el-Hatîbü’l-Kâzânî). Bk. el-Furâtî, Seyyid (Abdurrahman el-Kevâkibî), *Ümmü’l-Kurâ* (Mısır: el-Matbaa-tü’l-Misriyyetü bi’l-Ezher, 1350), 118-128.

<sup>80</sup> Musa Carullah bu notlarında 1926 yılında yapılan kongre ile 1927 yılında yapılması planlanan kongre hakkında şöyle demiştir: “İbn Suud’un bütün kuvveti âlem-i İslamiyet’e istinadındadır. Mu’temer yalnız bir yoldur. Şu sene mu’temer olmadı ise de gelecek senelerin birinde elbette davet eder. İslam devletlerinin şu hususta günahları vardır. (İlk kongredeki) idare sayılmadı, lecce-i tenfizime de sayılmadı, kararların hiçbirini tenfiz kılınmadı; hiçbir yerden iâne gelemedi. Yalnız öyle mi? Hatta hiçbir yerden haber yok idi.” Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 6a; Öte yandan, Musa Carullah’ın bu defterinin 1-28 varakları arası onun 1927 yılındaki hac yolculuğuna dair tuttuğu notlardan meydana gelmektedir ve bu notlar onun hac seyahatnamesi olarak değerlendirilip neşredilmiştir. Bk. Aidar Garifutdinovich Khairutdinov, *Rusya’dan, Demek Mümkün Yalnız Ben (Musa Bigiyef’in 1927 Yılı Hacınamesi) Русиядан, димәк мөмкин, йалғыз бән... (Муса Бигиевның 1927 нче елгы хажнамәсе)* (Kazan: Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Shigabutdin Marjani Tarih Enstitüsü, 2016), 25-50; Seydi Kiraz, “Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri ve Musa Carullah’ın Hac Seyâhatnâmesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkileri Merkezi Dergisi* 7/1 (2021), 195-240.

<sup>81</sup> Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 15a-16a.

<sup>82</sup> Hacı Emin el-Hüseynî 1897’de Kudüs’te doğmuş, Mısır’da el-Ezher’de okumuş, 1915’te İstanbul’da Mekteb-i Harbiye’ye girmiş ve buradan kurmay subay olarak mezun olmuştur. 1918-1919’da Filistin’de İngiliz yönetimine karşı başlayan isyan hareketlerinde rol oynayan Hüseyinî Filistin’de ilk siyasi teşkilat olarak kurulan en-Nâdi’l-Arabî’nin başkanlığına seçilmiştir. Kudüs Müftüsü olan ağabeyi Kâmil el-Hüseynî’nin 21 Mart 1921’de vefatı üzerine boşalan müftülüğe getirilen Emin el-Hüseynî 1922’de de el-Meclisü’l-İslâmî el-a’lâ’nın (Yüksek İslam Meclisi) başkanı olmuştur. Hüseyinî 4 Temmuz 1974’te Beyrut’ta vefat etmiştir. Hayatı hk.bk. Velid el-Arîd, “Emîn el-Hüseynî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/116-117.

<sup>83</sup> Abdülaziz es-Seâlibî’nin hayatı ve eserleri hk.bk. Najat Mrini, “Seâlibî, Abdülazîz b. İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 20/117-118.



ve Hindistan Hilafet Hareketi liderlerinden Şevket Ali<sup>84</sup> (1873-1938) gibi bazı liderler Kudüs'te bir İslam Kongresi toplanması gerektiği kanaatine varmışlardır. Bu amaçla Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseynî başkanlığında bir komite kurularak kongre hazırlıklarına başlamış ve komite bir bildiri yayınlarak Müslüman ülkelerin devlet başkanlarını, çeşitli dini örgütleri ve ilim adamlarını Ekim 1931'de Kudüs'te düzenlenecek olan Genel İslam Kongresi'ne (el-Mu'temerü'l-İslâmiyyü'l-Âmm, the General Islamic Congress) davet etmiştir. Davetiyelerde belirtildiği üzere kongrenin amaçları; 1) İslam inanç ve değerlerini yaymak, Müslümanlar arasında dayanışma ve kardeşlik duygularını geliştirmek. 2) Müslümanların menfaatlerini savunmak ve Filistin topraklarını korumak. 3) Müslümanların kültürlerini geliştirip birleştirmek amacıyla Kudüs'te bir üniversite kurmak. 4) Hicaz demiryolu gibi İslam âlemini ilgilendiren konuları tartışmak şeklinde özetlenebilir.<sup>85</sup>

Kongre 7 Aralık 1931 (26 Receb 1350) pazartesi günü Kudüs'te toplanmıştır. Kongreye Suriye, Lübnan, Ürdün, Yemen, Libya, Cezayir, Tunus, Hindistan, Mısır, Suudi Arabistan, Seylan, Endonezya, İdil-Ural, Türkistan ve Kırım<sup>86</sup>, Çin Türkistan'ı ve Finlandiya, Kafkaslar<sup>87</sup>, Yugoslavya, İran, Irak, Filistin, Fas, Arnavutluk, Nijerya'dan oluşan 22 ülkeden<sup>88</sup> 145 delege katılmıştır.<sup>89</sup> Bu delegelerden Yemen heyeti dışındakilerin hiçbirinin kendi ülkesinde resmi bir göreve sahip olmadığı tespit edilmiştir.<sup>90</sup> Musa Carullah kongreye Çin Türkistan'ı ve Finlandiya Müslümanları temsilcisi olarak katılmıştır.<sup>91</sup>

<sup>84</sup> Şevket Ali'nin hayatı hk.bk. Khalid Ali, *Ali Brothers: The Life and Times of Maulana Mohamed Ali and Shaukat Ali* (Karachi: Royal Book Company, 2012); Azmi Özcan, "Şevket Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/30.

<sup>85</sup> Abdülaziz es-Seâlibî, *Halfiyâtül-Mu'temerü'l-İslâmî bi'l-Kuds (h.1350/ m.1931)*, nşr. Hammâdî es-Sâhilî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 140-143, 253-254; Mehmet Akça, "1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi ve Türkiye", *Kuruluşundan 90.Yılına Türkiye Cumhuriyeti Uluslararası Sempozyumu 23-25 Ekim 2013/ Eskişehir*, haz. Arzu Güvenç Saygın (Ankara, 2016), 2/1163; Recep Murat Geçikli, "1931 Kudüs-İslam Kongresi ve Türkiye'nin Kongreye Yaklaşımı", *History Studies* 8/4 (2016), 91.

<sup>86</sup> İdil-Ural, Türkistan ve Kırım temsilcisi olarak gazeteci-yazar Ayaz Bey İshakî (1878-1954) katılmıştır. Bk. *Filistin*, 10 Kânunuevvel 1931, XV/223-1890, 6.

<sup>87</sup> Kafkas Müslümanlarının temsilcisi olarak Rus işgaline karşı direnişiyile tanınan Dağıstanlı lider Şeyh Şâmil'in (1797-1871) torunu olan Said Şâmil (1901-1981) katılmıştır. Bk. *Filistin*, 10 Kânunuevvel 1931, XV/223-1890, 6.

<sup>88</sup> Abdülaziz es-Seâlibî Türkiye'yi de kongreye katılan ülkeler arasında saymıştır. Bk. es-Seâlibî, *Halfiyâtül-Mu'temerü'l-İslâmî bi'l-Kuds*, 339.

<sup>89</sup> Filistin, 7 Kânunuevvel 1931, XV/220-1887, Akça, "1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi ve Türkiye", 2/1167-1168; Özlem Tür, "Türkiye ve Filistin-1908-1948: Milliyetçilik, Ulusal Çıkar ve Batılılaşma", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 62/01 (01 Ocak 2007), 239-242 Kongreye katılanların isimleri için bk. Filistin, 10 Kânunuevvel 1931, XV/223-1890, 6.

<sup>90</sup> Akça, "1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi ve Türkiye", 2/1167.

<sup>91</sup> *Filistin*, 10 Kânunuevvel 1931, XV/223-1890, 6.



Bu kongreye başta Türkiye<sup>92</sup> olmak üzere İran, Afganistan, Arnavutluk, Mısır, Hicaz ve Irak gibi devletler resmi olarak delege göndermemişlerdir.<sup>93</sup>

Türkiye'nin kongreye katılmamasının sebebi, 1924'te ilga etmiş olduğu halifelik konusunda gösterdiği hassasiyettir. Zira çeşitli mahfillerde ilga edilen halifelik makamının bu kongrede yeniden canlandırılacağı ve Fransa'da sürgünde olan son halife Abdülmecid'in<sup>94</sup> (1868-1944) yeniden halife ilan edileceği şeklinde birtakım spekülasyonlar yapılmaktaydı.<sup>95</sup> Aynı spekülasyonlar sebebiyle, bazı kesimlerce isimleri "Yeni İslam Halifesi" adayı olarak zikredilen Mısır Kralı Fuâd ile Hicaz Kralı İbnü's-Suûd da bu kongreden rahatsız olmuşlardır. Ayrıca, kongrenin gündeminde yer alan Kudüs'te bir İslam Üniversitesi kurulması düşüncesi Mısır'daki el-Ezher'in otoritesini sarsacağı endişesiyle el-Ezher mensupları ve Mısır kongreye çekinceli yaklaşmıştır.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Kongrede Türkiye'den resmi temsilci bulunmamakla beraber, o sırada Ürdün'de yaşayan filozof ve edip Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949) Amman'da mukim bir kişi olarak şahsı adına kongreye katılmıştır. Bk. *Filistin*, 10 Kânunuevvel 1931, XV/223-1890, 6. Öte yandan, İsmail Kara'nın verdiği bilgiye göre, ilim ve fikir adamlarından Hüseyin Kazım Kadri (1870-1934) Emin el-Hüseyî tarafından kongreye davet edilmiş, ancak o sağlık nedenlerini gerekçe göstererek kongreye katılmamıştır. Onun kongreye katılmamasının nedeni muhtemelen sağlık problemleri değil, Türkiye Cumhuriyeti'nin kongreye karşı gösterdiği sert tutum olmalıdır. Bk. İsmail Kara, "1931 Kudüs İslam Kongresine Türkiye'den Kimse Katılmış mıydı?", *Derin Tarih* 69/44 (Aralık 2017).

<sup>93</sup> *Filistin*, 6 Kânunuevvel 1931, XV/219-1886, 5; Akça, "1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi ve Türkiye", 2/1166.

<sup>94</sup> Salih Nigar Keramet, *Halife İkinci Abdülmecid* (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1964); O. Gazi Aşıroğlu, *Son Halife* (İstanbul: Çatı Yayınevi, 2011); Ali Satan, *Son Halife Abdülmecid Efendi* (İstanbul: Yazıgen Yayınevi, 2016); Hilal Livaoglu Menküç, "Mısır Basınında II. Abdülmecid (1926-1922)", *İslami İlimler Dergisi* 13/1 (01 Ağustos 2018), 63-83; Lâle Uçan, *Son Halife Abdülmecid Efendi'nin Hayatı – Şehzadelik, Veliahtlık ve Halifelik Yılları* (İstanbul: İstanbul Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019); Cevdet Küçük, "Abdülmecid Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/263-264.

<sup>95</sup> Çeşitli ülkelerin basın yayın organlarında Kudüs'teki kongrede hilafetin yeniden canlandırılacağı şeklinde birtakım haberlerin yer alması üzerine Türkiye Dış İşleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras durumu İngiltere'nin Ankara Büyükelçisine bildirerek halifeliği hortlatmanın İngiltere'ye karşı yıkıcı bir güç oluşturabileceğini söylemiştir. Bu arada Filistin Yüksek Komiseri Sir Arthur Wauchope ile irtibata geçen Türk dış işleri Abdülmecid'in Filistin ya da diğer ülkelere girebilmesi için gereken vizenin verilmemesini talep etmiştir. Kongre tertip heyeti başkanı Müftü el-Hüseyî halifelik söylentileri üzerine kongrede Abdülmecid'in tekrar halife olarak ilan edilmesinin kesinlikle gündeme gelmeyeceğini açıklamıştır. 3 Aralık 1931 tarihinde meclis gündemine gelen bu konu hakkında Dış İşleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras söz konusu kongreye davet aldıklarını, ancak milletleri terakki yolundan alıkoymaya çalışan bu tür teşebbüslerle Cumhuriyet Türkiye'sinin bir alakasının olamayacağını belirtmiştir. Bk. *Filistin*, 6 Kânunuevvel 1931, XV/219-1886, 5; Kramer, *Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses*, 131; Akça, "1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi ve Türkiye", 2/1165; Yasin Beyaz, "1931 Genel İslam Kongresi'nin İslam Dünyasına Etkileri ve Türkiye'deki Yansımaları", *Journal of Islamicjerusalem Studies* 18/1 (17 Temmuz 2018), 48-52.

<sup>96</sup> es-Sealibî, *Halfiyâtül-Mu'temerî'l-İslâmî bi'l-Kuds*, 43-44; H. A. R. Gibb, *The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931*, *Survey of International Affairs 1934*, ed. A. J. Toynbee (London:

Kudüs müftüsü Emin el-Hüseynî kongreyi açış konuşmasında Filistin’de Siyonist bir devletin kurulması tehlikesine dikkatleri çekmiş ve kongrede halifelik konusunun gündeme gelmeyeceğini belirtmiştir.<sup>97</sup> Kongrenin başında çeşitli komisyonlar için üye seçimi yapılmış, Çin Türkistan’ı ve Finlandiya Müslümanları temsilcisi olan Musa Bey Carullah bunlardan Öneriler Komisyonu’na seçilmiştir.<sup>98</sup>

Kongre çalışmalarlarıyla ilgili kaynaklardan edindiğimiz intibaa göre, Musa Carullah’ın kongrede çok öne çıkan bir katılımcı olduğu söylenemez. Onun kongredeki ilk konuşması kongrenin beşinci günü olan 11 Aralık 1931 (1 Şaban 1350) cuma sabahı gerçekleşen yedinci oturumdadır.

Musa Carullah bu oturumda kongre başkanından konuşmak için söz ister, ancak daha sonra katılımcıların sadece üçte biri kadarı bu oturumda hazır olduğu için konuşmasının öğleden sonraki oturuma ertelenmesini, zira önemli bir konuşma yapmak istediğini ve kongreye şu ana kadar hiç kimsenin yapmadığı kadar büyük bir meblağda bağışta bulunacağını söyler.<sup>99</sup>

Öğleden sonra başlayan sekizinci oturumda kongre başkanı konuşmasını yapmak üzere Musa Carullah’ı kürsüye davet eder. O Arapça yaptığı konuşmasında şunları söyler:

“Henüz yerine getirmedığım bir görevim ve omuzumda ödemediğim bir emanet var. Ben büyük bir milletten geliyorum. Selamlarımla ve beni size gönderen milyonlarca Çin Türkistan’ı ve Finlandiya Müslümanlarının selamlarıyla sizi selamlıyorum. Onlar biri zekât veren zenginler, diğeri fakirler olmak üzere iki sınıftırlar. Bu iki sınıfın bereketiyle ümmet yaşar, zanaat ve ticaretiyle zenginleşir. Onlarda hırsızlık bilinmez; onların dillerinde yalan dolaşmaz ve onlar arasında sarhoş ve fahişe bulunmaz; onlar hamamlara gizlenerek giderler.

Bizim kendisine ihanet etmek gerekmeden bir arkadaşımız var;

Sen ise başka birine yönelmekte ve onu dost edinmektesin.<sup>100</sup>

Oxford University Press, 1935), 102-103; Kramer, *Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses*, 126; Akça, “1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi ve Türkiye”, 2/1164; Geçikli, “1931 Kudüs-İslam Kongresi ve Türkiye’nin Kongreye Yaklaşımı”, 92; Beyaz, “1931 Genel İslam Kongresi’nin İslam Dünyasına Etkileri ve Türkiye’deki Yansımaları”, 38-40.

<sup>97</sup> *Filistin*, 7 Kânunuevvel 1931, XV/220-1887, 1.

<sup>98</sup> Kongre organlarının ve çeşitli komisyonların seçimi hk.bk. *Filistin*, 9 Kânunuevvel 1931, XV/222-1889, 4.

<sup>99</sup> *Filistin*, 12 Kânunuevvel 1931, XV/225-1892, 6.

<sup>100</sup> Bu şiirin aslı şudur: لَنَا صَاحِبٌ لَا يَتَّبِعِي أَنْ تُخَوِّنَهُ وَأَنْتَ أَلْخَرَى فَارِحٌ وَخَلِيلٌ Söz konusu bu şiir mersiyeleriyle tanınan Emevîler dönemi şairlerinden Leylâ bint Abdillâh (Huzeyfe) b. Rehhâl(e) b. Şeddâd

Bizim durumumuz demiryolunun durumu gibidir. Bizim yeni bir karara ihtiyacımız yoktur. Bilakis bizim bu hatta mahsus olarak önceden alınmış olan kararları uygulamak için sebatla hareket edecek adamlara ihtiyacımız var. Ben bazı delegelerin Batıların medeniyette bize üstün geldiklerine dair söyledikleri sözlere katılmıyorum. Batı bize sadece maddi medeniyette üstün gelmiştir. Biz de onlara ruhimeniyette üstünüz.”<sup>101</sup>

Musa Carullah'ın bu konuşması uzayınca, üyelerden Avni Bey Abdülhâdî<sup>102</sup> (1882-1970) hatibin konuşmasını diğer oturuma ertelemesi önerisinde bulunur ve bu öneriye karşı Musa Carullah “(Cumartesi) sabah ilk oturumda bana söz vermeniz halinde bunun bir sakıncası yoktur”<sup>103</sup> der ve bunun üzerine oturum başkanı sözü başka bir konuşmacıya verir. Ancak, kongre müzakerelerini yayımlayan Filistinli Hristiyanların sahibi olduğu günlük *Filistin* gazetesinde kongrenin dokuzuncu ve daha sonraki oturumlarına ait verilen bilgilerde ve müzakerelerde<sup>104</sup> Musa Carullah'ın konuşmalarına rastlanılamamıştır. Bu durum hem müzakerelerin gazetede özet verilmiş olmasından hem de Musa Carullah'ın toplantıda yeni bir konuşma yapma imkânı bulamamış olma ihtimalinden kaynaklanmış olabilir.

Öte yandan, Musa Carullah, yukarıda geçtiği üzere, kongreye büyük bir miktarda bağışta bulunacağını söylemişse de kongre müzakerelerini yayınlayan kaynaklardan bu bağışın mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi edinilememiştir.<sup>105</sup>

b. Kâ'b el-Ahyeliyye el-Âmiriyye'ye (ö. v. 1317'ten sonra) aittir. Bk. “وذي حاجة قلنا له ليلي الأخليلية،” “وذي حاجة قلنا له لا تبج بها- ليلي الأخليلية،” (Erişim 09 Mart 2022). el-Ahyeliyye'nin hayatı hk.bk. Mustafa Kılıçlı, “Leylâ el-Ahyeliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/156-157.

<sup>101</sup> *Filistin*, 12 Kânunuevvel 1931, XV/225-1892, 6.

<sup>102</sup> Avni Bey Abdülhâdî 1882 yılında Nablus'ta doğmuş; eğitim için 1907'de İstanbul'a gelmiş ve 1910 yılında Paris'teki Sorbon Üniversitesi'ne gitmiştir. 1911 yılında Paris'te arkadaşlarıyla birlikte gizli Cem'iyetü'l-Arabiyyetü'l-Fetât'ı (Arap Gençlik Örgütü) kuran Avni Bey 1921-1932 yılları arasında Filistin'de yaşamış ve 1932 yılında Filistin'deki ilk meşru parti olan Hizbül-İstiklâlî'l-Arabî partisinin kurulmasında rol oynamıştır. 1936'da el-Lecnetü'l-Arabiyyetü'l-Ulyâ'nun (Arap Yüksek Komitesi) sekreteri, 1951-1956 yılları arasında Ürdün'ün Kahire Büyükelçisi, 1956 yılında da Ürdün Dışişleri bakanı olan Avni Bey Abdülhadi 15 Mart 1970'te Kahire'de vefat etmiştir. Hayatı hk.bk. Abdullah Adevî-Avni Fâris, *Silsiletü'n-Nuhbeti'l-Filisti-niyye* (İstanbul, التاريخ السوري المعاصر - عوني عبد الهادي - ٢٠٨-٢٠٧, ١٩٢١) (syrmh.com) (Erişim. 04 Şubat 2022); عوني عبد الهادي : المجاهد العربي الكبير من الرعيال الأول. (addustour.com) (Erişim. 04 Şubat 2022); عوني عبد الهادي- المعرفة (marefa.org) (Erişim. 04 Şubat 2022).

<sup>103</sup> *Filistin*, 12 Kânunuevvel 1931, XV/225-1892, 7.

<sup>104</sup> Kongrenin dokuzuncu ve diğer oturumlarındaki müzakereler için bk. *Filistin*, 13 Kânunuevvel 1931, XV/226-1893, 5; 14 Kânunuevvel 1931, XV/227-1894, 7; 15 Kânunuevvel 1931, XV/228-1895, 2-3, 5-6, 8; 16 Kânunuevvel 1931, XV/229-1896, 3-7.

<sup>105</sup> Özellikle Kudüs'te bir İslam Üniversitesi kurulması amacıyla kongrede çeşitli katılımcılar birtakım bağışlar yapmışlardır. Bu bağışların haberleri ve listesi için bk. es-Seâlibî,

On gün süren ve çoğu zaman gündem dışı konular üzerinde şiddetli tartışmaların yaşandığı kongre 17 Aralık 1931 (6 Şaban 1350) tarihinde sona ermiştir.<sup>106</sup>

Bu kongreyle ilgili olarak Musa Carullah'ın bizzat isminin zikredildiği haberlerden biri de onun kongre sonrası 28 Kânunuevvel 1931 (18 Şaban 1350) pazartesi günü Hayfa'ya geldiği ve burada es-Seyyid Abdullah Teymûr'a<sup>107</sup> misafir olduğu haberdır.<sup>108</sup> Böylece Musa Carullah'ın belirtilen bu tarihte Kudüs'ten ayrıldığı anlaşılmaktadır.

### 3. Bigiyef'in Katıldığı İslam Kongreleriyle İlgili Bir Düzeltme

Musa Carullah'ın Rusya Müslümanlarının tarihî, coğrafi, siyasi ve kültürel şartlarına uygun bir hukuk mecellesi yazma denemesi olan *Kavâid-i Fıkhiyye*

*Halfıyyâtül-Mu'temeri'l-İslâmî bi'l-Kuds*, 333-334; Filistin, 15 Kânunuevvel 1931, XV/228-1895, 5; 18 Kânunuevvel 1931, XV/231-1898, 7; 19 Kânunuevvel 1931, XV/232-1899, 1.

<sup>106</sup> Kongrede alınan kararlardan bazıları şunlardır: 1) Kudüs'te bir İslam üniversitesinin kurulması. 2) İslam Ansiklopedisinin hazırlanması için bir heyetin teşkil edilmesi. 3) Müslüman gençlik örgütlerinin tesis edilmesi. 4) Yahudilere toprak satışını engelleyecek ve Arap çiftçileri koruyacak bir şirketin kurulması. 5) İslam ülkelerindeki sömürgecilğin kınanması. 6) Mescid-i Aksâ'daki el-Burak kapısının denetiminin Müslümanlara verilmesi. 7) Müslüman ülkelerde temsilcilikler açılması. 8) Kongrenin iki yılda bir toplanması. 9) Balfour Deklarasyonu'nun reddedilmesi. 10) Hicaz demiryolunun onarılması. 11) Mezhep ayrımı gözetmeksizin Müslümanlar arasında iş birliğini geliştirerek İslam kardeşliğini yaymak ve İslam kültürüyle Arapçayı yaygınlaştırmak için çaba harcanması. Bk. Kudüs Kongresi hakkında bk. es-Seâlibî, *Halfıyyâtül-Mu'temeri'l-İslâmî bi'l-Kuds*, 341-360; Kramer, *Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses*, 123-141; Rıza, "el-Mu'temeri'l-İslâmiyyü'l-âmm fi Beytil-makdis", 113, 193, 284, 555; Gibb, *The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931*, *Survey of International Affairs 1934*, 99-109; Ceren Altunbeğ Turgut, *Ortadoğu ve Filistin (1920-1949)* (Ankara: Hacettepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015); Kasımmıyya K., "al Muw'tamar al İslami li-'am fi'l-Kudus 1931 (Le congrès musulman général à Jérusalem)", *Etudes Historique* 19-20/20-21/ (Temmuz 1985); İslam Nafi, "The General Islamic Congress of Jerusalem Reconsidered", *The Muslim World* 86/ (Ekim 1996), 243-251; Tür, "Türkiye Ve Filistin - 1908-1948", 223-271; Sinan İlhan, "Kudüs'teki İslam Konferansının Perde arkası", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (K 2007), 123-126; Ali Musa, "el-Mu'temeri'l-İslâmî fi'l-Kudsî Âmm 1931 ve Devruhu fi binâi'z-zeâmeti's-siyâsiyyeti li'l-Hâc Emîn el-Hüseynî", *Havliyyâtül-Kuds* 15/ (2013), 24-37; Akça, "1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi ve Türkiye", 2/1155-1171; Geçikli, "1931 Kudüs-İslam Kongresi ve Türkiye'nin Kongreye Yaklaşımı", 89-102; Fatih Kırışık, "Türk İslam Dünyasının Geleceği Açısından 1931 İslam Genel Kongresi Perspektifi", *II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı, Kütahya 26 - 28 Ekim 2017* (Kütahya, 2017), 87-92; Beyaz, "1931 Genel İslam Kongresi'nin İslam Dünyasına Etkileri Ve Türkiye'deki Yansımaları", 35-56.

<sup>107</sup> Abdullah Teymûr Hayfa'da yaşayan Kazan asıllı bir ilim adamıdır. Teymûr 1945 yılında Kudüs'te Filistin Arap İzcilik Örgütü'nün (Cem'ıyyetü'l-Keşşâfi'l-Arabiyyi'l-Filistinî) kuruluşunda yer almış ve Başkan Vekilliği yapmıştır. Musa Carullah Bigiyef Hayfa'ya muhtemelen daha önceden tanışmış olduğu bu hemşerisini ziyarete gitmiş olmalıdır. Abdullah Teymûr hk. bk. "استعراض لكتاب «أبام فلسطينية» للمرحوم الدكتور «تميم منصور» // الدكتور حاتم جوعيه - تقارير دراسات - إمتداد العرب" (Erişim 09 Mart 2022); "الحركة الكشفية في فلسطين | مركز المعلومات الوطني الفلسطيني" (Erişim 09 Mart 2022).

<sup>108</sup> *Filistin*, 29 Kânunuevvel 1931, XV/240-1907, 4.

adlı eserini neşre hazırlarken onun başına “Giriş: Musa Carullah Bigiyef Hakkında Bir Nice Söz” adıyla uzun bir mukaddime yazmış ve burada Musa Carullah hakkında yapılmış olan birtakım çalışmalardan yararlanmıştı. İşte yararlandığımız bu çalışmaların bazılarında Musa Carullah’ın katıldığı İslam kongreleriyle ilgili elinizdeki makalede anlatılan olgularla bağdaşmayan kimi hatalı bilgiler olduğu ortaya çıkmıştır. Şimdi bu hatalı bilgilere bazı örnekler vermek istiyoruz:

Musa Carullah hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan Ahmet Kanlıdere<sup>109</sup>*Diyanet İslam Ansiklopedisi’ne* yazdığı “Mûsâ Cârullah” maddesinde şöyle demiştir:

“Mûsâ Cârullah, 1926’da Mekke’de yapılan Umumi Dünya Müslümanları Kongresi ile Kahire Hilâfet Kongresi’ne katıldı. 1927’de hacca ve oradan II. Hilâfet Kongresi’nde bulunmak üzere Kudüs’e gitti.”<sup>110</sup>

Yine Musa Carullah hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan Mehmet Görmez, Musa Carullah’ın 1926 ve 1927 yılı faaliyetlerini anlatırken şunları söylemiştir:

“O bu kurultaya (Mekke Kongresi) resmen dâhil olmayıp Kaşgarlı Müslümanlardan aldığı vekâlet üzerine bağımsız delege sıfatıyla katılmıştır.

Ertesi yıl hacca gitmek için Rus makamlarından izin alan Musa Efendi yolda İstanbul’a uğramış ve *Müskirât* kitabını burada bastırmıştır. Musa Efendi’nin daha sonra kaleme aldığı *el-Veşîa* adlı kitabından anlaşıldığına göre bu sene hac kastıyla değil de Mekke Nedvesi’nden bir sene sonra

<sup>109</sup> Ahmet Kanlıdere, *Rusya Türklerinden Musa Carullah Bigi (1875-1949)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1988); Ayrıca bk. Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005).

<sup>110</sup> Kanlıdere, “Mûsâ Cârullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 214/31 ,(2006. Mısır tarafından vize verilmemesi sebebiyle Kahire’deki Hilâfet Kongresi’ne katılmayan Musa Carullah, 1927 yılında yapmış olduğu hac seyahatine dair tuttuğu notlarında “Beşinci gün: 1927 sene Mayıs 15’de Odesa’dan hareket ettim” diyerek hac yolculuğuna Odesa limanından başladığını belirtmektedir; (Bk. Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 1a). Musa Carullah söz konusu notlarında 15 Temmuz 1927 tarihinde hac sonrası Medine ziyaretinden bahsetmiş (bk. Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 19a), notlarının sonunda ise “1927 senesi Kânun-ı evvel 20’de, Dekabr 20’de saat üç raddelerinde gündüz vapura oturdum. Ağustos 8’de indim; dört ay on iki gün kadar kaldım” demiştir (Bk. Bigiyef, *Not Defteri*, 5924, vr. 28a). Bundan Musa Carullah’ın Cidde güzergâhından gemiyle hacdan döndüğünü varsaydığımızda 8 ağustosta İstanbul’a indiği, burada yaklaşık dört ay on iki gün kaldıktan sonra da 20 Aralık 1927 tarihinde Rusya’ya gitmek üzere tekrar vapura bindiği anlaşılır. Bu sebeple de o münhasıran 1927 yılı haccından sonra doğrudan doğruya (yaklaşık dört yıl sonra 1931’de yapılacak olan) II. Hilâfet Kongresi’ne katılmak üzere Kudüs’e gitmemiş, ülkesinden hacca gidip tekrar ülkesine dönmüştür. Ayrıca, Kudüs’teki kongrenin adı da bilindiği üzere “II. Hilâfet Kongresi” değil, “Genel İslam Kongresi”dir (el-Mu’temerü’l-İslâmiyyü’l-Âmm).

yapılması kararlaştırılan Kudüs Nedvesi'ne katılmak amacıyla bu seferi gerçekleştirmiştir."<sup>111</sup>

Hamdi Mert de Musa Carullah'ın hayatıyla ilgili makalesinde şöyle demiştir:

"1926'da Mekke'de toplanan 'Bütün Dünya Müslümanları Kongresi'ne Kaşgarlı Müslümanlar adına bağımsız delege sıfatıyla katıldı. Bu kongrenin zabıtlarını 'El-Mu'temeru'l-Mekkî ve Küllü-mâ Cerâ fihi ve Küllü Mesâlihîhi'<sup>112</sup> adıyla yayınladı (Carullah, 1933). Dönüşte İstanbul ve Ankara'ya uğradı. Ankara'da devlet ricali ile görüşmeler yaptı. T.B.M.M'ni ziyaret ederek toplantıları izledi. Buradan Mısır'a geçti ve Kahire'de toplanan "Hilâfet Kongresi"ne katıldı."<sup>113</sup>

Remzi Kurtde de ise MusaCarullah Bigiyef hakkında yaptığı doktora tezinde Mekke kongresini kastederek şöyle demiştir:

"Musa Carullah bu kongreden sonra da Mısır'da yapılacak Hilâfet Kongresine davetli olarak gider."

<sup>111</sup> Görmez, *Musa Carullah Bigi-Hayati, Fikirleri ve Eserleri*, 41. Musa Carullah 1934 yılında İran'a giderek burada Şiilik üzerine bazı gözlemlerde ve araştırmalarda bulunmuştur. İran'da Tahran, Tebriz ve Meşhet gibi çeşitli şehirleri gezen Musa Carullah buradan Bağdat'a gitmiş ve İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) türbesine yakın bir yerde misafir kalmıştır. Musa Carullah bu seyahati sırasında Şiilerin dini inançları ve gündelik hayatlarıyla ilgili yaptığı gözlemleri ile Şia kaynaklarından okuduğu bilgileri birleştirerek 1935 yılında *el-Veşîa fi Nakdi Akâidi'ş-Şîa* (Kahire 1935; 1403/1982, Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye; nşr. Nasır b. Abdullah el-Kafarî, Kahire 2013/1435, Mektebetü'l-İmâmî'l-Buhârî; nşr. Muhammed Amâre, Kahire 1436) adında bir kitap yazmıştır. Musa Carullah bu eserinde dönemin büyük Şii âlimlerinden Kâşîfü'l-gitâ Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza en-Necefi (1877-1954) ile görüşmelerini anlatmış ve Mehmet Görmez'in yukarıda sayfasını verdiği yerde şunları söylemiştir: "Günümüzde Şia'nın müçtehit imamlarından olan Muhammed el-Hüseyin Âl-i Kâşîfi'l-gitâ'yı ilk defa Kudüs'te gördüm; sonra onu tam olarak tanıdım, çünkü Kudüs Kongresi'nde günlerce onunla beraber oturdum. O birinci sırada benim sağımda oturuyordu. Bir süre sonra onu Necef-i Şerif'teki evinde ziyaret ettim. Bana *Aslu'ş-Şîa* adlı kitabını verdi ve 'Onu incele, onda pek çok hakikat bulacaksın; Batılı âlimler onu güzel bulmuş hatta bazı methetmiştir' dedi. Sonra onu ikinci defa ziyaret ettim ve çeşitli defalar Cuma namazında ona uydum. Günler sonra, onun *Aslu'ş-Şîa* adlı kitabını okudum..." demekte (bk. Musa Carullah Bigiyef, *el-Veşîa fi Nakdi Akâidi'ş-Şîa* [Kahire: Matbaatü'l-Kilânî, 1982], 34) ve bu kitapla ilgili eleştirilerini sıralamaktadır. Görüldüğü gibi, Musa Carullah'ın *el-Veşîa* adlı eserinde Mehmet Görmez'in yukarıda ifade ettiği şekilde "*el-Veşîa* adlı kitabından anlaşıldığına göre bu sene hac kastıyla değil de Mekke Nedvesi'nden bir sene sonra yapılması kararlaştırılan Kudüs Nedvesi'ne katılmak amacıyla bu seferi gerçekleştirmiştir" şeklinde bir mana bulunmamaktadır. Kaldı ki, Musa Carullah'ın *el-Veşîa*'dan naklettiğimiz ifadelerinde ne hac geçmekte ne Mekke Nedvesi geçmekte ne de Kudüs Nedvesi'nin 1926 tarihinde gerçekleşen Mekke Kongresinden bir sene sonra yapılmasının kararlaştırıldığı geçmektedir. Burada o sadece Kâşîfü'l-gitâ Muhammed Hüseyin ile Kudüs Kongresi'nde tanıştıklarından bahsetmektedir.

<sup>112</sup> Bu eserin adında geçen son iki kelime "Küllü Mesâlihîhi" (Onun Bütün Faydaları) değil, "Küllü Mesâlihîhi" (Onun Bütün Meseleleri) olmalıdır.

<sup>113</sup> Mert, "Musa Carullah Bigiyef – Hayati, Mücadelesi, Fikirleri", 128.



“Carullah 1927 yılında hacca gitmek için izin alır. Hacca giderken tekrar İstanbul’a uğrar, Kırım’da hazırladığı “Müskirat Kitabını” İstanbul’da bastırır. Hacdan sonra Kudüs’e geçerek burada yapılan 2. Hilafet Kongresi’ne katıldığını *el-Veşîa* adlı eserinden öğreniyoruz.”<sup>114</sup>

Biz de naklettığımız bu bilgilerin doğruluğuna güvenerek onları toparlayıp birleştirmiş ve “Giriş: Musa Carullah Bigiyef Hakkında Bir Nice Söz” adlı çalışmamızda şöyle demiştik:

“Musa Carullah 1926’da Mekke’de toplanan Dünya Müslümanları Kongresi’ne Kaşgarlı Müslümanlar adına bağımsız delege sıfatıyla katılmış ve daha sonra bu kongrenin zabıtlarını yayımlamıştır. Mekke’den vatanına dönüşü sırasında İstanbul ve Ankara’ya uğrayan Musa Carullah burada bazı devlet adamlarıyla çeşitli görüşmeler yapmış, daha sonra ise Kahire’de toplanan I. Hilâfet Kongresi’ne katılmıştır.

Musa Carullah kongre sebebiyle bulunduğu Mısır’dan 1927’de hac vazifesini ifa için Hicaz’a gitmiş, dönüşte ise II. Hilâfet Kongresi’ne katılmak üzere Kudüs’e gelmiştir.”<sup>115</sup>

Her ne sebepten kaynaklanırsa kaynaklansın ve hangi gerekçe ile olursa olsun, yukarıdaki cümlelerimde bulunan maddi hatalardan dolayı bütün okuyucularımdan özür diliyorum ve söz konusu hataları burada açık bir şekilde düzeltmek istiyorum:

1. Elinizdeki çalışmanın ilk bölümlerinde de belirtildiği gibi, Musa Carullah Kahire’de düzenlenen Hilafet Kongresi’ne Mısır’ın ülkeye giriş vizesi vermemesi sebebiyle katılamamıştır.

2. Musa Carullah Mekke’ye gidebilmek için vize almak amacıyla Ankara’ya gitmiş ve burada çeşitli devlet yetkilileriyle görüşmüştür.

3. Kahire’deki Hilafet Kongresi (13-19 Mayıs 1926) tarih bakımından Mekke’deki Dünya Müslüman Kongresi’nden (7 Haziran-5 Temmuz 1926) öncedir.

4. Musa Carullah Mekke’deki Dünya Müslümanları Kongresi’ne “Kaşgarlı Müslümanlar adına bağımsız delege” sıfatıyla değil, Moskova ve Leningrad Müslümanları temsilcisi olarak katılmıştır.

5. Musa Carullah 1927 yılında Mısır’dan değil, doğrudan doğruya kendi ülkesinden hacca gitmiş, hacdan sonra da Kudüs’e değil, memleketine dönmüştür.

<sup>114</sup> Kurtdede, *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, 24. 111. dip notta Mehmet Görmez’in ifadeleri için söylenen hususlar Kurtdede’nin bu ifadeleri için de geçerlidir.

<sup>115</sup> Koca, “Giriş: Musa Carullah Bigiyef Hakkında Bir Nice Söz”, 26-27.



6. Kudüs'te düzenlenen kongrenin adı "II. Hilafet Kongresi" değil, Genel İslam Kongresi'dir (el-Mu'temerü'l-İslâmiyyü'l-Âmm, the General Islamic Congress) ve 1930 yılında ülkesi Rusya'yı terk etmek zorunda kalan Musa Carullah Kudüs'teki bu kongreye hicrette bulunduğu Mısır'dan katılmıştır.

Bu maddi gerçekler ışığında yukarıda adı geçen "Giriş: Musa Carullah Bigiyef Hakkında Bir Nice Söz" adlı çalışmamdaki ilgili cümleleri şöyle düzeltmek istiyorum:

"Musa Carullah 13-19 Mayıs 1926 tarihleri arasında Kahire'de düzenlenen Hilafet Kongresi'ne Mısır'ın giriş vizesi vermemesi sebebiyle katılamamış; 7 Haziran-5 Temmuz 1926 tarihlerinde Mekke'de düzenlenen Dünya Müslüman Kongresi'ne ise Moskova ve Leningrad Müslümanları temsilcisi olarak katılmıştır.

Musa Carullah 1927 yılında ülkesinden hac için Mekke'ye gitmiş ve hacdan sonra da tekrar ülkesine dönmüştür. Carullah, 7-17 Aralık 1931 tarihlerinde Kudüs'te düzenlenen Genel İslam Kongresi'ne (el-Mu'temerü'l-İslâmiyyü'l-Âmm) ise Çin Türkistan'ı ve Finlandiya Müslümanları temsilcisi olarak muhacir bulunduğu Mısır'dan katılmıştır."

### Sonuç

Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) hayatını İslamî ilimlere ve Müslümanların çeşitli dinî, siyasi, sosyal ve kültürel meselelerine adanmış bir ilim adamıdır. O İslami ilimlerle ilgili pek çok konuda eserler yazmış; içinde yaşadığı toplumun ve İslam dünyasının çeşitli düşünsel ve siyasal sorunları hakkında birtakım milli ve milletlerarası toplantılara katılmıştır.

Bu çerçevede Musa Carullah Bigiyef 13-19 Mayıs 1926 tarihinde Kahire'de düzenlenen Hilafet Kongresi'ne (el-Mu'temerü'l-İslâmiyyü'l-Âmm li'l-Hilâfeti) Mısırlı kongre tertip heyeti tarafından davet edilmiş, ancak yine Mısır yetkilileri tarafından ülkeye giriş vizesi verilmemiş ve bu sebeple de adı geçen kongreye katılamamıştır. Bazı kimseler Musa Carullah'a vize verilmemesini Mısır'ın Rusya'dan çekinmesiyle açıklamaya çalışmışlardır. Bu kişilere göre, Musa Carullah Rusya'daki Bolşevik yönetimine muhalif bir kimse olduğu için ona Mısır'a giriş vizesi vermek demek Rusya'yı karşısına almak demektir. Ne var ki, bize göre bu yorum isabetli gözükmemektedir. Çünkü şayet Rusya Musa Carullah'ın Mısır'a gitmesinden rahatsız olmuş olsaydı, onun bütünüyle yurt dışına çıkışını yasaklardı ve böylece Musa Carullah ne Türkiye'ye ne de Hicaz'a gidebilirdi. Hâlbuki o Mısır'daki kongreden yaklaşık on sekiz gün kadar sonra Mekke'de düzenlenen Dünya Müslüman Kongresi'ne katılmıştır. Ayrıca, şayet yukarıdaki iddia doğru olmuş olsaydı, Mısır ona hem Hicaz'a (Mekke) gidiş vizesi vermezdi hem de daha yeni kurulan Hicaz Krallığı'nın da Rusya'yı karşısına almaktan çekinmesi gerekirdi. Dolayısıyla, Musa

Carullah'a Mısır'a giriş vizesi verilmemesinin sebep veya sebeplerini Mısır'ın Rusya'dan çekinmesinde değil; onun İngiliz gölgesindeki Mısır yönetimine, Mısır Kralı Fuâd'ın "Yeni İslam Halifesi" seçilmesi ihtimaline ve el-Ezher ulemasının hilafet hakkındaki genel yaklaşımlarına karşı olmasında aramak gerekir.

Öte yandan, Musa Carullah 7 Haziran-5 Temmuz 1926 tarihlerinde Mekke'de tertip edilen Dünya Müslüman Kongresi'ne (Mu'temeru'l-âlemi'l-İslami) vize sorunları sebebiyle geç katılmış ve burada yaptığı müzakerelerde hem Hicaz Kralı İbnü's-Suûd'un yönetimine hem de kongreye karşı olumlu yaklaşımlar içerisinde olmuştur. Ayrıca o, 7-17 Aralık 1931 tarihlerinde Kudüs'te düzenlenen Genel İslam Kongresi'ne (el-Mu'temeru'l-İslâmiyyü'l-Âmm) de katılmıştır. Musa Carullah'ın katıldığı bu iki kongrede yaptığı konuşma ve müzakerelerden, onun adı geçen bu toplantılara yön veren aktif katılımcılardan olmadığı, daha çok dinleyici konumunda bulunduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Adevî, Abdullah - Fâris, Avni. *Silsiletü'n-Nuhbeti'l-Filistiniyye*. İstanbul, 2. Basım, 1921.
- Akça, Mehmet. "1931 Tarihli Kudüs İslam Kongresi Ve Türkiye". *Kuruluşundan 90.Yılına Türkiye Cumhuriyeti Uluslararası Sempozyumu 23-25 Ekim 2013/Eskişehir*. haz. Arzu Güvenç Saygın. 2/1155-1171. Ankara, 2016.
- Akgün, Seçil. "Halifelüğün Kaldırılması Olayının Çeşitli Tepkileri". Ankara, 1976.
- Akgün, Seçil. "Halifelüğün Kaldırılmasının Etkenleri", *Türkiye Cumhuriyeti Devletin Temel Dinamikleri Açısından 3 Mart 1924 Yasaları ve Günümüze Yansımaları Sempozyumu Bildirileri, 5-6 Mart 2007*, Ankara 2007, 276-283.
- Akil, Abdullah el-. "فيصن دمحم خيشلا دي جولا لجالع". 07 Mart 2022. Erişim 07 Mart 2022. [http://www.ikhwan.wiki/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85\\_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D9%87\\_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE\\_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF\\_%D9%86%D8%B5%D9%8A%D9%81\(1302\\_%D9%80\\_1391%D9%87%D9%80\\_%3D\\_1884\\_%D9%80\\_1971%D9%85\)](http://www.ikhwan.wiki/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85_%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D9%87_%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%86%D8%B5%D9%8A%D9%81(1302_%D9%80_1391%D9%87%D9%80_%3D_1884_%D9%80_1971%D9%85))
- Akkor, Mahmut. "Dinî Bir Müessesenin Sonu: Hilafet'in İlgası". *History Studies* 4/1 (2012), 15-28.
- Ali, Khalid. *Ali Brothers: The Life and Times of Maulana Mohamed Ali and Shaukat Ali*. Karachi: Royal Book Company, 2012.
- Arîd, Velîd el-. "Emîn el-Hüseyîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Asmaa Baderleddin, Sabry Mohamed. *Mısır Basımında 1919-1924 Dönemi Türkiye'sinin İmajı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Aşıroğlu, O. Gazi. *Son Halife*. İstanbul: Çatı Yayınevi, 2011.
- Atay, Falih Rıfkı. *Mustafa Kemal'in Mütareke Defteri*. İstanbul: Sel Yayınları, 1955.
- Aytepe, Oğuz. "Yeni Belgelerin Işığında Halifelüğün Kaldırılması ve Hanedan Üyelerinin Yurtdışına Çıkarılmaları". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 8/29 (01 Eylül 2002), 15-29.
- Balaban, Hüseyin Rahmi. "Musa Carullah, Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri". *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/1-4 (1953), 173-178.
- Başoğlu, Tuncay. "Zavâhiri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Beyaz, Yasin. "1931 Genel İslam Kongresi'nin İslam Dünyasına Etkileri Ve Türkiye'deki Yansımaları". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 18/1 (17 Temmuz 2018), 35-56. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.372722>
- Bıyıklı, Mustafa. *Batılılaşma Sürecinde Hilafet Tartışmaları Ve İslam Dünyasındaki Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*. Petersburg: Maksudof Matbaası, 1914.
- Bigiyef, Musa Carullah. *el-Veşâa fî Nakdi Akâidi's-Şia*. Kahire: Matbaatü'l-Kilânî, 1982.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*. nşr. Muhammed Alîm Efendi Maksudef. Kazan: Ümid Matbaası, 1912.
- Bigiyef, Musa Carullah. *İslahat Esasları*. Petrograd, 1917.
- Bigiyef, Musa Carullah. *İslam Milletlerine: Dinî, Edebî, İctimai Siyasi Meseleler-Tedbirler Hakkında*. Berlin: Matbaay-ı Kayyâni, 1923.

- Bigiyef, Musa Carullah. *Kavâid-i Fıkhiyye: Ahkâm-ı Şer'iyeye Mecellesine Medhal Olmak Sıfatıyla*. nşr. Ahmed el-İshakî. Kazan: Örnek Matbaası, 1910.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ya Cûc*. Berlin, 1933.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Mülâhaza*. Petrograd: Maksudof Matbaası, 1914.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Not Defteri*. Milli Kütüphane, 5924, 1a-66b.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Şeriat Esasları*. nşr. Muhammed Alîm Efendi Maksudef. Petersburg: Maksudof Matbaası, 1917.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Tertibü's-suveri'l-kerîme ve tenâsübühâ fi'n-nüzûli ve fi'l-mesâhif*. Bhopal, 1944.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Uzun Günlerde Oruç*. nşr. Yusuf Uralgiray. Ankara: Kazan Türkleri Kültür Ve Yardımlaşma Derneği Yayınları, 1975.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Uzun Günlerde Rûze*. Kazan: Ümid Matbaası, 1911.
- Bilge, Mustafa L. "Fuâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/201-202. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Musa Carullah Bigiyev". *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi: Türk Dünyası Düşünür Temsilcileri*. ed. Süleyman Hayri Bolay. 4739-4754. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Bostancı, Mustafa. *Suudi Arabistan Devleti'nin Kuruluşu Ve Türkiye-Suudi Arabistan İlişkileri (1926-1990)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Bukarlı, Edip. "Diyarbakır ve Çevresinin Hilafetin Kaldırılmasına Karşı Verdiği Tepkiler Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi* 5/12 (29 Ekim 2019), 1154-1181.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Kevâkibî, Abdurrahman b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/339-340. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çağlar, Behçet Kemal. *Atatürk Denizinden Damlalar*. İstanbul: Ak Yayınları, Baha Matbaası, 2. Basım, 1969.
- Çakırlar, Akıncan. "(Doc) Türklerin Kurultay Mücadelesi: 1905-1917 Müslüman Kurultayları | Akıncan-Academia.edu". Erişim 09 Mart 2022. [https://www.academia.edu/39711966/T%C3%9CRKLER%C4%B0N\\_KURULTAY\\_M%C3%9CCADELES%C4%B0\\_1905\\_1917\\_M%C3%9CSL%C3%9CMAN\\_KURULTAYLARI?auto=download](https://www.academia.edu/39711966/T%C3%9CRKLER%C4%B0N_KURULTAY_M%C3%9CCADELES%C4%B0_1905_1917_M%C3%9CSL%C3%9CMAN_KURULTAYLARI?auto=download)
- Dede, Fahrettin. *İngiliz İşgali Sonrası Mısır'da Siyasî ve Fikrî Yapılanma (1882-1928)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı (devletarsivleri.gov.tr), erişim. 14.02.2022.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, 185 – 63, tarih. M-06-05-1926.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi, Fon: HR.İM; 253 - 96: M-31-05-1926.
- Dupont, Anne-Laure. "Des Musulmans Orphelins De L'empire Ottoman Et Du Khalifat Dans Les Années 1920". *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2/82 (2004), 43-56.
- Freitag, Ulrike. "The Dihliz of the Learned: Bayt Naşif as a Node in Reformist Muslim Circles (Mid 19th-Mid 20th Centuries)". *King Faisal Center for research and Islamic Studies*.
- Filistin, 28 Ayyar 1926, X/24-878, 2; 6 Kânunuevvel 1931, XV/219-1886, 5; 7 Kânunuevvel 1931, XV/220-1887, 1; 9 Kânunuevvel 1931, XV/222-1889, 4; 10 Kânunuevvel 1931, XV/223-1890, 6; 12 Kânunuevvel 1931, XV/225-1892, 6-7; 13 Kânunuevvel 1931, XV/226-1893,

5; 14 Kânunuevvel 1931, XV/227-1894, 7; 15 Kânunuevvel 1931, XV/228-1895, 2-3, 5-6, 8; 16 Kânunuevvel 1931, XV/229-1896, 3-7; 18 Kânunuevvel 1931, XV/231-1898, 7; 19 Kânunuevvel 1931, XV/232-1899, 1; 29 Kânunuevvel 1931, XV/240-1907, 4.

- Geçikli, Recep Murat. "1931 Kudüs-İslam Kongresi ve Türkiye'nin Kongreye Yaklaşımı". *History Studies* 8/4 (2016), 89-102.
- Gibb, H. A. R. *The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931*, *Survey of International Affairs* 1934. ed. A. J. Toynbee. London: Oxford University Press, 1935.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigi - Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Göyünc, Nejat. "Hilâfet ve Kaldırılması". *Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan II*, 1982.
- Gündoğdu, Abdullah. "Musa Carullah Bigiyef ve Milli Kongreler". *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Musa Carullah*. ed. Ali Arslan. III/333-346. İstanbul: Türk Dünyası Kültür Başkenti Es-kişehir 2013 Ajansı, 2014.
- Hablemitoğlu, Necip. *Çarlık Rusyası'nda Türk Kongreleri (1905-1917)*. Ankara: Kırım Dergisi Yayınları, 1997.
- Hacı, Muslihuddin. "Hilafet Meselesi". *Asrî Müslümanlık* 15/ (Haziran 1927), 135-137.
- Hacı, Muslihuddin. "Mekke'de İctima Eden Âlem-i İslam Mu'temerine Dair". *Asrî Müslümanlık* 13/ (Kasım 1926), 291-293.
- Hüseyin, İmran. "1926'da Toplanan Halifelik Kongresi Ve İslâmî Politik Düşüncede Durgunluk Dönemi". çev. Atalar Kürşad. *İktibas* 138 (Haziran 1990), 32-34.
- Hüseyin, İmran. "1926'da Toplanan Halifelik Kongresi Ve İslâmî Politik Düşüncede Durgunluk Dönemi". çev. Atalar Kürşad. *İktibas* 139 (Temmuz 1990), 26-27.
- Hüseyin, İmran. "1926'da Toplanan Halifelik Kongresi Ve İslâmî Politik Düşüncede Durgunluk Dönemi". çev. Atalar Kürşad. *İktibas* 140 (Ağustos 1990), 26-27.
- İbâza, Faruk Osman. *Hafız Vehbe*. Matbaay-ı Cerîdeti's-Sefir, ts.
- İdrisî, Alimcan el-. "Musa Carullah Efendi Bigey". *Türk Yurdu Mecmuası* 8/89 (1331), 186-193 (2696-2703).
- İdrisî, Alimcan el-. "Musa Carullah Efendi Bigi". *Türk Kültürü* 25/288 (Nisan 1987), 240-246.
- İkdâm, 5 Zilhicce 1344 / 18 Mayıs 1926 Salı, 33. Sene, nr. 10452.
- İleri, Gülşah. *Musa Carullah'ın Eserlerinde Rusya Müslümanlarının İlk Siyasi Faaliyetleri: 1905-1906 Yazıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İlhan, Sinan. "Kudüs'teki İslam Konferansının Perde Arkası". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (K 2007), 123-126.
- İnalçık, Halil. "Büyük Devrim: Hilâfetin Kaldırılması ve Lâikleşme". *Doğu-Batı* 1/3 (1998), 69-74.
- İstek, Gülşen. "Hilâfetin Kaldırılmasının Avusturya Basınında Yansımaları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/24 (2019), 684-712.
- Kanlıdere, Ahmet. *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mûsâ Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/214-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Kanlıdere, Ahmet. "Reform Within Islam – The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars". *Middle Eastern and Balkan Studies Series 1* (ts.).
- Kanlıdere, Ahmet. *Rusya Türklerinden Musa Carullah Bigi (1875-1949)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1988.
- Kanlıdere, Neşe. *Bolşevik İhtilalinin İlk Yıllarında Kırım'da İslamiyet ve 'Asrî Müslümanlık' Dergisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kara, İsmail. "1931 Kudüs İslam Kongresine Türkiye'den Kimse Katılmış mıydı?" *Derin Tarih* 69/44 (Aralık 2017).
- Kasmmıyya K. "al Muw'tamar al Islami l-'am fi'l-Kudus 1931 (Le congrès musulman général à Jérusalem)". *Etudes Historique* 19-20/20-21/ (Temmuz 1985).
- Kedourie, Elie. "Egypt and the Caliphate 1915-1946". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 95/3-4 (1963), 208-248.
- Keskioğlu, Osman. "Musa Carullah, Hayatı, Görüşleri ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ (1964), 63-73.
- Khairutdinov, Aidar Garifutdinovich. *Rusya'dan, Demek Mümkün Yalnız Ben (Musa Bigiyef'in 1927 Yılı Hacıhâmesi) Русиядән, димәк мөмкин, йалғыз бән... (Муса Бигиевнең 1927 нче елгы хажнамәсе)*. Kazan: Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Shigabutdin Marjani Tarih Enstitüsü, 2016.
- Kılıçlı, Mustafa. "Leylâ el-Ahyeliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kırışık, Fatih. "Türk İslam Dünyasının Geleceği Açısından 1931 İslam Genel Kongresi Perspektifi". *II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı, Kütahya 26 - 28 Ekim 2017*. 87-92. Kütahya, 2017.
- Kiraz, Seydi. "Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri ve Musa Carullah'ın Hac Seyâhatnâmesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkileri Merkezi Dergisi* 7/1 (2021).
- Koca, Ferhat. "Giriş: Musa Carullah Bigiyef Hakkında Bir Nice Söz". *Kavaid-i Fıkhiyye-İslam Hukukunun Genel İlkeleri*. haz. Ferhat Koca - Fatih Karataş - Ahmet Yasin Küçüktiryaki. 19-128. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kramer, Martin. *Islam Assembled The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Kurtdede, Remzi. *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku İle İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Küçük, Cevdet. "Abdülmeccid Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Mağribî, Muhammed Ali. *A'lâmü'l-Hicaz fi'l-karni'r-râbi'i aşera li'l-hicreti 1301-1400*. Cidde: Tehame, ts.
- Maraş, İbrahim. "Musa Carullah". *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*. ed. Kemal Sözen. 289-300. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Masud, Muhammad Khalid. "Kifâyetullah Dihlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/566-567. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Menküç, Hilal Livoağlı. *Mısır Basımında Hilâfet Tartışmaları 1922-1926*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Menküç, Hilal Livoağlı. "Mısır Basımında II. Abdülmeccid (1922-1926)". *İslami İlimler Dergisi* 13/1 (01 Ağustos 2018), 63-83.

- Menküç, Hilal Livaoglu. "The Egyptian Response to the Abolition of the Caliphate: A Press Survey". *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 15/30 (Güz 2019), 109-133.
- Mert, Hamdi. "Musa Carullah Bigiyef – Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri". *Bilig* 8/ (1999), 125-141.
- Midani, Mohammed Amin al-. "Le mouvement du panislamisme (1ere partie) : son origine, son développement". *Les cahiers de l'Islam*. Erişim 09 Mart 2022. [https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mouvement-du-panislamisme-1ere-partie-son-origine-son-developpement\\_a72.html](https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mouvement-du-panislamisme-1ere-partie-son-origine-son-developpement_a72.html)
- Midani, Mohammed Amin al-. "Le mouvement du panislamisme: son origine, son développement, et la création de l'Organisation de la Conférence Islamique". *Les cahiers de l'Islam*. 07 Mart 2022. Erişim 07 Mart 2022. [https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mouvement-du-panislamisme-1ere-partie-son-origine-son-developpement\\_a72.html](https://www.lescahiersdelislam.fr/Le-mouvement-du-panislamisme-1ere-partie-son-origine-son-developpement_a72.html)
- Midani, Mohammed Amin al-. "Les deux Congrès musulmans de 1926". *le Courrier du Geri. Recherches d'islamologie et de théologie musulmane, printemps* 2/2 (1999), 101-110.
- Mrini, Najat. "Seâlibî, Abdülazîz b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Murat, Turgay - Özmen, Nida. "Hilâfetin Kaldırılmasının Türk Basınına Yansımaları". *Turkish Studies* 13/8 (Spring 2018), 137-160.
- Musa, Ali. "el-Mu'temeru'l-İslâmî fi'l-Kudsî Âmm 1931 ve Devruhû fi binâ'z-zeâmeti's-siyâsiyeti li'l-Hâc Emin el-Hüseynî". *Havliyyâtü'l-Kuds* 15/ (2013), 24-37.
- Nafi, İslam. "The General Islamic Congress of Jerusalem Reconsidered". *The Muslim World* 86/ (Ekim 1996), 243-251.
- Öz, Mustafa. "Mütevekkil-Alellah, Yahyâ Hamidüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/215-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özcan, Azmi. "Hilâfet (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/546-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. "Şevket Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/30. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Rıza, Muhammed Reşid. "el-Mu'temeru'l-İslâmiyyü'l-âmm fi Beytilmakdis". *Mecelletü'l-Menâr* 32/2 (Şevval 1350), 113-116.
- Rıza, Muhammed Reşid. "Mu'temeru'l-hilâfe". *Mecelletü'l-Menâr* 26/10 (Şaban 1344), 789-791.
- Rıza, Muhammed Reşid. "Rihletü'l-Hicâz". *Mecelletü'l-Menâr* 20/8 (30 Mayıs 1336), 352-368.
- Rorlich, Azade-Ayşe. "Bigi, Musa Yarullah". *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. ed. J. L. Esposito. 216-218. Oxford, 1995.
- Satan, Ali. "Cumhurbaşkanlığı Arşivi'nde Halifelikle İlgili Belgeler". *Tarihimizden Portreler Osmanlı Kimliği*. ed. Zekeriyya Kurşun - Haydar Çoruh. 245-255. İstanbul, 2013.
- Satan, Ali. "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Halifeliğin Kaldırılışı". *Yeni Türkiye* 8/44 (2002), 472-480.
- Seâlibî, Abdülaziz es-. *Halfiyâtül-Mu'temeri'l-İslâmî bi'l-Kuds (h.1350/ m.1931)*. nşr. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Sékaly, Achille. "Les Deux Congres Generau de 1926". *Revue du Monde Musulman* 14/ (Dönem 1926), 29-215.
- Seyyid, el-Furâfî (Abdurrahman el-Kevâkîbî). *Ümmü'l-Kurâ*. Mısır: el-Matbaatü'l-Mısriyyetü bi'l-Ezher, 1350.



- Sünbül, Semîre Ahmed Ömer. “Devru Hâfız Vehbe fî resmi siyaseti'l-memleketi'l-hâriciyyeti bi'l-memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyyeti fi ahdi'l-Melik Abdilaziz”. *Mecelletü Külliyyeti't-terbiyye Câmiatü Porsaid* 1/9 (Yenayer 2011), 61-79.
- Süveydâ, Musa b. Süleyman es-. “في صين دمخ خي شل ازا ج حل اهي جو”. 07 Mart 2022. Erişim 07 Mart 2022. <http://www.odabasham.net/%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D9%85/72680-%D9%88%D8%AC%D9%8A%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AC-%D8%A7%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D9%86%D8%B5%D9%8A%D9%81>
- Tekin, Cemile. “Hilafetin Kaldırılmasının Bosna-Hersek Basınına Yansımaları (1924-1939)”. *Tür-koloji Araştırmaları* 12/26 (2017), 171-184.
- Tiryaki, Fatih. “Modern Mısır Düşüncesinde Hilafet Tartışmaları”. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 1/ (2015), 13-25.
- Toprak, Serap - Öztürk, Ahmet. “Kimlik Koruma Mücadelesi Ekseninde Rusya Müslümanlarının Siyasi Faaliyetleri (1905-1917)”. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/16 (Mart 2019), 1075-1096.
- Toynbee, Arnold J. *1920'lerde Türkiye-Hilâfet'in İlgası*. çev. Hasan Aktaş. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Turgut, Ceren Altunbeğ. *Ortadoğu Ve Filistin (1920-1949)*. Ankara: Hacettepe Ün.v., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Tür, Özlem. “Türkiye ve Filistin-1908-1948: Milliyetçilik, Ulusal Çıkar ve Batılılaşma”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 62/01 (01 Ocak 2007), 223-251. [https://doi.org/10.1501/SBF-der\\_0000002015](https://doi.org/10.1501/SBF-der_0000002015)
- Türker, Hasan. “Basında ‘Hanedan-ı Hilafet’ Tartışmaları ve Hilafetin Kaldırılması”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/8 (1998), 67-92.
- Türkoğlu, İsmail. “Müslüman Kongreleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uçan, Lâle. *Son Halife Abdülmecid Efendi'nin Hayatı – Şehzadelik, Velihtlik ve Halifelik Yılları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ümmü'l-Kurâ, 19 Zilhicce 1344/29 Yunye 1926, 24; 2/67, 2; 2/70, 3; 2/75, 1-3; 2/76, 2-3; 2/77, 2; 2/78, 2-4; 2/79, 2-4; 2/80, 2-3; 2/81, 1-2, 4; 2/82, 3; 2/83, 1-4; 2/87, 3.
- Vehbe, Hafız. *Cezâretü'l-Arab fi'l-karni'l-İşrîn*. Lecnetü't-te'lif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1935.
- Yablonskaya, N. V. - Dzhelilova, L. Sh. “Asri Musulmanliq (1924-1927)”. *The First Muslim Journal of Crimea, Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 21/2 (2019), 565-573.
- Yavuz, Hulusi. “Abdülaziz b. Suûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yaylagül, Gamze. “Halifeliğin Kaldırılmasının Hindistan Müslümanlarına ve Türk Basınına Yansımaları”. *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 103-114.
- Yıldırım, Sema - Zeynel, Behçet Kemal. *TBMM Albümü : 1920-2010*. Ankara, 2010.
- Yusupov, Ferit. “Musa Carullah Bigiyev: Hayatı ve Faaliyet Sahifeleri”. *Uluslararası Türk Dünyasını Aydınlatanlar Sempozyumu 2012*. 152-157. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- Zavâhirî, Fahreddin el-Ahmedî. *es-Siyâse ve'l-ezher min müzekkirâti Şeyhi'l-islâm ez-Zavâhirî*. Mısır: Mabaatü'l-İtimâd, 1945.

- الديوان الأخليلية، ليلى. "وذي حاجة قلنا له لا تبح بها - ليلى الأخليلية". الديوان net/poem72117.html. Erişim 09 Mart 2022. <https://www.aldiwan.net/poem72117.html>
- Nisan حافظ وهبة رجل التعليم والدبلوماسية، ٠٢، "Hâfız Vehbe: racülüt-ta'lim ve'd-diplomasiiye", مجلة اقرا 2019. <https://iqraa.albiladdaily.com/2019/04/20/حافظ-وهبة-رجل-التعليم-والدبلوماسية/>
- İkdâm. "Mısır ve Mekke Kongreleri Hakkında Malumat" (05 Mayıs 1344).
- HKEMBL. "Mustafa Edip Servet Tör | Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Büyük Locası". Erişim 09 Mart 2022. <https://www.mason.org.tr/mustafa-edip-servet-tor>
- "Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef". Ankara, 2002.
- "Resmî Ceride, 29 Receb 1342 / 6 Mart 1340, 63". Erişim 10 Mart 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/63.pdf>. Erişim 10 Mart 2022.
- "إستعراضُ لكتاب «أَيَّامُ فَلَسْطِينِيَّة» للمرحوم الدكتور «تميم منصور» // بقلم: الدكتور حاتم جوعيه- تقارير دراسات- العرب أمجاد العرب". Erişim 09 Mart 2022. <http://www.amgadarab.com/index.php?todo=view&cat=20&id=00043881>
- "٧٠" إمارة منطقة مكة المكرمة، Mart 2022. Erişim 07 Mart 2022. <https://www.makkah.gov.sa/ar/page/bahra>
- "الحركة الكشفية في فلسطين | مركز المعلومات الوطني الفلسطيني". Erişim 09 Mart 2022. [https://info.wafa.ps/ar\\_page.aspx?id=9207](https://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id=9207)
- "جريدة الرياض. حافظ وهبة.. أول سفير للمملكة في بريطانيا". Erişim 09 Mart 2022. <http://www.alriyadh.com/1023500>
- ٦٠ "عوني عبد الهادي". Ekim 2019. Erişim 09 Mart 2022. <https://syrmh.com/2019/10/06/عوني-عبد-الهادي/>
- "جريدة الدستور الأردنية. من الرعيل الأول .. عوني عبد الهادي : المجاهد العربي الكبير". Erişim 09 Mart 2022. <https://www.addustour.com/articles/658779?s=17c9d1b5ff3e4c26f09fc2e1f4c8e776>



## HAŞMONAYİM AİLESİNİN DEĞİŞEN İDEOLOJİSİ

The Changing Ideology of Hasmonean Family

**OKAN AÇIL**

Ar. Gör., İnönü Üniversitesi, Fen – Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Malatya, Türkiye  
Research Assistant, Inonu University, Faculty of Science and Letter, Department of History, Malatya,  
Turkey

**okan.acil@inonu.edu.tr**

<https://orcid.org/0000-0001-6017-844X>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 03 Şubat2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 16 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1067979>

### ATIF/CITE AS:

Açıl, Okan, "Haşmonayim Ailesinin Değişen İdeolojisi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022)  
21/1, 81-104

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## The Changing Ideology of the Hasmonean Family

### Abstract

When Alexander the Great of Macedonia conquered Judea, which consists of part of present-day Palestine, Israel and Jordan, in 332 BC, the Jews of the region came under Hellenistic domination. After the death of Alexander the Great, his generals began to fight each other on the huge empire he left behind, and eventually various Hellenistic kingdoms were established. Although Judea remained under the domination of the Ptolemaic State, one of the aforementioned Hellenistic states, in 301 BC, it became subject to another Hellenistic State, the Seleucids, in 200 BC as part of the ongoing struggles. The Jewish population, which had a relatively comfortable environment in terms of religion and administration as of the beginning of the Seleucid domination, would be subject to some religious and administrative sanctions in the following period. Due to the sanctions in question, a rebellion movement known as the Maccabean Revolt in the literature started under the leadership of Mattathias of Modein and his five sons. The family that led the movement is known as the Hasmonean Family or the Maccabees. The name Hasmonean is used because of the family's great ancestor whose existence can be identified in the sources. The name Maccabee is essentially the epithet of Judas Maccabee, son of Mattathias. Due to his successes, it has become used to commemorate both the rebellion and the family. The family known as the Hasmoneans or Maccabees first appeared in 167 BC. During this period, the Jews were under Seleucid rule and a rebellion started under the leadership of Mattathias against the religious impositions of Antiochus IV, the king of the period. After Mattathias' death, the movement was continued by his five remaining sons and later by his grandchildren. The movement, which was initially a local rebellion, led to the transformation of the family into a dynasty. Continuing its struggle as a dynasty, the Hasmonean Family first had a vassal structure and finally an independent political structure, with the gains they achieved against the Seleucids. Primary information about the family is generally obtained from the apocryphal Books of Maccabees and the works of the Jewish historian Josephus. On the family's activity period, which covers the period between 167 BC and 63 BC, various studies have been made on the importance and effects of the political history of the family and the movement, and the history of religions in terms of Judaism, especially in foreign literature. But, there are not many studies on the motivation of action adopted by the family while carrying out its activities and the bases on which they gain legitimacy. Whereas, while the historical course of the family is being followed, it is noteworthy that the movement ideology, the reasons for the struggle and the legitimacy bases of the family have changed and

updated continuously. In this study, rather than the political history of the Hasmonean Dynasty and its meaning to Judaism as a religion, the ideology of the family from its emergence on the stage of history until the collapse of the independent state they owned, its legitimacy bases and the reasons for the changes in the aforementioned elements are examined. As a result of the examinations, it is determined that the changes occurred especially according to the gains of the family and the current political conjuncture. The changes that took place on the family's movement ideology occurred as a result of certain events. In this respect, it is possible to examine the motivation of the family in three parts as the ideology of the rebellion period, the ideology of the dynasty and the ideology of the state. While the movement was still in the period of rebellion, the ideology of the family was far from nationalism and was based on religion. The family gained its legitimacy from religious grounds in this period, just like its ideology. In the dynastic stage, which is the next period in which the goals of the Maccabean Revolt were successful, the ideology and legitimacy of the family underwent a major change. Since there was no longer a religious goal, the family had started to pursue political independence goals by acting with a national ideology. In the period of the state when political independence was established, there was no longer a goal of political independence, so the family acted with the motive of protecting the dynasty and personal power.

**Keywords:** History of Religions, Hasmoneans, Maccabees, Ideology, Legitimacy, Change, Judaism.

## Haşmonayim Ailesinin Değişen İdeolojisi

### Öz

Makedonyalı Büyük İskender'in, günümüz Filistin, İsrail ve Ürdün topraklarının bir kısmından ibaret olan Yahudiye'yi MÖ 332 yılında fethetmesiyle bölge Yahudileri, Helenistik hâkimiyetin altına girmiştir. Büyük İskender'in ölümünün ardından geride bıraktığı devasa imparatorluk üzerinde generalleri birbiriyle mücadele etmeye başlamış ve nihayetinde çeşitli Helenistik krallıklar kurulmuştur. Yahudiye, MÖ 301 yılında bahsi geçen Helenistik devletlerden Ptolemaios Devleti hâkimiyeti altında kalmışsa da devam eden mücadeleler kapsamında MÖ 200 yılında bir diğer Helenistik Devlet olan Seleukoslara tabi hâle gelmiştir. Seleukos hâkimiyetinin başlangıcı itibariyle dinî ve idari anlamda nispeten rahat bir ortama sahip olan Yahudi ahali, ilerleyen dönemde özellikle dinî ve idari bazı yaptırımlara maruz kalacaktır. Bahse konu yaptırımlar sebebiyle bölgede Modeinli Mattathias ve beş oğlu önderliğinde literatürde Makkabi İsyanı olarak bilinen isyan hareketi başlamıştır. Hareketi yürüten aile Haşmonayim Ailesi veya Makkabiler olarak bilinmektedir. Haşmonayim adı, ailenin kaynaklarda varlığı tespit edilebilen büyük atasından ötürü kullanılmaktadır. Makkabi adı ise esasen, Mattathias'ın oğlu Ioudas Makkabaios'un epitheti olup, onun gösterdiği başarılar sebebiyle hem isyanı hem de aileyi anmak için kullanılır hâle gelmiştir. Haşmonayim veya Makkabiler olarak bilinen aile ilk olarak MÖ 167 yılında, Seleukos idaresi altında bulunan Yahudilerin dönemin kralı IV. Antiokhos Epiphanes'in dinî dayatmalarına karşı Mattathias tarafından başlatılan isyan hareketiyle tarih sahnesine çıkmıştır. Mattathias'ın ölümünün ardından hareket, geride kalan beş oğlu ve sonrasında ise torunları tarafından devam ettirilmiştir. Başlangıç itibariyle yerel bir isyan hüviyetinde olan hareket, zaman içerisinde ailenin bir hanedanlığa dönüşmesine yol açmıştır. Hanedanlık olarak mücadelesini sürdüren Haşmonayim Ailesi, Seleukoslar karşısında çeşitli vesilelerle elde ettikleri kazanımlarla önce vassal bir yapıya ve nihayetinde ise bağımsız bir siyasi yapıya sahip olmuştur. Aile hakkında birincil kaynak niteliğindeki bilgiler genel itibariyle apokrif Makabeler Kitapları ile Yahudi tarihçi Flavius Iosephus'un eserlerinden edinilmektedir. Mevcut bilgiler doğrultusunda MÖ 167 ile MÖ 63 yılları aralığını kapsayan ailenin faaliyet dönemi üzerine özellikle yabancı literatürde, ailenin ve hareketin siyasi tarihi ile dinler tarihi özellikle Yahudilik açısından önemi ve etkileri hususunda çeşitli incelemeler yapılmıştır. Ancak ailenin faaliyetlerini yürütürken benimsediği hareket motivasyonu ile meşruiyet kazandıkları dayanak noktaları üzerine pek fazla çalışma bulunmamaktadır. Hâlbuki ailenin tarihi seyri takip edilirken sahip oldukları hareket ideolojisinin, mücadele gerekçelerinin ve meşruiyet dayanaklarının süreklilik arz



edecek şekilde değişiklik gösterdiği ve güncellendiği dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, Haşmonayim Hanedanlığının siyasi tarihi ve bir din olarak Yahudiliğe ifade ettiği anlamdan ziyade, ailenin tarih sahnesine çıkışından sahip oldukları bağımsız devletin yıkılışına kadar geçen süre içerisindeki ideolojisi, meşruiyet dayanakları ve bahse konu öğeler üzerinde meydana gelen değişiklikler sebepleriyle beraber incelenmeye çalışılmıştır. İncelemeler neticesinde meydana gelen değişimlerin özellikle ailenin hareket kapsamında edildiği kazanımlara ve mevcut siyasi konjonktüre göre gerçekleştiği belirlenmiştir. Ailenin hareket ideolojisi üzerinde gerçekleşen değişimler belli hadiseler neticesinde meydana gelmiştir. Bu yönüyle ailenin hareket motivasyonunu isyan dönemi ideolojisi, hanedanlık dönemi ideolojisi ve devlet dönemi ideolojisi olmak üzere üç kısımda incelemek mümkündür. Hareket henüz isyan dönemindeyken ailenin ideolojisi millilikten oldukça uzaktır ve din temelli bir zeminde bulunmaktadır. Aile hareket meşruiyetini, aynı ideolojisi gibi, bu dönemde dinî dayanaklardan almaktadır. Makkabi İsyanı'nın hedeflerinin başarıya ulaştığı sonraki hanedanlık döneminde ailenin ideolojisi ve meşruiyet zemini büyük bir değişime uğramıştır. Artık ortada dinî bir hedef kalmaması sebebiyle aile milli bir ideolojiyle hareket ederek siyasi bağımsızlık hedefleri güder hâle gelmiştir. Siyasi bağımsızlığın tesis edildiği devlet döneminde ise artık siyasi bağımsızlık gibi bir hedef mevcut olmadığı için hanedanlığın bekasını koruma ve kişisel iktidar güdüsüyle hareket edildiği dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Haşmonayim, Makkabiler, İdeoloji, Meşruiyet, Değişim, Yahudilik.

## Giriş

Kabaca Yahudilerin yaşadığı ülke olarak tanımlayabileceğimiz Yahudiye (Ioudaia/Iudaea), Makedonyalı Büyük İskender'in (III. Aleksandros, MÖ 356–323) MÖ 332 yılında bölgeyi fethetmesiyle Helenistik kültürün tesiri altına girmiştir. Onun ölümünün ardından mirası üzerinde, neredeyse tüm Doğu'da, Büyük İskender'in generalleri arasında birbiri ardına savaşlar yaşanmaya başlamış ve Yahudiye, MÖ 301 yılında Mısır merkezli Ptolemaios Devleti'nin hâkimiyet sahası içerisinde kalmıştır. Ardıl devletler olan Seleukoslar ile Ptolemaioslar arasında yaşanan Suriye Savaşları<sup>1</sup> kapsamında ise MÖ 200 senesinde Yahudiye üzerinde bu defa bir başka Helenistik devlet olan Seleukoslar hâkimiyet kurmayı başarmıştır.<sup>2</sup> Büyük İskender'in

<sup>1</sup> Yahudiye'nin Seleukos idaresi altına geçişi V. Suriye Savaşı dâhilinde gerçekleşmiştir. Suriye Savaşları hakkında detaylı bilgi için bk.; Nurgül Yıldırım – Meltem Temizkan, "Seleukoslar Döneminde Yaşanan Suriye Savaşları Üzerine Bir İnceleme", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/39 (2017), 117 – 131.

<sup>2</sup> Menahem Stern, "The Period of the Second Temple", *A History of Jewish People*, ed. H.H. Ben Sasson (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 185 - 186.

ölümünden sonra bölge üzerindeki hâkim devletler değişse de Helenistik etki bâki kalmıştır.

Seleukos Kralı III. Antiokhos Megas (MÖ 222-187) döneminde gerçekleşen bu hadise sonrasında Yahudiye ve Yahudi ahali başlangıçta kısmi otonom bir yerel idareye ve dinî anlamda bağımsız bir yapıya sahip olabilmıştır. Bölgenin dinî lideri konumunda bulunan baş kohen (kohen gadol)<sup>3</sup> dinî liderliğin yanında siyasi temsilcilik vasfı da kazanarak Seleukos Devleti ile gerekli görüşmeleri sağlar hâle gelmiştir. Yahudiye, tabiiyetin gereği olarak, bölgede Seleukos hâkimiyeti tesis edildikten bir süre sonra Seleukoslara vergi ödemeye başladıysa da Yahudiye’de bir Seleukos görevlisi bulunmamaktadır.<sup>4</sup> Ancak bu durum Seleukos Kralı IV. Antiokhos Epiphanes (MÖ 175-164) döneminde değişikliğe uğramıştır. Özellikle MÖ 170’li yıllardan sonra Hierousalem (Yeruşalayim/Kudüs) ahalisi içerisinde, elit aristokrat kesim ile bir kısım kohen ailesinden oluşan ve Helenleşme temayülleri gösteren bir grup (mityavenim) türemiştir. IV. Antiokhos Epiphanes’in müdahalesiyle baş kohenlik makamını ele geçiren ve dolayısıyla bölge idaresi üzerinde etkin bir konum elde etmeyi başaran bu grup, Seleukos himayesi altında Hierousalem’i bir Helen kentine dönüştürmeye başlamıştır. Bu dönemde Helen tipinde eğitim ve spor tesislerinin inşa edilmesiyle Helen yaşam tarzı Yahudi sosyal hayatına nüfuz etmeye başlamıştır. Elbette bahse konu gelişme ve girişimlere karşı çıkan veya çıkar çatışmasına giren gruplar da mevcut olmuştur. Nihayetinde taraflar arasında bir çatışma ortamı doğmuş ve bu durum IV. Antiokhos Epiphanes’in Yahudiye iç işlerine müdahalede bulunmasının önünü açmıştır.<sup>5</sup> Yahudiye üzerindeki müdahalelerine çeşitli atamalar yapmak gibi nispeten küçük girişimlerle başlayan IV. Antiokhos Epiphanes, bahse konu müdahalelerini artırarak sürdürmüştür. Nihayetinde MÖ 167 yılında yayımladığı fermana göre, Yahudi merkezi ibadethanesinin (Bet ha-Mikdaş) pagan bir tapınağa dönüştürülmesi kararı alınmıştır. Ayrıca sünnet olunması ve Tora bulundurulmasını da yasaklayan, Yahudi dinî kaidelerinin tatbik edilmesini engelleyen bir dizi emir de fermana yer almıştır. Bölge ahalisinin kısıtlamalara uymasını sağlamak ve bölgeyi kontrol altında tutmak adına ise Hierousalem kentine, Yahudi merkezi ibadethanesinin hemen üst kısmında yer alan hâkim bir noktaya, bir kale

<sup>3</sup> II. Tapınak Dönemi Yahudiliğinde baş kohen ve kohenlik müesseseleri hakkında detaylı bilgi için bk.; Muhammed Güngör, “Yahudilikte Özel Bir Sınıf; Yahudi Din Adamları Kohenler”, *Oksident, Yahudilik, Hristiyanlı ve Batı Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 193 – 218.

<sup>4</sup> Seth Schwartz, *The Ancient Jews from Alexander to Mohammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 32.

<sup>5</sup> Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia: The Magnes Press, 1959), 117.

(Akra) inşa ettirilerek bir Seleukos garnizonu yerleştirilmiştir.<sup>6</sup> IV. Antiokhos Epiphanes'in dinî kısıtlamalarını oluşturan bahse konu talimatlar ilk olarak Hierousalem'de uygulamaya geçirilmiş ve bu kapsamda merkezi tapınakta pagan usulde kurbanlar sunulmaya başlanmıştır. Bu noktaya kadar bölgede etkin bir direniş yaşanmamıştır. Ancak aynı kısıtlama ve uygulamaların Yahudiye taşrasında da uygulamaya geçirilme çalışmaları çerçevesinde gerçekleşen hadiseler, Seleukos Devleti ve IV. Antiokhos Epiphanes'in uygulamalarına karşı bir isyan başlamasına neden olmuştur.<sup>7</sup>

Detaylarına ana hatlarıyla yer verdiğimiz ve literatürde Makkabi İsyanı olarak bilinen, Modeinli Mattathias (Mattityah/Matityahu) ile beş oğlu önderliğinde yürütülen bu isyanın belki de en önemli neticelerinden biri Makkabiler veya Haşmonayim Ailesi olarak bilinen hanedanlığın oluşmasıdır.<sup>8</sup> Haşmonayim Ailesi, yerel ve dinî bir isyan niteliğinde başlayan hareketi sürdürerek önce bir hanedanlığa ardından vassal bir siyasi yapıya ve nihayetinde bağımsız bir devlete sahip olmuştur. Aileyle ilgili mevcut çalışmaların çoğu ailenin, siyasi tarihi, Seleukos Devleti ve diğer devletlerle olan ilişkileri, askeri harekâtları, bölgesel genişlemeleri, ailenin hâkimiyet dönemi dâhilinde Yahudi diniyle ilgili meydana gelen gelişmeler, Yahudi mezhepleri ile olan ilişkileri ile ailenin Ölü Deniz Yazmalarını oluşturan Kumran Cemaati ile olması muhtemel bağlantısı üzerinedir.<sup>9</sup> Ancak Makkabi İsyanı'nın başladığı MÖ 166 yılı ila bölgenin Roma hâkimiyeti altına girdiği MÖ 63 yılı aralığında Yahudiye'de etkin bir güç konumunda bulunan ailenin siyasi tarihi takip edilirken, hareketin temelinde her daim aynı kalmayan ve karmaşık bir hareket motivasyonunun bulunduğu da dikkat çekmektedir. Bir noktada ailenin başarısının en önemli etkenlerinden biri konumunda bulunan bahse konu motivasyon kaynağı ve ideoloji, tarihi süreç içerisinde yaşanan siyasi, politik ve diplomatik gelişmelerle uyumlu olacak şekilde değişkenlik göstermiş ve sürekli güncellenmiştir. Ailenin ideolojisi üzerindeki bu değişkenlik, dönem hadiselerini aktaran kaynaklar ve aile üyelerinin faaliyetleri üzerinden izlenebilmektedir. Bu noktada ailenin ideolojisini, isyan dönemi, hanedanlık dönemi ve devlet dönemi ideolojisi başlıkları altında incelemek mümkün hâle gelmektedir. Bu çalışmada, ailenin

<sup>6</sup> E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Netherlands: Brill, 1976), 3.

<sup>7</sup> Shmuel Ahituv, *The Jewish People an Illustrated History* (London: Continuum Books, 2006), 60.

<sup>8</sup> Hanedanlığın ve ailenin Haşmonayim olarak bilinen adı, ailenin ve Mattathias'ın Asamonaios bilinen büyük atasının adına nispeten kendilerine verilmiştir. *Ios. Bel. Iud.* I, 1. 3; Aynı isim Yahudi literatüründe Haşmonay olarak yer almaktadır. Çalışmamızda benimsediğimiz Haşmonayim adı, ismin İbranice eril çoğul ekiyle (-im) çekimlenmiş hâli olmakla beraber Haşmonaylar anlamına gelmektedir.

<sup>9</sup> Eyal Regev, *The Hasmoneans, Ideology, Archaeology, Identity* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 12.

ideolojisi ve bahse konu ideolojinin çeşitli etkenler doğrultusunda gösterdiği değişkenlik, kaynaklar vasıtasıyla incelenmeye çalışılacaktır.

### 1.İsyan Dönemi İdeolojisi

İsyan dönemi, Mattathias'ın Modein'deki ilk faaliyetleriyle başlamakta ve ölümünün ardından hareketin başına geçen oğlu Ioudas Makkabaios'un (Yahuda Makabe) hayatını kaybetmesiyle sona ermektedir. Bu yönüyle dönem MÖ 166 ile MÖ 160 yılları aralığını kapsamaktadır.

İsyan fiili olarak MÖ 166 senesinde Seleukos görevlilerinin IV. Antiokhos Epiphanes'in fermanını Yahudiye taşrasında uygulamaya çalışmasıyla başlamaktadır. Mattathias (MÖ 166-165) bu dönemde Modein kasabasının koheni ve dolayısıyla önde gelenlerinden biri konumundadır. Sahip olduğu bu konum sebebiyle Seleukos görevlileri pagan usulde kurbanların sunulmasını ondan talep etmiştir. Ancak Mattathias, memleketinin dinî geleneklerine bağlı kalacağını belirterek bu talebi reddetmiş ve hatta pagan usulde kurban sunmaya niyetlenen bir Yahudiyi katletmesinin ardından Seleukos görevlisini de öldürmüş sunağı yıktıktan sonra ise oğulları ve yakınlarıyla beraber kasabadan ayrılmıştır.<sup>10</sup> Yahudi tarihçi Iosephus'un belirttiğine göre, Mattathias kasabayı terk ettiği sırada *Yahudi inancına bağlı olanlar beni takip etsin* söyleminde bulunmaktadır.<sup>11</sup> Modein'den ayrılan Mattathias, örgütlenme çalışmalarına devam ederek savaş için istekli olanları bir araya toplamıştır. İlk örgütlenmesini gerçekleştirmesinin ardından bölge ahalisini pagan zulmüne karşı açık direnişe davet etmiştir.<sup>12</sup> Elde ettiği kuvvetle Yahudiye kırsalında paganlık karşıtı faaliyetlere girişen Mattathias, vur-kaç niteliğinde çok sayıda gece baskını gerçekleştirmiştir.<sup>13</sup> Hedeflerini özellikle Yahudilikten dönenler ve Yahudiye'nin çeşitli bölgelerinde kurulan pagan sunaklar arasından seçmektedir. Ayrıca IV. Antiokhos Epiphanes'in talimatları sebebiyle sünnet edilmemiş Yahudi çocukların sünnet ettirilmesi hususuyla da yakından ilgilenmiştir.<sup>14</sup> Mattathias'ın liderliği yaklaşık bir sene sürmüştür. Kaynakların belirttiğine göre o, MÖ 165 yılında hastalığı sebebiyle hayatını kaybetmiş ve ölmeden önce oğlu Ioudas Makkabaios'u lider tayin ettiği vasiyetinde, oğullarına ülkelerinin geleneklerini korumalarını ve atalarından kalma idare biçimini yeniden etkin kılmaları vasiyetinde

<sup>10</sup> Edward Dabrowa, *The Hasmonians and Their State, A Study in History, Ideology and the Institutions* (Krakow: Jagiellonian University Press, 2010), 18.

<sup>11</sup> Ios. *Bel. Iud.* I, 1. 3; Ios. *Ant. Iud.* XII, 6. 2.

<sup>12</sup> Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Edinburg: T. & T. Clark, 1973), 158.

<sup>13</sup> Claude Reignier Conder, *Judas Maccabaeus and the Jewish War of Independence* (London: Marcus Ward & Co, 1879), 87.

<sup>14</sup> *I. Mak.* II, 44 – 48.

bulunmuştur.<sup>15</sup> Mattathias'ın söylem ve icraatlarından anlaşıldığı üzere, Makkabi İsyanı başlangıç itibariyle dinî karakterli bir harekettir. Hareketin ideolojisi ise görünüşte bir din olarak Yahudiliği muhafaza etmek ve Yahudi geleneklerine sahip çıkarak Yahudiye'de yeniden hâkim kılmak üzerine kuruludur. Mattathias'ın hem isyanın başlangıcında Modein'den ayrılmadan hemen önce hem de vasiyeti sırasında bulunduğu rivayet edilen söylemleriyle işaret ettiği bu ideolojik noktanın fiili delilleri de mevcuttur. Zira Yahudiye'de sadece Seleukos kuvvetlerine ve pagan sunaklara karşı değil ayrıca paganlık temayülleri gösteren Yahudilere karşı da mücadele verilmiştir. Öte taraftan yerine getirilemeyen dinî vecibelerin uygulanabilir hâle gelmesi de sağlanmaya çalışılmıştır. Bu durum hareketin başlangıç itibariyle millilikten oldukça uzak ve dinî karakterli olduğunu desteklemektedir.

Mattathias'ın ölümünün ardından MÖ 165 yılında yerine oğlu Ioudas Makkabaios (MÖ 165-160) geçmiştir. O, ölüm tarihi olan MÖ 160 yılına kadar hareketin liderliğini yürütmüş ve giriştiği mücadelelerde Seleukoslara karşı büyük başarılar elde etmeyi başarmıştır.<sup>16</sup> Onun liderliği altında hareketin ideolojisini iki kısma ayırmak mümkündür. Mattathias'ın ölümünün hemen sonrası için geçerli olan ilk kısımda Ioudas Makkabaios giriştiği birtakım faaliyetler ve var olduğu rivayet edilen beyanlarıyla hareket ideolojisini ortaya koymaktadır. MÖ 166 senesinde Hierousalem'in hemen kuzeybatısında gerçekleşen Bet Horon Savaşı'nda, Seleukos ordusu karşısında cesareti kırılan askerlerini teşvik edebilmek adına *I. Makabeler Kitabı*'nda yer alan ifadelere göre şöyle bir beyanda bulunmuştur;

“Savaşta zafer, savaşılan gücün büyüklüğüne bağlı değildir, gücü veren Tanrı'dır. Onlar, saygısızca ve topluluk töresine aykırı davranarak, yasa dışı eylemlerle bizi, eşlerimizi ve çocuklarımızı yok etmek, mallarımızı yağma etmek istiyorlar. Ama biz, yaşamak ve yasalarımızı korumak için savaşıyoruz. O, gözünüzün önünde onları ezecektir, onlardan korkmayın.”<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere Ioudas Makkabaios mücadelenin gerekçesi olarak Yahudi töresine aykırı davranılmasını göstermektedir. Öte taraftan Yahudi yasalarını korumak adına mücadele ettiklerini öne sürerek Mattathias ile benzer çizgide ilerlemeye devam etmektedir.

<sup>15</sup> Ios. Ant. Iud. XII, 6. 3

<sup>16</sup> Burada bahsi geçen faaliyetler hakkında detaylı bilgi için bk.; Jonathan A. Goldstein, “The Hasmonean Revolt and the Hasmonean Dynasty”, *The Cambridge History of Judaism*, 2. Cilt, ed. Louis Finkelstein vd, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 296 – 311.

<sup>17</sup> *I. Mak.* III, 19 -22.

Ioudas Makkabaios'un söylemlerinin yanında birtakım icraatları da bu ideolojisini ortaya koymaktadır. MÖ 165 senesinde bu defa Emmaus Savaşı'nda Seleukos ordusuna karşı kendi ordusunu, Yahudi ataların kullandığı antik ordu düzenine göre, on, elli, yüz ve bin kişilik birlikler oluşturacak şekilde bölüklere ayırarak ve her bir birliği yönetmesi için halk önderlerinden kumandanlar atayarak düzenlemiştir. Ayrıca ev yapanların, evlenmek üzere olanların, üzüm bağı dikenlerin ve korkanların savaş başlamadan ayrılmalarına müsaade etmiştir.<sup>18</sup> Savaş hukukunu ve ordu düzenine ait davranış biçimini tasvir eden bu tasnif esasen Yahudilerin kutsal kitabında geçen ifadeler ile birebir aynıdır.<sup>19</sup> Bu durum hareketin dinî gelenekçilik ve muhafazakarlık yönünün hâlâ ağır basmakta ve vurgulanmakta olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bahse konu savaş, henüz başlamadan evvel Ioudas Makkabaios askerlerine yaptığı konuşmada bu defa şu söylemlerde bulunmuştur;

"Silahınıza sarılın, yiğit olun! Sabahleyin bize karşı toplanan putperestlerle çarpışmaya hazır olun. Onlar bizleri ve tapınağımızı yok etmek istiyor. Ulusumuzun ve kutsal tapınağımızın yok olduğunu görmektense, savaşta ölmek bizim için daha iyidir."<sup>20</sup>

Ioudas Makkabaios son söylemiyle açık şekilde Yahudi merkezi ibadethanesini odak noktası hâline getirmiştir. İbadethanenin korunması vurgusu gündemde tutulmakta ve ailenin mücadelesine bu vesileyle meşruiyet kazandırılmaktadır. Ayrıca millet ve din uğruna savaş, din uğruna şehitlik olgularından da istifade ettiği görülmektedir. Bu durum hareketin ideolojisinin hâlâ bir din olarak Yahudiliği muhafaza etmek ve Yahudi geleneklerine sahip çıkarak yeniden hâkim kılmak üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.

Emmaus Savaşı'nın ardından faaliyetlerine devam eden Ioudas Makkabaios, MÖ 164 yılında merkezi ibadethane ve Tapınak Tepesi'ni Seleukoslardan kurtarmayı başarmış ve aynı yıl tapınağın arındırılması işlemlerini tamamlamasının ardından Yahudi ibadetlerinin Hierousalem'de tekrar başlatılmasını sağlamıştır. Ancak belirtmek gerekir ki kentte konuşlanmış

<sup>18</sup> *I. Mak.* III, 55 - 57; *Ios. Ant. Iud.* XII, 7. 3.

<sup>19</sup> *Eski Ahit, Yasanın Tekrarı*, 20, 5 - 8; "Görevliler askerlere şöyle diyecekler: Yeni ev yapıp da içinde oturmayan biri var mı? Evine geri dönsün. Yoksa savaşta ölebilir, evine bir başkası yerleşir. Bağ dikip de üzümünü toplamayan var mı? Evine dönsün. Olur ya, savaşta ölür, üzümü bir başkası toplar. Bir kızla nişanlanıp da evlenmeyen var mı? Evine dönsün. Belki savaşta ölür, kızı başka biri alır. Görevliler konuşmalarını şöyle sürdürecekle: Aranızda korkan, cesaretini yitiren var mı? Evine dönsün. Öyle ki, kardeşlerinin yürekleri onunki gibi ürpermesin. Görevliler askerlere seslenmeyi bitirince, orduya komutanlar atayacaklar."

<sup>20</sup> *I. Mak.* III. 58-59.



olan Seleukos garnizonu henüz hâlâ mevcudiyetini sürdürmektedir.<sup>21</sup> MÖ 162 yılında ise bu defa Seleukos Devleti iç mücadelelerinin yarattığı karmaşadan istifade ederek dönemin Seleukos Kralı V. Antiokhos Eupator (MÖ 164–161) ve naibinden aldığı bir imtiyazla Yahudilerin dinî ibadetlerini istedikleri şekilde yerine getirebilmeleri hususunda büyük bir kazanım elde etmiştir.<sup>22</sup> Ioudas Makkabaios'un hareket ideolojisinin ikinci kısmının görülebilir hâle geldiği nokta tam olarak burasıdır. Esasen bu noktada tüm ailenin ve hareketin ideolojisi büyük bir değişime uğramıştır. Zira artık tapınak arındırılmış, Hierousalem'de Yahudi ibadetleri tekrar başlatılmış ve IV. Antiokhos Epiphanes'in dinî yaptırımları yürürlükten kaldırılarak Yahudi ahaliye dinî serbesti tanınmıştır. Diğer bir deyişle Mattathias döneminde dinî gerekçelerle başlatılan isyan temel hedeflerine ulaşmış olmaktadır ki farklı bir açıdan bakıldığında bu durum hareketin devam ettirilmesi için dinî bir dayanak noktasının artık mevcut olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak mevcut bilgiler Ioudas Makkabaios'un ve sonrasında diğer aile üyelerinin Seleukos Devleti ile mücadele etmeyi sürdürdüğünü göstermektedir.<sup>23</sup> Hatta aile, girişimlerini askeri mücadelelerden bir adım öteye taşıyarak diplomatik münasebetlerde de bulunmuştur. Bu kapsamda Ioudas Makkabaios'un Roma Devleti'ne bir elçilik heyeti gönderdiği de bilinmektedir.<sup>24</sup> *I. Makabeler Kitabı*'nda belirtildiğine göre Yahudi heyet, Roma Senatus'u huzurunda şu beyanda bulunmuştur;

“Ioudas Makkabaios ve erkek kardeşleri Yahudi ulusu adına bizi size gönderdi. Bir dostluk antlaşması imzalamak ve sizlerle birleşip dostlarınız olmak istiyoruz.”<sup>25</sup>

Şu durumda mücadeleyi devam ettiren Ioudas Makkabaios'un ne için mücadele ettiği sorusuna cevap verilmesi zaruri hâle gelmektedir. Görünüşe göre Mattathias tarafından ortaya konulan ve Ioudas Makkabaios tarafından başarıya ulaştırılan inanç vurgulu ideoloji, başlangıç hedeflerine ulaşılmasının ardından radikal bir değişime uğrayarak Yahudilerin siyasi bağımsızlığını hedefleyen bir ideolojiye dönüşmüştür. Ioudas Makkabaios yeni ideolojiyle milli bir lider hâline gelmiştir. Ancak bu yeni dayanak noktası ailenin Yahudi ahali nezdinde büyük bir meşruiyet sorunu yaşamasına da yol açmıştır. Zira

<sup>21</sup> *I. Mak.* IV, 52 - 53; *Ios. Ant. Iud.* XII, 7. 6.; *Ios. Bel. Iud.* I, 1. 4.

<sup>22</sup> Schwartz, *The Ancient Jews*, 45.

<sup>23</sup> Bu kapsamda Ioudas Makkabaios, Seleukos Devleti'ne karşı Adasa ve Eleasa bölgelerinde çarpışmalar gerçekleştirmiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk.; Bezalel Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus, The Jewish Struggle against the Seleucids* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 359 – 378; Schürer, *The History of the Jewish People*, 172 - 173.

<sup>24</sup> Peter Schafer, *The History of the Jews in the Greco – Roman World* (London: Routledge, 2003), 50; Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 4 - 5.

<sup>25</sup> *I. Mak.* VIII, 20.



muhtemelen ailenin siyasi emelleri uğruna mücadele etmek istemeyen veya dinî bağımsızlık hedefinin gerçekleşmesiyle tatmin olan bazı kişi ve gruplar mücadeleyi terk etmiştir. Hatta başlangıcından itibaren isyana büyük destek veren Haşidiler<sup>26</sup> bu hadisenin ardından kendilerini tapınak hizmetine adanmış ve siyasi bir harekete dönüşen aile ile aralarına mesafe koymuştur.<sup>27</sup>

## 2.Hanedanlık Dönemi İdeolojisi

Ioudas Makkabaios'un ölümünün ardından ailenin başına önce kardeşi Ionathan (Ionathes) Apphous (Yonatan Apfus) ve sonrasında Simon Thassi (Şimon Tasi) geçmiştir. MÖ 160 ila MÖ 135 yılları aralığını kapsayan bu dönemde baş kohenlik makamının ailenin eline geçmesi ve aile üyelerinin makam üzerinde birbirlerine varis olması sebebiyle hanedanlığın bu dönemde oluştuğu düşüncesindeyiz. Ionathan Apphous (MÖ 160-143), Seleukos taht adayları arasında izlediği denge siyaseti neticesinde bu makamın MÖ 152 yılında kendisine ihsan edilmesini sağlamıştır.<sup>28</sup> Aile adına büyük bir başarı gibi gözüken bu hadise esasen dönemin Yahudi geleneklerine aykırılık teşkil etmektedir. Öyle ki bahse konu dönemde baş kohenler Zadok soyuna mensup kimselerin arasından seçilmektedir.<sup>29</sup> Oysa Ionathan Apphous, babası Mattathias tarafından bir başka kohen ailesi olan Ioarib (Yoarib) soyuna mensuptur.<sup>30</sup> Şu durumda Ionathan Apphous, Ioarib soyuna mensup ve meşruiyetini Seleukos otoritelerinden alan bir baş kohen olarak makam üzerinde meşru olmayan bir gaspçı konumundadır. Son gelişme, Yahudi dinî geleneklerinin ihlal edilmiş olması anlamına gelmekle beraber Haşmonayim ailesi ile Yahudi ahalinin bir kısmı arasında mevcut bulunan ayrılığın derinleşmesine de yol açmıştır. Özellikle Helen taraftarı Yahudiler politik anlamda ve daha önce hareketi desteklemeyi bırakan Haşidiler dinî gerekçelerle bu karara tepki göstermiştir.<sup>31</sup> Ionathan Apphous'un Seleukos Kralı tarafından baş kohen atanması bölgede toplumsal değişimlerin

<sup>26</sup> İbrance'de dinine bağlı, dindar kişi anlamına gelen Hasid'in çoğulu olan Haşidim kelimesi menşei Yahudi adetlerini canlandırıp teşvik etmeyi ve paganizmi topraklarından uzaklaştırmayı amaç edinen dinî bir grubu veya mezhebi temsil etmektedir. Kaynaklar Haşidileri, Helenleşen Yahudilerin karşıt grubu ve Makkabi İsyanı'nın destekçileri olarak sunmaktadır. Konu hakkında detaylı bilgi için bk.; Ömer Faruk Harman, "Yahudilik, Mezhepler ve Dini Gruplar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43 / 212.

<sup>27</sup> Heinrich Graetz, *History of the Jews*, 1. Cilt (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1891), 490.

<sup>28</sup> Goldstein, "The Hasmonean Revolt", 314; James C. Vanderkam, *From Joshua to Caiaphas, High Priests after the Exile* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 251.

<sup>29</sup> Solomon Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State*, 2. Cilt (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1968), 125.

<sup>30</sup> I. Mak. II, 1. Haşmonayim ailesinin baş kohenliği ve soyları meselesiyle ilgili genel değerlendirme için bk.; Tolga Savaş Altınel, "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya", *Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017), 120 – 123.

<sup>31</sup> Zeitlin, *The Rise and Fall*, 125.

yaşanmasına da yol açmıştır. Zira MÖ II. ve MS I. yüzyıllar arasında Yahudi ahali arasında yaygın şekilde kabul gören Essenilik, Ferisilik ve Sadukilik mezheplerinin ortaya çıkışının temeli bu gelişmeye dayandırılmaktadır.<sup>32</sup> Bu noktada Yahudi dinini muhafaza ve ihya etme hedefiyle harekete geçen ailenin, aile çıkarları söz konusu olduğunda aynı dinin ilkelerini ihlal etmekten çekinmiyor oluşu dikkat çekmektedir. İşaret edilen bu nokta isyanın, başlangıcından bir süre sonra dinî bir hareket olmaktan sıyrılıp siyasi hedeflerle donanan bir mücadeleye dönüştüğünün diğer bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira artık ailenin idealleri ve çıkarları ön planda yer almaktadır.

Jonathan Apphous idaresinde ailenin liderlik tipi ve fikir dünyasında da birtakım değişimler yaşanmaya başlamıştır. Daha önce Seleukos otoriteleri tarafından baş kohen olarak görevlendirilen Jonathan Apphous, Seleukos Kralı I. Aleksandros Balas (MÖ 150-146) tarafından MÖ 150 yılında bu defa askeri idareci ve yönetici olarak görevlendirilmiştir.<sup>33</sup> Bu görevlendirmelerle aileyi sadece isyankâr veya bağımsız bir devlete sahip olma amacıyla olan bir grubun başındaki kişiler olarak tanımlamak artık mümkün değildir. Zira gelinen noktada aile, Seleukos Devlet mekanizması içerisine dâhil olmuş bürokratlar ve kralların dostu konumundadır. Haşmonayim ailesinin hareket kabiliyeti ve politik gücü meşruiyetini artık Yahudi ahali veya Yahudi inancından değil Seleukos otoritelerinden almaktadır. Elbette dış kaynağa dayalı bu politik güç bir şekilde Yahudi gelenekleriyle bağdaştırılarak meşruiyet kazanmaya muhtaçtır.<sup>34</sup> MÖ 143 yılında hayatını kaybeden Jonathan Apphous'un ardından lider olan Simon Thassi'nin kardeşi ve ailesi anısına yaptırdığı belirtilen anıtlık ise ailenin fikir dünyasındaki değişimin en somut örneklerinden birini sunmaktadır. I. Makabeler Kitabı ve Iosephus'un anlatımlarında tasvir edilene göre anıtlık üzerinde silah takımı oymaları ve gemi yontuları yer almaktadır.<sup>35</sup> Bilindiği üzere silah takımları veya zırhlar Helenistik mimaride kara zaferlerini temsil eden unsurlardır. Gemi yontuları ise deniz zaferlerine işaret etmektedir.<sup>36</sup> Tasvirlerden anlaşıldığına göre tipik Helenistik öğeler barındıran mezar anıtlığı Helenizmin, Haşmonayim ailesini tesiri altına almaya başladığını göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>32</sup> George E. Mendenhall, *Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi, Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*, çev. Mia Pelin Özdoğru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 247. Bahsi geçen mezhep ve gruplar hakkında detaylı bilgi için bk.; Bekir Zakir Çoban, "Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2008), 60 – 68.

<sup>33</sup> *I. Mak.* X, 59 - 66.

<sup>34</sup> Regev, *The Hasmonians*, 13 – 14.

<sup>35</sup> *I. Mak.* XIII, 27 - 29; *Ios. Ant. Iud.* XIII, 6. 6.

<sup>36</sup> Goldstein, "The Hasmonian Revolt", 321.

Jonathan Apphous'un ardından ailenin ve hareketin lideri hâline geldiğini belirttiğimiz Simon Thassi (MÖ 143-135) döneminde yaşanan önemli bir diğer gelişmeyle ailenin politik konumu, liderlik anlayışı ve meşruiyet kaynağı üzerinde tekrar büyük bir değişim yaşanmıştır. Simon Thassi MÖ 142 yılında Seleukos iç mücadelelerinden istifade ederek Hierousalem'de bulunan Seleukos garnizonunu tahliye etmeyi başarmıştır.<sup>37</sup> Bu gelişmenin ardından Yahudi meclisi MÖ 140 yılında, güvenilir bir peygamber gelene kadar Simon Thassi nezdinde Haşmonayim ailesi üyelerini ulus önderi, askeri lider ve baş kohen olarak tanımış ve onaylamıştır.<sup>38</sup> Böylece Jonathan Apphous döneminden beri baş kohenlik makamını elinde bulunduran Haşmonayim Ailesi'nin muhalefete yol açan meşruiyet sorunu ve Seleukos otoritelerine dayanan politik gücünün Yahudi geleneklerine dayandırılması problemi ortadan kalkmış olmaktadır. Kendisine ve ailesine Yahudi mercüiler tarafından tanınan bu haklar, bronz levhalara kazınarak tapınakta herkesin görebileceği bir noktaya dikilmek suretiyle ilan edilmiştir. Bu uygulama onun otoritesinin tapınak merkezli olduğunun farklı bir göstergesidir. Esasen bu Simon Thassi'nin gücünü meşrulaştırmak adına atılmış özel bir adımdır. Yetkilerin salt Simon Thassi'ye değil tüm aileye tanınmış olması Haşmonayim Hanedanlığının otoritesinin Yahudilerce resmi olarak kabul edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>39</sup> Öte taraftan Simon Thassi'ye ihdas edilen makamların yetkileri, sadece Haşmonayim taraftarlarını değil Helenleşmiş ahalinin de dâhil olacağı şekilde tüm Yahudi ulusunu kapsamaktadır. Devraldığı bu yetkilerle daha emin hareket etme özgürlüğüne kavuşan Simon Thassi döneminde siyasi bağımsızlık ideolojisi daha güçlü şekilde güdülmeye devam edilmiştir. Elbette artık söz konusu bağımsızlık Yahudilerin değil, Yahudiye üzerinde Haşmonayim Hanedanlığının siyasi bağımsızlığıdır.

Yahudiye'nin ve Yahudi ulusunun idari, dinî ve askeri lideri ilan edilen Simon Thassi'nin faaliyetleri ve bu çerçevede gerçekleştirdiği rivayet edilen söylemleri de işaret edilen ideolojik güdüyü destekler niteliktedir. O, kendisinden Ioppa (Yafa) ve Gazara gibi bölgelerin gelirlerini isteyen ve ayrıca tazminat da talep eden Seleukos Kralı VII. Antiokhos Sidetes'in (MÖ 138-129) elçisine verdiği cevabında şu ifadelere başvurmuştur;

"Biz yabancı bir ülkeyi ele geçirmedik, bizim olmayan mala el koymadık, ancak atalarımızın mirasını aldık. Düşmanlarımız bir süre için haksız biçimde ve zorla elde etmişlerdi. Şimdi uygun fırsat varken biz sadece atalarımızın mirasına konuyoruz."<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Ios. Ant. Iud. XIII, 6, 7; Graetz, *History of the Jews*, 523.

<sup>38</sup> I. Mak. XIV, 25 – 49.

<sup>39</sup> Regev, *The Hasmoneans*, 64 – 65.

<sup>40</sup> I. Mak. XV, 28 - 35.

Görüldüğü üzere Simon Thassi artık Seleukos otoritesini tanımamakta ve özellikle mücadelesinin temelini ata mirasını tekrar elde etme ideolojisini yerleştirerek hak iddia etmektedir. Burada ata mirası ifadesiyle, MÖ 1030-930 yılları arasında varlığını sürdüren Birleşik Krallığın (Birinci İsrail Krallığı) hâkimiyet alanına veya Yahudi inancında önemli yer işgal eden vaat edilmiş topraklar olgusuna işaret ediliyor olmalıdır.

### 3.Devlet Dönemi İdeolojisi

Mattathias'ın hayatta olan son oğlu Simon Thassi'nin de ölümünün ardından ailenin yönetimi hanedanlık geleneğine uygun olarak bir sonraki kuşağa Simon oğlu I. Ioannes Hyrkanos (I. Yohanan Hurkanos) üzerinden aktarılmıştır. O, faaliyetleriyle hanedanlığın Seleukos Devleti tahakkümü altından kurtulmasını sağlayacak, diğer bir deyişle bağımsız Haşmonayim Devleti'nin kurucusu olacaktır. Zira kendisinin özellikle MÖ 127 yılından sonra Seleukos Devleti'ne vergi ödemeyi kestiğini ve ayrıca askeri, mali ve idari konularda bağımsız hareket ettiğini gözlemek mümkündür.<sup>41</sup> Öte taraftan belirtilen tarihten sonra hiçbir Seleukos Kralı'nın özelde Hierousalem genelde ise Yahudiye üzerinde üstünlük elde edemediği de belirtilmelidir. MÖ 135 yılında I. Ioannes Hyrkanos'un hâkimiyetini tesis etmesiyle başlayan bu dönem, bölgenin Roma tahakkümü altına girdiği MÖ 63 yılına kadar devam edecektir.

I. Ioannes Hyrkanos (MÖ 134-104) ile başlayan bu dönemde ailenin hareket motivasyonunun artık sadece hanedanlık çıkarları üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkün hâle gelmektedir. Zira o ve halefleri, hanedanlığın iktidarı doğrultusunda Yahudi gelenekleriyle çelişen birçok icraatta bulunacaktır. Mevcut bilgilere göre o, hâkimiyetinin hemen başlangıcında Kral Davud'un mezarını yağmalamıştır.<sup>42</sup> Buradan temin ettiği paranın bir kısmıyla ücretli asker istihdam etmiştir ki hem yağma hadisesi hem de ücretli askerlerden istifade edilmesi Yahudi ahalinin tepkisini çekmiştir.<sup>43</sup> Ücretli asker istihdam etmek Yahudilere oldukça yabancı bir uygulamadır. Hatta Yahudi tarihinde bu yönetime başvuran ilk kişi I. Ioannes Hyrkanos'tur. Ancak belirtmek gerekir ki Yahudilere yabancı olan bu usül, esasen içinde bulunulan çağın karakteristik özelliklerinden biridir. Malum olduğu üzere Helenistik dönemde hükümdarlar hâkimiyetlerini, genellikle ücretli birliklerden ibaret olan kişisel güçleri ile sağlamaktadır. İdareciden düzenli ödeme alan ücretli askerler, yerel halka ve devlet işlerine yabancıdır. Böylece hükümdar, halkın gücünden bağımsız ve devlet işlerinden uzak bir kuvvete sahip

<sup>41</sup> Ios. Ant. Iud. XIII, 10. 1; R. L. Ottley, *A Short History of the Hebrews to the Roman Periods* (New York: The Macmillian Company, 1901), 167.

<sup>42</sup> Ios. Bel. Iud. I, 2, 5; Ios. Ant. Iud. XIII, 8. 4.

<sup>43</sup> Ios. Ant. Iud. XIII, 8. 4.

olabilmektedir.<sup>44</sup> I. Ioannes Hyrkanos artık hâkimiyetini ve iktidarını sadece kendisine itaat eden ücretli bir orduya dayandırmaktadır. Salt bu icraat dahi ailenin meşruiyetini kendi kaynaklarına dayandırma çabasında olduğunu diğer bir deyişle artık hanedanlığın bekasının ön planda olduğu bir ideolojiye sahip olduğunu göstermektedir.

I. Ioannes Hyrkanos'un, Simon Thassi döneminde ortaya konulan ata mirasçısı olma iddiasını da sürdürdüğü görülmektedir. Öyle ki I. Ioannes Hyrkanos bastırıldığı sikkelerin üzerinde, dönemin konuşma ve yazma dili Aramice olmasına rağmen, İbranice harfler kullanmıştır.<sup>45</sup> Bu uygulama I. Ioannes Hyrkanos nezdinde Haşmonayim Hanedanlığı üyelerinin eski ve ihtişamlı Davud Krallığının varisleri oldukları iddiasının bir yansımasıdır.<sup>46</sup> Benzer şekilde I. Ioannes Hyrkanos tarafından fethedilen Idumaea (Edom) bölgesi ahalisinin sünnet olması ve Yahudiliği benimsemesi karşılığında bölgede kalmalarına müsaade edilmesi<sup>47</sup> ve sonrasında Samaria'nın (Samiriye) ele geçirilerek yerle bir edilmesi<sup>48</sup> de hanedanlığın mevcut ideolojisiyle ilgili görülmektedir.<sup>49</sup> Zira bu ideolojiye göre tüm bölge toprakları Yahudi mirasıdır ve bu miras üzerinde yabancı kült ve inançlara yer yoktur. Elbette bu durumu salt ideolojiyle izah etmek mümkün değildir. Askerî harekâtlar düzenlenen bölgelerin esasen birer siyasi hedef olması ve ailenin bu siyasi hedeflerine dinî gerekçeler sunarak meşruiyet kazandırmış olması ihtimali göz ardı edilmemelidir.

I. Ioannes Hyrkanos'un ölümünün ardından MÖ 104 yılında oğlu I. Aristobulos (MÖ 104-103) devletin başına geçmiştir. Onun hâkimiyetinden itibaren hanedanlığın bekası ideolojisi geri planda kalmış ve şahsi iktidar fikri daha belirgin hâle gelmiştir. Iosephus'un belirttiğine göre o, babası tarafından varis gösterilen annesi ve diğer erkek kardeşleriyle bir çatışma içerisine girmiştir. Nihayetinde I. Aristobulos, tahtı elde ederek taç giyen ilk Haşmonayim hükümdarı olmayı başarmıştır.<sup>50</sup> I. Aristobulos'un bu icraatı,

<sup>44</sup> Tcherikover, *Hellenistic Civilization and*, 251.

<sup>45</sup> Frederic W. Madden, *Coins of the Jews* (London: Trübner & Co., 1881), 76 – 80.

<sup>46</sup> David Hendin, "Numismatic Expressions of Hasmonean Sovereignty", *Israel Numismatic Journal* 16 (2007-8), 85.

<sup>47</sup> *Ios. Ant. Iud.* XIII, 9. 1.

<sup>48</sup> *Ios. Ant. Iud.* XIII, 10. 3.

<sup>49</sup> Yahudi olmayan kent ve gruplara karşı benzer faaliyetler sonraki dönemde de gözlemlenebilmektedir. I. Ioannes Hyrkanos'un oğlu I. Aristobulos benzer bir politikayı bu defa Ituraealılar üzerinde uygulamıştır. Pella ahalisi Yahudiliği benimsemeyi reddettiğindeyse I. Ioannes Hyrkanos'un diğer oğlu Aleksandros Iannaios kenti yerle bir etmiştir. Ayrıca Akdeniz kıyı şeridine kadar bölgede yer alan çok sayıda pagan ve Helen kent hedef olarak belirlenmiş ve buralara seferler düzenlenmiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk.; Regev, *The Hasmoneans*, 17.

<sup>50</sup> *Ios. Ant. Iud.* XIII, 11. 1; *Ios. Bel. Iud.* I, 3. 1.

Simon Thassi döneminde gerçekleşen Yahudi meclisinin aileye meşruiyet kazandırma ve dolayısıyla aileyle ahaliyi bir uzlaşma zemininde buluşturma çabalarını sona erdirmiştir. Zira bahse konu dönemin geleneklerine göre taht sadece Davud soyundan gelen kimselere layıktır.<sup>51</sup> I. Aristobulos ise bir meşruiyet aramadan bu makamı kendisine mal etmiştir. Kişisel iktidar düşüncesiyle hareket eden I. Aristobulos görüldüğü üzere dinî, toplumsal ve ailevi dengeleri göz ardı ederek hareket etmektedir. Bu duruma Yahudi ahalinin gösterdiği tepki hakkında bir bilgi bulunmamakla beraber özellikle Ferisilerin dâhil olduğu büyük bir muhalefetin oluştuğu çıkarımında bulunmak zor değildir.

I. Aristobulos'un yaklaşık bir yıl kadar süren kısa hâkimiyetinin ardından benzer durumun devam ettiğini söylemek mümkündür. Zira kardeşi Aleksandros Iannaios (Yannai) (MÖ 103-76), I. Aristobulos'un dul kalan eşi tarafından MÖ 104/103 yılında tahta geçirilmiştir.<sup>52</sup> Onun idareyi ele alışını muhtemelen evlilik yoluyla gerçekleştirmiştir. Eğer öyleyse bu durum "levirat" adetin bahse konu dönemdeki meşruiyeti<sup>53</sup> bakımından bir sorun arz etmiyor gibi görünmektedir. Ancak Aleksandros Iannaios'un hem idareci hem de baş kohen makamlarında bulunduğu göz önüne alındığında ortada büyük bir problem bulunmaktadır. Zira Yahudilerin kutsal kitabında açıkça, baş kohenin dul bir kadınla evlenmesi yasaklanmıştır.<sup>54</sup> Ancak kişisel iktidar düşüncesiyle hareket eden Aleksandros Iannaios örneğinde görüldüğü gibi aile üyeleri bir kez daha Yahudi yasalarını çiğnemekten çekinmemiştir. Ayrıca Haşmonayim Devleti'nin üçüncü idarecisi konumunda bulunan Aleksandros Iannaios'un kral unvanını kullanmaktan çekinmediği de bastırıldığı sikkeler üzerinden açık şekilde görülebilmektedir. Onun dönemine tarihlenen çift dilli bir kısım sikkelerin ön yüzünde İbranice ve arka yüzünde

<sup>51</sup> Zeitlin, *The Rise and Fall*, 196 – 170.

<sup>52</sup> *Ios. Ant. Iud.* XIII, 12. 1; *Ios. Bel. Iud.* I, 4. 1.

<sup>53</sup> *Eski Ahit, Yasanın Tekrarı*, 25, 5-6; "Birlikte oturan kardeşlerden biri oğlu olmadan ölürse, ölenin dul aile dışından biriyle evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine eş olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevi yapacak. Kadının doğuracağı ilk oğul, ölen kardeşin adını sürdürsün. Öyle ki, ölenin adı İsrail'den silinmesin."

<sup>54</sup> *Eski Ahit, Levililer*, 21, 13 – 15; "Başkâhinin (Baş Kohen) evleneceği kadın bakire olmalıdır. Dul, boşanmış, kirletilmiş ya da fahişe bir kadınla evlenmeyecek. Yalnız kendi halkından bakire bir kızla evlenebilir. Böylece halkının arasında çocuklarına leke sürmemiş olur. Onu kutsal kılan RAB benim." Öte taraftan *Eski Ahit*'in bir diğer kısmında (Hezekiel 44, 22) kohenlerin bir başka kohenin dul kalan eşiyle evlenebilmesine izin verildiği görülmektedir. Aleksandros Iannaios'un burada geçen ifadeyle evliliğini meşrulaştırmış olması ihtimali bulunmaktadır. Ancak kendisinin salt bir kohen değil baş kohen olduğu yeniden vurgulanmalıdır. Öte taraftan I. Aristobulos'un eşi Salome Aleksandra ile Aleksandros Iannaios'un eşinin aynı kimse olmadığı, Aleksandros Iannaios'un eşinin Salina Aleksandra adlı başka bir kadın olduğu ve aralarında sadece isim benzerliği bulunduğunu öne süren başka görüşlerin bulunduğunu belirtmek de gerekmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk.; Kenneth Atkinson, *A History of Hasmonean State, Josephus and Beyond* (London: Bloomsbury, 2016), 85 – 86.



ise Grekçe kral ifadeleri yer almaktadır.<sup>55</sup> Görüldüğü üzere Aleksandros Iannaios da bir meşruiyet zemini aramadan kral unvanını kullanmaktan çekinmemiştir. Öte taraftan çift dilli sikkelerin mevcudiyeti ve I. Ioannes Hyrkanos'tan sonraki idarecilerinin hepsinin bir Helen adı ve bir Yahudi adı benimsemeleri, Helenizm'in artık dönüşü olmayan şekilde Haşmonayim Hanedanlığına nüfuz ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>56</sup> Bu kısma kadar sunulan tüm bilgiler Mattathias'ın torunlarının dinî kaidelere ve Yahudi geleneklerine ataları kadar sadık kalmadığını göstermektedir. Kaldı ki Aleksandros Iannaios'un, yaşam tarzı sebebiyle dindar kesim tarafından işgal ettiği kutsal makamlara layık olmayan biri olarak görülmektedir.<sup>57</sup> Gelinen noktada açıkça görülmektedir ki, Haşmonayim Hanedanlığı içinde bulunduğu dönemin şartlarına uyum sağlayan ve imkânlarından istifade ederek gerekliliklerini yerine getiren modern bir yapıya bürünmüştür. Ancak ahali dinî gelenekçilikten henüz hâlâ tam manasıyla sıyrılamamıştır. Bir süredir yaşanmakta olan gelişmelerin kaçınılmaz sonucu olarak ahali ile hanedanlık karşı karşıya gelmiş ve Iosephus'un belirttiğine göre yaklaşık altı yıl süren iç savaş niteliğinde bir isyan yaşanmıştır. İsyân boyunca iktidardan ayrılmak istemeyen Aleksandros Iannaios ile muhaliflerin mücadelesinde abartılı rakamlara göre yaklaşık elli bin kadar Yahudi hayatını kaybetmiştir.<sup>58</sup>

MÖ 76 yılında Aleksandros Iannaios'un ölümünün ardından devletin başına eşi Salome Aleksandra (Şelomtzion) (MÖ 76-67) geçmiştir. Bu dönemde de ana hareket ideolojisi şahıslar özelinde ailenin iktidarını korumak üzerine kuruludur. Zira kaynaklar Aleksandros Iannaios'un ölmeden hemen önce, artık Haşmonayim idaresinden hoşnut olmayan ahali ile eşinin uzlaşmasını sağlayacak bir takım taviz dolu tavsiyelerde bulunduğunu rivayet etmektedir.<sup>59</sup> Aleksandros Iannaios'un MÖ 76 senesinde ölümünün

<sup>55</sup> Madden, *Coins of the Jews*, 85 – 88. Nümismatik deliller, bahse konu idarecilerin kendilerini doğrudan ifade ediş biçimi olarak değerlendirilebileceğinden konu üzerinde büyük bir öneme sahiptir. Regev, *The Hasmoneans*, 13.

<sup>56</sup> I. Ioannes Hyrkanos'un da dâhil olacağı şekilde bu dönemden sonra aile üyeleri Hyrkanos, Aleksandros, Antigonos ve Aleksandra gibi Helen isimlerini benimsemiştir. Ayrıca Roma Devleti'ne gönderilen temsilcilerin isimlerine bakıldığında da benzer bir durumla karşılaşmaktadır. Zira onlar da Pausanias oğlu Lysimakhos, Theodoros oğlu Aleksandros gibi Helen isimlerine sahiptir. Ayrıca hanedanlık üyeleri tarafından bastırılan sikkelerde her ne kadar İbranice isimler kullanılsa da sikkeler üzerinde çoğunlukla Seleukos sikkelerinde kullanılan simgelere yer verildiği görülmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk.; Regev, *The Hasmoneans*, 23 – 25.

<sup>57</sup> Ottley, *A Short History of the Hebrews*, 268.

<sup>58</sup> Ios. *Ant. Iud.* XIII, 13. 5; Ios. *Bel. Iud.* I, 4. 4.

<sup>59</sup> Ios. *Ant. Iud.* XIII, 15. 5. Iosephus'un Aleksandros Iannaios'un ölüm döşegindeyken yaptığını iddia ettiği bu konuşmaya temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Öncelikle kabul etmek gerekir ki bahse konu dönemde Ferisilerin halk nazarında büyük etkiye sahiptir. Ancak bu etkiye rağmen MÖ 96 yılında gerçekleşen isyanı çıkarmak için sekiz sene bekledikleri de bir gerçektir. Dolayısıyla devlet yönetimi hususunda tasvir edildiği kadar büyük bir tehdit arz



hemen ardından Salome Aleksandra hızla Hierousalem'e dönerek otoritesini meşru ve hâkim kılma faaliyetlerine girişmiştir. Burada, vefat eden eşinin tavsiyelerine uygun şekilde Ferisileri huzuruna davet etmiş ve hem ölen eşinin bedenini hem de devlet işlerini onlara teslim ettiğini beyan etmiştir. Bu durum ümit edildiği gibi Ferisilerin, Aleksandros Iannaios'a duydukları öfkenin hafiflemesinin yolunu açmıştır.<sup>60</sup> Tavizlerle dolu düzenlemelerine devam eden Salome Aleksandra, Ferisi önderlerden biri konumunda bulunan ve muhtemelen kardeşi olan Şimon ben Şeta'yı danışmanı olarak görevlendirmiştir. Ayrıca gene dönemin ünlü bir Ferisi önderi olan Yuda ben Tabbai, Yahudi meclisinin başına atanmıştır.<sup>61</sup> Zikredilenlere ek olarak Ferisilere takdir ettikleri her icraatı gerçekleştirebilme imtiyazı sunulmuştur. Yahudi tebaaya ise Ferisilerin talimatlarına uyulması gerektiği bildirilmiştir. Hatta daha önce I. Ioannes Hyrkanos'un yürürlükten kaldırmış olduğu Ferisi uygulamalarının tekrar yürürlüğe girmesi ve uygulanması da sağlanmıştır. Salome Aleksandra, Ferisilere ihdas ettiği yetkiler sayesinde onların desteğini kazanmayı başarmış ve bu yolla hâkimiyetini tesis edebilmiştir. Ancak öte taraftan belirtmek gerekir ki netice itibarıyla kendisi idarede bulunan bir nesne konumuna gerilemiştir. Zira uygulamada esas otoriteye Ferisiler sahiptir.<sup>62</sup> Görüldüğü üzere aile üyeleri kişisel iktidarlarını koruyabilmek ve hanedanlığın bekasını sağlamak adına yetki paylaşımı dâhil her türlü imtiyazı sunabilir hâle gelmiştir. Şahsi iktidarını koruma güdüsüyle hareket etmeye devam eden Salome Aleksandra, giriştiği idari düzenlemeler kapsamında büyük oğlu II. Hyrkanos'u baş kohen olarak atamıştır.<sup>63</sup> Büyük erkek evlat olması hasebiyle idare üzerinde hakkı bulunan II. Hyrkanos'un baş kohenlik makamına atanması siyasete müdahale etmesinin önüne geçilmesi çabası olarak değerlendirilebilir. Yaşça daha küçük olan diğer oğlu II. Aristobulos ise herhangi bir göreve getirilmemiştir.<sup>64</sup> Onun liderliğe uygun kişiliğine rağmen, resmi makamlardan uzak tutularak kontrol altına alınması şüphesiz Salome Aleksandra'nın şahsi otoritesini sağlam bir zemine oturtma çabasına hizmet etmektedir.

I. Ioannes Hyrkanos'un ölümünün ardından aile üyelerinin temel hedef olarak gördükleri tek şey kişisel iktidarlarıdır ki Salome Aleksandra'nın MÖ 67 yılındaki ölümünün ardından bu durum daha da gün yüzüne

---

etmemektedirler. Kaldı ki bahsi geçen isyanın bastırılması sırasında yaklaşık dokuz bin Ferisi katledilmiş ya da sürgün edilmiştir.

<sup>60</sup> Ios. Ant. Iud. XIII, 16. 1.

<sup>61</sup> Rufus Lears, *Israel: A History of the Jewish People* (Cleveland: The World Publishing Company, 1966), 143.

<sup>62</sup> Ios. Ant. Iud. XIII, 16. 2; Ios. Bel. Iud. I, 5. 2.

<sup>63</sup> Ios. Ant. Iud. XIII, 16. 2.

<sup>64</sup> Ios. Bel. Iud. I, 5. 1.

çıkacak ve bağımsız devletin sonunu getiren en büyük etkenlerden biri hâline dönüşecektir. Zira Salome Aleksandra'nın oğulları II. Hyrkanos ve II. Aristobulos annelerinin vefatının ardından bir iktidar mücadelesine girişmiştir. Salome Aleksandra'nın ölümüyle devletin başına MÖ 67 yılında II. Hyrkanos geçmiş ancak kardeşi II. Aristobulos bu durumu kabullenemeyerek mücadeleye başlamış ve birkaç ay gibi kısa bir sürede ağabeyini mağlup etmeyi başararak aynı yıl idareyi ele geçirmiştir. Devrik hükümdar II. Hyrkanos, mevcut durum karşısında hâkimiyetini tesis edebilmek amacıyla girişimlerde bulunmuştur. Oldukça uzun soluklu olan bu mücadelelerin devam ettiği sırada Roma Devleti fiili olarak bölgeye erişmiş ve taraflar arasındaki taht mücadelesine müdahil olmuştur. Kardeşlerin taht mücadeleleriyle geçen bu dönemde kişisel iktidar ideolojisiyle hareket edildiğinin en büyük göstergesi, Roma Devleti'nin bölgede faaliyet gösteren temsilcisi Gnaeus Pompeius'a gönderilen heyetlerdir. Taraflar MÖ 64 yılında Gnaeus Pompeius kışı geçirmek üzere Suriye'de konuşlandığında kendisine ilk heyetlerini göndermiştir. Elbette heyetlerin amacı bölge geleceğinde rol sahibi olabilmektir.<sup>65</sup> Gnaeus Pompeius kardeşlerin kişisel iktidarı adına hareket eden bu ilk heyetleri dinledikten sonra bir karara varmadan toplantıyı dağıtmış ve heyetlere sonraki baharda Damaskos'ta buluşmak üzere bir randevu vermiştir.<sup>66</sup> MÖ 63 yılı baharında Damaskos'ta çeşitli bölgelerden gelen elçileri kabul eden Gnaeus Pompeius huzuruna bu defa Yahudiye tahtı için mücadele eden kardeşler bizzat çıkmıştır.<sup>67</sup> Gnaeus Pompeius'un huzuruna ilk çıkan II. Aristobulos, ağabeyinin devleti idare edememesi sebebiyle yönetime el koyduğunu beyan etmiştir. II. Hyrkanos ise büyük kardeş olması sebebiyle tahtın kendi hakkı olduğu ve II. Aristobulos'un bu hakkını gasp ettiği yönünde ifadelere başvurmuştur.<sup>68</sup> Kardeşlerin bu iddialarda bulunarak şahsi hâkimiyetlerini tesis etme çabasında olduğu sırada Damaskos'a Yahudiye'den gelen üçüncü bir heyet ulaşmıştır. Bu kimseler hem II. Hyrkanos'a hem de II. Aristobulos'a karşı çıkmakta ve ayrıca mevcut monarşi benzeri idari sistemi de reddetmektedir. Onlar idari anlamda, kadim atalarından gelen şekilde yani Tanrı'nın ibadetlerini yürüten kohanlerin idaresinde olmayı talep etmektedirler.<sup>69</sup> Görünüşe göre kardeşlerin uzun süreli kişisel iktidar mücadelesi, Yahudiye ahalisinin tepkisini çekmiştir ve bu sebeple artık Haşmonayim Hanedanlığının meşruiyeti kabul edilmek

<sup>65</sup> Nadav Sharon, *Judea under Roman Domination, the first Generation of Statelessness and its Legacy* (Atlanta: SBL Press, 2017), 65.

<sup>66</sup> Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 22.

<sup>67</sup> Nadav Sharon, *Judea under Roman Domination*, 66.

<sup>68</sup> Ios. Ant. Iud. XIV, 3. 2.

<sup>69</sup> J. Alberto Soggin, *An Introduction to The History of Israel and Judah* (London: SCM Press, 1999), 351 - 352; Judah Goldin, "The Period of the Talmud", *The Jews, Their History*, ed. Louis Finkelstein, (New York: Schocken Books, 1970), 126.

istenmemektedir. Gnaeus Pompeius, elçilerin iddialarını ve taleplerini nezaket çerçevesinde gerçekleşen görüşmede dinledikten sonra kararını çıkacağı seferin dönüşünde yani sonraki baharda açıklayacağını söylemiştir. Bu süre içerisinde taraflara Yahudiye’de huzuru bozmamalarını tembihleyerek toplantıyı dağıtmış ve bölgeden ayrılmıştır.<sup>70</sup> Sonrasında ise gelişen hadiseler ve Roma’nın bölge politikası doğrultusunda Gnaeus Pompeius Yahudiye’yi fethederek MÖ 63 yılında Roma’nın Suriye Eyaleti’ne (Provincia Syria) bağlamıştır.<sup>71</sup> Bu hadiseyle kardeşler arası mücadele sona ermiştir. Zira artık ortada uğruna mücadele edilebilecek bir devlet bulunmamaktadır.

### Sonuç

Haşmonayim ailesinin faaliyetleri ve siyasi tarihinden ziyade ideolojisi ve meşruiyet dayanakları üzerinde durmaya çalıştığımız bu çalışma neticesinde ailenin tarih sahnesine çıkışından, Roma tahakkümü altına girdiği döneme kadar çeşitli ideolojileri benimsediği ve farklı meşruiyet dayanaklarına sahip olduğu görülmüştür. Ailenin önderlik ettiği hareket, başlangıç noktası itibariyle hem ideolojik güdü hem de meşruiyet noktası bakımından dinî temellere sahiptir. Özellikle Ioudas Makkabaios döneminde dinî hedeflere ulaşılmasıyla hareket bu yönünü elbette tamamen kaybetmemiştir. Ancak bu durumdan sıyrılarak politik hedeflere sahip olan milli bir hareket hâline gelmeye de başlamıştır. Seleukos devleti otoriteleri tarafından Ionathan Apphous’un baş kohen atanmasından sonra politik hedefler daha belirgin hâle gelmiş ve ailenin meşruiyet noktası radikal şekilde değişmiştir. Zira artık meşruiyet kaynağı Mattathias’ın isyan ettiği Seleukos idarecidir. Simon Thassi döneminde Yahudi meclisinin aldığı kararla meşruiyet kaynağı tekrar Yahudi iç müesseselerine dayandırılrsa da politik ideoloji sürdürülmüştür. Simon Thassi’nin kendisi nezdinde ailesini Yahudi ataların mirasçısı olarak görmesi bu durum en önemli göstergelerinden biridir. I. Hyrkanos ile birlikte politik hedeflere ulaşılmasının ardından ailenin ideolojisi tekrar değişim geçirerek ne pahasına olursa olsun hanedanlığın bekası anlayışı üzerine kurulmuştur. Meşruiyet ise artık bireysel güce, bireysel tavizlere ve bireysel girişimlere dayandırılmaya başlanmıştır. Aile üyelerinin özellikle son dönemde kişisel iktidarlarını koruma veya tesis etme gayesi taşımaları belirli bir veraset sisteminin bulunmamasıyla alakalı olmalıdır.

Ailenin sahip olduğu ideoloji ve meşruiyet zemini üzerindeki değişiklikler bölgede cereyan eden politik gelişmelerle ilgili görünmektedir. Zira görünüşe göre Seleukos Devleti’nin içinde bulunduğu güç durum ve bu güç durumla ilgilenebilmek için aileye tanınmak zorunda kalınan imtiyazlar, hareketin değişim noktaları üzerinde oldukça önemlidir. Öyle ki, dinî temelli isyankâr

<sup>70</sup> Ios. Ant. Iud. XIV, 3. 3.

<sup>71</sup> Stern, “The Period of the Second Temple”, 222 – 223.

bir grup olarak çıktıkları yolda edindikleri başarılar, onları daha fazlasını elde etmek için hareket etmeye yöneltmiş olabilir. Özellikle Mattathias'ın ölümünün ardından ailenin politik hedeflerini dinî ve gelenekçi öğelerden istifade ederek meşru bir zemine oturtma çabası dikkatlerden kaçmamaktadır. Öte taraftan bu doğrultuda değişmeye başlayan ideoloji ve meşruiyet zemini ile doğru orantılı olacak şekilde halk desteğini kaybettikleri ve nihayetinde halkı karşılıklarına aldıkları da görülmektedir. Bu durumun ana sebepleri arasında hedefleri uğruna dinî öğeleri kullanmaktan ve hatta ihlal etmekten çekinmemeleri bulunmaktadır. Özellikle I. Hyrkanos dönemine kadar aileye meşruiyet kazandırma amacına hizmet eden ve oldukça kullanışlı olan ideoloji bu tarihten itibaren belirtilen özelliğini yitirmiş ve aile ile ahali arasında bir çatışma unsuru hâline gelmiştir. Nihayetinde başlangıç noktası itibariyle Yahudiliği muhafaza etme ve hem pagan hem de Helen karşıtlığı ilkelerine dayanan isyan hareketinin sonucunda oluşan siyasi yapı, içinde bulunulan dönemin şartlarının da etkisiyle açık şekilde Helenleşmiş ve bazı yönleriyle Yahudiliği ihlal eden bir hâle gelmiştir.

## Kaynaklar

- I. Mak. (= I. Makabeler). Kullanılan metin ve çeviriler: *The First Book of Maccabees*. ed. W. Fairweather vd. Cambridge: Cambridge University Press, 1908; "I. Makabeler". *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*, 183 – 223. Korea: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.
- Ahituv, Shmuel. *The Jewish People an Illustrated History*. London: Continuum Books, 2006.
- Altinel, Tolga Savaş. "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017), 115 – 138.
- Atkinson, Kenneth. *A History of Hasmonean State, Josephus and Beyond*. London: Bloomsbury, 2016.
- Bar-Kochva, Bezalel. *Judas Maccabaeus, The Jewish Struggle against the Seleucids*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Conder, Claude Reignier. *Judas Maccabaeus and the Jewish War of Independence*. London: Marcus Ward & Co, 1879.
- Çoban, Bekir Zakir. "Josephus'un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2008), 57 – 69.
- Dabrowa, Edward. *The Hasmoneans and Their State, A Study in History, Ideology and the Institutions*. Krakow: Jagiellonian University Press, 2010.
- Eski Ahit*. Kullanılan Metin ve çeviri: *Kutsal Kitap Yeni Dünya Çevirisi*. New York: Watch Tower Bible and Tract Society of PA, 2019.
- Goldin, Judah. "The Period of the Talmud". *The Jews, Their History*, ed. Louis Finkelstein, 119 – 224. New York: Schocken Books, 1970.
- Goldstein, Jonathan A. "The Hasmonean Revolt and the Hasmonean Dynasty". *The Cambridge History of Judaism*, 2. Cilt, ed. Louis Finkelstein vd, 292 – 351. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Graetz, Heinrich. *History of the Jews*. 1. Cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1891.
- Güngör, Muhammed. "Yahudilikte Özel Bir Sınıf; Yahudi Din Adamları Kohenler". *Oksident, Yahudilik, Hristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 193 – 218.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik, Mezhepler ve Dini Gruplar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43 / 212 – 218. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hendin, David. "Numismatic Expressions of Hasmonean Sovereignty". *Israel Numismatic Journal* 16 (2007-8), 76 – 91.
- Ios. Ant. Iud. (= Iosephus, Antiquitates Iudaicae). Kullanılan metin ve çeviri: *Jewish Antiquities Books XII – XIV*. İng. çev. Ralph Marcus. 7. Cilt. London: William Heinemann Ltd, 1957.

- Ios. Bel. Iud. (= Iosephus, Bellum Iudaicum). Kullanılan metin ve çeviri: *The Jewish War Books I – III*. İng. çev. J. Thackeray. 2. Cilt. London: William Heinemann Ltd, 1956.
- Learsi, Rufus. *Israel: A History of the Jewish People*. Cleveland: The World Publishing Company, 1966.
- Madden, Frederic W. *Coins of the Jews*. London: Trübner & Co., 1881.
- Mclaren, James S. *Power and Politics in Palestine, The Jews and the Governing of Their Land 100 BC – AD 70*. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Mendenhall, George E. *Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi, Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*. çev. Mía Pelin Özdoğru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Ottley, R. L. *A Short History of the Hebrews to the Roman Periods*. New York: The Macmillian Company, 1901.
- Regev, Eyal. *The Hasmoneans, Ideology, Archaeology, Identity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Schafer, Peter. *The History of the Jews in the Greco – Roman World*. London: Routledge, 2003.
- Schwartz, Seth. *The Ancient Jews from Alexander to Mohammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Sharon, Nadav. *Judea under Roman Domination, the first Generation of Statelessness and its Legacy*. Atlanta: SBL Press, 2017.
- Smallwood, E. Mary. *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*. Netherlands: Brill, 1976.
- Soggin, J. Alberto. *An Introduction to The History of Israel and Judah*. London: SCM Press, 1999.
- Stern, Menahem. "The Period of the Second Temple". *A History Of Jewish People*. ed. H.H. Ben Sasson. 185 –306. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Magnes Press, 1959.
- Vanderkam, James C. *From Joshua to Caiaphas, High Priests after the Exile*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Yıldırım, Nurgül – Temizkan, Meltem. "Seleukoslar Döneminde Yaşanan Suriye Savaşları Üzerine Bir İnceleme". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/39 (2017), 117 – 131.
- Zeitlin, Solomon. *The Rise and Fall of the Judean State*. 2. Cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1968.

## İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN KUR'AN-I KERİM DERSİNE YÖNELİK MOTİVASYONLARININ İNCELENMESİ

A Study of Imam Hatip High School Students' Motivation for the Qur'an Course

### MUSTAFA FATİH AY

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi, Antalya, Türkiye

Asst. Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Religious Education Department, Antalya, Turkey

mustafafatihay@akdeniz.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-0433-318X

### NİMET ZÜLEYHA PİNGOV

Hayme Ana Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Antalya, Türkiye

Hayme Ana Kız Anadolu İmam Hatip High School, Antalya, Turkey

nimetzuleyhapingov@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-3189-6631

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 14 Şubat2022

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Mayıs 2022

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2022

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.1073678>

### ATIF/CITE AS:

Ay, Mustafa Fatih; Pingov, Nimet Züleyha, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 105-132

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.



## A Study of Imam Hatip High School Students' Motivation for the Qur'an Course

### Abstract

Imam Hatip High Schools are secondary education institutions affiliated to the General Directorate of Religious Education of the Ministry of National Education. In these institutions, Science, Social Sciences, and Basic Islamic Sciences education are given together. Seventy-five percent of the courses taught are Science and Social Sciences, and twenty-five percent are Basic Islamic Sciences. The "Qur'an" is taught in the 9th, 10th, 11th and 12th grades of Imam Hatip High School. Considering that motivation is an important factor for success, students' motivation levels for the course should be high in order for the objectives of the course to be realized, and for a meaningful learning to take place. Because highly motivated students will have a high interest and attention, their desire and effort to learn the content of the course will also increase. Motivation can develop internally or externally. This situation creates two types of motivation. These are intrinsic motivation and extrinsic motivation. Intrinsic motivation is the desire to act selflessly in order to enjoy and be happy without expecting any external reward. Extrinsic motivation, on the other hand, is the state of wanting to avoid or abandon a behavior due to external reward or encouragement or fear of punishment. In this context, examining the motivation, which has a significant effect on learning and the motivation of students for any course, can provide important data about the realization of the goals of the course.

When the studies related to the "Qur'an" course in the literature are examined, it is seen that these studies are mostly related to the elective Qur'an course. In these studies, methods used by the course teachers, the opinions about the course and the attitudes of the students about the course have been examined. However, no study has been found in the literature examining student motivation for the Qur'an course, one of the basic courses at Imam Hatip High Schools. As a result of the examination of the related studies, it is concluded that the examination of student motivation for the Qur'an course at Imam Hatip High Schools will contribute to the field.

In this study, cross-sectional survey research, one of the quantitative research methods, was employed. The sample of the research consists of 564 (398 girls, 166 boys) students studying at Anatolian Imam Hatip High Schools in the central districts of Antalya in the 2021-2022 academic year. As a data collection tool, the personal information form created by the researchers and the Motivation Scale for Elective Qur'an Course were applied to the

participants. The scale consists of 18 items and 3 dimensions. The data was collected through an online form, which was sent to the students.

In the first stage of the study, the internal consistency (Cronbach's Alpha) values of the sub-dimensions and the entire scale were calculated in order to evaluate the internal consistency of the scale. Accordingly, intrinsic motivation sub-dimension was .85, extrinsic motivation sub-dimension .57, cooperative motivation sub-dimension .81, and .90 for the whole scale. These results reveal that the scale is a valid and reliable tool to measure the motivation level of Imam Hatip High School students towards the Qur'an course. It is understood that the structure of the scale is compatible with its original form. In the second stage, it is found that the motivation of Imam-Hatip High School students towards the Qur'an course is at a high level. The motivation for the Qur'an course do not differ according to gender, but the types of motivation differ according to the class variable.

**Keywords:** Religious Education, Imam Hatip High School, Qur'an course, Intrinsic Motivation, Extrinsic Motivation.

## İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonlarının İncelenmesi

### Özet

İmam Hatip Liseleri, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne bağlı ortaöğretim kurumlarıdır. Bu kurumlarda, Fen ve Sosyal Bilimler ile Temel İslam Bilimleri eğitimi birlikte verilmektedir. Okutulan derslerin, %75 oranında Fen ve Sosyal Bilimler dersleri, %25 oranında da Temel İslam Bilimleri dersleri olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim Dersi, İmam Hatip Lisesi 9. 10. 11. ve 12. sınıflarda okutulmaktadır. Kazanımlara ulaşmada motivasyonun önemli bir etken olduğu düşünüldüğünde söz konusu derste hedeflerin gerçekleşmesi ve anlamlı bir öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğrencilerin derse yönelik motivasyon düzeylerinin yüksek olması gerekmektedir. Çünkü belirli düzeyde motive olmuş bir öğrencinin derse yönelik ilgisi ve dikkati, dersin içeriğini öğrenme arzusu ve çabası da artacaktır. Motivasyon kişide içsel veya dışsal olarak gelişebilir. Bu durum motivasyonun iki türünü oluşturmaktadır. Bunlar içsel motivasyon ve dışsal motivasyondur. İçsel motivasyon, kişinin dışarıdan herhangi bir karşılık beklemeden hoşlanmak, mutlu olmak amacıyla özverili bir şekilde davranmayı arzulamasıdır. Dışsal motivasyon ise kişinin, dışarıdan gelen ödüllendirme veya teşvik sebebi ile ya da cezalandırılma kaygısı ile bir davranışı yapmaktan sakınma veya vazgeçme yönünde istek duyması halidir. Bu çerçevede öğrenme üzerinde önemli etkisi olan motivasyonun, öğrencilerin herhangi bir derse yönelik motivasyonlarının incelenmesi, dersin hedeflerinin gerçekleşmesi ile ilgili önemli veriler sunabilir.

Alanyazında Kur'an-ı Kerim dersiyle alakalı çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların çoğunlukla seçmeli Kur'an-ı Kerim dersiyle alakalı olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda ele alınan konuların ise, ders öğretmenlerinin kullanmış oldukları yöntemlerin incelenmesi, derse ilişkin görüşlerin belirlenmesi, öğrencilerin dersle ilgili tutumlarının tespit edilmesi şeklinde olduğu görülmektedir. Ancak, alanyazında İmam Hatip Lisesi'ndeki temel derslerden biri olan Kur'an-ı Kerim dersine yönelik öğrenci motivasyonlarının incelendiği bir çalışma tespit edilememiştir. İlgili araştırmaların incelenmesi neticesinde İmam Hatip Lisesi'ndeki Kur'an-ı Kerim dersine yönelik öğrenci motivasyonlarının incelenmesinin alana katkı sağlayacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Bu araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden kesitsel tarama araştırması kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Antalya ilinin merkez ilçelerinde bulunan Anadolu İmam Hatip Liseleri'nde öğrenim gören 564 (398 kız, 166 erkek) öğrencidir. Veri toplama aracı olarak

katılımcılara araştırmacılar tarafından oluşturulan kişisel bilgi formu ile Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeği uygulanmıştır. Söz konusu ölçek 18 madde ve 3 boyuttan oluşmaktadır. Veriler, çevrimiçi form olarak oluşturulan veri toplama aracının öğrencilere ulaştırılması ile elde edilmiştir.

Çalışmada ilk olarak, ölçeğin iç tutarlığını hesaplamak amacıyla alt boyutların ve ölçeğin tamamının iç tutarlılık (Cronbach's Alpha) değerleri hesaplanmıştır. Buna göre içsel motivasyon alt boyutu .85, dışsal motivasyon alt boyutu .57, işbirliğine dayalı motivasyon alt boyutu .81 olurken, ölçeğin tamamı için ise .90 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar ölçeğin, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerini ölçmek için güvenilir bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Yapılan doğrulayıcı faktör analizi, ölçeğin yapısının da orjinal hali ile uyumlu ve bu sayede olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra ise İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının yüksek düzeyde olduğu, cinsiyete göre Kur'an-ı Kerim derslerine yönelik motivasyonun farklılaşmadığı ancak sınıf değişkenine göre motivasyon türlerinin farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Kur'an-ı Kerim dersi, İçsel Motivasyon, Dışsal Motivasyon.

## Giriş

İmam Hatip Liseleri [İHL], Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne bağlı, Fen ve Sosyal Bilimler ile Temel İslam Bilimleri eğitiminin birlikte verildiği ortaöğretim kurumlarıdır. Fen ve Sosyal Bilimler alanında Türk Dili ve Edebiyatı, Matematik, Tarih, Coğrafya, Fizik, Kimya, Biyoloji, Felsefe, Mantık, Yabancı Dil, Psikoloji, Sosyoloji, Beden Eğitimi, Müzik ve Görsel Sanatlar dersleri okutulurken, Temel İslam Bilimleri alanında ise Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Mesleki Arapça, Siyer, Hitabet ve Mesleki Uygulama, Akaid, Kelam, Dinler Tarihi, İslam Kültür ve Medeniyeti, Osmanlıca dersleri okutulmaktadır. Okutulan derslerin %75 oranında Fen ve Sosyal Bilimler dersleri, %25 oranında da Temel İslam Bilimleri dersleri olduğu görülmektedir. Bu dersler arasında bulunan Kur'an-ı Kerim dersi Fen ve Sosyal Bilimler Programı uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri'nde haftalık olarak, 9. sınıfta 5 saat, 10. sınıfta 4 saat, 11. ve 12. sınıfta ise 3 saat, Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde ise haftalık olarak 9.sınıfta 5 saat, 10. ve 11.sınıflarda 4 saat, 12.sınıfta 3 saat okutulmaktadır.<sup>1</sup>

1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nun 2. maddesinde belirtilen "Türk Millî Eğitiminin Temel Amaçları"na uygun olarak hazırlanan İHL Kur'an-ı Kerim Dersi (9, 10, 11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programına göre Kur'an-ı Kerim dersini alan öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okumanın İslam dinindeki ve kültürümüzdeki yerini fark etmesi, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuma kurallarını açıklaması, Kur'an-ı Kerim'i harflerin mahreçlerine ve tecvid kurallarına uygun olarak doğru ve güzel bir biçimde okuması, gerek meslekî hayatında gerekse kişisel hayatında etkin bir biçimde kullanabileceği bazı sure ve ayetleri kurallarına uygun olarak ezberleyip okuması ve programda yer verilen ayet ve surelerin anlamlarından temel ilkeler çıkarma becerisi kazanması amaçlanır. Bu programda Kur'an-ı Kerim dersi okuma, ezberleme ve anlama olarak üç öğrenme alanına göre yapılandırılmıştır. Bu üç alanın kazanımları incelendiğinde öğrencilerin etkin bir dinleme ile Kur'an-ı Kerim harflerini tanımaları ve doğru telaffuz etmeleri, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okumanın önemini bilme ve onu tecvid kurallarına uygun olarak okuyabilmeleri, dualar ve Kur'an-ı Kerim'deki sure ve ayetleri ezberden, tecvid kurallarına göre okuyabilecek yeterlikte, Kur'an-ı Kerim'deki üslubu fark eden, Kur'an-ı Kerim'in içeriğinden haberdar olan bireyler olarak yetişmelerinin hedeflendiği görülmektedir.<sup>2</sup> Bahsi geçen hedeflerin ve anlamlı bir öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğrencilerin derse motive olması gerekmektedir. Çünkü motivasyon, okuldaki öğrenci davranışlarının yönü, şiddeti ve kararlılığını etkilemenin yanı sıra eğitim ortamlarında

<sup>1</sup> DÖGM, "Haftalık Ders Çizelgeleri" (Erişim 1 Nisan 2022).

<sup>2</sup> "Anadolu İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı", Milli Eğitim Bakanlığı (2016), 2.

istenilen amaca ulaşma hızını belirleyen en önemli güç kaynaklarından biridir.<sup>3</sup> Literatürde farklı alanlarda yapılan araştırmalarda derse yönelik tutum, başarı ve motivasyon arasında pozitif yönde korelasyon olduğu tespit edilmiştir.<sup>4</sup> İmam Hatip ortaokulu öğrencilerinin okul motivasyonları ile okula gelmeden önce Kur'an-ı Kerim okumayı bilme durumlarına göre bir farklılaşma tespit edilememiştir.<sup>5</sup> Diğer taraftan hafızlık ve motivasyon ile ilgili çalışmalarda da hedefi olan hafız adaylarının motivasyon düzeylerinin yüksek olduğu<sup>6</sup> hafızlık sürecinin uzun süreli olmasından dolayı, uzun süreli bir motivasyonu gerektirdiği şekilde<sup>7</sup> çalışmalar da mevcuttur. Ancak hafızlık eğitimi ile İmam Hatiplerde okutulan Kur'an-ı Kerim dersleri amaç, içerik, yöntem ve ölçme değerlendirme başta olmak üzere birçok konuda farklı alanlardır. Fakat genel olarak bakıldığında, yeteri kadar motive olmuş bir öğrencinin, derse ilgisi ve dikkati sayesinde dersin içeriğini öğrenme arzusu ve çabasının da artacağı anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Kişi kendi kendine motive olabildiği gibi bazen dışarıdan gelen bir etkiyle de motive olabilir. Bu durumda motivasyonun iki çeşidi olduğu söylenebilir. İçsel motivasyon, kişinin hoşlanmak, mutlu olmak amacıyla, dışarıdan herhangi bir karşılık beklemeden, tamamıyla özverili bir şekilde davranmaya istek duymasıdır. Dışsal motivasyon ise dışarıdan ödüllendirme ile teşvik

<sup>3</sup> Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343.

<sup>4</sup> Tuncay Türkben - Ceylan Gündeğer, "Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Okuduğunu Anlama, Okuma Motivasyonu ve Türkçe Dersine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki", *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 9/3 (2021), 881; Mehibe Akandere vd., "Ortaöğretim Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine Yönelik Tutumları ile Akademik Başarı Motivasyonlarının İncelenmesi (Konya Anadolu Lisesi Örneği)", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2010), 9; Nursen Azizoğlu - Gülcan Çetin, "6 ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri, Fen Dersine Yönelik Tutumları ve Motivasyonları Arasındaki İlişki", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/1 (2009), 179; İclal Alkan - Nevzat Bayrı, "Fen Öğrenmeye Yönelik Motivasyon ile Fen Başarısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Meta Analiz Çalışması", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2017), 871; Erhan Ceylan vd., "Ortaokul Öğrencilerinin Merak, Tutum ve Motivasyon Düzeylerine Göre Fen Bilgisi Dersi Başarılarının İncelenmesi", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 48; Ali Rıza Erdem - Meral Gözüküçük, "İlköğretim 3. 4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Türkçe Dersine Yönelik Motivasyonları ve Tutumları Arasındaki İlişki", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/2 (2013), 22.

<sup>5</sup> Metin Çiftçi - Eyüp Şimşek, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Erzurum İli Örneği)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 296.

<sup>6</sup> Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları* (İstanbul: DEM Yayınları, 2019), 158-159.

<sup>7</sup> Cemil Osmanoglu - Ayşe Nur Göksun, "Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

<sup>8</sup> Ayten Ulusoy (ed.), *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Anı Yayınları, 2006), 308-309.

edilerek ya da cezalandırma ile bir davranıştan vazgeçme yönünde kişinin istek duyması halidir.<sup>9</sup>

Motivasyonun öğrenme üzerindeki etkisi dikkate alındığında, öğrencilerin herhangi bir ders için motivasyonlarının incelenmesi, dersin hedeflerinin gerçekleşmesi ile ilgili önemli veriler sunabilir. Bu çalışmada ise İHL’de öğrenim görmekte olan öğrencilerin Kur’an-ı Kerim dersi motivasyonları ve ilişkili o muhtemel faktörlere (cinsiyet, sınıf, aile, okul dışında alınan Kur’an-ı Kerim eğitimi alma durumu) göre farklılaşma durumlarının incelenmesi amaçlanmaktadır.

Konu ile ilgili araştırmalar incelendiğinde İmam Hatip ortaokul ve liselerinde okutulan meslek dersleri ve İmam Hatip dışındaki okullarda okutulan Seçmeli Kur’an-ı Kerim dersiyle ilgili bazı araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmaların meslek dersleri ve Kur’an-ı Kerim dersine ilişkin bulguları incelendiğinde, İHL öğrencilerinin meslek derslerine ilişkin tutumlarının orta düzeyde olduğu, meslek dersleri içeriği ve öğretim sürecinin öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine cevap vermediği<sup>10</sup>, İHL birinci sınıf öğrencilerinin okul dışında Kur’an dersi almalarının derse yönelik düşüncelerini olumlu etkilediği ve derste yapılan grup çalışmalarının öğrenciler tarafından faydalı bulunduğu<sup>11</sup> tespit edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumlarının derse karşı tutumlarını etkilediği<sup>12</sup> de araştırma sonuçlarına yansımıştır. Ders öğretmeni ve öğrenme-öğretme sürecine ilişkin olarak ise İHL’de Kur’an-ı Kerim dersi öğretmenlerinin derste izleyecekleri yöntemle ilgili önceden hazırlık yapmadıkları, yeterli oranda araç gereç kullanmadıkları, derste geleneksel yöntemleri tercih ettikleri, öğrencilerin hatalarının düzeltilmesi için çaba sarf ettikleri ancak bunun yeterli düzeyde olmadığı<sup>13</sup> tespit edilirken öğretmenlerin kendi mesleki gelişimlerine yönelik okumalar yapmadıkları<sup>14</sup> ve derse giren öğretmenlerin çoğunlukla hafız

<sup>9</sup> Ulusoy, *Gelişim ve Öğrenme*, 311.

<sup>10</sup> İbrahim Aşlamacı, “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 225-226.

<sup>11</sup> Muhammet Emin Durmuş – Mehmet Ali Karaman, “İmam Hatip Lisesi Birinci Sınıf Öğrencilerinin Kur’an Dersine Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *ICPESS 2016 Proceedings Book*. ed. Fatih Savaşan vd. (İstanbul: Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2016), 291-292.

<sup>12</sup> Aşlamacı, “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 225-226.

<sup>13</sup> Abdurrahman Daşkın, *İmam Hatip Liselerinde Kur’an-ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 91-92.

<sup>14</sup> Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur’an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 358.



olmadıkları<sup>15</sup> belirlenmiştir. İnteraktif öğretim materyalleri ve e-içerikler öğretmenler tarafından yaygın olarak kullanmadıkları tespit edilmiştir.<sup>16</sup> Öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin değerlendirmelerinde ise öğretim programını takip ettikleri fakat programın bilgi olarak yoğun olduğu için Kur'an okutmaya zaman kalmadığı fikrinde oldukları, ders saatinin az olması, sınıfın kalabalık olması ve seviye farklılıklarından dolayı öğretim programının tam anlamıyla uygulanamadığı<sup>17</sup>, ders kitabının yetersiz olduğu<sup>18</sup> düşüncesinde oldukları tespit edilirken, öğrencilerin en çok tecvid ve mahreç konusunda zorlandıkları<sup>19</sup> sonuçlarına ulaşılmıştır.

Ortaokul düzeyinde yapılan çalışmalarda ise ortaokul öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programına İmam Hatip Ortaokulu öğrencilerine göre daha olumsuz oldukları<sup>20</sup>, ortaokul öğrencilerinin dersi çoğunlukla kendi istekleri ve merakları için seçtiği<sup>21</sup>, bazı sure ve ayetlerin ezberlenmesi kazanımının büyük oranda gerçekleştiği<sup>22</sup>, bu dersin daha iyi Müslüman olmalarına katkı sağladığını düşündükleri, ders öğretmenin derse karşı olumlu tutum oluşturmada etkili olduğu<sup>23</sup> tespit edilmiştir. Ayrıca ortaokul öğrencilerinin yaş, sınıf, okul, babanın mesleği, annenin çalışma durumu, aylık gelir, okul dışında dini eğitim alıp almaması ile Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi arasında anlamlı bir farklılık olduğu, ders öğretmeni ile derse yönelik tutum arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu<sup>24</sup> belirlenmiştir. Tüm bu araştırmalar değerlendirildiğinde yapılan çalışmaların çoğunlukla Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersiyle alakalı olduğu, ders öğretmenlerinin kullanmış oldukları yöntemlerin incelendiği ve dersle alakalı görüşlerinin alındığı, öğrencilerin dersle ilgili tutumlarının incelendiği görülmektedir.

<sup>15</sup> Yakup Yüksel, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 26.

<sup>16</sup> Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*, 355.

<sup>17</sup> Mukadder Altun, *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri -Nitel Bir Araştırma-* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 109.

<sup>18</sup> Altun, *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri -Nitel Bir Araştırma-*, 110.

<sup>19</sup> Yüksel, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)", 26.

<sup>20</sup> Sema Nur Bozkurt, *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 101.

<sup>21</sup> Hacı Yusuf Acuner, "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 867.

<sup>22</sup> Acuner, "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği", 868.

<sup>23</sup> Acuner, "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği", 869.

<sup>24</sup> Eyüp Günel, *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları (Erzurum İli Örneği)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69-70.

Bu çerçevede çalışmanın temel problemi İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeyleri nedir? sorusudur. Alt problemler ise;

a) İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları cinsiyete göre farklılaşmakta mıdır?

b) İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları okul haricinde Kur'an-ı Kerim eğitimi alma durumuna göre farklılaşmakta mıdır?

c) İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları sınıf düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?

d) İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları ebeveynlerinin Kur'an-ı Kerim eğitimi alma durumuna göre farklılaşmakta mıdır?

e) İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları akademik başarılarına göre farklılaşmakta mıdır?

f) İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları Kur'an-ı Kerim dersinin seçmeli olması halinde seçmeye yönelik düşüncesine göre farklılaşmakta mıdır? şeklindedir.

## Yöntem

### Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama deseni kullanılmıştır. Tarama çalışmasında evrenin görüşlerini, inançlarını, tutumlarını ve bazı özelliklerini belirlemek amacıyla evreni temsil eden örnekleme sorular sorularak veriler toplanır. Elde edilen bilgilerden hareketle evren ile ilgili çıkarımlarda bulunulur.<sup>25</sup> Bu çalışmada tarama çalışması türlerinden çalışmacının verileri anlık topladığı kesitsel tarama çalışması kullanılmıştır.

### Örneklem

Araştırmanın örneklemi 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Antalya ilinin merkez ilçelerinde bulunan Anadolu İmam Hatip Liseleri'nde öğrenim gören 564 (398 kız, 166 erkek) öğrencidir. Veri toplama aracı olarak katılımcılara kişisel bilgi formu ile Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeği uygulanmıştır. Çevrimiçi form olarak oluşturulan veri toplama aracı, öğrencilere uygulanmıştır.

<sup>25</sup> Gamze Sezgin Selçuk, "Tarama Yöntemi", *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu (Ankara: Pegem Yayınları, 2019), 140.

## Veri Toplama ve Analiz

Çalışmanın verileri, Akdeniz Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 1 Temmuz 2021 tarihli onayıyla (Toplantı Sayısı: 07, Karar Sayısı: 263) Eylül (2021) ayı içerisinde toplanmıştır. Veriler, çevrimiçi form olarak oluşturulan veri toplama aracının öğrencilere uygulanması ile elde edilmiştir.

## Veri Toplama Aracı

Çalışmada araştırmacılar tarafından oluşturulan kişisel bilgi formu ile Çakmak ve Ecer tarafından geliştirilen Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeği kullanılmıştır. Söz konusu ölçek 18 madde ve 3 boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin geliştirildiği uygulamada iç tutarlılık (Cronbach's Alpha) değerleri; İçsel Motivasyon alt boyutu için .84, Dışsal Motivasyon alt boyutu için .58 ve İşbirliğine Dayalı Motivasyon alt boyutu için de .77 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin toplamı için ise söz konusu değer .88 olduğu görülmüştür.<sup>26</sup> Bu çalışmada ise iç tutarlılık (Cronbach's Alpha) değerleri İçsel Motivasyon alt boyutu .85, Dışsal Motivasyon alt boyutu .57, işbirliğine dayalı motivasyon alt boyutu için .81 olurken, ölçeğin tamamı için ise .90 olarak hesaplanmıştır.

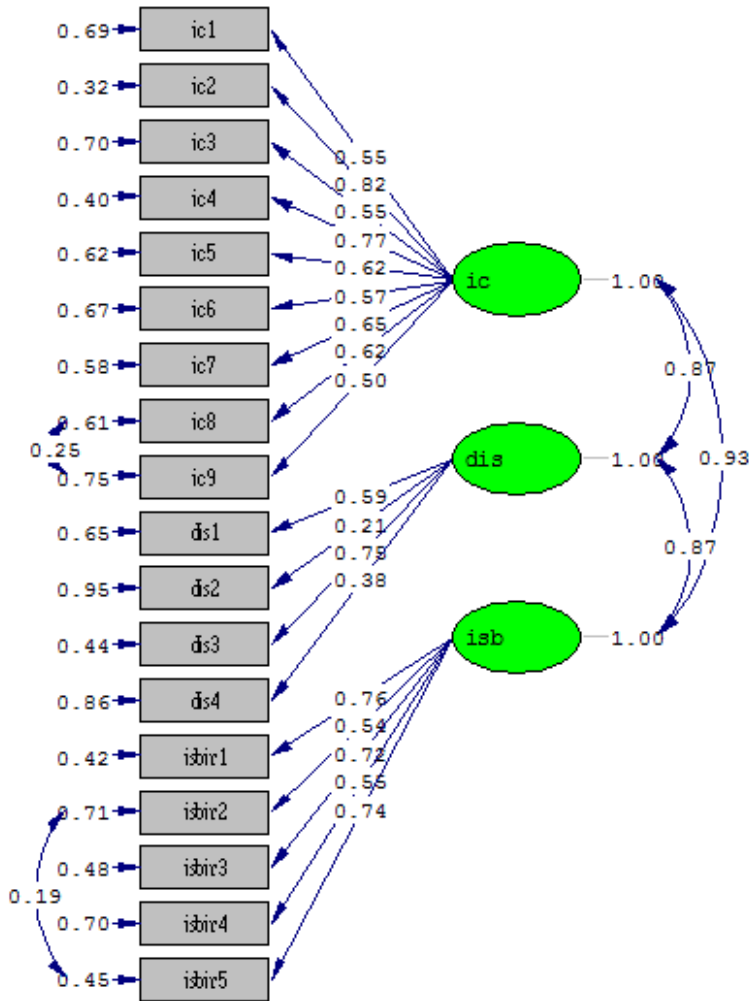
Ölçeğin iç tutarlılığını hesaplamak amacıyla alt boyutların ve ölçeğin tamamının iç tutarlılık (Cronbach's Alpha) değerleri hesaplanmıştır. Buna göre içsel Motivasyon alt boyutu .85, dışsal Motivasyon alt boyutu .57, işbirliğine dayalı motivasyon alt boyutu .81 olurken, ölçeğin tamamı için ise .90 olarak hesaplanmıştır.<sup>27</sup> Bu değerler İçsel Motivasyon, İşbirliğine Dayalı Motivasyon alt boyutlarının ve ölçeğin toplam puanının oldukça güvenilir olduğuna, Dışsal Motivasyon alt boyutunun ise düşük güvenilirlikte olduğunu göstermektedir.

Ölçeğin, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon ölçeğinin geçerliğini incelemek için üç alt boyutlu yapısı birinci düzey DFA ile test edilmiş ve değerler Tablo 1'de verilmiştir.

<sup>26</sup> Ahmet Çakmak – Münir Ecer, "Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 683.

<sup>27</sup> Kazım Özdamar, *Eğitim, Sağlık ve Sosyal Bilimler İçin SPSS Uygulamalı Temel İstatistik* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 1999)'dan aktaran: Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 29.

Şekil 1. Doğrulayıcı Faktör Analizi Lisrel Çıktısı



Chi-Square=555.37, df=130, P-value=0.00000, RMSEA=0.076

Tablo 1. Model Uyum İndeksleri

$\chi^2$	Sd	$\chi^2/Sd$	CFI	SRMR	RMR	GFI	AGFI	RMSEA
555.37	130	4.27	.97	.055	.094	.90	.87	.076

$X^2/Sd$  değeri için literatürde farklı ölçütler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar bu değerın 2 olması gerektiğini<sup>28</sup> ileri sürerken, bazı araştırmacılar ise 5'in altında olmasının<sup>29</sup> yeterli olduğu görüşündedir. Bu çalışmada elde edilen sonuçlar incelendiğinde  $X^2/Sd$  değerinin 5'ten küçük olduğu görülmektedir ( $X^2/Sd=4,27$ ;  $p=.00$ ;  $RMSEA=.076$ ) bu çerçevede ölçüğün uyum indekslerinin yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Ölçeğe ilişkin model uyum değerleri elde edildikten sonra model uyum iyiliğini geliştirmek için Lisrel programı içerisinde verilen, düzeltme indisleri önerileri kontrol edilmiştir. Düzeltme önerileri, modelin  $X^2/Sd$  değerinin iyileşmesine katkı sağlayacak öneriler olmakla birlikte, yapılacak düzeltmelerin, aynı boyut içerisinde olması ve maddeler arasında birilişkinin olmasını gerektirmektedir.<sup>30</sup> Önerilerden içsel motivasyon boyutunda 8 ve 9. maddeler arasında olan düzeltme önerisi ile işbirliğine dayalı motivasyon boyutundaki 2 ve 5. maddeler arasındaki düzeltme önerisinin yapılması uygun görülmüştür. İçsel motivasyon boyutunda yer alan 8. madde "Kur'an-ı Kerim dersi, meal okumaya dönük ilgimi artırmıştır." şeklinde iken 9. madde ise "Kur'an-ı Kerim dersine yönelik farklı kaynakları araştırırım." şeklindedir. Her iki madde de dersin çıktısı olarak ek okuma ve araştırmalara yönlendirme içermektedir; bu yönüyle bu iki maddenin birbiri ile ilişkili olduğu açıktır. İşbirliğine dayalı motivasyon boyutundaki 2. madde "Kur'an-ı Kerim dersine küçük gruplar halinde çalışmak eğlencelidir." şeklinde iken 5. madde "Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili arkadaşlarımla aktiviteler yapmak isterim." şeklindedir. Bu iki maddede de Kur'an-ı Kerim dersine birlikte çalışmanın ifade edildiği görülmektedir. İncelenen her iki madde çiftinin de anlamsal olarak ilişkili oldukları açık olduğundan dolayı, ilgili düzeltme önerilerinin, gerçekleştirilmesi uygun bulunmuştur. Ölçek maddelerinin t değerlerinin ise 4.65 ile 23.17 arasında değişmektedir. t değerlerinin 2,56'dan büyük olması t değerlerinin .01 anlamlılık düzeyinde olduğunu göstermektedir.<sup>31</sup> Bu sonuçlara göre, ölçek, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerini ölçmek için geçerli ve güvenilir bir araçtır. Ölçeğin yapısının da orijinal hali ile uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>28</sup> Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Pearson, 2007), 285.

<sup>29</sup> Blair Wheaton vd. "Assessing Reliability and Stability in Panel Models", *Sociological Methodology*, 8 (1977), 99; Nebi Sümer, "Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar", *Türk Psikoloji Yazıları* 3/6 (2000), 60.

<sup>30</sup> M. Murat Yaşlıoğlu, "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulamalı Faktör Analizlerinin Kullanılması", *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 79. Ömer Faruk Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Ekinoks yayınları, 2007), 71, 90.

<sup>31</sup> Şimşek, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş*, 86.

Çalışmanın verileri analiz edilirken güvenilirlik analizi, normallik analizi, doğrulayıcı faktör analizi (DFA), farklılaşma testleri (ilişkisiz örneklem (t testi)), tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Bu analizlerden doğrulayıcı faktör analizi (DFA) LISREL 8.8 programı ile yapılırken, diğer analizler SPSS 26 programı aracılığıyla yapılmıştır.

**Tablo 2. Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeği Ortalama Puanları ve Normallik Değerleri**

Ölçek	N	X̄	Ss	Çarpıklık	Basıklık
İçsel Motivasyon	564	34,89	7,22	-,788	,215
Dışsal Motivasyon	564	16,03	3,38	-,729	-,096
İşbirliğine Dayalı Motivasyon	564	18,26	5,11	-,619	-,317
Ölçek Toplam	564	69,19	13,77	-,819	,198

Ölçeğin tamamı ve alt boyutları için elde edilen basıklık ve çarpıklık değerleri incelendiğinde -1 ile +1 aralığında olduğu görülmektedir. Buna göre ölçeklerden elde edilen verilerin normallik kriterlerini sağladığı<sup>32</sup> ve parametrik testlerin kullanılmasına imkân tanıdığı anlaşılmaktadır. Katılımcıların her üç alt boyutta da yüksek düzeyde katılım gösterdikleri görülmektedir. Bu durum çalışma grubunun Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının yüksek olduğunu göstermektedir.

### **Bulgular**

Bu adımda çeşitli değişkenlere göre öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonları incelenmiştir.

### **Cinsiyete Göre Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyonların Farklılaşması**

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını incelemek amacıyla t testi yapılmış ve sonuçlar Tablo 3'te verilmiştir.

<sup>32</sup> İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma* (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 25.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Kur'an-ı Kerim Dersine Karşı Motivasyonların Farklılaşması

	Cinsiyet	N	X	S. s.	t	P
İçsel Motivasyon	Kadın	398	35,00	6,73	,483	,629
	Erkek	166	34,65	8,31		
Dışsal Motivasyon	Kadın	398	16,10	3,33	,808	,419
	Erkek	166	15,85	3,50		
İşbirliğine Dayalı Motivasyon	Kadın	398	18,30	4,99	,281	,779
	Erkek	166	18,16	5,42		
Ölçek Toplam	Kadın	398	69,41	13,13	,545	,586
	Erkek	166	68,67	15,23		

Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin, İçsel Motivasyon ( $t=.483$ ,  $p>.05$ ), Dışsal Motivasyon ( $t=.808$ ,  $p>.05$ ), İşbirliğine Dayalı Motivasyon ( $t=-.281$ ,  $p>.05$ ) ve ölçeğin toplam puanına göre ( $t=.545$ ,  $p>.05$ ) motivasyon düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

### Öğrencilerin Okul Haricinde Kur'an-ı Kerim Eğitimi Alma Durumlarına Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyon Puanlarının İncelenmesi

Katılımcıların okul haricinde Kur'an-ı Kerim eğitimi almalarına göre motivasyonlarının farklılaşmasını belirlemek için ilişkisiz örneklem t-testi yapılmış ve sonuçlar Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Öğrencilerin Okul Haricinde Kur'an-ı Kerim Eğitimi Alma Durumlarına Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyon Puanlarının İncelenmesi

	Okul Haricinde Kur'an-ı Kerim Eğitimi Alma Durumu	N	X	S. s.	t	P
İçsel Motivasyon	Evet, aldım.	472	35,08	7,08	1,258	,211
	Hayır, almadım.	92	33,96	7,88		
Dışsal Motivasyon	Evet, aldım.	472	16,12	3,38	1,386	,166
	Hayır, almadım.	92	15,58	3,35		
İşbirliğine Dayalı Motivasyon	Evet, aldım.	472	18,46	5,06	2,125	,034
	Hayır, almadım.	92	17,22	5,30		



Ölçek Toplam	Evet, aldım.	472	69,66	13,67	1,840	,066
	Hayır, almadım.	92	66,78	14,08		

Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin, İçsel Motivasyon ( $t= 1.258$ ,  $p>.05$ ), Dışsal Motivasyon ( $t=1.386$ ,  $p>.05$ ) puan ortalamalarının öğrencilerin okul haricinde Kur'an-ı Kerim eğitimi alma durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir. İşbirliğine Dayalı Motivasyon ( $t=-2.125$ ,  $p<.05$ ) alt boyutunda ise öğrencilerin okul haricinde Kur'an-ı Kerim eğitimi alma durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Ölçek toplam puanına göre ise ( $t= 1.840$ ,  $p>.05$ ) anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Dışarıdan eğitim alan öğrencilerin bu derste daha başarılı olmaları muhtemeldir. Bu başarıları nedeniyle sınıfta bu konuda daha az başarılı öğrencilerle öğrenme için işbirliği yapmaları daha fazla motivasyona sahip olmalarına yol açmış olabilir.

### **Sınıf Değişkenine Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi**

Öğrencilerin, motivasyon düzeylerinin sınıf değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan tek faktörlü ANOVA yapılmış ve sonuçlar Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5. Sınıf Değişkenine Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi

	Sınıf	N	X̄	S. s.	Sd	F	p	Anlamlı Fark
İçsel Motivasyon	A 9.sınıf	238	35,40	6,40	3-560	3,998	,008	B-D
	B 10.sınıf	121	33,64	7,29				
	C 11.sınıf	101	33,70	8,61				
	D 12.sınıf	104	36,35	7,15				
Dışsal Motivasyon	A 9.sınıf	238	16,62	3,13	3-560	4,468	,004	A-B A-C
	B 10.sınıf	121	15,57	3,73				
	C 11.sınıf	101	15,42	3,51				
	D 12.sınıf	104	15,81	3,17				
İşbirliğine Dayalı Motivasyon	A 9.sınıf	238	18,32	4,64	3-560	3,449	,016	B-D
	B 10.sınıf	121	17,45	5,40				
	C 11.sınıf	101	17,78	5,66				
	D 12.sınıf	104	19,51	5,07				
Ölçek Toplam	A 9.sınıf	238	70,35	12,06	3-560	4,051	,007	
	B 10.sınıf	121	66,66	14,54				
	C 11.sınıf	101	66,91	16,08				
	D 12.sınıf	104	71,69	13,50				

Tablo 5'e göre içsel motivasyon ( $F_{560}=3.998$ ,  $p<.05$ ), dışsal motivasyon ( $F_{560}=4.468$ ,  $p<.05$ ), işbirliğine dayalı motivasyon ( $F_{560}=3.449$ ,  $p<.05$ ) alt boyutları ve ölçek toplam puanı ( $F_{560}=4.051$ ,  $p<.05$ ) öğrencinin öğrenim gördüğü sınıfa göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Farkın hangi sınıf düzeyleri arasında olduğunu belirlemek için Scheffe çoklu karşılaştırma testi kullanılmıştır. Çünkü, Scheffe testi, varyansların eşitliğini varsaymakla birlikte gruplardaki gözlem sayılarının eşit olmasını zorunlu kılmaz.<sup>33</sup> Test sonucunda içsel motivasyon alt boyutunda 10. sınıflar ( $X=33,64$ ) ile 12. sınıflar ( $X=36,35$ ) arasında olduğu tespit edilmiştir. Dışsal motivasyon alt boyutunda ise 9. sınıflar ( $X=16,62$ ) ile 10. sınıfların ( $X=15,57$ ) ve 9. sınıflar ( $X=16,62$ ) ile 11. sınıfların ( $X=15,42$ ) ortalamaları anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. İşbirliğine dayalı motivasyon alt boyutunda ise 10. sınıflar ( $X=17,45$ ) ile 12. sınıflar ( $X=19,51$ ) arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. 12. sınıfların diğer sınıflara oranla daha fazla içsel motivasyon ortalamasına sahip olmaları hem de 10. sınıflar ile aralarındaki anlamlı fark, çeşitli kaygıların son sınıftaki öğrencilerin derse karşı içsel motivasyonlarını artırdığına işaret olarak yorumlanabilir. İHL dışındaki seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi araştırmalarında bu sonucun tersi yönündedir.<sup>34</sup> Sınıf ilerledikçe öğrencilerin motivasyonları düşmektedir. İHL öğrencilerinin mesleki kaygılarının son sınıfta arttığı düşünüldüğünde bu durumun içsel motivasyona etki ettiği söylenebilir. İşbirliğine dayalı motivasyon ortalamalarında da 12. sınıfların diğer sınıflara göre daha yüksek puan almaları ve 10. sınıflar ile anlamlı bir fark ise yine 12. sınıfların meslek kaygılarına işaret olarak yorumlanabilir. Bunun yanı sıra öğretmen, içerik ve sınıf iklimi gibi çeşitli faktörlerin etkisinin de ele alınması gerekmektedir. 9. sınıf öğrencilerinin hem 10. hem de 11. sınıf öğrencilerine göre dışsal motivasyon ortalamalarının daha yüksek olması, öğrencilerin 9. sınıfta okul kültürüne henüz uyum sağlayamamış olmasına bağlanabilir. Zira yabancı olma kişiyi dışsal etkilere daha savunmasız bırakmaktadır.

<sup>33</sup> Henry Scheffé, "A 'Mixed Model' for the Analysis of Variance", *The Annals of Mathematical Statistics* 27/1 (Mart 1956), 23-36.

<sup>34</sup> Çakmak – Ecer, "Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 111; Günel, "Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları (Erzurum İli Örneği)", 54-55; Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 237; Yusuf Bahri Gündoğdu, "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015) 149.

## Ebeveynlerinin Kur'an-ı Kerim Eğitimi Alma Durumlarına Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi

Öğrencilerin ebeveynlerinin Kur'an-ı Kerim eğitimi alma durumlarına göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığını incelemek amacıyla t testi yapılmış ve sonuçlar Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Ebeveynlerinin Kur'an-ı Kerim Eğitimi Alma Durumlarına Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi

	Ebeveynleriniz Kur'an-ı Kerim Eğitimi aldı mı?	N	X	S.s.	t	p
İçsel Motivasyon	Evet	400	34,92	7,04	,108	,914
	Hayır	164	34,84	7,67		
Dışsal Motivasyon	Evet	400	16,09	3,34	,700	,484
	Hayır	164	15,87	3,47		
İşbirliğine Dayalı Motivasyon	Evet	400	18,26	5,04	,019	,985
	Hayır	164	18,25	5,30		
Ölçek Toplam	Evet	400	69,28	13,65	,235	,814
	Hayır	164	68,98	14,09		

Yapılan analiz sonucunda öğrencilerin, İçsel Motivasyon ( $t=.108$ ,  $p>.05$ ), Dışsal Motivasyon ( $t=.700$ ,  $p>.05$ ) ve İşbirliğine Dayalı Motivasyon ( $t=.019$ ,  $p>.05$ ) alt boyutunda ve ölçek toplam ( $t=.235$ ,  $p>.05$ ) puan ortalamalarının öğrencilerin okul haricinde Kur'an-ı Kerim eğitimi alma durumlarına göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

## Akademik Başarı Değişkenine Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi

Öğrencilerin, motivasyon düzeylerinin akademik başarı puanı değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için tek faktörlü ANOVA yapılmış ve sonuçlar Tablo 7'de gösterilmiştir.

**Tablo 7. Akademik Başarı Değişkenine Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi**

	Başarı Puanı	N	X	s. s.	Sd	F	p
İçsel Motivasyon	40-54 puan	21	35,61	7,83	3-560	,183	,908
	55-69 puan	65	34,41	7,21			
	70-84 puan	109	34,80	7,93			
	85-100 puan	369	34,97	7,00			
Dışsal Motivasyon	40-54 puan	21	15,28	2,96	3-560	2,356	,071
	55-69 puan	65	15,26	3,36			
	70-84 puan	109	15,78	3,26			
	85-100 puan	369	16,28	3,42			
İşbirliğine Dayalı Motivasyon	40-54 puan	21	18,47	5,59	3-560	1,269	,284
	55-69 puan	65	17,52	4,91			
	70-84 puan	109	17,70	5,62			
	85-100 puan	369	18,54	4,96			
Ölçek Toplam	40-54 puan	21	69,38	13,99	3-560	,844	,470
	55-69 puan	65	67,20	12,91			
	70-84 puan	109	68,30	14,96			
	85-100 puan	369	69,79	13,55			

Tablo 7'ye göre öğrencinin akademik başarısına göre Kur'an-ı Kerim dersine yönelik içsel motivasyon ( $F_{560}=.183$ ,  $p>.05$ ), dışsal motivasyon ( $F_{560}=2.356$ ,  $p>.05$ ), işbirliğine dayalı motivasyon ( $F_{560}=1.269$ ,  $p>.05$ ) alt boyutlarında ve ölçek toplamında ( $F_{560}=.844$ ,  $p>.05$ ) anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir.

### “Kur'an-ı Kerim dersi, seçmeli olsaydı seçer miydiniz?” Sorusuna Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi

Öğrencilerin, motivasyon düzeylerinin Kur'an-ı Kerim dersinin seçmeli olması halinde seçme durumu değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığını belirlemek için tek faktörlü ANOVA analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8. “Kur'an-ı Kerim dersi, seçmeli olsaydı seçer miydiniz?” Sorusuna Göre Kur'an-ı Kerim Dersi Motivasyonlarının İncelenmesi

		N	X	S. s.	Sd	F	p	Anlamlı Fark
İçsel Motivasyon	A Evet	279	38,08	5,45	2-561	119,636	,000	A-B A-C B-C
	B Hayır	109	27,53	8,05				
	C Kararsızım	176	34,40	5,53				
Dışsal Motivasyon	A Evet	279	17,03	2,98	2-561	40,420	,000	A-B A-C B-C
	B Hayır	109	13,85	3,68				
	C Kararsızım	176	15,78	3,10				
İşbirliğine Dayalı Motivasyon	A Evet	279	20,34	4,25	2-561	88,483	,000	A-B A-C B-C
	B Hayır	109	13,67	5,37				
	C Kararsızım	176	17,80	4,17				
Ölçek Toplam	A Evet	279	75,47	10,59	2-561	125,497	,000	A-B A-C B-C
	B Hayır	109	55,06	14,69				
	C Kararsızım	176	67,99	10,48				

Tablo 8'e göre Kur'an-ı Kerim dersinin seçmeli olması durumunda öğrencinin tavrına göre içsel motivasyon ( $F_{561}=119.636$ ,  $p<.05$ ), dışsal motivasyon ( $F_{561}=40.420$ ,  $p<.05$ ), işbirliğine dayalı motivasyon ( $F_{561}=88.483$ ,  $p<.05$ ) alt boyutlarında ve ölçek toplamında ( $F_{561}=125.497$ ,  $p<.05$ ) anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Farkın hangi cevaplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan Scheffe çoklu karşılaştırma testi sonucunda İçsel motivasyon alt boyutunda “Evet seçerdim.” diyenler ile ( $X=38,08$ ) ile “Hayır seçmezdim.” diyenler ( $X=27,53$ ) arasında, “Evet seçerdim.” diyenler ile ( $X=38,08$ ) ile “Kararsızım.” diyenler ( $X=34,40$ ) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca “Hayır seçmezdim.” diyenler ( $X=27,53$ ) ile “Kararsızım.” diyenler ( $X=34,40$ ) arasında da anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Dışsal motivasyon alt boyutunda ise “Evet seçerdim.” diyenler ( $X=17,03$ ) ile

“Hayır seçmezdim.” diyenler (X=13,85) ve “Evet seçerdim” diyenler (X=17,03) ile “Kararsızım.” diyenlerin (X=15,78) ortalamalarının anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca “Hayır seçmezdim.” diyenler (X=13,85) ile “Kararsızım.” diyenler (X=15,78) arasında da anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. İşbirliğine dayalı motivasyon alt boyutunda ise “Evet seçerdim.” diyenler (X=20,34) ile “Hayır seçmezdim.” diyenler (X=13,67) ve “Evet seçerdim.” diyenler (X=20,34) ile “Kararsızım.” diyenlerin (X=17,80) ortalamalarının anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca “Hayır seçmezdim.” diyenler (X=13,67) ile “Kararsızım.” diyenler (X=17,80) arasında da anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Ölçek toplam puanına göre ise “Evet seçerdim.” diyenler (X=75,47) ile “Hayır seçmezdim.” diyenler (X=55,06) ve “Evet seçerdim.” diyenler (X=75,47) ile “Kararsızım.” diyenlerin (X=67,99) ortalamalarının anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca “Hayır seçmezdim.” diyenler (X=55,06) ile “Kararsızım.” diyenler (X=67,99) arasında da anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Literatürde de benzer sonuçlar vardır.<sup>35</sup>

### Tartışma ve Sonuç

İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarının çeşitli değişkenlere göre farklılaşmasının ele alındığı bu araştırmada öğrencilerin derse karşı motivasyonlarının yüksek düzeyde olduğu bulunmuştur. 2017 yılında Sivas’ta yapılan bir araştırmada İHL öğrencilerine “Kur’an-ı Kerim dersi seçmeli olsa alır mıydınız?” sorusu sorulmuş ve katılımcıların %80’den fazlası seçerdim cevabını vermiştir.<sup>36</sup> Bu araştırmanın sonuçları ile karşılaştırıldığında İHL öğrencilerinin derse yönelik motivasyonlarının yüksek olması ile uyumlu olduğu görülmektedir. Meslek dersleri ile ilgili yapılan bir çalışmada ise öğrencilerin meslek derslerine yönelik tutumlarının orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.<sup>37</sup> Bu bulgular çerçevesinde, İHL’de Kur’an-ı Kerim dersinin zorunlu bir ders olarak okutulması ve okula gelen öğrencinin bunu bilerek gelmiş olmasının, öğrencilerin Kur’an-ı Kerim dersine yönelik tutumlarının yüksek olmasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Aslında, İHL’deki öğrenciler Kur’an-ı Kerim dersini okula kaydolurken seçmiş olmaktadır. Bu nedenle de İHL öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim dersine yönelik tutumları yüksek veya orta düzeyde çıkmaktadır. Ancak öğrencilerin İHL’ye gelip, Kur’an-ı Kerim dersi deneyimi yaşadıkdan sonra kendi içlerinde motivasyonlarının da farklılaştığı

<sup>35</sup> Çakmak – Ecer, “Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 701.

<sup>36</sup> Mustafa Mücahit, “Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri, *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (Haziran 2017), 76.

<sup>37</sup> Aşlamacı, “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 225-226.



anlaşılmaktadır. Bunun ise literatürdeki araştırmalara göre derslerin içeriği ve öğretim sürecinin öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine cevap verip vermemesine göre değiştiği<sup>38</sup> tespit edilmiştir. Özellikle öğrenme öğretme sürecinde, derste grup çalışmalarının yapılması,<sup>39</sup> öğrencilerin öğretmenlerine yönelik tutumları,<sup>40</sup> ders öğretmenin derste izleyeceği yöntemle ilgili önceden hazırlık yapma durumu, araç gereç kullanımı, derste geleneksel yöntemleri tercih etmeleri, öğrencilere dönüt ve düzeltme verme usulünün<sup>41</sup> öğrencilerin derse yönelik tutumlarını etkilemektedir. Bu çalışmada sorulan “Kur'an-ı Kerim dersi seçmeli olsa seçer miydiniz?” sorusuna ilişkin yapılan analizlerde de “Evet seçerdim.” yanıtını veren öğrencilerin, tüm boyutlardaki motivasyon düzeylerinin, “Kararsızım” veya “Hayır” yanıtını verenlerden anlamlı bir şekilde yüksek çıkmasının literatür ile uyumlu olduğu söylenebilir. Çünkü öğrencilerin derse yönelik tutumları genel olarak orta ve yüksek iken yaşanan ders deneyiminin, derse yönelik tutum, motivasyon ve dersi alma/seçme motivasyonlarını farklılaştırdığı düşünülmektedir.

Araştırmanın diğer bulguları incelendiğinde, cinsiyete göre Kur'an-ı Kerim derslerine yönelik motivasyonun farklılaşmadığı ancak sınıf değişkenine göre motivasyon türlerinin farklılaştığı bulunmuştur. Öğrenciler sınıfları ilerledikçe İHL'den mezun olacak olmanın sonucu olarak, kendisinden beklenen yeterlikleri karşılama hedefinde olabilir. Bu da doğal olarak öğrencinin mesleki derslere karşı motivasyonlarını artırdığı şeklinde yorumlanabilir. Bunun yanı sıra öğrencilerin okul ortalamalarına göre Kur'an-ı Kerim dersine karşı motivasyonlarının farklılaşmaması da önemli bir bulgudur. Zira İHL'deki başarı meslek dersleri ile beraber düşünülmelidir. Çünkü birçok mesleki ders ortalamaya etki etmekte ve öğrencinin ortalamasını etkilemektedir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonun, okul ortalamasına göre anlamlı bir şekilde farklılaşmamış olması muhtemeldir.

Katılımcının okul dışından Kur'an-ı Kerim eğitimi alması ya da ailesinin Kur'an-ı Kerim eğitimi almasına göre işbirliğine alt boyut hariç Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyon ortalamaları anlamlı farklılaşma çıkmamıştır. Öğrencilerin okul dışı eğitimleri ya da ailelerinin bu konudaki yetiştirme

<sup>38</sup> Aşlamacı, “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 225-226.

<sup>39</sup> Durmuş – Karaman, “İmam Hatip Lisesi Birinci Sınıf Öğrencilerinin Kur'an Dersine Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, 291-292.

<sup>40</sup> Aşlamacı, “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 225-226.

<sup>41</sup> Daşkın, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Derslerinde İncelenen Yöntemler*, 91-92.

tarzlarından ziyade Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonun en önemli belirleyici öğrencinin ders deneyimi olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmanın bulguları bütün olarak değerlendirildiğine ve ilgili literatür dikkate alındığında ulaşılan en net sonuç, İHL öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersini almak istedikleridir. Ancak, Kur'an-ı Kerim dersinin içeriği, kullanılan öğrenme-öğretme yöntem ve yaklaşımları, çok boyutlu bir şekilde öğretmen faktörünün öğrencilerin derse yönelik motivasyonları ile ilişkili olduğudur. Bu çerçevede İHL'de Kur'an-ı Kerim dersinin özellikle öğrenme-öğretme süreçlerine odaklanması, yapılacak araştırmalarda bu kısma yoğunlaşılması gerektiği anlaşılmaktadır. Bundan sonraki araştırmalarda, Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programının öğrencilerin ve velilerin ilgi ve ihtiyaçlarına uygunluğu, ders sürecinde kullanılacak yöntemlerin etkililiğinin araştırılmasını içeren deneysel çalışmalar, öğretmen yeterlikleri ve öğretmenlerin mesleki doyum veya motivasyonlarının ele alındığı çalışmalar yapılabilir. Ayrıca öğrencilerin, genelde okul, özelde Kur'an-ı Kerim dersine yönelik motivasyonlarını etkileyebilecek başta kaygı ve stres olmak üzere psikolojik değişkenleri içeren çalışmalar yapılabilir.

## Kaynakça

- Acuner, Hacı Yusuf. "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 850-871.
- Akandere, Mehibe vd. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine Yönelik Tutumları ile Akademik Başarı Motivasyonlarının İncelenmesi (Konya Anadolu Lisesi Örneği)". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2010), 1-10.
- Akbaba, Sırrı. "Eğitimde Motivasyon". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343-361.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: DEM Yayınları, 2019.
- Alkan, İclal – Bayri, Nevzat. "Fen Öğrenmeye Yönelik Motivasyon ile Fen Başarısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Meta Analiz Çalışması". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2017), 865-874.
- Altun, Mukadder. *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersleri -Nitel Bir Araştırma-*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aşlamacı, İbrahim. "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 197-232.
- Azizoğlu, Nursen – Çetin, Gülcan. "6 ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Öğrenme Stilleri, Fen Dersine Yönelik Tutumları ve Motivasyonları Arasındaki İlişki". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 17/1 (2009), 171-182.
- Bozkurt, Sema Nur. *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ceylan, Erhan vd. "Ortaokul Öğrencilerinin Merak, Tutum ve Motivasyon Düzeylerine Göre Fen Bilgisi Dersi Başarılarının İncelenmesi". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 39-52.
- Çakmak, Ahmet – Ecer, Münir. "Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 679-707.
- Çiftçi, Metin – Şimşek, Eyüp. "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Okul Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi (Erzurum İli Örneği)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 279-301.
- Daşkın, Abdurrahman. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- DÖGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Anadolu İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı". Erişim 1 Nisan 2022. <http://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14>
- Durmuş, Muhammet Emin – Karaman, Mehmet Ali. "İmam Hatip Lisesi Birinci Sınıf

Öğrencilerinin Kur'an Dersine Yönelik Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *IC-PESS 2016 Proceedings Book*. ed. Fatih Savaşan vd. İstanbul: Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (2016), 275-294.

Erdem, Ali Rıza - Gözüküçük, Meral. "İlköğretim 3. 4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Türkçe Dersine Yönelik Motivasyonları ve Tutumları Arasındaki İlişki". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/2 (2013), 13-24.

Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Seçmeli Din Derslerini Tercih Eden Öğrencilerin Tercihlerini Etkileyen Faktörler: Ordu Örneği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 121- 155.

Günel, Eyüp. *Ortaokul Öğrencilerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Tutumları (Erzurum İli Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013) 219- 250.

Millî Eğitim Bakanlığı. (2016). *Anadolu İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.

Mücahit, Mustafa. "Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (Haziran 2017), 73-99.

Osmanoğlu, Cemil – Göksun, Ayşe Nur. "Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu – Ömer Özbek. 117-201. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.)

Özdamar, Kazım. *Eğitim, Sağlık ve Sosyal Bilimler İçin SPSS Uygulamalı Temel İstatistik*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 1999.

Scheffé, Henry. "A 'Mixed Model' for the Analysis of Variance". *The Annals of Mathematical Statistics*, 27/1 (Mart 1956), 23-36.

Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayınları, 2015.

Sezgin Selçuk, Gamze. "Tarama Yöntemi". *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. ed. Haluk Özmen, Orhan Karamustafaoğlu. 140-161. Ankara: Pegem Yayınları, 2.basım, 2019.

Sümer, Nebi. "Yapısal eşitlik modelleri: Temel kavramlar ve örnek uygulamalar". *Türk Psikoloji Yazıları* 3/6 (2000), 49-74.

Şimşek, Ömer Faruk. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Temel İlkeler ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Ekinoks yayınları, 2007.

Tabachnick, Barbara G. – Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Pearson, 2007.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.

Türkben, Tuncay – Gündeğer, Ceylan. "Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Okuduğunu An-

- İlham, Okuma Motivasyonu ve Türkçe Dersine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişki". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 9/3 (2021), 871-888.
- Ulusoy, Ayten (ed.). *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Anı Yayınları, 5.Baskı, 2006.
- Wheaton, Blair vd. "Assessing Reliability and Stability in Panel Models". *Sociological Methodology* 8 (1977), 84-136.
- Yaşlılıoğlu, M. Murat. "Sosyal Bilimlerde Faktör Analizi ve Geçerlilik: Keşfedici ve Doğrulayıcı Faktör Analizlerinin Kullanılması". *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 74-85.
- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yüksel, Yakup. "İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 9-29.



## KONUT FİNANSMANI SİSTEMLERİNE ALTERNATİF BİR MODEL OLARAK FAİZSİZ YAPI SİSTEMİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Laying the Foundation of the Interest-Free Building System as an Alternative Model to Housing Finance Systems

**MEHMET HİCABİ SEÇKİNER**

Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku, Çorum, Türkiye  
Dr., Hitit University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Islamic Law Department, Çorum, Turkey

[mhcabiseckiner@hitit.edu.tr](mailto:mhicabiseckiner@hitit.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-6512-5267](https://orcid.org/0000-0001-6512-5267)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 8 Haziran 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073980>

### ATIF/CITE AS:

Bağcı, Hatice Fakioğlu, "Konut Finansmanı Sistemlerine Alternatif Bir Model Olarak Faizsiz Yapı Sisteminin Temellendirilmesi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 133-176

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.



## Laying the Foundation of the Interest-Free Building System as an Alternative Model to Housing Finance Systems

### Abstract

It is one of the known basic facts that the main source of raw materials is the earth, and its sole owner is Allah. However, over time, structures made of stone, soil and iron, which were bestowed by Allah, were produced with methods prohibited by Allah, and they began to be owned by methods prohibited by Him. Allah has made trade *ḥalāl* (lawful) and interest unlawful. Interest is an institution that harms humanity in every aspect. Interest, which is clearly made forbidden in the sources, has been promoted as an economic product with the changing world order, and having become institutionalized through banks, it has entered into all spheres of life. As a result of our participatory observation, it has been concluded that one of the most obvious channels through which interest is supported is the dilemma that people face while obtaining their undeserved value on credit for the goods they want to have as soon as possible. In our opinion, given that it is impossible to say to people in the developing world, "don't be a house owner," the solution to this is to produce structure-centered alternatives to interest instead of finance-centered alternatives, where interest is earned. This way, it will be possible to clear away people's confusion between what is not permissible and what is alternative, with what is known and *ḥalāl*. On the other hand, it is possible to say that the solutions produced for home finance systems introduced in Islamic economics from the first periods of Islam to the present are the solutions produced by secondary methods rather than the original ones. This is because interest is a vicious and *ḥarām* condition that is asserted in a contract. Although interest is one of the most prominent prohibitions in Islamic economics, Islamic economics does not consist only of the *ḥarām* of interest, but many vicious and superstitious conditions that could be put into a contract can position the contract somewhere between odiousness and annulment. Therefore, it cannot be said that acting with elements that violate many principles of Islamic economics and indirectly accept ambiguous acceptances makes that contract interest-free but makes it perfectly legitimate. Today, many interest-free financial systems consist of systems which, though interest-free, are composed of other vicious conditions. In our opinion, the solution of the interest-free housing system is actually based on the interest-free building system, and this is possible with a mechanism that takes into account not *murābaḥa*, but *muḍāraba*-based, *murābaḥa*-supported, modern trade and building systems. To put it simply, the interest-free building system, which is designed as an alternative to home financing systems, is a complex model that enables, based on the necessary legal, technical and economic

specifications, the construction and acquisition of structures at every stage without any interest-bearing loans. In other words, it is the modernized version of the build-sell model formed through the contracting agreement. In one way, it is like a form of cooperatives that has been reconstituted in a way that keeps up with the times. It is aimed that the interest-free structure system will act with a working principle that is based on the labor-capital balance, which will be welcomed by people with open arms, instead of following the devious ways of today's methods that provide interest-free financing, which are far from being in line with the fundamental principles of Islamic law. All of the alternative financing ways are interest-free, and they constitute a power that is both available to use the *ḥalāl* structure through *muḍārabā* and has the infrastructure ready to be used for this system to be established. This system is a system in which the buyer or investor is directly involved during production, and one where intermediary institutions make profit from the execution, follow-up, labor and production of the business rather than the operation of money. The interest-free structure is a system that is inevitably based on *ḥalāl* structure and thus eliminates the conditions that will cause interest to occur at the very beginning of production. The interest-free building system will not cause problems that damage the bindingness of the contracts due to the fact that the builder or the seller constitutes one side of the contract and the buyer the other. This system, unlike some other home financing systems, will eliminate the basic issues of Islamic economics, the problems that have the quality to invalidate the contract both externally and internally. On the other hand, the interest-free construction system, which acts with active *muḍārabā*, will contribute to the jurist with the formation of *ijtihād* towards through fieldwork experience and will lead to an awareness of complying with the basic principles of Islamic economics in the society.

**Keywords:** Islamic Law, Interest, Interest-Free Finance, Interest-Free Housing, Interest-Free Building System.

## Konut Finansmanı Sistemlerine Alternatif Bir Model Olarak Faizsiz Yapı Sisteminin Temellendirilmesi

### Öz

Bilinen temel gerçeklerden biridir ki hammadenin ana kaynağı yeryüzü, onun yegane sahibi ise Allah Teâlâ'dır. Ancak zamanla Allah Teâlâ'nın bahsettiği taş, toprak ve demirden oluşan yapılar Allah'ın yasakladığı yöntemlerle üretilip bunlara O'nun yasakladığı yöntemlerle sahip olunmaya başlanmıştır. Allah Teâlâ alışverişi helal faizi haram kılmıştır. Faiz her yönüyle insanlığa zararı olan bir müessesedir. Naslar tarafından kat'i olarak haram olduğu ortada olan faiz, değişen dünya düzeni ile iktisadi bir ürün olarak ön plana çıkmış, bankalar aracılığıyla kurumsallaşarak hayatın her alanına girmiştir. Katılımcı gözlemciliğimiz sonucunda günümüzde faizin beslendiği en belirgin kanallardan birisinin, insanların bir an önce sahip olmak istedikleri mallara karşılık, olmayan bedellerini veresiye yolla temin ederken düştükleri ikilem olduğu kanısına varılmıştır. Kanaatimizce gelişen dünyada insanlara "ev sahibi olmayın!" demek mümkün değil ise bunun çözümü faize, faizin nemalandığı finans merkezli alternatifler yerine yapı merkezli alternatifler üretilmesidir. Bu sayede insanların caiz olmayan ile alternatif olan arasındaki kafa karışıklığını doğrudan bilindik ve helal olanla gidermekte mümkün olacaktır. Buna karşılık İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze doğru İslâm iktisadında ortaya konulan ev finansmanı sistemleri için ön görülen çözümlerin asıllardan çok fer'i yöntemlerle üretilen çözümler olduğunu söylemek mümkündür. Zira faiz, akitte ileri sürülen fasit ve haram şarttır. İslâm iktisadında en belirgin yasakların başında faiz gelmekle birlikte İslâm iktisadı sadece faiz haramından ibaret olmayıp akde sürülecek pek çok fasit ve batıl şart akdi kerihlik ile iptal arasında bir yere konumlandırabilir. Öyleyse bir akitte faizi bertaraf etmek için İslâm iktisadının pek çok esasını çığneyip dolaylı yollarla muğlak kabuller gören unsurlarla hareket etmenin o akdi faizsiz kılmakla birlikte kâmil anlamda meşru hale getirdiği söylenemez. Günümüzde pek çok faizsiz finans sistemi kendisinde faizin cereyan etmediği ancak diğer fasit şartlardan müteşekkil sistemlerden oluşmaktadır. Faizsiz ev sisteminin çözümünün aslında faizsiz yapı sistemine dayandığını bunun ise murâbaha değil mudârebe temelli, murâbaha destekli, modern ticaret ve yapı sistemlerini dikkate alan bir mekanizma ile mümkün olabileceği düşünülmektedir. Ev finansmanı sistemlerine alternatif olarak kurgulanan faizsiz yapı sistemi basitçe ifade etmek gerekirse konut, işyeri vb. yapıların oluşum ve edinimlerini her aşamasında faizli kredilerden uzak bir şekilde ve gerekli hukuki, teknik ve iktisadi şartnamelere dayalı olarak alma ve satmayı sağlayan kompleks bir modeldir. Diğer bir tabirle müteahhitlik sözleşmesi ile oluşan yap-sat modelinin modernize edilmiş şeklidir. Bir nevi

kooperatifçiliğin çağa ayak uydurur şekilde yeniden teşekkül etmiş halidir. Faizsiz yapı sisteminin, faizsiz finansman sağlayan günümüz yöntemlerinin İslâm hukukunun asli ilkelerinden uzak ve dolambaçlı yolları yerine, asıllarla hareket eden, insanların aklına ve vicdanına sığan ve emek-sermaye dengesine dayalı bir çalışma prensibiyle hareket etmesi hedeflenmektedir. Alternatif finans kanallarının tamamı faizsiz ve helal yapıyı mudârebe yoluyla kullanmaya hem müsait ve hem de bu sistemin oturabilmesi için alt yapısı teşekkül etmiş bir güçtür. Bu sistem üretim esnasında alıcının ya da yatırımcının doğrudan işin içinde olduğu, aracı kurumların paranın işletilmesinden çok işletmenin yürütülmesinden, takibinden, emek ve üretimden kâr elde ettiği bir sistemdir. Faizsiz yapı temelleri helal yapıya dayanması kaçınılmaz olan ve bu sayede üretimin daha başlangıç aşamasında faize sebebiyet verecek şartları bertaraf eden bir sistemdir. Faizsiz yapı sistemi, yapıyı inşa edenin veya satıcının akdin bir tarafını alıcının ise diğer tarafını oluşturmalarına binaen akitlerin bağlayıcılığını zedeleyen sorunlara neden olmayacaktır. Bu sistem diğer bazı ev finansmanı sistemlerinden farklı olarak İslâm iktisadının temel meselelerinden, zahiren de bâtinen de akdi ifsat edecek niteliğe sahip olan sorunları ortadan kaldıracaktır. Diğer taraftan aktif mudârebe ile hareket eden faizsiz yapı sistemi saha tecrübesi ile fakihe doğru ictihadın oluşumunda katkıda bulunacak ve toplumda İslâm iktisadının temel esaslarına uyma bilinci oluşturacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Faiz, Faizsiz Finans, Faizsiz Ev, Faizsiz Yapı Sistemi.

### Giriş

İnsanların temel ihtiyaçlarından birisi de barınma ihtiyacı olup bu ihtiyaç yüz yıllardır insanı zarar görebileceği dış etkenlerden koruyan, istirahat etmesine, aile kurmasına imkan sağlayan ve adına “ev” denilen yapılarla giderilmektedir.<sup>1</sup> Önceleri dört duvar ile çevresi kapalı yaşam alanlarından oluşan ev mefhumu gün geçtikçe genişlemiş ve katlı mimariye dönüşmüştür.<sup>2</sup> Giderek artan konfor arayışları ile birlikte büyüyen evler zamanla maliyetlenmiş ve bu durum insanların ev sahibi olmalarını ekonomik anlamda zorlaştırmıştır. Buna bağlı olarak problem haline dönüşen bu olgunun çözümü için yapı ve finans sektörünce farklı alternatifler geliştirilmeye başlanmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Doğan Kuban, *Mimarlık Kavramları* (İstanbul: Yem Yayınları, 1992), 69.

<sup>2</sup> Yüksel Gögebakan, “Karakteristik Bir Değer Olan Geleneksel Türk Evi'nin Oluşumunu Belirleyen Unsurlar Ve Bu Evlerin Genel Özellikleri”, *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 1/1 (09 Haziran 2015), 42.

<sup>3</sup> Mark Boleat, *National Housing Finance System* (London: Croom Helm, 1985), 6.

Günümüzde konutlar kişilerin kendi imkanlarından ziyade inşaat firmaları tarafından üretilmektedir. Vatandaşlar ev ya da iş yerlerine inşaatın ilk aşamasında satış vaadi sözleşmeleri ile ya da inşaatı tamamlanmış olanlardan tapu teslimi ile sahip olmaktadır. Her durumda inşaat firmalarının da müşterilerin de finansman ihtiyacı hasıl olmaktadır. Bazı firmalar inşaatın yapım maliyetini kendi bütçelerinden temin edebilmekteyse de çoğunluğu üretim aşamasından satış aşamasına kadar finansman kredilerine başvurmaktadır. Aynı zamanda konut sahibi olmak isteyen vatandaşlar da finansman teminlerini krediler aracılığı ile gidermektedirler. Bu durum inşaat sektöründe tabiri caizse iğneden ipliğe her aşamada finansman desteğine ya da krediye ihtiyaç duyulmasına sebebiyet vermekte, dolayısıyla kullanılacak finansman yönteminin İslâm hukukuna uygun olup olmadığı önem taşımaktadır.

İnşaat sektörüne konu olan kalemlerin konutun imalatı esnasında üretim, alım ve satımı ile ilgili hizmet ve ticaretine ait emek ya da sermayeye dayalı icraatların İslâm dinince yasak olmayan yöntemlerle gerçekleşmesi gerekir. Bu noktada konut imalatı ve satışında alım satım akdi taraflarının dışında üçüncü şahısların finansman desteği ile devreye girmesi durumunda hangi yöntemle hareket ettikleri önem arz etmektedir. Zira inşaat kalemlerinin üretiminden inşaatta kullanılması ve üretilen konutların satımına kadar her nokta da devreye girecek bu finansman mekanizmasının İslâm'a göre yasak ya da şüpheli olması genel de Müslümanları özelde İslâm alimlerini sorumlu kılacaktır. Bu durumda İslâm hukukçusundan beklenen inşaat finansmanı, sistemlerinin helal olup olmadıkları konusunda, irdelemek ve şüphe duyulduğu takdirde yeni arayışlara girmek olmalıdır.<sup>4</sup>Günümüzde vatandaşların faizli ya da faizsiz bankalar aracılığıyla kullanmakta oldukları kredilerin büyük çoğunluğunu ev ve işyeri inşaatı ya da satın alınmasına yönelik ticari ve bireysel krediler oluşturmaktadır. İnsanların ev ihtiyaçlarını karşılamak için finans merkezli çözümler üreten mekanizmaların başında konvansiyonel bankacılık sektörü ve bunların faizli ev kredisi ürünleri gelmektedir.<sup>5</sup> Bu konuda diğer bir çözüm yolu ise faizin İslâm'a göre haram olması temeline dayanan hassasiyetlerine binaen; faizin küresel bir problem olarak ortaya çıkışından bu yana bazı İslâm hukukçuları ve iktisatçıların faizli bankalara, onların sistemlerine benzerlik arz eden ya da etmeyen, birtakım alternatif çözümlerle ortaya koydukları faizsiz bankacılık sistemleridir.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Ali Muhyiddin Karadâği, *İslam İktisadına Giriş*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 55.

<sup>5</sup> F. S. Mishkin, *The Economics of Money, Banking and Financial Markets* (London: Pearson Education, 2013), 269.

<sup>6</sup> B. Kettel, *Introduction to Islamic Banking and Finance* (West Sussex: Jhon Willey and Sons, 2011), 31-32.

Diğer yandan son yıllarda "... evim" adında komisyon merkezli para biriktirme yöntemleri ile faizsiz finansman temini sağlamaya çalışan bazı aracı kurumlarda ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup>

Bilindiği üzere çoğunluğu teşkil eden İslâm hukukçularına göre faizin haram kılınmasına<sup>8</sup> binaen faizli bankaların ev finansmanı yöntemleri İslâm hukukunca meşru olmayıp<sup>9</sup> buna sadece zaruret oluşturan bazı durumlarda müracaat edilebileceğine dair bir takım görüşler mevcuttur.<sup>10</sup> Faizsiz finans kurumlarından katılım bankalarının ve "... evim" adında ki müesseselerin ise karmaşıktırsa faizsiz yöntemlerle çalıştıklarına dair bir teamül mevcuttur.<sup>11</sup> Ancak faizli bankalar faizin haram oluşuna, faizsiz sistemler ise bünyelerinde bulunup makul görülmeyen bazı nedenlerle<sup>12</sup> Müslüman toplum tarafından başlangıçta olumlu karşılanmamış,<sup>13</sup> zaruri nedenlere bağlı olarak zamanla kabul görmeye başlanmıştır.<sup>14</sup>

Biz bu çalışmada İslâm hukukunda emek-sermaye ortaklığına dayalı mudârebe akdini merkeze alıp geliştirerek yeni bir mekanizma ortaya

<sup>7</sup> Boleat, *National Housing Finance System*, 7; Pınar Pehlivan, "Türkiyede Katılım Bankacılığı Ve Bankacılık Sektöründeki Önemi", *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/31 (2016), 297; Mehmet Yazıcı, "Konutta Alternatif Finans Yöntemi Olarak Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi", *Academic Review of Humanities and Social Sciences* 2/3 (29 Aralık 2019), 226-230.

<sup>8</sup> Bakara 2/175, 276, 278, 279; Âli İmrân, 130; Nisa, 161; Rûm, 39.

<sup>9</sup> Tartışmalar için bk. Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (İstanbul: Rağbet, 63, (2005; Servet Bayındır, "Banka Mevduat Hesaplarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Marife* 5/2 (2005), 7-20.

<sup>10</sup> Abdürrezzak Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Kahire, 1954), 3/240-244; Hayrettin Karaman, *Konut Kredisi* (10 Kasım 2021).

<sup>11</sup> Mehmet Birsin - Hatice Ötegeçeli, "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fikhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 111; Yusuf Erdem Gezgin - Huzeyfe Çeker, "BDDK Düzenlemesi Sonrasında Tasarruf Finansman Sisteminin (TFS) Fikhî Açısından Değerlendirmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 397-425.

<sup>12</sup> Bala Shanmugam - Zaha Rina Zahari, "A Primer on Islamic Finance", *Research Foundation Books* 6 (2009), 32.

<sup>13</sup> Günümüzde yapılan bazı nicel ve nitel çalışmalar müşterilerin katılım bankalarının çalışma prensiplerinin İslami olduklarına inanmadıkları ve aslında geleneksel bankalardan ciddi oranda farklı olmadığını düşündükleri yönünde sonuçlar ortaya koymaktadır. Bk. Gürbüz Gökçen - İbrahim Gönen, "Katılım Bankalarının Finans Sektörü İçindeki Yeri ve Katılım Bankalarına Yönelik Müşteri Algısı", *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (01 Nisan 2017), 61-77; Harun Öğünç, "Katılım Bankaları Üzerine Bir Değerlendirme: Literatür ve Finansal Durum İncelemesi", *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmaları Dergisi* 4/11 (Haziran 2017), 169-186; Yahya Turan - İslam Demirci, "Akademisyenlerin Faiz ve Faizsiz Finans Kullanımına Yönelik Tutumları", *Bilimname* 2019/39 (23 Aralık 2019), 276; Yazıcı, "Konutta Alternatif Finans Yöntemi Olarak Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi", 232.

<sup>14</sup> Dini hassasiyetlerin katılım bankacılığı kullanımını etkileyen faktörler arasında düşük etkiye sahip olduğunu gösteren nicel bir çalışma için bk. İsmail Yıldırım - Recep Çakar, "Katılım Bankacılığı Kullanımını Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma", *Press Academia Procedia* 2/1 (2016), 552-563.

koymayı hedefleyen, bu sayede inşaat sektörü müteşebbislerinin üretim, vatandaşların ise konut edinme finansmanı sorununa çözüm getirmeyi amaçlayan “faizsiz yapı sistemi”<sup>15</sup> ele alınacaktır. Bu yönüyle hem inşaat sektörü için finansman sağlayan hem faizli sistemler için farklı bir uygulama alanı oluşturup hem de faizsiz sistemler için daha reel bir alternatif sunan bu sistemin imkanından bahsedilecektir. Bunu yaparken İslâm hukukunda akid mekanizması, faiz, faizsiz sistemlerin dayandığı temel mekanizmaların İslâm hukukundaki yeri, ayrıca faizsiz finans sistemlerinin yöntemleri ile mukayese yoluyla faizsiz yapı sisteminin anlamı, gerekliliği, bazı temel dinamikleri, kazanımları ve kısaca işlevi bir makale çalışmasının kapsamına dahil edebileceğimiz kifayette ve bundan sonraki çalışmalara kapı aralar nitelikte ortaya konulacaktır.

## 1. İslâm Hukukunda Akitler

Bu başlık altında konut inşaatı ve finansmanına konu olması gereğince, finansman yöntemlerinin icrasında haram ve kerahete sebebiyet teşkil eden fasit akit ve şartlar bağlamında, finansman sorununa çözüm getirdiği iddia edilen faizli ve faize alternatif akitlerin tespit ve tercihi ekseninde İslâm hukukunda akit mekanizması özetçe ele alınacaktır.

### 1.1. Akitler ve İşleyişi

Bilindiği üzere akit, hukuki bir sonuç ortaya koymak üzere belirlenen ve birbirine uygun olması gereken karşılıklı irade beyanıdır.<sup>16</sup> Akit aynı zamanda, hukuki fiiller içinde yer alan ve borç doğuran kaynaklarından biridir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye’de ise akit “*tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icab ve kabul irtibatından ibarettir*” diye tanımlanır.<sup>17</sup> İslâm hukukuna göre akitler, hukuki tasarruflara konu olmalarında hukukun engel görmediği nesne ve konular üzerinde, gereğine uygun olarak yapıлып yapılmamalarına göre “meşru ve gayri meşru akitler” olmak üzere meşruiyet yönünden ikiye ayrılır. Diğer taraftan akitler, sıhhat yönünden aslı ve vasfı, diğer tabirle akdin unsurları ve bu unsurlara ait şartları ve vasıfları, hukuka uygun olanı ifade eden “sahih akitler”, aslı ve vasfı hukuka uygun olmayanı

<sup>15</sup> Mehmet Hicabi Seçkiner, “Faizsiz Ev Sistemlerine Alternatif Bir Model Olarak Faizsiz Yapı Sistemi”, *Uluslararası İslami Sigortacılık ve Finans Sempozyumu*, ed. Abdullah Çolak - Güngör Karakaş, 2021, 180.

<sup>16</sup> Abdürrezzak Senhûri, *Nazariyyetü'l-Akd* (Beyrut, 1998), 1/80; Hayrettin Karaman, “Akid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/251.

<sup>17</sup> Mecelle md.103; Muhammed Kadri Paşa, *Murşidu'l-Hayran ila Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân* (Kahire, 1403), 49.



ifade eden “batıl akitler” ve aslı uygun olmakla birlikte vasfı hukuka uygun olmayı ifade eden “fasit akitler” olmak üzere üç kısımdır.<sup>18</sup>

İslâm hukukunda bir akdi meydana getiren asli unsurlar rükün ve şartlardır.<sup>19</sup> Rükün, akdin olmazsa olmazı anlamında bir şeyin varlığı onun varlığına bağlı olan asli unsurdur.<sup>20</sup> Akdin rükünü icap ve kabulden müteşekkildir. Şart ise varlığı kendine bağlı olmakla birlikte o şeyin cüzünden değil dışından olan unsurdur.<sup>21</sup> Mesela nikah akdinde şahitlerin olması bu akdin şartlarından; satım akdinde ise satılan mal ve bedelin tespit edilmesi<sup>22</sup> ya da satışa konu olan malın karşı tarafa temlik edilmeye münasip olması<sup>23</sup> satım akdinin şartları arasında yer alır.<sup>24</sup>

İslâm hukukunda şartlar da akitler gibi temelde iki kısma ayrılırlar.<sup>25</sup> Bunlardan birisi hukukun ortaya koyduğu şartlar olup İslâm hukukunda bunlara “şer’î şartlar” denir.<sup>26</sup> Şer’î şartlar, ibadetlerde ve muamelelerde çerçevesini nasların belirlemiş olduğu şartlardır.<sup>27</sup> Namaz kılmak için öncelikle abdestin alınması, mezheplere göre farklılık arz etmekle birlikte akit yapacak kimsenin ehliyet sahibi olması, nikah akdinde şahitlerin olması ve nikahın düğün ve velime gibi unsurlarla ilan edilmesi gibi şartlar bunlar

<sup>18</sup> Alüddin Ebî Bekr b. Mesûd Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’* (Beyrut: Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1986), 5/140; İbn Rüşd, *Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid*, ts., 2/141; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (Konya, 1991), 48; Abdullah Çolak, *İslam Borçlar Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 142, (2020).

<sup>19</sup> Senhûrî, *Nazariyyetü’l-Akd*, 148.

<sup>20</sup> Tevhit Ayengin, “Rükün” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286.

<sup>21</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsi, *Kitabü’l-Mebsût* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1993), 10/14; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’*, 1986, 7/171; Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), 5/215; Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifet-i Meân-i Elfâzi’l-Minhâc* (Beyrut: Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2006), 2/40.

<sup>22</sup> Buhârî, *Büyû*, 86; Müslim, *Büyû*, 5, 6; Ebu Dâvud, *Büyû*, 24.

<sup>23</sup> Hoca Emin Efendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrerü’l-Hükkam Şerh-i Mecelleti’l-Ahkâm* (İstanbul, 326/1, (1330).

<sup>24</sup> Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsîli, *el-İhtiyar li-Ta’lîli’-Muhtar* (İstanbul, ts.), 4/2; Halit Çalış, “İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (01 Haziran 2004), 270.

<sup>25</sup> Osman Kaşıkçı, “Şart” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/366.

<sup>26</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsi, *Kitabü’l-Mebsût* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1993), 12/14; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, (2001 189/2.

<sup>27</sup> Kasas 28/27; Buhari, *Şürût*, 4; Tirmizi, *Ahkâm*, 17.



arasındadır.<sup>28</sup> Bir diğeri ise insanların kendilerine ait hukuki tasarrufları olarak iddia ettikleri şartlar olup bu kısım şartlara “câ’lî şartlar” denilmektedir.<sup>29</sup>

Ca’lî şartlar ise Müslümanların kendileri veya gayrimüslimlerle muamelelerinde ve akitler yaparken akdin özelliğine göre ileri sürdükleri bir takım kayıt ve şartlardan ibarettir. İslâm hukukuna aykırılık içermediği sürece akde taraf olanların aralarında belirledikleri özel şartlara tabi olmaları gerekir.<sup>30</sup> Hz. Peygamber (sav.) “Müslümanlar kendi arasında belirlemiş oldukları şartlara riayet ederler; fakat bunlardan haram olanı helal kılan ve de helal olanı haram yapan şartlar müstesnadır” buyurmaktadır.<sup>31</sup>

Ca’lî şartlar akdin taraflarının akitle beraber ileri sürüp üzerinde anlaştıkları şartları da kapsamına alır.<sup>32</sup> Pencereye takması şartıyla camcandan cam, eve teslim şartıyla buzdolabı almak bu tür şartlara örnek gösterilebilir. Satım akdi esnasında tarafların bir şart ileri sürmesi halinde bu şartlı satımın durumu hadiste varit olan yasağın<sup>33</sup> genel ve mutlak oluşunun etkisiyle İslâm hukuk doktrininde ciddi tartışmalara yol açmıştır.<sup>34</sup> Buna binaen ca’lî şartların sınırı hakkında mezhepler ihtilaf etmişlerdir. Akitlerde şartların çerçevesini en geniş tutan görüş sahipleri Hanbeli mezhebi alimleri, İbn Teymiyye ve İbn Kayyımdır. Bunlara göre şartlarda aslanan akitte ileri sürülen şartın mubah ve mutlak olmalıdır. Hakkında yasak olan ya da akdin gereği olan hükümlerle çelişen şartlar dışında her çeşit şart ileri sürmek mubahtır.<sup>35</sup> Bu durumda

<sup>28</sup> Alüddin Ebî Bekr b. Mesûd Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fi Tertîbi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 5/172; Muvaffakuddin Ebi Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhamed İbn Kudame, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Et Türki (Riyad: Dâru’l-Alemi’l-Kutub, 1997), 4/249.

<sup>29</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkh* (Kahire, ts.), 72; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi Usûli’l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2012), 48.

<sup>30</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fi Tertîbi’ş-Şerâi’*, 1986, 5/171; Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadir* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), 5/215.

<sup>31</sup> Buhârî, İcâre, 14; Tirmizî, Ahkâm, 17.

<sup>32</sup> Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil el-Merğunânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedî*, thk. Tallal Yusuf (Beyrut: Dâru İhya’i-Turasî’l-Arabî, ts.), 3/48.

<sup>33</sup> Ebu Hüreyre (r.a.) anlatıyor: Resûlullah (sav.) celeb malın pazara gelmeden önce karşılanmasını yasakladı. Kim onu yolda karşılar ve satın alırsa, malın sahibi pazara gelince muhayyerdir yani satıştan vazgeçebilir.

<sup>34</sup> Osmân b. Alî ez-Zeylâî, *Tebyinü’l-Hakâik* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 6/140; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar Ale’l-Dürri’l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri’l-Ebsâr* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1992), 7/283-285; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatu’t-Tâlibin* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamiyye, ts.), 3/71; Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-Tahsil* (Beyrut, 1984), 9/77; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 5/393.

<sup>35</sup> Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *el-Kavâ’idü’n-Nûrâniyye* (Cidde: Dâru İbn’l Cevzî, 1422), 256.

tarafardan birine yarar sağlayan şartlarda geçerlidir.<sup>36</sup> Kısaca belirtmek gerekirse, İslâm hukukunda geniş bir akit kurma ve akitlerde şart ileri sürme hürriyeti var olup bunun sınırları fakihler tarafından teorik çerçevede ele alınmış ve çoğunluk tarafından “prensip olarak akit yapmak ve şart koşmak serbesttir; ancak nasların ve icmânın meşru görmediği akitler yapılamaz ve buna benzer şartlar ileri sürülemez” şeklinde ilkeleştirmiştir.<sup>37</sup>

İslâm hukukuna göre kişilerin kendi aralarında yaptıkları akitlerde koymuş oldukları şartlar da sahih, fasit ve batıl şartlar olmak üzere ayrılır.<sup>38</sup> Sahih şartlar, geçerliliği kabul edilen ve akdin taraflarınca uyulması zaruri olan şartlardır. Bu tür şartlar akdin gerektirdiği hükümlere uygun olan ve akdin yerine getirilmesini güvenceye alan veya İslâm dininin koyduğu ya da örfi olarak kabul edilen şartlardır.<sup>39</sup> Bu şartlar taraflarca ileri sürülse de İslâm’a göre yerine getirilmesi gereken şartlardır. Örneğin, bey’ akdinde semenin teslimini veya semen teslim edilene kadar malın kabz altına alınmasını şart koşmak bedelli akitlerin gerektirdiği hükümler arasında yer alır. Veresiye satışta, satıcının alıcıdan kefil ya da rehin istemesi ise akdin ifasını güvence altına almak amacıyla ileri sürülen şartlardandır.<sup>40</sup>

Akitlerde sahih şartlara ait özelliklerden herhangi birine sahip olmayan ve akdin taraflarından birine fazladan yarar sağlayan şartlara “*fasit şart*” denilir.<sup>41</sup> Bu durumda akdin gerektirmediği veya akdin gerektirdiği hükümleri destekler nitelikte olmayan ya da dinin uygun görmeyip örfünde kabul etmediği şartlar da fasit şart niteliğindedir.<sup>42</sup> Bir kimsenin satma konu olan evini kendisinin içinde bir süre ücret ödemediği oturmak şartıyla bir başkasına satması, yine birinin belli bir süre ekim yapıp hasadını almak kaydıyla tarlasını başka birine satması, bir süre binmek üzere binek vasıtasını

<sup>36</sup> Buna delil olarak şu rivayet gösterilebilir: Cabir (r.a), Resûlullah (sav.)’a bir deve satmış ve evine kadar üzerinde yükünü taşımayı şart koşmuştur. Hz. Peygamber bu şartı kabul etmiş ve parayı ödemiştir. Ebu Davud, el-Büyû’, 71. (no: 3505)

<sup>37</sup> Karaman, “Akid”, 2/251; Mahmut Samar, “İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 503.

<sup>38</sup> Kaşıkçı, “Şart”, 38/367.

<sup>39</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihi* (İstanbul: Erkam Yayınları, -189, (1993) 196.

<sup>40</sup> Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/189.

<sup>41</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî İmam Muhammed, *el-Asl*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Lahor: Daru’l-Maârifî’n-Nu’mâniyye, ts.), I/5/94; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’ fi Tertîbi’ş-Şerâi’*, 1986, 6/117; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletühü* (Dimaşk: Dâru’l Fıkr, 1997), 4/481. Halit Çalış, *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 598.

<sup>42</sup> Kâsânî, fasit şartları açıklarken şöyle demiştir: “Fasit şartlardan bir bölümü akdin gereği olmadığı halde ya satana ya da satın alana veya satılan şeye bir fayda sağlayan, fakat bununla birlikte akdin gereğini teyit edici nitelikte bulunmayan ve insanlar arasında örf ve adet haline gelmiş de olmayan şartlardır.” Bk. *Bedâi’u’s-Sanâi’*, 5/299.

satması fasit şartlar arasında yer alır.<sup>43</sup> Bu türden şartlarla oluşan akitlerle alım satıma konu olan bedelin haricinde ayrıca menfaat sağlanmaktadır.<sup>44</sup> Alım satımın özüne konu olmayan bu ilave yarar<sup>45</sup> akde karşılık olmadığı için bunda faiz şüphesi mevcuttur.<sup>46</sup> Faizde tıpkı bu şartlar gibi haksız yarar ve karşılıksız fazlalık sağlar.<sup>47</sup> Faizin şüphesi de kendisi gibi kabul edilir.<sup>48</sup>

Kendisinde fasit şart bulduran satış, kira ve ortaklık akitleri gibi mâlî-bedelli olan akitler fasit akit çeşitlerine girer. Hz. Peygamber (sav.) fasit şartla birlikte satış yapmayı yasaklamış olup bunun nedeni fasit şartın bedelli akitlerin dayandığı “bedellerin denkliği (teâdül)” prensibi ile çelişmesidir. Bundan dolayı bedelli akitlerde tarafların fasit şartlar ileri sürmekten sakınmaları zorunludur. Bunu yapmak yerine her akdi kendi alanı içerisinde tamamlayıp, fasit şartı bir başka akdin konusu yapmak gerekir. İslâmda akdin taraflarının haksız yere kazanç elde etmesi yasaklanmış diğer taraftan akitlerdeki belirsizlikler açık duruma getirilerek aldatmaların önüne geçilmeye çalışılmıştır.<sup>49</sup>

## 1.2. Fasit Şart Olarak Faiz

Fasit şartların başında gelenlerden biri de faiz şartı olup faiz, akitlerde şart koşulan karşılıksız fazlalık veya ribevî malların aynı sınıfında ki aynı ya da ayrı cins malların birbirleri karşılığında veresiye olarak satılmasıdır.<sup>50</sup> Faiz, muamelelerin mübadele olanında cereyan eder. Bir işlemin ticaret kabul edilebilmesi için mübadele edilen iki malın mevcut olması gerekir. Zira kâr farklı malların, faiz ise aynı malların değişimi sonucunda ortaya çıkar. Muamelelerin mübadele olmayan, sırf muamele olanlarında faiz cereyan etmez.<sup>51</sup>

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 7/24; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, ts., 6/412.

<sup>44</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayinevi, 24/6, (1976).

<sup>45</sup> Akdin konusu müşterinin yararına olan bir şeyi yapmayı gerektiren ve müşterinin lehine satıcıyı bir başka akit yapmaya zorlayan şartlar da müşteriye yararı dokunan şartlar arasında gösterilebilir. Müşterinin satıcıdan kendisine ödünç para vermesini ya da bir şey hibe etmesini şart koşması bu meyanda değerlendirilebilir. Bk. Serahsi, *Kitabü'l-Mebûsât*, 1993, 13/15; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik fi Şerh-i Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/140; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' (Kahire, 1385), 9/454; eş-Şirbinî, Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifet-i Meân-i Elfâzi'l-Minhâc, 2/42.*

<sup>46</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 7/12; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, ts., 6/406; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, 4/481.

<sup>47</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*, 7/399.

<sup>48</sup> Serahsi, *Kitabü'l-Mebûsât*, 1993, 13/16; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 7/22; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, ts., 6/410.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 5/169; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/187.

<sup>50</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, ts., 4/274; İbn Kudame, *el-Muğni*, 5; Çeker, *Fıkıh Dersleri*, 141.

<sup>51</sup> Çeker, *Fıkıh Dersleri*, 141.

Ayette “*Ribâ (faiz) yiyenler kendilerini şeytan çarpmış gibi kalkerlar. Bunun nedeni onların; ‘alışveriş de ribâ gibidir’ demelerindedir. Ancak Allah alışverişini helal, ribayı ise haram kılmıştır...*”<sup>52</sup> buyrulmuştur. Cahiliye Araplarında faiz çok yaygındı. Veresiye alışveriş yapılıyor ya da borç alınıyor, ödeme günü gelince alacaklı borçluya “borcunu öde, ödeyemezsen, artırıp, katla” diyordu. Bu durumda borçlu borcunu ödeyemediği takdirde borcu artıyor ve borç katlanarak artmaktaydı.

Bir diğer ayette “*Ey Müminler katlanarak artan faiz yemeyin. Allah’tan korkun ki; kurtuluşa eresiniz.*”<sup>53</sup> buyrulmuştur. Cahiliye dönemi faiz uygulaması hakkında bilgi veren bu ayet, faiz yemeyi kesin olarak yasaklamaktadır. Bu sebeple faizden söz edebilmek için, fazlalığın belirli miktar ya da oransal değeri önemli değildir hem basit hem de mürekkebe faiz haramdır. Cahiliye döneminde bir kimse birinden bir sene sonra ödemek üzere bir yaşında deve borç alır; ödeme zamanı geldiğinde alacaklı ya “borcunu öde ya da gelecek sene iki yaşında bir deve olarak ödersin” der ve ödeme yapılmadıkça her sene devenin yaşı artırılırdı.<sup>54</sup>

Faizin temel vasfı ister faizi alan ister onu ödeyen olsun bunlardan herhangi biri aleyhine ortaya çıkacak olan kaçınılmaz bir haksızlığa sebep olmasıdır. Bu haksızlığın meydana gelmesi halinde faizin yönünün zengin-fakir arasında değişmesi bu haksızlığa engel değildir. Bu durumda faizin olduğu yerde haksızlık ve zulüm vardır. Doğal olarak faizin olduğu yerde milli gelirin düzenli dağılımı ve emek sermaye dengesinin sağlanması ve de adaletin tevzi mümkün değildir.<sup>55</sup>

Faizli alışverişin İslâm hukukunda mubah sayılabileceği bazı kısıtlı durumlar vardır. Bunu ifade edebilmek onu domuz eti veya içki yasağının mubah olduğu durumlara benzetmek gerekir. Bu iki gıda nasla haram kılınmış ve yenilmesi içilmesi yasaklanmıştır. Ancak bazı zaruret hallerinde bu gıdaların kafi miktarda tüketilmesine sadece zaruret miktarınca cevaz verilmiştir. Zira bu zaruret kişinin zorda kalıp onu ölümüne neden olacak bir zarurete tekabül edecek nitelikte olmalıdır. Bu durumda faiz alınmadığı takdirde kişinin ölümüne veya yaralanmasına ve de kalıcı hasara sebebiyet verecek bir durumun vukuunda faizli mal veya para alınabilir.<sup>56</sup> Zaruret durumu bahane edilerek faizle borç vermek caiz değildir. Öyleyse İslâm’da

<sup>52</sup> Bakara 2/275.

<sup>53</sup> Âl-i İmrân 3/130.

<sup>54</sup> Ebi Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âye'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-ı Hicr, 2001), 5/49.

<sup>55</sup> İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/118-119; Karadâğî, *İslam İktisadına Giriş*, 71.

<sup>56</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 206; Çeker, *Fıkıh Dersleri*, 144.

faizini almak üzere birisine veya bir kuruma para yatırmak haramdır. Bu durumda ev sahibi olmak, dükkân kurmak, evlenmek ve benzeri sebeplerle faizle para alınmaz.<sup>57</sup>

Faizin yasaklanma sebep ve hikmetleri olarak faizin fesat sebebi olması, insanlarda fazilet duygularını köreltmesi, içtimai yardımlaşmayı felce uğratması, zengin-fakir arsında dengesizlik ve sınıf çatışmasına sebebiyet vermesi ve insanları ticaret, zanaat ve ziraat gibi iktisadi hayatın esasları olan faaliyetlerden alı koyması gibi nedenler gösterilebilir. Faiz insanı cimri, bencil, menfaatçi ve fırsatçı yapar. Faiz adalet, yardımlaşma, dayanışma, sevgi ve merhamet gibi insani-ahlaki evrensel değerlerin zayıflamasına yol açar.<sup>58</sup> Zira faizli kredi ile çalışan bir iş adamı ürettiği mal veya hizmete, ödeyeceği faizi de ilave eder ve böylece bu malı tüketen veya hizmetten yararlanan halk başından sonuna kadar dolaylı yollarla faiz ödemekle mükellef olur. Eğer faiz olmasaydı mal ve hizmet, faiz gideri kadar daha ucuza alınabilecekti. Dolayısıyla faiz, üretimde maliyet artışına dolaylı olarak neden olmaktadır.<sup>59</sup>

Faizden kurtulmakta toplumsal yarar vardır. Müslümanların faizle çalışan şirketlerin hisse senetlerine yatırmadan kaçınmaları, o şirketleri faizi terke yönlendirir ve sermayelerini değerlendirmek için meşru yollar icat etmeye teşvik eder. Toplumun sermayesine ihtiyaç duyan şirketler Müslümanların haramla iştigalden dolayı hisselerini alamadıklarını görünce, meşru nitelikli yeni yollar üretilmesine katkı da bulunur. Bu durum bütün Müslümanların sermayelerini helal yolla değerlendirme fırsat sağlar.<sup>60</sup> İslâm hukuku açısından bilinmesi gereken bir diğer durum da faizin şüphesinin faizin hakikati gibi olmasıdır. Bu bakımdan kaynaklarda riba şüphesinin bizzat riba gibi olacağı kaydedilmektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla Müslümanın, faiz var mı, yok mu diye şüphelendiği bir muameleyi bizzat faiz işliyormuş gibi telakki etmesi ve ondan uzak durması gerekir.<sup>62</sup>

### 1.3. Alternatif Akitler

İslâm hukukunda akitlerin sahih bir şekilde meydana gelebilmesi için rukün ve şartlarının tam olarak kurulması gereklidir.<sup>63</sup> Ancak bilindiği gibi asli kaynaklar Kur'an ve Sünnette yer alan binlerce ayet ve hadis içerisinde şer'î hükme konu olanların sayısı çok fazla değildir.<sup>64</sup> Ayrıca delalet ve rivayet

<sup>57</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Tahrîmü'r-Ribâ Tanzîmu İktisâdiyyûn* (Riyad, 1985), 64.

<sup>58</sup> Karadâğî, *İslam İktisadına Giriş*, 71.

<sup>59</sup> Ebu Zehra, *Tahrîmü'r-Ribâ Tanzîmu İktisâdiyyûn*, 65.

<sup>60</sup> İsmail Özsoy, *Faiz ve Problemleri* (Nil Yayınları, 1994), 4-5; Özsoy, "Faiz", 12/119.

<sup>61</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 5/198; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, ts., 5/280.

<sup>62</sup> Mevsîli, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'-Muhtar*, 2, 32.

<sup>63</sup> Karaman, "Akid", 2/253.

<sup>64</sup> H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2017), 313.

yönüyle çeşitlilik arz etse de nasların sınırsız sayılabilecek çeşitlilikteki hukuki ihtiyaç ve sorunlar karşısında insanları akitler ve akitlerde ileri sürülecek şartlar noktasında nas ile vakıa arasında ikilemde bırakmıştır. Bu durum ise sınırlı naslar ile sınırsız sayıdaki hukuki problemlerin nasıl çözüleceği sorusunu gündeme getirir.<sup>65</sup>

İslâm hukukçuları ilk dönemden beri toplumun değişen şartları ve örfleri karşısında naslara ve İslâm'ın genel kurallarına uygun farklı akit sistemleri geliştirerek ticari ve sinâî anlamdaki kredi ve finansman ihtiyacını temin için çeşitli çözümler ortaya koymuşlardır.<sup>66</sup> Bunlardan biri olan selem akdi, semenin peşin mebi'in veresiye olması şartıyla yapılan akitir. Selem akdi, akit sırasında mevcut olmayan bir malın peşin bir bedel ile belirlenmiş bir zaman içerisinde vücuda geldiğinde müşteriye teslim edilmesi şartıyla satılmasıdır. Faizsiz yoldan finansman açığını kapatmak için kullanılan yöntemlerden biri olan para peşin veresiye mal almak, demek olan selem akdi İslâm'da meşru görülmüştür. Bu akdin meşruluğu kıyasın hilafına Kitap, sünnet ve icma ile sabittir.<sup>67</sup>

İslâm iktisadında kıyasa muhalif olmakla birlikte alternatif çözümlerden biri de bir kimsenin belirlenmiş bir bedel karşılığında sanat ehli ile bir eşya üretmesi için anlaşma yapması üzerine kurulu akit olan istisna' akdidir.<sup>68</sup> İstisna' akdinde önemli olan, emek değil emek sonucu ortaya çıkacak olan maldır. İstisna' akdi de kıyasa aykırı olarak istihsanen meşru görülmüş Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar teamül halinde devam ettiği için meşruiyetinde icma edilmiştir.<sup>69</sup> Finansman ihtiyacını faizsiz giderme yollarından biri olan istisna' akdine günümüzde özellikle müteahhit firmaların maket üzerinden peşin veya taksitli bedel ile ev satışı yapmaları; böylece projeleri için gereken finansmanı bu yolla temin etmeleri gösterilebilir.

İlerleyen süreçte İslâm hukukçuları akdin rükünlerine itibar edip fasit olmasa da buna yakın şartlarla farklı akitler geliştirmiş olup bunlardan biri de telcie akdidir.<sup>70</sup> Telcie bir hileye başvurarak esasında satılmayacak bir malı

<sup>65</sup> Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: İfav, 2018), 30.

<sup>66</sup> Abdullah Durmuş, "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri" (Tebliğ, 08 Mayıs 2010), 58.

<sup>67</sup> Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Mevsîli, *El-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakîka (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937), 2/33; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*, 1986, 5/2.

<sup>68</sup> Hamza Aktan, "İstisnâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2001), 23/394.

<sup>69</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*, 1986, 5/3; Burhanfurlu ve Heyet Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/207.

<sup>70</sup> Cengiz Kallek, "Telcie" (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/397.



zahiren satmak ya da dışarıya karşı gizlilikle satıldığı fiyattan daha farklı bir fiyat söylenerek yapılan alış verıştır.<sup>71</sup> İslâm hukukçularınca “bey’u’s-sûri” ya da “beyu’l-muvâdaa” kavramlarıyla ifade edilen bu türlü akitlerde taraflar arasında biri dışarıya karşı ilan edilen diğeri taraflar arasında gizli kalan iki akid meydana gelmektedir. Dışarıya karşı (üçüncü kişilere) ilan edilen akit aslında göstermelik olup taraflar arasında bağlayıcılığı olan üçüncü şahıslardan gizlice yaptıkları akittir.<sup>72</sup>

Bu tür akitlerden bir diğeri “bey’ bi’l-ecel” (vadeli satış)dir. Ancak bu türlü satışlarda, vadenin belirlenmesi gibi, yerine getirilmesi gereken birçok şart olup bunlara riayet edilmesi gerekir.<sup>73</sup> Bilindiği üzere insanlar sahip olmak istedikleri malları peşin olarak alamayabilirler. Bunu taksitle yapma imkanları varsa taksitle almayı arzu edebilirler. Bu vesile ile peşin alınamayacak ürünlere taksitle ulaşma imkânı doğar. İslâm hukukuna göre vadeli yani taksitle yapılan satış meşrudur.<sup>74</sup>

Vadeli satışın bir diğer yöntemi, bir malın taksitle alınıp, satıcıdan bir başkasına peşin satılmasını ifade eden “bey’u’t-teverruk/commodity murâbaha”dır.<sup>75</sup> Teverruk satışı Ömer b. Abdülaziz (101/719), Medineli bazı fakihler ve bir kavle göre Ahmed b. Hanbel tarafından mekruh görülmüştür. İbn Teymiyye de mekruh olduğu görüşünü tercih etmektedir.<sup>76</sup> Çağdaş hukukçulardan Muhammed Revass Kal’acı ve Hayreddin Karaman gibi fakihler müspet görüş belirtmişlerdir.<sup>77</sup>

Bir diğer vadeli satış yöntemi “beyu’l-ine”dir ki bu, taksitle alınan malın tekrar satıcısına peşin satılması üzerine kurulu bir akit türüdür.<sup>78</sup> Satılan malın müşterinin elinde kısmen emanet gibi durduğu, fakat müşterinin ondan istifade etme imkanı ile malın sahibi olduğu ve mal satıcıya geri verildiğinde bedelde herhangi bir değişiklik olmadığı gibi şartlar üzerine kurulu akit olan “bey’ bi’l-vefâ” da bazı fukahanın halkın kredi bulma ihtiyacını karşılamak üzere bulup, hükümlerini tespit ettikleri geri alma şartlı satım akitlerinden

<sup>71</sup> Mevsîli, *El-İhtiyâr li Ta’lîli’l-Muhtâr*, 2/21; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletühü*, 4/193.

<sup>72</sup> Abdülhadi Hasan Adnan, *Ahkâmü’l-Ukûdi’s-Sûriyye fi’l-Fıkhî’l-İslami (Câmiatü’l-İslamiyye-Filistin, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2006), 51-55.

<sup>73</sup> İbn Nüceym, *Bahru’r-Râik fi Şerh-i Kenzi’d-Dekâik*, 5/301.

<sup>74</sup> Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 227; İshak Emin Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık* (İstanbul, 2012), 58.

<sup>75</sup> İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar Ale’d-Dürri’l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri’l-Ebsâr*, 15/567-570.

<sup>76</sup> Ali Muhyiddin Karadâğî, *et-Teverruku’l-Masrafî beyne’t-Teverruki’l-Müנדâbit ve’t-Teverruki’l-Münazzam: Dirâse Fıkhîyye Mukarene* (Beyrut, 1432), 26-44.

<sup>77</sup> Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*, 59; Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, 154.

<sup>78</sup> İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar Ale’d-Dürri’l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri’l-Ebsâr*, 4/244; Karaman, *Mukayyeseli İslam Hukuku*, 2/244.



bir başkasıdır. Bu akidin temeli, bir malı bedelini iade edince geri alma şartıyla satmak üzerine kuruludur.<sup>79</sup>

Vadeli satışın bir başka yöntemi de “*murâbaha*”dır. Murâbaha sisteminde mal müşterinin isteği ile peşin bedelle satıcıdan alınmakta ve son alıcıya taksitli olarak satılmaktadır.<sup>80</sup> Bu durumda bir mala ihtiyacı olan kimseye faizsiz olarak finansman sağlanmış olmaktadır. Bu sistem günümüzde faizsiz bankacılığın temel çalışma prensibi olarak kullanılmaktadır.<sup>81</sup>

Buraya kadar incelenen selem, istisna’, murâbaha, vb. sözleşme türlerinin geçmişten günümüze finansman sağlama fonksiyonlarının olduğu bilinmektedir. Klasik dönemde kullanılmakta olan karz (ödünç) akdinin bir finansman aracı olarak günümüzde özellikle faizli mekanizmalarda uygulandığı bilinmektedir. Diğer finansman türleri (özellikle murâbaha) ise güncellenmiş şekliyle genellikle faizsiz finans kuruluşları tarafından tatbik edilmektedir.<sup>82</sup>

## 2. Faizsiz Ev Sistemleri

Günümüzde mevcut finansal sistemlerin işlevi, firmalar ve müşterilerin birikimlerini toplayıp ekonominin hizmetine sunmaktır. Faizli sistemler bunu karz (tüketim ödünçü), faizsiz sistemler ise ortaklık sermayesi şeklinde temin etmektedirler. Faizli sistemlerde toplanan sermaye kredi ile faizsiz sistemlerde ise alım satım da murâbaha, kiralamada leasing ve ortaklık türlerinde mudârebe veya müşâreke ile yatırım argümanına dönüştürülür.<sup>83</sup> Yukarıda da beyan edildiği gibi faizli kredinin caiz olmayacağı hususunda İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu hem fikir olup faizsiz sistemlerin kullandıkların yöntemlerin özü ve şekli noktasında caiz olup olmayacağı hususunda da kurumsallaştığı günden bu yana tartışmalar devam etmektedir. Bu başlık altında konut üretim ve tedarigi üzerine ürünleri olan faizsiz finans sistemlerinin (özellikle katılım bankalarının) kullandıkları akitler ve işleyiş mekanizması kısaca değerlendirilecektir.

<sup>79</sup> İbn Abidin, *Reddül-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*, 2/21; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3/79; Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, 186.

<sup>80</sup> Durmuş, “İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, 59.

<sup>81</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 307; Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile* (İstanbul, ts.), 378; İbrahim Kâfi Dönmez, “Murâbaha” (TDV Yayınları, 2006), 31/150.

<sup>82</sup> Durmuş, “İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, 58.

<sup>83</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 76; Alpaslan Alkış, “İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullandırma Yöntemleri”, *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2018), 121.

## 2.1. Murâbaha Akdi ve Katılım Ortaklığı

Fıkıh literatüründe murâbaha akdi bir malın maliyetinin alıcıya söylenmesi ve bu malın üzerine belli bir kâr eklenerek satılması şeklinde meydana gelen akittir.<sup>84</sup> Günümüzde katılım bankalarının asli para kazanma yöntemleri murâbaha esasına dayanır.<sup>85</sup> Bu ise müşterinin talebi üzerine faizsiz banka tarafından peşin alınan malın üzerine kâr ilavesi yapılarak vadeli satışı ile gerçekleşmektedir.<sup>86</sup> Bu akitte müşteri satın aldığı malın maliyetini ve kârını bilmektedir.<sup>87</sup> Satıma konu olan malın banka adına satıcıdan alınması esnasında banka müşterisi olan gerçek alıcı bankayı vekaleten temsil etmektedir.<sup>88</sup> Daha sonra mal ile ilgili belgelerin müşteri adına hazırlanması İslâm hukukunun önem vermediği bir ayrıntı olarak görülmektedir. Zira İslâm hukukunda bu konuda bir şart bulunmamaktadır.<sup>89</sup>

Günümüzde katılım bankacılığının temel finansman argümanı olan murâbaha<sup>90</sup> yönteminin klasik murâbahadan farklı olduğu, İslâmî bankanın mal üzerindeki sahipliğinin minimum seviyede olduğu, faizli bankanın kullandığı kredi ile faizsiz finans kurumlarının ortaklarına dağıttığı kâr oranlarının yakınlığından dolayı faize dayalı bankacılık siteminin faizsiz bankalara benzediği konusunda yoğun eleştiriler mevcuttur.<sup>91</sup> Ancak İslâmî bankacılığı savunanlara göre bunlardan hareketle bu kurumların para ticareti yapan kuruluşlar şeklinde lanse edilmesi uygun değildir. Faizsiz finans kurumları müşterilerine para satmak yerine onların ihtiyaç duydukları gayrimenkul, hammadde ve teçhizatları üçüncü şahıslardan peşin alarak belli

<sup>84</sup> Yusuf Karadâvî, *Bey' u'l-Murâbaha li'l-Âmir bi's-Şirâ' Kemâ Tücrhi'l-Meşârifi'l-İslâmiyye* (Kahire, 1987), 10.

<sup>85</sup> Refik Yûnus el-Misrî, "Bey' u'l-murâbaha li'l-âmir bi's-Şirâ'", *Mecelletü Mecma' il-fıkhî'l-İslâmî*, 5/2, (Cidde, 1988), 1127-1179; Suûd Muhammed er-Rubey'a, *Şiyâğü't-temvîl bi'l-murâbaha*, (Kuveyt, 2000), 17-24; Yusuf Karadâvî, *İslam Bankalarında Uygulandığı Gibi - Murabaha Alım Satımı* (İstanbul: Nida Yayınları, 2020), 40; Alkış, "İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullanırma Yöntemleri", 127.

<sup>86</sup> "Katılım Bankacılığı", "Murabaha Nedir" (Erişim 30 Mart 2021).

<sup>87</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Murâbaha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/148.

<sup>88</sup> Durmuş, "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 59.

<sup>89</sup> M. Salih Kumaş- Elman Abdullayev, "Bir Finansman Modeli Olarak Mudârab'e'nin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Mart 2016), 70.

<sup>90</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 77.

<sup>91</sup> Karadâvî, *Bey' u'l-Murâbaha li'l-Âmir bi's-Şirâ' Kemâ Tücrhi'l-Meşârifi'l-İslâmiyye*, 27-32; Abdullah b. Muhammed Tayyâr, *el-Biñükü'l-İslâmiyye beyne'n-Nazariyye ve'l-Tatbîk* (Riyad, 1994), 320-321; Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 80; Zakaria Khalil, *Günümüz İslam Bankacılığında Murâbahaya Dayalı Yeni Uygulamaların Fıkhî Açısından Değerlendirilmesi* (Ulu-ğ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 24.

bir kâr marjı ile vadeli olarak satan kuruluşlardır. Bu sebeple bu kurumların yaptıkları iş, para ticareti değil, mal ticaretidir.<sup>92</sup>

İslâmî bankacılık sistemlerini savunanlara göre bu kurumların para toplama yöntemleri ile fon kullandırma yöntemleri faizli bankalardan farklıdır.<sup>93</sup> Faizli bankalar para ticaretinin yanında çeşitli hizmetler yaparken, faizsiz finans sistemleri hizmet vermenin yanında farklı ürünlerin ticaretini yapmaktadır. Konvansiyonel bankalarla faizsiz finans sistemlerinin arasındaki temel ayrım paraya yüklenen fonksiyondur.<sup>94</sup> Bu kurumlarda yapılan iş müşterinin ihtiyaç duyduğu bir malı özel finans kurumunun üçüncü şahıslardan peşin, dolayısıyla daha ucuza satın alıp, üzerine makul bir kâr ilavesiyle belli bir ödeme planı dahilinde vadeli ve taksitli satmasından ibarettir. Vadeli satış İslâm hukukuna göre caiz olduğundan vade farkının hesaplanmasında enflasyonun dikkate alınması bunun faiz olarak algılanmasını gerektirmez.<sup>95</sup>

Diğer taraftan bankalara faiz almak için para yatıranlar, aylık veya yıllık kaç lira faiz alacakları kendilerine daha işin başında belirtilmektedir; banka kâr da etse zarar da etse onun anaparası ve alacağı faiz garantidir. Oysa faizsiz finans sistemlerinde gelirlerin önceden ilan edilmesi söz konusu değildir. Çünkü faizsiz finans sistemleri, hiçbir tasarruf sahibine anapara ve kâr taahhüdü vermemekte; aksine kâr ve zarara katılma üzerine dayalı ortaklık hesabı açılmaktadır. Faizsiz finans sistemleri (sözde) mudârebe yani emek-sermaye ortaklığı ile topladığı bu fonu murâbaha veya finansal kiralama/leasing gibi yöntemlerle parayı çalıştırıp; sonuçta kâr ederse her ortağın fondaki hissesi oranında kâr dağıtmakta, şayet zarar ederse kâr dağıtmadığı gibi anaparadan her ortağın hissesi oranında zarara ortak olmaları sağlanmaktadır.<sup>96</sup>

Modern İslâmî finans yöntemlerini dolayısıyla katılım bankalarının çalışma prensiplerini eleştirenlere göreyse bu sistemlerin temel amacı mudârebe iken zamanla bunda aktif rolü terk edip modern murâbaha ya dönmüşlerdir. Klasik murâbaha caiz olup modern murâbaha buna malın alış fiyatı veya maliyetini müşteriye bildirme bakımından benzerlik taşısa da birçok noktada farklılık arz ettikleri söylenebilir.<sup>97</sup> Öyle ki çağdaş murâbaha da ilk satıcı ve son alıcının dışında finansman sağlamak adıyla devreye giren bir finansal

<sup>92</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 81-93; Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*, 72-75.

<sup>93</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 52.

<sup>94</sup> Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, 359.

<sup>95</sup> Aktepe, *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*, 92-98; Özsoy, "Faiz", 12/122.

<sup>96</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 87; Durmuş, "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 61-64; Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, 206.

<sup>97</sup> Tayyâr, *el-Bünükü'l-İslamiyye be'ne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 320.

kurum bulunmaktadır. Bu kurum, malı önceden teslim alıp depolamamakta (kabzdan önce satış) aksine malı kendi imkanları ile temin eden müşterisinden gelen talep ve alım vaadi üzerine malı alıp sonrasında müşteriye (yanında olmayan şeyi) satmaktadır. Bu sebeple malın telefi veya değer kaybı gibi riskler asgariye indirilmiş hatta ortadan kalkmış durumdadır.<sup>98</sup> Özellikle bu durum (risk üstlenmeksizin kazanç elde etme) ticaretin özünde yatan ve faiz yasağının sebeplerinden olan risk paylaşımı dengesini bozmaktadır. Modern murâbaha da banka genellikle satıma konu olan malın özellikleri ve piyasa değeri hakkında doğrudan bilgiye sahip olmayıp müşterinin bilgisi, uzmanlık ve beyanına bağlı olarak malı almakta ve öncesinde mutabık kaldıkları fiyatla müşteriye satmaktadır. Klasik murâbaha da kişi, malı alma, satma ve özelliklerini araştırma konusunda doğrudan aktif durumdadır.<sup>99</sup> Klasik murâbahada malı peşin alıp peşin fiyata satma hem mümkün hem de anlamlı iken modern murâbahada sadece vadeli satış yapılmaktadır. Aksi takdirde kurumun finansman sağlama fonksiyonu devre dışı kalacaktır.<sup>100</sup>

İslâmî bankacılık ve finansman sistemlerinin en fazla eleştiri aldığı nokta, kullandırmış oldukları fonların büyük kısmının borç finanslaması olan murâbaha ya dayanmalarındır. Zira kullanılan bu yöntemde bankanın kullandırdığı fon için sabit getiri istemesi ve murâbaha da talep edilecek kar payının önceden belirlenerek müşteriden talep edilmesi İslâm hukukunca ihtilafli konular arasındadır.<sup>101</sup> Yukarıda da beyan edildiği üzere İslâm dinine göre yasak bir finansman yöntemi olan faizin temeli İslâm hukukuna göre akde sürülen fasit bir şart olmasına dayanır.<sup>102</sup> Ancak akitlerde ileri sürülen fasit şart sadece faizden ibaret olmayıp akdin sıhhatine zarar verecek, aldanmalara sebebiyet verecek ve taraflardan birine veya üçüncü kişilere karşılıksız menfaat sağlayacak şartlarda fesat ifade eder.<sup>103</sup> Ayrıca bir akitte birden çok akit yapılması, birden çok fasit şartın bir akitte bulunması ve akdin faiz şüphesi arz etmesi<sup>104</sup> gibi durumlar incelendiğinde faiz şartı kadar fesada sebebiyet teşkil edecek nitelikte oldukları iddia edilebilir.<sup>105</sup> Öyleyse İslâm

<sup>98</sup> Yusuf Ahmed Mahmud Sebâtîn, *el-Büyükü'l-Kadîme ve'l-Muasıra ve'l-Borsât el-Mahalliyye ve'd-Düveliyye* (Amman, 2002), 97-101; Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 84, 90-92; Durmuş, "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 60.

<sup>99</sup> Durmuş, "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 61.

<sup>100</sup> Durmuş, "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri", 61.

<sup>101</sup> R K. Aggarwal - T. Yousef, "Islamic Banks and Investment Financing", *Journal of Money, Credit and Banking* 32/1 (2000), 96.

<sup>102</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*, 7/399; Özsoy, "Faiz".

<sup>103</sup> Tirmizi, *Ahkâm* 17; Ebu Davud, *Akdiye* 12; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 5/299; Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 91.

<sup>104</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*, 7/399.

<sup>105</sup> Sebâtîn, *el-Büyükü'l-Kadîme ve'l-Muasıra ve'l-Borsât el-Mahalliyye ve'd-Düveliyye*, 97-101.

hukukunca ideal olan finansman temini yolu fasit şartlardan uzak, faize benzeme şüphesi taşımayan ve hepsinden önemlisi gerçek risk paylaşımına dayalı yollardan biri olmalıdır.<sup>106</sup>

İslâm'ın kendine mahsus bir ekonomik yapısı ve finansman temin mekanizması vardır. Bunun temelinde sermayedar ile emekçinin risk paylaşmaları esasına dayalı ortaklık sistemi bulunmaktadır.<sup>107</sup> Öyleyse günümüz ekonomik rekabet şartlarına uyum sağlama adına klasik murâbaha akdini bir takım şartlarla donatıp şüphe uyandırır<sup>108</sup> bir alternatif mekanizma yerine vadeli satış, selem, istisnâ ve en önemlisi mudârebe yöntemlerini tercih etmek İslâm'ın özüne ve Müslümanların hassasiyet bilincine daha uygun olacaktır. Bundan maada İslâmî ekonominin finansman anlayışını gerçek anlamda yansıtabilen, tartışmalardan uzak finansman yöntemlerinin geliştirilip bunların uygulanabilirliğini sağlamak büyük önem arz etmektedir.<sup>109</sup>

## 2.2. Mudârebe Akdi ve Katılım Bankacılığı

Kelime olarak “yol tepmek” anlamına gelen ve “darb fi'l-arz” deyimindeki “darb” sözcüğünden üretilen “mudârebe” kavram olarak akdin taraflarından birinin sermaye diğeri için emeği üstlenmesi ile oluşan ve kâr paylaşımı esasına dayalı ortaklığı ifade eder.<sup>110</sup> Irak fukahasının mudârebe için belirlediği bu isimlendirme de bir ayette<sup>111</sup> geçen ifadenin kullanımı belirleyici olmuştur. Bu ayette ifade edilen kâr maksadıyla gezip dolaşma, akdin tarafı olan emektar yani işletmecinin genel faaliyetini oluşturmaktadır. Hicaz'lı fakihler ise sermayedarın parasının bir kısmını kesip işletmecinin kullanımına sunması üzerine kurulu gördükleri bu ortaklığa “karz” (kesmek) kökünden türeyen “kırâz” ve “mukâraza” adını vermişlerdir.<sup>112</sup>

<sup>106</sup> Şunu belirtelim ki, nitel yöntemli bazı bilimsel çalışmalarda faizsiz finans kurumlarının İslam hukukuna uygunluğu bağlamında toplumun çoğunluğunun olumsuz yönde kanaat besledikleri göze çarpmaktadır. Bu teamülün oluşmasında faizsiz finans sistemlerinin girdi ve çıktıları bağlamında faizin zararları ile karşılaştırıldığında hemen aynı sonuçların gözlemlenmesinin etkisi büyüktür. Bk. İbrahim Gönen- Gürbüz Gökçen, “Katılım Bankalarının Finans Sektörü İçindeki Yeri ve Katılım Bankalarına Yönelik Müşteri Algısı”, *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (01 Nisan 2017), 61-77.

<sup>107</sup> Karadâği, *İslam İktisadına Giriş*, 61.

<sup>108</sup> Zira murabaha temelli modern akitler ismi bakımından klasik ve fıkhi açıdan caiz görülse de gerçekleştirdiği fonksiyonlar bakımından faizli kredi yöntemlerine yakın finansman yöntemleri doğurmuştur. Bk. Durmuş, “İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, 109.

<sup>109</sup> Karadâği, *İslam İktisadına Giriş*, 53; Durmuş, “İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri”, 109.

<sup>110</sup> Serahsi, *Kitabü'l-Mebsût*, 1993, 22/18.

<sup>111</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>112</sup> Cengiz Kallek, “Mudârebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/359.

Mudârebe geçmişte gördüğü işlevin yanında günümüzde faizsiz finans kurumlarının kullandığı ya da kullanabileceği bir araç olması açısından önem ifade etmektedir.<sup>113</sup> Kâr ve zarar ortaklığı şeklinde çalışan bir finans kurumuna mudârebe yöntemi ile minimum yirmi sekiz gün ile maksimum bir yıl olarak vadeli katılım hesaplarına yatırılan para murâbaha, alt mudârebe, müşâreke ve finansal kiralama gibi yöntemlerle işletilebilir.<sup>114</sup> Günümüzde faizsiz finans kurumlarının kurumsal temelini oluşturan mudârebe finans, ticaret, sanayi ve tarım sektörlerinde faaliyet göstermek amacıyla kullanılabilmesine karşın uygulamada neredeyse yok denecek bir yerdedir.<sup>115</sup> Hatta bazı özel finans kurumlarında mudârebe sistemi ile toplanan fonlar farklı yöntemlerle işletilmektedir.<sup>116</sup>

Halbuki aktif mudârebe Hz. Ömer döneminde dahi mükemmel bir şekilde işletilmiştir. Bu dönemde devlet hazinesi vatandaşlara mudârebe yöntemli faizsiz kredi ile sermaye vererek, bunun karşılığında yapılacak ticaretin kâr ve zararına ortak olma şeklinde bir uygulamaya gitmiştir. İslâm'da devlet hazinesinden vatandaşlara verilen ilk kredinin Hz. Ömer döneminde verildiği tespit edilmiştir. Hz. Ömer'in çocukları Abdullah ve Ubeydullah ordu ile birlikte Irak'a gittiklerinde, Ebu Musa el-Eş'ari, onlara, ticaret yaptıktan sonra geri ödemeleri kaydıyla, devlet hazinesinden bir miktar para vermiştir.<sup>117</sup> Onlarda bu para ile ticarete elverişli mallar almış ve bunları satarak kâr elde etmişlerdir. Ardından ana parayı devlet hazinesine iade etmişlerdir. Hz. Ömer oğullarına kazandıklarının nereden geldiğini sorduğunda onlar durumu anlatmış ancak buna tepki veren Hz. Ömer onların kârlarını da ellerinden alarak hazineye vermiştir. Bunun ardından halifeye çevresindekiler devlet hazinesinden alınan ana paranın borç olarak alınmış olduğunu ve bunda bir sakınca olmayacağını söylediklerinde Hz. Ömer elde edilen kârın yarısını devlet hazinesinde bırakarak kalan yarısını Abdullah ve Ubeydullah'a teslim etmiştir. Görüldüğü gibi bu uygulamada emek sermaye ortaklığına dayanan bir ticaret faaliyeti meydana gelmiştir. Mudârebe yöntemi ile oluşan bu faaliyet faizsiz olmakla kapitalist sistemden ve kâra emekçinin ortak olmasıyla sosyalist sistemden de ayrılmıştır.<sup>118</sup>

<sup>113</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 104-105; Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, 338.

<sup>114</sup> Alkış, "İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullandırma Yöntemleri", 126.

<sup>115</sup> Muhammed Abdullah A'râbî, "el-Muâmelâtü'l-Masrifîyye ve Ra'yü'l-İslâmî fiha" (1965), 110-115.

<sup>116</sup> Kallek, "Mudârebe", 30/360; Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 106.

<sup>117</sup> Hakkı Dursun Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 2/184.

<sup>118</sup> Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/184.



İslâm bankacılığı ile ilgili günümüzdeki kurumsal niteliğe zemin hazırlayan çalışmalar 1960'lı yıllarda hareket kazanmış ve modern anlamda 1963 yılında Ahmed en-Neccâr tarafından Mısır'da bir kasaba da uygulanmıştır.<sup>119</sup> Bu tarihten itibaren günümüze dek İslâmî bankaların topladıkları fonları murâbaha, icare, güvene dayalı mudârebe ve müşâreke yöntemleriyle kullandıkları görülmektedir.<sup>120</sup> Ancak en-Neccâr'ın da belirttiği gibi mudârebe veya müşâreke yerine toplanan fonların murâbaha ile plase edilmesi İslâmî bankacılığın zamanla konvansiyonel faizli bankacılığa yaklaşmasına vesile olmuştur. Ne yazık ki günümüzde İslâmî bankacılık sistemi hem geleneksel hem de faizli bankaların elinin ulaşamadığı ticaret erbabı yönünden çok daha değerli olan mudârebe yöntemini çok az tercih etmektedirler.<sup>121</sup>

"İslâm dünyasında İslâmî finansal kuruluşlar ekonomik sistemlerin çarkları haline gelmiştir. Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt, Malezya ve Türkiye başta olmak üzere birçok Müslüman ülkede İslâmî finansal araç çeşitliliği ve bu finansal araçlara yapılan yatırım tutarı artmış, küresel İslâmî finans hacmi 3 trilyon seviyesine ulaşmıştır. İslâmî finansal kuruluşlar noktasında en önemli kurum olan katılım bankacılığı Türkiye'de kurulduğu 1984 yılından itibaren büyük gelişim göstermiştir. 2021 yılı itibariyle sektörden aktif büyüklüğü noktasında %7,2 pay, toplanan fonlardan ise % 9,3 pay almış durumdadır."<sup>122</sup>

İslâm tarihinde yaygın ortaklık türleri arasında gösterilebilecek olan mudârebenin uzun vadeli ve deniz aşırı ticaretlerde çokça başvurulan bir finans yöntemi olduğu bilinmektedir. Özünde güvene dayanan bu akid, toplumların daha çok birlikte hareket etme özelliği gösterdiği orta çağda yaygınken, sanayileşmenin ve ticaretin arttığı kentselleşmiş toplumlara geçiş ile beraber önceki aktivitesini kaybetmiştir.<sup>123</sup> Hatta bazı bilimsel çalışmalar mudârebe sisteminin günümüzde geçerliliğini kaybettiğini ve günümüz ekonomik sisteminde rasyonel bir finansman modeli olamayacağını iddia etmektedir.<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Mudârebe akdinin bankacılık sistemine uyarlanması fikrini ilk gündeme getiren Muhammed Abdullah el-A'râbî'dir. Bk. El-A'râbî, Muhammed Abdullah, "el-Muâmelâtü'l-Masrifîyye ve Ra'yü'l-İslâmî fiha" II. İslam Araştırmaları Kongresi, Kahire, 1965, 79.

<sup>120</sup> Servet Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden, Faizsiz Bankacılık*, 40.

<sup>121</sup> Kumaş- Abdullayev, "Bir Finansman Modeli Olarak Mudârebe'nin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi", 70.

<sup>122</sup> Recep Çakar, "AAOIFI Altın Standardı ve Türkiye Finansal Piyasalarına Etkisi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/3 (2021), 293-294.

<sup>123</sup> Bünyamin Er vd., "Girişimciler İçin Alternatif Finansman Kaynakları: Mevcut Durum ve Öneriler", *Uluslararası Ekonomi ve Yenilik Dergisi* 1/1 (2015), 42-45.

<sup>124</sup> Ali Rıza Gül, "Faizsiz Bankacılığın Dini Temeli Açısından Mudarabe ile Selef Yöntemlerinin Mukayesesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 43-83.



Ancak İslâm hukukunun akid mekanizmasına ait temel gerçeklerinden hareketle ideal finansman yönteminin akit şartların bertaraf edilmesi ile elde edilebileceği yönündeki düşüncemiz ve Müslüman toplumun zihninde oluşan, konut veya iş yeri inşaatının ilk aşamasında faizli kredi kullanan bir işletmenin ürettiği evleri faizsiz satmasının ve hemen her kalemine faiz girerek üretilen bir meskenin sonunda faizsiz elde edilmesinin veya belli bir paranın biriktirilerek katılımcılar arasında paylaşımı esası ile çalışan sistemlerde toplanan bu paralarla alınan evlerin faiz ile üretilmiş olması gibi soru işaretleri<sup>125</sup> bizi toplumsal hassasiyetlere olan inancımızdan hareketle faizli ve faizsiz ev sistemlerine gerçek alternatif oluşturacak yeni bir teşebbüse sevk etmiştir. Bu vesile ile faiz ve yapı ilişkisi merkezinde İslâm iktisadının temel prensiplerinden yararlanarak elde ettiğimiz veriler dahilinde dini hassasiyeti olan iş adamları ile yaptığımız istişarelerle ve saha tecrübesine dayalı katılımcı gözlemcilik faaliyetimiz sonucu faizsiz ev sisteminin ideal alternatifinin modern murâbaha yöntemi yerine modern mudârebe yöntemi ile hareket eden “faizsiz yapı sistemi” olduğu fikrine sevk etmiştir.

### 3. Faizsiz Yapı Sistemi

Bu başlık altında günümüzde faizsiz ev sahibi olma yöntemlerine alternatif olarak öngörülen faizsiz yapının tüm çalışma sistemlerini ortaya koyma imkânımız olamayacaktır. Bundan dolayı çalışmamızda faizsiz yapının tanımlandırılması, kısaca işleyiş mekanizması, temel gerekçeleri ve kazanımları üzerine bazı mülahazalarda bulunacağız.

#### 3.1. Faizsiz Yapı Sisteminin Temel Gerçekleri

Malum olduğu üzere hammaddenin ana kaynağı yeryüzü, onun yegâne sahibi ise Allah Teâlâ'dır.<sup>126</sup> Ancak insanoğlu Allah'ın bahşettiği taş, toprak ve demirden oluşan yapıları<sup>127</sup> Allah'ın yasakladığı yöntemlerle üretip yine böyle yöntemlerle sahip olmaya çalışmaktadır.<sup>128</sup> Allah Teâlâ alışverişi helal faizi haram kılmıştır.<sup>129</sup> Faiz her yönüyle insanlığa zararı olan bir müessesedir.<sup>130</sup> Öyleyse genelde insanlığın, özelde Müslümanların faizden ve faizli yöntemlerden uzak durması elzemdir.

Naslar tarafından kat'i olarak haram olduğu ortada olan faiz, diğer inanç, din ve izmlerin etkisiyle dünya hayatı ve ekonomisine hakimiyet

<sup>125</sup> Ögünç, “Katılım Bankaları Üzerine Bir Değerlendirme: Literatür ve Finansal Durum İncelemesi”, ۱۷۴.

<sup>126</sup> Nisa 4/126.

<sup>127</sup> Mülk 15/67.

<sup>128</sup> Karadâğî, *İslam İktisadına Giriş*, 74.

<sup>129</sup> Bakara 2/275.

<sup>130</sup> Bakara 2/275.

kuran iktisadi bir ürün olarak ön plana çıkmış ve bankalar aracılığıyla kurumsallaşarak hayatın her alanına girmiştir. Kurulum amaçları meta' ve paranın muhafazası olan ve ardından paranın kullanılmasında insani ve İslâmî hassasiyetleri dikkate almaksızın kazanma güdüsü ile yol alan faizli müesseseler insanların veresiye mal alımları ve ihtiyaçlarını karşılama odaklı paranın para ile satışı üzerine teşkilatlanmış kurumlar haline dönmüşlerdir.<sup>131</sup> Her ne kadar birtakım ihtiyaçları giderdikleri aşikar olsa da sosyal adalet ve denge ilkelerini yok etmiş, para ve ekonomik gücün tekelleşmesine sebep olmuşlardır.<sup>132</sup> Bankalar faiz satarak toplumun sorununu çözmüş olsa da artan sorunlar ve beklentiler karşısında toplum kredilere bağımlı hale gelmiş toplumun sürekli kredi çekmesi ve bankanın da kredi verme iştahı ile artan bu bağımlılık artık yok edilmesi imkansızla yakın toplumsal bir organa dönüşmüştür.<sup>133</sup>

Kanaatimizce günümüzde faizin beslendiği en belirgin kanallardan birisi, insanların bir an önce sahip olmak istedikleri mallara karşılık, olmayan bedellerini veresiye yolla temin ederken düştükleri kaostur. Bu mallar arasında en büyük hacmi oluşturan kısım ise gayrimenkuller ve özellikle konut ve işyeri finansmanı alanlarıdır. Gelişen dünyada insanlara “ev sahibi olmayın!” ve “hakkettiğiniz evde oturmayın!” veya “bu evleri faizle satın alın!” demek mümkün değil ise İslâm hukukçularının buna çözüm üretmesi, en azından teorik çareler geliştirmesi gerekir. Ancak bu çözümler faize benzeyen, faizin nemalandığı, halkı memnun etmeyen, sosyal düzen ve adaleti temin edemeyen finans merkezli alternatifler değil; emeğe, üretime, eşit riske dayalı ve özellikle üçüncü şahısları emek harici kazanç veya risklerden uzak tutan yapı merkezli alternatifler olmalıdır. Bu sayede insanların caiz olmayan ile alternatif olan arasındaki kafa karışıklığını doğrudan bilindik ve helal olanla gidermek de mümkün olacaktır. Bunun önüne geçebilmek için Allah Teâlâ'nın emrettiği sistemi doğru anlamamız bunu uygularken karşılaşıcağımız sorunları çözmek için şerî hilelerle değil İslâm hukukunun asılları ile hareket etmemiz gerekir. Zira İslâm iktisadının esaslarından<sup>134</sup> yararlanarak özetlediğimiz ilk kısımdaki bilgilerden hareketle İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze doğru İslâm iktisadında ortaya konulan ev finansmanı sistemleri için ön görülen çözümlerin asıllardan çok fer'i yöntemlerle üretilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>131</sup> Charles Eisenstein, *Kutsal Ekonomi Geçiş Çağında Para, Armağan ve Toplum*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012), 98.

<sup>132</sup> Özsoy, “Faiz”, 12/118.

<sup>133</sup> Abdullah Çolak, “İslamın İktisadi Prensipleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2003), 40.

<sup>134</sup> İslamın iktisadi esaslarına dair ayrıntılı bir kaynak için bk.: Celal Yeniçeri, *İslam İktisadının Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980).

Yukarıda ortaya konulduğu üzere faiz, alışverişte akde sürülen fasit ve haram şarttır.<sup>135</sup> İslâm iktisadında en belirgin yasakların başında faiz gelmekle birlikte İslâm iktisadı sadece faiz haramından ibaret olmayıp akde sürülecek pek çok fasit ve batıl şart akdi kerihlik ile iptal arasında bir yere konumlandırılabilir.<sup>136</sup> Öyleyse bir akitte faizi bertaraf etmek için İslâm iktisadının pek çok esasını çiğneyip dolaylı yollarla muğlak kabuller gören unsurlarla hareket etmenin o akdi faizsiz kılmakla birlikte kamil anlamda meşru hale getirdiği söylenemez. Günümüzde pek çok faizsiz finans sitemi kendisinde faizin cereyan etmediği ancak birinci bölümde bahsettiğimiz diğer fasit şartlardan müteşekkil sistemlerden oluşmaktadır.<sup>137</sup> Unutulmalıdır ki İslâm hukuku, akitlerin ifsadına yalnızca faiz şartıyla değil akdin konusunun ve muhtevasının malum olması, bir akitte iki akit yapılmaması, mülkiyetin alıcıya intikali gibi tüm diğer fasit şartları<sup>138</sup> da dikkate alarak bakar.<sup>139</sup>

Bilindiği gibi topluma mal olmuş ve uygulanagelen her sistemin arkasında bir felsefe yatmaktadır. Tüm sistemlerin arkasında yatan felsefelerin temelinde basit yöntemlerle çalışan mekanizmalar yer alır. Örneğin binlerce işlemi çözen bir bilgisayarın temel parçalarından biri olan hard disk, taşta yazı yazma prensibi gibi basit bir mekanizma ile çalışır. Günümüz faizsiz finans sistemlerinin ev kredilerinin özünde satıcının malını alıp üzerine konulan kâr ile alıcıya vadeli olarak satma prensibi yatar.<sup>140</sup> İlk bakışta makul görünen bu sistem kompleks düşünüldüğünde zihinlere ve vicdanlarda bazı karışıklıklar oluşmasına ve işin kerih görülmesine sebebiyet vermektedir. Faizsiz yapı sistemi ise bir mala ihtiyacı olan kimseye faizsiz olarak finansman sağlayan günümüz yöntemlerinin İslâm hukukunun asli ilkelerinden uzak, makul olmayan dolambaçlı yolları yerine asıllarla hareket eden, insanların aklına ve vicdanına sığan ve emek-sermaye dengesine dayalı bir çalışma prensibiyle hareket etmektedir.

Şüphesiz ki İslâm hukuku canlı ve gelişmeye açıktır. Hukukun değişmezliği toplumsal ihtiyaçların karşılanamaması gibi bir sonuç ve

<sup>135</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, ts., 4/274; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 5; Çeker, *Fıkıh Dersleri*, 141.

<sup>136</sup> İmam Muhammed, *el-Asl*, 1/5/94; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 6/117; ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, 4/481. Çalış, *İslam Hukuku El Kitabı*, 598.

<sup>137</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 90-92; Alkış, "İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullandırma Yöntemleri", 126.

<sup>138</sup> Abdullah b. Amr'dan rivayet edilen hadiste Peygamberimiz (sav.) şöyle buyurmuştur: "Satım akdiyle birlikte borç vermek, bir satımda iki şart koşmak, riske katlanmaksızın kâr elde etmek ve yanında olmayan malı satmak helal değildir." Bk. Ebu Davud, *Büyu*, 26; Tirmizi, *Büyu*, 19; Nesâi, *Büyu*, 60.

<sup>139</sup> Tirmizi, *Ahkam*, 17; Ebu Davud, *Akdiye*, 12; Serahsi, *Kitabü'l-Mesûit*, 1993, 12/14; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 1986, 5/169-173.

<sup>140</sup> Alkış, "İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullandırma Yöntemleri", 121.

sorunu da beraberinde getirir. Oysaki, hukukun değiştirilemez sabitelerinin olmasının yanında, devamlı gelişen ve değişen sosyal hayatla uyum sağlaması ve bu değişime göre kendi yol, yöntem, sistem, ilke ve mantığı çerçevesinde değişmesi ve gelişmesini sağlayacak esnek bir yapıya da sahip olması gerekir.<sup>141</sup> Değişmezlik ile esneklik dengesini sağlayamayan hukuk sistemleri, zaten hem felsefi geçerliliğini hem de sosyolojik yürürlüklerini yitirirler.<sup>142</sup>

Günümüzde İslâm hukukunu dikkate alan iktisadi teşebbüslerin İslâm hukukunun değişmezlik ile esneklik dengesi arasında nerede olduğu, hem İslâm dininin temel dinamiklerine ve hem de İslâm hukukunun sabitelerine riayet açısından değer ifade etmektedir. İslâm hukukunun vakıa ile örtüşmesini sağlamak adına “maslahat merkezli” formüller kadar “def’i mefsedet merkezli”<sup>143</sup> argümanların geliştirilmesi gereklidir.<sup>144</sup> Bunun için ara yollardan, fasit şartlardan hareketlenen çözümlerden çok asıllar üzerine kurulu, vakıaya, insanların beklentilerine cevap veren, doğal düzene uygun, emeğe dayalı, üretken;<sup>145</sup> örf, teamüle, geçmişine bağlı ve hassasiyet sahibi ve farklı çevreler dahil herkesin tasvip edebileceği; ayrıca modern dünyayı özümsemiş ve argümanlarını kullanan;<sup>146</sup> bir o kadar da kıvrak, zekice çözümler üretmemiz gerekir.

Tüm bu veriler dahilinde faizsiz ev sisteminin çözümünün aslında faizsiz yapı sistemine dayandığını ve bunun murâbaha yöntemi ile değil mudârebe temelli, murâbaha destekli, modern ticaret ve yapı mekanizmalarını dikkate alan bir sistem ile mümkün olacağını söylemeliyiz. Günümüzde mikro ölçekli sorunlar yapısal ölçekli sorunlara dönüşmekte olup İslâm iktisatçılarının amacı, mikro ölçekli çözümler yerine yapısal çözümler ortaya koymak olmalıdır. Yapısal çözümler ise sadece finans yöntemiyle değil üretimin merkeze alındığı yöntemlerle sağlanabilir. Zira finans merkezli alternatif sistemler insanları rehavete sevk etmektedir.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> Kaşif Hamdi Okur, “Din ve Değişim”, *Tevilat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 252.

<sup>142</sup> Ahmet Yaman- Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: İfav, 2018), 30.

<sup>143</sup> İslam hukukuna göre zararın yok edilmesi faydanın sağlanmasından önceliklidir. Bk. Mecelle md. 30.

<sup>144</sup> Abdulazeem Abozaid, “Fıkıhın İslami Finanstaki Rolü”, *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*, thk. Taha Eğri vd. (İstanbul: Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği, 2013), 228.

<sup>145</sup> Cemil Liv, “İslam’ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 392.

<sup>146</sup> Gülizar Artuç- Mehmet Salih Kumaş, “İslâm İktisat Düşüncesinin Oluşumunda Fıkıh İlminin Yeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2019), 130.

<sup>147</sup> Faizsiz finans sistemleri ile faizin şüphesi dolaylı olarak faizin yerini alıp hayatımıza girmiş ve Müslümanlar üretime dayalı farklı alternatifler aramayı durdurmuştur.

İşte faizsiz yapı bu temelden hareketle ortaya koyduğumuz, sihirli veya muhal olmayıp basit argümanlardan hareketle birtakım problemleri çözmeyi hedefleyen yeni bir mekanizmadan ibarettir. Zira gerçek faizsiz ev sistemi finans mekanizmasından çok yapı mekanizmasının aktifleşmesi ve kurumsallaşması ile sağlanabilecektir. Ayrıca asli ve doğal olan madde, materyal ve mekanizmalara ihtiyacın sürekli arttığı bir yöne doğru evrilen dünya düzeninde buna bağlı olarak aracı alternatiflerle değil üretken ve yapısal mantıkla geliştirilmiş asli mekanizmalarla hareket etmek elzemdir. Bir evin oluşum sürecinde daha topraktan mülkiyete, statikten mimariye, muhasebeden pazarlamaya kadar her aşamasında birincil ve sahih yöntemlerin kullanılması faizsiz ev sistemini daha yapısal kılacaktır. Bu durumun İslâm'ın diğer dinlerden farklılığı ve üstünlüğü gibi İslâm iktisadını diğer sistemlerden üstün hale getireceğini düşünmekteyiz.

Diğer yandan vurgulamamız gerekir ki, alternatif finans kanallarının tamamı faizsiz ve helal yapıyı modern mudârebe yoluyla kullanmaya hem daha müsait hem de bu sistemin oturtabilmesi için alt yapısı teşekkül etmiş bir güçtür.<sup>148</sup> Faizsiz finans sistemlerinin faizsiz yapıya meyilleri ve devletin kontrolü altında kurumsallaşabilecek bir faizsiz yapı sistemi, üreticiden tüketiciye ve özellikle katılım ortaklığı sistemlerine halihazırdaki kâr oranlarından çok daha fazla kâr elde ettirme potansiyeline sahiptir. İslâm iktisadına dair sorunları çözmemizin finansa dayalı ve reel olmayan alternatiflerle değil gerçek katılım, yapı ve üretkenlikle ortaya konulması gerekir. Bu durumda başta İslâm hukukçuları olmak üzere İslâmî hassasiyeti olan tüm iş adamları ve finans kurumlarına büyük işler düşmektedir.<sup>149</sup>

### 3.2. Faizsiz Yapı Sisteminin Tanımlanması ve İşleyişi

Ev finansmanı sistemlerine alternatif olarak kurguladığımız faizsiz yapı sistemi basitçe ifade etmek gerekirse “konut, işyeri vb. yapıların İslâm dinince yasak veya şüpheli üretim ve finansman yöntemlerinden uzak, gerekli hukuki, teknik ve iktisadi şartnamelere dayalı emek-sermaye ortaklığı ile üretim, alım ve satımını sağlayan kompleks bir modeldir.” Bu sistemin amacı yapıya dair üretim ve yatırım enstrümanlarının risksiz ve haksız kazançtan uzak; sosyal adalet ve risk dengesini gözeterek; akdin üçüncü taraflarının aktif rol aldığı ve gerçek emek-sermaye ortaklığına dayalı olarak teminini sağlamaktır. Bu sistem basit bir tabirle yapı sektöründe müteahhitlik sözleşmesi ile oluşan yap-sat modelinin emek sermaye ortaklığı ile sat-yap şeklinde yeniden organizesine dayalı ve kar ortaklığının da bu sistem üzerinden hareket edeceği bir modeldir. Bu sistem hem müteahhit firmalar

<sup>148</sup> Alkış, “İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullanırma Yöntemleri”, 126.

<sup>149</sup> Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 243.

hem gayrimenkul firmaları hem de bankalar tarafından kullanılabilceği gibi yeni bir iktisadi teŖebbüse de zemin oluŖturma potansiyeline sahiptir.

Tasavvur ettiğimiz faizsiz yapı sistemi, müteahhit firmanın anlaŖmıŖ olduğu arsa (% 30 arsa bedeli gibi) üzerine faizli kredi kullanmaksızın inŖa edeceği (20 daire gibi) konut veya iŖ yerlerini, inŖaatın baŖlangıç aŖamasında (topraktan) müŖteri ile anlaŖtıkları belli bir bedel karŖılıđında, ortalama bir sürede (12-24 ay gibi) fen ve sanat kurallarına uygun Ŗekilde teslim etmeyi taahhüt edeceği bir sözleşme ile (alacağı peŖinata karŖılık irtifak tapusunu ipotek tesisli Ŗekilde müŖteriye devretmesi karŖılıđında) satmayı; alıcının ise baŖlangıçta vereceği peŖinat, vaktinde ödemeyi vadettiği kısa veya uzun vadeli aylık ödemelerle (30-60 ay gibi) ve faizli kredi kullanmaksızın almayı vadettikleri mekanizmadır.

Malum olduğu üzere günümüzde fertlerin konut sahibi olmaları kendi imkanları ile konut inŖa etmelerinden ziyade müteahhit firmaların müstakil, çok katlı ve site Ŗeklinde inŖa edecekleri ya da etmiŖ oldukları binalardan satın almaları yoluyla gerçekteŖmektedir. Bu binaların inŖaları esnasında ya da tamamlanmaları durumunda hem firmalar hem de müŖteriler faizli ya da faizsiz banka kredileri kullanmaktadır. Faizsiz yapı sistemi bu kredilendirmeyi bir yönüyle azaltmayı diğer yönüyle bankalarında dahil olabileceği ancak riskin emek sermaye ortaklığı ile eŖit paylaŖılmasını amaçlamaktadır. Zira yukarıdaki açıklamalarda da beyan edildiği üzere fertlerin akitlerine üçüncü Ŗahısların emeksiz ya da risksiz katılmaları İslâm hukukunca faiz veya faize Ŗüphesi taŖıyan nitelikler olarak kabul edilmiŖtir.

Öngörülen faizsiz yapı sisteminin iŖleyiŖ mekanizması maddeler halinde Ŗöyle özetlenebilir:

1. Faizsiz yapı sistemi ile çalıŖan müteahhit firma konut inŖaatında ilk iŖ olarak yapı kalemlerini ve bunların ilgili bakanlık tarafından illere göre yayımlanan maliyet oranlarına göre inŖaatın baŖlangıç aŖamasındaki maliyet cetvelini oluŖturur. Bu cetvele göre inŖa edeceği binanın ana maliyetini çıkarır.
2. Firma ardından dairelerin ortalama maliyetlerini oluŖturup üzerine kâr tespit eder ve bunu ekler. Bu aŖamada maliyet, bitirme süresi, satış ve vade süresi politikasına göre hesaplanan bir miktar enflasyon farkını ilave edebilir.
3. Bunun ardından kat ve cephe gibi Ŗerefiye farklarını dikkate alarak daire satış bedellerini belirler. Arsa kendisine ait değilse arsa bedeli olarak teslim etmeyi taahhüt ettiği daireleri maliyete dahil edip satış bedelinden çıkarır.

4. Mütahhit firma belirlemiş olduğu satış rakamları üzerinden dairelerini 24-36-48-60... ay vadelerle satışa sunar. Toprakta satacağı dairelerin peşin fiyatlarında makul indirimler yapabilir. İnşaata başlamadan yapacağı hassas maliyet ve kâr hesabına dayalı satış sözleşmesi gereğince vadeli fiyatlara yukarıda belirlenen dışında ilave rakam uygulamaması öngörülmektedir.
5. Firma fen ve sanat kurallarına göre imal etmeyi vadettiği binanın mimari, statik ve mekanik gibi projelerini tamamlayarak inşaat ruhsatını alır. Kanunda belirlenen süre zarfında inşaatın başlangıç aşamasında kat irtifakını kurar. Ardından satış vaadi sözleşmesi ile başlayacağı binada kendisine ait dairelerin topraktan satışına başlar. Hiçbir daireyi ne inşaat aşamasında ne de tamamlandığında faizli krediye konu olacak şekilde satmaz.
6. Müşterilere irtifak tapularını aralarında yaptıkları sözleşme tapu kütüğü şerhine işlenecek şekilde topraktan teslim eder. Mütahhit firma topraktan tapuları teslim ederken satış bedelinin yaklaşık üçte birisini almak durumundadır. Kalan bedel ise belli taksitlere bölünür.
7. Müşterilerin verdiği ana paralar ile firma, inşaatın toprak aşamasında periyodik olarak üretime konu olacak pek çok ürünü satın alır. Aylık müşteri tarafından ödenen taksitler ile de her ay üretime konu olan ürünleri satın alır. Böylece inşaat süreci taksitli ödemelerle ilerler. Bu sayede firma hem maliyetini sabit tutabilir hem de üreticilerden satın aldığı ürünleri peşin ve ucuz temin edebilir. Aynı zamanda anapara ile ilk kalemler taksitlerle diğer kalemler satın alınacağından ve alınan her paranın gayrimenkul, menkul ve resmi bir karşılığı oluşacağından İslâm hukuku açısından madumun satışı sorunu bertaraf edilecektir.
8. Faizsiz yapı sistemi ile inşa edilecek konutlarda yukarıdaki şartlar uygulandığında yaklaşık inşaat maliyetinin yüzde otuzun üzerindeki kısmı topraktan yüzde otuza yakın kısmı inşaat esnasında kalan kısmı da daire tesliminden sonra vadelendirilerek temin edilecektir. Bu sayede inşaat maliyet sermayesi başlangıçta ve süreç esnasında temin edilecek üçüncü şahıslar devreye girmeyecektir. Ayrıca piyasa zamlarından etkilenme oranı azalacaktır. Firma kârını inşaat başından ödeme takvimi son tarihine kadar taksitler halinde alabileceği gibi vade sonlarına doğru da alabilir. Bu sayede müşteriler daha uygun rakamlara daire sahibi oldukları gibi faizli ya da faizsiz kredilere ekstra ücret ödemek zorunda kalmayacaklardır.



9. Toprakтан satılan dairelerde aylık taksitler ödenmediği takdirde müşteriye 3 veya 4 aylık taksit erteleme süresi verilecek bunun sonunda ödemeye devam edilmediği takdirde daireler bir başka müşteriye genellikle kârlı rakam üzerinden devredilecektir. Bu durumda elde edilecek kâr ilk alıcıya verilebilecektir. Eğer zararına satış olursa bu müşteriye yansıtılacaktır. Müşteri dileği takdirde kendi isteği ile daireyi bir başkasına satabilecek bu esnada firmaya ödediği bedel artı kârını alabilecektir. Yeni müşteri ise ödediği peşinatın ardından kalan taksitlerini aynı şekilde ödemeye devam ederek evin sahibi olabilecektir.
10. Müşteri ihmal veya maksadından dolayı daire taksitini 4 ay üst üste ödemeyip daire satışı ile de meşgul olmadığı takdirde sistemi zarara uğratma ihtimaline binaen daire satılsın ya da satılmayın müşteriye o zamana dek ödediği ücret %10 (oran değişebilir) cezai şart kesintisi uygulanarak 5 eşit taksit halinde geri ödenecektir.

Bankacılık veya finans sektörünün faizsiz yapı içerisindeki konumu ise müteahhit firmaya sermaye sunma aşamasında oluşacaktır. İnşaatın başında müteahhit firmaya mudârebe yani emek sermaye yoluyla ortak olan banka veya banka mudileri konutun tesliminden sonra ortada olan kâr ve zarara ortak olacak şekilde ticari finansman sağlayacaklardır. Bankalar bunu yaparken kâr-zarar dengesini düzenlemek için firmanın inşaatını takip edecek gerektiği yerde müdahale hakkına sahip olacaktır. İnşaat sonunda tamamlanan dairelerin satışlarından elde edilen kârlar banka müdileri arasında pay edilebilecektir.

Faizsiz yapı sistemi kurumsallaşırsa konut ihtiyacının doğduğu her mahalde açılacak şubeler aracılığı ile bir tarafın müdi olarak sermaye yatırdığı, bir tarafın bu sermayeleri geliştirdikleri projeler ile emek-sermaye ortaklığı şeklinde aktif iktisadi teşebbüste kullandığı, gayrimenkul sahiplerinin mülklerini değerlendirebilecekleri bir kurum haline gelebilir. Proje merkezli kredilendirme mekanizması ile hareket eden bu kurum ister aktif mudârebenin merkezinde olsun ister murâbaha yöntemini kullansın eğer inşaat faaliyetine aktif olarak katılır ve finansın yanında emeğin içinde olursa faiz veya faiz şüphesine ait soru işaretlerini de bertaraf edecektir. Bu sistemde personel istihdamında hem inşaat hem iktisat hem de ilahiyat alanlarına ihtiyaç olacağı için yeni istihdam kapısı ve multidisipliner bir çalışma sektörü geliştirecektir.

Faizsiz yapı sistemi üçüncü şahısların emeksiz ya da emeklerinden fazla kâr elde etmelerinin bu sayede gelir dengesizliğinin ve bir tarafın fakirleşmesinin önüne geçecektir. Böylece İslâm dininin temel gayelerinden

olan mefsedete giden yolları kapatmış, gerçek adaleti ve maslahatı temin etmiş olacaktır. Bu sistem başarması zor olmakla birlikte diğer sektörlerde uyarlanmaya müsait ve böylece faiz illetinin küresel anlamda bertaraf edilmesine en münasip sistemdir.

Tüm ayrıntılarını burada orataya koyamayacağımız bu sistem İslâm hukukunda sipariş akitlerinden olan selem ve istisnada olduğu gibi bir nevi malın da paranın da vadeli olarak teslim edileceği karma bir alışveriş akdidir. Hem inşaatın hem de kurulacak akdin başlangıcından sonuna kadar İslâm dini ve hukukunun riayet edilmesini istediği mimari, çevresel, insani, iktisadi, hukuki argümanları kullanan ayrıca modern dünyanın gereksinimlerini dikkate alan bir sistemdir.

Öngördüğümüz bu sistem sayesinde üretim aşamasının başlangıcından sonuna kadar peşin çalışılacağı için finansman sorunu olmayacak bu sayede faiz devre dışı bırakılacak ve iş ortakları alacaklı pozisyonuna düşmeyeceklerdir. Bu sistem üretim esnasında alıcının ya da yatırımcının doğrudan işin içinde olduğu, aracı kurumların paranın işletilmesinden çok işletmenin yürütülmesinden, takibinden, emek ve üretimden kâr elde ettiği bir sistemdir. Bu sistem üretenin kredi ihtiyacını doğrudan tüketiciden temin ettiği ve hammadde ve ihtiyaçlarını temin ederken faizli krediye ihtiyaç duymadığı ve de son tüketicinin sahip olacağı ürüne başlangıçta girdiği risk paylaşımı ile elde edeceği ve bu sayede krediye girmeden daha az meblağ ile mülk sahibi olacağı bir yöntemin adı olmalıdır. Faizsiz yapı temelleri “helal yapı”ya dayanması kaçınılmaz olan ve bu sayede üretimin daha başlangıç aşamasında faize sebebiyet verecek şartları bertaraf eden bir sistemdir.

Faizsiz yapı insanları ev alım satımında faize sevk etme ihtimalleri olan devletin iktisadi ve ticari politikaları, imar kanun ve yönetmelikleri, belediye imar ve inşaat kararları, KDV. politikaları, toprak mülkiyeti ve dağılımı, mimari yapı şekilleri, ticaret erbabının kazanma hırsı, insanların sahiplenme arzuları, insanların moda, örf ve desinler anlayışı gibi temel argümanların olumlu yönlerini dikkate alan ve olumsuz yönlerini bertaraf etmeye çalışarak üretilmiş helal ev finansmanı yöntemidir.<sup>150</sup>

Şunu da belirtelim ki tasavvur ettiğimiz bu sistemin bahsettiğimiz kazanımları temin için üzerinde düşünülmesi, hakkında araştırmalar yapılması, geliştirilmesi ve herşeyden önemlisi uygulanarak sonuçları üzerinden değerlendirmeler yapılması elzemdir.

<sup>150</sup> Günümüzde üretkenlik yerine konfora bakılmakta, ikinci olanalar birincinin yerine tercih edilmektedir. Müslümanlara düşen işleri aslına döndürmek, alternatif yerine asıllarla hares ket etmektir. Bu durumda yapısal çözümlerle hareket etmek şer’i hile ve zaruret fıkhı yerine orijinal fıkıh ile amel etmeye vesile olacaktır.

### 3.3. Faizsiz Yapı Sisteminin Bazı Kazanımları

Burada İslâm iktisadının temel ilkeleri çerçevesinde yapı sektörü, faizli ve faizsiz finans sistemleri ile faizsiz yapının mukayesesi adına faizsiz yapının işleyiş prensiplerini dikkate alarak ortaya koymaya çalıştığımız bazı kazanımlardan bahsedecek ve bunlarla ilgili kısa mülahazalar yapacağız. Öncelikle belirtmek isteriz ki; günümüze kadar mudârebe yani emek-sermaye ortaklığına dayalı inşaat modelleri teorik olarak zikredilmiş ve bazı teşebbüslerle pratiğe dökülmüştür. Ancak faizsiz yapı şeklinde tasavvur ettiğimiz bu sistem diğerlerinden farklı olarak şu özelliklere sahip olacaktır:

1. Bu sistemde İslâm hukukunun yasakladığı bırakın faizi diğer fa-sit şartlar dahi yer almayacaktır. İslâm'ın ön gördüğü alın teri ve emeğe dayalı bu sistemde inşaat esnasında ve sonunda firmanın ya da müşterilerin faizli kredilere girmesinin önüne geçilecektir.
2. İnşaat firması irtifak tapularını topraktan teslim edip sözleşmeyi tapu kütüğüne tescil ettirecek bu sayede hem firma hem müşteri kendisini garantiye alacaktır.
3. Dairelerin inşaatı esnasında müşterinin dairesini bir başkasına satması ve alan kişinin aynı vade ile ödemeye devam etmesi mümkündür.
4. Tahayyül ettiğimiz bu mekanizma, yalnızca konut sektöründe fi-nansman alternatifi değil, "helal gıda" kimliği gibi, İslâm huku-kunda iktisada dair güncel problemlerin çözümüne "helal yapı" çatısı altında "faizsiz yapı" adıyla yeni bir açılım oluşturacaktır. Bu sayede Müslümanların gıdadan sonra en önemli ihtiyaçlarını oluşturan yaşam alanlarına dair helal ev, helal mimari ve helal yapı alanlarındaki fıkhi problemlerine çözüm getirecektir.
5. Bu sistem kurumsallaşarak büyüyebilecek, müteşebbislere ve bankalara yeni bir model olacaktır. Devletlerin kapital sistemler karşısında alternatifi olabilecek, emek-sermaye dengesizliği ile oluşan uçurumlara karşı insanlığın çığ gibi büyüyen tepkilerine karşı kapital sistemin dahi kullanmayı gerekli göreceği bir alter-natif olacaktır.
6. Faizsiz yapı ilahiyat alanında yeni çalışmalara kapı aralayabile-cek inşaat, iktisat, finans, hukuk ve ilahiyat alanlarını eşgüdümlü çalışmaya sevk edecek ve yeni projelerle gelişerek belki de diğer sektörlerde de emek-sermaye ortaklığına dayalı mekanizmalar oluşmasına katkı sağlayacaktır.
7. Çalışma prensiplerinde faiz ve benzeri şüpheleri bertaraf ede-

ceği için Müslüman toplumun nezdinde çok daha fazla sahiplenilen bir mekanizmaya dönüşecektir ve dindarlık şuurunun gelişmesine katkı sağlayacaktır.<sup>151</sup>

Faizsiz yapı sistemini katılım bankaları ve diğer bazı faizsiz finans kurumlarının işleyişleri ile karşılaştırdığımızda tespit ettiğimiz birkaç kazanım hakkında şunları söyleyebiliriz:

Şüphesiz ki, konut sistemlerine alternatif bir model olarak ortaya konulacak yeni bir modelin insanları akitlerine bağlı kalmaya teşvik etmesi gerekir.<sup>152</sup> Öyle ki, alıcı ile satıcının bedel ve mal üzerinde anlaştıkları bir ev alım-satım akdinde katılım bankası kullanılırken bu akit bozulmakta ve katılım bankası ile yeni bir akit kurulmaktadır. Bu durumda Müslümanlar ilk akitlerine riayet etmemektedirler. İslâm hukukuna göre kurulu bir akdin böyle bir gerekçe ile bozulması uygun değildir.<sup>153</sup> Böyle bir formül insanları akitlere bağlı kalmaktan alıkoyabilir. Zira hadiste “Kimse Müslüman kardeşinin satışına engel olup kendi malını satmaya kalkmasın...”<sup>154</sup> buyurulmaktadır.<sup>155</sup> Faizsiz yapı sistemi ise yapıyı inşa edenin veya satıcının akdin bir tarafını alıcının ise diğer tarafını oluşturmalarına binaen akitlerin bağlayıcılığını zedeleyen ve insanları akitlerine bağlı kalmaktan alıkoyan bu tip sorunlara neden olmayacaktır.

İnsanların ev sahibi olmalarına vesile olacak akitlerde İslâm hukukuna ve insan aklına uygun olmayan ca’lî şartlar ileri sürülmemelidir.<sup>156</sup> Hanefi Mezhebinde caizliğine naslarda müsaade edilen akdin muktezasını destekleyen bir şeyi şart koşturmak sahih ca’lî şartlar arasında görülür.<sup>157</sup> Bey’ akdinde rehin almayı, karz akdinde ise kefil göstermeyi şart koşturmak gibi pek çok şartlı alışverişler sahih kabul edilmiştir. Bu tip şartlar da akdin

<sup>151</sup> Bu nokta “fâizsiz yapı sistemi” ile yola çıkıp “fâizsiz”lik gayesi gütmeyen ya da bu adla çeşitli istismlara sebebiyet verebilecek oluşumları engellemek için kamu otoritesinin ilgili firmalara bazı kurallar koyması ve koyduğu kuralların azami derecede istismların önüne geçmesi gerektiğini belirtmekte fayda var.

<sup>152</sup> Mâide 1/5

<sup>153</sup> Akit ve bağlayıcılık arasındaki zorunlu ilişki “akdin olduğu yerde iltizam bulunmaktadır” şeklinde ifade edilir. Bk. Serahsi, *Kitabü'l-Mebsût*, 1993, 12/151; Ebi Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhya'î-Turasi'l-Arabî, 1992), 2/371.

<sup>154</sup> Müslim, “Büyü”, 4.

<sup>155</sup> Liv, “İslâm’ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler”, 369.

<sup>156</sup> Bk. “Satım akdiyle birlikte borç vermek, bir satımda iki şart koşturmak, riske katlanmaksızın kâr elde etmek ve yanında olmayan malı satmak helal değildir.” Bk. Ebu Davud, Büyü, 26; Tirmizi, Büyü, 19; Nesâî, Büyü, 60. Tirmizi, Ahkam, 17; Ebu Davud, Akdiye, 12; Serahsi, *Kitabü'l-Mebsût*, 1993, 12/14; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî' fi Tertîbi's-Şerâî'*, 1986, 5/169-173.

<sup>157</sup> Serahsi, *Kitabü'l-Mebsût*, 1993, 12/14.

muktezasının gerçekleşmesini garantiye alır.<sup>158</sup> Ancak borca karşılık borcun miktarı veya emsali olandan iki ya da üç kat ipotek tesisini şart koşmak fahiş ğarara vesile olabilir. Bu durum aynı zamanda taraflara veya mahalle özel faydası dokunan şartlardan sayılabilir ki bu da fasit şartlar arasına girer.<sup>159</sup> Faizsiz yapı sisteminde ipotek tesisine ihtiyaç hasıl olmadığı veya ihtiyaç var ise mal ya da bedelin emsali kadar ipotek alınması gerektiği için böyle bir durum yani İslâm hukukuna ve insan aklına uygun olmayan ca'li şartlar söz konusu olmayacaktır.

Faizsiz yapı sistemi diğer tüm ev finansmanı sistemlerinden farklı olarak İslâm iktisadının temel meselelerinden birisi olup cevazı tartışmalı olmakla birlikte zahiren de bâtunen de akdi ifsat edecek veya akde kerahet katacak niteliğe sahip olan “bir akitte iki akdin yapılması” sorununu ortadan kaldıracaktır.<sup>160</sup> Zira bir akitte iki akdin yapılması faiz şüphesine binaen yalnızca zaruri nedenlere dayanmalıdır.<sup>161</sup> Böyle bir durum yoksa Müslümanlara düşen akitlerinden fesadı ve keraheten cevazı kaldırmak olmalıdır.<sup>162</sup>

Diğer taraftan aktif mudârebe ile hareket eden faizsiz yapı sistemi saha tecrübesi ile doğru ictihadın oluşumuna katkıda bulunabilir. Faizsiz yapı sisteminde saha tecrübesi karşısında ictihadın değişimine basit bir örnek olarak kapora konusu gösterilebilir. “Bağlanma parası” şeklindeki kaporanın caiz olduğunda ittifak vardır.<sup>163</sup> Zira burada yapılan ön ödeme, sözleşme gerçekleştiği takdirde akit bedelinden hesap edilmekte, sözleşme gerçekleşmediğinde ise karşı tarafa geri verilmektedir. “Cayma bedeli” şeklindeki kaporanın caiz olup olmadığı konusunda iki görüş vardır. Caiz diyenler Allah, karşılıklı rızaya dayalı ticaret ile elde edileni meşru ilan ederken, malların haksız yollarla yenmesi yasaklanmıştır.<sup>164</sup> Kaporalı satım, insanların mallarını haksız yere yemek anlamına gelir. Zira burada akitten cayan taraftan alınan bedelin bir karşılığı yoktur. Sırf bir tarafa akitten caydı diye ondan para almak, hakka dayalı olmayan tasarruftur.<sup>165</sup> Ayrıca bu şekilde

<sup>158</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 1986, 5/171.

<sup>159</sup> Serahsi, *Kitabü'l-Mebsût*, 1993, 12/15; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, ts., 5/215.

<sup>160</sup> Mahmut Samar, *İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 38.

<sup>161</sup> Tirmizi, *Ahkam*, 17; Ebu Davud, *Akdiye*, 12; Serahsi, *Kitabü'l-Mebsût*, 1993, 12/14; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 1986, 5/169-173.

<sup>162</sup> Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri* (İstanbul, 283-279 ,(2019).

<sup>163</sup> Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkh'l-İslâmî*, 2/67; Cengiz Kallek, “Kapura”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

<sup>164</sup> Nisa, 4/29.

<sup>165</sup> ez-Zuhaylî, *el-Fıkh'l-İslâmî ve Edilletühü*, 4/449; Kallek, “Kapura”; Mehmet Onur, “İslam Hukuku Açısından Kapura”, *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 111.

yapılan bir akitte, akdin bozulmasını gerektiren iki şart bulunmaktadır: “Cayma bedelinin karşı tarafa bağışlanması şartı” ve “akde razı olunmadığı takdirde malı geri verme hakkı.” Bu durumda bir akit içerisinde iki akit yapılmaktadır ki bu da akdi fasit kılar.<sup>166</sup>

Faizsiz yapı sistemi üretim aşamasında İslâm hukukuna aktif yer vereceği için sadece finans danışmanlığı noktasında değil akdin yapı tarafında fakihe saha tecrübesi fırsatı verecektir. Bu durumda ki bir fakih, kapora akdinde sebepsiz yere ve şartlarına uygun olmayan bir ikale ile akdine riayet etmeyen alıcının akitten cayması karşısında bunu tekrarlamamasını sağlamak ve toplumda adet haline gelmesini engellemek için cezai şart bağlamında kaporayı zimmetine geçirebileceği yönünde içtihatla bulunabilir.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, faizsiz yapı sistemi toplumda İslâm iktisadının temel esaslarına uyma bilinci oluşturabilir. Öyle ki bu sistem, günlük ekonomik işlemler ve akitlerin içerisinde, faizsiz finans sisteminden çok daha fazla, yer alacağı için insanların ticari ilişkilerinde İslâm iktisadının kurallarına ve akitlerdeki helal ve haram şartların farkına varmalarını sağlayacak ve toplumda dini esaslar ile İslâm iktisadının uygulanmasına ve helal yapı bilincine vesile olacaktır.

### Sonuç

İnşa aşamasında faizli banka kredisi kullanan bir firmanın evlerini faizsiz satması, her şeyi ile faize dayanarak üretilen bir ev ya da iş yerinin sonunda faizsiz alınması, bir miktar paranın biriktirildikten sonra katılımcılar arasında paylaşma yoluyla çalışan sistemlerde ise bu paralarla alınan evlerin faizle üretilmiş olması, Müslüman toplumun zihninde bir takım soru işaretleri oluşmasına neden olmaktadır. Öyleyse faizle üretilen bir evin, sonunda araya İslâm hukukunun fasit şartlarına dayalı bazı alternatifleri ortaya konularak üretilen çözümler sonucu “aldım-sattım” sistemi ile alınıp satılmasının faizsiz ev sisteminin adı olup olamayacağı irdelenmelidir. İslâm hukuku prensiplerine göre ve Müslüman toplumun nezdinde bir akitte üçüncü şahısların ve aracı kurumların akdin kârından istifadesi bazı durumlarda meşru karşılanırsa bile her durumda hoş karşılanmayan bir hadisedir. Öyleyse araçların pasif olarak kâr elde ettiği, risk dengesinin sağlayamayan, faize benzeyen ve birden çok fasit şartı bir akitte kullanan kurumsal yapılar ihdas edip bunları teşvik yerine emek-sermaye ortaklığına dayalı, proje merkezli hareket eden ve risk dengesini gözeten kurumlar teşekkül ettirmeliyiz.

Faizin haram oluşu ve faizsiz ev finansmanı sistemlerinin İslâm iktisadı ve Müslüman toplum nazarında barındırdıkları şüphelere ve de bu sistemlerin faizsiz ev tüketimine aracı olmakla birlikte faizsiz ev üretimine güçlü bir

<sup>166</sup> Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, 108.

alternatif olmadıkları için İslâm hukukunun asli ilkeleri ile hareket eden yapı merkezli yeni bir mekanizmanın kurulmasının daha münasip olacağını söyleyebiliriz. Zira finansın kaynağı üretimden geçmekte olup, bu yeni mekanizmanın murâbaha yöntemlerinden ziyade emek-sermaye ortaklığına dayalı modern mudârebe yöntemi ile hareket etmesinin daha sağlıklı neticeler doğuracağını düşünmekteyiz.

Faizsiz yapı diye adlandırabileceğimiz model, temelinde finans sisteminin değil, üretim süreçlerine dayalı yapı ve finans sisteminin birlikte işlediği yeni bir model olarak konut edinme sistemleri arasına girebilir. Ev sahibi olmak isteyenler için var olan ev finansmanı sistemlerine göre bu sistem, faiz sorununun çözümünün para ve finansla ilgili olduğu kadar iş, üretkenlik ve etkinlik ile ilgili olduğu düşüncesinden hareketle, günümüzde mudârebenin yeniden değer kazanmasını, faizsiz sistemlere ise hem uygulama alanı hem de alternatif çözümler üretilmesini sağlayacaktır.

Sonuç olarak ev finansmanı sistemlerine alternatif bir model olarak ortaya konulacak faizsiz bir yapı sisteminin insanları akitlerine bağlı kalmaya teşvik edeceğini, İslâm hukukuna ve insan aklına uygun olmayan ca'li şartları bertaraf edeceğini, saha tecrübesi ile doğru ictihadın oluşumuna katkı sağlayacağını, üretim aşamasında İslâm hukukuna aktif yer vereceği için sadece finans danışmanlığı noktasında değil akdin yapı tarafında fakihe saha tecrübesi fırsatı vereceğini ve toplumda İslâm iktisadının temel esaslarına uyma bilinci oluşturacağını öngörmekteyiz.



## Kaynakça

- Abozaid, Abdulazeem. "Fıkhun İslami Finanstaki Rolü". *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek*. thk. Taha Eğri vd. 230. İstanbul: Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği, 2013.
- Adnan, Abdülhadi Hasan. *Ahkâmü'l-Ukûdi's-Sûriyye fi'l-Fıkhî'l-İslami*. Câmiatü'l-İslamiyye-Filistin, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aggarwal, R K. - Yousef, T. "Islamic Banks and Investment Financing". *Journal of Money, Credit and Banking* 32/1 (2000), 93-120.
- Aktan, Hamza. "İstisnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/393-396. TDV Yayınları, 2001.
- Aktepe, İshak Emin. *İslam Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık*. İstanbul, 2012.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizade. *Dürerü'l-Hükkam Şerh-i Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul, 1330.
- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullandırma Yöntemleri". *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2018).
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- A'râbî, Muhammed Abdullah. "el-Muâmelâtü'l-Masrifiyye ve Ra'yü'l-İslâmi fiha". program adı: *II. İslam Araştırmaları Kongresi*, Kahire, 1965.
- Artuç, Gülizar - Kumaş, Mehmet Salih. "İslâm İktisat Düşüncesinin Oluşumunda Fıkıh İlminin Yeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (Haziran 2019).
- Ayengin, Tevhit. "Rükün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bayındır, Servet. "Banka Mevduat Hesaplarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Marife* 5/2 (2005), 7-20.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Birsin, Mehmet - Ötegeçeli, Hatice. "Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve Fıkhî Meşruiyeti Üzerinde Yapılan Değerlendirmeler". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019).
- Boleat, Mark. *National Housing Finance System*. London: Croom Helm, 1985.
- Cessâs, Ebi Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi. *Ahkâmu'l-Kurân*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhya'i-Turasi'l-Arabî, 1992.
- Çakar, Recep. "AAOIFI Altın Standardı ve Türkiye Finansal Piyasalarına Etkisi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/3 (2021), 289-310. <https://doi.org/10.14395/hid.980895>.

- Çalış, Halit. "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları". *Dini Araştırmalar* 7/19 (01 Haziran 2004).
- Çalış, Halit. *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*. Konya, 1991.
- Çolak, Abdullah. *İslam Borçlar Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.
- Çolak, Abdullah. "İslamın İktisadi Prensipleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2003).
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Murâbaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/148-151. TDV Yayınları, 2006.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul, 2019.
- Durmuş, Abdullah. "İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri". Tebliğ program adı: *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*, İstanbul, 08 Mayıs 2010.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Tahrîmü'r-Ribâ Tanzîmu İktisâdiyyûn*. Riyad, 1985.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Kahire, ts.
- Eisenstein, Charles. *Kutsal Ekonomi Geçiş Çağında Para, Armağan ve Toplum*. çev. Sinem Gül. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012.
- Er, Bünyamin vd. "Girişimciler İçin Alternatif Finansman Kaynakları: Mevcut Durum ve Öneriler". *Uluslararası Ekonomi ve Yenilik Dergisi* 1/1 (2015), 42-45.
- Kaşıkcı, Osman. "Şart". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/365-367. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gezgin, Yusuf Erdem - Çeker, Huzeyfe. "BDDK Düzenlemesi Sonrasında Tasarruf Finansman Sisteminin (TFS) Fıkhî Açından Değerlendirmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 397-425. <https://doi.org/10.33415/daad.1052282>.
- Gögebakan, Yüksel. "Karakteristik Bir Değer Olan Geleneksel Türk Evi'nin Oluşumunu Belirleyen Unsurlar Ve Bu Evlerin Genel Özellikleri". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 1/1 (09 Haziran 2015), 41-55.
- Gökçen, Gürbüz - Gönen, İbrahim. "Katılım Bankalarının Finans Sektörü İçindeki Yeri ve Katılım Bankalarına Yönelik Müşteri Algısı". *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (01 Nisan 2017), 61-77.
- Gül, Ali Rıza. "Faizsiz Bankacılığın Dini Temeli Açısından Mudarabe ile Selef Yöntemlerinin Mukayesesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005), 43-83.

- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerh-i Tenvîri'l-Ebsâr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992.
- İbn Kudame, Muvaffakuddin Ebi Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhamed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Et Türki. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Alemi'l-Kutub, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *Bahru'r-Râik fi Şerh-i Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi. *el-Beyân ve't-Tahsil*. Beyrut, 1984.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed. *el-Kavâ'idü'n-Nûrâniyye*. Cidde: Dâru İbn'l Cevzî, 1422.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İmam Muhammed, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Lahor: Daru'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Kadri Paşa, Muhammed. *Murşidu'l-Hayran ila Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*. Kahire, 1403.
- Kallek, Cengiz. "Kapora". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kallek, Cengiz. "Mudârebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/359-363. TDV Yayınları, 2005.
- Kallek, Cengiz. "Telcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *et-Teverruku'l-Masrafi beyne't-Teverruki'l-Mündabit ve't-Teverruki'l-Münazzam: Dirâse Fikhiyye Mukarene*. Beyrut, 1432.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *İslam İktisadına Giriş*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Karadâvî, Yusuf. *Bey'u'l-Murâbaha li'l-Âmir bi'ş-Şirâ' Kemâ Tücrîhi'l-Me'ârifi'l-İslâmiyye*. Kahire, 1987.
- Karadâvî, Yusuf. *İslam Bankalarında Uygulandığı Gibi - Murabaha Alım Satımı*. İstanbul: Nida Yayınları, 2020. <https://nidakitap.com.tr/urun/islam-bankalarinda-uygulandigi-gibi-murabaha-alim-satimi/>
- Karaman, Hayreddin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

- Karaman, Hayrettin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Karaman, Hayrettin. *Konut Kredisi*. 10 Kasım 2021. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00125.htm>
- Kâsânî, Alûddin Ebî Bekr b. Mesûd. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. VII Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kâsânî, Alûddin Ebî Bekr b. Mesûd. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kettel, B. *Introduction to Islamic Banking and Finance*. West Sussex: Jhon Willey and Sons, 2011.
- Khalil, Zakaria. *Günümüz İslam Bankacılığında Murâbahaya Dayalı Yeni Uygulamaların Fikhî Açından Değerlendirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*. İstanbul, ts.
- Kuban, Doğan. *Mimarlık Kavramları*. İstanbul: Yem Yayınları, 1992.
- Kumaş, M. Salih - Abdullayev, Elman. "Bir Finansman Modeli Olarak Mudârabe'nin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (01 Mart 2016), 67-87.
- Liv, Cemil. "İslam'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019).
- Merğmânî, Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil el-. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. thk. Tallal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'i-Turasi'l-Arabî, ts.
- Mevsîli, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebu Dakîka. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.
- Mevsîli, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul, ts.
- Mishkin, F S. *The Economics of Money, Banking and Financial Markets*. London: Pearson Education, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Mecmû*. Kahire, 1385.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Ravzatu't-Tâlibîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Nizâm, Burhanfurlu ve Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Din ve Değişim". *Tevilat Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 251-259.

- Onur, Mehmet. "İslam Hukuku Açısından Kapora". *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 105-118.
- Öğünç, Harun. "Katılım Bankaları Üzerine Bir Değerlendirme: Literatür ve Finansal Durum İncelemesi". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmaları Dergisi* 4/11 (Haziran 2017), 169-186.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özsoy, İsmail. *Faiz ve Problemleri*. Nil Yayınları, 1994.
- Pehlivan, Pınar. "Türkiyede Katılım Bankacılığı Ve Bankacılık Sektöründeki Önemi". *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/31 (2016), 296-324.
- Samar, Mahmut. *İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Samar, Mahmut. "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 501-526.
- Sebâfîn, Yusuf Ahmed Mahmud. *el-Büyükü'l-Kadîme ve'l-Muasıra ve'l-Borsât el-Mahalliyeye ve'd-Düveliyeye*. Amman, 2002.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Faizsiz Ev Sistemlerine Alternatif Bir Model Olarak Faizsiz Yapı Sistemi". *Uluslararası İslami Sigortacılık ve Finans Sempozyumu*. ed. Abdullah Çolak - Güngör Karakaş. 180, 2021. [www.isf2021.hitit.edu.tr](http://www.isf2021.hitit.edu.tr)
- Senhûrî, Abdürrezzak. *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Kahire, 1954.
- Senhûrî, Abdürrezzak. *Nazariyyetü'l-Akd*. Beyrut, 1998.
- Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Kitabü'l-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Shanmugam, Bala - Zahari, Zaha Rina. "A Primer on Islamic Finance". *Research Foundation Books* 6 (2009).
- Şirbinî, Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifet-i Meân-i Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-ilmiyeye, 2006.
- Taberî, Ebi Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âye'l-Kurân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâr-ı Hicr, 2001.
- Tayyâr, Abdullah b. Muhammed. *el-Bünûkü'l-İslamiyye beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*. Riyad, 1994.
- Turan, Yahya - Demirci, İslam. "Akademisyenlerin Faiz ve Faizsiz Finans Kullanımına Yönelik Tutumları". *Bilimname* 2019/39 (23 Aralık 2019), 247-283. <https://doi.org/10.28949/bilimname.594640>
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: İfav, 2018.

- Yazıcı, Mehmet. "Konutta Alternatif Finans Yöntemi Olarak Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finans Sistemi". *Academic Review of Humanities and Social Sciences* 2/3 (29 Aralık 2019), 224-235.
- Yeniçeri, Celal. *İslam İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Yıldırım, İsmail - Çakar, Recep. "Katılım Bankacılığı Kullanımını Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma". *PressAcademia Procedia* 2/1 (2016), 552-563.
- Yıldız vd., Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usulî'l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Zeylaî, Osmân b. Alî ez-. *Tebyînü'l-Hakâ'ik*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*. Dimaşk: Dâru'l Fıkr, 1997.
- Katılım Bankacılığı. "Murabaha Nedir". Erişim 30 Mart 2021. <https://www.katilim-bankaciligi.com/murabaha-nedir/#:~:text=Klasik>.





**KELÂM- FELSEFE ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA ŞEMSEDDİN ES-  
SEMERKANDÎ'DE DIŞ VE İÇ DUYULAR**

External and Inner Senses in Shams Al-Dîn Al-Samarqandî In The Context of  
the Interaction of the Kalâm-Philosophy

**MEHDİ CENGİZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve  
Belagatı Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye

İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

Assoc. Prof., Artvin Çoruh Üniversitesi University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Arabic  
Language and Rhetoric Department, Artvin, Turkey

**mehdicengiz@artvin.edu.tr**

0000-0001-7593-1801

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 03 Şubat2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Haziran 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1067706>

**ATIF/CITE AS:**

Cengiz, Mehdi, "Kelâm- Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddin es-Semerkindî'de Dış ve İç  
Duyular", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 177-202

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## External and Inner Senses in Shams Al-Dīn Al-Samarqandī In The Context of the Interaction of the Kalām-Philosophy

### Abstract

In parallel with the expansion of its borders, the Islamic world encountered with different thought systems such as philosophy and thus many disciplines especially al-kalām (theology), were influenced by philosophy. With the entry of the discipline of logic, which is a part of classical philosophy, into the Islamic world, an interaction began to occur between the discipline of al-kalām and philosophy. In terms of showing this interaction, the distinction between external and inner senses, which is among the important discussion topics of philosophy and al-kalām thought traditions, is an important example. Avicenna (d. 428/1037) revised the philosophical knowledge about the formation stages of knowledge by making changes in the number and nature of external-inner senses. This change he made led to the discussion of the problem of the senses in a wider area and enabled Avicenna to be an important reference source in the discussions on the formation stages of knowledge. On the other hand, thinkers like Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) criticized the theory of senses developed by Avicenna because of the reason that it was not suitable for their own thought system. While Islamic philosophers accepted inner senses, which are among the subjects that theologians and philosophers disagreed about, the scholars of theology generally did not. In this context, the views of Shams al-dīn al-Samarqandī (d. 722/1322), on the subject have an important place in terms of the relationship between philosophy and theology disciplines. Unlike the classical period theologians, al-Samarqandī adopted the distinction external and inner senses of Avicenna and dealt with the subject of inner senses from an Avicenna perspective in his theological works he wrote. In the classical tradition of al-kalām thought, while the sources of knowledge are only external senses, true hearsay, and reason, according to al-Samarqandī's approach, internal senses are needed in order for the external senses to complete the process of acquiring knowledge. According to al-Samarqandī, who states that the human soul, which is strengthened by disciplining the soul, can acquire knowledge without the senses, incompetent souls need external and internal senses in order to obtain the knowledge of the objects in the outer world. The forms obtained by the five sense organs, which are called external senses, are transferred to the internal senses, and the process of formation of knowledge continues. al-Samarqandī –like Avicenna– examines the inner senses in five parts: common sense (al-ḥiss al-mushtarak), representative imagination (al-muṣawwira), estimation (wahm), compositive imagination (al-mutakhayyila), and memory (al-dhākira). Inner senses are neuro-physiological, not psychological, according to al-Samarqandī. For this

reason, al-Samarqandī, who tries to determine the places of the inner senses in the brain, uses the damage of the relevant parts and the resulting lack of function to prove the accuracy of his determinations. With this study, it will be shown that al-Samarqandī associates the theory of inner senses, which is the subject of philosophy, with al-kalām and evaluates inner senses among the subjects of this discipline. It will also be shown that al-Samarqandī was influenced by Avicenna in this matter. Thus, it is aimed to fill an important gap in the literature about the interaction of the two disciplines and its dimensions. Although some studies have been done on the subject before, different results have been obtained from the claim of our article. Before including the views of al-Samarqandī on the external and internal senses, it will be determined how kalām scholars examined the two senses because the discussion of the existence of inner senses is of great importance in terms of showing the interaction of philosophy and theology disciplines with each other. For this reason, firstly, how the tradition of al-kalām approaches inner senses will be discussed. Then, the characteristics of the five sense organs will be explained and how they perform their functions will be discussed. In the last part, inner senses and various problems related to the subject will be emphasized.

**Keywords:** Theology, Philosophy, Five Senses, al-Māturīdī, Avicenna, al-Samarqandī.

## Kelâm- Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddîn es-Semerkindî'de Dış ve İç Duyular

### Öz

İslam dünyası, sınırlarının genişlemesine paralel olarak felsefe gibi farklı düşünce sistemleri ile karşılaşmış ve başta kelâm olmak üzere pek çok disiplin bundan etkilenmiştir. Klasik felsefenin bir bölümü olan mantık disiplininin İslam dünyasına girmesi ile beraber kelâm ve fıkıh usûlü disiplinleri ile felsefe arasında bir etkileşim yaşanmaya başlamıştır. Bu etkileşimi göstermesi açısından felsefe ve kelâm düşünce geleneklerinin tartışma konuları arasında yer alan dış ve iç duyular ayrımı, önemli bir örnektir. İbn Sînâ (ö. 1037/428) bilginin oluşum aşamaları hakkında kendisine tevârüs eden felsefî bilgiyi, dış ve iç duyuların sayısı ile mahiyeti konusunda değişiklikler yaparak revize etmiştir. Yaptığı bu değişiklik, duyular probleminin daha geniş bir alanda tartışılmasına yol açmış ve bilginin oluşum aşamalarına ilişkin tartışmalarda İbn Sînâ'nın önemli bir referans kaynağı olmasını sağlamıştır. Diğer yandan Fahreddin er-Râzî (ö. 1210/606) gibi düşünürler, İbn Sînâ'nın geliştirdiği duyular teorisini, kendi düşünce sistemlerine uygun olmadığı gerekçesiyle tenkit etmiştir. Kelâm ve felsefe ekollerine mensup düşünürlerin ihtilaf ettiği konular arasında yer alan iç duyuları, İslâm filozofları kabul ederken kelâm âlimleri genellikle kabul etmemiştir. Bu çerçevede Semerkandî'nin (ö. 722/1322) konu hakkındaki görüşleri, felsefe ve kelâm disiplinlerinin ilişkisini göstermesi açısından önemli bir yer tutar. Semerkandî klasik dönem kelâmcılarının aksine İbn Sînâ'nın iç ve dış duyu ayrımını benimsemiş ve yazdığı kelâm eserlerinde iç duyular konusunu İbn Sînâci perspektifle ele almıştır. Klasik kelâm düşünce geleneğinde bilginin kaynakları sadece dış duyular, haber-i sâdık ve akıl iken Semerkandî'nin yaklaşımına göre dış duyuların bilgi edinme sürecini tamamlayabilmeleri için iç duyulara ihtiyaç duyulmaktadır. Nefis terbiyesi ile güçlenen insan nefsinin, duyular olmadan da bilgi edinebileceğini ifade eden Semerkandî'ye göre yetkin olmayan nefisler, dış dünyadaki nesnelere bilgisini elde edebilmek için dış ve iç duyulara ihtiyaç duyar. Dış duyular olarak adlandırılan beş duyu organının elde ettiği suretler, iç duyulara aktarılarak bilginin oluşum süreci devam eder. Semerkandî, İbn Sînâ gibi iç duyuları (havass-ı hamse-i bâtine); ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal (musavvire), vehim, yetkin duyu (mutasarrıf müdrük) ve hafızadan (zâkire) olmak üzere beş kısımda inceler. Bahse konu olan iç duyular Semerkandî'ye göre psikolojik değil, nöro-fizyolojiktir. Bu nedenle iç duyuların beyindeki yerlerini belirlemeye çalışan Semerkandî, yaptığı tespitlerin doğruluğunu ispat etmek için ilgili yerlerin zarar görmesini ve bunun sonucunda idrak yetilerinde meydana gelen işlev eksikliğini kullanır. Bu çalışma ile Semerkandî'nin, felsefenin konusu olan iç duyular teorisini,

kelâm ile ilişkilendirip kelâm disiplininin konuları arasında değerlendirdiği ve bu meselede İbn Sînâ'dan etkilendiği gösterilecektir. Böylece çalışmada iki disiplinin etkileşimi ve bu etkileşimin boyutları ile ilgili literatürdeki önemli bir boşluğun doldurulması amaçlanmaktadır. Konu hakkında daha önce bazı akademik çalışmalar yapılmışsa da bu çalışmalarda makalemizin iddiasından farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Dış ve iç duyular hakkında Semerkandî'nin görüşlerine yer vermeden önce kelâm âlimlerinin iki duyu türüne yaklaşımları belirlenecektir. Çünkü felsefe ve kelâm disiplinlerinin birbiri ile etkileşimini göstermesi bakımından -her iki düşünce geleneğinin bu mevzuya yaklaşımı oldukça açık olduğundan- iç duyuların varlığı tartışması önem taşımaktadır. Bu nedenle ilk olarak kelâm geleneğinin iç duyuları nasıl ele aldığı incelenecektir. Ardından Semerkandî özelinde dış duyular olarak adlandırılan beş duyu organının özelliklerine temas edilecek ve bunların işlevlerini nasıl yerine getirdiği tartışılacaktır. Son bölümde ise iç duyular ve konu ile ilgili çeşitli problemler üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Felsefe, Beş duyu, Mâtürîdî, İbn Sîna, Semerkandî.

## Giriş

Kelâm ilminin amacı, inanç ilkelerini belirleyip bunların doğruluğunu ispat etmektir. Bu işlevini yerine getirebilmek için kelâm ilmi duyu verilerini, akli ve nakli kullanır. Felsefe ise inançtan bağımsız olarak hakikati bulmayı ve mevcudatı anlamayı amaçlamaktadır. Kelâm ve felsefe disiplinleri hakikati bulma paydasında birleştiğinden -ileride açıklanacağı üzere- benzer sorulara cevap ararlar. Fakat esas aldıkları yöntem ve temel kaynaklar birbirinden farklıdır. Bu bağlamda dikkat çeken ayrılık, naklin esas alınıp alınmayacağı meselesidir. Kelâm ilmi akil ve nakli temel alırken felsefe, aslı kaynakları arasında nakle yer vermez.<sup>1</sup>

Mütekaddimûn adı verilen Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi kelâmcılar felsefenin bir parçası olarak gördükleri mantık ilminin kullanımına mesafeli durmuşlardır.<sup>2</sup> Ne var ki Cüveynî (ö. 478/1085) ile beraber mantık ilmi kullanılmaya başlanmış ve böylece kelâm ilminin meseleleri genişlemiştir.<sup>3</sup> Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî ise *el-Müstesfâ*'nın ilk bölümünü mantık disiplinine hasrederek kendisinden önceki kelâm ve fıkıh usûlü âlimlerinden ayrılmış ve mantık bilmeyen kişinin bilgisine güvenilemeyeceğini ifade

<sup>1</sup> Metin Özdemir, "Kelâm Felsefe İlişkisi", *Eskiye* 29 (2014), 8.

<sup>2</sup> Şamil Öçal, "Kelâm-Felsefe İlişkisi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi* (İstanbul: İnsan Yayınevi, 2015), 6/32.

<sup>3</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'reb, 1425-2004), 2/213.

etmiştir.<sup>4</sup> Gazzâlî'den sonra ise kademeli olarak kelâm ve fıkıh usûlü âlimleri arasında mantık disiplini kullanılmaya başlamıştır. Kelâm âlimlerinin delil kullanımı ve akıl yürütmede istifade ettikleri bu yönteme dikkat çeken İbn Haldun, kelâmcıların mantık disiplinini kullanmaya başlamasını müteahhir dönem kelâm düşüncesinin başlangıcı olarak kabul eder.<sup>5</sup>

Gazzâlî'nin etkisi ile şekillenen müteahhir dönem kelâm anlayışının, felsefe ile etkileşimini belirleyebilmek için Gazzâlî'nin değerlendirmelerine bakmak faydalı olacaktır. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de ilimleri şer'î olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır.<sup>6</sup> O, şer'î ilimler ile peygamber vasıtasıyla tahsil edilen ilimleri, şer'î olmayanlar ile ise akıl, tecrübe ve iştirme yollarından birisi ile öğrenilen ilimleri kasteder ve yaptığı tasnifte kelâm ile felsefeye yer vermez. Çünkü ona göre kelâmın bir kısmı Kurân-ı Kerîm ve hadislerde yer alan akîde ile bir kısmı ise diğer teorik meselelerle alakalıdır. Bu bağlamda felsefenin; hendese-hisâb, mantık, ilâhiyyât ve tabîât meselelerinden müteşekkil olup<sup>7</sup> mantığın farklı terim ve ifadelerle de olsa kelâm disiplininde incelendiğini,<sup>8</sup> ilâhiyyât konularının ise -kelâm ilminde olduğu gibi- Allah'ın zâtı ve sıfatlarından bahsettiğini söyler.<sup>9</sup> Ayrıca *el-Münkiz*'de kelâm ilminin ilk başta dinî inançları savunmak için ortaya çıktığını fakat sonraları hakikati araştırmaya yöneldiğini öne sürer.<sup>10</sup> Hatta Gazzâlî kelâm ve felsefenin hakikat arayışlarını derecelendirerek kelâmcıların akli yeterince kullanamadıklarını, filozofların ise akli kullanmalarına rağmen metafizik konularda hakikate ulaşamadıklarını, zira aklın bu tür meselelerde yeterli olmadığını öne sürmüştür. Buna göre kelâm ve felsefe disiplinleri aynı konuları araştırdıklarından aralarında mahiyet açısından bir fark bulunmadığı ve Gazzâlî'nin kelâm disiplinini mantık ve ilâhiyyâtı içeren üst bir disiplin olarak gördüğü söylenebilir.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Müsteşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413-1993), 10.

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Muqaddimetu İbn Haldûn*, 2/213.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *Mesîru 'umûmi'l-muvahhidîn şerh u terceme-i kitâb-ı İhyâü 'ulûmi'd-dîn (İhyâ tercüme ve şerhi (çeviri yazı-tıpkı basmı))*, thk. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, çev. Yusuf Sıdkı el-Mardîni (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/184.

<sup>7</sup> Benzer açıklamalar için bk. Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl ve'l-muvaşşilu ilâ zi'l-izzeti ve'l-celâl*, thk. Muhammed Ebû Leylâ - Nûşîf Abdurrahîm Rifat (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001), 193.

<sup>8</sup> Ğazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 199.

<sup>9</sup> Ğazzâlî, *Mesîru 'umûmi'l-muvahhidîn (İhyâ Tercüme ve Şerhi)*, 1/221-223.

<sup>10</sup> Ğazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 175-177.

<sup>11</sup> Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İsam yayınları, 2013), 18-19.

Râzî, kelâm ve felsefe ilişkisi konusunda Gazzâlî'den devraldığı mirası geliştirmiş ve kelâmı sadece metafiziğin değil, nazarî felsefenin muadili olarak görmüştür. Bu çerçevede ilâhiyyât meseleleri altında Allah'ın zâtı, sıfatları, efâli ve nübüvvet konularını incelemiş, İbn Sînâ'nın ilâhiyyâtta tartıştığı umûr-u 'âmmе (ontolojik kavramlar) meselelerini ise ilâhiyyât bahisleri için giriş/mukaddime haline getirmiştir. İbn Sînâ çizgisi ile Eş'arî ekolünün tam anlamıyla aynı dili konuşup aynı meseleleri tartıştığı<sup>12</sup> şeklinde dile getirilen bu durum, felsefi kelâm terimi ile ifade edilmektedir. Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eseri, felsefi kelâm geleneğinin temsil gücü yüksek metinleri arasındadır. Bu kitap; başlangıç esasları/mukaddimât, varlık ve kısımları, ilahiyat (zât, sıfat, isim ve fiil konuları) ve semiyât olmak üzere 4 bölümden oluşmaktadır.<sup>13</sup> Râzî'nin geliştirdiği felsefi kelâm düşüncesi Beyzâvî (ö. 685/1286), İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Semerkandî gibi kelâmcılar için örnek olmuş<sup>14</sup> ve müteahhirûn dönem kelâm anlayışı bu çerçevede şekillenmiştir. Böylece Beyzâvî ve sonraki dönem kelâmcılarında tam bir kelâm- felsefe bütünleşmesi yaşanmıştır.<sup>15</sup>

Duyulur nesnelere bilgisinin zihinde nasıl oluştuğu, başka bir ifadeyle, hâriçteki şeylerin duyular vasıtasıyla nasıl idrak edildiği hakkındaki tartışmalar, kelâm-felsefe ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada felsefenin konusu olan iç duyuların, kelâm ilminde eleştirel ve onaylayıcı bir bakış açısıyla incelenmesi iki disiplinin etkileşimine işaret ettiği vurgulanmalıdır.

İç duyular ve idrâk hakkındaki tartışmalar günümüze kadar devam etmiş, konu hakkında farklı teoriler öne sürülmüş<sup>16</sup> ve bu mesele yalnızca İslâm felsefesinde değil, aynı zamanda müteahhir dönem kelâm kitaplarında da tartışılmıştır. Aslında iç duyulara ilişkin incelemelerin Platon ve Aristoteles'in ilk yorumlarıyla başlayıp İbn Sînâ'ya kadar ulaşan uzun bir tarihi vardır.<sup>17</sup> Bu noktada kelâm ve felsefe disiplinlerinin, iç ve dış duyulara

<sup>12</sup> Altaş, "Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 19.

<sup>13</sup> Bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

<sup>14</sup> Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 27.

<sup>15</sup> Veysel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 10.

<sup>16</sup> Simon Kemp - Garth J. O Fletcher, "The Medieval Theory of the Inner Senses", *The American Journal of Psychology* 106/4 (1993), 559-576; Henry A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts", *The Harvard Theological Review* 28/2 (1935), 69-133.

<sup>17</sup> M. Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat* 4/2 (Nisan 2018), 74. İbn Sînâ'nın duyular teorisi için bk. Dimitri Gutas. "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 159-174; Kemal Göz, "İbn Sînâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018). 305-329; Ali



ilişkin tartışmalarda temel referans kaynağı olarak İbn Sînâ'nın eserlerini kullandığı zikredilmelidir. <sup>18</sup>Nitekim Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ'dan daha önce bu konuyu incelemiş<sup>19</sup> olsa da ileride görüleceği üzere Semerkandî, eserlerinde Fârâbî'nin değil İbn Sînâ'nın görüşlerine yer vermiştir.

Kelâm ve mantık alanında yazdığı kitaplar ile tanınan Semerkandî'nin *es-Sahâifu'l-ilâhiyye* ve *el-Me'ârif* adlı kelâm eserleri, İbn Sînâ özelinde filozofların eleştirisi, sunduğu özgün yaklaşımları ve felsefe-kelâm ilişkisindeki önemli rolü ile kelâm geleneğinde öne çıkmaktadır. Semerkandî'nin duyular teorisini kelâm-felsefe ilişkisi çerçevesinde incelemesi muhtemel olan çalışmalar arasında Osman Genç'in "Kelâm İlmi ve Felsefe ile İlişkisi" adlı tezi ile Fatih Kurt'un "Şemseddin Semerkandî'nin Bilgi Teorisi" isimli makalesi yer almaktadır. İlkinde Semerkandî'den söz edilmemiş<sup>20</sup> ikinci çalışmanın ise neredeyse yarısı Semerkandî öncesi kelâm âlimlerinin özellikle de İmam Mâtürîdî'nin bilgi teorisine ayrılmıştır. Kurt, makalesinde İmam Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesine yer verme nedenini, Semerkandî'nin, Mâtürîdî geleneğe mensup bir âlim olması ve onun bilgi teorisinin İmam Mâtürîdî'den etkilenmesi ile gerekçelendirmiştir.<sup>21</sup> İlgili makalede iç duyular hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiş ve Semerkandî'nin duyular görüşü özelinde felsefe-kelâm ilişkisi tartışılmamıştır. Ayrıca çalışmamızda -iç duyular özelinde- Mâtürîdî geleneğin değil, İbn Sînâcı duyular anlayışının Semerkandî üzerinde etkili olduğunu iddia edilmiştir.

Tanrıbilir, Semerkandî'nin dış ve iç duyular konusunu doğrudan inceleyen iki çalışma yapmıştır. Yüksek lisans tezinde, kelâmcılar ve filozofların iç

Durusoy, "İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/ (2005), 125-141; Ebrar Akdeniz. *İbn Sînâ'nın Hafıza Teorisi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>18</sup> Henrik Lagerlund, "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul", *Forming the Mind-Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. Henrik Lagerlund, 2007, 1-5. Örnek klasik metinler için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf (Hasan Çelebi ve Sîyalkûtî hâşiyeleriyle birlikte)*, nşr. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 7/213; Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *el-Mekâsîd Kelâm İlminin Maksatları (İnceleme-Çeviri-Eleştirmeli metin)*, thk. Ahmet Kaylı vd., çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 476. Süreç içerisinde İbn Sînâ etkisi ile gelişen duyular teorisi, çeşitli eleştiri ve revizyonlarla kendini yenilemiş fakat modern dönemde beyin anatomisi üzerine yapılan çalışmalarla terk edilmiştir. Bkz. Simon Kemp - Garth J. O Fletcher, "The Medieval Theory of the Inner Senses", 565-568.

<sup>19</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mitri Neccâr (Beyrut: Kâtûlikiyye, 1998), 33-34. Konu ile ilgili ayrıca bk. Hatice Bozkuş, *Fârâbî'nin Anlam Teorisi: Epistemolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>20</sup> Osman Genç, *Kelâm İlmi ve Felsefe ile İlişkisi* (İğdır: İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>21</sup> Fatih Kurt, "Şemseddin Semerkandî'nin Bilgi Teorisi", *Diyanet İlmi Dergi* 57/3 (Eylül 2021), 961.

duyular konusundaki ayrılıklarına Semerkandî özelinde “kelâmcıların çoğunun aksine”<sup>22</sup> demekle iktifa edinen yazar, doktora tezinde duyular konusuna daha ayrıntılı yer vermiştir. Fakat bu çalışmada kelâmcıların konuya yaklaşımı tetkik edilmemiş, sadece Semerkandî'nin iç duyuları kabul ettiği, kelâmcıların ise bunların bilgi kaynağı olmasını yadsıdıkları söylenmiştir.<sup>23</sup> Ayrıca –ileride görüleceği üzere- bizim çalışmamızdan farklı sonuçlara ulaşılmıştır.

### 1. Genel Hatları ile Kelâm Geleneğinde İç ve Dış Duyular

İslâm düşünce geleneğinde duyu ile ilgili yetileri ifade etmek için his ve kuvve kelimelerinin çoğulu olan havâs (havâs-ı hams, havâs-ı zâhire, havâs-ı bâtına, havâs-ı selîme) ve kuvâ (el-kuvvetü'l-hassâse, el-kuvvetü'l-müdrîke) terimlerinin yanı sıra meşâ'ir kelimesi de kullanılmaktadır. Ayrıca bir duyunun uyarılmasına ihsâs, bununla ilişkili olarak şeylerin zihindeki kavramına marifet ve fehim, bilgiye dönüşmesine idrâk, duyulara konu olan nesnelere ise mahsûs (çoğulu mahsûsât) adı verilmektedir.<sup>24</sup>

Semerkandî'nin duyular hakkındaki görüşlerini ortaya koymadan önce kelâm düşünce geleneğinin iç ve dış duyulara nasıl yaklaştığını tespit etmek kelâm-felsefe etkileşimini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu yüzden öncelikle kelâm geleneğinde bilginin kaynaklarına, ardından konu hakkında kabul gören genel kaniya yer verilecektir.

İlk dönem kelâm âlimlerinden İmam Mâtürîdî'ye göre eşyanın hakikatini bilmenin yolu bir başka ifadeyle, bilginin kaynakları; iyân (beş duyu), haber (haber-i sâdık) ve nazar (akla dayalı istidlâl) olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.<sup>25</sup> Fakat bunlardan ilk ikisi akli istidlâlden bağımsız değildir; aksine, bilginin elde edilmesi esnasında istidlâl muhtaçtır. İmam Mâtürîdî, bir görüşe göre iyânı beş duyu organını kapsayan bir terim olarak,<sup>26</sup> havâsı ise genellikle beş duyuyu ifade etmek için kullanmıştır.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Tarık Tanrıbilir, *İslam kelamında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerkandî Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 51.

<sup>23</sup> Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi*, 152.

<sup>24</sup> Hayati Hökelekli, “Duyu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/8.

<sup>25</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd- Dâru Şâder, 2003), 69.

<sup>26</sup> Görme dışındaki tüm dış duyuları ifade etmek için kullanıldığı da öne sürülmüştür. Sibel Dinçaslan, *Klasik Dönem Mâtürîdî Kelâmında Duyum ve Duyulurlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 37.

<sup>27</sup> Hamza Serdar Kömürçü, *Mâtürîdî Düşüncede Bilgi Teorisi ile İlgili Temel Kavramlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 146-147. Duyularla ilgili geniş bilgi için bk. Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), 57-63.

Kelâm âlimleri genellikle, bilginin kaynakları konusunda İmam Mâtürîdî'nin duyular, akıl ve doğru haber şeklinde yaptığı üçlü ayrımı esas almış ve duyuları görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama olmak üzere beş bölümde incelemiştir.<sup>28</sup> Bu bağlamda cinsî münasebet ve acı hissi gibi beş duyu organının dışında kalan şeylerin bilgi kaynağı olmasının Pezdevî (öl. 493/1100) gibi kelâm âlimlerince kabul edilmediği vurgulanmalıdır.<sup>29</sup> Aynı şekilde kelâmcılara göre ilham da sübjektif olduğundan bilgi kaynakları arasında sayılmamıştır.<sup>30</sup> Bahsi geçen dış duyuların mahiyeti ve işlevi konusunda çeşitli farklılıklar olsa da felsefe ve kelâm gelenekleri, beş duyunun bilgi kaynağı olması hususunda müttefiklerdir.

Kelâmcılar ve filozoflar arasında farklılık arz eden önemli meselelerden olan iç duyulara gelince İslâm filozofları dış dünyadan alınan verilerin iç duyular vasıtasıyla tümel bilgiye dönüştüğünü öne sürmektedir. Söz gelimi İbn Sînâ'ya göre iç duyular, ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), musavvire gücü (hayal/el-kuvvetü'l-musavvire), tahayyül gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile/müfekkire), vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) ve hatırlama gücünden (el-kuvvetü'z-zâkire/el-hâfıza) meydana gelmekte ve bu güçlerden süzülen idrâk türü, tümel bilgiye dönüşmektedir. İbn Sînâ'ya göre beş duyunun elde ettiği tüm suretler beynin ilk boşluğunda bulunan ortak duyuda belirir. Ortak duyu beş duyu organından aldığı suretleri birleştirip ayırma kabiliyetine sahiptir. Ortak duyunun bu iki işlevi sayesinde bir nesneye bütün olarak işaret edilebilmektedir. Beynin ön boşluğunda bulunan diğer bir güç ise musavviredir. Beş duyudan alınıp ortak duyuda beliren suretler hayalde depo edilir. Böylece dış dünyada beş duyunun hissettiği şey yok olsa da bunun sureti hayalde korunmaktadır. Vehim tarafından kullanıldığında tahayyül, akıl tarafından kullanıldığında ise mütefekkire olarak adlandırılan güç, beynin ön tarafındaki kurtçukta bulunur. Bu güç ayırıştırma ve birleştirme yoluyla elde edilen suretlerden yeni anlam ve suretler çıkarır. Beynin orta boşluğunda yer alan vehim ise bir koyunun kurdu gördüğünde ondaki düşmanlık manasını anlaması gibi dış duyuların idrâk edemediği anlamları

<sup>28</sup> Nureddin es-Sâbüni, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Darü'l-Maârif, 1969), 30; Muhammed Ramazan Efendi, *Şerhu Ramağân Efendî 'alâ Şerhi'ş-Şa'd 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Hâdî Mardîni (Diyarbakır: Mektebetu Seydâ, ts.), 53-54; Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. el-Hamid el-Ferhârî, *en-Nibrâş Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: Mektebetu Yasin, 1433-2012), 74; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, *Te-bşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 24.

<sup>29</sup> Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 1424), 21.

<sup>30</sup> İzmirli İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelam* (İstanbul: Tedkikat ve Telifât-i İslâmiye Heyeti, 1339), 59-60.

ortaya çıkarır. Beynin son boşluğunda ise hafıza bulunmaktadır. Bu güç vehmin elde ettiği anlamları saklar.<sup>31</sup>

Kelâm âlimleri genellikle filozofların aksine, ispatlanabilir gerçekliklerinin olmaması nedeniyle yukarıda bahsedilen iç duyuların varlığını reddetmiştir.<sup>32</sup> Nitekim Ömer Nesefî (537/1142), Mâtürîdî geleneğin kurucu eserlerinden kabul edilen akâid risalesinde, ilmin sebeplerini “dış duyular, doğru haber ve akıl” şeklinde üçe ayırır ve iç duyulara yer vermez. Teftâzânî, Nesefî'nin sözlerini şerh ederken kelâm âlimlerinin iç duyuları kabul etmediğini belirtir.<sup>33</sup> Ramazan Efendi ise filozofların iç duyuların varlığını ispatlamak için öne sürdükleri delillerin ikna edici olmadığını, dolayısıyla kelâm meşâyihinin bundan yüz çevirdiğini ifade eder.<sup>34</sup> Benzer şekilde Ferhârî (ö. 1239/1823-24 sonrası), kelâmcıların iç duyuların varlığını reddettiklerini ve filozofların zikrettiği iç duyu işlevlerinin bir kısmını dış duyulara yüklediklerini belirtir.<sup>35</sup> Bu çerçevede filozofların iç duyuların varlığı hakkında öne sürdükleri delillerin, nefsin tecerrüdü ve bilginin kaynağının tek olmayacağı gibi kabuller ile alakalı olduğu fakat kelâmcıların genel olarak bunları kabul etmedikleri iddia edilmiştir.<sup>36</sup>

İç duyuların varlığını kabul etmeyen kelâmcıların yanında Gazzâlî<sup>37</sup> ve Tûsî<sup>38</sup> gibi iç duyuları kabul eden kelâm âlimleri de bulunmaktadır. Söz gelimi Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds* adlı eserinde iç duyuları ayrıntıları ile anlatmaktadır. İç duyuların sırasıyla ortak duyu, hayal gücü, vehim gücü, hafıza gücü ve tahayyül gücünden oluştuğunu öne süren Gazzâlî ile İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

<sup>31</sup> Elif Acar, *İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 24-29.

<sup>32</sup> Hökekleli, “Duyu”, 10/10.

<sup>33</sup> Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu 'Akâidi'n-Nesefî*, thk. Ali Kamil (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1436-2014), 30. Teftâzânî, *el-Mutavvel* isimli belâgat kitabında iç duyuları ayrıntılı olarak incelemekte fakat reddetmemektedir. Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 520-521.

<sup>34</sup> Ramazan Efendi, *Şerhu Ramağân Efendî 'alâ Şerhi's-Şa'd 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, 53-54. Ayrıca bk. Molla İlyas el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî 'alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-'akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Beşîr Birmân (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 142.

<sup>35</sup> Ferhârî, *en-Nibrâs*, 74.

<sup>36</sup> Ahmed el-Cündî, *Mecmû'atü'l-ĥavâşi'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* (Kahire: Dârü'l-Beşâir, 1429/2008), 2/1/47. Benzer açıklamalar için bk. Hüseyin Avni, “İlm-i Kelâm -Ĥavâş-ı Bâtıne-”, *Cerîde-i İlmiyye* 55 (Cemâziyü'lâhîr 1338), 1746.

<sup>37</sup> Ebû Hâmid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed el-Ġazzâlî, *Me'âricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975), 45-49. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Akdağ, *Gazali'de Bilgi Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 15-22.

<sup>38</sup> Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Tecrîdü'l-İtikâd*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celâlî (Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1986), 162.

Benzer şekilde Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* adlı tefsirinde iç (el-havâssü'l-bâtine) ve dış (el-meşâirü'z-zâhira) duyulardan bahsetmiştir.<sup>39</sup> Ne var ki Beyzâvî'nin iç duyuları zikretmemesinin daha doğru olduğu, çünkü filozofların fâil-i muhtâr'ın nefyi, birden ancak birin çıkacağı düşüncesinin iç duyuların kabulü üzerine bina edildiği iddia edilmiştir. Fakat iç duyuların varlığını kabul etmenin filozofların zikrettiği hezeyanları kabul etmek anlamına gelmediğinden hareketle bu sorun çözülmeye çalışılmıştır. Zira ilahî hikmet gereği nasıl ki beş duyu organı ile nefisten farklı sonuçlar meydana gelebiliyorsa muhtelif sonuçlar fail-i muhtarın iradesi ile iç duyular yoluyla da oluşabilir.<sup>40</sup> Buna göre iç duyuların kabulü ile filozofların zikrettiği görüşlerin kabul edilmesi arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Hatta Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1659/1069) iç duyuların filozofların görüşü olduğunu fakat birçok ehl-i sünnet âlimin bu düşünceyi kabul ettiğini öne sürmüştür.<sup>41</sup> Her ne kadar bazı kelâmcılar tarafından varlığı kabul edilse de iç duyular konusu filozoflar ile kelâmcıların birbirinden ayrıldığı önemli meseleler arasında yer alır. Nitekim Tehânevî, *Keşşafu istilâhâtî'l-funûn*'da hissî terimini "kelâmcılara göre dış duyu (hiss-i zâhir) ile elde edilen filozoflara göre ise dış ve iç duyu ile idrâk edilen şey" şeklinde tanımlamış ve bu görüşünü desteklemek için Tûsî'nin hissî taksimine yer vermiştir. Tûsî'ye göre hissî ya zâhirdir ki bu dış duyularla ya da bâtındır ki bu da iç duyularla alakalıdır.<sup>42</sup>

İç duyular hususundaki genel kelâmî bakış açısından Semerkandî'nin de ayrı tutulması gerektiği ve aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere Semerkandî'nin, İbn Sînâ'dan etkilendiği ifade edilmelidir. Zira Semerkandî, Aristoteles'in (m.ö. 384-322) beş duyu organına eklediği ortak duyu, zâkire ve muhayyileyi (fantasia) değiştirip iç duyuların sayısını beş olarak belirleyen İbn Sînâ<sup>43</sup> ile aynı görüşü benimsemiştir. Buna göre göre Semerkandî'ye

<sup>39</sup> Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/30.

<sup>40</sup> Muhyiddin Mehmed Kocevî Şeyhzâde, *Hâşiye Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/91.

<sup>41</sup> Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb 'alâ Tefsîrî'l-Beyzâvî ( 'Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî)* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 1/126. Sadruşşerîa ve Teftâzânî'nin iç duyular hakkındaki yaklaşımı için bk. Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh (Şerhü'l-Telvîh 'ale't-Tavzîh* ile beraber), (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 2/312-316; Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Telvîh 'ale't-Tavzîh* (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 2/316-317.

<sup>42</sup> Muhammed b. Alâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanevî et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşafu istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Farsça bölümleri çeviren: Abdullah Hâlidî (Beirut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 1/673-674.

<sup>43</sup> Konu hakkında bk. Burak Şaman, "Aristoteles'te ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", *Kutadgubilig* 34 (Haziran 2017), 430-431.

göre iç duyular; hiss-i müşterek (ortak duyu), hayal/musavvire, mütehayyile/müfekkire, hafıza/zâkire ve vehim kuvvesinden oluşmaktadır.<sup>44</sup>

Klasik kelâm âlimlerinden farklı olarak Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) de iç duyuların (el-hissü'l-bâtinî) varlığını kabul ettiği ve bu konuyu klasik felsefenin nefis nazariyesi çerçevesinde tartıştığı, hatta klasik Mâtürîdî gelenekte sadece onun, dış ve iç duyular şeklinde yapılan tasnifi benimsediği iddia edilmiştir.<sup>45</sup> Bunu gerekçelendirmek için ise Sâlimî'nin iç duyuları; hatra (ilk gelen bilgi), fikir, vicdân (ed-damîr), bilgi ve kelâm şeklinde sıraladığı öne sürülmüştür.<sup>46</sup> Klasik felsefede tartışılan iç duyular, fizyolojik olarak var olup dış duyuların edildiği izlenimleri zihinde oluşturmaktadır. Sâlimî'nin zikrettiği terimler ise dış duyulardan alınan izlenimlerin zayıftan güçlüye doğru sıralanmasından ibarettir. Daha açık bir ifade ile Sâlimî, fiziki olarak var olan iç organlardan değil, zihinde oluşan suretlerin kuvvet derecesinden bahsetmektedir. Hâlbuki akıl psikolojik, iç duyular nöro-fizyolojik, dış duyular ise fizyolojik bilgi kaynaklarıdır.<sup>47</sup> Buna göre Sâlimî'nin klasik felsefede tartışılan iç duyuları kabul ettiğine dair yukarıda zikredilen argüman yeterli görünmemektedir.

## 2. Semerkandî'ye Göre Dış Duyular

Kelâm âlimleri mahiyetleri arasında fark olsa da Allah'ın ve insanların nesnelere hakikatini bilebileceğini söyleyerek yaratıcı ile yaratılanı aynı paydada birleştirirler. Bilginin kaynağı konusunda ise aralarında fark olduğunu; ilahî bilginin doğrudan olup vasıtasız meydana geldiğini, beşerî bilginin ise sebeplere bağlı olarak ortaya çıktığını öne sürerler. Bu bağlamda Semerkandî'ye göre insanoğlunun duyular olmadan da bilgi edinebileceği vurgulanmalıdır. Semerkandî, melekût âleminde olan insan ruhunun; yemek, içmek, hastalık, sıhhat ve uyku gibi bedensel ihtiyaçları düzenlemekle meşgul olduğundan ruhânî fiilleri yerine getirme hususunda yeterli olmadığını iddia eder. Bu nedenle ruh, bir şeyin özünü anlayabilmek için farklı bir idrak edene muhtaçtır. Bu ise duyudur. Fakat güçlü bir nefis bedeni tedbir edip ruhânî fiillerini de yerine getirebilir. Ruhun mezkûr faaliyetleri kişinin az yiyip dünyadan soyutlanması yani beden maddi zevklerden vazgeçmesi ile gerçekleşebilir. Nitekim bu konuda, riyâzet ehli insanlardan mütevâtir nakiller yapılmıştır. Şu hâlde nefis bunları yapabilecek bir kabiliyete sahiptir.

<sup>44</sup> Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Me'ârif fî Şerhi's-Şahâif*, thk. Abdurrahman Süleyman (Amman: Câmî'atü'l-ülûmî'l-İslâmiyye, 2012), 184.

<sup>45</sup> Dinçaslan, *Klasik Dönem Mâtürîdî Kelâmında Duyum Ve Duyulurlar*, 50.

<sup>46</sup> Ebu Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017), 75.

<sup>47</sup> Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelâm-Felsefe Etkileşimi*, 152.



Ayrıca beş duyu organı ya da bunlardan biri veya birkaçına sahip olmadığı halde idrâk edebilen varlıklar da olabilir. Mesela Allah'ın koku bilgisini edinebilmek için kokan nesneye yakınlığı söz konusu olamaz. Benzer şekilde dokunma ve tatma duyuları da böyledir.<sup>48</sup> Semerkandî bilgiye dair zikrettiği bu özelliğin henüz yazılmadığını ve bu konuda keşfedilmemiş hususlar bulunduğunu öne sürmüştür.<sup>49</sup> Semerkandî'nin epistemolojiye dair ortaya koyduğu bu katkı onun bilgi teorisinin özgün yönüne işaret etmektedir.

Yukarıda zikredilenlerden hareketle Semerkandî'ye göre bedensel ve ruhanî ihtiyaçlarını aynı anda karşılamaya güç yetiren insanların, bazı bilgileri elde etmek için iç ve dış duylulara muhtaç olmadığı fakat genel anlamıyla insan türünün dış dünyadaki nesnelere kavrayabilmek için dış duylulardan başlayıp iç duylularla devam eden bilginin oluşum süreçlerine tabi olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede insan dış dünyadaki nesnelere bilgisine duylular ile ulaşır. İç ve dış duyluların hikmetini canlıların kendileri için uygun olanı isteyip zararlı olanlardan kaçınması ile açıklayan<sup>50</sup> Semerkandî, dış duyluların varlığı konusunda tartışma olmadığını ifade ederek<sup>51</sup> kelâm geleneğinin yaygın olarak kullandığı esbâbü'l-'ilm başlığı yerine duymayı [dış] güçler anlamındaki meşâ'ir lafzını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>52</sup>

Semerkandî, meşâ'ir-i hâriciye'li yani beş duyu organını, insanın nesne ile karşılaşma zorunluluğu açısından taksim eder. Dokunma, koklama ve tatma duyluları insanın nesne ile karşılaşmasına bağlı iken görme duylusu kişinin şey ile karşılaşmasına bağlı değildir. Çünkü göz, görülen nesne ile birleştğinde görme eylemi gerçekleşmez.<sup>53</sup> Duyma duylusunda ise kişi, bilinebilecek olan şey ile ya karşılaşır ya da karşılaşmaz.<sup>54</sup> Başka bir deyişle, bir şeyi duymak için duyma organının bu şeye bitişmesi şart değildir. Ayrıca Semerkandî, dokunma duylusu hariç diğerlerinin özel ve sınırlı bir yeri varken dokunma duylusunun bütün vücuda yayıldığını belirtir.<sup>55</sup>

Semerkandî kişinin şey ile karşılaşmasına bağlı olmayan görme duylusunun mahiyetini ve görmeyi nasıl gerçekleştirdiğini incelerken öncelikle

<sup>48</sup> Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405-1985), 182; Semerkandî, *el-Me'ârif*, 184.

<sup>49</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 184.

<sup>50</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 328-329.

<sup>51</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *Bişâratü'l-işârat fi şerhi'l-işârat ve't-tenbihât*, thk. Ali Ücebî (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399/2021), 32.

<sup>52</sup> Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 173; Semerkandî, *el-Me'ârif*, 180.

<sup>53</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 184.

<sup>54</sup> Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 180.

<sup>55</sup> Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus*, 326-327.



filozofların görüşlerine yer verir. Aristo ve matematikçi filozofların iddiaları etrafında şekillenen bu tartışma, görmenin bilgi değeri ile alakalı olmayıp nasıl gerçekleştiği ile ilgilidir.

Aristo ve [doğa filozofu]<sup>56</sup> takipçilerine göre görmek, görülen şeyin suretinin gözdeki yansımasıdır. Yansıma yolu ile görmenin gerçekleştiğini söyleyenler bu konuda farklı görüşler öne sürerler: a) Bunlardan bir kısmına göre görünen şey, göze yansıyan surettir. b) Bir kısmına göre ise görünen şey, dışsal olup bu şeyi görebilmek için suretin yansıması şarttır.

Matematikçi filozoflara (riyâziyyûn) göre tepe noktası gözün merkezinde, tabanı ise görülen nesnede olan ışınal koninin gözden çıkması ile görme faaliyeti gerçekleşir. Bu durumda koni şeklinde yayılan ışın, idrâk edenin bir uzvu gibi olmaktadır. Öyle ki neredeyse koninin tabanı görünen nesneye temas etmektedir. Gözden ışının çıkmasını esas alan matematikçi filozoflar, kendi aralarında ihtilaf edip üç farklı görüş öne sürmüşlerdir:

1) Koni musmattır.

2) Koni, düz ve ışınal çizgilerden meydana gelir. Bu çizgilerin uçları gözün merkezinde bir araya gelmiş ve görülen şeye doğru dağılarak uzanmıştır. Göz, o çizgilerin uçlarının düştüğü yerleri idrak ederken uçlar arasında kalan yerleri algılayamaz. Bundan dolayı nesnenin bazı parçaları görünmez.

3) Gözden düz çizgi şeklinde ışınal bir hat çıkar ve görülen şeye ulaşır. Sonra bu hat, görülen yüzeyde enine ve boyuna oldukça hızlı bir şekilde hareket eder. Böylece bu şey göz tarafından idrak edilir. Bu esnada orada vehmî bir koni oluşur.

Muhakkik âlimler ise gözden ışığın çıkmadığını, gözdeki ışığın göz ile görünen nesne arasında bulunan hava vb. şeylerden oluştuğunu ve böylece görmenin gerçekleştiğini söyler. Bu durumda görme, koni şeklinde gerçekleşir. Bu son görüşün daha doğru olduğunu ifade eden Semerkandî, Allah'ın görme sıfatını ispat etmek için kelâm âlimlerinin her iki görüşü de reddettiklerini öne sürer ve konuyu ayrıntıları ile tartışır. Semerkandî'nin yer yer kelâm âlimlerinin zikrettiği argümanların tartışmaya açık olduğunu belirtmesi bu bağlamda kayda değerdir.<sup>57</sup> Her ne kadar Semerkandî, kelâmcılar ile aynı düşünse de yeri geldiğinde kelâm âlimlerinin öne sürdüğü delilleri kabul etmeyip tenkit eder. Görme duyusu ile ilgili yukarıda zikredilen tartışmanın sonunda Semerkandî'nin, kelâm âlimlerinin filozofların görüşlerine karşı çıkma sebebini itikadi görüşleri ile ilişkilendirmesi, onun objektifliğini ve kelâmî kabullerin, bilginin ontolojisi üzerindeki etkisini göstermesi

<sup>56</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/1072.

<sup>57</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 181.

bakımından önem arz etmektedir. Semerkândî de dâhil olmak üzere kelâm âlimleri, dış duyuların özellikleri konusunda itikâdî kabulleri esas almış ve bunlar üzerine beş duyu organının özelliklerini tartışmışlardır. Bu konuda Semerkandî'nin delillere karşı objektif tutumu dikkat çekmektedir. Nitekim kendi aleyhine olmasına rağmen mezkûr delilin güçlü olmadığını öne sürmüştür.

Semerkandî'ye göre bilgi edinmenin ikinci yolu işitmektir. İşitme duyusu işlevini yerine getirebilmek için ya işitilecek şeye bitişir ya da bitişmez. Yüksek ve kısık olması ile ilişkili olarak bir ses, bu sesi taşıyan havayı, o da bitişik bir havayı, o da bir sınıra kadar devam eden başka bir havayı oluşturur. Dolayısıyla sesi taşıyan son havaya ulaşan kişi sesi işitirken ona ulaşamayan işitmez. Semerkandî hava olmaksızın sesin duyulup duyulamayacağını tartışır ve filozoflar ile Nazzâm'ın (ö. 231/845) bunu mümkün görmediğini fakat müteahhir dönem İslâm filozoflarına göre (hukemâu'l-İslâm) bunun olabileceğini belirtir.<sup>58</sup> Kendisinin de son görüşü benimsediğini belirten Semerkandî, Fahreddin er-Râzî ve müteahhir dönem bazı kelâmcılara göre bir sesi işitmek için bu sesi taşıyan havanın kişiye ulaşmasının şart olmadığını söyler. Onlara göre böyle bir şart olsaydı arada duvar varken duvarın önünde ve arkasında bulunan kişilerin birbirlerinin sesini duymaması gerekirdi. Semerkandî havanın farklı bir yerden kulağa gelmesinin mümkün olduğunu söyleyerek bu görüşün tartışmaya açık olduğunu belirtir.<sup>59</sup>

Bilgi edinmenin üçüncü yolunun tatmak olduğunu dile getiren Semerkandî'ye göre bu duyunun bilgi vermesi için tatma organı ile tadılacak nesnenin birbirine temas etmesi gereklidir. Aynı zamanda tat alma organı olan dilin ıslak olması da şarttır. Salya ıslaklığı kendi halindeyken tatsız olduğundan tatları sağlıklı olarak iletir. Eğer ona bir tat karışırsa dokunduğu nesnedeki tadı sağlıklı olarak iletmez. Nitekim hastaların durumu böyledir. Söz gelimi safra hastası olan birisi suyu, hatta şekeri bile acı olarak algılayabilir.<sup>60</sup>

Bilgi edinmenin dördüncü yolu ise koklamadır. Semerkandî koklamanın nasıl gerçekleştiği konusunda şu görüşleri sıralar:

<sup>58</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 182.

<sup>59</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 183.

<sup>60</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 179.

- Kokular, hava hareketiyle genze ulaşır.
- Şeylerin ince parçaları ayrılarak genze ulaşır.
- Koku yetisi, koku ile ilişkilendirilip kendisine ulaşmadan bunu idrâk eder. Bu durum, görülen cismin göze temas edip uzakta olmasına benzer. Semerkandî bu düşüncenin akla aykırı olduğunu belirtir.<sup>61</sup>

Bilgi edinmenin beşinci yolu ise dokunmadır. Dokunma yoluyla bilgi edinmenin açık ve anlaşılır olduğunu öne süren Semerkandî, konu hakkında hiçbir açıklama yapmaz. Çünkü bu tür bir bilgi edinmenin temas ve mülakat ile gerçekleştiği noktasında herhangi bir kapalılık bulunmamaktadır.<sup>62</sup>

Semerkandî, beş duyu organının bilgiyi nasıl elde ettiğini inceledikten sonra duyu organları olmaksızın idrâkin nasıl gerçekleşeceğini tartışır. Ona göre idrâk, şu durumlara taalluk eder: Zeyd gibi cevhere, Zeyd'in evde oturması gibi arazî olan tikele, insan gibi cevhere, oturmak gibi arazî olan tümele. Tümel olan şeylerin duyularla bilinmesi mümkün değildir; çünkü duyular ancak dış dünyada var olan şeyleri anlayabilir. Dış dünyada olan şey ise tikeldir; çünkü bunların iki ya da daha fazla şey arasında iştirak etmesi mümkün değildir. Buradan tümellerin ancak akıl yolu ile idrâk edilebileceği anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

Tikellerin idrak edilmesi iki kısımda incelenir. Birinci kısımda tikellerin gölgesi ve misâli idrâk edilir. Eğer idrâk edilen şey; Zeyd ve Amr'ı tasavvur etmek gibi suret ise tahayyül, Amr'ın cömert olduğunu bilmek gibi bir mana ise tevehhümdür. Bu tür idraklerde, idrâk edilen şey gâib, hatta yok bile olabilir.<sup>64</sup> İkinci kısım ise misâl olmaksızın bilmektir ki buna ihsâs adı verilir. Bu tür bir bilginin gerçekleşmesi için idrâk edilen şeyin gâib olmaması bilakis şahid ve mevcûd olması gerekir. Bu yüzden ihsâs, müşâhede olarak da adlandırılır. İhsâsın bazen duyu organları olmaksızın vasitasız gerçekleşebileceğini söyleyen Semerkandî, idrâk edilen şeyin, görülebilir bir nesne olduğunda görme (rü'yet), duyulan bir şey olduğunda işitme (sem'), tadılır bir şey olduğunda tatma (zevk), koklanabilir olduğunda koklama (şem) ve dokunulabilir olduğunda ise dokunma (lems) olarak adlandırıldığını belirtir.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 183-184.

<sup>62</sup> Bk. Tanrıbilir, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*, 153.

<sup>63</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 184.

<sup>64</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 184.

<sup>65</sup> Veli kullar ile riyazet ehli kişilerin elde ettiği bilgi buna örnek olarak zikredilebilir. Semerkandî, *el-Me'ârif*, 184 (Muhakkikin 'l haşiyesinden naklettiği not).

### 3. Semerkandî'ye Göre İç Duyular

Kelâm âlimleri, iç duyuların varlığını kabul etmemiş ve iç duyuların bazı fonksiyonlarını akla, bazılarını ise dış duyulara yüklemiştir.<sup>66</sup> Semerkandî ise yazdığı kelâm eserlerinde -İbn Sînâ'daki şekliyle- iç duyuların bazı özelliklerini tenkit etse de onları kabul etmiş ve İbn Sînâcı duyular düşüncesini bazı açılardan geliştirmiştir.

Semerkandî'nin iç duyulardan önce dış duyuları incelemesi, iç duyuların, dış duyuların edindiği suretlerle eylemlerini yerine getirmesi ile alakalıdır. Duyuların bir bölümü dış dünyadan suretleri alırken diğerleri suretlerin tikel ya da tümel anlamlarını üretir. Sözelimi dış duyular bir canlının suretini idrâk edince iç duyulara aktarılır. Bu canlının renginin, boyutunun ve şeklinin yani nesneyi tikelleştiren arazların idrâk edilmesi, dış duyular tarafından gerçekleştirilen ilk idraktır.<sup>67</sup> Fakat anlamlar böyle değildir. Nitekim idrâk edilen canlının çeşitli hareketlerinin izlenmesi ve bunların suretlerinin iç duyulara intikal etmesi sonucunda bu canlının dost mu yoksa düşman mı olduğu hakkında hüküm verilip ona bir anlam yüklenir. Bu anlamlandırma işi, dış duyulardan bağımsız olarak gerçekleşmekle beraber -suretleri dış duyulardan alması yönüyle- onlardan tamamen bağımsız da değildir.

Semerkandî, İbn Sînâ gibi iç duyuları beş kısma ayırır. İç idrâk güçleri, ortak duyu, hayal, vehim, yetkin duyu ve hafızadan meydana gelir. Müdrük kuvvet ya sadece idrâk eder ya da idrâk edilen şey üzerinde tasarrufta bulunur. Birincisi (dış duyular vasıtasıyla edinilen) suretleri veya anlamları idrâk eder. Yahut bu ikisinin deposu konumunda olur. Suretleri idrâk eden ortak duyu olup deposu ise hayaldir. Anlamları idrak eden ise deposu hafıza olan vehimdir. İdrâk edilen üzerinde tasarrufta bulunan kuvveti vehim kullanırsa mütehayyile, akıl kullanırsa mütefekkiye adı verilir.<sup>68</sup>

Ortak duyu (hiss-i müşterek) dış duyuların ilettiği bütün suretleri kabul edip bunları bir araya getirir. Ne var ki iç duyuların ilk idrak aşaması olduğu için dış dünyadaki şeyi tam anlamıyla soyutlayamaz. Zira ilgili nesnenin soyutlanması için -ileride işaret edileceği üzere- çeşitli aşamalardan geçmesi gerekir. Suretleri bir araya getirme özelliğinden dolayı ortak duyu, beş nehrin kaynağı olan pınar başına benzetilir. Bu benzetmede beş nehir, beş duyu organını temsil eder. Beş duyu organı edindikleri bilgileri pınarın başı olan ortak duyuya iletir ve burada suretler beraber olarak algılanır.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Ramazan Efendi, *Şerhu Ramağân Efendi 'alâ Şerhi'ş-Şa'd 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, 53-54; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 74.

<sup>67</sup> Acar, *İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu*, 24.

<sup>68</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 184; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârat fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/132.

<sup>69</sup> Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 183.

Semerkandî, beynin ilk karnının (batn) önünde ortak duyunun bulunmasının hikmetini canlının kendisine zarar veren şeyi hızlıca anlaması ve bundan kaçınması ile ilişkilendirdikten sonra bu konunun tartışmalı olduğunu belirtir. Ona göre ateşe dokunulduğunda yanma hissini idrâk eden ne beyin ne de beyinde bulunan başka bir şeydir. Bilakis ateşe dokunan uzuvdur. Benzer şekilde bir şeyi tattığımızda tadı hisseden beyin değil, tatma duyusudur.<sup>70</sup>

Semerkandî, ortak duyunun varlığını ispatlamak için düşen damla ve hızlı dönen şule örneğini verir. Buna göre göz düşen damlayı çizgi, dönen şuleyi ise daire şeklinde görür. Hâlbuki gerçekte ne çizgi ne de çember vardır. Düşen damlanın çizgi olmadığını –göz, olan şeyi olduğu şekilde gördüğünden- gözden farklı bir güçle algılayabiliriz ki bu da ortak duyudur.<sup>71</sup>

Ortak duyunun varlığını ispatlamak için İbn Sînâ'dan nakledilen yukarıdaki örneklere kelâm düşünce geleneğinde farklı itirazlar öne sürülmüştür. Sözelimi Fahreddin er-Râzî'ye göre aşağı düşen bir damla, etrafındaki hava ile şekillenir. Hava ile şekillenen damla ise çizgi şeklinde görülür. Ayrıca Râzî, gözün damlayı çizgi olarak görebilme olasılığını da gündeme getirir. Ona göre damlanın çizgi şeklinde görünmesini idrak eden şeyin göz olmadığına dair herhangi bir delil yoktur.<sup>72</sup> Râzî'nin son iddiasını bir adım ileriye taşıyan Semerkandî, gözün görülen nesneden etkilendiğini; dolayısıyla, bir süre görülen şeyin suretinin gözde kaldığını öne sürer. Mesela uzun süre güneşe bakıldığında güneşin sureti gözde kalır ve güneş her tarafta görülmeye başlar. Bu durumda ise düşen damla çizgi, dönen şule ise daire şeklinde görülebilir.<sup>73</sup>

Ortak duyunun deposu hayal olarak adlandırılır. Buradaki idrâk nesneden bağımsız gerçekleşir ve diğer duyulara sunulmak üzere bekletilir. Bu bağlamda dış duyuların sunduğu suretlerin ilk soyutlanma aşamasının hayal olduğu söylenebilir. Hayal gücünde suret kısmen soyutlanır. Çünkü ortak duyuda dış duyular tarafından duyumsanan nesne yok olduğunda idrâk yok olurken hayaldeki suret, dış dünyadaki nesne kaybolda da yok olmaz.<sup>74</sup> Hayal gücü beynin ilk batnının arkasında bulunur.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Semerkandî, *es-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 183.

<sup>71</sup> Semerkandî, *es-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 183.

<sup>72</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: felsefe, tabi'îyyât, ilâhiyyât ve 'irfân* (Tahran: Encümen-i Asar ve Me-fahir-i Ferhengi, 2005), 250. Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", 73-115.

<sup>73</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 185; Semerkandî, *Bişârâtü'l-ışârat fi şerhi'l-ışârât ve't-tenbihât*, 2/133.

<sup>74</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-ışârat fi şerhi'l-ışârât ve't-tenbihât*, 2/133.

<sup>75</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 186.

İç idrâklerin üçüncüsü vehimdir. Vehim dış duyuların algılayamadığı tikel duyulardaki duyulur olmayan anlamları idrâk eder. Bir kişinin dostluğu, düşmanlığı hissetmesi ya da bir koyunun kurdu gördüğünde ondan kaçması vehme örnek verilebilir.<sup>76</sup> Vehmin mezkûr işlevi, ortak duyu ya da hayal tarafından gerçekleştirilemez çünkü ortak duyu, dış duyuların ilettiği suretleri birleştirip ayrıştırabilir. Hayal ilgili suretleri depolarken vehim, tikellerdeki manaları idrâk eder. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre vehim gücü ile istek ve sakinme eylemleri oluşabilir. Buna göre vehim tümel değil, tikel bir soyutlamayı gerçekleştirir ve maddî olmadığı halde maddede bulunan ve duyular tarafından algılanmayan manaları bilir.<sup>77</sup> Semerkandî'ye göre vehim gücü; ortak duyu, hayal, mütehayyile ve hafıza tarafından algılanan şeyler hakkında hüküm verir.<sup>78</sup>

İç idrâklerin dördüncüsü vehmin deposudur (hizânetü'l-vehim). Bu güç hafıza ve zâkire olarak da isimlendirilir.<sup>79</sup> Vehmin idrâk ettiği manaları saklayan hafızanın, tasarruf gücü olmadığından yalnızca kendisine gönderilen suretlerin tikel anlamlarını gerektiğinde kullanılmak üzere depolar. Hafıza bu yönüyle -ortak duyunun dış duyulardan aldığı suretleri saklayan- hayale benzer. Nasıl ki hayal suretleri saklıyorsa hafıza da vehmin algıladığı tikel manaları depolar.

Sonuncu idrak türü ise mutasarrıf müdriktir. Bu güç vehim tarafından kullanıldığında muhayyile, akıl tarafından kullanıldığında ise mütefekkiye olarak adlandırılır. Bu güç algılanan suret ve anlamlara yeni mana ve suret kazandırabilmenin yanında ayrıştırma ve birleştirme fonksiyonuna da sahiptir. Ortak duyunun birleştirme ve ayrıştırma gücünden farklı olarak mütefekkiye, yeni anlamlar ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mütefekkiye, iki başlı ya da başı olmayan bir canlıyı tasavvur edebilir.<sup>80</sup>

Yukarıda sayılan iç idrâk güçleri beyinde yer almaktadır. Semerkandî ortak duyunun birinci batnın önünde, hayalin birinci batnın arkasında, vehim ve mutasarrıf müdrikin orta batında olduğunu ifade eder.<sup>81</sup> Beynin bölümlerini oluşturan batınların alından başlayarak enseye kadar uzandığını söyleyen Semerkandî, *es-Sahâif* ve *el-Meârif*'te zâkire gücünün yerini zikretmez. Fakat üçüncü bölüm boş kaldığı için bu gücün Semerkandî'ye göre üçüncü batında olması gerekmektedir. Nitekim *Bişârâtü'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'ya itiraz etmeksizin

<sup>76</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 186; Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus*, 326-327.

<sup>77</sup> Durusoy, "İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği", 127.

<sup>78</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 186.

<sup>79</sup> Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 184; Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus*, 326-327.

<sup>80</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 186.

<sup>81</sup> Semerkandî, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 183, 185.

zâkirenin, beynin üçüncü bölümünde bulunduğunu dile getirmiştir.<sup>82</sup> Her ne kadar Semerkandî, *es-Sahâif*'te vehim ve mutasarrıf müdrikin beynin ikinci bölümünde bulunduğunu söylemekle iktifa etmişse de *Bişârâtü'l-İşârât*'ta vehmin, beynin ikinci bölümünde, mutasarrıf müdrikin ise ikinci bölümün ön kısmında bulunduğunu belirtmiştir. Semerkandî, bahse konu olan kuvvetlerin birbirinden farkının ve beyindeki yerlerinin, ilgili bölgeler zarar gördüğünde bu idrâk türlerinde yaşanan aksamalar sonucunda tespit edildiğini öne sürer.<sup>83</sup> Buna göre beynin yukarıda belirtilen işlevlerinin, tecrübeye dayalı olarak elde edildiği anlaşılmaktadır.

Semerkandî'nin duyuları iç ve dış olmak üzere iki kısımda incelemesi, İbn Sînâ'nın bilgi anlayışının Semerkandî üzerindeki etkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zira Mâtürîdîler de dâhil olmak üzere kelâm disiplini iç duyuları genellikle kabul etmez.<sup>84</sup> Nitekim Teftâzânî dış duyular yoluyla gerçekleşen algının açıkça anlaşılır olduğu gerekçesiyle kelâm âlimlerinin iç duyuları incelemediğini belirtir.<sup>85</sup> Bu noktada Semerkandî'nin Mâtürîdî kelâm anlayışından etkilenmesi bir tarafa bilginin oluşum aşamaları hususunda Meşşâî filozofların bilgi anlayışlarına daha yakın olduğu söylenebilir; çünkü Semerkandî, iç duyuları İbn Sînâ'da olduğu şekli ile saymakla yetinmeyip bunların mahalleri konusunda da büyük ölçüde İbn Sînâ'ya tabi olmuştur.

İmam Mâtürîdî bilgi edinme yollarını 'iyân, nazar/istidlâl ve doğru haber olarak zikrederken<sup>86</sup> Semerkandî, İbn Sînâ'ya tabi olarak mezkûr kaynakların yanında iç duyulara da yer verir. Bu da iddia edildiği üzere Semerkandî'nin, Mâtürîdî gelenekten değil,<sup>87</sup> İbn Sînâ'dan etkilendiğini ve iç duyuları kelâm eserine dâhil ederek felsefi kelâm düşüncesindeki tartışma alanlarını genişlettiğini göstermektedir.

Kelâmî kabullere aykırı olduğu gerekçesiyle kelâm âlimleri genellikle iç duyuların varlığını kabul etmez. Fakat Semerkandî, yukarıda zikredildiği üzere Gazzâlî gibi iç duyuların fiziki olarak var olup beynin muhtelif bölümlerinde farklı fonksiyonlar icra ettiğini öne sürmüştür. Bunun muhtemel

<sup>82</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât fi şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2/135-136. İbn Sînâ'nın görüşü için bk. Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *Uyünü'l-İkime*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'at, 1980), 38.

<sup>83</sup> Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 185.

<sup>84</sup> Muhammed Ramazan Efendi, *Şerhu Ramağân Efendî 'alâ Şerhi's-Şa'd 'ale'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Hâdî Mardîni (Diyarbakır: Mektebetu Seydâ, ts.), 53-54; Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. el-Hamid el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul: Mektebetu Yasin, 1433–2012), 74.

<sup>85</sup> Teftâzânî, *Şerhu 'Akâidi'n-Nesefi*, 30.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 69.

<sup>87</sup> Semerkandî'nin, bilgi nazariyesi hususunda Mâtürîdî gelenekten etkilendiği iddiası için bk. Kurt, "Şemseddin Semerkandî'nin Bilgi Teorisi", 961.



nedeni Semerkandî'ye göre -daha önce birçok kelâmcıda görüldüğü üzere- iç duyuların varlığını kabul etmenin temel kelâm prensipleri ile çelişmediği düşüncesidir.

### Sonuç

Dış dünyadaki bir nesnesin insan bilincine uzanan yolculuğu kelâm ve felsefe geleneklerinde tartışılmıştır. Bilgi konusunda her iki disiplin açısından önemli bir referans olan İbn Sînâ'nın geliştirdiği iç duyular nazariyesi etrafında pek çok düşünür tarafından yeni fikirler öne sürülmüştür. Semerkandî de bu bağlamda çeşitli tenkit ve revizeler ile iç duyular konusunu ele almıştır. Onun kaleme aldığı *es-Sahâifu'l-ilâhiyye* ve bunun şerhi olan *el-Me'ârif* isimli kelâm eserleri, felsefî yaklaşımlara yönelttiği eleştiriler ve özgün yaklaşımları ile diğer kelâm kitaplarından temayüz etmektedir. Ayrıca mezkûr eserler kelâm-felsefe etkileşimini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Bir kısım duyular dış dünyadaki suretleri alırken diğerleri, bu suretlerin manalarını idrâk eder. Mesela dış duyular bir nesnenin suretlerini alıp iç duyulara aktarırken iç duyular farklı bilgileri bu suretlerle birleştirerek ya da ayrıştırarak o şey hakkında hüküm verip anlamlandırır. Filozofların aksine kelâmcılar genellikle iç duyuların varlığını kabul etmeyip bunu kabul etmenin kelâmî ilkeler ile bağdaşmadığını öne sürmüştür. Fakat Gazzâlî gibi bazı kelâmcılar iç duyuların varlığını kabul etmiştir.

Semerkandî-İbn Sînâ gibi- geçirdiği aşamaları dikkate alarak duyuları dış ve iç olmak üzere iki kısımda inceler. İç duyuları (havass-ı bâtine) beş bölümde inceleyen Semerkandî'ye göre iç idrâk güçleri, ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal (musavvire), vehim, mütefekkiye (hayvani nefislerde mütehayyile) ve hafızadan (zâkire) oluşur. Semerkandî'nin duyular teorisi üzerinde İbn Sînâ etkisi açıkça hissedilmekte ancak bu konuda İmam Mâtürîdî'den etkilendiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Semerkandî'nin iç duyuların varlığını kabul etmesi, bu konunun doğrudan kelâmî ilkelerle alakalı olmadığını, dolayısıyla her iki disiplin tarafından incelenebileceğini işaret etmektedir. Semerkandî sonrası iç duyuların değişimi ve kelâm kitaplarına yansımaları hakkında yapılacak çalışmalar, ilgili tartışmaların müteahhir döneme nasıl yansıdığını ve bu konunun kelâmcıların değişmez ilkeleri arasında yer alıp almadığını göstermesi bakımından önem taşıyacaktır.

## Kaynakça

- Acar, Elif. *İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Akdağ, Mehmet. *Gazali'de Bilgi Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Akdeniz, Ebrar. *İbn Sînâ'nın Hafıza Teorisi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İsam yayınları, 2013.
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm -Havâş-ı Bâtıne-". *Cerîde-i İlmiyye* 55 (Cemâziyülâhir 1338).
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve es-rârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Bozkuş, Hatice. *Fârâbî'nin Anlam Teorisi: Epistemolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cündî, Ahmed. *Mecmû'atü'l-havâşî'l-behiyye 'alâ şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Dârü'l-Beşâir, 1429/2008.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf (Hasan Çelebi ve Siyalkûti hâşiyeleriyle birlikte)*. nşr. Muhammed Ömer ed-Dimyâfî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (metin-çeviri)*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Dinçaslan, Sibel. *Klasik Dönem Mâtürîdî Kelâmında Duyum ve Duyulurlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Durusoy, Ali. "İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/ (2005), 125-141.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: felsefe, tabi'îyyât, ilâhiyyât ve irfân*. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. thk. Fevzî Mitri Neccâr. Beyrut: Kâtûlikiyye, 1998.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. el-Ħamid. *en-Nibrâş Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul: Mektebetu Yasin, 1433-2012.
- Ġazzâlî, Ebû Ħamid Ħucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Munķızu mine'q-dalâl ve'l-muvaşşilu ilâ zî'l-izzeti ve'l-celâl*. thk. Muhammed Ebû Leylâ - Nûrşîf Ab-

durrahîm Rifat. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Müsteşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413-1993.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *Mesîru 'umûmi'l-muvaḥḥidîn şerḥ u terceme-i kitâb-ı İḥyâu 'ulûmi'd-dîn (İhyâ tercüme ve şerhi (çeviri yazı-tıpkı basım))*. çev. Yusuf Sıdkî el-Mardîni. thk. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *Me 'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1975.

Genç, Osman. *Kelam İlmi ve Felsefe ile İlişkisi*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Göz, Kemal. "İbn Sînâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı". *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 305-329.

Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi". çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 159-174.

Henry A. Wolfson. "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts". *The Harvard Theological Review* 28/2 (1935), 69-133.

Hafâcî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîr'l-Beyzâvî (İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Hökekleli, Hayati. "Duyu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/8-12. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

İbn Ḥaldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Muḳaddimetu İbn Ḥaldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru Ya'reb, 1425-2004.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Uyûnü'l-ḥikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'at, 2. Basım, 1980.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. İstanbul: Tedkikat ve Telifât-ı İslâmiye Heyeti, 1339.

Kaya, Veysel. *Felsefe-Kelam İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelama Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Kömürcü, Hamza Serdar. *Mâturîdî Düşüncede Bilgi Teorisi ile İlgili Temel Kavramlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kûrânî, Molla İlyas. *Hâşiyetü'l-Kûrânî 'alâ Şerhi't-Teftâzânî li'l-'akâidî'n-Nesefîyye*. thk. Beşîr Birmân. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.

Kurt, Fatih. "Şemseddin Semerkandî'nin Bilgi Teorisi". *Diyanet İlmi Dergi* 57/3 (Eylül 2021), 955-974.

Lagerlund, Henrik. "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Con-

- ceptions of the Soul". *Forming the Mind-Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. ed. Henrik Lagerlund. 1-5, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd- Dâru Şâder, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Öçal, Şamil. "Kelâm-Felsefe İlişkisi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*. 6/13-43. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2015.
- Özcan, Hanifi. *Maturidî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993.
- Özdemir, Metin. "Kelâm Felsefe İlişkisi". *Eskiyeni* 29 (2014), 7-25.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 1424.
- Ramazan Efendî, Muhammed. *Şerhu Ramadân Efendî 'alâ Şerhi's-Şa'd 'ale'l-'Akkâdi'n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Hâdî Mardîni. Diyarbakır: Mektebetu Seydâ, ts.
- Sâbûnî, Nureddin. *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Darü'l-Maârif, 1969.
- Sadrüşşeria, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh (Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavzîh ile beraber)*. thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Sâlimî, Ebu Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *el-Me'ârif fi Şerhi's-Şahâif*. thk. Abdurrahman Süleyman. Amman: Câmî'atü'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 2012.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Aḥmed Abdurrahmân eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405-1985.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *Bişârâtü'l-işârat fi şerhi'l-işârat ve't-tenbihât*. thk. Ali Ücebî. Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399/2021.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus*. çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocavî. *Hâşiye Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî*. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Simon Kemp - Garth J. O Fletcher. "The Medieval Theory of the Inner Senses". *The American Journal of Psychology* 106/4 (1993), 559-576.
- Şaman, Burak. "Aristoteles'te ve İbn Sina'da His ve İdrak". *Kutadgubilig* 34 (Haziran 2017), 421-437.

- Tanrıbilir, Tarık. *İslam Kelamında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerkanî örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin es-Semerkanî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *el-Mekâsîd Kelâm İlminin Maksatları (İnceleme-Çeviri-Eleştirmeli Metin)*. çev. İrfan Eyibil. thk. Ahmet Kaylı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu 'Akâidi'n-Neseфі*. thk. Ali Kamil. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1436–2014.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü't-Telvîh 'ale't-Ta'vîzih*. Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1434/2013.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî. *Mevsû'atu Keşşâfu İstilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. çev. Farsça bölümleri çeviren: Abdullah Hâlidî. thk. Ali Dah-rûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Tiryaki, M. Zahit. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi". *Nazariyat* 4/2 (Nisan 2018), 73-115.
- Tûsî, Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-'itikâd*. thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celâlî. Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1986.

## 16. ASIR KUDÜS'ÜNDE BİR İLİM KURUMU: TÂZİYYE MEDRESESİ

An Islamic Seminary in the XVI. Century in Jerusalem: The Tâziyya Madrasa

**ESRA EVSEN AYDIN**

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bölümü, Mardin, Türkiye

Mardin Artuklu University Divinity Faculty, Islamic History and Arts, Islamic History Department, Mardin, Turkey

[esraaydin@artuklu.edu.tr](mailto:esraaydin@artuklu.edu.tr)

[orcid.org/ 0000-0003-1195-2931](https://orcid.org/0000-0003-1195-2931)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 1 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 15 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1052227>

### ATIF/CITE AS:

Aydın, Esra Evsen, "16. Asır Kudüs'ünde Bir İlim Kurumu: Tâziyye Medresesi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2022) 21/1, 203-232

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## An Islamic Seminary in the XVI. Century in Jerusalem: The Tâziyya Madrasa

### Abstract

Bearing sanctity for all of the three monotheistic religions, Jerusalem is known to have witnessed interreligious conflicts throughout the history, and the city has evidently retained its importance for Muslims for ages. In due course, reconstruction and urbanization activities continued in every corner of the city in order to create a Muslim identity, especially within the Haram al-Sharif district, which was accepted as the third “haram”, namely the place of consecration, succeeding Mecca and Medina during every period under Islamic rule. Due to its geographical location, Jerusalem, which hasn't portrayed the characteristics of a commercial center and did not have a military and political central location except for the period of the Crusaders, was not only a sacred religious center but also an important Islamic seminary center during the times when Muslims used to hold predominance. In addition to the independent religious institutes and seminaries such as madrasas, Sufi lodges and zâwiyyas, ribâts and hankahs built in the city, the Masjid al-Aqsa itself was not only a structure for performing prayers, but always hosted mosque lessons, *dhikr* assemblies, and disciplerings called “mastaba” inaugurated in its courtyard. Thus, it performed the function of a lively Islamic seminary center. It must be noted that the establishment of Islamic seminaries in the city started in the Ayyubids period and reached its peak with the Mamluks, and as for the Ottoman period; a policy that ensured the preservation of the existing system, and of the cornerstone institutions together with the other foundations was followed. It is fair to say that, further studies on Jerusalem's madrasas are indispensable in order to reveal various issues such as madrasas' way of functioning in the post-Ottoman process and the parameters related to the control of the religious foundations available in the district. To this end, this article focuses on the functioning of the Tâziyya Madrasa, which is probably medium-sized one, and built by the Mamluk Emir, Emir Tâz, who served in important military and administrative services and lived in Jerusalem after his retirement, notwithstanding the political problems he faced in the last days of his tenure. Tâziyya, one of the more than fifty madrasas established around the Masjid al-Aqsa, was founded in the XVIth century. As a witness of the vibrant Islamic training life in the city, whose population was recorded to be only around 5 thousand in the 16th century, it continued its activities during the rule of the Ottoman state. Existing studies in the literature dealing with the structure and functioning of the madrasas in the Arab territories during the Ottoman period mostly focus on the larger scaled and visible structures whose foundations have survived



till the present day, or whose foundation holders and students can be traced through the strata books, making it relatively easy to attain data. With the aim of contributing the scholarly-interest and related literature, this study aims to present sound evaluations with regard to medium-sized madrasas' that used to be abundant in the XVIth century Jerusalem. The available literature regarding the issue the Sharia court records and "*mühimme*" records dating back to different times in the century are reviewed. Since the Jerusalem Sharia court records are in Arabic, there are difficulties in reading them due to the physical conditions and writing characters of the notebooks, and there are few studies in Turkish literature that examine the subject directly by taking these local sources to the center. This article aims to contribute to the field with this aspect. The article consists of five sub-headings. In the first part, biographical information about the Mamluk Emir, Emir Tâz, who was the founder of the madrasa, and in the second part, the spatial characteristics of the madrasa are introduced. In the third chapter, which deals with the monetary resource of the waqf, which was the most important element for the continuity of the madrasa, and the people in charge of its operation, both the size of the financial support of the madrasa and some problems encountered therein, are revealed. Under the fourth title, focusing on the elements of the pedagogical activity of the madrasa, issues such as the selection of the rank and file in Jerusalem madrasas, the competition to obtain a rank, the teaching capacity of the madrasa and the opportunities it offers are given special attention, in particular to the Tâziyya madrasa. Finally, the other religious services in the madrasa are critically examined.

**Keywords:** Jerusalem, Madrasa, Tâziyya Madrasa, Waqf, Ottoman History.

## 16. Asır Kudüs'ünde Bir İlim Kurumu: Tâziyye Medresesi<sup>1\*</sup>

### Öz

Üç semavi din için kutsal kabul edilen, bu nedenle tarih boyunca bu üç dine mensup devletlerin şehre hâkim olma mücadeleleri verdiği, yeryüzünde bu özellikte tek şehir olan Kudüs Müslümanlar için de tarihleri boyunca önemli bir konumda olmuştur. İslam idaresinde olduğu her dönemde Mekte ve Medine'den sonra üçüncü harem kabul edilen, tamamı Mescid-i Aksa olarak anılan Harem-i Şerif alanı başta olmak üzere şehrin her köşesinde Müslüman bir kimlik oluşturmak amacıyla imar ve inşa faaliyetleri devam etmiştir. Coğrafi konumu sebebiyle ticaret merkezi özelliği taşımayan, Haçlı seferlerinin olduğu dönem dışında askeri ve siyasi olarak da merkezi bir konumu olmayan Kudüs, Müslümanların hâkim olduğu zamanlarda mukaddes bir dini merkez olmanın yanında önemli bir ilim merkezi özelliği de taşımıştır. Şehirde inşa edilen medreseler, tekke ve zaviyeler, ribâtlar, hankahlar gibi müstakil dini ve ilmi kurumların yanı sıra Mescid-i Aksa'nın kendisi de sadece ibadet için kullanılan bir mescit olmayıp her zaman cami dersleri, zikir meclisleri, mestabe denilen ve avlusunda kurulan ilim halkalarıyla canlı bir ilim merkezi fonksiyonu icra etmiştir.

Şehirde ilim kurumlarının tesisi Eyyûbîler döneminde başlayarak Memlûkler ile zirveye ulaşmış, Osmanlılar döneminde ise daha çok mevcut sistemin, kurumların ve bu kurumları ayakta tutan vakıfların muhafazasını sağlayan bir siyaset takip edilmiştir. Osmanlı idaresine geçtikten sonra Kudüs'te bulunan medreselerin işleyişini nasıl devam ettirdiği, vakıf müessesesinin kontrolü gibi konuların anlaşılması için Kudüs medreseleri üzerine yapılacak müstakil çalışmaların sayısının artması önemlidir. Bu alanda literatüre katkı sağlamayı amaçlayan bu makalenin konusu; önemli askeri ve idari hizmetlerde bulunan, ancak ömrünün son demlerinde yaşadığı siyasi sorunların ardından bir tür emeklilik ihsanı olarak Kudüs'te yaşama talebi kabul edilen Memlûk emiri Emir Tâz tarafından inşa ettirilen, orta büyüklükte olduğunu düşündüğümüz Tâziyye Medresesi'dir. Mescid-i Aksa çevresinde kurulan ve sayıları elliye aşan medreseden biri olan Tâziyye, XVI. asırda nüfusu ancak 5 bin civarında olan şehirdeki canlı ilim hayatının bir şahidi olarak Osmanlı devletinin hâkimiyeti döneminde de faaliyetine devam etmiştir. Osmanlı döneminde Arap coğrafyasında bulunan medreselerin yapısını ve işleyişini ele alan literatürde mevcut çalışmalar daha çok vakfiyesi bugüne gelen veya mansıp sahiplerinin ve

<sup>1</sup> \* Bu makale, 29-30 Nisan 2017 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen *Osmanlı Döneminde Kudüs Uluslararası Sempozyumu*'nda "16. Asır Kudüs'ünde Bir Müessese: Tâziyye Medresesi" başlığıyla sunulan ve basılmayan tebliğin gözden geçirilmiş ve içeriği genişletilmiş halidir.

talebelerinin izinin tabakât kitaplarından sürülebildiği yani hakkında malumata ulaşmanın nispeten kolay olduğu daha büyük ölçekli ve görünürlüğü olan yapılara odaklanmaktadır. Bu makalenin amacı ise, XVI. asırda Kudüs'ün ilmi kurumlarını ve yapısını anlayabilmek için büyük ve görünür bir örneğin değil, şehirde sayıca daha fazla olan ancak hakkında sınırlı miktarda malumata rastlanan orta ölçekli bir örneğin izini sürerek literatüre kazandırmaktır. Bunun için XVI. asırda farklı tarihlere ait Şer'iyye sicilleri ve mühimme kayıtları ile literatürde mevcut çalışmalara müracaat edilecektir. Kudüs Şer'iyye sicilleri Arapça olup defterlerin fiziki şartları ve yazı karakterleri sebebiyle okunması konusunda zorluklarla karşılaşıldığı için Türkçe literatürde, merkezine doğrudan bu yerel kaynakları alarak konuyu inceleyen çalışma sayısının az olması nedeniyle bu makale bu yönüyle de alana katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Makale beş başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta medresenin vâkıfı olan Memlûk emiri Emir Tâz hakkında biyografik bilgilere, ikinci başlıkta medresenin mekânsal özelliklerine yer verilmiştir. Medresenin devamlılığı için en önemli unsur olan vakıf gelirlerinin ve bu işleyişte görevli kişilerin ele alındığı üçüncü başlıkta hem medresenin maddi desteğinin büyüklüğü incelenmiş hem işleyişte karşılaşılan bazı sorunlar ortaya konmuştur. Dördüncü başlıkta medresenin tedris faaliyetinin unsurlarına odaklanarak Kudüs medreselerinde mansıpların tevcihi, mansıp elde etmek için rekabet, medresenin tedris kapasitesi ve sunduğu imkânlar gibi konulara Tâziyye Medresesi özelinde yer verilmiştir. Beşinci başlıkta ise medresedeki diğer dini hizmetler incelenmiştir. Vakfiyesi bugüne ulaşmayan medresenin vakıf şartlarının detaylarına ve tarih boyunca değişime uğrayıp uğramadığı bilgisine ulaşmak henüz mümkün olmadığı gibi mevcut malumat tedrisin mahiyetine ve okutulan eserlerin hangileri olduğuna dair de detaylı bilgi elde etme imkânı sunmamaktadır. Kudüs ile alakalı medreseler ve daha büyük çerçevede ilmi hayat ile alakalı çalışmaların sayısı arttıkça literatürde bulunan bu boşlukların da doldurulması mümkün olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kudüs, Medrese, Tâziyye, Vakıf, Osmanlı Tarihi.

### Giriş

İslâm'ın ilk kiblesi ve üç kutsal mabedinden biri olan Mescid-i Aksa'nın burada yer almasından kaynaklanan manevi değeri sebebiyle Kudüs, İslâm hâkimiyeti altında yaşadığı her dönemde önemli bir dini merkez olmasının yanında medreseleri, tekkeleri, ribât ve hankahlarıyla ilmî ve tasavvufî hayatın da canlı olarak yaşandığı bir şehir olmuştur. Hz. Ömer (634-644) döneminde 638 yılında İslam topraklarına katıldığında halifenin şehirdeki ilk icraatı bir mescit inşa edilmesini emretmek olmuştur. Şehre Müslüman bir kimlik kazandırmak için atılan bu ilk adımın ardından Emeviler döneminde

inşa edilen Aksa Camii ve Kubbetu's-sahre günümüze kadar Kudüs'ün en önemli İslami sembolleri olmaya devam etmektedir. Abbasiler döneminde Evzâî (ö. 774), Süfyan es-Sevrî (ö. 778), Muhammed b. İdris eş-Şafîî (ö. 820) gibi isimler şehri ziyaret ederek dersler verirken, Rabia el-Adeviyye (ö. 801) ve Bişr el-Hafî (ö. 841) gibi sûfîlerin burada bulunması şehri sûfîler için de cazip hale getirmiştir. Daha çok tıp alanında gelişmelerin olduğu Fatımiler devrinin ardından gelen Selçuklular döneminde şehirde Hanefî ve Şafîî medreseleri kurulmuş, ayrıca Hanbelî mezhebine dair dersler verilmiştir.<sup>2</sup> Yaklaşık doksan yıl süren Haçlı istilasından sonra Kudüs'ü yeniden fetheden Selahaddin-i Eyyûbî (1171-1193) Kubbetu's-sahre ve Aksa Camii'nden işgalin izlerini ve Hıristiyanlığın sembollerini kaldırmıştır. Şehirdeki sosyal ve dini hayatı canlandırmak için Salâhiyye Medresesi, Hankahı ve Bimaristanını kurarak yaklaşık bir asırdır şehirden silinen Müslüman varlığının yeniden tesisi için adım atmış, böylece hem ulemanın hem de sufilerin işgal süresince uzaklaşmak zorunda kaldığı şehre dönüşünün önünü açmıştır. Eyyûbî meliklerinin de bu konudaki gayretleriyle Eyyûbîler döneminde şehirde en büyüğü Salâhiyye Medresesi olmak üzere Sünnî mezheplere göre ders vermek üzere 10 medrese inşa edilerek bu müesseselerin devamlılığının sağlanması için vakıflar tahsis edilmiştir.<sup>3</sup>

Memlûkler dönemi Kudüs'ün ilmî hayatının ve müesseselerinin en hızlı geliştiği dönem olarak kabul edilebilir. Memlûkler ele geçirdikleri bu yeni topraklarda kendilerini kabul ettirebilmek, ulemanın ve halkın desteğini alabilmek amacıyla şehirde yoğun bir inşa faaliyetine girişmiş, sadece Memlûk sultanları değil, emirler, onların yakınları, ulemadan kimseler, zengin tüccarlar ve hatta şehre daha sonra göç ederek gelen kişiler bile imar faaliyetlerine katılmıştır. Siyasi meşruiyetin sağlanması gayesinin yanında, mukaddes kabul edilen bu topraklarda insanların istifade edeceği kalıcı eserler bırakmak gibi dini amaçlar ve özellikle Memlûk emirleri için kendilerinden sonra mallarının müsaderesini önlemek maksadıyla çocuklarını veya yakınlarını mütevellî tayin ettikleri vakıflar kurmak gibi sebepler de imar ve inşa faaliyetlerinde teşvik edici unsurlar olmalıdır. Bu dönemde öncelikle Harem-i Şerif'in gerekli yerleri tamir edilerek bazı ilaveler yapılmış, ardından büyük bir kısmı Harem çevresinde olmak üzere çok sayıda medrese, ribât, çarşı, han, hamam, sebil gibi yapılar inşa edilmiştir. Kaynaklarda Memlûk dönemine ait elli civarında medrese ile yirmi civarında

<sup>2</sup> Casim Avcı, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/328.

<sup>3</sup> Harun Yılmaz, "Eyyubi Dönemi Kudüs Medreseleri", *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi* 18/2, (2018), 4.

tekke, ribât ve hankah zikredilmekte olup şehirde günümüze kadar varlığını koruyan bu tarihi yapıların çok büyük bir kısmı Memlûkler dönemine aittir.<sup>4</sup>

Osmanlılar Kudüs'e hâkim olmadan önce de şehirle ve burada yaşayan Müslümanlarla ilgilenmiş, hâkimiyetini ele geçirmelerinden neredeyse bir asır önce sadrazam Çandarlı Halil Paşa'nın hanımı İsfahanşah Hatun'un inşa ettirdiği medrese<sup>5</sup> ile bu alaka ilk defa görünür hale gelmiştir. İsfahanşah Hatun'un medresenin ihtiyaçlarının karşılanması için İznik, Gerede ve Hayrabolu'ya ait bazı köyler vakfettiği bilinmektedir. Osmanlı sultanları arasında ise ilk olarak II. Murad (1421-1444, 1446-1451) Kudüs için Manisa Saruhan'da bulunan malların gelirlerinden ve Bursa'daki medrese vakfından tahsisatta bulunmuştur.<sup>6</sup> Böylece Yıldırım Bayezid (1389-1403) döneminde başlayan surre ile Haremeyn ulemasını ve fukarasını himaye etmeye başlayan Osmanlılar, ilhakından yaklaşık bir asır önce Kudüs'teki Müslümanları himaye için de ilk adımları atmış, bu manevi himaye bir asır sonra şehir ele geçirildiğinde güçlenerek sürdürülmüştür.

Memlûklerin hâkim olduğu son dönemde, siyasi sıkıntılarının oluşturduğu idari boşluğun neticesi olarak şehirde özellikle bedevi ayaklanmalarından kaynaklanan asayiş problemlerine su temininde yaşanan sıkıntılar da eklenince nüfusta ciddi bir azalma olmuştur. Bu nedenle 16. yüzyılda şehri Memlûklerden teslim alan Osmanlılar öncelikle idari ve askeri düzenlemelerle meşgul olarak huzurun ve refahın temini için çalışmıştır. Kudüs'ün imarında en önemli isim olan Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde şehri çevreleyen surlar yeniden inşa edilmiş, Halil ve Beytülahm arasında olup Kudüs'e su taşıyan Kanâtü's-Sebil isimli su kanalı tamir edilmiş, çok sayıda çeşme ve sebil yaptırılarak su ihtiyacı karşılanmıştır.<sup>7</sup> Kudüs'e ait ilk tahrir kayıtlarını ihtiva eden 1525 tarihli deftere göre 5 bin civarında olan nüfusun üçüncü çeyreğe gelindiğinde neredeyse üç katına çıkarak 14 bine yaklaşması Osmanlı idaresinin şehirdeki icraatlarının neticesi olarak düşünülebilir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Cengiz Tomar, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/333.

<sup>5</sup> Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Kenan Ziya Taş, "Kudüs Vâkıflarından İsfahan Şah Hatun ve Medresesi", *2. Uluslararası Osmanlı Coğrafyası Arşiv Kongresi Bildiriler I*, (Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı, 2019), 615-627.

<sup>6</sup> Mustafa Güler, "Osmanlı İdaresinin Kudüs Müslümanlarına Sahip Çıkma Anlayışı", *Geçmişten Günümüze Kudüs*, ed. Ahmet Kavas, Mustafa Selim Yılmaz, Muhammed Tandoğan, (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları 2019), 107-108.

<sup>7</sup> Feyza Betül Köse, "Osmanlı Dönemi Kudüsünde Mimari Çalışmaları", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2017), 29,37.

<sup>8</sup> Hasan Hüseyin Güneş, *XVI. Asırda Kudüste Meğaribe Mahallesi*, (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 86-87.

Osmanlılar idari ve askeri düzenlemelerin ardından Mescid-i Aksa başta olmak üzere şehirdeki dini ve ilmi müesseselerle ilgilenmiştir. Şehri zaten Müslüman bir devlet olan Memlûklerden teslim aldıkları için dini hizmetler ya da medreselerdeki tedris faaliyetleri ile alakalı önemli değişiklikler yapmaları gerekmemiş, daha çok mevcudu korumaya yönelik bir siyaset izlemişlerdir. Memlûkler döneminde 5 bin kişilik nüfusuna rağmen 50 civarında medresenin bulunduğu şehirde yeni medrese inşası ciddi bir ihtiyaç olmadığı gibi her biri farklı Sünnî fıkıh mezhebine göre eğitim veren bu kurumların eğitim faaliyetlerinde önemli bir değişikliğe de gidilmediği düşünülmektedir. Burada dikkati çeken en önemli husus hiç şüphesiz bu müesseseleri ayakta tutan ve asırlar boyunca devamlılıklarını sağlayan vakıf unsurudur. Bu kurumların tamamı birer vakıf olduğu için kendileri de bir vakıf medeniyetinin mensubu olan Osmanlılar var olan yapıları muhafaza etmelerinin yanı sıra şehrin vakıf yoluyla imarına da devam etmiştir. Osmanlı dönemi Kudüs'ünün ilk ve en büyük vakıflarından biri Kanuni'nin Hasekisi Hürrem Sultan'ın Mescid-i Aksa çevresinde inşa ettirdiği, fukaraya ve düşkünlere yemek dağıtılması için yemekhane, fırın, ambar, avlu ve odunluktan müteşekkil imaret; bu imaretin karşısında bir cami; caminin etrafında ilim tahsili için medrese ile yolcuların ve misafirlerin konaklamaları için handan oluşan yapıdır.<sup>9</sup> Haseki Sultan İmareti bugün hala ayakta olup Dâru'l-eytâm olarak yetimlere hizmet vermektedir. Müslümanlar vakfa konu olan mülklerle ilgili hükümlerin İslam hukukunda her yönüyle ve kesin bir şekilde tespit edildiğini, herhangi bir kimsenin vakıf üzerinde dilediği gibi tasarruf hakkı olmadığını bildiği için şehrin Müslüman devletlerin idaresinde kaldığı dönemlerde vakıflar büyük ölçüde muhafaza edilmiştir. Bu çalışmanın konusu olan Kudüs'teki Tâziyye Medresesi de bir vakıf kurumu olup varlığını uzun yıllar bu sayede sürdürebilmiştir. 16. yüzyılda Kudüs'te ilmi hayatı, orta büyüklükte bir müessese olan Tâziyye medresesi üzerinden okumak hem şehirde mevcut eğitim kurumlarının işleyişini, görevlilerini görmek açısından hem de vakıf kurumunun sadece Harem-i Şerif veya Salâhiyye medresesi gibi büyük yapılarda değil, daha küçük çaplı yerlerde bile ne kadar dikkatle işletildiğini görmek için önemlidir.<sup>10</sup>

### 1. Medresenin Vâkıfı: El-Emir Tâz

Medresenin vâkıfı olan Seyfeddin el-Emir Tâz b. Kutgaç, Sultan Melik en-Nâsır Muhammed'in (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) memlûklerindendir. Memlûkler döneminde el-Melikü'l-Muzaffer Haccî (1346-1347), el-Melikü'n-Nâsır Hasan'ın birinci saltanatı (1347-1351), el-Melikü's-Salih Selahaddin (1351-1354) ve el-Melikü'n-Nâsır Hasan'ın ikinci saltanatı (1354-1361) dönemlerinde

<sup>9</sup> Ayhan Işık, "Kudüs Haseki Sultan İmareti Vakfı", *Geçmişten Günümüze Kudüs*, ed. Ahmet Kavas, Mustafa Selim Yılmaz, Muhammed Tandoğan, (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları 2019), 259.

<sup>10</sup> Tâziyye medresesi ile alakalı sicillerde bulunan hükümlerin tespitinde ve kayıtları okurken karşılaştığım müşküllerin çözümünde cömert yardımları ile desteğini esirgemeyen Dr. İbrahim Rabayia'ya çok teşekkür ederim.



emir olarak görev yapmıştır. Memlûk devletinde hanedan anlayışı olmadığı için sıkça görülen saltanat mücadeleleri esnasında nüfuz sahibi emirlerin, sahip oldukları maddi ve idari güçlerini korumak veya daha iyi hale getirmek için devlet işlerine müdahalelerine de sıkça rastlanmıştır. Emir Tâz da görev yaptığı dönemlerde nüfuz ve güç sahibi emirlerden olduğu için askeri ve siyasi birçok konuda önemli rolleri olmuştur.<sup>11</sup> Ömrünün son yıllarında önce Halep naipliği görevine getirilmiş, ardından Emir Sarkatmış ile aralarının açılması üzerine Kerek'te hapsedilmiştir. el-Melikü'n-Nâsır Hasan'ın talebiyle İskenderiye'ye nakledilmiş ve orada gözlerine mil çekilmiştir. el-Melikü'n-Nâsır Hasan azledilince el-Melikü'l-Mansur Salahaddin döneminde serbest bırakılmıştır. Sultan, emirin Kudüs'e yerleşme talebini kabul etmiş,<sup>12</sup> Emir Tâz da kendisine verilen tablthane emirliği<sup>13</sup> vazifesi ile 1361 yılının Mayıs veya Haziran ayında (hicrî 762 yılı, Recep ayında) Kudüs'e ulaşmıştır. Safedi (ö. 1363) Emir Tâz'ın aynı yılın sonlarında Dımaşk'a geldiğini ve h. 763 yılı Zilhicce ayında (Ekim 1362) burada vefat ederek Sufiler kabristanına defnedildiğini kaydeder.<sup>14</sup> Memlûkler döneminde Kudüs'ün mimari yapısını inceleyen Burgoyne da 1361 yılı sonlarında Emir Tâz'ın *tarhan* statüsü<sup>15</sup> olarak Dımaşk'a geldiğini ve 1362 yılı sonlarında burada vefat ettiğini belirterek

<sup>11</sup> Sultan Hasan'ın, birinci saltanatı zamanında merkezi otoriteyi sağlamak için emirlerin nüfuzunu kırmak istemesi ve bazı emirleri tasfiye etmesi üzerine bu tasfiye hareketinin genişlemesine engel olarak Sultanı tahttan indiren emirler arasında Emir Tâz da bulunmaktaydı. Sultan Selahaddin Salih döneminde ona yakın emirlerden biri olan Emir Tâz, Sultan tarafından birçok kez emrindeki askerlerle birlikte karşılaşılan sorunları çözmek için farklı bölgelere gönderilmiştir. Halep nâibi olarak atandıktan sonra burada kendini sultan ilan ederek isyan eden ve ardından Dımaşk üzerine yürüyen Bayboğa Arus üzerine gönderilen ordu da yer almış, Arap (urban) isyanlarını bastırmak için Behişe ve Feyyûm Arapları üzerine gönderilmiştir. Emirlerin tahakkümünden kurtulmak ve bağımsız davranmak isteyen Sultan Selahaddin'in önce Emir Tâz'ı destekleyerek Emir Şeyhun ve Emir Sarkatmış'tan kurtulmayı, ardından Emir Tâz'ı tasfiye etmeyi düşündüğü planı başarısız olunca diğer emirlerle ilişkileri bozulmuş, onların yeniden Sultan Hasan'ı tahta çıkarması üzerine sahip olduğu nüfuzunu büyük oranda kaybetmiştir. Emir Tâz ile ilgili detaylı bilgi için bk. Murat Zengin, "Sultan Selahaddin Salih Döneminde Memlûkler", *Tarih Okulu Dergisi* 39 (Nisan 2019), 313-332; Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi: Genel Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016), 79-90.

<sup>12</sup> Ebü's-Safa Salahuddin Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh Safedi, *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebu Zeyd, Mahmud Salim Muhammed, Nebil Ebu Amse, Muhammed Mev'ud, (Dımaşk: Dâru'l-fikr, Beyrut: Daru'l-fikri'l-muâsır, 1998/1418), 1/569-570.

<sup>13</sup> Michael Hamilton Burgoyne, *Mamluk Jerusalem An Architectural Study*, (London: British School of Archaeology in Jerusalem by the World of Islam Festival Trust 1987), 399.

<sup>14</sup> Safedi, *A'yanü'l-asr*, 1/570-571.

<sup>15</sup> Memlûklerde askeri ve idari personele emekliliklerinden sonra verilen bir hak olan tarhanlık, Sultan tarafından imtiyazların verildiği, diledikleri yerde ikamet hakkı tanıyan, görevde iken de bir miktar maaş aldıkları bir statüdür. Ayrıntılı bilgi için bk. Altan Çetin, "Memlûk Devleti'nde Battalık ve Tarhanlık", *Prof. Dr. Ramazan Şeşen Armağanı*, ed. Emine Uyumaz, Süleyman Kızıltoprak, (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları 2005), 425-436; Ali Ahmetbeyoğlu, "Tarhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2011), 40/19-20; Muammer Gül, "Mısır Memlûkları'nda Bir Sürgün Sistemi Olan Battalık ve Kudüs", *Belleten* 66 (2002), 363-370.



Emir Tâz'ın yakın bir arkadaşının oğlu olan Abdurrahman b. el-Hüseyin el-İrakî'den de emirin Şam'da vefat ettiği rivayetini nakleder.<sup>16</sup> İbn Tağrıberdî (ö. 1470) ise onun Kudüs'te vefat ettiğini ifade etmektedir.<sup>17</sup> Memlûkler döneminde devletin askeri veya idari birimlerinde önemli hizmetleri olan kişilerin yaşlılık, hastalık, idareye muhalefet gibi herhangi bir sebeple görevine devam edemeyecek duruma geldiğinde bazen sürgün olarak bazen de kendi rızalarıyla tercih ettikleri belli bölgelere gönderildiği görülmektedir. Kudüs de bunun için sıkça tercih edilen şehirlerden biridir. Şehrin manevi atmosferi uzun yıllar devlet hizmetiyle meşgul olarak birçok sorun yaşayan ve artık siyasi hayattan çekilen idareciler için bir tür gönüllü inziva imkânı vermiştir. Kudüs'e gelen Emir Tâz da burada bulunduğu sırada hem adının asırlarca anılmasını sağlayacak ve dini açıdan kendisi için bir sadaka-i cariyeye sayılacak hem de vefatından sonra malının müsaderesine<sup>18</sup> engel olacak bir yol olarak Tâziyye Medresesi'ni kurup vakıflarla desteklemiştir.

## 2. Taziyye Medresesinin Mekânsal Özellikleri

Medresenin kuruluş tarihi ile ilgili kaynaklarda h. 762 ve h. 763 şeklinde iki farklı kayıt mevcut olup bu tarihin miladi karşılığı da 1361 ve 1362 şeklinde farklılık göstermektedir.<sup>19</sup> Kudüs vakıfları ile alakalı yapılan çalışmalarda ve bugüne kadar çalışılan Kudüs Şer'iyye sicillerinde henüz Tâziyye Medresesi'nin vakfiyesine rastlanmadığı için medresenin kuruluşu ile alakalı net bir tarih vermek mümkün olmasa da kaynaklarda verilen tarihler Emir Tâz'ın Kudüs'te yaşadığı döneme tekabül ettiği için emirin medreseyi bu dönemde kurduğu düşünülebilir. Medrese, Harem-i Şerif'in batısında kalan Silsile kapısı yolu üzerinde, Hâlidiyye Kütüphanesi'nin karşısında yer almaktadır. Birbirine çok yakın mesafede birçok medresenin bulunduğu bu bölgede Tâziyye medresesi de Geylâniyye medresesinin

<sup>16</sup> Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, 399.

<sup>17</sup> Ebu'l-Mehasin Cemalüddin Yusuf b. Tağrıberdî İbn Tağrıberdî, *en-Nücumu'z-zâhire fi müllûki Mısır ve'l-Kahire*, (Kahire: Vizaretü's-Sekafe ve'l-İrşad 1929), 11/4.

<sup>18</sup> Müsadere, İslam öncesi ve sonrasındaki dönemde bazen bir devletin kendisinden önce o topraklara hâkim olan devletin bakiyesi olan kişilerin mallarına siyasi sebeplerle el koyması bazen de haksız kazanç elde eden memur veya sivillerin mallarına el konması şeklinde uygulanmış ve çoğu zaman bozulan devlet ekonomisini düzeltmek için bir araç olarak kullanılmıştır. Memlûkler döneminde özellikle emirlerin büyük kısmı hayatları boyunca ve kimi zaman çok basit nedenlerle azil veya mallarının müsaderesiyle karşılaşmıştır. Ancak vakfetmeleri durumunda mal artık "Allah'ın malı" hükmünde kabul edildiği için müsadere de edilememiştir. Cengiz Tomar, "Müsadere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/66.

<sup>19</sup> Kamil Cemil el-Aseli, medresenin kuruluş tarihi için h.763/m.1362'yi kaydederken (*Meahidü'l-ilm fi Beyti'l-Makdis*, Amman: Matbaatü Cem'iyyeti Ummâli'l-Metâbi et-Teâvuniyye 1981, 146); Burgoyne h.762 / m. 1361 şeklinde (*Mamluk Jerusalem* 399); Muhammed Ahmed Selim Yakub ise h.763 / m.1361 (*Nâhiyetü'l-Kudsî's-şerif fi'l-karni'l-âşir el-hicri/es-sâdis aşer el-miladî*, Amman: el-Benkü'l Ehli'l-Ürdünü 1999, 2/330) olarak kaydetmiştir.

hemen doğusundadır.<sup>20</sup> Medresenin ön cephesinde üst katta bulunan ahşap cumba ile cumbanın hemen altında bulunan ve üzerinde kitabesi hala mevcut olan demir parmaklıklar dikkat çeker.

Fotoğraf 1: Tâziyye medresesinin bulunduğu sokak ve dikkat çeken ahşap cumbası<sup>21</sup>



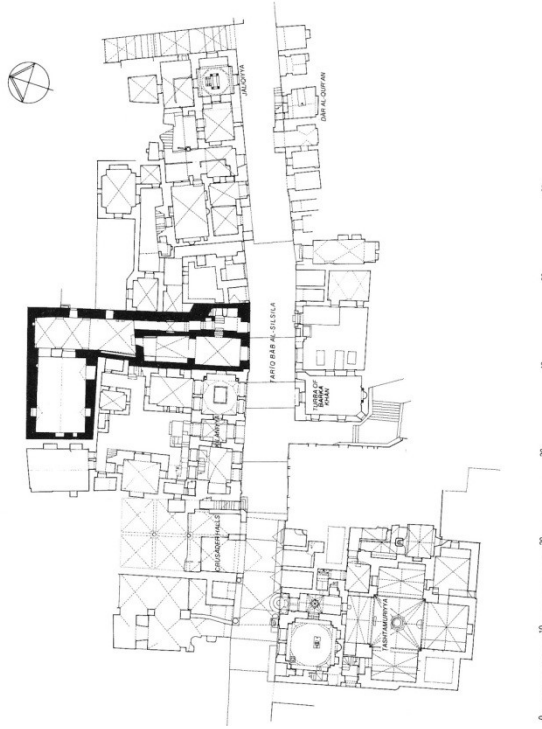
<sup>20</sup> Mücirüddin el-Hanbeli el-Uleymi, *el-Ünsü'l-celil bi-tarihi'l-Kuds ve'l-Halil*, thk. Mahmud Avde el-Kaâbine, (Amman: Mektebetu Dendis, 1999), 2/95.

<sup>21</sup> Medresenin bugünkü halini fotoğraflayan Kudüslü arkadaşım Muhammed Fatih Ebu Sneyne'ye çok teşekkür ederim.

Fotoğraf 2: Tâziyye Medresesi'nin ön cephesinde görünen demir parmaklıklar ve üzerinde halen mevcut olan kitabesi.



Medresenin yapısı ile ilgili en detaylı anlatım, krokiler ve fotoğraflar Memlûkler dönemi Kudüs'ünü mimari açıdan inceleyen Burgoyne'un kitabında yer almaktadır.

Kroki 1: Tâziyye Medresesi'nin konumu ve mimari yapısı<sup>22</sup>

Burada verilen bilgilere göre çok alışılmış olmayan bir mimari tercih olarak L planlı yapılan bu medrese, giriş katında yer alan sütunlar üzerindeki haçlı işaretlerine bakılırsa haçlılar döneminden kalan bir yapının kalıntıları üzerine iki katlı olarak inşa edilmiştir. Van Berchem medresenin ön cephesinde bulunan kitabe yazan “türbe” ibaresi ve Harem-i Şerif evrakları arasında bulunan medreseyle ilgili belgelerde “Tâziyye türbesi” olarak zikredilmesi sebebiyle buranın bir türbe olduğunu ifade etse de binanın genel yapısına, üst katta bulunan odalara, bölümlere bakıldığında en başından medrese olarak inşa edildiği fikri daha doğru görünmektedir.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, 400.

<sup>23</sup> 1525-1572 yılları arasında Kudüs'te bulunan vakıfları incelediği makalesinde David S. Powers, medresenin 1572-1573 yıllarına ait vakıf gelirine yer verirken “Turba-Madrassa Tâziyya” şeklinde kullanmıştır. Emir Tâz buraya defnedilmemiş olsa da türbe kullanımının (muhtemelen kitabe yer alması sebebiyle) çalışmaya konu olan dönemde bazı kaynaklarda hâlâ tedavülde olduğu anlaşılmaktadır. “Revenues of Public Waqfs in Sixteenth-Century Jerusalem”, *Archivum Ottomanicum*, 9 (1984), 179.

Emir Tâz bu yapıyı bir medrese olarak inşa ettirmiş, alt katında da kendisi için bir türbe yapılmasını istemiş olmalıdır.<sup>24</sup> Bu sayede hem Müslümanların defnedilmeyi en çok istedikleri şehirlerden Kudüs'te defnedilmiş hem medresede ders alan, oradan istifade eden insanlardan sürekli dua almış olacaktır. Emir kabrin yapılmasını istemiş ancak aynı yılın sonunda Dımaşk'a gidip bir yıl sonra orada vefat edince Sûfiler kabristanına defnedilmiş, o esnada henüz tamamlanmayan türbesine hiç nakledilmemiştir. Daha sonra burası için türbe isminin yaygınlaşması sebebiyle Harem evrakında bu şekilde zikredilmiş olabilir. İki kattan oluşan medrese binasının ilk katına girildiğinde sağ tarafta üst kata çıkan merdivenler, sol tarafta ise bir oda ile onun bağlandığı başka bir oda, ardından bir hol ile geçilen arka tarafta nispeten daha geniş bir oda bulunmaktadır. Üst katında ise bir ana salon, bir eyvan, eyvanın arkasında bir iç avlu, avluya bakan banyo ve tuvaletler, bir tür kiler ve ardiye olarak kullanıldığı tahmin edilen küçük bir mekân, orta büyüklükte bir oda ve geniş kubbeli başka bir oda yer alır.<sup>25</sup> Kubbeli yapının cemaatle namaz için ve cüzhânlar tarafından cüz okuma esnasında kullanıldığı düşünülebilir.<sup>26</sup>

Memlükler döneminde 1413-1412 yıllarında Kudüs'ün Şafii kadısı Şerefüddin Musa tarafından bir süre mahkeme olarak kullanıldıktan sonra<sup>27</sup> medrese olarak faaliyetine devam etmiş, Osmanlı dönemine ait 1529 tarihli ilk Şer'iyye sicilinde de faal bir medrese olarak yer almıştır. Osmanlı döneminde hayrî vakıf olan bir medresenin mahkeme hizmetleri için kullanılmasının örneği, yine Silsile kapısı yolu üzerinde bulunan ve Tâziyye Medresesi'ne yakın olan Tenkiziyye Medresesi'nde görülmüştür.<sup>28</sup> Osmanlılar döneminde Kudüs kadısı esasen Tenkiziyye Medresesi'ni hem mesken hem mahkeme olarak kullansa da kimi zaman geçici sürelerle mahkemenin başka bir medreseye taşındığı ya da kadının ve naiblerin bazı davaları farklı

<sup>24</sup> Aseli Kudüs'te buna benzer şekilde Taştemiyye ve Geylâniyye medreseleri gibi bazı yapılarda da vâkıfın kendi adına türbe inşa ettirip onun yanına medrese, mescid, zaviye gibi ilaveler yaptırıldığını ifade ediyor. Aseli, *Meâhidü'l-ilm fi Beyti'l-Makdis*, 142.

<sup>25</sup> Medresenin yapısal özellikleriyle ilgili detaylı bilgiler, krokiler ve fotoğraflar için bk. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, 399-411.

<sup>26</sup> Medresenin mekânsal özelliklerinin anlaşılmasında mimari tecrübesini ve yardımlarını esirgemeyen Dr. Asım Divleli'ye minnettarım.

<sup>27</sup> Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, 411.

<sup>28</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Şerife Eroğlu Memiş, "Kudüs'te Bir Tenkiziyye Medresesi: Osmanlı Tatbikinde Hayrî Bir Vakıf Eserin Akara Tebdîli Mümkün Müdür?", *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 64-82. Beşir Abdülgani Berekât, Memlük sultanı el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay döneminden (ö.1496) itibaren şehrin İngiliz mandasının himayesine girişine kadar Tenkiziyye Medresesi'nin Kudüs kadısının mahkemesi olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Beşir Abdülgani Berekât, *Tarihu'l-Kazâ ve'l-İftâ fi Beyti'l-Makdis*, (Riyad: Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2015), 216.



mekânlarda görüştüğü<sup>29</sup> de olmuştur. Tenkiziyye Medresesi'nin tamiri, restorasyonu gibi herhangi bir sebeple mahkemenin nakli gerektiğinde tercih edilen mekânlardan biri muhtemelen Tenkiziyye'ye olan yakınlığı sebebiyle Tâziyye Medresesi'dir.<sup>30</sup>

### 3. Medresenin Vakıf Gelirleri ve Vakıf Görevlileri

#### 3.1. Vakfın Gelirleri

Tâziyye Medresesi vakfının kaynakları arasında Safed şehri yakınlarında bulunan Minye köyünün gelirleri başta gelmektedir. Ayrıca müsakkafât<sup>31</sup> olarak ifade edilen, yine aynı köyde bulunan bir değirmen, bir dükkân ve fırının gelirleri de vakfa aittir.<sup>32</sup> Emir Tâz daha sonra gittiği Dımaşk'ta olduğu gibi Kudüs'e de *tarhan* statüsü ile gönderildiyse geçimi için bir emeklilik iktâsı olarak Minye köyünün gelirleri ona tahsis edilmiş, o da medresenin inşası üzerine köyü tamamıyla medreseye vakfetmiş olmalıdır. Köy Safed yakınlarında olduğundan vakfın gelirlerinin toplanması ve teslim alınmasıyla ilgili resmi kayıtların bir nüshası da Safed kadısına verilmekte, Safed kadısına bu resmi işlemler karşılığında yapılan ödemeler de vakıf gelirlerinden karşılanmaktadır.<sup>33</sup> Vakıf gelirleri arasında *kuvve* ismiyle zikredilen dikkat çekici bir kalem vardır.<sup>34</sup> Minye köyü halkına verilen bir tür borç ve kredi gibi işlediği anlaşılan bu kaleme ait geri ödemeler de bazı dönemlerde vakfın gelir tablosunda yerini almıştır. Vakıf sistemine dair yapılan çalışmalarda örneğine çok fazla rastlanmayan *kuvvenin* mahiyeti, benzer örneklerin artmasıyla daha iyi anlaşılabilir. 16. yüzyıla ait Şer'iyye sicillerindeki kayıtlara göre Tâziyye Medresesi'ne ait vakıf gelirleri bazen bir sene bazen de altı ay arayla görevlilere dağıtılmıştır. 1576 yılında vakfın gelirleri 16.112 gümüş süleymânî

<sup>29</sup> Berekât, *Tarihu'l-Kazâ ve'l-İftâ fî Beyti'l-Makdis*, 220.

<sup>30</sup> 95 numaralı KŞS'nin kapak sayfasında yer alan bir kayda göre mahkeme 19 Safer 1023'te (31 Mart 1614) Tâziyye medresesine taşınmış, iki aydan az bir süre orada kaldıktan sonra 9 Rebiülâhîr 1023'te (19 Mayıs 1614) Tenkiziyye medresesine geri dönmüştür. Berekât, Tâziyye'nin diğer medreselere göre daha uzun süreli kullanımlarda mahkeme nakli için tercih edildiğini belirtmektedir. Bu da mekânsal yakınlıkla ilgili olmalıdır. Berekât, *Tarihu'l-Kazâ ve'l-İftâ fî Beyti'l-Makdis*, 223-224.

<sup>31</sup> Müsakkafât, vakfedilmiş evler, dükkânlar vb. yapılar için, üzeri örtülü yapılar anlamında kullanılan bir isimdir. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 2/2229.

<sup>32</sup> 67 numaralı KŞS, 73.sayfa, 1. Hüküm, 19 Muharrem 996/20 Aralık 1587.

<sup>33</sup> 67 numaralı KŞS, 73. Sayfa, 1. Hüküm. 19 Muharrem 996/20 Aralık 1587.

<sup>34</sup> Bu kalemi Burgoyne, *Mamluk Jerusalem* kitabının 401-402. sayfalarında medresenin vakıf gelirleri arasında sayarak köylülere verilen borçların geri ödemesi olarak ifade ederken Kamil Cemil el-Aseli de *Vesâik Tarihiyye Makdisiyye* eserinin 2. Cildinin 217. sayfasında Tâziyye vakfı gelirlerini ve dağıtımını kaydeden bir sicil kaydında zikretmektedir. *Kuvve* kelimesi için verdiği dipnotta bunun köylülerin zimmetinde bulunan borçlar anlamına geldiğini belirtmiştir.

kıt'a iken<sup>35</sup>, 1580 yılında 17.337, 1587 yılında 10.559 şâmî kıt'a<sup>36</sup>, 1588 yılında 12.000 mar'aşî kıt'a<sup>37</sup> olduğu kaydedilmiştir. Elde edilen gelirle medrese ve vakıf görevlilerine, talebelere ve yetimlere ücretlerinin verilmesinin yanı sıra medresede ve köyde bulunup geliri vakfa ait olan yerlerde tamire muhtaç kısımlar tamir edilmiş, yapılan resmi işlemlerin harçları ödenmiş, Minye köyü camisinin ve Safed'de bulunan Cukendar camiinin ihtiyaçları karşılanmıştır. Medresenin hasır, halı gibi ihtiyaçları ile köyde bulunan değirmenin devlete ödenen vergisi de vakıf gelirlerinin harcandığı yerlerdir. Medresenin vakıf gelirleri ve görevlilere yapılan ödemelerle alakalı örnek olması için tabloda bazı dönemlerin kayıtlarına yer verilecektir.

Tablo 1: Medresenin farklı tarihlerdeki gelirlerinin vazife sahiplerine dağıtımı

Vakfın Gelirleri	h.984/m.1576 yılı gelirleri; <sup>38</sup> 979 yılına ait kuvve (çiftçilere verilen borçtan elde edilen); 3023 980 yılına ait mahsul; 10.929 981 yılına ait musakkafât; 2160 Toplam geliri; 16.112 kıt'a		h.996 Muharrem/m.1587 Aralık'ta toplanan gelir; <sup>39</sup> 993 ve sonrasının mahsulü ve 994 musakkafâtiyle beraber toplam geliri; 10.559 kıt'a		h.996 Receb/1588 Haziran'da toplanan gelir; <sup>40</sup>  Bu senenin mahsulü ve musakkafâti toplam; 10.460 kıt'a	
Görev	Görevli Adı	Aldığı Ücret	Görevli Adı	Aldığı Ücret	Görevli Adı	Aldığı Ücret
Müteveli	Alaaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Şemseddin Ebi Abdullah Muhammed (İbn Ebulutf)	1620	Şemseddin Muhammed b. Nureddin Ali b. Ebulutf	2160	Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ebulutf	1160
Nâzır	Müteveli ile nâzır aynı kişi	Yukarıdaki ücrete dahil	Müteveli ile nâzır aynı kişi	Yukarıdaki ücrete dahil	Müteveli ile nâzır aynı kişi	Yukarıdaki ücrete dahil
Kayyum	Şeyh Musa b. Davud	220	Musa b. Ebulutf	90	Musa b. Ebulutf	200
Câbî	Şeyh Muhammed	520	Muhammed b. Ebulutf	720	Muhammed b. Ebulutf	920

<sup>35</sup> 57 numaralı KŞS, 62. Sayfa, 1. Hüküm, 26 Safer 984/25 Mayıs 1576.

<sup>36</sup> 67 numaralı KŞS, 73. Sayfa, 1. Hüküm, 19 Muharrem 996/20 Aralık 1587.

<sup>37</sup> 67 numaralı KŞS, 332. Sayfa, 1. Hüküm, 10 Receb 996/5 Haziran 1588.

<sup>38</sup> 57 numaralı KŞS, 62. Sayfa, 1. Hüküm, 26 Safer 984/25 Mayıs 1576.

<sup>39</sup> 67 numaralı KŞS, 73. sayfa, 1. Hüküm, 19 Muharrem 996/20 Aralık 1587.

<sup>40</sup> 67 numaralı KŞS, 332. Sayfa, 1. Hüküm, 10 Receb 996/5 Haziran 1588.



Kâtib	İsmi kaydedilmemiş	280	Receb	120	Zekeriya el-Maarrî	200
Medrese Şeyhi	Seyyid Abdulâl	530	Seyyid Abdül-kadir el-Vefâî	600	Seyyid Abdül-kadir el-Vefâî	600
Müderris	1.Şeyh Ali 2.Mütevelli de burada müderislik yapıyor.	640 ve 6 girar buğ-day	1.Merhum Şeyh Muhammed b. Ebullut'fa yarım tedris; 360 2.Şeyh Abdülhak'a yarım tedris; 1620		Şeyh Muhammed'e yarım tedris; 1760 Şeyh Abdülhak'a; 1240	
Muîd	Şeyh Zeynelarab b. Ebullut'f	220	Şeyh Zeynelarab	280	Şeyhülislam İshak	320
Bev-vâb-Ferrâş	Şeyh Numan	270	Şeyh Ebulfeth	280	Şeyh Ebulfeth	280
Şahid	Şeyh Muhammed		Şeyh Muhammed		Şeyh Yakub el-Karkaşendî	120
Fakih	Şeyh Muhammed (aynı kişi)	İki vazife için 320	Şeyh Muhammed (aynı kişi)	İki vazife için 280		
İmam	Şeyh Ahmed	110	Şeyh Radiyyüddin	160	Şeyh Radiyyüddin b. Şeyh İbrahim	100
Müezzin	Şeyh Bedreddin ed-Düveyk	220	Şeyh Muhammed	120	Şeyh Ahmed	120
Müeddibü'l-ETFâl			Şeyh Muhammed (müezzinle aynı kişi)	120	Şeyh Ahmed b. Şeyh Mahmud el-Muvakkıt	240
Fakihü'l-eytâm	Şeyh Mahmud	180				
Yetimler	Toplam 10 yetim, ücretleri fakihü'l-eytam'a verildi	250	Sayıları belirtilmemiş	120	10 yetim	100
Talebeler	Toplam 16 öğrenci	Herbirine; 45	Toplam 16 öğrenci	7'sine; 30 9'una; 20	Toplam 17 talebe	7'sine;40 10'una; 27
Kâtibü'l-ğaybe	Mahmud el-Es'ardî (Talebeler arasında, Noktacı olduğu da yazılmış)	100	Şeyh Mahmud (kâfîler arasında)	20	Şeyh Osman (Kâfîlerden hemen sonra)	27

Cüz Oku-yan- lar	Toplam 24 kârî	3 kişi- ye; 80 21 kişiyi; 60	Toplam 25 kârî	6'sına; 30 19'una; 20 kıt'a	Toplam 24 kârî	4'üne; 40 20'sine; 27 Kıt'a
------------------------	----------------	------------------------------------------	----------------	--------------------------------------	-------------------	--------------------------------------

Medresenin Minye köyünden gelen gelirlerinin tahsili ve hak sahiplerine dağıtılması her dönemde kadı tarafından sıkı şekilde takip edilmiş, bu konuda şikâyet olduğunda durum incelenerek hak sahiplerine ücretleri verilmiştir. 1584 yılında medresenin mütevellisi Şeyh Muhammed b. Ebullutf vakıf gelirlerinden hak sahiplerinin payını vermediği için medresenin şeyhi ve 7 cüzhân tarafından kadıya şikâyet edilmiştir. Konuyla ilgili iki kayıttan ilkinde müteveli köyden gelirlerin bir kısmını aldığını, Safed kadısının kendisinden köylülere buğday borç vermesini istemesi üzerine öyle yaptığını ancak hasat zamanında fiyat borç verdiği zamana göre düşük olduğu için daha az para aldığını belirterek kendini savunmuştur. Kadı vakıf malından borç vermesinin zaruret dışında uygun olmadığını, ancak kadının izniyle ziraat için tohum parasının borç verilebileceğini belirterek şer'î olmayan bu uygulaması sebebiyle mütevelliyi kalan miktarı ödemekle mükellef kılmıştır.<sup>41</sup> Bu kayıta zikredilen ve köylülere bir tür ziraat desteği olarak verilebileceği ifade edilen borcun daha önce bahsi geçen *kuvve* kalemi olması muhtemeldir. Müştekinin sadece medrese şeyhi olduğu ikinci kayıta ise müteveli, köyden gelirlerin bir kısmını alıp orada yapacağı harcamalardan sonra Kudüs'e doğru yola çıktığını, yolda eşkıyalar<sup>42</sup> tarafından parasının çalındığını ifade etmiştir. Mütevellinin yola 3 kişiyle çıktığını öğrenen kadı o günlerde sancakta bulunan askerlerin büyük bir kısmı Sultan'ın seferine iştirak etmek üzere gittiği için yolculuklara kalabalık grupla çıkılması gerektiğini hatırlatarak mütevelliyi bu ihmali sebebiyle kusurlu bulmuş ve vakıf malını ödemesini istemiştir.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 64 numaralı KŞS, 122. Sayfa, 1. Hüküm, 25 Ramazan 992/30 Eylül 1584.

<sup>42</sup> Eşkya ile o dönemde Kudüs ve civarının en önemli güvenlik problemlerinden olan ve urban da denilen bedevi Arap kabileleri kastedilmektedir. Memlûklerin son döneminde ciddi bir sorun olarak ortaya çıkan bedevi Arap kabilelerinin yol kesme başta olmak üzere ahaliye yaşattığı güvenlik sorunları Osmanlı döneminde de devam etmiş, bu örnekte olduğu gibi yolculuklar esasında insanların can ve mal güvenliği için ciddi tehdit oluşturacak düzeye ulaşmıştır. Osmanlı devleti bu problemi çözüp bu aşiretleri ıslah ederek hac yolunun güvenliğini sağlamak ve urbanı haclıların ihtiyaçlarının karşılanmasında istihdam etmek için Haremeyn ve Kudüs'e gönderdiği gibi urban için de hususi surre göndermiş ve bunlar Urban Surre Defterlerine kaydedilmiştir. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Seyfettin Şahin, *H.1192/M.1778-1779 Tarihli Urban Surre Defteri: Transkripsiyon ve Değerlendirme*, (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

<sup>43</sup> 64 numaralı KŞS, 122. Sayfa, 2. Hüküm, 25 Ramazan 992/30 Eylül 1584.

### 3.2. Vakıf Görevlileri

Medreselerin ihtiyaçlarının giderilmesinde, devamlılığının sağlanmasında önemli rolü olan vakıfların işleyişinde en üst düzey görevliler nâzır ve mütevellidir. Vakıf işlerini vakfiye şartları ve şer'î hükümler çerçevesinde yürüten, vakıf malında tasarruf yetkisi olan müteveli, ya vâkıfın şartıyla ya da kadının tayin etmesiyle belirlenir.<sup>44</sup> Bazı medreselerin iki mütevellisi olduğu görülse de<sup>45</sup> yaygın uygulama mütevellinin tek kişi olmasıdır. Mütevellinin vakıf tasarruflarını denetleyen kişi nâzırdır. Nâzır vakıf şartlarına muhalif davranıldığını tespit ettiğinde buna müdahale etmek ve düzenlemekle görevlidir.<sup>46</sup> Vakıf gelirlerini tahsil etmekle görevli kişiye câbî, mütevellinin emri altında çalışan, vakıf işleriyle meşgul memura da kayyım denilmektedir.<sup>47</sup> Kayyım kelimesinin müteveli yerine kullanıldığı da görülür<sup>48</sup> ancak Kudüs sicillerinde bahsi geçen kayyım vakıfta görevli memur anlamındadır. Ayrıca vakıf işlerini kaydeden vakıf kâtibi ile kararların alınması esnasında şahitlik vazifesinde bulunan vakıf şahidi de görevliler arasındadır. Harem-i Şerif evrakında yer alan Tâziyye Medresesi ile ilgili bazı belgelerin arkasında bulunan "Ebubekir b. Tâz tarafından yazıldı"<sup>49</sup> ibaresine dayanarak medresenin tevliyetini emirin çocuklarının üstlendiği yani Kudüs'te bulunan vakıfların çoğu gibi evlada meşrut bir vakıf olduğu söylenebilir. Emirin ailesinden gelen kişilerin ardından Kudüs kadısı tarafından tayin edilen kişiler mütevellilik vazifesini sürdürmüştür. Genelde iki ayrı kişide olan nezaret ve tevliyet vazifesi 16. asırda Tâziyye Medresesi'nde aynı kişi tarafından yürütülmüştür.

Tâziyye vakfının nezareti konusunda hem sicillerde hem de mühimme kaydında rastlanan dikkat çekici bir hususu da zikretmek gerekir. 1557 yılında Kudüs kadısının huzuruna gelen Haremeyn<sup>50</sup> Evkâfı kâtibi Hamza Çelebi, medresenin Bâbîâlî'de bulunan nâzır Reisülküttab Abdurrahman Efendi'nin bir mektup göndererek kendisini vakfın nezareti için vekil tayin ettiğini ifade etmiştir. Kadının mektuba istinaden ona izin vermesi üzerine huzura çağrılan müteveli Şeyh Ali Efendi'ye vakfın gelir gider hesapları

<sup>44</sup> M. Zeki, Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Basımevi 1971), 2/640.

<sup>45</sup> 1660 yılında Hatuniyye medresesinin iki mütevellisi vardır: eş-Şeyh Yusuf b. Radiyyüddin el-Lutfî ve eş-Şeyh Muhammed el-Affî b. Cemâ'a. İbrahim Rabaia, *Tarihu'l-Kuds fi asri'l-Osmâni fi davi'l-vesâik hilâl 1600-1700*, (Hayfa: Mektebetü Külli Şey 2010), 289.

<sup>46</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 2/666.

<sup>47</sup> Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1988), 225.

<sup>48</sup> Akgündüz, *İslam Hukukunda*, 225.

<sup>49</sup> Burgoyne, *Manluk Jerusalem*, 401.

<sup>50</sup> Haremeyn ifadesi ile kastedilen Kudüs ve el-Halil şehirleridir.

sorulmuştur.<sup>51</sup> Mühimme defterinde bulunan 1568 tarihli bir belgede de<sup>52</sup> Tâziyye medresesi mürtelikasının<sup>53</sup> İstanbul'a gönderdikleri bir arz-ı hal ile vakfın müteveli kaimmakamı<sup>54</sup> olan Ali b. Muhammed'in vakıf gelirlerini hak sahiplerine vermediğini, vakfın tamire muhtaç yerlerini tamir ettirmediğini bildirdikleri nakledilirken "medrese-i mezbure nezareti Südde-i saadetimde reisülküttab olanlara meşrut olup" ifadesi kullanılmış, "hâliyâ Dîvân-ı âlişânımda reisülküttabım olan ....Mahmud" olarak zikredilen Mahmud Efendi tarafından bu mütevellinin görevden alındığı ve onun yerine vakfa nezaret etmesi için Halilürrahman Vakfı mütevellisi Hamza'nın görevlendirildiği belirtilmiştir. Bahsi geçen Hamza marifetiyle önceki mütevellinin görevinin başından beri yaptığı harcamaların teftiş edilmesi, haksız yere zimmetine geçirdiği mal tespit edilirse bunun kendisinden tahsil edilmesi de emredilmiştir.<sup>55</sup> 16. yüzyılda nişancının emrinde çalışan, Dîvân-ı Hümayun'da görevli bir grup kâtabın yöneticisi olan reisülküttab<sup>56</sup> daha çok divan akdi esnasında bazı görevler, divandan çıkan fermanların kontrolü, tımar ve zeamet beratları ve merkezden yapılan tayinlerle ilgilenmiştir. Ancak kalem dışı görevlerinden biri de vakıf nezaretleridir.<sup>57</sup> Mühimme

<sup>51</sup> 33 numaralı KŞS, 531. Sayfa, 2. Hüküm, 22 Şevval 964/18 Ağustos 1557. Aynı yıla ait bir başka kayıta da tedris ücretini almak isteyen müderris İsa b. Şemseddin Muhammed el-Mısırî'nin kadiya başvurduğu anlatılırken o esnada vakfın nâzırlığını deruhte eden, Babîâlî'nin reisülküttabı Abdurrahman Efendi'ye vekâleten Haremeyn nâzırının da kadının yanında bulunduğu kaydedilmiştir. 33 numaralı KŞS, 249. Sayfa, 1. Hüküm, 27 Rebiülahir 964/27 Şubat 1557.

<sup>52</sup> *Mühimme Defterlerinde (1545-1594) Kudüs I*, ed. Halit Eren, haz. Murat Uluskan, Yüksel Çelik, Davut Hut, Cengiz Tomar, çev. Fazıl Bayat, Sadık Ünay, (İstanbul: IRCICA 2016), 90-91.

<sup>53</sup> "Vakfın menfaatleri kendilerine şart olunan kimseler" olarak tarif edilen mürtelika vakıf gelirlerinden pay alan kişilerin tamamı için kullanılan bir tabirdir. Ali Himmet, Berki, *Vakfa Dair Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstılah ve Tabirler*, (Ankara: Doğu Matbaası 1966), 41.

<sup>54</sup> Müteveli kaim-makam'ı; "vakfın mütevellisi mevcut olduğu halde aniden ortaya çıkan ve vakfı ilgilendiren bir iş için arandığı halde bulunamadığı, müteveli vekil bırakmaksızın sefer-i baîd (üç günlük bir süre veya daha fazlası) için yolculuğa çıktığı veya meşrûta müteveli olan şahıs küçük olduğundan vakıf işlerini yürütemediği hallerde vakfa ait işlerin muattal kalmaması amacı ile vakfın yararına olarak muvakkaten" tayin edilen kişidir. Müteveli ile alakalı bir itham olduğunda davasını da bu kişi yürütür. Akgündüz, *İslam Hukukunda*, 238.

<sup>55</sup> Vakfın nezaretiyle ilgili bu durum bir dönem şikâyet konusu olmuş, 1584 yılına ait bir başka mühimme kaydında bazı kimselerin nâzırın reisülküttab olması şartı bulunmadığını iddia ettikleri belirtilmiş, medrese vakfiyesine tekrar bakılarak ve bilenlere sorularak bunun teyid edilmesi, o tarihte ve daha önce nâzır olanların hangi sebeple tayin edildiğinin, yetkilerinin tespit edilmesi emredilmiştir. *Mühimme Defterlerinde (1545-1594) Kudüs I*, 191-192.

<sup>56</sup> Recep Ahışalı, "Reisülküttâb", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2007), 34/546-549.

<sup>57</sup> Reisülküttabın nezaretinde olan vakıflara konuyla ilgili eserinde Ahışalı yer vermiştir: "Reisülküttab nezaretinde olan bu vakıflar, daha önce reisülküttablık makamında bulunan birisi tarafından nezaretini reisülküttablara meşrut etmişlerdir. 1730-1736 yılları arasında reisülküttablık yapmış olan el-Hâc İsmail Efendi Galata'da Kurşunlu Mahzen'de yaptırdığı mektep ve çeşmeye tahsis ettiği vakıfların nezaretini reisülküttab olanlara bırakmıştır." Ayrıca aynı bilginin dipnotunda "Reisülküttab Ebibekir Ratib Efendi kendi mührü ve imzasıyla kaleme

ve sicil kayıtlarında bulunan bu bilgiler bu konuda daha önce örneğine rastlamadığımız bir uygulamaya işaret etmektedir. Medresenin vakfiyesini görme imkânımız olmadığından bunun vâkîfın şartı olup olmadığını söylemek henüz mümkün olmasa da bu durumun akla getirdiği bazı ihtimallerden söz edilebilir. Emir Tâz Memlûkler döneminde yaşadığı için vakfiyesinde “reisülküttab” tabiri kullanılarak nezaretin meşrut kılınması pek mümkün değildir. Çünkü bu kullanım Osmanlı döneminde var olan bir vazifeyi ifade eder. Ancak bunun yerine Memlûkler döneminde buna tekabül edecek bir mevkide görevli kişilere meşrut kılınmış olması muhtemeldir.<sup>58</sup> Vâkîfın bunu vakfını garanti altına almak için mi, kendisinin döneminin sözü geçen emirlerinden olmasından dolayı vakfının nezaretini devlet işleri sebebiyle kişisel hukukunun olduğu üst düzey bir isme devretmek istediği için mi böyle bir talepte bulunduğunu bilmek henüz mümkün değildir. Hem vâkîfın bu tercihinin nedeni hem de vakıf nezaretlerinin yüksek kademeli devlet memurlarına meşrut olmasının vakfa değer katan bir yönü olup olmadığı ancak buna benzer örneklerin çoğalmasıyla anlaşılabilir. Eğer vâkîfın böyle bir şartı yoksa Osmanlı döneminde Kudüs'ün özel statüsüne binaen böyle bir uygulama yapılmış olabilir. 1576, 1587 ve 1588 gibi farklı yıllara ait kayıtlarda Tâziyye Medresesi'nin nâzır ve mütevellisinin aynı kişi olduğu dikkate alınınca vakfiyede mevcut bu şarta her dönemde uyulmadığı ya da müteveli olan kişinin reisülküttaba vekâleten nezaret vazifesini yürüttüğü de düşünülebilir.

Osmanlı'da vakıf görevlileri merkezden aldıkları beratlarla bu vazifeyi ifa etmeleri sebebiyle devletin bazı imtiyazlar tanıdığı “askerî zümre”den kabul edildikleri için<sup>59</sup> Kudüs'te bulunan vakıfların büyük çoğunluğunda yerel seçkin ailelerin mensupları görev yapmakta ve bu vazifeler nesilden nesile aktarılmaktadır. 16. asırda Tâziyye medresesi ve vakfı görevlileri arasında da Ebulutf ailesinden olan kişilerin çokluğu dikkat çeker. Bu medresede nâzır, müteveli, müderris, muîd, câbî ve kayyım gibi birçok vazifeyi deruhte eden Ebulutf ailesinin mensupları aynı zamanda Kudüs'te bulunan diğer

aldığı cihet tevcihi konulu bir arzda vakıftan “nezaret-i çâkeride olan evkaftan İstanbul ve Galata'da vaki merhum İsmail Efendi cami-i şerif ve mekteb ve çeşmesi evkafından...” şeklinde bahsetmektedir. Recep Ahışalı, *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttablık (XVIII. yüzyıl)*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı 2001), 196.

<sup>58</sup> Bu konuda istişare ettiğimiz, Memlûkler dönemi Kudüs ilmi hayatı üzerine çalışan Arş. Gör. Muhammet Enes Midilli de Memlûkler döneminde bu vazifeyi ifa eden inşâ kâtiplerinin varlığına işaretle “inşâ kâtibine meşrut” kılınmış olup, Osmanlı dönemine intikal edince bunun mukabili bir vazife erbabı olmak üzere reisülküttaba meşrut kılınmış olabileceği ihtimalini ifade etti. Kendisine müteşekkirim.

<sup>59</sup> Şerife Eroğlu Memiş, “Kudüs Vakıflarında İstihdam:18. Yüzyılda Vakıf Görevlilerinin Sosyo-Ekonomik ve Demografik Özellikleri”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 55 (2020), 103.

bazı medreselerde de mütevellî, nâzır ve müderris olarak görev almaktaydı.<sup>60</sup> Bu kişilerden biri görevden herhangi bir sebeple ayrılacak olursa yerini bir yakınına bırakıyordu.

#### 4. Medresede Eğitim

Tâziyye Medresesi'nde fukaha olarak anılan talebeler, onlara ders okutmakla görevli müderrisler, müderrisin okuttuğu dersi tekrar edip talebenin anlamasına yardımcı olan mu'îd, medresede ders veren fakih, medresede bir tür sıbyan mektebi olarak ders alan ve kayıtlarda *eytâm* olarak ifade edilen küçük yetim çocuklar, küçük çocukların eğitiminden sorumlu olan müeddibü'l-etfâl, imam, müezzin, şeyh, cüzhânlar, talebelerin ya da cüzhânların düzenli gelip gelmediğinin takibini yapan kâtibü'l-gaybe gibi doğrudan tedris veya dini hizmetlerle meşgul olan kişilerin yanında medresenin temizliğinden sorumlu ferrâş ile giriş çıkışları kontrol eden ve belki yatılı kalan talebeler olduğu için gece de güvenliği sağlayan bevvâb zikredilebilir. Medrese şeyhi olarak zikredilen kişinin göreviyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler vardır. İbrahim Rabaia şeyhin tedris hizmetinden sorumlu, medresenin ve çalışanlarının ihtiyaçlarını mütevellî ve nâzıra bildirerek karşılayan, ilmî seviyesi yüksek kişi olduğunu kaydederken,<sup>61</sup> Tenkiziyye Medresesi'ni ele alan çalışmalarında Hijjîh ve al-Tel medrese şeyhi ifadesini doğrudan müderris olarak değerlendirmişlerdir.<sup>62</sup> Kayıtlarda müderris olan kişilerin ayrıca zikredildiği dikkate alındığında kanaatimize göre medrese şeyhi talebeye ders okutmak dışında medresenin idaresinde ve ihtiyaçlarının giderilmesinde müderristen daha fazla sorumluluğu olan bir görevli olmalıdır. Zikredilen kişilerin tamamı vakfın mürtezikası olarak adlandırılarak vakıf gelirlerinden pay alan kişilerdir.

Medreselerdeki müderris sayısı farklılık göstermekle beraber Tâziyye Medresesi'nde 16. yüzyılda iki müderris olduğu görülür. Bu müderrislerin ücretleri arasında kimi zaman ciddi fark olması medresede harcadıkları mesaiyle alakalı olabileceği gibi, ilmî seviyelerinin farklılığından da kaynaklanabilir. 16. asırda vakfın mütevellilik ve nâzırlık vazifeleri uhdesinde olan Şeyh Muhammed b. Ebulutf aynı zamanda burada müderris olarak da görev yapmıştır.<sup>63</sup> Fıkıh eğitimini merkeze alan medreselerin hangi Sünnî fıkıh mezhebine göre ders vereceği çoğunlukla en baştan vâkıf tarafından

<sup>60</sup> 1631'de eş-Şeyh Ebulutf b. İshak b. Ebu'l-lutf, Cevheriyye medresesi vakfının mütevellisi, 1688'de eş-Şeyh Abdullah Efendi b. Ebulutf vakfın nâzırını olarak görev almıştır. Rabaia, *Târîhu'l-Kuds*, 285.

<sup>61</sup> Rabaia, *Târîhu'l-Kuds*, 272.

<sup>62</sup> Shawkat Ramadan Hijjîh, ve Othman Ismael al-Tel, "el-Medrese et-Tenkiziyye fi'l-Kuds: Nemûzecen li-idareti'l-medâris ve evkâfihâ fi'l-asri'l-Memlûkî (h.730/m.1329)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2005), 91.

<sup>63</sup> 64 numaralı KŞS, 528. Sayfa, 1. Hüküm, 6 Zilkade 993/30 Ekim 1585.

belirlenirdi. Kudüs'teki medreselerin büyük bir kısmı tek bir mezhebe göre tadrise devam ederken birden fazla mezhebin fıkhnın öğretildiği yerler olduğu da bilinmektedir. Mesela Kudüs'te Salâhiyye medresesi Şafii fıkhnın, Muazzamiyye medresesi Hanefi fıkhnın, Efdaliyye medresesi ise Mağripli müslümanların bulunduğu bölgede olduğundan Maliki fıkhnın tedrisine tahsis edilmiştir. Tâziyye medresesi görevlilerinin çoğu Ebullutf ailesinden olup bu ailenin hem Hanefi hem Şafii mensupları vardır. 1557 yılında burada müderris olan Şerefüddin İsa b. Şemseddin Muhammed b. El-Mısrî'nin Şafii olmasına<sup>64</sup> ve 17. yüzyılda Hâfızüddin b. Ebullutf'un Tâziyye Medresesi'ne Şafii müderris olarak tayin edildiğini<sup>65</sup> belirten bir kayda dayanarak medresede Şafii fıkhnın tedris edildiği düşünülmektedir.<sup>66</sup> 17. yüzyılda Şeyh Ebî Ahmed b. Ebi'l-Hasan el-Endelüsî'nin medresedeki küçük çocukların eğitimi ile meşgul olmanın yanında kütüphanede kitap mütalaa ettiğini zikreden sicil kaydından<sup>67</sup> medresede bir kütüphane olduğu anlaşılmaktadır.<sup>68</sup> Tâziyye Medresesi ile alakalı şu ana kadar ulaşabildiğimiz kaynaklar kütüphanesinin büyüklüğüne dair fikir edinmemize imkân sağlamadığından kütüphaneden maksadın bugünkü manada kitaplara tahsis edilmiş özel bir mekân olabileceği gibi *hizâne* olarak ifade edilen kitapların bulunduğu bir dolap olduğu da söylenebilir.

Kudüs'te vakıfların ve ilmi kurumların kimi zaman adeta belli ailelerin tekelinde olduğu, bu aile mensuplarının vazifeleri kendi aralarında paylaştığı daha önce de ifade edilmişti. Tâziyye Medresesi'nin vakıf görevlilerinde olduğu gibi eğitim hizmetini yürüten kişiler arasında da Ebullutf ailesinden birçok kişi bulunmaktadır. 1557 yılında medresede müderris olan Şemseddin Muhammed b. Ebullutf, kendisi tedris ücretini aldığı halde aynı anda medresede hem müderrislik hem muidlik yapan kardeşi Takiyyüddin'in ücretini alamadığını ifade ederek kadı huzurunda

<sup>64</sup> 33 numaralı KŞS, 249. Sayfa, 1. Hüküm, 27 Rebiülahir 964/27 Şubat 1557.

<sup>65</sup> 121 numaralı KŞS, 82. Sayfa, 2. Hüküm, 5 Zilkade 1042/14 Mayıs 1633.

<sup>66</sup> 1588 yılında Şeyh Abdülâlî b. Seyyid Hadîd'in vefat eden kardeşinin yerine Salahiyye ve Tâziyye medreselerine fakihlik vazifesiyle tayin edildiği ifade edilmiştir. Salahiyye'nin Şafii medresesi olduğu bilindiğinden aynı kişinin fakihlik yapacağı Tâziyye medresesinin de Şafii medresesi olduğu anlaşılmaktadır. <sup>67</sup> numaralı KŞS, 349. Sayfa, 5. Hüküm, 28 Ramazan 996/21 Ağustos 1588.

<sup>67</sup> 189 numaralı KŞS, 256. Sayfa, 2. Hüküm, 10 Zilkade 1099/6 Eylül 1688.

<sup>68</sup> Erünsal, Ortaçağ İslam dünyasındaki tedris dikkate alındığında medreselerin çoğunda bir kütüphane olması gerektiğini, ancak kaynakların daha çok koleksiyonu geniş olan kütüphanelere yer vermesi sebebiyle tamamından haberdar olmadığımızı ifade ediyor. İsmail Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 360. Ayrıca Kudüs'ün fethinin ardından Selahaddin Eyyûbî ve diğer Eyyûbî hükümdarlarının şehirdeki mescidlerde, Nahviyye, Nasıriyye gibi medreselerde kütüphaneler kurduklarını, Memlük sultanı Kayıtbay'ın Kudüs'teki Eşrefiyye Medresesi'ni tamir ettirdiği sırada burada zengin koleksiyonu olan bir kütüphane kurduğunu da aynı kaynaktan öğreniyoruz. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, 366, 375.



nâzıru'n-nuzzârdan şikâyetçi olmuştur.<sup>69</sup> Aynı aileden akraba olanların kendi aralarında paylaştığı vazifeler herhangi bir sebeple birinin görevinden ayrılması durumunda yine bu kişilerin oğulları, kardeşleri, amca çocukları gibi yakınlarına tevdi edilmiştir. 1588 yılında Tâziyye medresesinde yarım tedaris ücretiyle müderrislik yapan Ebulutf ailesinden Şeyh Abdülhak'ın vefatı üzerine buradaki vazifesi kardeşi Şeyh Carullah b. Şeyh Ebubekir b. Ebulutf'a devredilmiştir.<sup>70</sup> Yine Şeyh Abdülhak'ın uhdesinde olan Salâhiyye medresesinde mudlik vazifesini yeğeni<sup>71</sup>, Cevheriyye medresesi vakfı mütevellilik vazifesini kardeşi<sup>72</sup>, Gadiyye medresesinde meşihat vazifesi ile Osmaniyye medresesinde Kur'ân okuma vazifesini de başka bir yeğeni<sup>73</sup> devam ettirmiştir. Salâhiyye Medresesi'nde mudlik yapan Şeyh Abdülhak Efendî'nin Tâziyye medresesinde yarım tedaris ücretiyle müderrislik yapması Salâhiyye'de verilen eğitimin daha ileri düzeyde olduğunu gösterir. Böylece bir yandan Salâhiyye'de mudliğe devam ederken diğer yandan Tâziyye'de müderrislik tecrübesi kazandığı ve gelir elde ettiği anlaşılmaktadır.

Bir kişinin uhdesinde birden fazla vazifenin olması durumu Kudüs'te sıkça rastlanan bir durumdur. Mesela bu örneklerden biri olarak es-Seyyid Halil el-Hazrecî el-Ensârî isimli şahıs aynı anda 3 hangâh, 4 medrese ve 1 makamda yürüttüğü cüz okuma vazifesinin yanı sıra bir ribâtta mürettib olarak görev yapmaktadır.<sup>74</sup> Şeyh Abdülâl b. Seyyid Hadid 1588 yılı Ağustos'unda hem Tâziyye hem Salâhiyye Medreseleri'nde fakihlik görevine devam etmektedir.<sup>75</sup> 1588 yılında Tâziyye Medresesi vakfı kâtibi olan Zekeriya el-Maarî aynı zamanda Hatuniyye Medresesi vakfında da kâtiplik görevini ifa etmektedir.<sup>76</sup> Farklı medreselerde görev alanların yanında Tâziyye içerisinde birden fazla vazifeyi yürüten kişiler de olmuştur. 1557'de ücretini talep etmek üzere kadiya gelen İsa b. Şemseddin Muhammed b. el-Mısırî Tâziyye'de müderrislik, mudlik ve katiplik yaptığını ifade etmiştir.<sup>77</sup>

16. asırda medresedeki talebe sayısı 16-17 öğrenci civarındadır. Sicillerde *fukaha* olarak adlandırılan bu talebeler medresede muhtemelen yatılı kalarak ve vakıftan kendileri için ayrılan tahsisattan farklı miktarlarda ücret alarak tedrise devam etmektedir. Öğrencilerden biri derslere devam durumunu takip etmekle görevli olup gelenlerin isimlerinin yanına nokta

<sup>69</sup> 33 numaralı KŞS, 346. Sayfa, 3. Hüküm, 29 Cemaziyelahir 964/29 Nisan 1557.

<sup>70</sup> 67 numaralı KŞS, 189. Sayfa, 1. Hüküm, 7 Cemaziyelahir 996/5 Mayıs 1588.

<sup>71</sup> 67 numaralı KŞS, 189. Sayfa, 2. Hüküm, 7 Cemaziyelahir 996/5 Mayıs 1588.

<sup>72</sup> 67 numaralı KŞS, 188. Sayfa, 4. Hüküm, 7 Cemaziyelahir 996/5 Mayıs 1588.

<sup>73</sup> 67 numaralı KŞS, 189. sayfa, 5 ve 6. Hüküm, 7 Cemaziyelahir 996/5 Mayıs 1588.

<sup>74</sup> Rabaia, *Târihu'l-Kuds*, s. 273.

<sup>75</sup> 67 numaralı KŞS, 349. Sayfa, 5. Hüküm, 28 Ramazan 996/21 Ağustos 1588.

<sup>76</sup> 67 numaralı KŞS, 388. Sayfa, 1. Hüküm, 26 Ramazan 996/19 Ağustos 1588.

<sup>77</sup> 33 numaralı KŞS, 249. Sayfa, 1. Hüküm, 27 Rebiülahir 964/27 Şubat 1557.

koyduğundan noktacı diye isimlendirilmiş ve kendisine bunun için de ücret verilmiştir.<sup>78</sup> Medresede bu talebeler dışında 16. yüzyıl kayıtlarında *eytâm* olarak zikredilen 10 tane küçük çocuğun, medrese içinde mektep<sup>79</sup> olarak adlandırılan bir bölümde ders aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>80</sup> Burgoyne da bu çocukları Kur'an eğitimi alan yetimler olarak tarif etmektedir.<sup>81</sup> Yetimlerin eğitimiyle meşgul olan kişi bazı kayıtlarda *müeddibü'l-ettâl*, bazı kayıtlarda ise *fakîhü'l-eytâm* adıyla zikredilmiştir. Vakıftan yetimlere tahsis edilen ücretleri de çocuklar adına müeddibü'l-ettâl veya fakîhü'l-eytâm olarak bilinen bu kişiler almıştır.<sup>82</sup>Bu bilgilerden Tâziyye Medresesi'nde biri çocuklara sıbyan mektebi düzeyinde temel dini bilgilerin, diğeri fukaha denilen talebeye daha ileri düzeyde fıkıh tedrisinin yapıldığı iki kademeli bir eğitim verildiği anlaşılmaktadır. Ancak Kudüs medreselerinde eğitim almak ilmiye kademelerinde vazife almak için yeterli olmadığından buradaki medreselerde eğitimini tamamlayan talebelere bazıları daha sonra İstanbul'da ve diğer şehirlerde bulunan medreselere giderek daha ileri düzeyde eğitim almış, orada bulunan hocalardan aldıkları mülazemetle ilmiye sınıfı içinde farklı vazifelere tayin edilmişlerdir.

### 5. Medresedeki Diğer Dini Hizmetler

Kudüs'te Mescid-i Aksa başta olmak üzere farklı dini mekânlarda çok sık rastlanan, geliri vakıflar tarafından karşılanan bir görev de Kur'an cüzleri okuma vazifesidir. Osmanlı padişahları başta olmak üzere birçok kimse sadece cüz okunması için vakıflar tahsis etmişler, bunun için görevlendirilen cüzhânlar vakfiyede belirlenen yer ve zamanda kendilerine verilen cüzleri okumaları karşılığında vakıftan ücret almışlardır. Bir kişinin aynı anda birden fazla yerde kıraat vazifesi aldığı sıkça görülür. Cüz okunması için vakıf tahsis edenler *rab'a* denilen sandıklar içinde cüzler şeklinde Kur'an-ı Kerim vakfeder, cüzhânlar bu cüzleri okurlardı. Bunların en bilinenleri Kubbetü's-sahre içinde bulunan Kanuni Sultan Süleyman *rab'ası* ile Rüstem

<sup>78</sup> 57 numaralı KŞS, 62.sayfa. Bu sicile *Vesâik Tarihîyye Makdîsiyye* isimli eserinde yer veren Kamil Cemil el-Aselî 217. sayfanın dipnotunda "noktacı" kelimesindeki kaf harfini fe olarak okuduğundan bu kişinin "yağ doldurarak kandilleri yakan kişi" olduğunu belirtmiştir. Ancak talebeler arasında zikredildiğinden bu kişinin noktacı olarak anlaşılması kanaatimizde daha doğrudur. Kamil Cemil el-Aselî, *Vesâik Tarihîyye Makdîsiyye*, (Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûman 1985), 2/217.

<sup>79</sup> Sicil kayıtlarına bakıldığında 16. yüzyılda Kudüs'te medreselerin içinde mektep olarak isimlendirilen bölümler olduğu gibi müstakil mektepler olduğu da anlaşılmaktadır. Mektep küçük çocukların eğitimine tahsil edilen yerlerin adı olmalıdır. Mesela 67 numaralı KŞS, 65. sayfasındaki ilk hükümde Ahmed Efendi Mektebi'nde çocuklara mürebbilik vazifesinden bahsedilmektedir.

<sup>80</sup> el-Aselî, *Vesâik tarihîyye*, 2/217.

<sup>81</sup> Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, 402.

<sup>82</sup> 67 numaralı KŞS, 73. Sayfa, 1. Hüküm, 19 Muharrem 996/20 Aralık 1587.

Paşa *rab'ası*dır. Tâziyye Medresesi'nde de bunun için vakfedilen *rab'a* ve 16. asırda bu vazifeye vakıftan farklı miktarlarda ücret alan 25 civarında cüzhân vardır. Sicillerde günlük bir Osmanî ücretle burada cüz okuyanlar yer aldığı gibi, vakıf ücretlerinin dağıtımı esnasında cüz okuyanlara 20, 27, 30 ve 40 gibi değişen miktarlarda şâmî kıt'a verildiği de kaydedilir. Miktarlar arasındaki farklılık okudukları cüz miktarından kaynaklanabileceği gibi vâkıfın şartlarından da kaynaklanmış olabilir. Bu cüzlerin her gün dağıtımından ve kıraat edildikten sonra toplanmasından sorumlu olan *müferriku'l-eczâ* ile kıraatin her gün aksamadan devam edebilmesi için yoklama ile görevlendirilen *kâtibü'l-ğaybe* de vakıftan ücret almışlardır.<sup>83</sup> Makale için incelenen sicillerde cüzhân sayısı 25 civarında olsa da 16. asır sonlarındaki bir sicil kaydından Tâziyye Medresesi için bu sayının aslında 30 olması gerektiği anlaşılır. 1598 yılında Kudüs kadısı olan Şücaaddin Efendi, medresenin vakfiyesine göre 30 olması gereken okuyucu sayısının 24 olduğunu tespit ederek buraya başka görevliler tayin etmiştir. Mücavir olarak Kudüs'te bir süre bulunan kimseler de medreselerde cüz okuma dahil bazı görevler almışlardır.<sup>84</sup>

Mescid-i Aksa'ya çok yakın bir konumda olmasına rağmen medresenin görevlileri içinde imam ve müezzin de bulunmaktadır. İki katlı bu yapının içinde fukaha denilen talebeler, mektepte eğitim alan küçük çocuklar, mütevellinin orada barınan aile halkı ve kimi zaman cüzhânların olduğu düşünüldüğünde vakit namazlarının cemaatle kılınması için ezan okumak ve namaz kaldırmak üzere görevli atandığı anlaşılmaktadır. Bu sayede talebelerin mekânın dışına çıkarak tedrise ara vermesine gerek kalmadan cemaatle namaz kılması sağlandığı gibi hem fıkıh talebelerinin hem yetim çocuklara cemaatle namaz kılma konusunda bir tür eğitim imkânı olmuştur.

## Sonuç

Osmanlı döneminde Kudüs'te ilmi hayatın en temel kurumu olan medreselerin anlaşılması, her bir medresenin izinin Şer'iyye sicilleri başta olmak üzere mevcut kaynaklar üzerinden takip edilmesiyle mümkün olacaktır. Bu çalışma, orta ölçekli bir medrese üzerinden Osmanlı hâkimiyetine geçen Kudüs medreselerinin imkân, işleyiş ve problemlerine dair bir okuma yaparak literatüre katkı sağlamayı amaçlamıştır. Memlûkler döneminde şehrin nüfusuna oranla çok sayıda medresenin kurulduğu Kudüs'te, bu kurumların neredeyse tamamı Osmanlı döneminde de faaliyetlerine devam etmiştir. Bu devamlılığı sağlamadaki en önemli unsur hiç şüphesiz vakıf sistemidir. Bu çalışma ile Kudüs'ün 16. yüzyılda Osmanlı idaresine geçişinin ardından medreselerin ve onlara ait olan vakıfların işleyişinin ve

<sup>83</sup> 67 numaralı KŞS, 73. Sayfa, 1. Hüküm, 19 Muharrem 996/20 Aralık 1587 ve 332. Sayfa, 1. Hüküm, 10 Receb 996/5 Haziran 1588.

<sup>84</sup> 78 numaralı KŞS, 407. Sayfa, 1. Hüküm, 9 Cemaziyelahir 1006/17 Ocak 1598.

merkezi yönetimin bunlar üzerindeki denetiminin titizlikle sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Medresedeki faaliyetler, görevliler ya da vakıf gelirlerinin tahsili ve harcanması ile alakalı herhangi bir aksaklıkta meselenin çözümü için öncelikle kadıya, gerektiği durumlarda da doğrudan merkezi yönetime müracaat edilmiş ve çözüme ulaşılmıştır. Mensuplarına imtiyaz ve saygınlık sağlayan medreselerde ve vakıflarda görev almak yerel halktan kişiler için önem arz ettiğinden dinî ve ilmî kurumların birçoğunda bu vazifeler çoğunlukla belli aileler tarafından, kendi aralarında tevarüs edilmesi şeklinde yürütülmüştür. Tâziyye Medresesi'nde çalışmaya konu olan dönemde Ebullutf ailesinin varlığı sıklıkla göze çarpmaktadır. Bir vazife için birden fazla kişinin rekabet içinde olması ya da bir kişinin uhdesinde birden fazla vazife olması da zikredilen imtiyaza sahip olma gayretiyle açıklanabilir. Medresenin vakıf gelirleri arasında Safed'e bağlı bir köyün olması, vakıfların aynı zamanda Kudüs şehri ile çevresi arasında ilişki kurulmasında da rolü olduğunu gösterir.

Kudüs medreseleri üzerine yapılacak çalışmaların artmasıyla medreseler kendi içinde hiyerarşik bir kademelendirmeye tabi tutulabilecek, ulemanın bu kurumlardaki hareketliliği daha iyi takip edilebilecek, Osmanlı hâkimiyetindeki diğer bölgelerde bulunan medreselerle kıyas imkânı bulunabilecektir. Medreselerin daha sonraki yüzyıllardaki durumlarının ele alınmasıyla da zaman içinde geçirdikleri değişimler ve varlıklarını ne zamana kadar sürdürebildikleri anlaşılacaktır. Şehrin bir süredir içinde bulunduğu siyasi sıkıntılar sebebiyle vakıflar ciddi zarar gördüğünden, uzun yıllar vakıf geleneği sayesinde ayakta kalabilen Tâziyye Medresesi günümüzde diğer birçok benzeri gibi faaliyetlerine devam edememektedir. Kamil Cemil el-Aselî 1981 yılında medrese binasının Hidâye ailesi tarafından özel mesken olarak kullanılması sebebiyle Dâr-ı Hidâye olarak bilindiğini, binanın üst katının kapalı olduğunu, alt katında ise bu ailenin damadı olan Ahmed Abdullah ed-Dicânî'ye ait bir antika dükkânı olduğunu ifade etmiştir.<sup>85</sup> Bugün ise el-Heymûnî ailesi Kudüs Vakıflar İdaresi'nden kiraladığı medrese binasını özel mesken olarak kullanmaktadır.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> el-Aseli, *Meahidü'l-İlm*, s. 146-147.

<sup>86</sup> Günümüzde medrese binasının kapısı üzerinde yer alan ve hac ziyaretine işaret eden levhada da el-Heymûnî ailesi fertlerinin isimleri yer almaktadır.

## Kaynakça

- 33, 57, 64, 67, 78, 95, 121 ve 189 numaralı Kudüs Şer'iyeye Sicilleri (KŞS)
- Ahışhalı, Recep. "Reisülküttâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 34/546-549. İstanbul: TDV Yayınları. 2007.
- Ahışhalı, Recep. Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttabluk (XVIII. yüzyıl), İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001.
- Ahmetbeyoğlu, Ali. "Tarhan", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 40/19-20. İstanbul: TDV Yayınları. 2011.
- Akgündüz, Ahmet. İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- el-Aseli, Kamil Cemil. Meahidü'l-ilm fi Beyti'l-Makdis, Amman: Cemiyetü Ummâli'l-Metâbi' et-Taavvüniyye, 1981.
- el-Aseli, Kamil Cemil, Vesâik Târihiyye Makdisiyye, 2. cilt, Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûman, 1985.
- Avcı, Casim. "Kudüs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 26/327-329. Ankara: TDV Yayınları 2002.
- Ayverdi, İlhan. Kubbealtı Lugatı. 2. cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Berekât, Beşir Abdülğani. Tarihu'l-Kazâ ve'l-İftâ fi Beyti'l-Makdis, Riyad: Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2015.
- Berki, Ali Himmet. Vakfa Dair Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler, Ankara: Doğu Matbaası 1966.
- Burgoyne, Michael Hamilton. Mamluk Jerusalem An Architectural Study, London: British School of Archaeology in Jerusalem by the World of Islam Festival Trust, 1987.
- Çetin, Altan. "Memlûk Devleti'nde Battallık ve Tarhanlık", Prof. Dr. Ramazan Şeşen Armağanı, ed. Emine Uyumaz, Süleyman Kızıltoprak. 425-436. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2005.
- Eroğlu Memiş, Şerife. "Kudüs Vakıflarında İstihdam:18. Yüzyılda Vakıf Görevlilerinin Sosyo-Ekonomik ve Demografik Özellikleri", Osmanlı Araştırmaları Dergisi 55 (2020), 99-144.
- Eroğlu Memiş, Şerife. "Kudüs'te Bir Tenkiziyye Medresesi: Osmanlı Tatbikinde Hayrî Bir Vakıf Eserin Akara Tebdîli Mümkün Müdür?", Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 6 (2020), 64-82.
- Erünsal, İsmail. Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Gül, Muammer. "Mısır Memlûkları'nda Bir Sürgün Sistemi Olan Battallık ve Kudüs", Belleten 66 (2002), 363-370.

- Güler, Mustafa. "Osmanlı İdaresinin Kudüs Müslümanlarına Sahip Çıkma Anlayışı", Geçmişten Günümüze Kudüs, ed. Ahmet Kavas, Mustafa Selim Yılmaz, Muhammed Tandoğan. 107-120. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Güneş, Hasan Hüseyin. XVI. Asırda Kudüs'te Meğaribe Mahallesi ve Cemaati. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hijjîh, Shawkat Ramadan ve Othman Ismael al-Tel. "el-Medrese et-Tenkiziyye fi'l-Kuds: Nemûzecen li-idareti'l-medâris ve evkâfihâ fi'l-asri'l-Memlûkî (h.730/m.1329)", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 56 (2005), 77-106.
- Işık, Ayhan. "Kudüs Haseki Sultan İmareti Vakfı", Geçmişten Günümüze Kudüs, ed. Ahmet Kavas, Mustafa Selim Yılmaz, Muhammed Tandoğan. 259-288. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehasin Cemalüddin Yusuf b. Tağrıberdi. en-Nücumu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire. 11. Cilt. Kahire: Vizaretü's-Sekafe ve'l-İrşad, 1929.
- Köse, Feyza Betül. "Osmanlı Dönemi Kudüsünde Mimari Çalışmaları", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (2017), 27-47.
- Mühimme Defterlerinde (1545-1594) Kudüs I, ed. Halit Eren, haz. Murat Uluskan, Yüksel Çelik, Davut Hut, Cengiz Tomar, çev. Fazıl Bayat, Sadık Ünay, İstanbul: IRCICA 2016.
- Pakalın, M. Zeki. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. 2. Cilt. İstanbul: MEB Basımevi, 1971.
- Powers, David Stephan. "Revenues of Public Waqfs in Sixteenth-Century Jerusalem", Archivum Ottomanicum 9 (1984), 163-202.
- Rabaia, İbrahim. Tarihu'l-Kuds fî asri'l-Osmânî fî davi'l-vesâik hilâl 1600-1700, Hayfa: Mektebetü Külli Şey, 2010.
- Safedi, Ebü's-Safa Salahuddin Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh. A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr. 1. cilt. thk. Ali Ebu Zeyd, Mahmud Salim Muhammed, Nebil Ebu Amse, Muhammed Mev'ud. Dimaşk: Dâru'l-fikr, Beyrut: Daru'l-fikri'l-muâsir, 1998/1418.
- Şahin, Seyfettin. H.1192/M.1778-1779 Tarihli Urban Surre Defteri: Transkripsiyon ve Değerlendirme, Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Taş, Kenan Ziya. "Kudüs Vâkıflarından İsfahan Şah Hatun ve Medresesi", 2. Uluslararası Osmanlı Coğrafyası Arşiv Kongresi Bildiriler I, Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı 2019, 615-627.
- Tomar, Cengiz. "Kudüs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 26/332-334. Ankara: TDV Yayınları 2002.
- Tomar, Cengiz. "Müsadere", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 32/65-67. İstanbul: TDV Yayınları 2006.

- el-Uleymi, Mücirüddin el-Hanbeli. el-Ünsü'l-celil bi-tarihi'l-Kuds ve'l-Halil. 2. Cilt. thk. Mahmud Avde el-Kaâbine. Amman: Mektebetu Dendis, 1999.
- Yakub, Muhammed Ahmed Selim. Nâhiyetü'l-Kudsi's-Şerif fi'l-karni'l-âşir el-hicri/es-sâdis aşer el-Miladî. 2. Cilt. Amman: el-Benkü'l-Ehli el-Ürdüni 1999.
- Yılmaz, Harun. "Eyyûbî Dönemi Kudüs Medreseleri", Beytülmağdis Araştırmaları Dergisi 18/2 (2018), 1-14.
- Zengin, Murat. "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi: Genel Bir Değerlendirme", İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 5 (2016), 79-90.
- Zengin, Murat. "Sultan Selahaddin Salih" Döneminde Memlûkler", Tarih Okulu Dergisi 39 (2019), 313-332.



**NICHOLAS OF CUSA'YA GÖRE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN  
İMKÂNI**

The Possibility of Talking About God in Nicholas of Cusa

**FATİH TOPALOĞLU**

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi Anabilim Dalı,  
Trabzon, Türkiye

Assoc. Prof., Trabzon University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Sciences, Philosophy of  
Religion Department, Trabzon, Turkey

[topaloglu@trabzon.edu.tr](mailto:topaloglu@trabzon.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-0725-1588](https://orcid.org/0000-0002-0725-1588)

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 3 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1052757>

**ATIF/CITE AS:**

Topaloğlu, Fatih, "Nicholas of Cusa'ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 233-258

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,  
Çorum, Turkey.

All rights reserved.

## The Possibility of Talking About God in Nicholas of Cusa

### Abstract

This paper aims to explore Nicholas of Cusa's, who is regarded as one of the most important philosophers of the fifteenth century, understanding of religious language and opinions on the type of definitions that can be made about God. Considering the abundant Western literature derived from the research on the philosophy of Cusa, it is possible to state that the studies conducted in Turkey have remained quite limited. However, Cusa's views have the characteristics of a transition between the Medieval Age and the Renaissance due to the period he lived in, making his views worthy of exploring for the influence on and a more accurate understanding of the two periods mentioned. Indeed, while Cusa received education on Scholastic science, he recognized the signs of a new world culture that was just about to emerge in Europe in his early academic career and searched for the opportunities to transition to a humanism-based, more liberal way of thinking. The system he introduced was quite different from Scholasticism benefited from Plato for the philosophical background, theology for the topics, and the dialectical method derived by focusing on the cognitive structure of human beings for the methodology. From this perspective, Cusa can be regarded as one of the important figures following the tradition of Platonism; alternatively, he can also be recognized as a significant figure in the way of drawing an intellectual line to make a clear separation between Platonism and Neoplatonism. Effectively applied mathematical knowledge to his philosophy, Cusa tried to develop a Christ-based ontology and epistemology as well as to interpret the key beliefs of Christianity on this particular basis. According to Cusa, the key attribute of God is unity and simplicity, and therefore it is impossible to understand God through multiplicity in things. Thus, God cannot be understood by intellectual abstraction that is derived from things. Here the issue of talking about God in Cusa is based on exploring the possibilities of human cognitive ability in the face of God's infinity. Concordantly, the philosophy of Cusa should be considered a dialectical system that features a realistic view on both the unity of God and the reality and deity of the realm and strives to build a language in accordance with this vision. The manifestation of this dialectic in the language is revealed by bringing the concept of mind forward, on one hand, and through the idea of the ontological source of the Divine mind over things, on the other hand. The idea of the inadequacy of such effort that is realized at the level of representative language is philosophically and experimentally manifested as the first stage, and then as the antithesis, a mystical intellectual effort is established in the sense of spiritual purification and withdrawal of the mind from all affirmative

knowledge claims, as the second stage. In other words, Cusa, being inspired by the Platonic ontology, first tried to develop a concept of existence at the level of phenomena through the idea of proportionality that he derived from mathematics to employ a representative language, and then he arrived at a view, which he called “Learned Ignorance” (*De docta ignorantia*), suggesting that the only knowledge we can have about God is that He cannot be known. This, in turn, led to the emergence of an idea of absoluteness, at a different intellectual level, that aims to release God from all definitions and an endeavor to develop a language in accordance with such an idea. Herein, according to Cusa, human comprehension can only come into contact with the infinite and absolute through such an idea of absoluteness. The present paper discusses that Cusa considered both affirmative (representation) and negative (absoluteness) language as a preliminary stage and proposed such language as required by the dialectical methodology he employed, and he used a representative language as the third way to combine these two ways in the person of Christ as almost the Word of God. This point, which is mostly overlooked in Cusa's use of religious language, is based on the idea of acknowledging God as an intellectual elevation and therefore a subject exceeding the common uses of language, which is achieved as a result of an experimental experience, rather than reaching God through a set of propositions that can be regarded as the product of inferential comprehension. Herein, it seems that Cusa tried to utilize the paradoxical language to the best possible extent and introduced a quite functional and multidimensional language in this sense. Finally, we would like to express the key motivation of the present study, which is our belief that prospective comparisons between the views of Nicholas of Cusa, who can be described as the philosopher of harmony, and several philosophical and religious mystical views that emerged within the Islamic theology, especially with the influence of Platonism, can reveal significant findings.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Nicholas of Cusa, Religious Language, Talking about God, intellect, paradox.

## Nicholas of Cusa'ya Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı

### Öz

Bu çalışmanın amacı, 15. yy'ın en önemli filozoflarından sayılan Nicholas of Cusa'nın din dili anlayışı ve özellikle Tanrı hakkında ne türden tanımlamaların yapılabileceği konusundaki görüşlerini incelemektir. Batı'da Cusa'nın felsefesi hakkında yapılan çalışmalardan ortaya çıkan literatürün zenginliği karşısında ülkemizde yapılan çalışmaların oldukça sınırlı düzeyde kaldığı söylenebilir. Oysa içinde bulunduğu dönem itibarıyla, Orta Çağ ile Rönesans arasında bir geçiş döneminin niteliklerini üzerinde taşıyan Cusa'nın görüşleri, bu iki dönemin etkilerini barındırması ve onların daha doğru bir şekilde anlaşılması açısından incelenmeye değerdir. Nitekim Cusa, Skolastik bilim ve teoloji eğitimi almış olmasına karşın henüz akademik kariyerinin başında Avrupa'da ortaya çıkmaya başlayan yeni dünya kültürünün belirtilerini görmüş, hümanizm temelli daha özgürlükçü bir düşünce ortamına geçişin imkânlarını araştırmıştır. Onun ortaya koymuş olduğu ve Skolastik felsefeden oldukça farklı olan düşünce sistemi, felsefi alt yapısını Platon'dan, konularını teolojiden, yöntemini ise insanın bilişsel yapısına odaklanmak suretiyle elde ettiği diyalektik metottan almıştır. Bu itibarla, Platoncu felsefe geleneğini sürdüren önemli isimlerden birisi olarak kabul edilen Cusa, Platonculukla Yeni Platonculuğun arasını net bir şekilde ayıran bir sınır çizmesi açısından önemli bir figür olarak değerlendirilebilir. Matematiksel yöntemi felsefesine etkili bir şekilde uygulayan Cusa, İsa merkezli bir ontoloji ve epistemoloji oluşturmaya ve Hıristiyanlığın temel inanç esaslarını bu temelde yorumlamaya çalışmıştır. Cusa'ya göre, temel vasfı birlik ve basitlik olan Tanrı'nın, şeylerdeki çokluk yoluyla anlaşılması mümkün değildir. Tanrı, şeylerden hareketle elde edilen akli bir soyutlama ile anlaşılabilir. Dolayısıyla Cusa'da Tanrı hakkında konuşma meselesi, Tanrı'nın bu sonsuzluğu karşısında insanın kognitif yetisinin imkânlarının araştırılmasına dayanır. Bu anlamda Cusa felsefesi, gerek Tanrı'nın birliğini gerekse de âlemin gerçekliğini ve Tanrıdanlığını realist bir temelde gören ve bu görüşü doğrultusunda bir dil inşa etmeye çabalayan diyalektik bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Bu diyalektiğin dildeki tezahürü, zihin kavramının öne çıkarılarak Tanrısal zihnin şeyler üzerindeki ontolojik kaynaklığı fikri üzerinden serimlenir. İlk aşama olarak temsilî dil düzeyinde gerçekleştirilen bu çabanın yetersizliği fikrî, felsefî ve tecrübî olarak ortaya konulduktan sonra ikinci aşamada bunun antitezi olarak zihnin manevi bir arınma ve bütün olumlayıcı bilgi iddialarından uzaklaşması anlamında mistik nitelikte bir idrakî çaba belirlenir. Yani Platoncu ontolojiden aldığı esinle öncelikle fenomenler düzeyinde bir varlık

kavrayışını matematikten elde ettiği oransallık fikri üzerinden inşa etmeye çalışarak temsilî bir dil istihdamına yönelen Cusa, bu noktada elde ettiği şeyin, kendisinin “Cehaletin Tahsili” (de docta ignorantia) diye adlandırdığı, Tanrı hakkında sahip olabileceğimiz yegane bilginin, onun bilinemeyecek olması şeklindeki görüşüne ulaşır. Böylece farklı bir idrak seviyesinde Tanrı'yı bütün tanımlamalardan berî kılmayı hedefleyen bir tenzih fikri ve bu fikir doğrultusunda bir dil inşası çabası ortaya çıkar. Bu noktada, Cusa'ya göre insanî idrak, sonsuz ve mutlak olana ancak bu şekilde bir tenzih fikri ile temas edebilir. İfade etmemiz gerekir ki, Cusa felsefesiyle ilgili olarak özellikle ülkemizde yapılmış olan çalışmalarda, onun felsefi öğretisinin salt negatif bir teoloji ve bu teolojik görüş doğrultusunda ortaya konulan tenzihî bir dile dayandığı iddia edilmektedir. Oysa, biz bu çalışmada, Cusa'nın gerek olumlayıcı (temsil) gerekse olumsuzlayıcı (tenzih) dil kullanımlarını birer ön aşama olarak değerlendirdiğini, kullanmış olduğu diyalektik yöntemin bir gereği olarak önerdiği ve bu iki yolu adeta *Tanrı'nın Kelimesi* olarak İsa'nın şahsında birleştiren üçüncü yol olarak teşbihî dili kullandığını iddia etmekteyiz. Cusa'nın din dili kullanımında çoğunlukla gözden kaçırılan bu husus, Tanrı hakkında konuşmanın, çıkarımsal aklın bir ürünü olarak değerlendirilebilecek birtakım önermeler yoluyla değil, tecrübî bir yaşantı sonucunda ulaşılan idrakî bir yükselme ile dilin bilindik kullanımlarını aşan bir şekilde mümkün olabileceği düşüncesine dayanır. Cusa'nın bu noktada paradoksal dili bütün imkânlarıyla kullanmaya çalıştığı ve bu açıdan oldukça işlevsel ve çok boyutlu bir dil kullanımı önerdiği görülmektedir. Son olarak, çalışmamızın, bir uyum filozofu olarak tanımlanabilecek olan Nicholas of Cusa'nın görüşleriyle özellikle Platoncu felsefenin etkisiyle İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış bulunan felsefî ve tasavvufî birtakım şahıs ve ekollerin görüşleri arasında yapılacak karşılaştırmaların anlamlı sonuçlar ortaya çıkarabileceği ve bu konuda bir farkındalık oluşturabileceğini düşünüyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Din felsefesi, Nicholas of Cusa, din dili, Tanrı hakkında konuşmak, idrak, paradoks.

## Giriş

İnsan, sahip olduğu kognitif yetileri itibariyle Mutlak Hakikat karşısında çaresizdir. Bir yandan onun varlığını sezinlemekte diğer yandan bu sezgisinin içeriğini oluşturacak bir mahiyet bilgisinden mahrum bir şekilde onu anlama çabası ortaya koymaktadır. Bunun nedeni, Platon felsefesinden hareketle söyleyecek olursak, doğarken Lethe ırmağına düşen insan zihninin, hakikati

unutmuş ve hakikatinse artık ancak hatırlama yoluyla kendisine temas edebileceği bir ideaya dönüşmüş olmasıdır.<sup>1</sup>

Bu çaresizlik durumunun dildeki tezahürü ise çok daha dramatiktir. Şöyle ki, varoluşsal şartlarda yaşanan her bir tecrübe, içinde yetiştiği dille, kendisini düşünce ve açıklama yoluyla görünür kılmayı arzular.<sup>2</sup> Bu noktada varlığı yansıtan bir ayna olarak tanımlayabileceğimiz dil,<sup>3</sup> idrakin sisli puslu görüşü ile sağladığı izlenimi ya benzetme yoluyla elde etmeyi umduğu bir tür yakîne ulaştırma ya da onu anlamak için gerçekleştirdiği performansın sonuçsuz kalacağı düşüncesine intibak etme noktasına varmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, çaresizlik ve sonuçsuzluk şeklinde olumsuz bir çağrışımla ifade etmek zorunda kaldığımız bu durum; akıl, kalp, ruh veya nefsin (nasıl ifade edersek edelim) tecrübe ettiği bir şeydir. Çünkü anlamın kendisinde anlam bulduğu bir varlık olan insan, hakikatle her karşılaşmasında kendi benliği ile şeylerin doğası arasında öznellik ile nesnelliğin iç içe geçtiği bir tecrübe yaşamakta ve bu tecrübe sonunda elde ettiği anlamı dile yansıtmaktadır.<sup>4</sup> Bu açıdan kanaatimizce temsil veya teşbih olarak ifade edilen Mutlak Hakikat hakkında olumlayıcı bir dil kullanma çabası kadar, onu tenzih ederek dile getirilemezliğini kabul etme de bir tür dile getirme olarak aslında kayıtsızlığın ötesinde bir bilinç durumunu ifade etmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, buradaki temel mesele, Tanrı hakkında hem onun aşkınlığının hakkını veren hem de bizim tecrübemize dayanan bir dil oluşturmanın mümkün olup olmadığında düğümlenmektedir. Bu iki ihtimalden herhangi birisinin tek başına tercihi ya antropomorfizm ya da dilin anlamdan boşaltılması anlamında agnostisizmin; her ikisinin birlikte tutularak dile getirilme çabası ise mistik düşüncede sıkça rastladığımız ve mantıksal akıl yürütme açısından başka birtakım problemlere neden olabilecek gibi görünen paradoksal dilin benimsenmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada öncelikle, "Tanrı'dan söz ederken, ne söylediğimizin anlaşılması için 'Tanrı' kavramının nesnel karşılığına ilişkin bir dayanağın bulunması"<sup>5</sup> gerektiği ifade edilmelidir. Ancak bu nesnellik vurgusunun beraberinde getirebileceği salt linguistik ve mantıki çözümlenmeye dayalı yaklaşımın, ona dair fenomenolojik muhtevanın gözden kaçırılması riskini taşıdığı da belirtilmelidir.<sup>6</sup> Bu durumda Tanrı hakkında konuşurken hem insan olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aşan bir şeyle, hem de kendi şahsiyetimizin

<sup>1</sup> Platon, *Republic*, çev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Pub., 2004), 326.

<sup>2</sup> Turan Koç, *Dilin Ötesi* (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 11.

<sup>3</sup> S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslam Metafiziğine Prolegomena*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 28.

<sup>4</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019), 100.

<sup>5</sup> Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayınları, ts.), 29.

<sup>6</sup> Turan Koç, *Din Dili*, 18.

farkında olarak kendisine “Sen” diye hitap edebileceğimiz bir varlığa dair makul bir sembolik formu birlikte tutan bir dil kullanımının mümkün olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır.<sup>7</sup>

Şüphesiz bu tecrübî durumun dile getirilişi, mahiyetçe diğer tecrübelerimizden farklılık arz eder ve onun bu karakteristiği, yaşanan tecrübenin yoğunluğuna bağlı olarak sembolik kullanımı aşan bir dili gerekli kılar.<sup>8</sup> Tanrı hakkında konuşma meselesini, dini tecrübeyi merkeze koyarak çözmeye çalışan mistik nitelikteki bu yaklaşıma göre, din dili rasyonel olmadığı için değil, bir tecrübenin ifadesi olduğu için semboliktir. Dolayısıyla, hakikate, ancak dini tecrübeyle ulaşabilirken bu tecrübenin başladığı yerde de kelimeler yetersiz kalır.<sup>9</sup> Bu yönüyle mistik tecrübe, sadece görünüş açısından değil özü itibarıyla de mantıksal düşünceyi aştığından, paradoksal bir dil kullanımını gerekli kılar. Bununla birlikte mistik paradoksla mantık, aralarında mantığın uygulanma sahası içerisine dâhil olmayan tecrübi bir alan bulunmasından dolayı, bir çatışma içerisinde değillerdir.<sup>10</sup> Kierkegaard bu alanı, varoluşsal açıdan önem atfettiği “tutku” kavramıyla açıklar ve tutkunun dildeki yansıması olan paradoksu olmayan bir düşünceyi, duygusuz bir aşka benzetir.<sup>11</sup> Aslında denilebilir ki, teolojik ifadelerin paradoks gibi görünen söylemlere sahip olması, onların anlamsız olarak telakki edilmelerini gerektirmez. Tersine bu ifadeler bizim olağan tecrübemiz dâhilinde bulunmayan Tanrı'nın mahiyetini kavrayışımıza katkı sunan ifadeler olarak görülmelidir. Kaldı ki, paradoksal söylem, sadece mistik dünyaya has değildir.<sup>12</sup>

Bütün bunlarla birlikte Hıristiyanlıktaki Tanrı tasavvurunun dile getirilişi sırasında Üçleme Doktrini'nden kaynaklı özel bir durumun bulunduğu da belirtilmelidir. Bir Hıristiyan, soyut bir Tanrı algısının yanında İsa'nın şahsında vahyedilmiş olan bir Tanrı anlayışına da sahip olduğunu düşünmektedir. Bu anlayışın, Tanrı hakkındaki bilgisini geliştirme, kuvvetlendirme ve belli bir dereceye kadar dönüştürme potansiyeli, kaçınılmaz olarak onun hakkında üretilen dile de yansımaktadır.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Paul Tillich, “Din Dilinin Doğası”, çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 233.

<sup>8</sup> Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language* (Cambridge: Blackwell Pub., 1996), 12.

<sup>9</sup> Latif Tokat, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 78.

<sup>10</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan Press, 1961), 272.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, çev. David F. Swenson (New Jersey: Princeton University Press, 1936), 46.

<sup>12</sup> Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”, *Âlemden Allah'a* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001), 19.

<sup>13</sup> C. Stephen Evans, “Din Dili Problemi”, çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 272.



Yukarıda giriş sadedinde yapmış olduğumuz değerlendirmeler, Nicholas of Cusa'nın Tanrı hakkında konuşmanın imkân ve mahiyeti ile ilgili görüşleri doğrultusunda değerlendirilebilecek bir içerikte sunulmuştur. Felsefi görüşlerini Platon düşüncesi ile temellendiren Cusa, Tanrı tasavvurunu öncelikle dinî tecrübeye dayandıran ve bunun bir sonucu olarak da tenzihi dille açıklayan Meister Eckhart, Pseudo-Dionysius, Augustine, Bonaventure gibi filozofların bulunduğu Platoncu felsefe geleneğinin de önemli bir temsilcisi konumundadır.<sup>14</sup> Burada özellikle belirtilmesi gereken bir husus, Cusa felsefesinin temelinde yatan diyalektik metottur. İnsanın dil ve düşünce imkânlarıyla Mutlak Varlığa dair bütüncül bir kavrayış geliştirme konusundaki yetersizliğinin kabulünden hareket eden Cusa, dilin farklı kullanımlarını bir araya getirme çabasıyla genel felsefi yaklaşımına uygun bir tutum ortaya koymuştur.<sup>15</sup>

Bu çalışma, erken Rönesans döneminin en önemli filozoflarından birisi olarak kendisinden sonraki birçok felsefi görüş üzerinde etkili olduğu kabul edilen<sup>16</sup> Nicholas of Cusa'nın belli açılardan orijinal sayılabilecek felsefesinin önemli tezahür alanlarından birisi olan din dili ve Tanrı'nın dile getirilebilirliği konusundaki düşüncelerini açıklamak üzere yapılmıştır. Felsefesi hakkında Batıda oldukça zengin bir literatür oluşmuş bulunan Cusa'nın görüşlerine dair ülkemizde yapılan çalışmaların yetersiz kaldığı belirtilmelidir. Çalışmamızın, bu açıdan önemli bir adım olduğu kanaatindeyiz. Şimdi Cusa'nın Tanrı'yı dile getirmek üzere başvurduğu üç farklı dil kullanımı olan temsili, tenzihi ve teşbihi dili incelemeye geçebiliriz.

### 1. Tanrı'nın Şeylerdeki Tezahürünün Açıklanması: Temsili Dil

Cusa'nın Tanrı'yı dile getirme yollarından birincisini, temsili dil bağlamında değerlendirmeye çalışacağız. Bu dil kullanımını şeylere dair teolojik bir bakışı ifade etmek üzere kullanan Cusa, burada zihin kavramını ön plana çıkarmakta ve şeylerle Tanrısal zihin arasında varsaydığı bir uyum fikrinden hareket etmektedir.

Cusa, genel anlamda dilin kullanımı konusunda, şeylerin gerçekliğini ifade imkânı açısından meseleyi ele almakta, buna göre, bir kelimeye sanki şeylerin tam bir temsilini sunuyormuş gibi bakıldığını belirtmektedir. Oysa ona göre, tarihsel bağlamda, kelimelerin şeylere atf serüveninin başında, ilk

<sup>14</sup> H. Lawrence Bond, "Introduction", *Selected Spiritual Writings* içinde (New Jersey: Paulist Press, 1997), 14.

<sup>15</sup> Krş. Cenan Kuvancı, "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı", *Bilimname* 38 (Şubat 2019).

<sup>16</sup> Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Moran Dermot, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 173-192.

insanın tasavvur yetisiyle form temelinde oluşturduğu kavramsallaştırma bulunmaktadır. Ne var ki bu durum, kelimenin şeye tam olarak delalet ettiği ve ondan daha iyisinin bulunamayacağı anlamına gelmemektedir. Zira zihindeki tasavvurla elde edilen form, her bir şeyi önceleyen zorunlu formu ele geçirmeyi garanti edemez. Kaldı ki, bu form eğer bilinmiş olsa zaten şeylerin mükemmel bilgisi elde edilmiş olurdu. Cusa'ya göre, her ne kadar şeylerin tözsel formunun varlığı konusunda bir ihtilaf bulunmasa da, göreceli olarak tesis edilmiş formlar temelinde şeylere atfedilen farklı adlar bulunmaktadır. Aslında adların atfında ortaya çıkan tartışma, töze dair farklı temsillerin gerçeklik olarak düşünülmesi ile oluşmaktadır. İşte Cusa bu noktada Platon'un *Mektuplar'*ına<sup>17</sup> atfen, hakikatin algısal temsillerle bunlara dayalı olarak ortaya konulan adları öncelediğini vurgulamaktadır.<sup>18</sup>

Cusa, zihni, anlama gücü, Tanrı'nın canlı bir tezahürü ve şeylerin numunelerini kavramsal olarak kuşatan kuvvet olarak tanımlar. Cusa'ya göre, insan zihni asla tam olarak bütün tabii formları bilemez. Yine o kendi tabii formunu da bilemez. Dolayısıyla göreceli olarak üzerinde ittifak edilen isimlendirmeler, bütün formların varlık nedeni olan Tanrı tarafından ancak tam olarak bilinebilir. Bunlar yaklaşık değerlendirme iddiası taşımaları açısından metafor statüsünde yapılan tanımlamalardır.<sup>19</sup> Öyle anlaşılıyor ki Cusa, dilin epistemik düzlemde ele alındığı bu bakış açısının ontolojik olarak değerlendirilebilecek içerimlerine dikkatimizi çekmektedir. Buna göre dilin şeye tetabuku aynı zamanda insanın tabiatı ile ilişkilendirilebilecek bir mahiyet arz etmektedir. Şöyle ki, bir kelimenin anlamında dile getirilmiş olan bilgi, insanın tabiatına uygun olduğu sürece anlam kazanmaktadır. Ne ki, bu durumun Tanrısal Hikmetin aranışı bağlamındaki karşılığı, insanın atıf sistematığının Tanrı hakkında konuşmasına imkân sağlayacak düzeyde gelişmemiş olduğundan dolayı, bu çabanın reddedilmesinin gereğidir.<sup>20</sup>

Şüphesiz böyle bir dil kullanımı, sembol olarak görülen şeylerin gerçekliğinin işaret ettikleri şeye mutabakatının kabulü varsayımı ile anlamlı hale gelmektedir. Cusa, burada elde etmeyi umduğu kanaatin temelinde, duyuusal tecrübe sonucunda oluşmuş izlenimlerden ziyade matematiğin sağladığı ölçü, düzen, kesinlik gibi mantıksal olarak tutarlılığı

<sup>17</sup> Krş. Plato, *The Seventh Letter*, çev. J. Harward, *The Dialogues of Plato* içinde (Chicago: The Great Books, 1952), 809.

<sup>18</sup> Nicholas of Cusa, *De Venatione Sapientiae*, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 1339.

<sup>19</sup> Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 10.

<sup>20</sup> Cusa, *De Venatione Sapiente*, s. 1340.

sağlayan değerleri koymaktadır.<sup>21</sup> Bu anlamda Cusa felsefesi, duyuşal şeylerin kendilerini oluşturan maddi imkânsallıklarla kayıtlı olmalarından dolayı sürekli bir istikrarsızlık içerisinde olmalarına karşın matematiksel varlıkları çok daha istikrarlı ve kesinlik içerisinde gören bir anlayışa dayanır. Aslında ona göre ilk bilgilerimiz, eşyanın algımıza sunduğu işaretler yoluyla sahip olduğumuz izlenimlerin, duyuşal idrak tarafından zihne aktarılarak soyutlanması sonucu oluşur. Yola duyulurlarla başlayan insan zihni, akledilirlere doğru devam eder ve zihnin bu faaliyeti sonucunda elde ettiği birikim nihayet dilsel alana transfere hazır hale gelir. Cusa'ya göre, eşyayla karşılaşmamızda algıdan zihne ve oradan da dile doğru ilerleyen bu aktarım süreci, aynı zamanda şeylerin gerçekliğinden uzaklaşma anlamına gelmektedir. Haddi zatında semboller, sembolize ettikleri şeylere dair bizim kavrayışımızı artırmakta, ancak bunun bir bedeli olarak kendi tabiatlarında gerçekleşen anlama dair bir kayıp yaşamakta ve dil bu durumdan kaçınılmaz olarak etkilenmektedir. Bu açıdan âlemdeki şeyler bizce gizli ve kavranılmaz olan belli bir oransallık içerisinde birbirleriyle ilişkili olarak bir arada bulunuyorlarsa da bu birlik, bütüncül bir âlem fikrini ortaya çıkaracak bir mahiyet arz etmektedir. Bunu âlemde tezahür eden şeylerin, aslına olan benzerliği ile açıklayan Cusa, bu benzerliği ise onlara kaynaklık eden varlık olarak Tanrı'dan edinilen bir izle açıklamaktadır. Bu iz sayesinde her bir şey kendi tabiatında belli bir orijinallığe sahip olur. Böylece şeylerin bütünlüğünü ifade eden âlem, Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılacak bir bağlamda değerlendirilebilir. Cusa, burada dilin metaforik kullanımından yola çıkarak eşyaya dair bir soruşturma gerçekleştirmekte ve böylece bilinmeyen hakkında mecazi bir oransallık üzerinden ona dair bir fikre ulaşılabilceğini ifade etmektedir.

Zihnin âlem karşısındaki durumunu anlamak için dikkatimizi ses olayına çeken Cusa, ses-harf-hece-kelime-cümle ilişkisini gündeme getirerek meseleyi açıklamaya çalışmaktadır. Nasıl ki, sesler bir araya gelmek suretiyle bir anlama işaret eden birliktelikler oluşturuyorsa, tabiat da âlemde belli bir amaca yönelik olarak bir araya gelebilecek mahiyette unsurlardan oluşmaktadır. Seslerin bir araya gelerek denge, düzen ve orana dayalı bir sanat (konuşma ya da yazma sanatı) oluşturabilecek bir yetkinliğe ulaşması gibi tabiatdaki unsurlar da bir araya gelerek benzer nitelikte ilkelere dayalı yetkin birleşikler oluşturur. İşte Cusa, insanın sesleri birer işaret olarak fark ederek onlardan anlamlı bütünlükler oluşturması ile âlemdeki unsurlardan hareketle eşyanın sistematik bilgisini formüle etmesini benzer nitelikteki faaliyetler olarak değerlendirir. Dolayısıyla da insanın sesleri

<sup>21</sup> Anthony Kenny, "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman", çev. Fatih Topaloğlu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 235; Meriç Bilgiç, "Modern Felsefenin Büyük Babası Nicolas Cusanus", *Felsefe logos* 17-18 (Haziran 2002), 135.

farklı formatlarda kullanarak ondan gramer kurallarını, retorik, şiir, müzik ve diğer sanatları üretmesi gibi Tanrı da âlemdeki unsurlardan düzenli ve sistematik bir yapının oluşmasını sağlar.<sup>22</sup>

O halde denilebilir ki, algısal dünya ile ilgili bütün ifadelerin kendi formuna ve dile getirilebilirlik kriterlerine uygun olması gerekir. Bir ifade, gramerin dünyası ya da formu içinde bulunduğu sürece anlamlı bir şekilde varlığa çıkar. Bu durum onun varlık formunun bizim zihinsel ortamımıza, “kelimede bulunduğu sürece” kaydı ile aktarılması anlamına gelir. Böylece o, insan zihnine uygun bir forma kavuşmuş olurlar ki, bu forma kavuşturulamayan hiçbir şey gramatik olarak dile getirilemez.<sup>23</sup> Bu anlamda bir konuşan, kullandığı kelimeyi anladığında aslında o, algıya açık harici dünyayı algıya açık olmayan dâhili dünyası yoluyla anlar. Bu açıdan Cusa'ya göre, her bilim ve sanat, Tanrısal bir tezahür olarak eşitlik fikri üzerine kuruludur. Tabiat yasaları, dilsel yasalar ya da diğer alanlardaki yasalar olsun bu eşitlik formuna bir tür katılma çabası olarak görülmelidir. Bu anlamda eşitliğin gök cisimlerinin hareketlerindeki tezahürü astronomi, dilsel yapılarıdaki işleyişteki tezahürü ise gramer bilimidir. Burada tezahür edenle kendisi üzerine tezahür edilenin eşitliği haricinde bizzat tezahürün kendisinde herhangi bir hakikat bulunmaz. Aynı şekilde tıp da resim de bu eşitlik üzerine kuruludur. Bu denklik kaldırılırsa, pratik akıl işlevini kaybeder.<sup>24</sup>

Bununla birlikte, Cusa'ya göre, filozofların varlığa yönelik olumlayıcı ifadeleri, birer varsayımdan ibarettir. Duyularla bakıldığında ilk anda onların sağladığı bilginin mükemmelliği düşüncesiyle olumlayıcı iddialarda bulunulabilir. Ancak bu bilginin kaynağına yöneldiğimizde, duysal bilgilerin bağlı olduğu aklın karşılaştırmalar yapmak üzere ayırımlara gittiği şartlı durumlara maruz kalındığını görürüz. Cusa, bu seviyeyi mükemmellik duygusunun kaybolduğu eksiklikler alanı olarak tanımlar. Bütüncül bir varlık idrakinin bulunmadığı bu seviyede varlığı tecrübe etme, göreceli bir hâl alır. Duyuların birlik/bütünlük/uyum değil de, ötekilikleri/farklılıkları algıladığı ve algısal objeler hakkında birlik iddiasının ortadan kalkarak varsayımlardan hareket ettiği bu düzeyde, akıl da kendi kaynağının birliğinden uzaklaşır.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Nicholas of Cusa, *Compendium, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 1398-99.

<sup>23</sup> Nicholas of Cusa, *De Aequalitate, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 853.

<sup>24</sup> Cusa, *De Aequalitate*, 859.

<sup>25</sup> Nicholas of Cusa, *De Coniecturis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 190.

İşte bu noktada hakikatin dile getirilmesinde farklı bir kullanım gündeme getirilmelidir. Cusa, bu noktada temsilden tenzihe doğru bir geçiş yapmaktadır.

## 2. Tanrı'nın Dile Getirilemezliğinin Açıklanması: Tenzihî Dil

Cusa'nın Tanrı tasavvurunun temelinde, algısal açıdan çoklu ve zengin bir içerikle donatılmış idrakî derinlik fikri bulunmaktadır. En saf haliyle idrakin başrolde bulunduğu bu tecrübi yaşantı, dilin bilindik sınırlarını zorlayan bir temaşa faaliyetini gerekli kılmaktadır. Çünkü Cusa'ya göre, anlamı hedefleyen herkesin idrakini kelimelerin üstüne çıkarması gerekir.<sup>26</sup> İdrakin yolunun açılması, olumsuzlamaya dayanır. Bu itibarla temeli olumsuzlama olmayan hiçbir düşünce ve dil, Mutlak Varlığın hakikati konusunda idrakî yetkinliğine ulaşamaz.<sup>27</sup> Dolayısıyla temsilî dil kullanımında ön plana çıkan zihin vurgusu, yerini tenzihî dilin istihdamı sırasında idrake bırakır.

Cusa, felsefi görüşlerinin kaynağı olarak gördüğü eserler arasında bulunan Proclus'un *Parmenides Şerhi*'ne<sup>28</sup> atıf yaparak, onun İlk Varlık hakkında konuşmayı reddetmesi fikrinden hareket eder ve etkilendiği diğer bir isim olan Dionysius'un negatif teolojiyi pozitif teolojiye tercih ettiğini belirtir.<sup>29</sup> Her ikisi açısından da İlk Varlığa atfedilebilecek en uygun isim "bir" olarak ortaya çıkar. Cusa "bir" in burada sayısal bir anlamda kullanılmadığının altını çizerek bölünebilir olmayan şekilde düşünülmesinin daha doğru olduğunu belirtir. Dolayısıyla Mutlak Varlık düzeyinde birlik aynı zamanda basitlik olarak anlam bulur.<sup>30</sup>

Cusa ontolojisi, temelde bir-çok, aynı-gayrı kavramları arasında dolaşan diyalektik bir yöntem ve dil istihdamına dayanır. Bu kavramlar, Tanrı ile âlem ve insan arasında mutlak bir birlik vurgusuyla serimlenir. Matematiğin idrak derinliğine ulaşmada bir araç olarak kullanıldığı bu zihinsel çaba sonucunda, idrak adeta birliğe teslim olur. İşte teslimiyet olarak adlandırdığımız bu hâl aslında aynı zamanda varlık karşısında derin bir bilinç ortaya çıkarır. Dilin bilindik kullanımının yetersiz kaldığı bu durumun ifşası, ancak paradoksal denilebilecek bir dil ile mümkün olabilmektedir.

<sup>26</sup> Nicholas of Cusa, *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah: Paulist Press, 1997), 90.

<sup>27</sup> Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009), 336.

<sup>28</sup> Bkz. Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow - John M. Dillon (New Jersey: Princeton University Press, 1987), 427.

<sup>29</sup> Pseudo-Dionysius Areopagite, *The Divine Names and the Mystical Theology*, çev. John D. Jones (Wisconsin: Marquette University Press, 1999), 15.

<sup>30</sup> Nicholas of Cusa, *De Beryllo, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998), 797.

Bu anlamda Cusa'ya göre, şeylerin ortaya çıkış koşulları hakkında dile getirilen farklı ifadelerin temelinde aynılık fikri bulunmaktadır. Bu kavram, Cusa'nın dili kullanma tercihini belirgin bir şekilde belirlemektedir. Platon ontolojisinin temelini teşkil eden ve "Büyük Cinsler" (varlık, aynılık, farklılık, hareket ve sükûnet) olarak adlandırılan unsurlar arasında bulunan "aynılık", ona göre, her şeyin hem var olduğu şey hem de var olma şekli olarak Mutlak Aynı'dan varlığını almış olduğu düşüncesine dayanır. Dolayısıyla Tanrı'nın Mutlak Aynı olarak ifadesi, Tanrı hakkında ebedi, basit, sınırsız, sonsuz, değişmez ve çoğalmaz olmak gibi bazı tanımlamaları mümkün kılmaktadır. Dikkat edilirse, Tanrı'ya atfen kullanılan bu sıfatlar haddi zatında Cusa ontolojisine ve bu ontolojinin gerektirdiği dil kullanımına uygun olarak belirlenmiştir. Cusa'ya göre, Tanrı'nın birliği vurgulanırken onun aynılığının görmezden gelinmesi, birliğin de doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır. Şöyle ki, birlik Tanrı ile şeyler arasındaki ilişkiyi Tanrı'nın Mutlak Aynılığı bağlamında açıklamaya yetmediğinden, aynılık aynı zamanda birliği imleme niteliğinden ötürü, bu ilişkiyi olması gerektiği şekilde açıklayabilir. Yani Mutlak Aynı, şeylerden ne farklı ne de onlara zıt olmak üzere onlarla bir aynılık ilişkisi içerisindedir. Bu durumun şeyler açısından anlamı, tümel-tikel, birlik-sonsuzluk ve varlık olanla olmayanın aynılığının belirtilmesidir.<sup>31</sup> Nitekim bu ontolojinin bir gereği olarak ortaya çıkan ilintisellik, şeylerle Tanrı arasındaki bir iştirak ilişkisidir. Yani Cusa'ya göre şeylerin Mutlak Aynı'dan farklı ve kendi içlerinde özel bir varlık statüsüne erişmeleri imkân dâhilinde değildir. Hatta denilebilir ki Mutlak Aynı, şeylerin kendileri ile aynı olmasının bile garantörüdür. Dolayısıyla, kendi ile aynı olmak suretiyle Mutlak Aynı'ya iştirak eden aynılar arasında bir fark gözetmek mümkün görünmemektedir.<sup>32</sup>

Peki, ama varlığını Mutlak Aynı'dan alan şeyler arasında tezahür eden farklılıklar nasıl anlaşılabilir? Cusa, bu soruya, "Mutlak aynıda farklılıklar aynıdır" şeklinde cevap veriyor. Burada asıl olan farklılığın reddinden ziyade farklılık diye adlandırılan şeyin mahiyeti ve hangi zaviyeden bu şekilde tanımlandığıdır. Nitekim Mutlak Aynı'ya izafe edilen ebedi, basit, sınırsız, sonsuz, değişmez ve çoğaltılamaz gibi sıfatlar karşısında, şeyler arasındaki nitelik, nicelik, sayı, hareket vb. türden farklılığı imleyen tanımlamalar aslında ancak bu aynılığa katkı sunan bir bağlamda anlamlı kılınabilir. Yalnızca Tanrısal perspektiften idrak edilebilir olan bu konu, Cusa'ya göre, yaratma ya da oluş olarak Mutlak Varlık'ta bir değişim varmış gibi algılanır.<sup>33</sup> Oysa yaratma, Mutlak Varlığın bizzat kendisine benzemesi olarak anlaşılmalıdır.

<sup>31</sup> Nicholas of Cusa, *Dialogus de Genesi*, çev. Jasper Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994), 395.

<sup>32</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 396.

<sup>33</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 397.



Çünkü Mutlak Varlık bizatihi Mutlak Aynı olduğundan, bu aynılığın nedeni olmak suretiyle hiçbir ya da varlık olmama halinden kendisine doğru yönelir. Bundan dolayı var olmanın Tanrı'ya benzeme olduğu söylenebilir.<sup>34</sup> Böylece çokluk, ötekilik, farklılık, çeşitlilik ve bu türden diğer nitelendirmeler, Aynı'nın kendinden iz taşıyan varlıklara neden olması şeklinde gerçekleşir. Bundan dolayı, Aynı'ya iştirak eden çeşitlilikten ortaya çıkan uyum, aslında birçok farklı şekillerde Aynı'yı temsil eder. İşte Cusa, hem kendisinde aynı hem de ötekisinde farklı olan şeylerin varlığının *Erişilemez Aynı'nın* erişilemezliğini gösterdiğini, dolayısıyla bu erişilemezlik, eşyanın değişkenliğinde ve onun vasıtasıyla ne kadar çok ifşa olursa, Aynı'nın da farklı şeylerde o kadar çok ortaya çıkacağını düşünmektedir.<sup>35</sup> Şeylerde meydana gelen doğuş, oluş, bozuluş, vb. değişimi imleyen tanımlamalar, bu bağlamda yani Mutlak Aynı'nın erişilemezliğini daha iyi temsil etmek üzere, Aynı'nın varlıkları kendine benzetmesi olarak değerlendirilmelidir.<sup>36</sup>

Cusa, Mutlak Birliğin her şeyde bulunmasına rağmen şeylerde bulunan tür, isim ya da birleşiklik gibi tanımlamalara konu olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla o, şeylerdeki cins, tür, töz, araz ve yaratılmış bütün çoklukların birliği ve bu açıdan bütün ölçülerin *Mutlak Ölçüsü*dür. İşte zihnin derinliği Cusa'ya göre, birliğin sonsuz kudretini izler, çünkü birlik, bütün sayılardan sonsuzca büyüktür. Aynı zamanda birlik, bütün sayıları kapsadığından, onda bütün sayılar aktiftir ve bu durum onun Kadir-i Mutlak olmasındandır. Birliğin sayılarla ilişkisi, onun yalnızca tasavvur edilebilen ve değiştirilemez hakikatinin birer tezahüründen ibarettir. Onun bu şekilde tasavvuru, dile getirilemezliğini de beraberinde getirir.<sup>37</sup> Bu, aynı zamanda çokluktan birliğe ulaşma ve diğer bütün şeylerden zihinsel olarak uzaklaşma anlamına gelir ki, bu seviyede artık hakikat, perdesini açar ve gizlilik ortadan kalkar. Haddi zatında kendi zihinsel birliğinin keşfi anlamına gelen bu aşamada zihin kendi yaşantısını Mutlak Hakikat içerisinde temaşa eder. Artık eşyaya dair zihinsel soruşturma, Mutlak Birlikle kurulan bu bağlantı sayesinde mümkün olur. Cusa, burada artık olumlayıcı teoloji içerisinde Tanrı hakkında düzenlenmiş olan problemlerin açıklığı ve bilişselliği konusunda olumsuz bir kanaat ortaya koymakta ve bu problemleri anlamsal ve yapısal açıdan sorunlu olarak değerlendirmektedir. Çünkü sorulan her soru, iki karşıt ihtimalden yalnızca birisinin sorgulanan şey hakkında doğru bir iddia içermekte olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ancak Mutlak Varlıkla ilgili bu türden durumlar olduğuna inanmak oldukça saçmadır. Zira onun hakkında birini diğerinden ayırmaya imkân tanıyan zıt durumlar yoktur ki, onlardan birisi

<sup>34</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 397.

<sup>35</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 398.

<sup>36</sup> Cusa, *Dialogus de Genesi*, 399.

<sup>37</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 170.



onu olumlamak üzere kullanılsın. Dolayısıyla da bu ihtimallerden birisi seçildiğinde neticede onun mutlaklığı tekrarlanmış olur. Örneğin Tanrı'nın var olup olmadığı sorulduğunda, cevap Tanrı'nın, *Kendinde Varlık* olduğudur.<sup>38</sup> Cusa bu durumu şöyle dile getirir:

“Her olumlama, zıttının olumsuzlanması olduğundan, verilen yanıtların hiçbirisi tam değildir. İlk olan, bütün varlıkları öncelediğinden onunla ilgili olumsuzlamaya zıt bir doğrulamaya imkân veren ya da olulamadan daha doğru olması nedeniyle olumlamaya tercih edilebilecek doğru bir varsayımda bulunulamaz. ‘Tanrı, ya tasavvur edilemeyen ya da hakkında konuşulamayıdır’ ifadesi, bu türden ifadelerden daha doğru görünmediğinden, olumsuzlamalar da mükemmel değildir. Bunun yerine zıtları ayırma kadar birleştirmeyi de reddeden hakikat kavramı daha mutlaktır. Zira Tanrı'nın var olup olmadığı sorusuna, ‘o ya vardır ya da yoktur’; ‘o hem vardır hem de yoktur’dan daha sınırlandırıcı bir yanıt olamaz. İlk, en basit, dile getirilemez olan Varlıkla ilgili olarak sorulabilecek her soruya en basit, mutlak ve uygun yanıt odur.”<sup>39</sup>

Böylece Tanrısal birlik fikrinin, Tanrı hakkında konuşma imkânını belirlediğini tespit eden Cusa, bu birlik vurgusunu *De Li Non Aliud* adlı eserinde ‘tanım’ meselesi üzerinden ele alır. Ona göre tanım, bize bilgi veren şeydir. Bu açıdan o, bir temel sağlar.<sup>40</sup> Tanımın bu işlevi, şeyin kendisi dâhil olmak üzere her şeye uygulanabilir. Böylece Cusa, mükemmel bir tanımı şu şekilde tarif eder: “Herhangi bir şeyi tanımlayan şey, tanımlanandan başkası değildir.” Yazıp çizdikleri arasında bundan daha kolay anlaşılabilir başka bir şeyin bulunmadığını ifade eden Cusa, bunu kısaca “Ötekisi olmayan” şeklinde ifade eder. Bu tanımı anlamanın yolu ise, insanın zihninin bütün gücüyle keskin bakışını ona yöneltmesi ve böylece gerek kendini gerekse şeyleri tanımlayan şeyi görmesidir. İlk olan, Başlangıç olduğundan, “Ötekisi olmayan”la kendisine işaret edilen şey, Tanrı’dır. Cusa, Ötekisi olmayandan daha doğru bir şekilde ona işaret eden bir işaretlendirmenin bulunmadığını ifade eder. Başka bir şeyde ya da kendinde son bulan bütün işaretlendirmeler, her şeyin Ötekisi olmayandan başkası olması gibi, kesinlikle İlk olana işaret etmez. Dolayısıyla ilk olan her şeye temel sağladığından, kendisi hem kendini hem de şeyleri tanımlar. Bunun anlamı, o olmaksızın hiçbir şeyin

<sup>38</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 171.

<sup>39</sup> Cusa, *De Coniecturis*, 172.

<sup>40</sup> Nicholas of Cusa, *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987), 1108.

tanımlanamayacağıdır. Bu açıdan o, varlığın tanımı, temeli ve nedenidir.<sup>41</sup> Bundan dolayı Ötekisi olmayana işaret etmekten başka olan her işaret etme, İlk olandan başkasında sona erer. Cusa, ötekisine yönelik gözlemlerimizi dil ve kelimelerin işareti yoluyla açığa vurmamızdan hareketle, bu faaliyetin en yetkin şeklinin “Ötekisi olmayan” kelimeleriyle mümkün olabileceğini söyler. Bu yüzden ona göre “Ötekisi olmayan” Tanrı’nın adı değil, ona en yetkin bir şekilde işaret eden bir yoldur ve bu açıdan sadece Tanrı’yı değil her şeyi tanımlamanın en uygun yoludur. Aslında bu yol, Tanrı’nın tanımlanamazlığına en yakın tasavvur imkânını sunar.<sup>42</sup>

Diğer yandan, Ötekisi olmayan, aynı zamanda farklı şekillerde dile getirilemeyen demektir. Bunun nedeni, ona dair hiçbir ifadenin, ona ulaşamayacak olmasıdır. Nitekim o, bu ifadelerin hepsini öncelemektedir. Cusa, Tanrı’ya mükemmel, tözsel vb. hangi isim atfedilirse edilsin, neticede kendinde-aynı şey dışında bir şeyden bahsedilemeyeceğinden dolayı, “Ötekisi olmayan” tabirinin diğerlerine göre daha basit, önsel ve onun dile getirilemezliğine daha uygun olduğunu ifade eder. Ona göre, bu yolla yapılacak bir anlama, aynı zamanda din dilinde temel yaklaşımlar olarak kabul edilen olumlamacı ya da olumsuzlamacı indirgemeciliği de aşmış olacaktır.<sup>43</sup> Çünkü o, ne bir tanımlama önermekte ne de bir tanımlama imkânını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim bu yolla yapılacak bir tanımlama, Tanrı’ya izafeten kullanılan ‘bir’den bile daha uygundur. Çünkü ‘bir’, birden başka bir şey olmadığından, “Ötekisi olmayan”ın ifade gücüne sahip değildir. Bu açıdan Ötekisi olmayan, Tanrı’nın basitliğini ifade etme konusunda daha yetkin, her şeyin ilk başlangıcını ifade etme konusunda da daha uygundur. Cusa, varlığa bu açıdan bakmanın, Ötekisi olmayana açıkça işaret anlamına geleceğini ifade eder.<sup>44</sup>

Bu bağlamda Tanrı’nın farklı tanımlamamalarının ne anlama gelebileceği konusunda Cusa, perspektivist bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Örneğin, Tanrı’nın iyi olması, onun hem iyi hem de bir olması şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bunlar şeylere yayıldıklarından dolayı, aynıdır. İyilik, şeylerde görünür kılınan bir durumdur. Diğer yandan iyi olan bizatihi talep ve arzu edilendir. Cusa, bu durumu *Yeni Ahit*’ten bir örnekle desteklemeye çalışır. Buna göre, Musa, âlemin yaratılışını tasvir ederken, Tanrı’nın her şeyde kendini ifşa ettiğini, dolayısıyla da yaratılan şeylerin iyi olduğunu, böylece de âlemin Tanrısal hikmet ve rahmetin en mükemmel tezahürü olduğunu söyler. Bundan dolayı Tanrı, iyiyi her şeye önsel olacak şekilde kendinde

<sup>41</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1110.

<sup>42</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1111.

<sup>43</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1113.

<sup>44</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1114.

görmüş ve böylece âlemin yaratılışı gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Tanrı, iyiyi ötekine önsel olarak gördüğünden, o kesinlikle iyiden başkası değildir ve olduğundan farklı bir şekilde olamayacak olan iyi, bu şeylerden hareketle doğru bir şekilde ifade edilemez. Burada öyle anlaşılıyor ki, Tanrı ile diğer şeyler iki farklı bakış açısından ele alınmakta, Tanrı, “Ötekisi olmayan” olarak şeylerle kuvvetli bir irtibat içerisinde; şeylerse, Tanrı karşısındaki eksiklikleri açısından tanımlanmakta dolayısıyla görme, yaratma, iyi olma gibi yüklem, Tanrı'ya farklı, şeylere ise farklı bir bağlam ve kapsamda atfedilmektedir.<sup>45</sup>

Bütün bunlarla birlikte Cusa, özellikle mistik teolojisini ortaya koyduğu eserlerinde Tanrısal birliğin idraki meselesini şöyle ifade etmektedir:

“Eğer birisi seni tasavvur etmek üzere bir kavramla açıklarsa, bilirim ki o kavram seni karşılamaz. Çünkü bütün kavramlar sende son bulur. Birisi sana bir benzetme ile yaklaşmak isterse, onun senin benzerin olmadığını bilirim. Birisi seni anlamak için kelemelerle donatmak isterse, senden çok uzakta demektir. Çünkü en yüksek duvar seni bütün bunlardan ayırır. Dolayısıyla da sen, tanımlanabilecek ve üzerinde düşünülebilecek her şeyden ayrısın. Senin bu sonsuzluğunu ancak en yükseğe çıkarsam görürüm. Bu şekilde göreceğim şey, senin yaklaşılamaz, kavranılamaz, çoğaltılamaz ve görülemez olduğundur. İşte sana yaklaşmak isteyen, sonlu ve sınırlı şeylerden uzaklaşmalıdır.”<sup>46</sup>

Cusa, *Sapiente'*de Tanrı hakkında konuşma ile ilgili üçüncü bir yol önerisinde bulunmaktadır. Şimdi Cusa'nın İsa Mesih'in *Tanrı'nın Kelimesi* olarak kendine has şahsiyeti üzerinden geliştirdiği bir teori olarak bu üçüncü yolu açıklamaya çalışacağız.

### 3. Tanrı'nın Kelimedeki Tecessümünün Açıklanması: Teşbihi Dil

Cusa felsefesinde zıtların birliği fikri temelinde ortaya konulan uyum teolojisi, bütün dile getirme ve bilme imkânlarının ötesinde bir varlık olarak Tanrı'nın bizatihi kendisini değil, onun Kelime'sinde<sup>47</sup> ortaya çıkan Tanrısal faaliyetin anlaşılmasına dayalı bir mahiyet arz etmektedir.

<sup>45</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1159.

<sup>46</sup> Nicholas of Cusa, *De Visione Dei*, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah: Paulist Press, 1997), 258.

<sup>47</sup> Bu bölümdeki “Tanrı'nın Kelimesi” ya da “Kelime” tanımlamaları İsa'ya atfen kullanılacaktır.

Ona göre, Tanrı hakkında konuşmayı mümkün ve makul kılan, İsa'nın Tanrısal şahsiyetidir.<sup>48</sup> Aslında insan zihnine uyum fikrini kazandıran da odur. Sonlu ile sonsuz, cismani olanla olmayan, Tanrısal olanla insani olan vb. zıtlıkları kendi şahsiyetinde telif eden İsa, bu açıdan Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin de bizatihi imkânını ve anlamını oluşturur. İsa'nın, Cusa teolojisinde bu bağlamda anlaşılması, aynı zamanda beraberinde bu teolojinin fideistik görünümünden kurtarılma çabası olarak da ifade edilebilir. Çünkü Katolik inanç sistematığında bir dogma olarak kabul edilen Üçleme Doktrini, burada tam zıddı bir işlevsellikle, Tanrı tecrübesinin ve Tanrı hakkında konuşmanın odağı haline gelir. Bu noktada mesele salt bir Tanrısal inanç boyutunu aşarak, insanın bütün kognitif imkânlarıyla Tanrı'ya iştirak etmesi, onun birliğinde kendini bulması ve âlemi Tanrı'yla birlikte külli bir bakış açısıyla görme imkânının soruşturulması anlamına gelir.

Cusa'ya göre, Tanrı hakkında ne tenzihî ne de olumlayıcı dil tam olarak uygundur. Bunlardan birincisi iman pratiği açısından bazı sakıncaları haiz görünür. Şöyle ki, iman hadisesinin sağlıklı bir zeminde gerçekleşmesi için Tanrı hakkında olumlayıcı bir dilin kullanılması kaçınılmazdır. Cusa, bu kapsamda âlîm, iyi, ulaşılmaz ışık, hayat, hakikat vb. tanımlamaların yapılabileceğini ancak bu isimlendirmelerin yalnızca "Cehaletin Tahsili" parantezinde Tanrı'ya atfının mümkün olacağını belirtmektedir. Bu yaklaşımın gereği, bu isimlendirmelerin, varlığı bütüncül olarak kapsama imkânı bulunmadığından, tikeller düzeyinde anlaşılacak birtakım eksikliklerin ondan bertaraf edilmesinin gereğidir. İfade etmek gerekir ki, böyle bir şeyin imkânı, dilin bilindik kullanımlarının ötesine geçmek suretiyle sağlanabilecektir ki, bu da ister istemez negatif teolojiyi çağrıştıran bir tenzihî dili gündeme getirecektir.<sup>49</sup> Cusa, ilginç bir şekilde, olumlayıcı dil açısından da tenzihî dili gerekli görmektedir. Şöyle ki, inanma fenomeni göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın sonsuz bir varlık olduğunun kabulü, onun hakikatine dair birtakım tezahürlerden yüz çevirerek doğrudan bilinemez olana, kendi bilinmezliği içerisinde yönelmeyi gerektirir. Cusa'ya göre, bu yapılmadığında, inanma hadisesi bir tür putperestliğe dönüşebilir. O, kutsal bilgisizlik olarak tanımladığı bu hali, Tanrı'nın sınırsızlığı ve adlandırılmazlığı konusunda nihai bir bilinç durumunun oluşabilmesi için zaruri görür.

Bir uyum filozofu olan Cusa, diyalektik yöntemle elde etmeye çalıştığı birlik fikrini, Tanrı hakkında konuşma konusundaki en uygun tercihin, üçüncü bir yol olabileceği şeklindeki görüşüyle açıklar.<sup>50</sup> Ona göre, "Tanrı'nın

<sup>48</sup> Bond, "Introduction", 54.

<sup>49</sup> Cusa, *De Docta Ignorantia*, 125.

<sup>50</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 513.

Kelimesi" bütün dil kullanımlarının mutlak önkoşulu olarak görüldüğünde, Tanrı hakkında daha makul bir dil kullanımı mümkün olabilecektir. Cusa, *Theologia Sermocinalis* (Konuşan Kelime'nin Teolojisi) diye adlandırdığı bu yöntemde, negatif teolojiden farklı olarak, dilin delaletinin tamamen yok sayılmayacağını, ancak bu delaletin onun varoluşunun ontolojik şartı ve aslı olan Tanrı'nın Kelimesine dair tecrübi bir katılımla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bu açıdan o, Tanrı hakkındaki bütün tanımların bir tür modeli olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yöntemi bir tür "ikinci el doğrulama" diye adlandıran Hudson'a göre, Cusa'nın buradaki temel varsayımı, Tanrı hakkındaki sözsel ifadeleri belirleme yetimiz olan zihinle bu kelimelerin anlamının bağlı olduğu kaynak olan Tanrı'nın Kelimesi arasındaki ilişkinin yok sayılmayacağıdır.<sup>51</sup> Böylece sözgelimi, 'Ben, Tanrı'danım', ifadesinin anlamı, bu ifadenin içeriminde yer alan mânânın Kelime'deki tezahürünün açığa çıkarılması ile anlaşılabilir ve dile getirilebilecektir.

Bu teori, epistemolojik bağlamda şöyle açıklanabilir: Cusa, bilginin oluşumu açısından epistemik süreçler içerisinde soyutlama aşamasını 'kelime' (word) kavramına yüklediği gerek objeyi akletme gerekse onu temsil etme işlevleri açısından ele alır. Bu bağlamda 'kelime', eşyaya işaret etmek suretiyle onu zihinsel ortama adapte etmekte ve bu adaptasyon sonucunda algılanabilir kılarak bilgi nesnesine dönüştürmek suretiyle adeta aydınlatmaktadır. Cusa, 'kelime'nin epistemik süreçlerin iki kutbu olan süje ve objeye dengeli bir şekilde iştirak etmesinden dolayı bilen zihinle, bilinen şey arasında bir aracı olarak onu değerlendirmekte ve nesneyi zihinsel formata dönüştüren bir aygıt olarak düşünmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla nesnenin kendisini kuvveden fiile geçirecek bir 'kelime'ye ihtiyacı vardır ki algı ve akletme süreçlerine dâhil ve bir adlandırmaya tâbi olabilsin. İşte Cusa'ya göre, bütün bu bahsedilen süreçlerin meydana gelebilmesi için bir *Düzenleyici'*ye ihtiyaç bulunmaktadır. Nasıl ki kelime, zihinle eşya arasında bir bağlantı kurarak bilmeyi sağlıyorsa, o da Yaratıcı ile yaratılanlar arasında benzer bir faaliyet ortaya koyar. Kendini, kendinden olan Kelime üzerinden düşünen Yaratıcı, *Yaratılmamış Kelime'nin* işaretleri olan yaratılanlarda, kendini birçok farklı şekillerde tezahür ettirir. Daha açık bir anlatımla zihnin eşyayı ifşa etme isteği, onun sözel ifadelerle ortaya çıkması suretiyle gerçekleştiği gibi, yaratılanlar da Yaratıcı'nın Kelimesi vasıtasıyla ortaya koyduğu irade sonucunda kuvveden fiile geçmekte ve böylece bilinebilir hale gelmektedirler.<sup>53</sup>

İmdi, bu noktada Tanrı'nın Kelimesinin bu anlama ve dile getirme imkânını nasıl ortaya çıkaracağı sorusu önem kazanmış bulunmaktadır.

<sup>51</sup> Nancy J. Hudson, *Becoming God –The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa-* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2007), 144.

<sup>52</sup> Cusa, *Compendium*, 1396.

<sup>53</sup> Cusa, *Compendium*, 1397

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, yukarıda gösterilmeye çalışıldığı üzere, Tanrı'nın Kelimesi, Cusa'nın felsefi sistematüğinde merkezi bir yer işgal etmektedir. Tanrı ile varlıklar âlemi arasındaki bağı oluşturan Kelime, Tanrısal tözden olması hasebiyle varlığın ve yaşamın sebebi olduğu gibi görme-ışık ilişkisinde olduğu türden insan zihninin varlığı ve hakikati görmesinin de yegâne sebebidir. Bu açıdan Kelime aynı zamanda *Logos* olarak kabul edilmek suretiyle idrakin de kaynağı olarak görülür ve aslında bilme edimi onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Böylece adeta Tanrı'nın âlemi bilen ve bu bilme faaliyeti sonrasında var kılan veçhesi olarak tanımlanan *Logosta* idrak düzeyi, bilen ile bilineni gayrılık değil aynılık içerisinde kavramaktadır.<sup>54</sup> Mükemmel varlık olan Tanrı, teşbih dışında tabii olarak hiçbir yükselme ile tam olarak bilinemeyeceğinden, o, imkânın faili olarak kendi kendini ifşa eder. Tanrı'nın kendini ifşası en mükemmel şeklini Kelimedede gerçekleştirir. Böylece "onu görmeye hazır ve layık olan, Tanrı'yı da görmüş olur. Buna karşın bir insan kendisine her şeyi öğreten hakikatin ruhuna sahip değilse, İsa ona uğramaz. Çünkü o, kendine benzeyenlere yayılmıştır. O, bu dünyada olmayan aşkın ruhudur."<sup>55</sup>

Cusa, bu ruhu kör doğup sonradan görme gücü elde eden birisinin aydınlığa ulaşmasına benzetir ve onun imanla bu tecrübeyi yaşayabileceğini belirtir. İsa'ya benzemek suretiyle gerçekleşen bu imani tecrübeye "aşkla hayat bulan iman" adını veren Cusa, İsa'ya imanla arınan nefsin görme kapasitesinin güçlenerek genişleyeceğini ifade eder.<sup>56</sup> Ona göre, bir sanat dalında eğitim almamış birisi nasıl o dalda eser veremezse aynı şekilde kendini hazırlamamış olan bir müminin de bu görüşü elde etmesi mümkün değildir. Bunun için zihinsel hazırlığın yanında duygusal hazırlık da gereklidir. Bu açıdan kalbin saflığı, Tanrı'yı görmek isteyen bir mümin için zorunludur. Tanrı'yı görmek isteyen birisinin yerine getirmesi gereken, bu arzusunu olabilecek en yüksek noktaya taşıma çabası olmalıdır. Bu arzunun bir kora dönüşmesi, onu bütün kalbiyle istemesine bağlıdır. Çünkü İsa, Kadir-i Mutlak Tanrı'nın Kelimesi ve *Yaratıcı Sanatı*dır. O, imanla Kendisini kabul eden ruhumuza girdiğinde, onu aklın üzerine yükseltir. Dolayısıyla Baba kendisini Kelimesi'nde gösterir.<sup>57</sup> Cusa, kendini konuşma olarak ortaya çıkaran sese dayalı ifadelerin onları yöneten bir zihnin işareti olduğu gibi, bütün zihinsel kelimelerin kaynağının da bozulmaz bir Kelime olduğunu

<sup>54</sup> Cusa, *De Aequalitate*, 842.

<sup>55</sup> Nicholas of Cusa, *De Possess, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1986), 930.

<sup>56</sup> Cusa, *De Possess*, 931.

<sup>57</sup> Cusa, *De Possess*, 932.

söyler. İşte İsa Mesih, Kelime olarak, ortaya çıkan her şeyin gerek ilke ve prensibi olarak başı gerekse de tecessüm etmiş hali olarak sonudur.<sup>58</sup>

Cusa, bu konudaki yaklaşımını, alfabenin harflerinden anlamlı yapıda kelimeler türetmek için alfabenin harflerini görmenin yeterli olmadığı aynı zamanda bu harflerin neye işaret ettiği konusunda da bir bilgiye sahip olmak gerektiği, şeklinde örneklendirir. İşte idrak düzeyinin artırılması, varlığa bakış açısının genişletilmesi ve derinleştirilmesi açısından zaruridir.<sup>59</sup> Dolayısıyla epistemolojisini onto-teolojik görüşleri üzerine inşa eden Cusa, böylece bireyin varlıkla irtibat kurma ve onu tanıyarak adeta var kılma süreçleri ile Tanrı'nın âlemle irtibat kurarak onu var kılma faaliyetini aynı paralelde süreçler olarak değerlendirir. Böylece bireyin epistemik süreçlerinde etkin olan araçlar, onda metafizik bir soyutlama edimi olan "Kelime"ye (Logosa da denilebilir) dönüşerek bilginin elde edilmesi, Tanrı'nın bir lütuf ve hediyesi olarak, sağlanmaktadır.

Özetle, Cusa'ya göre, insanın iç tecrübesinden hareket eden mistik karakterli bir varlık görüşü çok daha yetkin bir idraki bilinç sağlayabilir. Cusa, varlığa yönelik bütüncül bir bakış ve idraki bir duyuşun imkânlarını ortaya koymaya, buradan hareketle de paradoksal mahiyette bir dil ve söylem inşasını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Cusa'nın farklı eserlerinde geçen, Tanrı'nın, "varolmayan bir şekilde anlaşılan bir varlık"<sup>60</sup> olduğu, "kavranamaz bir şekilde kavrandığı"<sup>61</sup>, "görülmez bir şekilde görüldüğü"<sup>62</sup>, "adlandırılabilir her şeye adını verdiği ancak kendinin adlandırılmaz olduğu"<sup>63</sup>, "bütün zıtların uyum ilkesi olarak onları kendinde barındırdığı, bununla birlikte bu uyumun da ötesinde olduğu"<sup>64</sup>, "hem her şey hem de hiçbir şey olduğu"<sup>65</sup>, gibi ifadeler bu bağlamda değerlendirilmelidir.<sup>66</sup>

## Sonuç

Nicholas of Cusa'nın Tanrı tasavvuru, içerisinde matematikten ve mistik tecrübeden elde edilen bir tür sezginin aktif olarak boy gösterdiği bir nitelik arz eder. Tanrı'nın birliği ve basitliği temelinde şekillenen bu tasavvurda,

<sup>58</sup> Cusa, *De Docta Ignorantia*, 198.

<sup>59</sup> Cusa, *Compedium*, 1395.

<sup>60</sup> Nicholas of Cusa, *Idiota De Mente*, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 585.

<sup>61</sup> Nicholas of Cusa, *Idiota De Sapientia*, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 503.

<sup>62</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1126.

<sup>63</sup> Cusa, *De Venatione Sapientiae*, 1342.

<sup>64</sup> Cusa, *De Visione Dei*, 259.

<sup>65</sup> Cusa, *De Li Non Aliud*, 1139.

<sup>66</sup> Ayrıca bkz. Arslan Topakkaya, "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname* 2005/3 (01 Eylül 2005), 107.



varlığa yönelik bütün anlama faaliyetleri bu bağlamda değerlendirilir. Felsefi yöntemini Platoncu diyalektikten alan Cusa, bütün mevcudatı Mutlak Varlığın birliği ve basitliği içerisinde realistik bir yaklaşımla anlamaya, her varlığa kendi varlık statüsünce bir anlam atfetmeye ve bunu mümkün kılacak bir dil istihdamına çalışır. Bu çaba, beraberinde dilin varlığa yönelik zengin bir içerik oluşturabilecek bir şekilde farklı kullanımlarına imkân sağlanması anlamına gelmektedir. Hayatı boyunca gerek akademik gerekse mesleki kariyeri içerisinde sürekli olarak zıtlıklar arasında bir uyumsuzluk arayışında olan Cusa için bu durum son derece normal karşılanmalıdır. Bu durum aynı zamanda, Tanrı'nın, Skolastik felsefede kullanılan birtakım formel, teknik ve felsefi bir yöntem ve bu yöntemin salık verdiği bir dil yerine, informel olarak nitelendirilebilecek türden bir akıl yürütme ile ele alınması anlamına gelir. Dolayısıyla Cusa açısından Tanrı, salt olumlayıcı bir dille kendisine işaret edilebilecek bir varlık olmanın ötesinde, ancak idraki bir iştirakle temaşa edilebilecek türden bir zihinsel irtifa ve onun gerektirdiği çoklu bir dilin konusu olabilir.

İşte Cusa, tecrübi olarak içeriklendirdiği hakikat görüşünü, dilin dar sınırlarını aşmak üzere kullanmakta, bunun için de kelimeleri salt literal anlamlarıyla sınırlandırmak yerine, farklılıklara imkân tanıyan bir bağlamda kullanmaya çalışmaktadır. O, Tanrı hakkında konuşma meselesini standart bir durum olarak değerlendirmemekte, dilin Tanrı'ya hangi açıdan işaret edebileceğini, bağlamsal gereklerine uygun olarak istihdam edilecek şekilde bazen mecazi, bazen tenzihî, bazen de paradoksal olmak üzere dilin imkânları çerçevesinde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Şüphesiz burada ifade edilen hususlar, Cusa tarafından keyfi birtakım tasarruflar olarak değerlendirilmemekte, bu konudaki imkânların Tanrısal bir lütufla insana bahşedildiği ifade edilmekte dolayısıyla Tanrı, bu dil kullanımının ve onun kognitif içeriğinin bir tür garantörü olarak tasavvur edilmektedir. Aslında bu tasavvurun arka planında Tanrı diyalektik bir yöntemle şeyler arasında mutlak uyum ilkesi olarak düşünülmemekte, dolayısıyla dilin dünyevi bağlamdaki sınırlılıkları bir anlamda Tanrısal sınırsızlık içerisinde giderilmeye çalışılmaktadır. Şüphesiz bu dil gerek içerik gerekse söylem açısından duyusal verilerden vareste değildir. Bu açıdan sembolik dilin imkânları nihai düzeyde kullanıma açılmaktadır. Burada fiziksel gözün belli bir yere kadar insana yardımcı olduğunu kabul eden Cusa, bu yolun sonunsa mutlak bir anlama ulaşmak değil, anlaşılma imkânlarının bulunmadığı bir anlama olarak kurgulamayı mümkün görmüştür. İşte bu nokta Cusa'nın tabiriyle zihinsel gözün devreye girdiği bir aşamayı ifade eder ki, burada artık anlama tecrübi bir faaliyet olarak görme ya da temaşaya dönüşür. Bu temaşa tecrübesi ise aklın tatmininin çok ötesinde bir lezzet sunar. Tanrı söz konusu olduğunda varılabilecek nihai anlam da

budur. Aslında bunun başlıca nedeni, Mutlak bir Birliğin her şeyde kendisini tezahür ettirmiş olmasıdır. Burada insanın bilgi yolları arasında adeta bir tür ilintisellik öngören Cusa, duyuların akla, aklın idrake, idrakin ise kendinde mükemmel bir mütakabiliyetin var olduğu Evvel olan Tanrı'ya yöneldiğini ifade etmektedir. Şüphesiz Tanrı konusunda paradoksal bir içerikte dilin istihdam edilişi, Cusa'nın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Özellikle Tanrı'nın "kavranılamaz bir şekilde kavrandığı, görülemez bir şekilde görüldüğü, dile getirilemez bir şekilde dile getirildiği ve adlandırılmaz bir şekilde adlandırıldığı" şeklindeki ifadeler ancak Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılan Tanrı'nın Kelimesi ile ilişkisi içerisinde anlam kazanabilir. Bu anlamda ruh ya da akıl, algılanabilir şeylerin varlığının gayesi olan Kelime ile anlam kazanmakta, idraki yaşantımız bu şekilde aklın birliğini anlamaya yaklaşmakta ve dilin delalet imkânı artmaktadır. Bu gerçekleşmediğinde ise, idrak şeylerin çokluğunda yönünü ve varlık gayesini unutmakta ve kendine yabancılaşarak Mutlak Varlıktan uzaklaşmaktadır. Nitekim dil de doğal olarak bu durumdan olumsuz etkilenmekte, potansiyeli daralarak işlevini kaybetmektedir.

## Kaynakça

- Aydın, Mehmet. "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil". *Âlemden Allah'a*. 9-33. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.
- Bilgiç, Meriç. "Modern Felsefenin Büyük Babası Nicolas Cusanus". *Felsefelogos* 17-18 (Haziran 2002), 127-136.
- Bond, H. Lawrence. "Introduction". *Selected Spiritual Writings* içinde. 3-84. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *Compendium, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. *De Aequalitate, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. *De Beryllo, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. *De Coniecturis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000.
- Cusa, Nicholas of. *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1987.
- Cusa, Nicholas of. *De Possesset, a Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1986.
- Cusa, Nicholas of. *De Venatione Sapientiae, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 1998.
- Cusa, Nicholas of. *De Visione Dei, Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *Dialogus de Genesi*. çev. Jasper Hopkins. *A Miscellany on Nicholas of Cusa* içinde. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1994.
- Cusa, Nicholas of. *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. *Idiota De Sapientia, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Evans, C. Stephen. "Din Dili Problemi". çev. Ferhat Akdemir. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 253-273.
- Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Hudson, Nancy J.. *Becoming God –The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa-*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2007.

- Kenny, Anthony. "Bilinmeyen Bir Tanrıya İman". çev. Fatih Topaloğlu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 229-241.
- Kierkegaard, S. *Philosophical Fragments*. çev. David F. Swenson. New Jersey: Princeton University Press, 1936.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi*. İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayınları, ts.
- Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.
- Kuvancı, Cenân. "Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı". *Bilimname* 38 (Şubat 2019), 103-124.
- Moran, Dermot. "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy". *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins. 173-192. Cambridge University Press, 2007.
- Plato. "The Seventh Letter". çev. J. Harward. *The Dialogues of Plato* içinde. 800-814. Chicago: The Great Books, 1952.
- Platon. *Republic*. çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Pub., 2004.
- Proclus. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. çev. Glenn R. Morrow - John M. Dillon. New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Pseudo-Dionysius Areopagite. *The Divine Names and the Mystical Theology*. çev. John D. Jones. Wisconsin: Marquette University Press, 1999.
- S. Muhammed Nakib el-Attas. *İslam Metafiziğine Prolegomena*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Stace, W. T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press, 1961.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language*. Cambridge: Blackwell Pub., 1996.
- Tillich, Paul. "Din Dilinin Doğası". çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 227-236.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019.
- Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 75-98.
- Topakkaya, Arslan. "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji". *Bilimname* 2005/3 (01 Eylül 2005).



**ALTIN SEKTÖRÜNDE ELEKTRONİK TİCARET İŞLEMLERİ VE  
FIKHÎ DEĞERLENDİRMESİ**

Electronic Trade Transactions in the Gold Sector and Its Fiqh Evaluation

**YUSUF ERDEM GEZGİN**

Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Karaman Türkiye

Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Law  
Karaman Turkey

[yegezgin@gmail.com](mailto:yegezgin@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0221-8965](https://orcid.org/0000-0002-0221-8965)

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 26 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 12 Nisan2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1063249>

**ATIF/CITE AS:**

Gezgin, Yusuf Erdem, "Altın Sektöründe Elektronik Ticaret İşlemleri ve Fikhî Değerlendirmesi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 259-280

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## ELECTRONIC TRADE TRANSACTIONS IN THE GOLD SECTOR AND ITS FIQH EVALUATION

### Abstract

Trade reflects the relations of individuals in social life and provides information about the development processes of society. According to the commercial life, information is obtained about the socio-economic, socio-cultural structure of that society and, accordingly, the legal developments. Therefore, it is necessary to review the known and applied issues related to commercial law. Electronic commerce stands out as an entirely important example in this perspective.

Electronic commerce or buying and selling transactions conducted via the internet, is one of the indispensable forms of shopping in the modern era. Briefly, e-commerce is actively used in the supply of many products that individuals need in parallel with the widespread usage of the internet. . In the electronic environment, securities in the form of investment vehicles and jewellery are offered for sale in addition to electronic items, clothing, food, and cleaning products to be used in daily life. E-commerce has a very different structure compared to face-to-face shopping, such as the meeting of the shopping parties in the virtual environment and the delivery of the subject and price of the contract to the parties after a certain period of time. In this context, the parties can recognize the product subject to the contract within the framework of the information declared by the seller. Thus, commercial law has determined rules suitable for the structure of shopping carried out in electronic environments.

When compared to other movable and immovable goods, the subject of gold, which is precious in essence, to e-commerce occurs at a later time. The fact that e-commerce has become a more functional and reliable structure naturally favors the sale of gold through this channel. Thus, Muslims are concerned about issues resulting from both the structure of e-commerce and the legal nature of gold. At the beginning of these problems, the legal nature of gold is money and it is necessary to exchange it within the framework of the spending contract. This opinion of the majority of the classical period jurists and the majority of contemporary Islamic jurists was adopted in the study and evaluations were made accordingly. According to this opinion, it is considered problematic to adhere to the rules of the consumption contract in gold transactions in the electronic environment. Within the framework of this basic starting point and different views on details, our research aimed to evaluate the electronic commerce of the gold sector.



Jewellers, or the gold industry more generally, seek to sell in a virtual environment as well as in person. They not only sell through their own social media accounts and websites but also through intermediary platforms where a large number of products are offered for sale at the same time, known as marketplaces. Since the asset subject to sale is gold, it is seen that there are different applications within its internal structure. It is the subject of this study whether the terms of the contract of consumption are fulfilled within the context of these various applications. Additionally, another important issue in fiqh evaluations is the methods used in the payments made by the customer to the gold seller company and the way the company delivers the gold products subject to sale to the customer. All these details have been declared in our research.

Gold is now used as a financial instrument in the over-the-counter, money, and capital markets. Producers (mines, refineries, mints and workshops), intermediaries (wholesalers and handbags) and jewellers/exchangers who sell gold retail in the over-the-counter markets are all included in the term “gold sector” used in the title of our study. In this sense, the transactions of establishments that sell gold through electronic commerce will be included in the study, taking into account the production stages of gold and the exchanges realized at these stages. Furthermore, gold trades in money and capital markets will not be considered directly as electronic gold trade. However, the Jeweller’s Gold Valuation System (KAD-SIS), which is one of the joint transactions of over-the-counter and financial market aspects, has been particularly examined.

The study’s sources are divided into two sections, one dealing with the system’s functioning and the other with fiqh evaluation. Information about the operation was obtained from the e-commerce web pages of the sector representatives and the face-to-face interviews. In the fiqh sense, different sects have been utilized rather than a sectarian system. The sources associated with the operation were compared among themselves and the information obtained was provided. Thus, it is aimed to reveal fiqh evaluations accurately. This approach aims to guide both business representatives and taxpayers who have religious sensitivities and decide to buy gold through e-commerce. Therefore, the permissible and illegal forms of gold exchanges made with modern tools such as e-commerce and KAD-SIS were presented to the researchers.

**Keywords:** Islamic Law, Gold, Jewellery, Electronic Commerce, Bank Cards

## ALTIN SEKTÖRÜNDE ELEKTRONİK TİCARET İŞLEMLERİ VE FIKHÎ DEĞERLENDİRMESİ<sup>1\*</sup>

### Öz

Ticaret, toplumsal hayatta bireylerin ilişkilerini yansıtmakta ve toplumun gelişim süreçleri hakkında bilgiler vermektedir. Ticari hayata göre o toplumun sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel yapısı ve buna göre hukuki gelişmişlikleri hakkında bilgi edinilmektedir. Bu nedenle ticaret hukukuyla ilgili bilinen ve tatbik edilen hususların yeniden gözden geçirilmesi zaruridir. İşte bu kapsamda elektronik ticaret oldukça önemli bir örnek olarak hukukçuların önünde durmaktadır.

Elektronik ortamda yapılan alım-satım işlemlerini ifade eden elektronik ticaret, modern dönemin vazgeçilmez alışveriş şekillerindedir. Kısa adıyla e-ticaret, internetin yaygın kullanımına paralel olarak bireylerin ihtiyaç duyduğu birçok şeyin temininde aktif şekilde kullanılmaktadır. Günlük hayatta kullanılacak elektronik eşyalar, giyim, gıda ve temizlik ürünlerinin yanı sıra yatırım aracı ve ziynet eşyası şeklindeki menkul kıymetlerin elektronik ortamda satışa sunulduğu görülmektedir. E-ticaret; alışveriş taraflarının sanal ortamda bir araya gelmeleri, akdin konusunun ve bedelinin taraflara belirli bir süre sonra ulaşması gibi yüz yüze yapılan alışverişlere göre oldukça farklı bir yapıya sahiptir. Bu kapsamda taraflar akde konu olan ürünü satıcının beyan ettiği bilgiler çerçevesinde tanıyabilmektedir. Dolayısıyla hem satıcı hem de alıcı bu beyanlara kayıtlı kalmak durumundadırlar. Böyle olunca ticaret hukuku, elektronik ortamlarda icra edilen alışverişlerin yapısına uygun kurallar belirlemiştir.

Özü itibariyle kıymetli olan altının e-ticarete konu edilmesi diğer menkul ve gayrimenkul eşyalara göre daha geç bir döneme denk gelmektedir. Tabiatıyla e-ticaretin daha işlevsel ve güvenilir yapı halini alması altının bu mecra aracılığıyla satışa sunulmasını kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla Müslümanların gündemine hem e-ticaretin yapısından kaynaklanan hem de altının fikhî mahiyeti kaynaklı problemler gelmiştir. Bu problemlerin başında altının hukuki mahiyetinin para olması ve sarf akdi çerçevesinde mübadele edilme zarureti gelmektedir. Klasik dönem fakihlerinin cumhuru ve çağdaş dönem İslam hukukçularının çoğunluğunun bu kanaati çalışmada benimsenmiş ve buna göre değerlendirmeler yapılmıştır. Bu kanaate göre elektronik ortamdaki altın işlemlerinde sarf akdinin kurallarına bağlı kalmak

<sup>1</sup> Makalemiz daha önce tarafımızdan hazırlanan doktora çalışmasının ilgili bölümünün güncellenmesi ve geliştirilmesi neticesinde hazırlanmıştır. Bk. Yusuf Erdem Gezgin, *Fikhî Açından Altın Mübadele İşlemleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 236-247; Yusuf Erdem Gezgin, *Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 267-279.

ise problemlili görülmektedir. İşte bu temel hareket noktası ve detaylardaki farklı görüşler çerçevesinde araştırmamız altın sektörünün elektronik ticaretlerini değerlendirmeyi amaçlamıştır.

Kuyumcular yahut daha genel adıyla altın sektörü yüz yüze altın ticaretlerinin yanı sıra sanal ortamda da satış yapmayı istemektedirler. Bu kapsamda kendi sosyal medya hesapları, web siteleri aracılığıyla satış yaptıkları gibi pazaryeri adıyla bilinen birçok ürünün aynı anda satışa sunulduğu aracı platformları da kullanmaktadır. Satışa konu edilen varlık altın olduğu için kendi iç yapısı içerisinde farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. İşte bu farklı uygulamalar çerçevesinde sarf akdinin şartlarının ifa edilip edilmediği bu çalışmada konu edilmiştir. Ayrıca fikhî değerlendirmelerde önem arz eden bir diğer husus müşterinin altın satıcısı firmaya yaptığı ödemelerde kullanılan yöntemler ve firmanın satışa konu olan altın ürünlerini müşteriye teslim şekilleridir. İşte araştırmamızda bu detayların tamamı beyan edilmiştir.

Günümüzde altın tezgahüstü, para ve sermaye piyasalarında finansal bir unsur olarak yer almaktadır. Çalışmamızın başlığında ifade edilen "altın sektörü" tabiri, tezgahüstü piyasalarda her çeşit altının ticaretini yapan üreticileri (madenler, rafineriler, darphane ve atölyeciler), aracıları (toptancılar ve çantacılar) ve perakende altın satışı yapan kuyumcuları/sarrafları kapsamaktadır. Bu manada elektronik ticaretle altın satışı yapan kuruluşların işlemleri, altının üretim aşamalarıyla ve bu aşamalarda gerçekleştirilen mübadeleler de dikkate alınmak suretiyle çalışmaya dâhil edilecektir. Ayrıca para ve sermaye piyasalarındaki altın işlemleri doğrudan elektronik altın ticareti olarak nitelenemeyeceği için kapsam dışı tutulacaktır. Ancak tezgahüstü piyasalarla finansal piyasa unsurlarının ortak işlemlerinden Kuyumcu Altın Değerleme Sistemi (KAD-SİS) özellikle incelenmiştir.

Çalışmaya zemin teşkil edecek kaynaklar sistemin işleyişi ve fikhî değerlendirmesiyle ilgili olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İşleyiş ile ilgili olmak üzere sektör temsilcilerinin e-ticaret web sayfaları ve yüz yüze yapılan görüşmelerden bilgiler elde edilmiştir. Fikhî manada ise bir mezhep sistematiğinden ziyade farklı mezheplerden istifade edilmiştir. İşleyiş ile ilgili kaynaklar kendi içlerinde mukayese edilmiş, elde edilen bilgilerin sağlaması yapılmıştır. Böylelikle fikhî değerlendirmelerin isabetli bir şekilde ortaya çıkması hedeflenmiştir. Bu manada hem sektör temsilcilerinden hem de e-ticaret yoluyla altın temini yoluna giden ve dinî hassasiyeti olan mükelleflere yol gösterilmek amaçlanmıştır. Neticede e-ticaret ve KAD-SİS gibi modern araçlarla yapılan altın mübadelelerinin caiz olan ve olmayan şekilleri araştırmacılara sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Altın, Kuyumculuk, Elektronik Ticaret, Banka Kartları

## Giriş

Ticaret, toplumsal hayatta bireylerin ilişkilerini yansıtır ve toplumun gelişim süreçleri hakkında bilgiler verir. Ticari hayata göre o toplumun sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel yapısı ve buna göre hukuki gelişmişlikleri hakkında bilgi edinilmektedir. Bu nedenle ticaret hukukuyla ilgili bilinen ve tatbik edilen hususların yeniden gözden geçirilmesini zaruridir. İşte bu kapsamda elektronik ticaret oldukça önemli bir örnek olarak hukukçuların önünde durmaktadır.

Elektronik ortamda yapılan alım-satım işlemlerini ifade eden<sup>2</sup> elektronik ticaret, modern dönemin vazgeçilmez alışveriş şekillerindedir. Kısa adıyla e-ticaret, internetin yaygın kullanımına paralel olarak bireylerin ihtiyaç duyduğu birçok şeyin temininde aktif şekilde kullanılmaktadır. Günlük hayatta kullanılacak elektronik eşyalar, giyim, gıda ve temizlik ürünlerinin yanı sıra yatırım aracı ve ziynet eşyası şeklindeki menkul kıymetlerin elektronik ortamda satışa sunulduğu görülmektedir. E-ticaret; alışveriş taraflarının sanal ortamda bir araya gelmeleri, akdin konusunun ve bedelinin taraflara belirli bir süre sonra ulaşması gibi yüz yüze yapılan alışverişlere göre oldukça farklı bir yapıya sahiptir. Bu kapsamda taraflar akde konu olan ürünü satıcının beyan ettiği bilgiler çerçevesinde tanıyabilmektedir. Dolayısıyla hem satıcı hem de alıcı bu beyanlara kayıtlı kalmak durumundadırlar. Böyle olunca ticaret hukuku, elektronik ortamlarda icra edilen alışverişlerin yapısına uygun kurallar belirlemiştir.

Özü itibarıyla kıymetli olan altının e-ticarete konu edilmesi diğer menkul ve gayrimenkul eşyalara göre daha geç bir döneme denk gelmektedir. Tabiatıyla e-ticaretin daha işlevsel ve güvenilir bir yapı halini alması altının bu mecra aracılığıyla satışa sunulmasını kolaylaştırmaktadır. Altın ticaretinin bu şekilde e-ticaret yoluyla yaygınlaşması dolayısıyla hem e-ticaretin yapısından kaynaklanan hem de altının fikhî mahiyeti kaynaklı problemler Müslümanların gündemine gelmiştir. Bu problemlerin başında altının hukuki mahiyetinin para olması ve sarf akdi çerçevesinde mübadele edilme zarureti gelmektedir. Bu çalışmada klasik dönem fakihlerinin cumhuru ve çağdaş dönem İslam hukukçularının çoğunluğunun bu kanaati benimsenecek ve buna göre değerlendirmeler yapılacaktır. Bu kanaate göre, elektronik ortamdaki altın işlemlerinde sarf akdinin kurallarına bağlı kalmak ise problemleri görülmektedir. İşte bu temel hareket noktası ve detaylardaki

<sup>2</sup> Ahmet Bayraktar, İslam Hukuku Açısından E-Ticaret (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 76.

farklı görüşler çerçevesinde araştırmamız altın sektörünün elektronik ticaretlerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Günümüzde altın tezgahüstü, para ve sermaye piyasalarında finansal bir unsur olarak yer almaktadır. Çalışmamızın başlığında ifade edilen “altın sektörü” tabiri, tezgahüstü piyasalarda her çeşit altının ticaretinin yapan üreticileri (madenler, rafineriler, darphane ve atölyeciler), aracıları (toptancılar ve çantacılar) ve perakende altın satışı yapan kuyumcuları/sarrafları kapsamaktadır. Bu manada, elektronik ticaretle altın satışı yapan kuruluşların işlemleri, altının üretim aşamalarıyla ve bu aşamalardaki gerçekleştirilen mübadeleler de dikkate alınmak suretiyle çalışmaya dâhil edilecektir. Ayrıca para ve sermaye piyasalarındaki altın işlemleri ise doğrudan elektronik altın ticareti olarak nitelenemeyeceği için kapsam dışı tutulacaktır. Ancak tezgahüstü piyasalarla finansal piyasa unsurlarının ortak işlemlerinden Kuyumcu Altın Değerleme Sistemi (KAD-SİS) özellikle incelenecektir.

Bu aşamada, bir hususa işaret etmek isabetli olacaktır. Makalemiz daha önce tarafımızdan hazırlanan doktora çalışmasının ilgili bölümünün (“Elektronik Ortamda Altın Satışı” ile “Banka Kartları, Havale ve EFT ile Altın Satışı” başlıkları)<sup>3</sup> güncellenmesi ve geliştirilmesi neticesinde hazırlanmıştır. Doktora çalışmamızda ele alınan “E-ticaret Vadeli Altın İşlemleri” başlığı altında değerlendirmeye alınan elektronik ortamda altın satışları ve bununla doğrudan ilgili olan banka kartlarıyla yapılan altın satışlarının o günkü durumu incelenmişti. Ancak ilgili işlemlerin ayrıntılarında birtakım eksikliklerin olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca yastık altı altınların finansal piyasalar aracılığıyla ekonomiye kazandırılması hedefinin gerçekleştirilmesi için Hazine ve Maliye Bakanlığı ile kuyumcuların ortak işlemlerinden KAD-SİS uygulaması da bu çalışmamızda etraflıca değerlendirilecektir.

Konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalar hakkında da kısa bir değerlendirme yapacak olursak şunları ifade etmemiz gerekir:

M. Hadi Turan tarafından kaleme alınan “İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı” adlı çalışma genellikle sarf akdinde kabz ve banka kartlarıyla kuyumculardan yüz yüze yapılan altın satışları üzerine yoğunlaşmıştır.<sup>4</sup> Kabz eksenli değerlendirmeler neticesinde çalışma, banka kartlarıyla sarf akdi yapmanın meşru olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu kapsamda makalenin kapsamının ve değerlendirmelerinin sınırlı olduğu ifade edilmelidir.

<sup>3</sup> Gezgin, *Fikihî Açından Altın Mübadele İşlemleri*, 236-247; Gezgin, *Altın Mübadele İşlemleri*, 268-279.

<sup>4</sup> M. Hadi Turan, “İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 823-838.

Şevket Topal ve öğrencisi Önder Arık tarafından kaleme alınan makalede ise aynı şekilde ödeme yöntemleri dikkate alınarak değerlendirme yapılmıştır.<sup>5</sup> Buna mukabil aracı kuruluşların teslim yöntemleri, kargo, kurye gibi kuruluşların konumuyla ilgili değerlendirmeler sınırlı olup, KAD-SİS uygulaması ise ihmal edilmiştir.

### 1. Altın Sektöründe Elektronik Ticaret İşlemleri

Altın sektöründe elektronik ticaret uygulamaları klasik ticaret yöntemlerine göre yeni uygulamalardan olup günden güne yaygınlaşmaktadır. Elektronik ortamda altın satımıyla kastedilen internet üzerinden icra edilen tarafların farklı ortamlarda bulunduğu online altın mübadeleleridir. Altın rafinerileri, atölyeciler ve kuyumcular elektronik ortamda altın satımı yapmaktadırlar. Bunlar satışlarını hem kurumsal web sayfaları üzerinden hem de pazaryeri adıyla bilinen alışveriş sayfaları gibi geniş ürün yelpazesine sahip sayfalardan da yapabilmektedirler. Tabiatıyla her iki şekilde yapılan işlemleri ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Ancak gerçekleştirilen işlemlerin ortak noktalarının önce zikredilmesi, sonrasında farklılıklara değinilmesi isabetli olacaktır.

Elektronik ortamda altın satışları şöyle icra edilir: Müşteri satıcının web sayfasından görüp beğendiği ürünü sipariş eder ve ücretini ya banka aracılığıyla ya da kapıda ödeme yöntemiyle, sitede belirtilen güncel kur üzerinden öder. Tabiatıyla ödeme banka kartları veya banka havalesiyle de (EFT ve havale) yapılabilir. Satıcı ise sipariş verilen ürünün gönderiminde sigortalı bir kargo/kuryeden yardım almaktadır. Alışveriş, aracı bir site vasıtasıyla yapıyorsa müşteriden tahsil edilen ücret, ürün teslimine kadar aracı site tarafından bloke edilir. Kargo/kurye şirketi tarafından ürünün müşteriye teslim edildiği bilgisi akabinde ürün bedeli satıcıya nakledilir. Şayet alışveriş satıcı firmanın kurumsal web sayfası üzerinden yapılırsa ürün bedeli banka tarafından satıcının hesabına geçirilir.<sup>6</sup> Kimi firmalar altın satışlarında kur dalgalanması nedeniyle iade hakkının olmadığını müşteriye ifade ederler.<sup>7</sup> Ancak 'Mesafeli Satış Sözleşmesi' yönetmeliğine göre müşteri herhangi bir sebep göstermeksizin teslimat sonrası 14 gün içerisinde aldığı ürünü iade edebilmektedir.<sup>8</sup> Müşterinin altın bedelini ödeme şekillerine müstakil değerlendirme yapılması gereklidir. Şu kadar var ki sanal ortamda

<sup>5</sup> Şevket Topal - Önder Arık, "Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 15-36.

<sup>6</sup> Bayraktar, İslam Hukuku Açısından E-Ticaret, 191.

<sup>7</sup> Gram Altın, "Garanti ve İade Koşulları" (Erişim 25 Eylül 2021).

<sup>8</sup> Resmi Gazete, Mesafeli Satış Sözleşmesi Yönetmeliği (Mesafeli Satış Sözleşmesi Yönetmeliği), 29188 (27 Kasım 2014), Madde No. 12/1. Bazı ürünlerde cayma hakkı istisnası bulunmaktadır. Buna göre "Fiyatı finansal piyasalardaki dalgalanmalara bağlı olarak değişen ve satıcı veya sağlayıcının kontrolünde olmayan mal veya hizmetlere ilişkin sözleşmeler." Detaylar için bk. Madde No. 15/1-a.

altın satışının, yüz yüze ancak bankaların aracı kılındığı altın alışverişlerden farklı olduğu belirtilmelidir. Pazaryeri yönteminin, kuyumcuların kendi web sayfalarından yaptıkları satışlardan en önemli farkı; altın bedeli direk satışlarda doğrudan kuyumcunun hesabına aktarılırken pazaryeri platformlarında ürün bedeli ilgili aracı kurum tarafından belirli bir süre bloke edilmektedir. Bu süre 7-21 gün arasında değişmektedir.

Elektronik altın ticaretiyle ilgili bu bilgilerden sonra fikhî değerlendirmeler ödeme yöntemlerine göre müstakil başlıklarda yapılacaktır. Bu çerçevede sarf akdinde kabz ve vekalet konuları da gündeme gelecektir ki esasında bu iki husus elektronik altın ticaretiyle ilgili oldukça önemli iki problemdir. Elektronik ortamda altın satımıyla ilgili günümüz İslam hukukçularının görüşleri sınırlı olmakla birlikte<sup>9</sup> altın mübadelesi dışında genel olarak elektronik ortamda gerçekleştirilen alışverişlerin cevazı ve adem-i cevazı yönünde görüşler bulunmaktadır.<sup>10</sup> Ödeme yöntemlerindeki farklılığa bakmaksızın elektronik ortamdaki altın satışlarının “yeden bi yedin” kuralının literal/lafzî yorumunu esas alan anlayışın bu akdin caiz olduğunu beyan etmeyeceği açıktır. Dolayısıyla çalışmada ödeme yöntemlerine göre elektronik ortamdaki altın satışları değerlendirilecektir.

### 1. 1. Banka Kartları, Havale ve EFT ile Ödeme

Modern çağda bireyler alışverişlerinde fiziki paradan daha çok banka kartları kullanmaktadırlar. Güvenlik, kolaylık ve vadeli ödeme gibi farklı saiklerle başvuru olan bu ödeme yöntemleri elektronikten giyime, beslenmeden seyahate kadar farklı sektörlerde çokça görülmektedir. Altın sektörü de bankaları, bir ödeme/taahhüt yöntemi olarak tercih etmektedirler. Bankaların aracılık ettiği ödeme araçları; banka kartları, banka havalesi ve Elektronik Fon Transferi/EFT'dir. Tabii olarak modern dönemde ilgili ödeme yöntemlerinin kullanımı hakkında bir takım fikhî tartışmalar yapılmıştır. Biz ise bu tartışmalara girmeden ifade edilen yöntemlerin caiz olduğu yönündeki kanaati<sup>11</sup> esas alarak konuyu değerlendireceğiz.

<sup>9</sup> Bayraktar, İslam Hukuku Açısından E-Ticaret, 158-161; Turan, “İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı”; Topal - Arık, “Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri”; Fatih Kanca, *Sarf Akdinde Hükmî Kabz Problemi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanlık Tezi, 2015), 47-49.

<sup>10</sup> E-ticaretin meri hukuku ilgilendiren konuları için bk. Abdurrahman Savaş, “İnternet, İnternette Sözleşme (Alış Veriş), Network Marketing ve Forex”, *Güncel Dinî Meseleler III (Sempozyum)*, (2013), 86-88; Ayrıca bk. Bayraktar, İslam Hukuku Açısından E-Ticaret, 154-164; Nazan Lila, “İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmemesine Bağlı Garar ve Sonuçları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXI/39* (2019), 254-279.

<sup>11</sup> Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions AAOIFI, *el-Me'âyîru's-şer'iyye* (Manama: Hey'etu'l-muhasebe ve'l-muraca'a li'l-me'âyîri's-şer'iyye li'l-muesesâtî'l-mâliyye, 2017), Standart No. 3/1-2-3/79-80.



Elektronik altın ticaretinde bankalar aracılığıyla gerçekleştirilen ödemelerin detayları bu aşamada değerlendirilmelidir. Bu şekilde işlemlerin mahiyeti tespit edilecek ve fikhî hüküm isabetli şekilde tezahür edecektir. İster e-ticaret isterse yüz yüze alışverişlerde bankaların aracı kılındığı altın satımlarında kullanılan yöntemler benzer özellikler taşımaktadır. Yegâne fark e-ticarete altının kendisinin de araçlarla müşteriye ulaştırılmasıdır.

Çağdaş fakihler bankalar aracılığıyla yapılan alışverişlerde taraflar arası hukuki ilişkiyi kefâlet yahut havâle akitlerinin karz (tüketim ödücü/borç) akdiyle birleşmesi şeklinde nitelemektedirler.<sup>12</sup> Kanaatimize göre, banka kartıyla yapılan alışverişler havâle akdidir. Zira kart sahibi müşteri alışverişini yapar ve alacaklıyı/satıcıyı bankaya yönlendirir. Banka da müşterinin hesabındaki parayı satıcıya aktarır. Kredi kartlarıyla yapılan alışverişler ise kefâlet veya havâle akdi kapsamındadır. Müşteri (muhîl/asîl) sahip olduğu kartla alışveriş yapar, bu alışveriş bedeli banka (muhâlun aleyh/dâmin) tarafından satıcıya (muhâlun leh/mekfûlun leh) ödenir. Esasında bu işlemde banka, kart hamilinin üye işyerine olan borcunu üstlenmiştir ve bu konuda kart hamili müşteriye rücu edecektir. Banka havalesi şeklinde yapılan ödemelerin de havâle akdi biçiminde değerlendirilmesi isabetlidir. Zira müşterinin banka hesabındaki ücret satıcının hesabına aktarılmaktadır. Eğer paranın nakil işlemi aynı bankanın farklı hesapları arasında oluyorsa bedel derhal karşı hesaba geçmektedir. Farklı bankalar arası havale yapılıyorsa, ki buna EFT denilmektedir, bu takdirde ödeme hafta içi ve mesai saati içinde ise hemen, hafta sonu yahut mesai saatleri dışında ise ilk iş günü veya mesai saati başlar başlamaz para satıcıya ulaşmaktadır. Aynı zamanda FAST yöntemiyle yapılan ödemeler limit problemi nedeniyle çok tercih edilmemekle birlikte limitin müsait olduğu altın satışlarında bu yöntemin banka havalesi gibi değerlendirilmesi zaruridir.

Yukarıda belirtilen ödeme yöntemleri kuyumculuk sektöründe aktif olarak kullanılmaktadır. İlgili süreç 2000'li yılların başından itibaren sektörde görülmeye başlanmıştır. Tabiatıyla bu satışlardan kredi kartı ile ödeme esnasında taksitli çekimler de gündeme gelebilmektedir. Kuyumcu odalarının talepleri doğrultusunda kamu otoritesi zaman zaman altına taksit imkânı tanıyabilmekte ve bu taksitlendirmede sayı ve ürün sınırlanmasına

<sup>12</sup> Mustafa Zerkâ, "Bitâkâtu'l-i'timân", *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî* (Cidde: Mecma-i'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 1996), 7/1/672; Abdüsettar Ebû Gudde, "Bitâkâtu'l-i'timân", *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî* (Cidde: Mecma-i'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 1996), 7/1/467; Ebû Gudde, "Bitâkâtu'l-i'timân", 7/1/657; Nezîh Kemâl Hammâd, "Bitâkâtu'l-i'timân", *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî* (Riyâd: Mecma-i'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 2000), 12/3/502; Muhammed Takî el-Osmânî, *Fikhü'l-büyû' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a tatbikâtihi'l-mu'âsıra mukârinen bi'l-kavânini'l-vaz'iyeye* (Karaçi: Mektebe Maârifu'l-Kur'an, 2014), 1/436.

gidebilmektedir. Örneğin, ziynet eşyalarının satımında taksit imkânı verildiği halde sarrafiye ürünler ile has altınlarda taksit yasaklanmaktadır.

Altın sektöründe bankaların aracılık ettiği işlemlerin detaylarıyla ilgili aktarılan bu bilgiler ışığında sektör temsilcilerinin işlemlerinin fikhi değerlendirilmesi konusunda üç görüş ifade edilebilir.

**a.** Banka kartlarıyla yapılan altın alışverişleri kesinlikle caiz değildir. Sarf akdinde bedellerin kabzı hükmi olmaz, mutlaka hakiki şekilde kabz gerçekleşmelidir. Şayet bedellerin ödenmesi esnasında araya herhangi bir süre girerse akit batıl olur. Bedellerin ödenmesine kadar geçen süre nesîe ribâsına sebep olur.<sup>13</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu banka kartlarıyla altın satımının caiz olabileceğini beyan etse de; konunun lehinde ve aleyhinde değerlendirmeler yapar ve ihtiyaten bu alışverişin yapılmamasının uygun olacağını beyan eder. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bu görüşüne alternatif bir fetvâ önerisi, çalışmanın sonunda ek olarak belirtilecektir.<sup>14</sup>

**b.** Banka kartları ve banka havalesiyle (EFT, havale ve FAST) altın satımı caizdir. Bu görüşte olanlara göre sarf akdinde havâle yahut kefâlet caizdir. Ayrıca hem sarf akdinde hem de diğer akitlerde kabz hakiki olabileceği gibi, örfün/uygulamanın kabz olarak gördüğü ödeme yöntemleri ve süreleri hakiki kabz hükmündedir. Onlar alışveriş meclisinde satıcının hesabına bedel olarak kaydedilen ücretin blokeli olup olmamasını problem olarak görmedikleri gibi satışın taksitli veya tek çekim olmasını da sorunlu bulmazlar. Nitekim akitte altının taksitle satışı söz konusu olmayıp altın bedeli banka aracılığıyla satıcıya derhal ödenecektir. Sadece kart hamilinin bankaya olan para borcu taksitlendirilmektedir. Yani kart hamili ile banka arasındaki akit türü sarf değil karz akdidir. Kuyumcu ise satıma konu ettiği altınların bedelini (kuvve olarak) alma ve kullanabilme imkanına kavuşur. Banka kartlarının tabiatı ve bu konuda oluşan örf gereği kuyumcunun altın bedelini aynı mecliste eliyle kabzedememesi gerçekte bedelin ödenmediğini, kuyumcunun kabzetmediğini göstermemektedir. Konu hakkında görüş beyan eden İslam hukukçularının bazıları ve birçok

<sup>13</sup> Abdulkâdir Abdullah Huseyn Saddâm, *Bey'ûz-zehab ve'l-fidda ve tatbikâtuhü'l-mu'âsira fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 161; Nâsir b. Abdülkerîm b. Abdullah Berakâtî, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye li nevâzili'z-zehab ve'l-fidda* (Riyad, 2008), 51; Süleyman Kaya, "Müzakere", *Fıkhi Açından Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, ed. Halit Çalış (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 400; Abdülaziz Bayındır'ın görüşü için bk. Abdülaziz Süleymaniye Vakfı, "Kredi Kartı ile Taksitli Altın Satın Almak Caiz mi?" (09 Temmuz 2011).

<sup>14</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 518; Din İşleri Yüksek Kurulu, "Kredi Kartı ile Altın Satışı Caiz midir?" (Erişim 25 Eylül 2021).

fetva heyetinin kanaati bu yöndedir.<sup>15</sup> Bu görüşte olan Hayreddin Karaman ve İshak Emin Aktepe, ziynet eşyalarını diğer altınlardan ayrı değerlendirmektedirler ve ziynet eşyalarının tek çekim ve taksitle satışını caiz kabul ederler. Onların bu görüşlerindeki temel hareket noktası altının hukuki mahiyetinin para olup olmaması ile bedellerin kabzının hakiki olup olmamasıdır.<sup>16</sup>

c. Altın satımının yapıldığı kartlara göre bir değerlendirme yapılmaktadır. Altının satışı banka kartıyla yapılırsa bu caizdir. Ancak kredi kartlarıyla yapılan satışlar mutlak olarak caiz değildir.<sup>17</sup> Hükmi kabzı, hakiki kabz olarak gören araştırmacılardan bir kısmı da sarf akdini bu hükümden istisna ederler. Üçüncü görüş içerisinde ele alınabilecek olan II. İslam Ticaret Hukuku Kongresi'nde alınan kararda kredi kartıyla taksitli altın alım-satımının caiz olmadığı beyan edilirken tek çekim satışlar caiz görülmüştür. Banka kartlarıyla yapılan satışlarda kabzın hakiki olmadığı gerekçesiyle tek çekim olsa da altın satışı caiz değildir. Diğer görüşte olanlara göre ise tek çekimde hakiki kabz vardır ve bu işlem caizdir. Fakat taksitli satış caiz değildir.<sup>18</sup>

Banka kartları, havale ve EFT yöntemlerini kullanarak yapılan altın satışlarıyla ilgili yukarıda geçen ifadeler neticesinde elektronik altın ticareti konusunda şunlar söylenebilir: Müşteri internet veya çeşitli iletişim araçlarıyla altını sipariş eder ve bu sırada yukarıdaki yöntemlerden biriyle ödemeyi gerçekleştirir. Ancak ürün bedeli, kimi alışverişlerde aracı kurum (pazaryeri sitesi) tarafından bloke altına alınır. Burada aracı kurum emanetçi vasfıyla

<sup>15</sup> Abdullah b. Süleyman Menî', "Bahs fi'z-zeheb fi ba'z hasâisih ve ahkâmih", *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî* (Cidde: Mecmaî'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 1996), 9/1/97; Abdullah b. Süleyman Menî', "Bahs fi'z-zeheb fi ba'z hasâisih ve ahkâmih", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 579; Sâlih b. Zâbin Merzûkî, "Ticâratü'z-zeheb fi ehemmu suverihâ ve ahkâmihâ", *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*, 1996, 252-253; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 129, (2018; Bayındır ve Halil Güneç'in kanaatleri için bk. Mehmet Çetin, *İslâm'da Kuyumculuk* (Ankara: Hayat Yayınları, 2018), 130; AAOIFI, *el-Me'âyiru's-şer'iyye*, Standart No. 2/4/4, s. 81; *Karârâtü'l-Hey'eti's-Şer'iyye bi-Masri'î'r-Râcihi* (Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ (Künûzu İşbilyâ), 2010), Karar No. 456, s. 688.

<sup>16</sup> Hayreddin Karaman, "Altın Ticareti" (Erişim 25 Eylül 2021); İshak Emin Aktepe, "Kredi Kartı İşlemlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Fikhi Açıldan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, ed. Halit Çalış (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2012), 380-381.

<sup>17</sup> Hind B. Bâz, "Bey' u'z-zeheb bi'l-âcîl ve suveruhü'l-mu'âsıra", (ts.), 35-38; Kanca, *Sarf Akdinde Hükmi Kabz Problemi*, 58, 66-68.

<sup>18</sup> II. İTHK, "Faiz Sonuç Bildirisi", *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 1047; Karaman'ın resmi internet sitesinde ifade edilenlere muhalif olarak, kongrenin kanaatine benzer bir kanaat, kendisine isnat edilmektedir. Bu isnat için ayrıca bk. Hayreddin Karaman, "Taksitle Altın Almak Caiz mi?" (Erişim 18 Şubat 2019).

işleme dahil olur.<sup>19</sup> Satıcı ise sipariş ürünü kargo yahut kurye şirketine teslim eder. Taşıma firması satıcının vekili vasfıyla ürünü alır ve müşteriye teslim eder. Ürün müşteriye teslim edildiği zaman şayet aracı kurum varsa kendisinin uhdesine emanet edilmiş bedeli satıcıya naklede. Böylelikle işlem peşin icra edilmiş olur. Kargo şirketinin satıcının vekili olarak konumlandırılmasının arkasındaki temel neden mesafeli satış sözleşmeler yönetmeliğindeki ilgili maddedir. Bu maddede ifade edilen husus şu şekildedir: “Malın satıcı tarafından taşıyıcıya teslimi, tüketiciye yapılan teslim olarak kabul edilmez.”<sup>20</sup> Kanaatimizce bu maddeye göre kargocu satıcının vekilidir. Fakihler ise sarf akdinde vekaletin sahih olduğunu ifade etmektedirler.<sup>21</sup> Dolayısıyla altın satıcı adına kurye tarafından müşteriye teslim edilmiş ve bedeli satıcıya aynı anda aktarılmıştır. Böyle olunca akdin aynı mecliste gerçekleştiği ve vade olmadığı açıkça görülmektedir.<sup>22</sup>

Aracı kuruluşlar olmaksızın ödemenin satıcının hesabına derhal kaydedildiği durumlarda yani banka kartları, havale ve EFT ile derhal ödeme yapıldığı durumda ise farklı değerlendirmeler yapılmalıdır. Buna göre altın bedeli satıcının hesabına derhal kaydedildiği ve satıma konu olan altının kargoya verilmesi ile arada geçen sürede vadeli sarf akdi olacağı konusunda herhangi bir tereddüt söz konusu değildir.

Netice olarak, satıcının doğrudan kendi siteleri üzerinden kapıda ödeme yöntemleri haricinde internet üzerinden yapılan altın satışlarının nesîe ribâsî nedeniyle caiz olmayacağı açıktır.

## 1. 2. Kapıda Teslim ile Ödeme

Kapıda ödeme yoluyla gerçekleştirilen altın satışlarında, genel kapıda ödeme yöntemlerine göre herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Sadece kapıda ödeme yoluyla altın satımı yapan firmalar, diğer elektronik altın satışlarında olduğu gibi taşınan kıymetli madeni sigortalayan ve taşınmasında özel ihtimam gösteren kargolar/kuryeler kullanmaktadırlar.

<sup>19</sup> Online altın satımı yapan yahut aracılık eden bazı platformlar için bk. Gram Altın, “Gram Altın (İAR)” (Erişim 26 Eylül 2021); gittigidiyor.com, “Ziyet, Külçe Altın” (Erişim 26 Eylül 2021); n11.com, “Altın ve Gümüş” (Erişim 26 Eylül 2021); akakçe.com, “Altın, Takı, Aksesuar” (Erişim 26 Eylül 2021).

<sup>20</sup> Resmî Gazete, “Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği” (27 Kasım 2014), Madde No. 9/C.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 1993), 14/60; Ebû Bekr Alâuddîn b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/220; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/30; Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni Rafîi, *Fethü'l-azîz fî Şerhi'l-Vecîz* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 5/259; Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî Haccâvî, *el-iknâ' fî fikh İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, ts.), 2/121.

Müşteri internet ortamındaki aracı alışveriş siteleri yahut altın sektörünün kendi web sayfası üzerinden ürünü beğenir ve siparişini ilgili sitenin ödeme sayfasındaki ödeme seçeneklerinden kapıda ödeme yöntemini işaretleyerek girer. Satıcı ise aldığı siparişi hazırlar ve yukarıda ifade edilen özelliklere sahip özel sigortalı kargo yahut kuryeye verir. Siparişi teslim esnasında ise müşteri aracıya ürün bedeli olan miktarı öder. Kapıda ödeme seçenekleri içerisinde nakit ödemeler olabildiği gibi kredi kartıyla tek çekim yahut taksitle de ödeme yapılabilmektedir. Burada ilk olarak kapıda nakit ödeme akabinde bankalar aracılığıyla ödeme üzerinde durulacaktır. Kapıda ödeme yöntemi ister nakit ister kredi kartı aracılığıyla olsun bu hizmetin diğer yöntemlere göre bir masrafı bulunmaktadır. Bu masrafı kargo şirketi müşteriden tahsil etmektedir.

Kapıda ödeme yöntemi kullanılarak gerçekleştirilen altın mübadelesini klasik fıkıh doktrininde tip/isimli akitler kapsamında değerlendirmeden önce birtakım konulara değinilmesi zaruridir. Elektronik ticarete satışa konu olan altının cinsi, kalitesi ve miktarı konusunda cehalet unsuru yoktur. Ayrıca taraflar gabin ve garâr unsurlarıyla da karşı karşıya değillerdir. Bir diğer husus ise tarafların elektronik ortamda meclis birliği de sağlanmaktadır. Dolayısıyla nesîe ribâsını oluşturacak bir durum da söz konusu değildir. Daha önce belirtildiği üzere bu satışta kargo şirketi satıcının vekili konumundadır. Aracı şirket (kargo/kurye) sipariş verilen altını satıcı adına müşteriye teslim eder ve altın bedelini teslim alır. İşin başında sistem üzerinden verilen sipariş bir çeşit vaad niteliğinde olup kapıda teslim esnasından bu vaad neticelenir. Kapıda ödeme seçeneğiyle yapılan alım-satım sözleşmesinin vaad niteliğinde olduğunun önemli bir göstergesi işin başında herhangi bir bedelin ödenmemiş olması ve alıcının ödeme yapmayarak cayma imkânının olmasıdır. Aynı şekilde satıcı adına aracı olan kurye de bedelini almadığı altını teslim etmekten imtina ederek vaadden cayabilir. Ancak kurye ile kuyumcu arasında kurulan sözleşme gereği altın bedelinin ödenmemiş olması hali dışında böyle bir hakkı yoktur. Dolayısıyla elektronik ortamda gerçekleştirilip kapıda ödeme yöntemi kullanılan altın satımları sarf akdinde vaadleşmenin caiz olduğunu beyan eden görüşe<sup>23</sup> binaen caiz kabul edilmelidir. Ayrıca bu satışta satışa konu olan şey altın, bedeli ise altın dışındaki paralar olduğu için yani bedellerin cinsleri farklı olduğu için fazlalık ribâsı da söz konusu değildir. Bir diğer husus, bazı araştırmacıların, sanal ortamda yapılan satışlarda kurun satış vaadi esnasında belirlenmesi gerekçesiyle caiz olmadığını ifade

<sup>23</sup> Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân* (Mısır: el-Mektebetü'l-Kübrâ'l-emûriyye, 1308), Madde No. 233-234, 257; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dârü'l-Marife, 1990), 3/32; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1934), 7/465; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1992), 4/310.

etmeleridir. Ancak bu görüş kanaatimizce isabetli değildir.<sup>24</sup> Kurun önceden belirlenmesi, esasında kapıda ödeme şartlarına göre ön görülen bir husustur. Kuyumcu da buna göre bir fiyat belirlemektedir. Dolayısıyla işin başındaki vaadin satış olduğu görüşü isabetli değildir. Neticede bu şekilde altın mübadelesi caizdir ve fıkhi açıdan herhangi bir problemi haiz değildir.<sup>25</sup>

Kapıda ödeme yönteminde bankaların aracı edildiği ikinci hususta tabiatıyla bir önceki başlıkta geçen hükümler geçerli olmakla birlikte şu detayların zikredilmesi zaruridir: Kargo yahut kurye, satıcının temsilcisi olup kapıda müşteriye ürünü teslim eder ve altın bedelini pos cihazı vasıtasıyla teslim alır. Bu teslimatta tıpkı yüz yüze altın satışlarında olduğu gibi banka ile satıcı firma arasında yapılan anlaşma gereği bir süre geçebilmektedir. Öncelikle bu sürenin aynı günü aşması yani 40 güne kadar sarkması halinde işlemin caiz olmayacağı açıktır. Ancak banka ile kuyumcu arasında erken ödeme alma/yapma yönünde bir anlaşma yapılması halinde gece yarısından sonra alınan/yapılan ödemelerin peşin kabul edilmesi gerekir. Zira hem bankacılık hem de kuyumculuk örfünde bu süreler vade olarak nitelenmemektedir. Tabiatıyla banka erken ödeme yapmak için belirli bir komisyon tahsil etmektedir. Bu ücret, havale akdinin yahut kefalet akdi karşılığında bankanın aldığı bedeldir. Kimi araştırmacılara göre bu ücret çek kırdırma, bir diğer deyişle borcun borç karşılığında satım yasağı (bey'u'l-kâlî bi'l-kâlî) kapsamında değerlendirilmekte ve bunun caiz olmayacağı ifade edilmektedir. Kanaatimizce burada ilgili yasak söz konusu değildir. Zira kuyumcunun bankadan alacağı bedel, bankanın yüklediği havale/kefalet akdinin sonucudur. Yoksa ortada alacağı temsil eden kıymetli bir evrak söz konusu değildir. Ayrıca müşteri tamamen devreden çıktığı için borcun borç karşılığında satımından bahsetmek doğru değildir. Bilakis burada banka ile üye işyeri arasında sulh yapılmaktadır. Bu durumda da "da" ve te'accel" kuralı gereği herhangi bir problem yoktur.<sup>26</sup>

## 2. Kuyumcu Altın Değerleme Sistemi (KAD-SİS)

Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK), İstanbul Altın Rafinerisi (İAR) ve kuyumcu esnaflarının ortak işlem yaptığı bir sistem olarak KAD-SİS, bankacılık sektörünün altın işlemlerine yardımcı olmayı hedefleyen ve aslında bankacılık sektörünün işlemlerini kolaylaştıran bir sistemdir. Esasında para piyasasının önemli bir unsuru olan bankalar

<sup>24</sup> Topal - Arık, "Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri", 22.

<sup>25</sup> Gezgin, *Fıkhi Açıdan Altın Mübadele İşlemleri*, 245-246; Gezgin, *Altın Mübadele İşlemleri*, 275-277.

<sup>26</sup> Tabiatıyla beyan ettiğimiz bu görüş ilgili kuralı geçerli kabul eden fakihlere göredir. Aksi takdirde bu kuralın ihtilaflardan hâli ve tüm fakihler nezdinde müselleme olduğu iddiamız söz konusu değildir.



KAD-SİS ile hem altın işlem hacmini artırmakta hem de kuyumcu esnafının altınla ilgili tecrübesinden yararlanmaktadır. Böylelikle yastık altı altınlar finansal sistem aracılığıyla ekonomiye kazandırılmaktadır.

Sistemin işleyişinde BDDK; banka, İAR ve kuyumcuların KAD-SİS aracılığıyla gerçekleştirdiği işlemleri hem düzenlemekte hem de denetlemektedir. İAR ise banka ile kuyumcu arasında aracıdır. Kuyumcular ise İAR'ın farklı illerdeki temsilcileridir. KAD-SİS'in işlemleri; kuyumcu ile yatırımcı ve kuyumcu ile İAR olmak üzere iki aşamada değerlendirilmelidir.

1. KAD-SİS'te müşteri ile banka arasındaki ilişki şu şekildedir: Müşteri bankadaki önceden açtırmış olduğu cari altın hesabına elindeki fiziki altınları yatırmak ister. Bunun için KAD-SİS'e kayıtlı yetkili kuyumcuya gider ve kamera altında altınlarını tarttırır ve 24 ayar has altın milyemine dönüştürür. Farklı çeşit ve ayarlarda olan altınlar kuyumcu tarafından İAR'ın önceden belirlediği hurda milyeminden dönüştürülerek İAR'a bildirilir. Neticede yatırımcının banka hesabına kaydedilecek altın miktarı İAR'a bildirilir ve bu altınlar müşterinin banka hesabına aynı anda yansıtılır. Yatırımcının fiziki altınları ise İAR temsilcisi olan kuyumcuya teslim edilir.<sup>27</sup>

2. Kuyumcu ile İAR arasındaki işlemler de iki metot ile yürütülmektedir. İlk metoda göre müşteriden teslim alınan altınlar üç gün içerisinde İAR'a teslim edilir. İkinci metoda göre kuyumcu müşteriden aldığı altınları kendisi dilediği gibi kullanabilmektedir. Her iki metodun ortak hususiyet, kuyumcunun, İAR kasalarında kendi adına bir miktar altın rehin/teminat tutmak zorunda olmasıdır. Böylelikle ikinci metot kapsamında kuyumcunun kullandığı altınlar teminat hesabından düşülmektedir. Ayrıca yatırılan miktarın üzerinde işlem yapmaya da müsaade etmeyen İAR, bu şekilde kendini güvence altına almaktadır. Tabiatıyla hem İAR hem de kuyumcu bu işlemlerine karşılık yatırılan altın cinsine göre değişen belirli bir miktar komisyon elde ederler. İşte bu komisyon onların KAD-SİS aracılığıyla elde ettikleri kazançtır.<sup>28</sup>

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız sistemde görüldüğü üzere, herhangi bankanın şubesinde yatırımcıların yaptığı işlemlerin benzerleri kuyumcular aracılığıyla yapılmaktadır. Banka şubesi aracılığıyla kıymetli madenlerini cari hesabına aktaramayan müşteri KAD-SİS aracılığıyla bu imkana kavuşmaktadır.

<sup>27</sup> Sistemin ayrıntıları ile üye bankalar ve temsilci kuyumcular için bk. İstanbul Altın Rafinerisi A.Ş., "Kuyumcu Altın Değerleme Sistemi (KAD-SİS)" (2011).

<sup>28</sup> Kuyumcu, İAR ve bankalar arası ilişkinin işleyişiyle ilgili bilgiler için Özboyacı Altın firma sahibi Ziya Özboyacı Bey ile My Gold Mücevherat sahibi Sami Akdağ Bey'e teşekkür ederim.



Sistem aracılığıyla gerçekleştirilen altın işlemleri fıkhî açıdan sarf akdi kapsamında değildir. Müşteri ile banka arasındaki cari hesap ilişkisi karz akdi kapsamında değerlendirilmelidir. Konunun bu yönü çalışma kapsamında değildir. Kuyumcu-İAR ve banka arasındaki ilişki de vekalet ilişkisidir. Aralarında yapılan sözleşmeler neticesinde kuyumcu İAR adına müşterinin altınlarını teslim alırken, İAR da banka adına vekaleten bu işlemleri yapmaktadırlar. Dolayısıyla karz olarak bankaya yatırılan bedelin vekiller aracılığıyla kabzında fıkhî açıdan herhangi bir problem mülahaza etmek mümkün değildir. Nitekim fukahanın ittifakıyla karz akdinde vekalet sahihtir.<sup>29</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Altın sektörünün elektronik ortamda icra ettiği online ticaretle ilgili sonuç ve değerlendirmeler; altının hukuki mahiyeti ve ödeme yöntemleri dikkate alınarak maddeler halinde şöyledir:

1. Tüm altınlar (ziynet, sarrafiye, has) ribevîdir ve değişimlerimde sarf akdinin kurallarına uyulmalıdır. Bu kapsamda bankaların aracı olarak kullanıldığı e-altın satışlarında esas problemlilik nokta kabzdır. Satış bedeli olan paranın blokeli bile olsa satıcı adına banka tarafından tescil edilmesi birçok fıkhî heyetin de benimsediği kanaate göre hakiki kabz hükmündedir.<sup>30</sup> Neticede altın satımının tek çekim veya taksitli olması kabz açısından problem teşkil etmemektedir. Zira altını satan kuyumcunun bankadan alacağı altın bedeli kendi hesabına kaydedilmektedir. Satıcı bankadan alacağını daha önce yaptığı sözleşmeye göre bir miktar komisyon karşılığında derhal tahsil edip kullanabilir. Müşterinin bankayla kurduğu ilişki ise karzdır. Dolayısıyla bankaya olan borcunu hesap kesim tarihinin son gününe kadar erteleyebileceği gibi taksitle de ödeyebilir.

2. Elektronik altın ticaretinde “taksitle altın satımı” ifadesi hakikatte altının taksitle vadeli satıldığını göstermemektedir. Zira hem katılım bankası hem de konvansiyonel bankalar kart hamiliyle yaptıkları sözleşmeyi alım-satım şeklinde nitelemektedirler. Ancak bu husus bazı katılım bankalarının piyasaya sunduğu murâbaha kart için geçerli değildir. Nitekim bu kartla alışveriş ve taksitlendirme peşin alıp bir miktar kar ilavesiyle satım mantığı üzerine kurgulanmıştır. Altının ise peşin alınması caiz iken vadeli satışı caiz değildir.

<sup>29</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/21-23; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 3/377; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1984), 5/23; Mansur b. Yûnus Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'* (Riyad: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/461.

<sup>30</sup> *Karârât mecmai'l-fıkhî'l-İslâmî* (Mekke: Rabıtâtü'l-Alemi'l-İslami, 2010), Karar No. 53, Devre No. 6/4, s. 113-114.

Çalışmamızın e-ticarette altının taksitle satımıyla ilgili kanaati, kuyumcunun altın bedeli olan parayı mümkün olan ilk fırsatta tahsil etmesi şartıyla (gece yarısı itibariyle) kayıtlıdır. Bu süre zarfında geçen süre ise örfen vade olarak nitelenmemektedir. Bunun aksi durumların caiz olmayacağı ise açıktır.

3. Banka kartları dışında EFT, FAST ve havâle yoluyla doğrudan kuyumcu dükkanından altın satımı caizdir, zira bu satışlarda kabz hakiki şekilde gerçekleşir. Nitekim kuyumcuların işletmesinde ve bankada olmak üzere iki kasası vardır. Dükkandaki kasaya giren bedelin tahsil edilmediği yönünde bir beyanın olmayacağı gibi bankalar aracılığıyla yapılan tahsilatların gerçekleşmediği iddiası da günümüz şartları düşünüldüğünde isabetli değildir. Hatta kuyumcu yahut herhangi bir esnafın banka aracılığıyla yaptığı tahsilatlarının, fiziki tahsilatlardan daha sağlam ve güvenilir olduğu söylenebilir. Ayrıca banka hesaplarındaki nakitleri daha kolay ve güvenilir biçimde kullanma imkanına sahiptir. Bu açıdan bakıldığında kuyumcunun e-ticaret satışlarından elde ettiği bedellerde dilediği gibi tasarrufla bulunmasının önünde de bir engel bulunmadığı görülecektir.

4. Kuyumculuk sektöründe de diğer esnaflarda olduğu üzere banka kartlarıyla satış çokça tercih edilmemektedir. Bunun nedeni sadedinde işletmelerin pos cihazıyla yaptıkları satışlardan belirli oranda komisyon ödemeleri zikredilebilir. Pekâlâ bu komisyon ücretinin asıl akde bir etkisi var mıdır? Bu soruya cevap olumludur; çünkü bu ücretlerin kefâlet veya havâle masrafları olarak görülmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak kuyumculuk sektörünü diğer sektörlerden ayırmak gerekir; çünkü satıma konu olan ürün ribevîdir. Bu çerçevede sektör için şu düzenlemeler yapılmalıdır:

a. Kuyumcuların pos kullanımlarında taksit kaldırılmalıdır. Her ne kadar onların taksitli satışlarında ribânın gerçekleşmediği beyan edilse de müşterilerin algısı taksitle altın satın aldıkları yönündedir. Ayrıca taksitli satımlardan kaynaklı ileride başka sıkıntıların ortaya çıkacağı bilinmelidir.

b. Bir diğer önemli önerimiz bankalara dönüktür. Bu kapsamda, bankalar, kuyumcuların yaptığı satış bedellerini derhal ödemelidirler. Bankacılık kanununda kuyumcular için yapılacak bir istisna hükümlerle bu durum aşılabilir. BDDK'nın bu ve diğer konularda değişiklik yapabilme yetkisi vardır.

5. Satıcı açısından altın bedelinin teslimiyle ilgili yukarıda ifade edilenler geçerli iken alıcı/müşteri açısından ödeme şekillerine göre iki mülahaza ifade edilebilir:

a. Banka aracılığıyla (banka kartları, havale EFT) ödemelerde müşterinin altın bedelini teslim alması esnasında kurye yahut kargo şirketi kuyumcunun vekili konumundadır. Kuyumcuyla yapılan akit çerçevesinde aracı kuyumcu adına altınları teslim alır ve müşterinin bulunduğu yere göre farklı sürelerde teslim eder. Tabiatıyla burada sözlü bir vekaletten söz edilemez ancak akdin tarafları ve onların yaptığı sözleşmenin doğal bir sonucu olarak kurye/kargo görevlisi tabii vekil olarak görülmelidir.

b. Kapıda ödeme yöntemiyle yapılan altın satışlarında sanal ortamdaki sözleşmenin sarf akdi yapma üzere vaadleşme olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aracı kurye/kargo şirketi satıcının vekili konumunda altın satışını teslimat esnasında gerçekleştirmektedir. Alıcı ise zaten kendisi akdin bedeli olan malı teslim almaktadır. Böylelikle akit peşin şekilde gerçekleştirilmektedir. Muvâade değerlendirmesini kuvvetlendiren en önemli husus akdin taraflarından en az birinin sözleşmeden cayma imkanının olmasıdır. Bu mânâda özellikle alıcı altın bedelini ödemekten imtina ederek akdi yapmak istemeyebilir.

6. Elektronik ortamda yapılan altın satışlarının caiz olan yegâne satış şekli kapıda ödeme yöntemiyle yapılan satışlardır. Bu satışlar tıpkı müşterinin kuyumcudan yüz yüze yaptığı alışveriş gibi değerlendirilmelidir. İnternet üzerinden verilen sipariş ise sarf akdine davet veya vaaddir. Kapıya gelen kurye yahut kargocunun satıcının vekili olduğu kanaatine binaen bu işlemin caiz olduğu açıktır. Kurun vaad esnasında belirlenmiş olması da akdin sanal ortamda vadeli olarak kurulduğunu göstermesi açısından yeterli değildir. Zira kur hususunda serbest bir anlayış söz konusu olup ilk sözleşmenin vaad niteliğinde olmasına mâni değildir.

## Kaynakça

- AAOIFI, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. *el-Me'âyîru's-şer'iyye*. Manama: Hey'etu'l-muhasebe ve'l-muraca'a li'l-me'âyîri's-şer'iyye li'l-muessesâti'l-mâliyye, 1. Basım, 2017.
- akakçe.com. "Altın, Takı, Aksesuar". Erişim 26 Eylül 2021. <https://www.akakce.com/altin-taki-aksesuar.html>
- Aktepe, İshak Emin. "Kredi Kartı İşlemlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Fikhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*. ed. Halit Çalış. 374-386. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Bayraktar, Ahmet. İslam Hukuku Açısından E-Ticaret. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Berakâtî, Nâsır b. Abdülkerîm b. Abdullah. *el-Ahkâmü'l-fikhiyye li nevâzili'z-zeheb ve'l-fidda*. Riyad, 2008.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kimâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Çetin, Mehmet. İslâm'da Kuyumculuk. Ankara: Hayat Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvâlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. "Kredi Kartı ile Altın Satışı Caiz midir?" Erişim 25 Eylül 2021. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/964/kredi-karti-ile-altin-satisi-caiz-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HIImMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d>
- Ebû Gudde, Abdüssettâr. "Bitâkâtu'l-i'timân". *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*. 7/1/359-371. Cidde: Mecmaî'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 1996.
- Gezgin, Yusuf Erdem. *Altın Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme*. ed. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: İktisat Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gezgin, Yusuf Erdem. *Fikhî Açıdan Altın Mübadele İşlemleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Gezgin, Yusuf Erdem. "Fikhî Açıdan Altının Para veya Metâ' Olma Niteliği". *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 6/2 (31 Temmuz 2020), 156-179. <https://doi.org/10.25272/ijisef.692914>
- gittigidiyor.com. "Ziyet, Külçe Altın". Erişim 26 Eylül 2021. <https://www.gittigidiyor.com/kulce-ziyinet-altin>

- Gram Altın. “Garanti ve İade Koşulları”. Erişim 25 Eylül 2021. <https://www.gramaltin.com/garanti-iade-kosullari>
- Gram Altın. “Gram Altın (İAR)”. Erişim 26 Eylül 2021. <https://www.gramaltin.com/>
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî. *el-iknâ' fi fikh İmâm Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Hammâd, Nezîh Kemâl. “Bitâkâtu'l-i'timân”. *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*. 12/3/459-535. Riyâd: Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 2000.
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- Hind B. Bâz. “Bey' u'z-zeheb bi'l-âcil ve suveruhü'l-mu'âsıra”.
- II. İTHK. “Faiz Sonuç Bildirisi”. II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: *Günümüzdeki Meseleleri*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934.
- İstanbul Altın Rafinerisi A.Ş. “Kuyumcu Altın Değerleme Sistemi (KAD-SİS)”. 2011. Erişim 19 Mayıs 2020. <https://www.kadsis.com/kadsis-nedir>
- Kadri Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân*. Mısır: el-Mektebetü'l-Kübrâ'l-emîriyye, 2. Basım, 1308.
- Kanca, Fatih. *Sarf Akînde Hükmî Kabz Problemi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanlık Tezi, 2015.
- Karaman, Hayreddin. “Altın Ticareti”. Erişim 25 Eylül 2021. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0177.htm>
- Karaman, Hayreddin. “Taksitle Altın Almak Caiz mi?” Erişim 18 Şubat 2019. <https://sorularlaislamiyet.com/taksitle-altin-almak-caiz-mi>
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Süleyman. “Müzakere”. *Fikhi Açıdan Finans ve Altın İşlemleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*. ed. Halit Çalış. 398-4001. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Lila, Nazan. “İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmemesine Bağlı Garar ve Sonuçları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXI/39 (2019)*, 253-279.
- Menî', Abdullah b. Süleyman. “Bahs fi'z-zeheb fi ba'z hasâisih ve ahkâmih”. *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*. 9/1/65-115. Cidde: Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 1996.
- Menî', Abdullah b. Süleyman. “Bahs fi'z-zeheb fi ba'z hasâisih ve ahkâmih”. II. *Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi: Günümüzdeki Meseleleri*. 559-585. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2016.

- Merzûkî, Sâlih b. Zâbin. "Ticâratü'z-zeheb fî ehemmu suverihâ ve ahkâmihâ". *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*, 1996.
- n11.com. "Altın ve Gümüş". Erişim 26 Eylül 2021. <https://www.n11.com/altin-ve-gumus>
- Rafii, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni. *Fethü'l-azîz fî Şerhi'l-Vecîz*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984.
- Resmi Gazete. Mesafeli Satış Sözleşmesi Yönetmeliği, Mesafeli Satış Sözleşmesi Yönetmeliği. 29188 (27 Kasım 2014). Erişim 10 Ekim 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/11/20141127-6.htm>
- Resmi Gazete. "Mesafeli Sözleşmeler Yönetmeliği". 27 Kasım 2014. Erişim 26 Eylül 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/11/20141127-6.htm>,
- Saddâm, Abdulkâdir Abdullah Huseyn. *Bey'ü'z-zeheb ve'l-fidda ve tatbikâtuhü'l-mu'âsıra fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Savaş, Abdurrahman. "İnternet, İnternette Sözleşme (Alış Veriş), Network Marketing ve Forex". *Güncel Dinî Meseleler III (Sempozyum)*, 361-395.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1993.
- Süleymaniye Vakfı, Abdulaziz. "Kredi Kartı ile Taksitli Altın Satın Almak Caiz mi?" 09 Temmuz 2011. Erişim 25 Eylül 2021. <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/kredi-karti-ile-taksitli-altin-satin-almak-caiz-mi.html>
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Takî el-Osmânî, Muhammed. *Fikhü'l-büyükü' 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a tatbikâtihi'l-mu'âsıra mukârinen bi'l-kavânini'l-vaz'iyye*. Karaçi: Mektebe Maârifü'l-Kur'an, 1. Basım, 2014.
- Topal, Şevket - Arık, Önder. "Elektronik Transfer Sistemleri Aracılığıyla Yapılan Altın Alım Satım İşlemleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 15-36.
- Turan, M. Hadi. "İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 823-838.
- Zerkâ, Mustafa. "Bitâkâtu'l-i'timân". *Mecelle mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*. 7/1/670-673. Cidde: Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî MMFİ, 1996.
- Karârât mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî*. Mekke: Rabitatü'l-Alemi'l-İslami, 3. Basım, 2010.
- Karârâtü'l-Hey'eti's-Şer'iyye bi-Masrifir-Râcihî*. Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ (Künûzu İşbilyâ), 2010. <http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=246939&tarama=kararat>

## BİLİŞSEL ÇELİŞKİ VE SEKÜLERLEŞME TEORİLERİ IŞIĞINDA BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARMA DAVRANIŞININ İNCELENMESİ

The Examination of Taking Off Headscarf Behaviour in the Light of the Cognitive Dissonance Theory and Secularization Theory

**BEYZA OKUMUŞ**

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi, Bursa, Türkiye

PhD Candidate, Bursa Uludag University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences, Bursa, Turkey

[ozudogrubez@gmail.com](mailto:ozudogrubez@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-3930-121X](https://orcid.org/0000-0002-3930-121X)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 18 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1057989>

### ATIF/CITE AS:

Okumuş, Beyza, "Bilişsel Çelişki ve Sekülerleşme Teorileri Işığında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 281-308

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.



## The Examination of Taking Off Headscarf Behaviour in the Light of the Cognitive Dissonance Theory and Secularization Theory

### Abstract

Wearing a headscarf is not only a personal worship but it is related to social, cultural, and political experiences. Therefore, wearing or taking off a headscarf may not be a free decision of an individual. This study tries to find some answers to how women eliminate their cognitive dissonances in the process of taking off headscarf considering its links with social, cultural, and political experiences. In this study, 63 online letters that were published on the “yalnizyürümeyeceksin.com” website between 01.01.2020 and 01.03.2020 are chosen to be the sample. I applied content analysis to these documents. In the light of this analysis, I found that the dissonance between not wanting to wear the headscarf (1<sup>st</sup> cognition) and being hijabi (2<sup>nd</sup> cognition) can be a reason for a series of disturbances from discontentment to depression. As a result, to eliminate this dissonance, the individuals may try to use these methods to reduce the dissonance: secularizing both with the clothes and the style of living (adding supportive cognition), alienating from the World (reducing the dissonance), describing religious life of their own family inadequate (adding supporting cognitions), emphasizing family’s oppressive attitudes (reducing the dissonance), getting economic independence (adding supportive cognition), having a separate house from family (adding supportive cognition) and, confirming that they do not perform other religious obligations either (adding supportive cognition). One of our findings is that some individuals not only change their attitude about headscarves but also experience the conversion. Another prominent theme in the findings is some women start to feel that they do not belong the group that headscarf implies they belong to. Besides this, some of them take off their headscarves because they start to think that it is excessively hard to wear.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Behaviours, Religious Attitudes, Cognitive Dissonance, Headscarf.

## Bilişsel Çelişki ve Sekülerleşme Teorileri Işığında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi

### Öz

Başörtülü olmak yalnızca bireysel dinî bir davranış olmayıp sosyal, kültürel ve politik yaşantılarla da bağlantılıdır. Başörtüsünü takma veya çıkarma kararı vermek tamamen bireyin öznel kararı olmayıp yine bu yaşantıların uzantısı olabilmektedir. Bu çalışmada önceden başörtülü olan kadınların başörtüsünü çıkarma kararı verirken sosyal, kültürel ve politik yaşantılarıyla da bağlantılı olarak karar verme süreçlerinde yaşadıkları bilişsel çelişkileri nasıl giderdikleri sorusuna cevap aranmaktadır. Çalışmada örneklem olarak “yalnizyurumeyeceksin.com” isimli çevrimiçi platforma 01.01.2020-01.03.2020 tarihleri arasında gönderilen 63 mektup seçilmiştir. Bu mektuplara içerik analizi yöntemi uygulanarak bulgulara ulaşılmıştır. Paylaşılan mektuplar incelendiğinde başörtüsünü kullanmak istememe (1.biliş) ve başörtülü olma (2. biliş) arasındaki tutarsızlığın bireylerde hoşnutsuzluktan depresyona kadar çeşitli düzeylerde rahatsızlık uyandırdığı görülmektedir. Bu rahatsızlığın giderilmesi için başörtüsünü açma davranışını gerçekleştirme sürecinde bireylerin kıyafetlerde ve yaşam tarzında sekülerleşme (tutarlı biliş ekleme), dış dünyadan soyutlanma (çelişkiyi azaltma), ailenin dinî yaşantısını yeterli görmeme (tutarlı biliş ekleme), ailenin baskıcı tutumlarını ön plana çıkarma (çelişkiyi azaltma), ekonomik bağımsızlık kazanma (tutarlı biliş ekleme), aileden ayrı yaşama (tutarlı biliş ekleme), dinin diğer gereklerini yerine getirmediğini ifade etme (tutarlı biliş ekleme) yöntemleriyle yaşadıkları bilişsel çelişkiyi gidermeye çalıştıkları görülmüştür. İçerik analizinden elde edilen sonuçlardan bir diğeri bireylerin bir kısmının yalnızca dinî tutum ve davranış değişikliği değil dinden ayrılmayı da tecrübe etmiş olmasıdır. Başörtüsünün sembolize ettiği grup kimliğine ait hissetmeme de öne çıkan bir başka temadır. Bunların yanında inancını yitirmediği hâlde başörtüsünün anlamını yitirdiğini ifade edenler ve sadece örtünmek zor geldiği için örtünmeyi reddedenlerin olduğu görülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Dinî davranışlar, Dinî tutumlar, Bilişsel Çelişki, Başörtüsü.

### Giriş

İnternet kullanımının yaygınlaşması ve sosyal medyanın anonim paylaşımlara müsait olması, bireyin sosyal çevresinde konuşmakta ve destek bulmakta zorlandığı konuları büyük bir kolaylıkla paylaşabilmesi ve destek bulabilmesi için zemin sağlamıştır. Bu durum insanların duygularını ifade edebilmelerini ve kendileri gibi düşünen insanlara daha kolay ulaşabilmelerini mümkün kılmıştır. “yalnizyurumeyeceksin.com” da bu düşüncelerle

oluşturulmuş bir çevrimiçi blog sayfasıdır. Hayatının bir döneminde başörtülü olmuş, hâlâ başörtülü olduğu hâlde onu çıkarmak isteyen ve destek arayışında olan kadınlar bu blog sayfasına hikâyelerini göndermekte ve bu hikâyeler sayfada anonim olarak paylaşılmaktadır. Bireyler başörtüsüne yönelik tutumları, başörtüsünü çıkarma süreçlerinde aileleri, arkadaşları ve toplumla yaşadıkları çatışmaları ve bu konu ile ilgili kaygı, korku ve umutları hakkında paylaşmak istedikleri yazıları siteye göndermektedir. Site yöneticileri bu çevrimiçi mektuplardan sitenin amacına uygun olanları gönderen kişinin kimlik bilgileri gizli kalacak şekilde yayınlamaktadır. Sitenin erişimi herkese açık olduğundan herhangi bir üyelik gerektirmeden mektup göndermek ve yayınlanmış mektupları okumak mümkündür.

Dinî tutum ve davranış değişimi genel başlığıyla beraber başörtüsünü çıkarma davranışının konu olarak seçilmesinin üç sebebi vardır. İlk olarak; başörtüsü takmak bireyin kamusal görünürlüğü olan, çeşitli zorlukları barındıran ve tutum değişiminin dışarıdan gözlemlenmesi mümkün olan bir dinî davranıştır. Bu davranışın değişiminin bir anda gerçekleşmediği başka bir deyişle bireyin bir sürecin sonunda başörtüsüne yönelik tutum ve davranışını değiştirdiği öngörülmüştür. Bu özellikler başörtüsünü takma ve çıkarma süreçlerinin bilimsel araştırma yöntemleri ile incelenbilmesine imkân sağlamaktadır. Bu konunun seçilmesinin ikinci sebebi konunun bilimsel yöntemlerle incelenmesinin hem din eğitimi hem de din psikolojisi alanlarına katkı yapacağı düşünülmüştür. Üçüncü ve son sebep ise, başörtüsünü çıkarma davranışının bireysel bir karar ve eylem iken kadınların çeşitli blog sayfaları, sosyal medyada kullandıkları ortak etiketler, başörtülerini açtıktan sonra manifesto yayınlayan sosyal medya ünlüleri aracılığıyla kitleselleşme eğilimi göstermesinin konunun araştırılmaya değer olduğunu düşündürmesidir. Bu çalışma başörtüsüne yönelik tutum değişimini psikolojinin yöntem ve tekniklerini kullanarak incelemesi bakımından ilktir ve alanda bu noktadaki boşluğu doldurma amacı güden bir teşebbüstür.

Bu çalışmada başörtüsünün neliğine dair yapılan tarihsel, teolojik ve politik tartışmalara yahut geçmişte Türkiye’de yaşanan başörtüsüne yönelik kısıtlamalar ve iade edilen haklara değinilmeyecektir. Bu çalışma yalnızca günümüzde bireylerin başörtüsüne yönelik tutum ve davranışlarını değiştirirken içinden geçtikleri süreci anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.

Bu noktada çalışmanın cevap aradığı soruyu “Birey bir dinî davranış konusu olan başörtüsüne yönelik tutumlarını değiştirirken hangi süreçlerden geçmekte, tutum değişimi sürecinde yaşadığı çelişkileri gidermek için hangi yöntemlerden faydalanmaktadır?” olarak formüle etmek mümkündür. Araştırma sorusundan da anlaşılacağı üzere bu çalışma keşfedici bir çalışmadır. Çalışmada yukarıda bahsi geçen “yalnizyurumeyeceksin.com”

isimli sitede yayınlanmış olan mektuplar veri seti olarak kullanılmış ancak bütün dokümanları incelemek mümkün olmadığından belirli bir tarih aralığı seçilmiş ve bu aralıkta yayınlanmış olan mektuplar doküman analizi yöntemi ile incelenmiştir.

Veriler analiz edilirken konu üç boyutta ele alınmıştır. Tutum değiştirmeye psikolojik bir bakış açısı sunan Bilişsel Çelişki Teorisi'nden, başını açma davranışına sosyolojik bir bakış açısı sunan sekülerleşme teorisinden ve son olarak din psikolojisinin dinî gelişim ve gençlikte dinî şüphelere dair açıklamalarından yararlanılmıştır.

### 1. Teorik Arkaplan

Ülkemizin önde gelen sosyal psikoloji uzmanlarından olan ve tutumlar üzerine çalışmaları bulunan Nuray Sakallı Uğurlu, tutumları, "bir nesneye ilişkin olumlu ya da olumsuz duygu, düşünce ve davranışsal eğilimlerin öğrenme sonucunda zihinde tortulaşmış hâli" olarak tanımlamıştır.<sup>1</sup> Bir başka tanıma göre ise tutumlar bireyin bir psikolojik nesne ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturma eğilimidir.<sup>2</sup> Bireyin dinle ilgili duygu, düşünce ve davranışları ise dinî tutumunu oluşturur. Dinî tutumlar, dinî duygu, düşünce ve davranışların toplamı oranında güçlüdürler.<sup>3</sup>

Tutumların dört ana özelliği vardır. İlk olarak tutumlar, bir nesneye karşı belirli bir tepkide bulunmaya hazır oluşu içerir. İkincisi, bireyi güdüleme gücüne sahiptir. Başka bir ifadeyle bireyler sahip oldukları tutum istikametinde hareket ederler. Tutumların bir diğer özelliği ise durağan olmalarıdır. Bireyler sahip oldukları tutumları değiştirmeye karşı direnç gösterirler. Son olarak tutumlar yönedikleri nesneye karşı bir değerlendirme içerirler.<sup>4</sup>

Tutumların değişimine odaklanan kuramları işlevselci, öğrenme, sosyal yargı ve bilişsel kuramlar olarak kategorize etmek mümkündür. Sakallı Uğurlu'nun Katz ve arkadaşlarından aktardığı işlevselci kurama göre, tutumların değiştirilebilmeleri için bireyin hayatındaki işlevlerini bilmek gerekir. Bu bağlamda Katz ve arkadaşları tutumların işlevlerini, anlama veya bilgi, ihtiyaçların karşılanması, egoyu savunma ve içsel değerlerin ifade edilmesi olarak sıralamışlardır.<sup>5</sup> Öğrenme kuramlarına göre ise tutumlar eski

<sup>1</sup> Nuray Sakallı Uğurlu, *Sosyal Psikolojide Tutumlar ve Tutum Değişimi* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018), 23.

<sup>2</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014), 130.

<sup>3</sup> Hasan Arslan, "Dini Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 79.

<sup>4</sup> Nuray Sakallı, *Sosyal Etkiler: Kim Kimi Nasıl Etkiler?* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013).

<sup>5</sup> Sakallı Uğurlu, *Sosyal Psikolojide Tutumlar ve Tutum Değişimi*, 52.

tutumun yerine yenisinin öğrenilmesi yoluyla değişmektedir. Sosyal yargı kuramları ise tutumlara yönelik bağlılığın kuvvetinin, ikinci tutumun bireyin tutumu ile olan kontrastının, bireyin yeni tutumu kendi eski tutumuna ne kadar benzer olarak gördüğünün tutum değişimi sürecini etkilediğini öne sürmüştür. Son olarak tutarlılık kuramları ise tutum değişimlerinde tutum ve davranışlar arasındaki tutarlılığın etkili olduğunu iddia ederler.<sup>6</sup>

Tutum değiştirme süreçlerini açıklamaya çalışan tutarlılık teorilerinden biri 1957'de Amerikalı sosyal psikolog Leon Festinger tarafından ortaya atılmış ve günümüze kadar düzenleme ve eklemeler yapılarak kullanılagelmiş olan Bilişsel Çelişki Teorisi (Cognitive Dissonance Theory)'dir. Festinger bireylerin duygu, düşünce ve davranışları arasında bir denge arayışında olduklarını savunur.<sup>7</sup> Teorisi ise, en basit hâliyle, bireylerin düşünceleri ve davranışları uyumsuz olduğunda veya zihnindeki iki biliş (fikirler, inançlar veya düşünceler) uyumsuz olduğunda bunun psikolojik bir rahatsızlık duygusuna yol açacağı şeklindedir.<sup>8</sup> Çelişkinin, bireylerin benlik saygılarını tehdit edecek kadar güçlü olduğu durumlarda rahatsızlık hissi en yüksek durumuna ulaşır.<sup>9</sup> Çelişkinin sebep olduğu rahatsızlık hissi bireyi, bu çelişkiden kurtulması, uyumsuzluğu azaltıp uyumu artırması doğrultusunda güdüleyecektir.<sup>10</sup> Buna göre birey zihnindeki bu rahatsızlık duygusundan kurtulmak için davranışını veya bilişlerden birini değiştirebilir, uyumsuz bilişleri zihninden çıkarabilir ya da denkleme uyumlu yeni bilişler ekleyebilir.<sup>11</sup> Birey ancak çelişkiyi giderdiğinde huzura kavuşur.<sup>12</sup> Aronson'a göre Bilişsel Çelişki Teorisi, bireyin akıllı hayvan değil aklileştirilen hayvan –yani kendisinin hem de başkalarının rasyonel davrandığına inanma eğiliminde olan- olduğu varsayımına dayanmaktadır.<sup>13</sup>

Bireyin görüşlerinin ve davranışlarının her çatışmasında bilişsel rahatsızlık duyup duymadığı araştırılmıştır. İlk çalışmalarda Festinger, mantıksal tutarsızlık, kültürel töreler/adetler, fikir genellemesi ve geçmiş deneyimin

<sup>6</sup> Kağıtçıbaşı - Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, 162-163.

<sup>7</sup> Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford, California: Stanford University Press, 1962), 2-3.

<sup>8</sup> Sakallı Uğurlu, *Sosyal Psikolojide Tutumlar ve Tutum Değişimi*, 172; Leon Festinger, "Cognitive Dissonance", *Scientific American* 207/4 (1962), 93.

<sup>9</sup> Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 301.

<sup>10</sup> Festinger, "Cognitive Dissonance", 93.

<sup>11</sup> Elliot Aronson, "The Theory of Cognitive Dissonance: A Current Perspective", *Advances in Experimental Social Psychology* (Academic Press, ts.), 4/2-3; Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 6.

<sup>12</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 523.

<sup>13</sup> Aronson, "The Theory of Cognitive Dissonance: A Current Perspective", 3.

bilişsel çelişkiye neden olacağını ifade etmiştir.<sup>14</sup> Bugüne kadar yapılan çalışmalar ışığında çelişkinin hissedilmesi için gerekli koşullar, davranışların özgür seçim sonucu olması, davranışların sonuçlarının önceden tahmin edilebilir olması, sonuçların kişiyi sorumlu kılması, sonuçların değiştirilemez olması, sonuçların bağlayıcı olması, davranışın kişinin benliğini ve kendine verdiği değeri bir şekilde rahatsız etmesi olarak sıralanmıştır.<sup>15</sup> Festinger, bir kararın ardından hemen sonraki anda yani çelişkinin yaşanmasından hemen önce pişmanlık hissini yaşadığını ifade etmiştir. Ona göre, en yoğun çelişki, kararın hemen ardından yaşanır. Zaman geçtikçe çelişki azalır.<sup>16</sup> Birey çelişkiyi çözümlenecek kararı verdikten sonra, önceki ve sonraki tutumu arasındaki farkı büyütürken kendisini doğru kararı verdiğiğine ikna eder.<sup>17</sup>

Birey şayet tutumuyla uyumsuz olan bir davranışını nesnel bir gerekçe ile temellendirebilirse bilişsel çelişki hissetmemekte, bu durumda da tutum değişimi görülmemektedir. Yeterli objektif bir gerekçeye bağlayamadığında ise bilişsel çelişki ortaya çıkmakta, birey çelişkiden kurtulmak için tutumunu davranışı doğrultusunda değiştirmektedir. Yani görüldüğü gibi olmaktadır.<sup>18</sup> Tutumların bilişsel yönü ile davranışsal yönünün tutarlı olması tutumun kuvvetine, bireyin öznel yaşantısından kaynaklanıp kaynaklanmamasına, bireyin önem verdiği kişiler tarafından onaylanıp onaylanmamasına ve sık sık ortaya konma şansının olup olmamasına da bağlıdır.<sup>19</sup>

Bilişsel çelişkinin azaltılması için davranışsal içerik veya çevresel koşullar değiştirilebilir, uyumlu yeni bilişler eklenebilir veya hissedilen çelişkinin önemi azaltılabilir.<sup>20</sup> Birey düşünmediği gibi davranmaya zorlanırsa bazı şartlar sağlandığında düşüncesini davranışına göre değiştirebilir. Örneğin kişi onaylamadığı görüş hakkında savunuyormuş gibi konuşursa, o görüşü onaylamadığı hâlde yalnızca savunmayı dinleyen veya savunmayı okuyan kişilere göre görüşü onaylamaya daha çok yaklaşır.<sup>21</sup> Ödül vaatleri veya ceza tehditleri tutumun değişmesini sağlayabilir. Ancak Festinger ve Carlsmith'in meşhur 1 dolar-20 dolar araştırmasına göre ödülün miktarının artması kişiyi tutumunu değiştirmekten uzaklaştırabilir çünkü kişi, tutumuna aykırı düşünceyi aldığı ödül karşılığında savunduğunu bilmektedir. Ancak az

<sup>14</sup> Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 14.

<sup>15</sup> Nuran Hortaçsu, *En Güzel Psikoloji Sosyal Psikoloji* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012), 350.

<sup>16</sup> Sakallı Uğurlu, *Sosyal Psikolojide Tutumlar ve Tutum Değişimi*, 188.

<sup>17</sup> Aronson vd., *Sosyal Psikoloji*, 308-309.

<sup>18</sup> Kağıtçıbaşı - Cemalçılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*, 173.

<sup>19</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları*, 525.

<sup>20</sup> Sakallı Uğurlu, *Sosyal Psikolojide Tutumlar ve Tutum Değişimi*, 178-179.

<sup>21</sup> Leon Festinger - James M. Carlsmith, "Cognitive Consequences of Forced Compliance", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58/ (1959), 203.

ödül verilen kişiler, tutumlarına aykırı olan düşüncüyü bu kadar az bir ödül karşılığında savunmak özsaygılarını zedeleyeceğinden kendilerini, aslında tutumlarını değiştirdiklerine ve savundukları tutuma yaklaştıklarına ikna edebilmektedirler.<sup>22</sup> Çevresel bilişlerle ilişkili çelişkileri azaltmanın en kolay yolu ise çevresel koşulların değiştirilmesidir.

Bulguların analizinde kullanılacak ikinci teori ise sekülerleşme teorisidir. Türkiye'nin son yıllarda geçirdiği değişim ve dönüşümleri muhafazakârlaşma/dindarlaşma olarak<sup>23</sup>, dinî inanç biçimlerinin değişmesi olarak<sup>24</sup> ve dinî alanın dünyevi alana etkilerinin azalması yani sekülerleşme olarak<sup>25</sup> değerlendirmeye eğilimi olmak üzere üç farklı yaklaşım vardır.

Sekülerleşme "dinin sosyal hayat üzerindeki etkilerinin azalması, toplum kültür ve sektörlerinin dinin egemenliğinden çıkarılması, modern dünya görüşünün dinî hayat tarzının yerini alması, dünyanın büyüden arınması"<sup>26</sup> veya "belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinimsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması" olarak tanımlanmıştır. Bir başka tanıma göre ise sekülerleşme yalnızca toplumsal bir olgu değildir; "insan bilincinin ve toplumsal hayatın dinî düşünce, kaygı ve kayıtlardan bağımsız biçimde yeniden düzenlenmesini öngören düşünce"dir.<sup>27</sup> Bu tanım bize sekülerleşmenin yalnızca toplumsal hayatta değil bireyin bilincinde de gerçekleşmesi mümkün olan bir değişim süreci olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup>

Sekülerleşme teorisi modernleşmeyle beraber dinin toplum hayatından çekileceğini iddia eder.<sup>29</sup> Berger ve Luckmann'a göre sekülerleşme bir taraftan dinî kurumların toplum nezdindeki itibarını sarsarken diğer taraftan insanların zihinlerinde dinî şemaların anlamını yitirmesine yol açmıştır. Böylece hem kendi hayatının hem de toplumsal hayatın din olmadan sürdürülebileceğine inanan "modern insan" ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup> Sekülerleşme dinin ta-

<sup>22</sup> Festinger - Carlsmith, "Cognitive Consequences of Forced Compliance", 206.

<sup>23</sup> Binnaz Toprak, *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 179.

<sup>24</sup> Behram Hasanov, "'Hafıza Zinciri'ni Baypas Etmek: Türkiye'de Yeni İnanma ve Dindarlık Biçimleri", *Sekülerleşme Tartışmaları* (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 235.

<sup>25</sup> Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye* (Ankara: Orient Yayınları, 2020).

<sup>26</sup> Ejder Okumuş, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", *Kamu Hukuku Arşivi* 10/1 (Mart 2007), 1-2.

<sup>27</sup> Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 169.

<sup>28</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012), 207.

<sup>29</sup> Okumuş, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din", 2.

<sup>30</sup> Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, çev. Mustafa Derviş Develi (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 53.



mamen yok olması ya da insanların dinsizleşmesi değildir. Doğaüstü alanın insanların gündelik hayatına olan etkilerinin azalması demektir.<sup>31</sup> Nitekim bütünüyle seküler bir toplum inşa etmek mümkün değildir ve hiçbir zaman da gerçekleşmemiştir.<sup>32</sup> Bu nedenle sekülerleşme tespit edilirken ülkelerin, başka ülkelerle değil kendi geçmişleriyle kıyaslanmasının gerekliliği savunulmuştur.<sup>33</sup>

Sekülerleşmenin üç alt boyutu vardır. Bunlar; bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşmedir. Bilimsel gelişmeler direkt olarak doğaüstünü yanlışlayarak onun gündelik hayata olan etkisini azaltmamaktadır; ancak rasyonel düşüncenin yaygınlaşması, teknolojiyle beraber doğaüstü güçlere duyulan ihtiyacın azalması, internet ve sosyal medya aracılığıyla bireylerin önceki nesillere göre toplumsallaşma ortamlarının ve ihtiyaçlarının değişmesinin sekülerleşmeyi hızlandırdığı ifade edilmiştir.<sup>34</sup> Endüstriyel kapitalizm, ekonomik alan ile dinî alanın ayrılmasına sebep olarak, geleneksel aile yaşamını dönüştürerek, yaşam standartlarını yükselterek ve devlet otoritesini azaltarak bireylerin günlük hayatlarında dine duydukları ihtiyacı azaltmaktadır.<sup>35</sup> Kentleşme ise toplumsal mobilizasyonu arttırmış, özel yaşam alanlarını yaygınlaştırmış, eğitim olanaklarını ve sosyalleşme imkânlarını artırarak evlilik dışı yakınlaşmaları ve farklı inanç, tutum ve davranışlarla karşılaşmaları kolaylaştırmıştır. Bunlar da sekülerleşmeyi hızlandıran sebeplerdendir.<sup>36</sup>

Buraya kadar ifade edilen sekülerleşme sebepleri bir şekilde modernleşme ile ilintilidir. Ancak toplumların din-devlet ilişkileri gibi sosyopolitik ve sosyokültürel hususların da önemli olduğunu ifade eden görüş dikkat çekicidir. Bu görüşe göre modernleşme mutlak olarak sekülerleştirici bir faktör olarak değil dinî, kültürel ve siyasal alanlarda çoğulculuğu etkiye sahip bir süreç olarak da okunabilir.<sup>37</sup>

Türkiye’de iktidarın muhafazakârlaşması ile toplumun muhafazakârlaşmasının karıştırılmaması gerektiği ifade edilmektedir. İktidarda olan muhafazakâr siyasetçilerin muhafazakâr söylem ve eylemlerine bakarak Türkiye’nin gitgide dindarlaştığını iddia etmek doğru değildir. Aksine sekülerleşme üzerine çalışmaları olan Volkan Ertit’e göre bu söylemler görüntüde Türk toplumunun sekülerleştiğini gizlemektedir. Pek çok nitel ve nicel araştırma

<sup>31</sup> Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 11.

<sup>32</sup> Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*, 170.

<sup>33</sup> Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 1-7.

<sup>34</sup> Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 21-27.

<sup>35</sup> Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 28-32.

<sup>36</sup> Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 33-37.

<sup>37</sup> Ekber Şah Ahmedi - Kemal Ataman, “Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Eleştirel Bir Çözümleme”, *Sekülerleşme Tartışmaları* (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 148.

Türkiye’de doğaüstünün, toplumun yaşantısına nüfuz etme gücünü git gide kaybettiğini göstermektedir. Yapılan araştırmalara göre kendi geçmişine kıyasla Türkiye’de kuşaklararası ibadet etme oranları azalmış, kişi başına düşen cami sayısı azalmış ve nikâhsız birliktelikler artmıştır. Boşanmalar artarken çocuk sayıları azalmıştır. Eşcinsellik ve eşcinseller geçmişe nazaran çok daha görünür hâle gelmiş ve toplumda bu hayat tarzına olumsuz bakış azalmıştır. Halk inançlarına inananlar azalmıştır. Muhafazakârlar arasında kadın kıyafetleri daha kadınsı hâle gelmiş ve erkek bedenlerinin görünürlüğü artmıştır. Ertit’in aktardığı araştırmalara göre imamların ve Alevi dedelerinin toplumsal hayata etkileri azalmıştır. Medyadaki müstehcenlik iktidarın tüm söylem ve yasaklarına rağmen artmış, muhafazakâr kesimin medyaya bakışı eskisine oranla yumuşamıştır. Sünnilik gibi Aleviliğin de toplumsal hayata etkisi azalmıştır.<sup>38</sup>

Bulguların analizinde kullanılan üçüncü yaklaşım ise dinî gelişim ve dinî şüphe yaklaşımıdır. Bireylerin doğuştan dindar olarak doğmaları da bir dine inanma kabiliyet ve eğilimiyle doğdukları kabul edilmektedir. Dış müdahalelerden bağımsız olarak da var olan bu eğilim bireyin büyüdükçe toplumsallaşmasıyla belirgin hâle gelir. Çocuğun kendi kendine bakabilecek durumda olmaması ve yetişkinlerin bakımına muhtaç olması onun çevresindeki yetişkinlerin dinî inançlarına katılımını kolaylaştırır.<sup>39</sup> Dindarlık durağan değil farklılaşan bir yapı arz ettiğinden<sup>40</sup> çocukluktan yetişkinliğe geçişin yaşandığı, biyolojik ve psikolojik gelişimin söz konusu olduğu zorlu bir dönem olan, genellikle 9 ila 17 yaş arasındaki yılları kapsayan buluş/ergenlik çağında ise dinî gelişimi tarif etmek bu kadar kolay değildir.

Ergenlik dönemi dinler açısından bireylerin yetişkin muamelesi gördüğü ve dolayısıyla yetişkin sorumluluklarını üstlenmesi gerektiğinin ifade edildiği bir dönemdir. Bununla beraber bireyin cinsiyet güdüsünün gelişmesinden dolayı cinsiyet ve cinsellik çatışmalarını yoğun olarak yaşadığı, hayatın anlamı ve kendisinin hayattaki yeri konusunda arayışa girdiği, bir grup içerisinde yer alma, kabullenilme ve onaylanma ihtiyaçlarının arttığı bir dönemdir. Ergenlik döneminde, bireyin değerlerini, hedeflerini, özelliklerini, algularını ve ilgilerini nasıl tanımladığını ifade eden benlik kimliği ön plana çıkar. Kent dilik değeri olarak adlandırılan, bireyin kendisi hakkındaki düşünceleri ne tür bir kimlik geliştireceği konusunda büyük bir etkiye sahiptir.<sup>41</sup> Bireyin fiziksel olarak çekici olduğuna dair inancı, akranları tarafından kabul edildiği düşüncesi, ailesinin desteği, sosyal ve akademik ortamlardaki performansı

<sup>38</sup> Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 49-104.

<sup>39</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010); Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 82.

<sup>40</sup> Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 116.

<sup>41</sup> Rod Plotnik, *Psikoloji’ye Giriş*, çev. Tamer Geniş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 416.

kendilik değerini etkiler. Kendilik değerinin yüksek olması bireyin ruh hâlinin genel olarak mutlu ve huzurlu olması, sosyal ilişkilerinin sağlıklı olması ve kişisel uyumunun güçlü olması gibi olumlu sonuçlarla bağdaştırılırken düşük kendilik değeri kaygı, anksiyete, depresyon, antisosyal davranışlar ve kişisel uyumun zayıf olması gibi olumsuz sonuçlarla bağdaştırılır.<sup>42</sup>

Bunlara bağlı olarak ergenlikte her ne kadar dine karşı ilgide artış görülse de çatışmaların sonucunda bocalama, bunalım ve dinden uzaklaşma da kaçınılmaz hâle gelmektedir.<sup>43</sup> Özellikle 13-15 yaşlarında dinî şüpheler artış göstermekte, dinî inancı sorgulama, reddetme, bir başka dine geçiş yapma veya dinî ilgisizlik gibi eğilimler güç kazanmaktadır.<sup>44</sup> Ergenlik döneminde geleneksel dinî anlayış ve açıklamalar çoğu zaman gençleri tatmin etmez ve şüpheli, eleştirel bir yaklaşım ortaya koyarlar. Bu tutum akılcı bir temelde dini anlamaya yönelik olduğu kadar kendi kimlik sorunları ile ilgili bir belirsizliğe karşı tepkiyi göstermektedir. Din konusunda daha çok bilgilenme ihtiyacı hissederler ve daha doyurucu düşünce ve açıklamalara ulaşma amacıyla arayış içerisine girerler.<sup>45</sup>

Hökelekli, ergenlerde dinî şüphe ve çatışmaların ortaya çıkmasına sebep olan faktörleri bireyin özerkleşmesine bağlı gelişen bağımsızlık duygusu, cinselliğin gelişimi, hayatın anlamına yönelik ilginin artması, dinî eğitimin yetersiz veya yanlış olması, bazı bilimsel teorilerle dinî öğretiler arasında uyumsuzluk görülmesi, dindarların dinle çelişen tutum ve davranışları ve dinî konularda bilgisizlik olarak sıralamıştır.<sup>46</sup> Yapıcı ise dinî konularda yaşanması muhtemel şüphe ve kaygıların ergenlerin dinî inançları ve dünyevi talepleri arasında kalarak hissettikleri bilişsel çelişki ve duygusal gerilimden kaynaklanabileceğini ifade etmiştir.<sup>47</sup>

Bu noktada bahsedilmesi gereken bir diğer teoriye göre bireyin dine karşı yaklaşımını belirleyen önemli etkenlerden biri dinin/geleneğin ona aktarılma şeklidir. Holm'un Sunden'dan aktardığı düşünceye göre gelenek aktarıcıları üçe ayrılır: Birincisi Batı toplumlarında yaygın olarak görülen- güvensiz aktarıcılardır. Bunlar cemaate ve dine karşı ayırsız ve potansiyel bir korkuya dayalı din aktarımı yaptıkları için çocukta da dine karşı güvensiz, kararsız ve tutarsız bir yaklaşım oluşur. İkinci tip aktarıcılar ise dine karşı tutarlı

<sup>42</sup> Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 416.

<sup>43</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 266-267.

<sup>44</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010), 92.

<sup>45</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, 111.

<sup>46</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 272-273; Hayati Hökelekli, "Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler", *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 96-104.

<sup>47</sup> Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademik Dergisi* 12 (200.), 2.

tutumları olan güvenli aktarıcıdır. Görüşlerini zorla çocuğa dayatmaz bunun yerine iyi örnekleri göstererek geleneği aktarırlar. Üçüncü tip aktarıcılar ise aşırı güvenli aktarıcıdır. Otoriterdirler. Baba ve annenin istek ve iradesi ile Tanrı'nın istek ve iradesi birleşmiştir. Bu aktarıcılar aşırı hevesli müdahaleleri ile çocuğun dinî gelişimine engel olurlar.<sup>48</sup>

## 2. Alanyazın Taraması

Alanyazın incelendiğinde Türkiye'de başörtüsünü açma davranışı üzeri ne iki yüksek lisans tezi, bir makale ve bir sempozyum bildirisi bulunduğu görülmektedir. Yüksek Lisans tezlerinden ilki, Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde Dr. Öğretim Üyesi Nedim Nami Nomer danışmanlığında Sümeyye Koca tarafından yapılmıştır. Çalışmanın başlığı "The Changing Dynamics of the Headscarf Question in Turkey: The Women's Struggle to Take Of Headscarf" (Türkiye'de Başörtüsü Sorununun Değişen Dinamikleri: Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Mücadelesi) olup, dili İngilizcedir. Yazar, kadınların başörtüsünü takma ve çıkarma pratiklerinin arkasındaki bireysel ve sosyal nedenleri ortaya çıkarmak için derinlemesine görüşmeler yapmıştır. Bu görüşmeler yoluyla dindar ailelerde büyüyen kadınların neden başörtüsünü çıkarmaya karar verdikleri, başörtüsünün sembolik anlamlarının yarattığı toplumsal beklentiler ve mevcut toplumsal ve politik koşulların başörtüsünü çıkarma kararlarını etkileyip etkilemediği sorularına odaklanmıştır. Bu sorular doğrultusunda iki sonuca ulaşılmıştır; birincisi başörtüsünün sembolik anlamları ve yarattığı toplumsal beklentiler başörtüsünün çıkarılmasıyla reddedilmektedir. İkincisi ise tamamen dinî inancın ve dinî yükümlüklerin reddedilmesi başörtüsünü çıkarma davranışına sebep olmaktadır.<sup>49</sup>

Diğer yüksek lisans tezi ise Marmara Üniversitesi Din Sosyolojisi Bölümünde Prof. Dr. Kemal Ataman danışmanlığında M. Numan Sağır tarafından hazırlanan "Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma" başlıklı tezdur. Çalışmada anlayıcı-yorumlayıcı yaklaşım ve fenomenolojik araştırma deseni kullanılmış, kriterlere uyan 22 kadınla yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Kadınlara başörtüsünü giymeye başladıkları ve çıkarmaya karar verdikleri dönemlere, ailelerinin tutumlarına, sosyal çevrelerine ve din eğitimi alıp almadıklarına dair sorular sorulmuştur. Çalışmaya katılan kadınların belirli ölçülerde muhafazakâr ailelerde yetiştikleri ve belirli ölçülerde dinî eğitim aldıkları

<sup>48</sup> Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 86-87.

<sup>49</sup> Sümeyye Koca, *The Changing Dynamics of the Headscarf Question in Turkey: The Women's Struggle to Take Of Headscarf* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020).

görülmüştür. Kadınların kararlarından sonra yaşadıkları en büyük değişimin özerkleşme olduğu sonucuna varılmıştır.<sup>50</sup>

İstanbul Gedik Üniversitesi'nde Halkla İlişkiler ve Tanıtım bölümünde öğretim görevlisi olan Ceren İrem Kaya'nın konuyla ilişkili "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden Başörtüsüyle Mücadeleye Görünür Olma Çabası ve Pratikleri" isimli makalesi ise *International Journal of Social and Humanities Sciences* dergisinde yayınlanmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde başörtüsünün Türkiye'deki serüveni ve tarihsel süreci anlatılmış ikinci bölümünde ise "yalnızıyürümeyeceksin.com" platformunda yayınlanan mektuplar üzerinden başörtüsünü çıkarmak isteyen kadınların görünür olma mücadelesi ele alınmıştır. Yazar kadınların başörtülerini açma davranışlarını incelerken onları laik otoriter rejim ile İslamcı perspektifin arasına sıkışıp günlük hayat pratikleri ile özneleşme ve bireyleşme için çabalayan bireyler olarak tarif etmektedir. Yazar, başörtüsünün kadının özneleşmesini engellediği ve cemaat ve aile ilişkileri ekseninde kadının denetim altında kalmasını sürekli kılarak onun kendi yerini bulmasını zorlaştırdığı sonucuna varmıştır. Bir ideolojiyi henüz yetişkin olmadan temsil etmek zorunda bırakılmanın kadınları kendilerine, yaşantılarına ve ailelerine mesafeli hâle getirdiği kanaatine varmıştır.<sup>51</sup>

Son olarak konuyla ilgili sempozyum bildirisi Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi'nde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Abdullah Özbolat ve doktora öğrencisi Mehmet Ertuğrul Evyapar tarafından "Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği" başlığıyla hazırlanmıştır. Çalışma Foucault'nun bireyin günümüzde özneleşmek için mücadele etmek zorunda kalması yaklaşımına dayanmaktadır. Yalnızıyürümeyeceksin.com platformuna gönderilen 2 mektup veri seti olarak kullanılmış, mektuplara içerik analizi uygulanmıştır. Çalışma sonucunda kadınların özneleştiği tespit edilirken bu özneleşmenin yedi boyutta gerçekleştiğini ifade etmektedirler. Bu boyutlar toplumsal baskının eleştirisi, siyasi iktidarın nesnesi olmaya bir tepki, ekonomik özgürlüğe vurgu, başörtüsüyle tanımlanan kimliği ret, feminist bakış, dini sorgulayarak özneleşme şeklinde ifade edilmiştir. Tüm bu süreci "mahalleden taşınma" ifadesiyle kavramsallaştırmışlardır.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> M. Numan Sağırılı, *Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>51</sup> Ceren İrem Kaya, "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası ve Pratikleri", *International Journal of Social And Humanities Sciences* 3/2 (30 Eylül 2019), 61-84.

<sup>52</sup> Abdullah Özbolat - M. Ertuğrul Evyapar, "Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği", 2019.

Alanyazın taraması sonucunda konuyla ilişkili çalışmaların konuyu ağırlıklı olarak sosyolojik perspektiflerden ele aldıkları ancak psikolojik bir açıklama sunma noktasında zayıf kaldıkları görülmüştür. Başörtüsünü çıkarma davranışı daha önce incelenmeyi gerektirecek kadar görünür bir fenomen olarak karşımıza çıkmadığından çalışmalar herhangi bir hipotezi doğrulamak maksadıyla yapılmamış, tıpkı bizim çalışmamızda olduğu gibi keşifsel çalışmalar olarak tasarlanmışlardır.

### 3. Araştırmanın Sorusu ve Yöntem

Bu araştırma, giriş bölümünde de belirtildiği gibi, “Birey bir dinî davranış konusu olan başörtüsüne yönelik tutumlarını değiştirirken hangi süreçlerden geçmektedir? Birey bu dinî tutumunun değişimi sürecinde yaşadığı çelişkileri gidermek için hangi yöntemlerden faydalanmaktadır?” sorularına cevap aramaktadır. Araştırma sorusu nicel bir veri elde etmeyi değil, bir sürecin nasıl ilerlediğini keşfetmeyi hedeflediğinden nitel araştırma yöntemlerinden faydalanılmıştır.

Çalışmada Miles ve Huberman’ın önerdiği üç aşamalı “veri anlaşılabilirliğini sağlama - veri sunumu - sonuç çıkarımı” tekniği doğrultusunda hareket edilmiştir.<sup>53</sup> Birinci aşamada kullanılacak veriler seçilen temalar doğrultusunda sınıflandırılarak sadeleştirilmiş, ikinci aşamada temaların birbirleriyle ilişkileri görselleştirilmiş üçüncü aşamada ise yukarıda bahsedilen teoriler ışığında bulgular yorumlanmıştır.

Çalışmada başını açan kadınların “yalnizyurumeyeceksin.com” isimli internet sitesine 01.01.2020-01.03.2020 tarihleri arasında gönderdikleri ve anonim olarak yayınlanan 63 yazı/mektup doküman analizi yönteminin uygulanabilmesi için veri seti olarak seçilmiştir. Yazılar PDF formatında kaydedilmiş, seçilen temalara uygun cümleler Microsoft Excele aktarılarak verilerin gruplandırılması sağlanmıştır. Kullanılan ifadelere içerik temalarına uygun renklendirme yapılmıştır.

Başörtüsünü açma davranışı sürecinde yaşananlar tutum değiştirme teorileri bağlamında inceleneceğinden olgunun başka durumlara dayanmadan ele alınabilmesini sağlarken benzer durumlara bir açıklama sunmayı hedefleyen durum çalışması yöntemi uygun görülmüştür.<sup>54</sup> Bununla beraber verilerin uygunluğu içerik analizinin yapılmasını da mümkün kılmıştır. İçerik analizi için *demografik özellikler, davranışın öncesi ve sonrasında aile ilişkileri, sosyal ilişkiler, inanç ifadeleri, duygudurum ifadeleri ve anlama yönelik ifadeler* temaları belirlenmiştir.

<sup>53</sup> Salih Çepni, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş* (Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2018), 198.

<sup>54</sup> Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019).

Yazılar incelenirken bazı kelimelerin sıklıkla kullanılması da dikkat çekici olduğundan içerik analizine katkısı olacağı düşünülen bazı kelimeler sayılmıştır. Bunlar; özgür/özgürleşme, deist, ateist, LGBT, eşcinsellik, aile ve arkadaş kelimeleridir.

#### 4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma “yalnizyurumeyeceksin.com” isimli siteye, 01.01.2020-01.03.2020 tarihleri arasında anonim olarak gönderilen 63 yazı/mektup ile sınırlandırılmıştır. Platforma yazan kadınların yaşları ve eğitim durumları belirli bir noktada yığılma göstermektedir. Platformun kullanıcılarının eğitim durumlarının lise veya üniversite ağırlıklı olması çalışmanın sınırlılıklaarından birisidir.

Bir diğeri, platformun kurucuları kendilerine gelen mektupların gerçek insanlar ve gerçek olayları yansıttığının güvencesini veriyor olsa da<sup>55</sup> bunu test edemiyor olmak araştırmanın önemli sınırlılıklarında biridir.

Son olarak araştırma, araştırmacının bilgisi, yorum ve analiz kabiliyeti ve durumu algılayış potansiyeli ile sınırlıdır.

#### 5. Bulgular

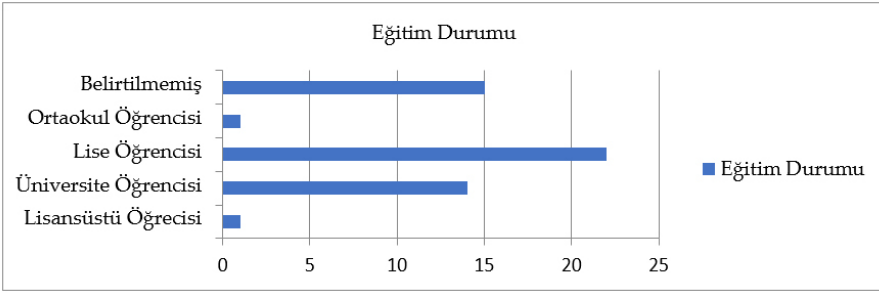
##### 5.1. Demografik Özellikler

İncelenen 63 yazıdan, 26 tanesinde yazarlar yaşlarını belirtmemiştir. Geri kalan 37 yazının yazarlarının yaşları ise 14 ile 28 arasında değişmekle beraber ortalama yaş 19,2'dir. Yazarların ağırlıklı olarak ergenlik veya ilk yetişkinlik döneminde olduklarını söylemek mümkündür. Katılımcıların yaş ortalaması, onların henüz ergenlik ve ilk yetişkinlik dönemi arasında olduklarını ve analiz için seçilen dinî gelişim ve gençlikte dinî şüpheler yaklaşımlarının isâşbetli olduğunu göstermektedir.

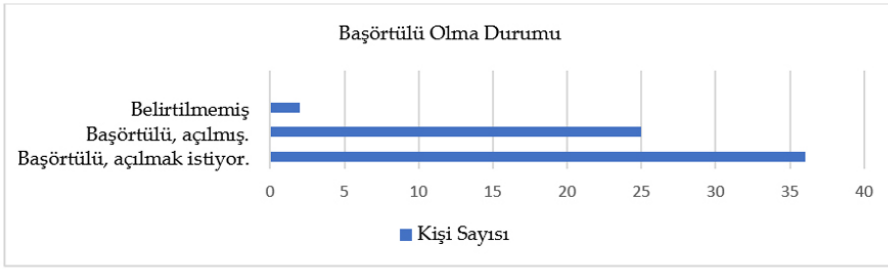
Katılımcıların eğitim durumlarına ilişkin ifadeleri incelendiğinde 1 kişinin ortaokul, 22 kişinin lise, 14 kişinin üniversite ve 1 kişinin lisansüstü öğrencisi olduğunu belirttiği görülmüştür. Bununla beraber 3 kişi lise, 5 kişi ise üniversite mezunu olduklarını belirtmişlerdir. 2 kişi liseyi yarıda bıraktığını belirtirken 15 kişinin ifadelerinde ise eğitimlerine dair bir bilgiye rastlanmamıştır.

<sup>55</sup> Büşra Cebeci - Nevşin Mengü, “Herkes İsteddiği Gibi Yaşasın”: Türkiye'deki ve İran'daki kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 85.





Başörtüsü örneğinde dinî tutum değiştirme konusu irdeleneceğinden katılımcıların başörtülü olma durumları hakkında kullandıkları ifadeler incelenmiş ve 36 kişinin başörtülü olup açılmak istediği, 25 kişinin geçmişte başörtülü olup açılmış oldukları görülmüştür. 2 kişi ise açık veya kapalı olduklarına dair bir ifade kullanmamışlardır.



## 5.2. Dinî Davranış Değişikliği Öncesi Ve Sonrasında Aile Ve Sosyal İlişkiler

Kişilerin başörtülü olma durumlarını değiştirmeden öncesi ve sonrasında dair aile ve sosyal ilişkileri için kullandıkları ifadeler incelenmiştir.

Yazarların davranıştan önce aile ilişkileri hakkında kullanılan ifadeler incelendiğinde, 34 kişinin olumsuz (ailemden ve dayattıklarından nefret ediyorum, aileme acıyorum, ailem ahlaksız olduğumu ima eden hakaretler kullanıyor... vb.), 24 kişinin olumlu ifadeler kullandıkları (ailemle ilişkilerim iyi, ailem her zaman bana destek olur, ailem baskıcı değil... vb.), 5 kişinin ise aile ilişkilerine ilişkin bilgi vermedikleri görülmüştür. Olumsuz ifadeler kullanan 34 kişinin 7'si ilişkilerini tarif ederken "şiddet" (psikolojik veya fiziksel) kelimesini kullanmış, 21'i "baskı" kelimesini kullanmıştır.

Davranış değişikliği gerçekleşikten sonra veya davranışın değiştirileceği aileye söylendikten sonrasında dair ailelerin tutumlarıyla ilgili ifadeler incelenmiştir. 8 kişi ailelerinin açılmalarına başta karşı çıktığını ama sonra alıştığını, 15 kişi ailesinin karşı çıktığını, 3 kişi ise ailesinin kararına destek

olduğunu belirtmiştir. 37 kişi ise bu konuda herhangi bir bilgi paylaşmamıştır.

Davranıştan önce sosyal ilişkiler hakkında kullanılan ifadeler incelendiğinde 39 kişinin sosyal ilişkileri konusunda herhangi bir ifade kullanmadığı, 5 kişinin sosyal hayatını zayıf olarak, 3 kişinin ise iyi olarak ifade ettiği görülmüştür. 4 kişi daha dindar olması gerektiğine yönelik baskı gördüğünü söylerken (bu nasıl kapalı açılrsa da kurtulsa, cemaat yurdundaiken açıldım, hayatım zindan oldu... vb.), 13 kişi ise sosyal çevresinden dindar olduğu için baskı, dışlama ve ayrımcılık gördüğünü söylemiştir (ne kadar başarılı olur sam olayım insanlar beni belli bir kesimi destekliyor zannediyor, kapalı olduğum için insanlar beni belli kalıplarla yargılıyor, insanlar başörtülü olduğum için beni hor görüyor, üniversitede hoca örtümden dolayı arkadaşlarımdan farklı davranıyordu, herkes beni yobaz olarak görüyordu, arkadaşlarım dinî lakaplar takıyordu... vb.).

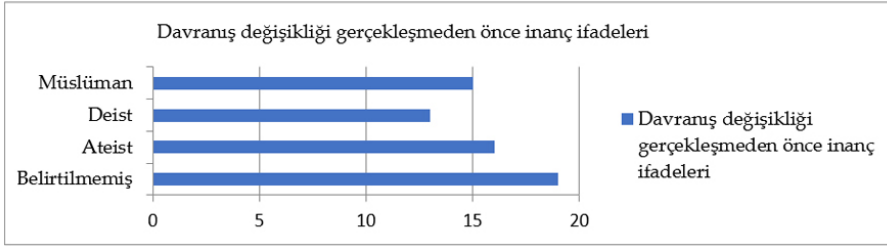
Davranış değişikliği gerçekleşikten sonra sosyal ilişkilerin ne şekilde değiştiği sorusuna da yanıt aranmış ancak 58 kişi bu konuda hiçbir bilgi paylaşmamıştır. 3 kişi sosyal çevresinin destek olduğunu, 1 kişi çevresinden tepki gördüğünü 1 kişi ise hâlâ sosyal ilişkilerinin zayıf olduğunu belirtmiştir.

Yazılarda verilen bilgilere bakarak bir kişinin ailesinde, bir kişinin kendi öyküsünde boşanma tecrübesi söz konusudur. 1 kişi aile içi taciz, 1 kişi tecavüz mağdurudur.

### 5.3. Davranış Değişikliği Öncesi ve Sonrasında Duygudurum ve İnançla İlişkili İfadeler

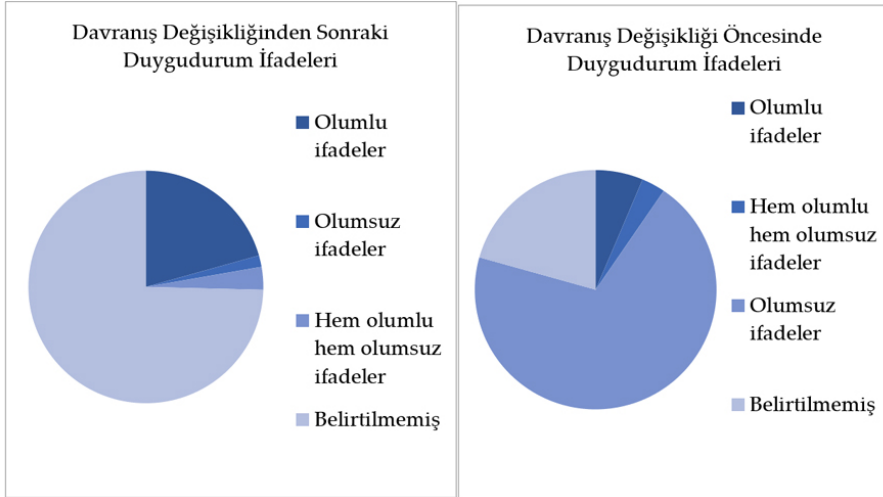
Bireylerin başörtüsünü açma veya açmaya karar verme davranışından öncesine dair ifadeleri incelendiğinde 44 kişinin olumsuz ifadeler (kendim gibi değilim, yaşlı ve çirkin hissediyorum, utanıyorum, ölmek istiyorum... vs.), 4 kişinin olumlu ifadeler (kararlı, istediğim hayatı yaşamalıyım vs.), 2 kişinin ise hem olumlu hem olumsuz ifadeler kullandığı görülmüştür. 13 kişi ise duygudurumlarını işaret eden herhangi bir ifade kullanmamıştır. Olumsuz ifade kullanan kişilerden 6'sı antidepresan ilaç kullandıklarını, 6'sı ise intihara teşebbüs ettiklerini/intiharı düşündüklerini ifade etmişlerdir.

Başörtüsünü açma davranışı veya açmaya karar verme tutumu öncesine ilişkin bireylerin ifadeleri incelendiğinde 13 kişinin kendini deist olarak tanımladığı, 15 kişinin kendini Müslüman olarak kabul ettiği (açıldım ama hâlâ inancım var, açılmak saçma geliyor veya zor geliyor... vb.), 16 kişinin ateist olduğunu söylediği ve 19 kişinin ise bu bağlamda herhangi bir ifade kullanmadığı görülmüştür.



Dinî şüphe ve sorgulamaları başlatan sebepler ifade edilirken eşcinsellik temasının öne çıktığı görülmektedir. 1 kişi dinî sorgulamalarını başlatan dür şüncenin Tanrı'nın LGBT, açık ve ateist bireyleri cehenneme atacağı inancı olduğunu, 1 kişi tesettürün bir dayatma olduğunu ve eşcinselliği araştırdığını, 1 kişi LGBT bireylere kötü davranılması ve onur yürüyüşlerine izin verilmemesinin sorgulamalarını arttırdığını ifade etmiştir. Üç kişi ise İslam'da kadın ile erkeğin eşit olmaması ve dinin kadınlara koyulan kurallar ve yasaklar üzerine kurulu olması iddiasıyla dinden soğuduklarını ifade etmişlerdir.

Davranış gerçekleşikten sonraki dönemde katılımcıların duygudurumlarını tarif etmek için kullandıkları ifadelerle bakıldığında 13 kişinin yeni durumunu olumlu ifadelerle (özgürleştim, kendim gibi hissediyorum, üzerimden bir yük kalktı...vb.), 1 kişinin olumsuz ifadelerle (kendimi sevemedim, geçmiş unutamadım), 2 kişinin ise hem olumlu hem olumsuz ifadelerle betimledikleri görülmüştür. 47 kişi ise yeni durumlarındaki duygudurumlarına dair bir ifade kullanmamışlardır.



Yazıların tümüne bakıldığında davranıştan önce veya sonra başörtüsünü çıkarma eyleminin özgürlükle ilişkilendirildiği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda özgür kelimesi özgürleşmek, özgür olmak, özgür hissetmek kalıplarıyla 27 farklı yazıda kullanılmıştır.

Davranış değişikliği sonrasında bireylerin inançlarıyla ilgili kullandıkları ifadeler incelenmiştir. 58 kişi bu konuya dair herhangi bir bilgi vermezken, 2 kişi deist, 3 kişi ise ateist olduklarını ifade etmişlerdir.

#### **5.4. Tutum veya Davranış Değişikliği Sürecinde Kullanılan Bilişsel Çelişkiyi Giderme Yöntemleri**

Paylaşılan yazılardaki ortak tema başörtüsünü çıkarma davranışı olduğundan bireylerin “Başörtüsü İslam’ın bir emridir ve ben Müslüman olarak bu emre uygun giyinmeliyim” bilişi ile “Başörtülü olmak istemiyorum” bilişi arasında yaşadıkları çelişkiyi azaltmak için hangi yöntemleri kullandıkları incelenmiştir. Bu çelişkinin çözümlenmesi ile ortaya çıkan davranış başörtüsünü açmak veya açmaya karar vermektir. Denklem bu şekilde düşünüldüğünde bireyler ya iki biliş arasındaki uyumsuzluğu azaltmaya yönelik veya davranış ve ikinci biliş arasındaki uyumu arttırmaya yönelik mekanizmalar kullanacaklardır.

Bireylerin tutum değiştirme sürecinde yaşadıkları bilişsel çelişki ve rahatsızlık hissini imleyen cümlelerin arasından en sık kullanılan ifadeler Tablo 1’de derlenmiştir. Görüleceği gibi 41 kişi çelişkiyi azaltmaya, 23 kişi tutarlılığı arttırmaya, 22 kişi ise benimsediği yeni tutum doğrultusunda eski bilişi ile yeni bilişi arasındaki tutarsızlığın önemini azaltmaya yönelik ifadeler kullanmıştır. Mektupları incelenen bireylerin tamamı çelişki yaşadığını ve bunu gidermeye çalıştığını gösteren bu ifadelerden birini veya birkaçını kullanmıştır. Bu durum, Festiger’in uyumsuz bilişlerin bireyde rahatsızlık duygusu uyandırdığı ve bireyin bu rahatsızlığı gidermeye çalışacağı teorisini doğrulamaktadır. Bu yöntemlerin Freud’un egoyu savunma mekanizmalarına benzediği açık olmasına rağmen, Freud’un teorisinde savunma bilinçdışı düzeyde gerçekleşirken, bilişsel çelişki yöntemlerinin kullanılmasının bilinç düzeyinde gerçekleşmektedir.

		Çelişkiyi azaltma	Tutarlılığı arttırma	Tutarsızlığın önemini azaltma
1	Zaten ailem baskıcı, aile baskısıyla kapandım, başörtülü olmayı kendim seçmedim.	18 kişi		
2	Artık İslam'ın hükümlerini sorguluyorum / kabul etmiyorum / benimsemiyorum.	16 kişi		
3	Zaten tam olarak kapalı sayılmazdım.	4 kişi		
4	Zaten siyasi baskı var. Örtü siyasi simge hâline geldi.	3 kişi		
5	Tesettürlü olmak zor geliyor.		15 kişi	
6	Kendi isteğimle kapandım ama insan 13 yaşında ne istediğini bilemez, başkaları için kapandım.		8 kişi	
7	Kendime yalan söyleyemem, özgür olmak, kısıtlanmadan yaşamak istiyorum. Sonuçta bu benim hayatım.			14 kişi
8	Tesettür aslında o kadar önemli değil, önemli olan ahlak. Kapalı olsak da bakıyorlar. Bakmayan yine bakmaz.			8 kişi

Tablo 1: Kullanılan bilişsel çelişki yöntemlerinin kişi sayısına göre dağılımı

Bu noktada farklı şekillerde de olsa 23 kişi tarafından kullanılan “kendi isteğimle kapandım ama...” anlamındaki ifadelerle değinmek gerekir. Ailesinin baskısı ve zorlaması haricinde kendi istekleriyle başlarını örttüklerini ifade eden bu kişilerde açılmaya karar verme/ açılma durumundan sonra geriye dönük olarak bu kararı çevrelerine özenme, çevreleri tarafından kabullenilmek isteme, aile içinde başörtülü olmanın olumlandığını görerek büyüme gibi gerekçelerden dolayı aldıklarını ve pişmanlık duyduklarını ifade ettikleri görülmektedir. Platformda bireyler “13 yaşında biri ne kadar bilinçli karar verebilir ki?” ifadesiyle başını örtme kararını bilinçsizce aldığını ifade ederken, 13 yaşında başka biri başını açmaya karar verdiğini platforma yazdığı metinde belirtmekte, okuyanlar tarafından kararının bilinçliliği sorgulanmamaktadır. İlk etapta başlarını örtme kararını kendilerinin verdiğini söyleyen bireyler bu tutumlarını değiştirmek istediklerinde kararlarının sorumluluğunu en yakınlarında olan aile bireylerine yüklemektedir. Aileden sonra en çok sorumluluk yüklenen kişi ve gruplar ise İslam dini, sosyal çevre ve siyasi iktidardır.

## Sonuç

Bugüne kadar başörtüsü üzerine İslam'daki yeri, fikhî durumu, tarihsel süreci, Türkiye modernleşmesiyle beraber modern görünüme uymadığı gerekçesiyle kamusal alandan tasfiye edilmeye çalışılması, yasaklamalar ve sonrasında siyasi partilerin politik ajandalarına girmesi, başörtülülerin değişen görünümleri, medyadaki başörtüsü tasvirleri ve daha nice konuda

onlarca çalışma yapıldı. Bugün başörtüsü ile ilgili yeni bir tartışma bağlamının daha ortaya çıktığını görmezden gelemeyiz. Bu bağlam, başörtüsünü çıkarma davranışı ve bu davranışın kültürel, sosyal, ailevi ve politik uzantılarından oluşmaktadır.

Sosyal medya bireylere bugüne kadar hiç karşılaşılmamış düzeyde çoğulcu bir sosyal ortam alternatifi sunmaktadır. Bu çoğulculuk bireylerin, gündelik hayatta karşılaşmadıkları farklı fikirlerle kolaylıkla karşılaşmalarına olanak sağlamakta, düşünmeye ve içinde buldukları kendi gerçekliklerini sorgulamaya itmektedir. Bu sorgulama zaman zaman kendi gerçekliklerine daha sıkı sarılmaları ile sonuçlanırken kimi zaman da alternatif bir gerçekliği kabul etmeleri ve kendi gerçekliklerini bu doğrultuda değiştirmek istemeleri veya değiştirmeleri ile sonuçlanabilmektedir.

Konda 2007 yılında yaptığı Din, Laiklik ve Türban Araştırması'nda katılımcılara başörtüsü/türban/çarşaf kullanma durumlarını sormuş ve aldığı cevapları 2003 yılında yaptıkları araştırmayla kıyaslayarak halkın istatistiksel olarak örtünmenin artmakta olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>56</sup> 2010'da yayınlanan raporda ise başını örtme oranının 2007'ye göre arttığı ancak eğitim ve gelir seviyesi yükseldikçe başını örtme eğiliminin azaldığı ifade edilmiştir.<sup>57</sup> Ancak Konda'nın 2008 ve 2018 Gündelik Hayat Araştırması'nda katılımcılara evli erkekler iseler eşlerinin, kadın iseler kendilerinin örtülü olma durumlarıyla ilgili soru sorulmuş ve her iki araştırmanın sonuçları kıyaslandığında 2018 araştırmasında büyük oranda olmasa da örtülü olmama eğiliminin arttığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>58</sup> Yine aynı kıyaslamada Türkiye'nin dindarlıktan uzaklaşma eğiliminde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>59</sup> Tek başına başörtüsünü açma pratiklerinin bu sonuçları desteklediğini ifade etmek mümkün değildir. Ancak bu verilerden bağımsız olarak okunamayacağı açıktır.

Katılımcıların mektuplarındaki ifadeler incelendiğinde davranış değişikliği ile ilgili "Sorgulamalarım vardı.", "Sorgulamaya başladım.", "Şüphelerim vardı." ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu durum yukarıda ergenlik ve ilk yetişkinlik döneminde dinî şüphe ve sorgulamaların artması, bireylerin dinden uzaklaşması, soğuması hatta dinden ayrılması veya değiştirmesinin arttığı ifade edildiği teorilerle uyumludur. Katılımcıların yaş ortalamasının 19 olduğu ve çoğunun lise öğrencisi olduğu düşünüldüğünde ergenlik

<sup>56</sup> KONDA Araştırma ve Danışmanlık, *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması* (İstanbul: Milliyet Gazetesi, 2007), 30.

<sup>57</sup> KONDA Araştırma ve Danışmanlık, *Başını Örtme ve Türban Araştırması* (İstanbul: KONDA, 2010), 5.

<sup>58</sup> KONDA Araştırma ve Danışmanlık, *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Raporu: Hayat Tarzları 2018 Araştırması* (İstanbul: KONDA, 2019), 28.

<sup>59</sup> KONDA Araştırma ve Danışmanlık, *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Raporu: Hayat Tarzları 2018 Araştırması*, 28.

döneminde dinî şüphelerin yaşanması beklentisiyle uyumlu sonuçlara ulaşıldığı söylenebilir. Katılımcıların LGBT, onur yürüyüşleri ve eşcinsellik gibi konulara olan ilgilerinin artması, yaşları itibarıyla cinsellik gelişimleri ve cinselliğe dair meraklarının artmasıyla paraleldir. Yine bu konuda eşcinsellerin, başörtülü olmayan kadınların ahiretteki durumlarının ne olacağını sorgulamaları, İslam'ın ataerkil olduğuna dair düşüncelerinin oluşması, başörtüsünü eril tahakküm olarak yorumlamaya başlamaları onların ilk yetişkinlik dönemlerine uygun olarak hayatın anlamı ve toplumsal meselelere dair ilgilerinin artmasıyla, dine şüpheli ve eleştirel yaklaşımları ve akılcı bir temelde dini yorumlamaya çalışmaları ile açıklanabilir. Din artık onlar için duygu temelinde değil bilgi ve açıklama temelinde referans olması gereken bir yapı olarak görülmektedir. Katılımcıların “Neden erkekler için kapana-yım, neden kadın erkek eşit değil?”, “Tanrı açıkları, LGBT bireyleri ve eşcinselleri cehenneme mi atacak?” gibi ifadeleri onların bilimsel gelişmeler ile olmasa da toplumsal meseleler ile İslam arasında çatışma gördüklerini göstermektedir.

Teorik arka plan başlığında Sunden'in geleneğin aktarılmasında güvensiz, tutarlı ve aşırı güvenli olmak üzere üç tip aktarım şekli bulunduğu dair teorisinde değinmiştik. Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde ailelerine referansla kullandıkları “Seni açık göreceğime öleyim. Seni reddederim.”, “Yoldan çıktın.” ifadeleri ve 21 kişi “baskı” kelimesi ile ilişkilerini tarif ederken toplamda 34 kişinin ailesinin tutumlarına dair olumsuz ifadeler kullanması bu teoriye göre katılımcıların ailelerinin dini aktarıırken aşırı güvenli olduklarını yani kendi irade ve istekleri ile Tanrı'ninkileri birleştirdiklerini göstermektedir.

Katılımcıların başarılarını açmadan önceki sosyal ilişkileri ile ilgili ifadelerinde “Hiç arkadaşım yoktu.”, “Sevdiğim çocuk kapalı olduğum için beni istemedi.”, “Arkadaşlarım bana yobaz, çomar diyorlardı.”, “Hoca bana Kâbe lakabı taktı.”, “Bu nasıl kapalı açılrsa da kurtulsa dendi.”, “Herkes beni yobaz olarak görüyordu.”, “Üniversitede kapalı olduğum için önyargıları yıkmak zorunda kaldım.”, “Üniversitede hoca başörtüme laf atıp duruyordu. Örtü insanlarla aramda duvar olmuştu.”, “Örtülü olduğum için insanlar beni bir kesimi destekliyor, bir erkeğin himayesini arzu ediyor zannediyordu.” şeklinde devam eden, başörtülüymken sosyal ilişkilerine dair kullandıkları ifadeler başlığında ele aldığımız cümlelerden bireylerin başörtülü olarak toplumsal bir baskıya maruz kaldıklarını, dışlanma, ötekileştirilme, etiketlenme gibi baskıları tecrübe ettiklerini göstermektedir. Ergenlik döneminde bireylerin kendilik değerlerini belirlerken fiziksel olarak çekici olup olmadıklarına dair inançlarının, akranlar tarafından kabul edilme beklentilerinin, ailelerinin desteğini hissetmelerinin ve sosyal ve akademik başarılarının



etkili olduğuna daha önce değinmiştik.<sup>60</sup> Bu bağlamda yukarıda tekrar edilen cümlelere maruz kalmanın başörtüsünü açma davranışlarını etkilediğini söylemek mümkündür. Yine katılımcıların 24'ünün açılmaya karar verme aşamalarındaki duyurumlarını tanımlarken kullandıkları sürekli ağlamak isteme, depresyon ilacı kullanma, kendinden nefret etme, kimseyle görüşmek istememe, görülmek istememe, ölmek isteme gibi ifadeleri onların başörtülü olarak sosyal hayattan dışlanma tecrübelerinin düşük kendilik değeri hissi yaşamalarına ve buna bağlı olarak anksiyete, depresyon ve antisosyal davranışlarının artışına sebep olduğunu ifade etmek mümkündür.

Çalışmada katılımcıların hayatında başörtüsünün istenmeyen bir kıyafet hâline gelmesiyle beraber, öngörüldüğü gibi, “doğüstü alanın gündelik hayatı etkileme gücü”nün azaldığını görülmektedir. Yukarıda sekülerleşme bahsinde ifade edildiği gibi eşcinsellik muhafazakâr aile çocukları için artık bir mesele olarak görünür hâle gelmiş ve bu hayat tarzına olumsuz yaklaşım azalmıştır. Katılımcıların eşcinsellik, LGBT, kadın-erkek eşitliği meseleleri gibi konuları dinî referanslarla değil insan hakları zemininde tartışmaya başladıkları ve bu durumun da mensup oldukları dine duydukları güveni zedelediği görülmektedir. Katılımcıların rahat yaşamak istemek, eşofmanla gezmek, spor yapmak, bir grubun mensubu olarak etiketlenmemek ve erkeklerle rahat ilişki kurabilmek gibi talepleri olduğu için başörtüsü kullanma fikrinden uzaklaştıklarını ifade etmeleri bilişsel olarak sekülerleştiklerini ve hayatlarında da aynı sekülerleşmenin arayışında olduklarını göstermektedir. Din onlar için artık gündelik hayatın belirleyici bir unsuru değildir. Bir kısmı için din inandırıcılığını tamamen yitirmiş olsa da çoğunluk için sadece gündelik hayattan dışlanmışlardır. Bireylerin platforma gönderdikleri mektuplarda birbirlerine destek olmaları, öncesinde kendi fiziksel çevrelerinde hiç böyle bir destek bulamadıklarını ve sosyal medyada gördükleri destekten güç aldıklarını ifade etmeleri sekülerleşme teorisinin bilimsel gelişmeler ve teknoloji aracılığıyla sekülerleşmenin hızlanacağı öngörüsünü doğruladığı görülmektedir.

Katılımcıların başörtüsüne yönelik tutumları başlangıçta onu takma davranışını ortaya çıkaracak yöndeiken yaşadıkları çelişkiler zaman içerisinde tutumlarının onu takmak istememe yönünde değişmesine sebep olmuştur. Bireylerin ifadelerinden bu tutum değişiminin bir anda olmadığı bir sürecin sonunda ortaya çıktığı görülmektedir. Başlangıçta başörtüsü takmak onlar için bağlı oldukları dinin bir emrini yerine getirmek (içsel değerlerin ifade edilmesi) ve aile tarafından onaylanmak (ihtiyaçların karşılanması) işlevlerini karşılayan bir tutum iken yaşadıkları çelişkilerden sonra bu işlevleri karşılamamaya başlamış ve başörtüsüne yönelik tutumları olumsuz yönde

<sup>60</sup> Plotnik, *Psikoloji'ye Giriş*, 416.

değişince benlik saygılarını koruyabilmek için davranışlarını da tutumları yönünde değiştirmiş veya değiştirmeye karar vermişlerdir.

Bireylerin tutumlarını değiştirmelerine sebep olan çelişkilerin ise bu örneklemede ağırlıklı olarak okul ve arkadaş çevresinde karşılaştıkları sosyal dışlamalar, politik tartışmalarda bir taraf olmaya zorlanmaları, beğenilmeme ve değersizlik hisleri, ailenin dinî hayatında anlattıkları ile çatışan unsurların bulunması ve İslam dininin çeşitli toplumsal meselelere olan yaklaşımları olarak sıralamak mümkündür. Bu süreçte yaşadıkları çelişkileri ilk etapta kendi istekleri ile kapanmadıkları, artık dinin diğer emirlerine de uymadıkları, zaten tam anlamıyla dindar bir hayat sürdürmedikleri ve başörtüsünün dinî olmaktan çok siyasi anlamları olan bir nesne olduğunu ifade ederek azaltmaya çalışmışlardır. Tesettürlü olmanın zorluğu ve kapandıkları dönemde bilinçli olmadıkları ifadeleriyle yeni tutumlarının tutarlılığını arttırmaya çalışmışlardır. Kendime yalan söyleyemem ve önemli olan başörtüsü değil ahlak gibi ifadeler ise çelişki sürecinde yaşadıkları tutarsızlığı azaltmaya yönelik çabaladıklarını göstermektedir.

Çalışmada başörtüsünü açma davranışı, dini gelişim ve gençlikte dini şüpheler, sekülerleşme ve bilişsel çelişkinin giderilmesi bağlamında incelenmiştir. İlk gençlik yıllarında yaşanması olası olan dini şüphelerin, benlik saygısına yönelik tehditler söz konusu olduğunda yaşanması beklenen kaygı, depresyon ve anksiyete ile birleşmesi ve sosyal dışlanma, örtülü ötekileştirilmelerin de etkisiyle bireylerin başörtüsüne yönelik tutumlarını ve davranışlarını değiştirdikleri görülmüştür. Bireyler bu davranış değişikliği sürecinde yaşadıkları bilişsel tutarsızlıkları çeşitli yöntemlerle azaltmaya çalışmışlardır. Bireylerin başörtüsünü ve onun imlediği dinî hayatlarından çıkarmak için çaba göstermeleri onların önce bilişsel olarak sonra ise davranışsal olarak sekülerleştiklerini göstermektedir. Din bu kişiler için artık gündelik hayatın belirleyici bir unsuru olmaktan uzaktır. Yine çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç eşcinsellik, ateizm, LGBT, kadın-erkek eşitliği gibi konuların muhafazakâr aile çocukları için yalnızca dinî söylemlerin meraklarını tatmin etmediği araştırılan ve cevap aranan konular hâline gelmiş olmasıdır. Araştırmanın bulguları, Yapıcı'nın gençlerin arasında bireysel maneviyatçılığın belirginleştiği, farklı dindarlık yönelimlerinin tezahür ettiği bulgularıyla paraleldir.<sup>61</sup>

Başörtüsünü açma davranışı da bireylerin maruz kaldıkları ayrıştırma, etiketlenme ve ötekileştirmeler veya karşılamakta zorlandıkları beklentiler neticesinde bu davranışı değiştirme kararı vermeleri ve sosyal çevrelerinden bulamadıkları desteği çoğunlukla çevrimiçi ortamda yeni bir çevre edinecek veya sosyal çevrelerini değiştirerek bulmaları ile yaygınlaşmaktadır. Bu

<sup>61</sup> YAPICI, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", 37.

bağlamda dinî tutum ve davranış değişikliklerinde bireylerin teknolojinin gelişimi ve ulaşılabilirliği ile beraber uzayan ekrana maruz kalma sürelerinin kişiliğe ve karar verme mekanizmalarındaki değişimlere olan etkileri<sup>62</sup> gelecekte kapsamlı olarak çalışılabilecek konulardandır.

Bunların yanı sıra, incelenen mektuplarda yukarıda ifade edildiği gibi başını açma davranışının “özgürleşme” olarak ifade edilmesi şaşırtıcıdır. Antropolog Lila Abu-Lughod Avrupa ve Amerika’da Müslüman kadınlar hakkında veya onların dilinden, İslam’dan nasıl kaçıp kurtulduklarını anlatan kitapların yazıldığını ve bunların hep özgürlüğe kavuşma diliyle anlatıldığını, suiistimal ve travmalar anlatılırken olayların bireylere özgü yönlerine vurgu yapılmayıp daima kültürle bağlantılı olarak anlatıldığını ifade etmektedir.<sup>63</sup> Bu anlamda mektuplarla Abu-Lughod’un gözlemlerinin örtüşmesi dikkat çekicidir. Özgürleşme kelimesinin tercih edilmesinin katılımcıların özerk birer tercihi olarak kabul etmek, başörtülü kadınlar hakkında sömürbge döneminde başlayıp hâlâ devam eden “üstün batılı beyaz Hristiyanlar ve baskı altındaki Müslüman kadınlar” dikotomisinden bağımsız okumak yanıltıcı ve indirgemeci olacaktır. Bu konunun farklı çalışmalarda daha detaylı olarak incelenmesinin konuya dair kavrayışımızı iyileştirmesi mümkündür.

Bu çalışma hâlihazırda çevrimiçi yayınlanmış olan metinler üzerinden yapıldığı için bireylerin aileleri ile olan bağlanma biçimleri, dini öğrenme yolları ve dini onlara aktaran kişilerin yöntemlerine dair detaylı bilgi edinmek mümkün olmamıştır. Nitel ve nicel yöntemleri birlikte kullanarak yapılacak bir saha araştırması konuya dair bilgimizi artıracak ve daha doğru analizler yapılabilmesini mümkün kılacaktır.

<sup>62</sup> İbrahim Gürses, *Sûfi Kişilik Psikolojisi: Melâmiler Örneği* (Ankara: Hece Yayınları, 2019), 17.

<sup>63</sup> Lisa Abu-Lughod, *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?*, çev. Hazar Gümüşsoy (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 120.

## Kaynakça

- Abu-Lughod, Lisa. *Müslüman Kadının Kurtarılmaya İhtiyacı Var mı?* çev. Hazar Gümüşsoy. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Ahmedi, Ekber Şah - Ataman, Kemal. "Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Eleştirel Bir Çözümleme". *Sekülerleşme Tartışmaları*. 349. Ankara: Kadim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Okan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Aronson, Elliot. "The Theory of Cognitive Dissonance: A Current Perspective". *Advances in Experimental Social Psychology*. Academic Press, ts.
- Arslan, Hasan. "Dini Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 77-96.
- Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Asım Arı. Konya: Eğitim Yayınevi, 4. Basım, 2019.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. çev. Mustafa Derviş Develi. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Bilgin, Vejdî. *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Cebeci, Büşra - Mengü, Nevşin. "Herkes İstedığı Gibi Yaşam": *Türkiye'deki ve İran'daki kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 1994.
- Çepni, Salih. *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*. Trabzon: Celepler Matbaacılık, 8. Basım, 2018.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, California: Stanford University Press, 2. Basım, 1962.
- Festinger, Leon. "Cognitive Dissonance". *Scientific American* 207/4 (1962), 93-106.
- Festinger, Leon - Carlsmith, James M. "Cognitive Consequences of Forced Compliance". *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58/ (1959), 203-210.
- Gürses, İbrahim. *Sûfi Kişilik Psikolojisi: Melâmiler Örneği*. Ankara: Hece Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Hasanov, Behram. "'Hafıza Zinciri'ni Baypas Etmek: Türkiye'de Yeni İnanma ve Dindarlık Biçimleri". *Sekülerleşme Tartışmaları*. 349. Ankara: Kadim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Hortaçsu, Nuran. *En Güzel Psikoloji Sosyal Psikoloji*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2012.

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2010.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Hökelekli, Hayati. "Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler". *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem - Cemalçılar, Zeynep. *Düünden Bugüne İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 16. Basım, 2014.
- Kaya, Ceren İrem. "Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası Ve Pratikleri". *International Journal of Social And Humanities Sciences* 3/2 (30 Eylül 2019), 61-84.
- Koca, Sümeyye. *The Changing Dynamics of the Headscarf Question in Turkey: The Women's Struggle to Take Of Headscarf*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Okumuş, Ejder. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din". *Kamu Hukuku Arşivi* 10/1 (Mart 2007), 1-22.
- Özbolat, Abdullah - Evyapar, M. Ertuğrul. "Sekülerleşerek Özneleşen Başörtülü Kadınlar: Yalnız Yürümeyeceksin Platformu Örneği", 2019.
- Plotnik, Rod. *Psikoloji'ye Giriş*. çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Sağırılı, M. Numan. *Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Sakallı, Nuray. *Sosyal Etkiler: Kim Kimi Nasıl Etkiler?* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Sakallı Uğurlu, Nuray. *Sosyal Psikolojide Tutumlar ve Tutum Değişimi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Toprak, Binnaz. *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.
- Başını Örtme ve Türban Araştırması*. İstanbul: KONDA, 2010.
- Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban Araştırması*. İstanbul: KONDA, 2007.
- Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Raporu: Hayat Tarzları 2018 Araştırması*. İstanbul: KONDA, 2019.



## 19. YÜZYIL İSTANBUL'UNDA BİR ERKEN EVLİLİK OLAYI VEYA KÜÇÜK NESİBE'NİN NİKÂH SERENCAMI

A Case of Teen Marriage in the 19th Century Istanbul or The Trajectory of  
Nesibe's Wedlock

**NECATİ DÖĞÜŞ**

Dr., Necati Dögüş, Milli Eğitim Bakanlığı, Güç Kardeşler Anadolu Lisesi, İstanbul, Türkiye  
Dr., Necati Dogus, Ministry of Education, Guc Kardeşler Anatolian High School, Istanbul, Turkey

**necatidogus@gmail.com**

[orcid.org/0000-0002-1013-9837](https://orcid.org/0000-0002-1013-9837)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 1 Haziran 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073067>

### ATIF/CITE AS:

Dögüş, Necati, "19. Yüzyıl İstanbul'unda Bir Erken Evlilik Olayı veya Küçük Nesibe'nin Nikâh Serencamı", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 309-354

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.



## A Case of Teen Marriage in the 19th Century Istanbul or The Trajectory of Nesibe's Wedlock

### Abstract

Child marriages are not historical issues or a thing of the past. This issue, which has legal, social, economic, psychologic, and anthropological roots and should be examined in this context, stands as a global and burning problem that awaits a solution not only in Turkey but also in all parts of the world including developed countries. Moreover, child marriage did not exist only in Ottoman-Islamic legal regulations but also in Chinese, Japanese, Indian, Roman, Egyptian, and Athenian civilizations. It has also been part of Hebrew or Christian traditions. Therefore, this phenomenon should not be reduced to a single society, culture, civilization, or religious tradition. Child marriage is related to the meaning associated with the concept of marriage and rather than an application that takes religion as a reference. Thus, it is necessary to accurately understand the meaning associated with the concept of child in Ottoman-Islamic law in order to comprehend this phenomenon in the Ottoman history. Those who are considered children in the 21<sup>st</sup> century was considered adults in the 19<sup>th</sup> or early 20<sup>th</sup> century. They were treated as individuals who claimed social and legal responsibilities. Therefore, one should pay attention to historical meanings of childhood in order to understand the teen marriages in the past rather than looking at the present meaning of the term. Otherwise, a contextual understanding of practices of previous centuries will be obscured.

In the Ottoman Empire, Hanafism, the official Islamic school of law, had not set an age limit for the eligibility of marriage until 1917 when reformists passed a new regulation, i.e., the Family Law. Again, according to the Hanafi perspective, extended family members or relatives had been empowered to marry off younger members of the family, which is called "velâyet-i icbâr." Consequently, it allowed grandfathers, fathers, or other senior members of an extended family to marry off children. In the Ottoman society marrying off young women was already a custom and it was usual to marry off young girls as well. Various factors played a role for child marriages. Economic considerations were part of familial motivation but there were also considerations of "sexual purity" before marriage or family reputation. In some cases, grooms did not want to miss an opportunity to marry a girl whom they wanted to unite their lives with. In other cases, families simply wanted to ease their "financial burden" on their family budget.

The number of orphans among the early marriages in the Ottoman society amounted to a significant rate and it should not be underestimated

in general evaluation of the subject. In order to secure the welfare of the orphan girls their guardians usually married them off at an early age with a noble intention. However, ill-tended relatives also involved in marrying orphan girls and abused their legal powers. This paper examines such an abusive case on Nesibe's marriage in the 19<sup>th</sup> century. When young Nesibe's father passed away, a legal guardian was assigned a legal while her mother Hayriye hanim was alive. When Nesibe was visiting her older sister in Beykoz, her sister married off Nesibe. When her mother and legal guardian were informed about this marriage, Hayriye hanim went to Zaptiye Nezâreti (Ottoman Police Department) along with the guardian Hafız Halid Efendi to petition about the marriage. In their petition they expressed that they had also married off Nesibe to a "honorable and moral" man three months ago. In this situation, Nesibe was thirteen years old when her mother and legal guardian married off her three months before her sister married off her to another man again.

The purpose of this article is to demonstrate that how "*velâyet-i icbâr*," the power of an extended family members or relatives to marry off young members of the family, had been abused in the Ottoman empire as the case of Nesibe's marriage provides some evidence. Islamic jurists, especially those of the Hanafi school of law, drew a very broad framework for the *velâyet-i icbâr*, which provided the basis of many teen marriages in the Ottoman history. In this regard, this article presents a useful case study to the Ottoman practices of teen marriage. The paper examines the story of Nesibe, a thirteen-years-old girl, who had been married off twice by her elders, and analyzes the subsequent complaints made by petitions to the Ottoman police department. The issue is traced from the official correspondence between Ottoman administrative institutions. Relevant documents are located in the President's Ottoman Archives in the Council of State section by the 782<sup>nd</sup> file and 26<sup>th</sup> cover comprising eleven documents in total.

Teen marriage is the subject of religious studies because of its direct relation to Islamic law and social history of the Ottoman Empire. The question of teen marriage has already been the subject of detailed discussion among the jurisprudential corpora and books. For instance, the texts on teen marriage constitute a great extend among the published works of Islamic jurisprudence such as "*Ahkâmü'l-Tifl*" (Regulations on Minors) and demonstrates the significant relevance of the topic for religious studies.

**Keywords:** Islamic history, Istanbul, Child Bridegrooms, Teen Marriage, Marriage Contract.

## 19. Yüzyıl İstanbul’unda Bir Erken Evlilik Olayı veya Küçük Nesibe’nin Nikâh Serencamı

### Öz

Çocuk evlilikleri tarihe mal olmuş bir konu veya geçmişe ait bir mesele değildir. Hukukî, sosyal, iktisadî, psikolojik ve antropolojik kökleri olan ve bu bağlamda ele alınması gereken bu konu, günümüzde sadece Türkiye’de değil bazı gelişmiş ülkeler de dahil tüm dünyada çözüm bekleyen küresel ve yakıcı bir problem olarak durmaktadır. Bunun yanında çocuk yaşta yapılan evlilikler sadece İslâm-Osmanlı hukukuna has olmayıp Çin, Japonya, Hint, Roma, Mısır ve Atina medeniyetlerinde de bu uygulamaya tesadüf edilmektedir. Ayrıca sadece İslâm dininde değil Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer tek tanrılı dinlerde de görülen bir olgudur. Dolayısıyla bu uygulamayı tek bir topluma, kültüre, medeniyete ve dine mal etmek doğru değildir. Bu anlamda çocuk evlilikleri dini referans alan bir uygulamadan çok evlilik ve aile mefhumuna yüklenen anlamla irtibatlı olup bu mananın pratik hayata yansımından ibarettir. Çocuk evlilikleri konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için İslâm ve Osmanlı hukukunda çocuk kavramına yüklenen mananın doğru olarak anlaşılması gerekmektedir. Zira günümüzde çocuk olarak kabul edilenler henüz bir asır öncesine kadar hukukî ve sosyal sorumluluklar bağlamında yetişkin bir birey olarak kabul edilmekteydi. Bu sebeple Osmanlı döneminde erken yaştaki evlilikler ele alınırken çocuk kavramının günümüzde ne ifade ettiğinden çok o devrin dünyasında neye karşılık geldiğini anlamak gerekmektedir. Yoksa günümüz anlayışıyla yüzyıl veya öncesini değerlendirmeye çalışmak bu evliliklerin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına engel teşkil edecektir.

İslâm aile hukukunu benimseyip uygulayan Osmanlı Devleti’nde 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’ne kadar, evlilik yaşı hususunda devletin resmi mezhebi olan Hanefî görüşü doğrultusunda herhangi bir yaş sınırı söz konusu olmamıştır. Yine Hanefî mezhebinin kanaati çerçevesinde “velâyet-i icbâr” adı verilen evlendirme yetkisi de oldukça geniş bir akraba zümresine tanınmıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak Osmanlı döneminde çocuklar baba, dede veya diğer akrabalar tarafından erken yaşlarda evlendirilebilmişlerdir. Kadınların erken evlendirilmesi eğiliminin zaten mevcut olduğu Osmanlı toplumunda bu eğilim küçük kızların evlendirilmesi konusunda da kendini göstermektedir. Kız çocuklarının erken evlendirilmesi sebeplerinin başında ekonomik etkenler gelmekle birlikte namus mefhumuna çok fazla değer verilen Osmanlı toplumunda kızların iffet ve bekâretlerinin korunması düşüncesi de en az iktisadi sebepler kadar önem arz etmektedir. Bunun yanında uygun adayın bulunması halinde fırsatın kaçırılmak istenmemesi,

çok nüfuslu ailelerde bir çocuğun masraflarından erkenden kurtulmak istenmesi gibi sebepler de anılmaya değer diğer etkenler arasındadır.

Erken evlendirilen kız çocuklarının içerisinde yetimlerin sayısı azımsanmayacak orandadır. Bu oranın fazlalığı babaları vefat eden kız çocuklarının istikballerinin erkenden güvence altına alınmak istenmesi gibi iyi bir niyete dayanmaktadır. Ancak yetim kız çocuklarının evlendirilmeleri hususunda daima bu iyi niyetin söz konusu olmadığı, bu durumun bazen akraba veya diğer yakınlar tarafından istismar edildiği de arşiv vesikalarına yansıyan gerçekler arasındadır. İşte makalenin konusunu teşkil eden yetim Nesibe'nin evlilik olayında bu durumu gözlemlemek mümkündür. 13 yaşlarında olduğu bilinen Nesibe'nin babası vefat etmiş bu sebeple kendisine hukukî olarak bir vasî tayin edilmiştir. Annesi Hayriye Hanım ise hala hayattadır. Buna rağmen kısa süreliğine misafir olarak gittiği Beykoz'da ablası tarafından evlendirilmiştir. Bu evlilikten ne annesi ne de hukukî vasîsinin haberi vardır. Bu evliliği duyan annesi Hayriye Hanım ile vasîsi Hafız Halid Efendi Zaptiye Nezâreti'ne verdikleri arzuhâlde durumu şikâyet etmişlerdir. Ancak şikâyet için verdikleri arzuhâlde kendileri de Nesibe'yi üç ay önce Şevket Efendi adında namuslu biri ile evlendirdiklerini ifade etmektedirler. Buna karşın makalenin gelecek bölümlerinde görüleceği gibi Nesibe'nin kaydının bulunduğu Çukurcuma Mahallesi imamı sorgulama esnasında kendisi tarafından herhangi bir nikâhın akdedilmediğini iddia edecektir. Fakat bu nikâhın kıyıldığına dair herhangi bir kayıt gösterilemediği için anne ve vasînin iddiası bizce meçhûldür. Bununla birlikte bu dönemde yasaklanmış olmasına rağmen birçok nikâhın izinnâme almadan ve kayıtsız akdedildiğini de unutmamak gerekmektedir.

Bu makalenin amacı tarihte bir hayli örneği olduğuna inandığımız erken yaşlarda gerçekleşen evliliklerde İslâm hukukçularının özellikle Hanefî fukahasının sınırını oldukça geniş tuttıkları velâyet-i icbar yetkisi gibi izinlerin geliştirilen çeşitli manevralarla nasıl suistimal veya istismar edildiğini masum ve mağdur Nesibe'nin evlilik olayında ortaya koymaktır. Bu yönüyle makale tam bir olay inceleme örneğidir. Bunun için 13 yaşında iken iki defa evlendirildiği "iddia edilen" Nesibe'nin evlilik olayının Zaptiye Nezâreti'ne yapılan şikâyetten sonraki serencamı ele alınacaktır. Konu resmî daireler arasında dolaşan evraklar üzerinden bir nevi iz sürerek takip edilecektir. Mevzuyu teşkil eden evraklar Başkanlık Osmanlı Arşivi'nde Şûrâ-yı Devlet fonuna ait 782 dosya ve 26 gömlek numaralı belgede toplanmış olup toplam 11 evraktan oluşmaktadır.

Fetva mecmuaları ve fıkıh kitaplarında oldukça teferruatlı şekilde ele alınan küçüklerin evlendirilmesi hususu İslâm hukukunun konuları arasında olması sebebiyle tarih veya sosyal tarih alanları ile birlikte ilahiyat alanını da

doğrudan ilgilendiren hususlar arasındadır. Nitekim yeri geldiğinde işaret edilecek olan ve “Ahkâmü'l-Tıfl” adıyla telif edilen fikhî eserlerde küçük çocukların evlendirilmesi ile ilgili bahislerin mühim bir yer işgal etmesi de bunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, İstanbul, Çocuk Gelinler, Çocuk Evliliği, Nikâh.

## Giriş

27 Ağustos 1311/8 Eylül 1895 tarihinde Zaptiye Nezâreti'ne bir arzuhâl ulaşmıştı. Arzuhâlin sahipleri Tophaneye bağlı Çukurcuma Mahallesi'nde ikâmet eden Hafız Halid Efendi ve Huriye Hanımdı. Hafız Halid Efendi ve Huriye Hanım arzuhâllerinde günümüzde hala zor ve yakıcı bir problem olarak varlığını devam ettiren bir olayı dile getirmekteydiler. Huriye Hanım'ın kızı ve Hafız Halid Efendi'nin vesâyetinde olan ayrıca henüz bulûğa ermediği belirtilen Nesibe, onlardan habersiz yabancı biriyle evlendirilmişti. Huriye Hanım ve Hafız Halid Efendi zifâfa girilmeden bu evliliğe engel olunmasını istiyorlardı.<sup>1</sup> Arzuhâlde ilk bakışta “bâkire ve nâ-bâliğa” olan Nesibe'nin sanki ergen olmadan yani küçük yaşta evlendirilmesinin şikâyet konusu edildiği anlaşılmaktadır. Ancak satır aralarına dikkat edildiğinde problem edilen asıl konunun Nesibe'nin küçük yaşta evlendirilmesi değil annesi ve vasîsinden habersiz evlendirilmesi olduğu görülecektir. Zira İslâm hukukunda doğumdan itibaren veliler küçük çocuklarını evlendirme yetkisine sahiptirler. Çok azı müstesna İslâm hukukçularının ekseriyeti evliliğin geçerli olabilmesi için ergenliğin şart olmadığını velileri tarafından evlendirilen küçüklerin nikâhlarının sahih olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>2</sup> İslâm özel hukukunu ve özellikle aile hukukunu benimseyip uygulayan Osmanlı Devleti'nde de uygulama bu şekildedir.<sup>3</sup> Hatta Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi olan Hanefîliğe göre “velâyet-i icbâr”<sup>4</sup> yetkisine sahip olan veliler, küçük

<sup>1</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Şûrâ-yı Devlet [Ş.D.]*, No: 782, Gömlek no: 26.

<sup>2</sup> İslâm hukukçularından sadece tâbiîn fakihlerinden İbn Şübrüme (ö. 144/761), Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve Mutezile alimlerinden Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam (ö. 200/816) gibi dar bir grup küçüğün evlenmesi ve evlendirilmesinin geçerli olmadığını kabul etmişlerdir. Onlara göre 9 yaşına gelmemiş kız ile 12 yaşına gelmemiş erkek çocukları hiçbir kimse tarafından evlendirilemez. Hatta bu konuda icma olduğu da nakledilmiştir. bk. Saffet Köse, “İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 103-104; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/243-244; Vehbe Zühayli, *İslâm Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Komisyon (İstanbul: Risale Basın Yayın, 1992), 9/144; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme* (Konya: Selçuklu Üniversitesi Yayınları, 1988), 77-78.

<sup>3</sup> Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, 122; Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 34-36.

<sup>4</sup> Sözlükte “yardım etmek, muhabbet; güç ve kuvvet gibi anlamlara gelen velâyet, bir kimse'nin iznine tabi olmadan doğrudan tasarruf yetkisine sahip olmak; şer'an belirli şahıslara bir başkasının şahsı veya malı üzerinde tanınan tasarruf yetkisi; kanunun muayyen şahıslara

çocukların rızasını almadan veya rızaları hilafına onları evlendirebilirler.<sup>5</sup> Bu sebeple Nesibe'nin annesi ve vasisi henüz ergenliğe ulaşmamış, yaşı 13 civarında olduğu belirtilen Nesibe'nin çocuk olmasını değil kendilerinden habersiz evlendirilmesini problem etmektedirler. Gerek şer'îye sicilleri ve gerekse fetva mecmualarına bakıldığında bu olayın sadece Nesibe'nin başına gelmediği Osmanlı Devleti'nde zaman ve mekân ayırımı olmaksızın küçük yaşta gerçekleştirilen evliliklerin oldukça tanıdık bir uygulama olduğu görülecektir.<sup>6</sup>

19. yüzyılın ikinci yarısında ise bu uygulamaya muhalif seslerin işitilmeye başlandığı görülecektir. 1860'lı yıllarda İstanbul'da batı etkisi altında olan aydınlar, evlilik konusu üzerine düşünüyor, geleneksel evlilik usullerini tenkit ediyorlardı. 1870 yıllarından sonra batılı anlayışla kaleme alınmış ve sayıları oldukça artan Türkçe roman, hikâye ve tiyatrolarda da aşk ve evlilik konuları işlenmeye devam etmişti.<sup>7</sup> Tanzimat'la birlikte batıdan gelen düşünceler, yazılan eser ve yapılan tercümelemler ayrıca batı etkisi ile evrilen devlet politikaları, dönemin çocuklar, çocukluktan yetişkinliğe geçiş, kızların eğitimi ve ailenin teşekkülü ile ilgili anlayış ve uygulamaları yeniden şekillendirmekteydi.<sup>8</sup> 19. yüzyılın son çeyreğinden devletin sonuna kadar aile, evlilik, kadınlar ve nüfus politikaları ile alakalı münakaşaların önemli bir başlığını evlilik yaşı oluşturuyordu.<sup>9</sup> Bedensel gelişimini tamamlayamamış küçükler evlendirilmekte, bu durum hem evlendirilenler hem de doğacak çocuklar için büyük tehlikeler barındırmaktaydı. Aile saadetine engel olacak bu durumun, çıkarılacak kanunlarla önlenmesi

---

başkasının şahsı üzerinde tanıdığı hak olarak tanımlanmaktadır. Başkası üzerinde birtakım haklara sahip kişiye ise veli denmektedir Evlenmede velayet velinin velayeti altındaki eksik ehliyetli veya ehliyetsiz kişileri evlendirme yetkisi olarak tanımlanmaktadır. Velayet cebir (zorlama) hakkının bulunup bulunmamasına göre ikiye ayrılmaktadır. Velâyet-i icbâr veya zorlayıcı velayet evlendirme hususunda veliye tanınan cebir veya zorlama hakkı olup velilerin velayetleri altındaki şahısların rızalarını almadan onları evlendirme yetkisini ifade etmektedir. Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhepte velâyet-i icbâr yetkisi sadece babaya veya baba ile beraber dedeye verilmişken Hanefî mezhebinde bu yetkiye sahip velilerin sayısı oldukça geniş tutulmuştur. Ahmet Akgündüz-Halil Cin, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: OSAV, 1996), 2/88; Zühayli, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, 9/148-154. Daha geniş bilgi için bk. Saffet Köse, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", 101-116; Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, 70-87; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/250-252. M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 57-58.

<sup>5</sup> Gül Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", *II. Uluslararası Kadın ve Hukuk Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2019), 155.

<sup>6</sup> Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 169.

<sup>7</sup> Alan Duben-Cem Behar, *İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1940-1880* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 103,105.

<sup>8</sup> Yahya Araz, "Osmanlı İstanbul'unda Çocukluk, Çocuk Evlilikleri ve Cinsellik Yaşı Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplumsal Tarih* 274 (Ekim 2016), 48.

<sup>9</sup> Araz, "Osmanlı İstanbul'unda Çocukluk", 47.



isteniyordu. Evlilik yaşı için en uygun zamanın kadınlar için 19-25; erkekler için ise 23-30 yaş aralığı olduğu öneriliyordu.<sup>10</sup> Araz, 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde küçük kızların erken yaşlarda evlendirilmeleriyle ilgili daha önce var olan “toplumsal mutabakatın” ortadan kaybolduğunu ifade etmektedir. O döneme kadar oldukça sıradan bir uygulama olan kız çocuklarının evlendirilmesi “sıradan olmaktan çıkacak” ve yadırganan bir uygulamaya dönüşecektir.<sup>11</sup> Oldukça önemli olan bu tespite göre 19. yüzyılın son dönemlerinden önceki uzun dönemde kız çocuklarının erken yaşlarda evlendirilmesi, Osmanlı toplumu tarafından normal ve sıradan bir uygulama olarak görülmektedir. Biraz önce de değinildiği gibi yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı basınında aile, nüfus politikaları, nikâh ve evlilik yaşı ile ilgili ciddi eleştiriler yapılmaya başlanmıştı. Ancak bu eleştiri ve öneriler toplumun çoğunluğunu nasıl etkilemişti? Bunun tam olarak tespiti oldukça zordur. Gerçi Duben ve Behar 1886 yılı nüfus sayımına göre kız çocuklarının evlenme yaşını 19.1 olarak tespit etmişlerdir. Ancak bu araştırmanın sınırlılıklarının olduğunu bizzat kendileri ifade etmektedirler. Öncelikle Osmanlılarda nikâh işlemlerinin çok büyük kısmı imamlar tarafından icra edilmekteydi. 19. yüzyılın son çeyreğinde nikâhların kaydı ile ilgili birçok düzenleme yapılmışsa da imamların bu nizamnâmelere uymadıkları ve eski alışkanlıklarını sürdürdükleri aleyhlerine açılan davalardan rahatlıkla izlenebilmektedir. Az bir imam kesimi tarafından tutulduğunu zannettiğimiz nikâh defterlerinden günümüze intikal edenler ise oldukça sınırlıdır.<sup>12</sup> Bu defterlerin demografik bilgi açısından oldukça yetersiz olduğunu ifade eden Duben ve Behar,<sup>13</sup> buna ek olarak “1905 yılı öncesine ait nikâh kayıtlarının hem demografik hem de tarihsel bakış açısından oldukça yetersiz olması sebebiyle tüm analizlerini İstanbul’da daha sonra kurulan nüfus idarelerinin merkezi kayıtlarına dayandırdıklarını” belirtmektedirler.<sup>14</sup> Dönemin bizzat şahidi olan aydınlar tarafından kaleme alınan makale, tiyatro ve romanlardaki bilgilere uymayan böyle önemli bir tespitin sadece nüfus sayımına dayandırılması ne derece isabetlidir? Yaklaşık yüz elli yıl önce birçok kısıtlı imkanlar içerisinde yapılan bu tür sayım ve kayıtlar ne derece güvenilirlerdir? Tüm bunlarla birlikte dönemin arşiv kayıtlarını inceleyenler bu dönemde nüfus memurları tarafından mahalle bazında yapılan sayım gibi tasarruflarda mahalle imamlarının yardımcı olduklarını göreceklerdir. İmamların kayıt işlemlerindeki yetersizlikleri ise ortadadır.

<sup>10</sup> Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 270.

<sup>11</sup> Araz, “Osmanlı İstanbul’unda Çocukluk”, 49.

<sup>12</sup> Bu defterlerden biri Sinan-ı Cedit Mahallesi imamı Abdullah Efendi’nin mahalle sakinlerinin nikâh kayıtlarını tuttuğu defter olup yayınlanmıştır. bk. Alaaddin Aköz, *Bir İmamın Nikâh Defteri* (Konya: Tablet Kitabevi, 2006).

<sup>13</sup> Alan Duben-Cem Behar, *İstanbul Haneleri*, 122.

<sup>14</sup> Alan Duben-Cem Behar, *İstanbul Haneleri*, 127.



Bu arada devrin aydınları tarafından kaleme alınan makale, tiyatro ve romanlar Duben ve Behar'ın tersine; özellikle kızlarda evlilik yaşının oldukça düşük olduğunu göstermektedir.<sup>15</sup> Yine dönemin şahitleri ile yapılan görüşmeler de bu tespiti desteklemektedir. Mesela 1875 yılında evlenen Şair Niğâr Hanım on bir; Halit Ziya Uşaklıgil'in ablası ise on dört-on beş yaşlarında evlenmişti. Burhan Felek annesinin evlenme yaşını on dört; Abidin Dino annesinin evlenme yaşını on üç; Ali Ekrem Bolayır annesinin evlenme yaşını on iki olarak belirtmektedir.<sup>16</sup> Halide Edip Adivar 19. asırda kızların çok küçük yaşta görücüye çıkarıldığını ifade etmektedir. Örneğin İbrahim Paşa Konağı'nda yaşayan Mahmure Abla on ikisine basmadan görücüye çıkmıştı. Nahit Sırrı Örik ise yirmi bir yaşın o dönem hatta nispeten yakın dönemlere kadar gelin olmamış kızların evde kalmış hatta küflenmiş sayıldıkları yaş olduğunu söylemektedir.<sup>17</sup> Evlilik yaşı ile ilgili aynı dönemde basında yer alan benzer makale ve yazıları örnek veren Duben ve Behar'a göre dönemin şahitleri bu yazıları İstanbul'daki gerçek evlilik yaşının ne olduğunu bilmeden kaleme almışlardı. Gerçekte İstanbul'daki evlenme yaşı zaten tavsiye edilen yaş civarında olmasına rağmen bu aydınlar çağdaşlarının evlenme yaşından tamamen bîhaberlerdi. Gerçeklere ilişkin bilgi eksikliği devrin aydınlarını kötümser sonuçlara sürüklemişti.<sup>18</sup> Halbuki aynı minvalde yazıları ile dikkat çeken dönemin ünlü doktorlarından Besim Ömer Paşa'nın *Fenn-i İzdivac* adlı

<sup>15</sup> Namık Kemal *İbret Gazetesi* 'nde yayımlanan "Aile" adlı makalesinde annelerin çocuklarını "hediyelik cariye gibi bir kerem rızasını sormaya bile tenezzül etmeksizin kendi beğendiği bir adamın eline teslim" etmesini tenkit etmektedir. Bu makalede kız çocuklarının 15-16 yaşlarında annelerinin istekleri doğrultusunda evlendirildiğine işaret edilmektedir. Ünlü yazar "Aile" makalesinde dile getirdiği ince tenkitlerini *Zavallı Çocuk* adlı tiyatro eserinde canlandırmayı ihmal etmemiştir. *Zavallı Çocuk*'ta Şefika adlı 14 yaşındaki bahtsız kızın gönülsüz olmasına rağmen 40 yaşlarında bir paşaya nikâhlanması anlatılmaktadır. Şefika aslında tıp tahsili gören vefat etmiş amcasının oğlu Ata'yı sevmektedir. Ancak annesi Tahire Hanım güzel kızı Şefika'yı babasının borçlarından dolayı, bu borçları tesviye etmeyi vaad eden kırk yaşlarında bir paşaya nikâhlamıştır. Şefika istemese de maddi olarak zor durumda olan ailesini rahatlatmak için bu evliliğe razı olmaktadır. bk. Namık Kemal, "Aile", *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (İstanbul: YKY, 1997), 198-203; a.mlf, *Zavallı Çocuk*, haz. M. Nihat Özön (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1960). Ahmed Midhat Efendi'de *Bahtiyarlık* adlı romanında "...malumdur ki bizde kızlar ağlebiyet üzere zevciyet hakkında bir fikr-i metin peyda etmeksizin kocaya varırlar. Zaten 13-14 nihayet 15 yaşında tehhül ederek bu zamanlarsa henüz çocuk sayılacaklarından hayatın en mühim halî olan bu meselede bir fikr-i metin peydasına yaşları dahi müsait olmamıştır." demekte ve romanın kahramanlarından Abdülcebbar Bey'in, güzelliği ve kültürü ile meşhur olan kızı Nusret Hanım'ın henüz 13'ünü bitip 14'üne bastığında evin birtakım kibar yerlerden gelen görüncülerle dolup taşığından bahsetmektedir. Aynı müellif *İstibşar* adlı eserinde ise Osmanlı toplumunda evliliklerin ekseriyetinin 18 ve 25 yaş aralığında olduğunu söylerken nikâh olayının 25 ve 30 yaşlarından sonraya kalmadığını belirtmektedir. bk. Ahmed Midhat Efendi, *Hayret-Bahtiyarlık*, haz. Nuri Sağlam (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 554-555; a.mlf, *İstibşar*, haz. Kudret Savaş (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 63.

<sup>16</sup> Diğer örnekler için bk. Bekir Onur, *Türkiye'de Çocukluğun Tarihi Çocukluğun Sosyo-Kültürel Tarihine Giriş* (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2005), 186.

<sup>17</sup> Bekir Onur, *Türkiye'de Çocukluğun Tarihi*, 186.

<sup>18</sup> Alan Duben-Cem Behar, *İstanbul Haneleri*, 154.

eserinde yer alan şu cümleler, bu aydınların dönemlerindeki evlilik yaşından tamamen bîhaber oldukları savının temelsiz olduğunu göstermektedir: "... Hele küçük bir çağda, daha adetini görmeyen 9, 10, 12 yaşında bir kızın 20, 30 yaşında bir erkekle izdivâcî daha ilk mukârenette bazı fecâyia sebebiyet vermektedir. Hayat-ı meslekiyemde bu babda tesâdüf eylediğim vekâyı' dâima hâfızamı tirmalamaktadır...".<sup>19</sup> Görüldüğü gibi bu insanlar duyularını değil bizzat şahit olduklarını yazmışlardır. Sonuç olarak tüm bu yazarların konu ile ilgili yazılarını dönemlerinden tamamen bîhaber olarak kaleme aldıklarını iddia etmek makul görülmemektedir. Son tahlilde oldukça gelenekçi olan Osmanlı toplumunda erken evlilik olayı, toplumun çoğunluğu tarafından kabul gören bir uygulamaydı. Bu gerçeği fetva mecmuaları, şer'îye sicilleri ve hatıralardan takip etmek mümkündür. Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru bu mutabakatın bozulup erken evliliğin modernist aydınlarca tenkit edildiği; yeni anlayışın toplumun diğer kesimlerine sirayet ettiği ve devletin ilgi alanına da girdiği görülmektedir. 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde İslâm hukukçularından azınlığın görüşü olmasına rağmen evlilik yaşının erkekler için 18, kızlar için 17 olarak düzenlenmesini de bu dönemde yayılan yeni düşüncelerin bir yansıması olarak görmek mümkündür.<sup>20</sup>

Kısaca değinmek zorunda kaldığımız bu değerlendirmelerle birlikte bu makalenin asıl konusu tarihte çocuk gelin uygulaması, bunun İslâm ve Osmanlı hukukundaki yeri, sebep ve sonuçları değildir. Yeri geldiğinde bu tür çalışmalara işaret edilmekle birlikte bu makalenin amacı tarihte bir hayli örneği olduğuna inandığımız çocuk evliliklerinde İslâm hukukçularının özellikle Hanefî fukahâsının sınırını oldukça geniş tuttukları velâyet-i icbar yetkisi gibi izinlerin, nasıl suistimal veya istismar edildiğini masum ve mağdur Nesibe'nin evlilik olayında ortaya koymaktır. Bu yönüyle makale tam bir örnek olay incelemesidir. Zikredilen suistimallerin en acı veren yönü ise erken yaşta evlendirilen bu kız çocuklarının henüz bâliğa olmamışken cinsî münasebete zorlanmalarıdır. Nitekim makalenin konusu olan Nesibe'nin evlilik olayında da böyle bir yanlış tasarruf söz konusu olup makalede bu hususa da işaret edilmiştir.

Çocuk evlilikleri tarihe mal olmuş bir konu veya geçmişe ait bir mesele değildir. Hukukî, sosyal, iktisadî, psikolojik ve antropolojik kökleri olan ve bu bağlamda ele alınması gereken bu konu, günümüzde sadece Türkiye'de değil bazı gelişmiş ülkeler de dahil tüm dünyada çözüm bekleyen küresel ve

<sup>19</sup> Besim Ömer, *Fenn-i İzdivac* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1340-1344), 19. Aynı müellifin diğer eserinde evlilik yaşı ile ilgili görüşleri için bk. *Sıhhatnüma-yı İzdivac* (İstanbul: Alem Matbaası, 1306), 25-32.

<sup>20</sup> Araz, "Osmanlı İstanbul'unda Çocukluk", 48.

yakıcı bir problem olarak durmaktadır.<sup>21</sup> Bunun yanında çocuk yaşta yapılan evlilikler sadece İslâm-Osmanlı hukukuna has olmayıp Çin, Japonya, Hint, Roma, Mısır ve Atina medeniyetlerinde de bu uygulamaya rastlanmaktadır. Ayrıca sadece İslâm dininde değil Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer tek tanrılı dinlerde de görülen bir olgudur. Dolayısıyla bu uygulamayı tek bir topluma, kültüre, medeniyete ve dine mal etmek doğru değildir.<sup>22</sup> Bu anlamda çocuk evlilikleri dinî referans alan bir uygulamadan çok evlilik ve aile mefhumuna yüklenen anlamla irtibatlı olup bu mananın pratik hayata yansımalarından ibarettir.<sup>23</sup>

Çocuk evlilikleri konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için İslâm ve Osmanlı hukukunda çocuk kavramına yüklenen mananın doğru olarak anlaşılması gerekmektedir. Zira günümüzde çocuk olarak kabul edilenler henüz bir asır öncesine kadar hukukî ve sosyal sorumluluklar bağlamında yetişkin bir birey olarak kabul edilmekteydi. Nitekim Hanefî mezhebinin görüşü doğrultusunda Osmanlı hukukunda ergenliğe ulaşan kız ve erkekler çocuk olarak kabul edilmemekteydi. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde çocuk evlilikleri ele alınırken çocuk kavramının günümüzde ne ifade ettiğinden çok o devrin dünyasında neye karşılık geldiğini anlamak gerekmektedir.<sup>24</sup> Yoksa günümüz anlayışıyla yüzyıl veya öncesini değerlendirmeye çalışmak bu evliliklerin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına engel teşkil edecektir.<sup>25</sup> Böyle bir değerlendirme ise anakronizmden başka bir şey olmayacaktır. Bu sebeple öncelikle Osmanlı toplumunda çocukluktan erişkinliğe geçiş ve bunun hangi aşamalardan geçerek sağlandığını ortaya koymak gerekmektedir. Konuyu ele alırken bu aşamaların toplumsal karşılıkları kadar hukukî karşılıklarının da olduğu görülecektir.

Doğumla başlayıp ölümlerle sona eren insan hayatı fiziksel ve ruhsal gelişimine göre kendi içerisinde bazı dönemlere ayrılmaktadır. Bu evreler başlıca; çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık olarak belirtilebilir. Bu

<sup>21</sup> Yahya Araz, "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri ve Erişkinlik Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Kadın/Women 2000-Journal for Women's Studies* 13/2 (October 2012), 100; Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 149; Son yıllarda yapılan araştırmalarda Türkiye ve dünyadaki çocuk gelin oranları ve karşılaştırmaları için bk. Elvan Aydemir, *Evlilik mi Evcilik mi Erken ve Zorla Evlilikler: Çocuk Gelinler* (Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), 2011). Türkiye'de çocuk evliliklerinin hukukî boyutu için bk. Bahadır Öcal Apaydın-Volkan Maviş, "Türkiye'de Çocuk Yaşta Evlilikleri Önlemek: Hukukî Düzenlemelerin Kız Çocuklarını Korumak Bakımından Yetersizliği", *II. Uluslararası Kadın ve Hukuk Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2019), 175-192.

<sup>22</sup> Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 150.

<sup>23</sup> Araz, "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri", 107.

<sup>24</sup> Osmanlı Devleti'nde çocuk ve çocukluk kavramı için bk. Yahya Araz, *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 88-90.

<sup>25</sup> Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 156; Araz, "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri", 112.

dönemler içerisinde kişinin bedenî ve ruhî gelişimi yönüyle en önemli dönem çocukluk dönemidir. Kur'an'da, Türkçe'de çocuk kelimesinin karşılığı olarak kullanılan "tıfl", "sabî" ve "sağîr" kelimeleri yanında "ibn, veled, gulam, zürriyet, ehl, âl, yetim" gibi birçok tabir bulunmaktadır. Bu kelimeler bulûğ çağına gelmemiş kişiyi ifade etmektedir.<sup>26</sup> İslâm-Osmanlı hukukunda doğumla başlayıp ergenlik çağına kadar devam eden döneme "çocukluk", bu dönemi yaşayan kişiye de "çocuk" denmektedir.<sup>27</sup> Osmanlı toplumunda çocukluğu ifade eden tıfl, sabî/sabîye, sağîr/sağîre, oğlancık ve uşak gibi tabirler çocukluğun anne-babaya daha bağımlı ve eve daha dönük devirlerini de anlatmaktadır.<sup>28</sup> İslâm hukukunda dinî mükellefiyetlerin olmadığı dönemi ifade eden çocukluk, doğumdan temyiz çağına ve temyiz çağından da bulûğa kadar olmak üzere iki ayrı döneme ayrılmaktadır. Temyiz, insanın söz ve fiillerinin sebep ve sonuçlarını anlayabilme ve bu anlayışa uygun şekilde iradesini kullanabilme yetisi olarak ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Temyiz çağının ilk dönemini yaşayan çocuğa "gayr-i mümeyyiz", temyiz çağını yaşayana ise "mümeyyiz" denmektedir. Doğumla başlayıp yaklaşık yedi yaşına kadar olan dönem çocukluğun gayr-i mümeyyiz dönemidir. Bu dönemde çocuk her türlü hak ve borca ehil hale gelmekte ancak cezaî ehliyeti bulunmamaktadır. Yedi yaşından sonra başlayan temyiz çağı ise çocuğun iyi ile kötüyü, kâr ile zararı tefrik edebildiği dönemdir.<sup>30</sup>

İslâm hukukunda ergenlik yaşına yaklaşılacak dönem "mürâheka" kelimesi ile belirtilmektedir. Mürâhık, bulûğ çağının alt ve üst aralığında bulunup henüz tabii ergenlik belirtileri görülmeyen kişiyi ifade etmektedir. Bu durumdaki erkeğe "mürâhık" denirken kıza ise "mürâheka" denmektedir.<sup>31</sup> Mürâheka dönemi ehliyet yönüyle özel bir dönemi ifade etmeyip dinî ve cezaî sorumluluk ile hak ve borçlar açısından mümeyyiz çocuğun hükümlerine uymaktadır.<sup>32</sup> Küçüğün çocukluktan çıkıp yetişkin insan özelliğini kazandığı dönem ergenlik dönemidir. Bulûğdan sonra başlayan bu dönem insan hayatı için önemli bir devre olmakla birlikte hukukî olarak dinî ve cezaî sorumluluğun

<sup>26</sup> Hayati Hökelekli, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/355.

<sup>27</sup> M. Akif Aydın, "Çocuk (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/361.

<sup>28</sup> Araz, *Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, 88.

<sup>29</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Temyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/437.

<sup>30</sup> Daha geniş bilgi için bk. M. Akif Aydın, "Çocuk (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/361-363.

<sup>31</sup> "Ve bir erkek on iki ve bir kız dokuz yaşını tekmil edip de bâliğ olmasa bâliğ oluncaya dek mürâhık ve mürâhika denilir". bk. Açıklamalı Mecelle (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*), haz. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), 193, m. 986.

<sup>32</sup> Daha geniş bilgi için bk. Nihat Dalgın, "Mürâhık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/40-41.

başlaması yönüyle de oldukça önemlidir. Çocuğun bulûğ çağının tespiti için öncelikle erkeklerin on iki, kızların ise dokuz yaşını tamamlamış olması gerekir. Hatta bu yaşlara ulaşmayan çocuk bâliğ olduğunu iddia etse dahi bu iddiası kabul edilmez.<sup>33</sup> Kişinin ergenliğe ulaşmasının ilk ve aslî ölçüsü biyolojik olarak ergen olmaktır. *Mecelle'*ye göre bu durum erkeklerde ihtilâm ve baba olabilme; kızlar da ise hayız ve hamile kalabilme ile sabit olur.<sup>34</sup> Ergen olmanın diğer ölçüsü ise hükmen bâliğ sayılmaktır. Eğer mürâhık fiilî olarak ergen olmamış ise Ebu Hanife'ye göre erkek on sekiz, kız ise on yedi yaşını tamamlayınca hükmen bâliğ sayılmaktadır. Ebussuûd Efendi de bu görüşü kabul etmiştir.<sup>35</sup> Ancak Osmanlı ulemâsı, İslâm hukukçularının ekseriyetinin görüşünü benimseyerek kız ve erkek için nihaî bulûğ yaşını on beş ile sınırlamıştır. İslâm-Osmanlı hukukuna göre kişi ergen olmakla rûhen ve bedenen asgarî olgunluğa erişmiştir. Bu sebeple kural olarak edâ ehliyetini kazanmıştır. Zira bulûğ insanın cenin, küçüklük ve temyiz evrelerinden sonra gelen dördüncü dönemdir. Bu devreye gelen bâliğ veya bâliğa iman esasları, ibadetler, haramlar, cezaî ve hukukî sorumluluklar yönüyle tam ehliyetli sayılmaktadır. Çocukluk nedeniyle tanınan birçok muâfiyet artık ergenlikle kalkmıştır.<sup>36</sup>

Netice itibarıyla İslâm hukukunun câri olduğu Osmanlı sisteminde ergen kız ve erkek artık çocuk değildir. Bu sebeple küçük Nesibe'nin evlilik olayı değerlendirilirken Osmanlı hukuk sistemi ve bunun uygulanmasını göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Bununla birlikte Nesibe örneğinde görüldüğü gibi bu sistemin tatbikatında bazı suistimal ve istismarların olduğu da bir gerçektir. Küçük Nesibe'nin evlilik serencamını konu edinen 24 Haziran 1896 tarihli Şûrâ-yı Devlet evrakı bu makalenin asıl konusunu teşkil etmektedir. Şûrâ-yı Devlet fonuna ait 782 dosya ve 26 gömlek numaralı evrak toplamda 11 ayrı belgeden müteşekkildir. Belgeler "Şûrâ-yı Devlet Evrak Odasında Terkîm Olunan Melfûfât Müzekkiresi"ne 22 Cemâziyelâhir 1313/10 Aralık 1895 tarihiyle kaydedilmiştir. Müzekkirede evrak hulasası şu şekilde özetlenmektedir:

<sup>33</sup> Açıklamalı Mecelle (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*), 193, m. 988.

<sup>34</sup> Açıklamalı Mecelle (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*), 193, m. 985.

<sup>35</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 33.

<sup>36</sup> Daha geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/413-414.

Hulâsa-i evrak: Tophâne'de Çukurcuma Mahallesinde mukîm olan gayr-i bâliğa Nesibe'nin Beykoz Kazası'na tâbî' Yalı Karyesi imâmı Ahmed Cemîl Efendî'nin izinnâme istihsâl edilmeksizin Bozhâne Karyeli İbrâhim'e akd etmesinden dolayı hakkında mu'âmele-i lâzimenin icrâsı için evrâkının göndel rildiği.

Aded-i evrâk

1 Şehremânetinin tezkiresi

2 Beykoz kaymakamının şukkası

1 Yalı Köyü imâmının ilmühaberi

1 Zabtiye Nezâreti'nin tezkiresi

1 Arzuhâl

1 İstintaknâme

7

1 Beykoz kaymakamlığının Bidâyet Mahkemesi Riyâseti'ne şukkası

2 Celb Müzekkiresi

1 Zabitnâme Parça/2

11<sup>37</sup>

### 1. Zaptiye Nezâreti'ne Yapılan Şikâyet

Nesibe'nin evlilik serüveni ile ilgili bilgilerimiz 8 Eylül 1895 tarihinde annesinin hukukî vasîsi ile birlikte Zaptiye Nezâreti'ne verdiği arzuhâl ile başlamaktadır. Arzuhâlden anladığımız göre Nesibe, Çukurcuma'da ikâmet eden Ahmed Ağa'nın kızıdır. Ahmed Ağa vefat edince mahkeme tarafından amcası olduğunu düşündüğümüz Hafız Halid Efendi vasî olarak tayin edilmiştir. Nesibe'nin büyük ablası İsmet Hanım, eşi ile birlikte Beykoz'a bağlı Yalı Köyü'nde ikâmet etmektedir. Nesibe bir müddet misafir olarak kalmak üzere ablasının yanına bu köye gönderilmiştir. İşte makalenin konusunu teşkil eden olay bu köyde gerçekleştirilmiştir. Arzuhâle göre Cihangir'de oturmakta iken uygunsuz hallerinden dolayı buradan çıkarılan Vâhîde ve Fâtîma adlı kardeşler de Yalı Köyü'ne nakledilmiş yani sürgün edilmişlerdir. Arşiv kayıtlarında "uygunsuz haller" ile ifade edilen durumlar genelde fuhuş, içki gibi gayr-i meşru davranışlarda bulunan şahıslar için kullanılan bir tabirdir. Buradan Vâhîde ve Fâtîma kardeşlerin gayr-i meşru davranışlar içerisinde bulunan kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Zaten "Cihangir sâkinlerinden iken

<sup>37</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-11.



uygunsuz hallerinden nâşi orada barınamayarak karye-i mezkûreye nakl ve imrâr-ı evkât eden Vâhîde ve Fâtıma namında iki nefer hemşîreler...” ifadesi de bu tespiti doğrulamaktadır. Arzuhâlde anlatıldığına göre bu iki kardeş Nesibe'yi ileride kendi emellerine alet etmek düşüncesiyle Kılıçlı Köyü'nden biri ile evlendirmişlerdir. Bunun yanında evlilik ilmuhabersiz, tezkire-i Osmânîye olmadan, annesine haber verilmeksizin ayrıca evlilik için önceden alınması elzem olan “izinnâme” dahi alınmadan gerçekleştirilmiştir. Tüm bunlar üzerinde durulması gereken hususlar olmakla birlikte arzuhâlde nikâh olayının gerçekleşmesinde rolü olduğunu düşündüğümüz Nesibe'nin ablası İsmet Hanım'dan hiç bahsedilmemesi bir hayli ilginçtir. Öyle görünüyor ki arzuhâl sahipleri ilmuhabersiz, izinnâmesiz, tezkire-i Osmânîsiz yapıldığı için bir suç teşkil eden evlilik olayındaki tüm kabahatleri aracılık yapan bu iki kardeş ile imama yıkmak istemektedirler. Anne ve vasiye göre nikâh akdi yapılmış olup zifâfın da bir gün sonra gerçekleşeceğine dair güvenilir bir haber alınmıştır. Arzuhâl sahipleri fiili beraberlik gerçekleşmeden Nesibe'nin geri getirilmesi için Nezâret nezdinde girişimde bulunulmasını istemektedirler.

Bu arada akdedilen nikâhın hukuksuz olduğu anlatılırken Nesibe ile alakalı çok ilginç bir bilgi daha verilmektedir. Anne ve vasînin iddiasına göre Nesibe bundan üç ay önce Çukurcuma Mahallesi'nde “erbâb-ı iffetten” Şevket Efendi adında biri ile evlendirilmiştir. Bu vesileyle nikâhı akdeden imamın işlediği hukuksuzluklara evli bir kızı başka birine nikâhlamak gibi bir suç daha eklenmiş olmaktadır. Görüldüğü üzere başta ifade ettiğimiz gibi aslında Nesibe'nin annesi ve vasîsinin problem olarak gördükleri şey “sözü şer'an mu'teber olmayan” “bâkire ve nâ-bâliğa” olan Nesibe'nin kendilerinden habersiz başka biri ile evlendirilmesidir. Zira onlar daha önce “velâyet-i icbâr” yetkisine dayanarak kızı zaten uygun gördükleri bir kişi ile evlendirdiklerini iddia etmektedirler. Aslında bu durum özellikle şer'îye sicilleri kaynak alınarak yapılan araştırmalara da ışık tutacak niteliktedir. Zira yapılan incelemeler Osmanlı Devleti'nde hem kız hem de erkek çocuklarının velileri tarafından evlendirildiğini ortaya koymaktadır. Aslında bu evlilikler genel anlamda belli bir zümre veya tabakaya ait olmayıp değişik sosyo-ekonomik seviyedeki ailelerde de görülebilmektedir. Çocuk evlilikleri çok fakir ailelerde olabildiği gibi orta sınıf, yönetici, tüccar ailelerinde hatta hanedan ailesinde de tesadüf edilen bir uygulamadır. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda rastlanan bu tür evliliklere Sultan İbrahim'in kızları Fatma, Gevherhan ve Beyhan'ın çok küçük yaşlarda evlendirilmesi; I. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan'ın ve IV. Murad'ın kızı İsmihan Kaya Sultan'ın ise henüz ergenliğe ulaşmadan evlendirilmeleri örnek olarak verilebilir.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Şaduman Tuncer, “Padişah Kızlarının Küçük Yaşlarda Yaptıkları Şekli Evlilikler: III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan Örneği”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 43 (İstanbul 2020), 70.



Şer'îye sicilleri ve diğer arşiv kayıtları kız çocuklarının erkek çocuklarından daha çok evlendirildiğini göstermektedir.<sup>39</sup> Erken yaşlarda nikâhlanan kız çocuklarının çoğunluğunun ise yetim oldukları tespit edilmiştir. Babaları vefat eden kız çocuklarının erken evlendirilmesiyle bir yandan kızların istikballeri garanti altına alınıyor diğer yandan ailelerine ekonomik olarak yük olmaktan kurtarılmış oluyorlardı.<sup>40</sup> Zaten kaynaklarda kız çocuklarının erken evlendirilme sebeplerinin başında ekonomik sebepler gelmektedir. Kız babalarının el koydukları mehir ve elde ettikleri başlık paraları bu ekonomik sebeplerin başında zikredilmektedir. Bunun yanında uygun birisinin bulunması halinde fırsatın kaçırılmak istenmemesi, çocukların erken bulûğa erdiği sıcak bölgelerde kızın iffet ve bekâretini muhafaza endişesi, bu vesileyle ailenin onurunu koruma düşüncesi,<sup>41</sup> babanın ölümü halinde kızın güvence altına alınmak istenmesi, ayrıca özellikle fakir bölgelerde ailenin bir çocuk dahi olsa onun masraflarından kurtulma fikri, zikre değer diğer sebeplerdir.<sup>42</sup> Yüksek tabakaya mensup kız çocuklarının evlilik sebepleri ise oldukça farklı olup hanedan mensubu kız çocuklarının evliliklerinde genelde siyasi mülâhazalar ve güç mücadeleleri; diğer üst tabakaya mensup ailelere mensup küçük kızların evlendirilmesinde ise ailevi ilişkileri kontrol etme, makam-mevki, mal-mülk ve güç elde etme gayesinin güdüldüğü görülmektedir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 158; Günümüzde de erken evlilik yapan çocukların ekseriyetinin kız çocukları olduğu görülmektedir. Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 2017 yılında gerçekleşen 569.459 evlilikten 23.906'sını 16-17 yaş aralığında evlenen kız çocukları oluşturmaktadır. 16 yaşını aşmayan çocukların resmi olarak evlenmeleri mümkün olmadığından gerçek sayının çok daha fazla olduğu tahmin edilmektedir. bk. Bahadır Öcal Apaydın-Volkan Maviş, "Türkiye'de Çocuk Yaşta Evlilikleri Ölnelemek", 178; Ayrıca bk. Hasan Yüksel-Mesude Yüksel, "Çocuk İhmali ve İstismarı Bağlamında Türkiye'de Çocuk Gelinler Gerçeği", *Çankırı Karatekin Üniversitesi SBE Dergisi* 2/5 (Kasım 2014), 17.

<sup>40</sup> Araz, "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri", 108.

<sup>41</sup> Özellikle yetim olan kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmelerinin önemli bir sebebi ırz ve namuslarının korunması ve meşru bir kocanın himayesine girmesi düşüncesidir. 18 Safer 1279 tarihinde Konya Vilayet Meclisi'nden sadarete gönderilen mazbatada hulasa edilen olay özellikle yetim kız çocuklarının erken evlendirilmesi ile ilgili endişeyi teyid eder niteliktedir. Mazbataya göre Akşehir Kazası'na tabi Tuzlukçu Köyü imamı Ali Efendi ile muhtarı Hacı Ahmed adlı kişiler aynı köy ahalisinden vefat eden Hacı Hüseyin'in kızları Dudu ve Aişe adlı kızları kendilerine nikâhlamak gayesiyle bir gece korkutarak evlerinden çıkarıp kaçırmışlardır. Bunlardan Aişe'yi evinde alıkoyan muhtar onu kendisine nikâhlanmış. Dudu ise başka bir köye elleri bağlı olduğu halde kaçırılmıştır. Yapılan tahkikatta olayın müsebbiplerine dörder ay hapis cezası verilmiştir. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Evrakı [MVL]*, No: 635, Gömlek no: 70.

<sup>42</sup> Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, 36; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve İstihlahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968), 2/54-55; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/244; Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 162.

<sup>43</sup> Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 161. Siyasi mülâhazalarla yapılan evliliklerinin dikkat çekenlerden biri III. Ahmed'in (1703-1730) kızı Fatma Sultan'ın (1704-1733) 4.5-5 yaşlarındayken Şehid Ali Paşa (ö. 1716) ile evlendirilmesi; 7 yıl süren bu evlilikten sonra kocasının şehadeti üzerine bu defa 51 yaşındaki Nevşehirli Damad İbrahim Paşa (ö. 1730) ile evlendirilmesi örneğidir. Konuyu ele alan bir çalışma için bk. Şaduman Tuncer, "Padişah

Arzuhâlde dile getirilen bilgiler arasında bilinçli olarak bırakıldığını düşündüğümüz belirsiz noktalar ve tutarsızlıklara rağmen ortada bir gerçek vardır. O da sebebi ne olursa olsun küçük Nesibe'nin henüz ergen olmamasına rağmen evlendirildiği gerçeğidir. Hatta anne ve vasînin ifadeleri doğru; Çukurcuma Mahallesi imamı Hasan Tahsin Efendi'nin verdiği ifade yanlış ise Nesibe'nin ikinci defa evlendirilmesi söz konusuydu. Ancak Nesibe'nin bu evliliğinde farklı bir sorun daha bulunmaktaydı. O da zifâfın gerçekleştirilmek istenmesiydi. İslâm hukukunda küçüklerin bâliğ olmadan evlendirilebilmeleri mümkündür. Ancak ergen olmayan kız çocuklarının kocalarıyla nikâhın akabinde cinsel ilişkiye girmelerine izin verilmezdi. Nitekim bu evlilikler şekli, sûrî veya askıda evlilikler olarak nitelenmiştir. Bu tür şekli evliliklerde zifâf, ancak muaccel mehrin ödenmesi ve kız çocuğunun cinsel ilişkiden zarar görmeyeceği yaşa ulaştığında gerçekleşebilirdi.<sup>44</sup> Hatta küçük kızların zifâfa girebilmeleri bâliğa olmalarına da bağlı değildi. Burada en önemli husus küçük kızın bâliğa olsun veya olmasın vücudunun cinsel ilişkiyi kaldırabilecek fiziksel olgunluğa erişmiş olmasıydı.<sup>45</sup> Araz, fetva mecmualarından hareketle fiziksel olgunluğun, kız çocuklarının vücutları zarar görmeden cinsî münasebete girebilecekleri dönem olduğuna işaret etmektedir.<sup>46</sup> Fetva mecmualarında kız çocuklarının cinsî münasebeti kaldırabilecek olgunluğa erişmeleri ise "cimaa mutîka" tabiriyle vurgulanmaktaydı.<sup>47</sup> Kızların "cimaa mutîka" olmaması ise "muhîfe" ve "mezhûle" tabirleriyle ifade ediliyordu.<sup>48</sup> Bunun yanında küçüklerin cinsî münasebete uygun olup olmadıkları "cüssesinin tahammülü olmayıp cimaa mutîka olmadığı zâhir olup", "maslahat-ı ricâle sâliha oluncaya değin", "kesb-i salâhat edinceye değin" gibi ifadelerle de anılmaktaydı.<sup>49</sup>

Kızlarının Küçük Yaşlarda Yaptıkları Şekli Evlilikler: III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan Örneği", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 43 (İstanbul 2020), 67-108.

<sup>44</sup> Tüm İslâm mezhepleri küçük yaşta yapılan evliliklerin hukuken ve fiilen bir nevi askıya alınmış evlilik olduğu hususunda görüş birliğindedirler. Bunun sebebi küçüğün fizikî olarak olgunlaşmasını beklemek, fiilî evliliğin kızın sağlığına vereceği muhtemel zararları önlemek düşüncesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/55; Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, 77-78; Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 169.

<sup>45</sup> Mesela Çatalcalı Ali Efendi, dokuz yaşında olmasına rağmen fiziksel olarak cinsî münasebeti kaldırabileceği ifade edilen yani "cimaa mutîka" olduğu belirtilen Hindi, kocasının annesinden alıp evine götürebileceğine dair fetva vermiştir. bk. Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, *Fetavâ-yı Ali Efendi*, haz. Esra Kılavuz Eser (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 1/118.

<sup>46</sup> Araz, "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri", 103.

<sup>47</sup> "...tezvîc ettikten sonra halvet-i sahîha vaki olup Hind cimaa mutîka iken ...". bk. Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetevâ-yı Feyziyye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 45.

<sup>48</sup> Araz, "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri", 104.

<sup>49</sup> bk. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, 35-36.

Sonuçta evlendirilen kızın fiziği cinsel beraberliği kaldırabilecek olgunlukta değilse küçük kız ailesinin yanında kalır evlendirildiği erkeğin yanına gönderilmezdi.<sup>50</sup> Mesela Çatalcalı Ali Efendi, annesi tarafından Amr ile evlendirilen “Hind-i sağîreyi”, kocasının “maslahat-ı ricâle sâliha olmadan” evine alıp alamayacağı sorulduğunda, alamayacağı fetvasını vermiştir. Yine “... Zeyneb-i sağîre yedi-sekiz yaşında olup cimaa mutîka olmasa, Zeyd Zeyneb’i Hind’den almağa kâdir olur mu?” sorusuna ise “olmaz” cevabını vermiştir.<sup>51</sup> Kızların cinsî münasebete uygun olup olmadıklarına mahkeme karar vermekteydi. Eğer kadı kızın cüssesinin cinsel ilişkiye hazır olup olmadığı hususunda şüpheye düşerse bu defa tecrübeli kadınlardan yardım istenirdi. Bu kadınlar kızın zifâfa uygun olduğuna karar verirse kadının hükmü de bu yönde olur ve kız kocasına teslim edilirdi. Fakat hüküm aksi yönde tecelli ederse kız çocuğu baba evine gönderilir ve kocadan uzak tutulurdu.<sup>52</sup> Şer’iye sicillerinde bazı kocaların fizikî olgunluğa ulaşmamış kızları babalarının evlerinden almak istemelerine karşın kadıların, “cüsselerinin kifâyet etmediğini” gerekçe göstererek bu istekleri reddettiklerine dair kayıtlar vardır. Hatta çocuk zayıf ve nahif olup herhangi bir hastalık şüphesi varsa hâkim bulûğdan sonra da bu isteği reddedebilmektedir.<sup>53</sup>

İslâm Hukuku’nda baba ve dedesi dışında velâyet-i icbâr yetkisine sahip akrabalar tarafından evlendirilen kızların bulûğa erdiklerinde

<sup>50</sup> Tüm İslâm mezhepleri küçük yaşta yapılan evliliklerin hukuken ve fiilen bir nevi askıya alınmış evlilik olduğu hususunda görüş birliğindedirler. Bunun sebebi küçüğün fizikî olarak olgunlaşmasını beklemek, fiilî evliliğin kızın sağlığına vereceği muhtemel zararları önlemek düşüncesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve İstılahat-ı Fıkhıyye Kamusu*, 2/55; Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku’nda Evlenme*, 77-78; Akyılmaz, “Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri”, 169.

<sup>51</sup> Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, *Fetavâ-yı Ali Efendi*, 119.

<sup>52</sup> Akyılmaz, “Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri”, 163. Bu uygulamanın erken yaşta evlenen hanedan ailesine mensup kızların evliliklerinde de titizlikle tatbik edildiği III. Ahmed’in kızı Fatma Sultan’ın Damad Ali Paşa’nın evliliğinde görülmektedir. Teâmül gereği padişah kızı ile evlendiği için eski eşinden boşanmak zorunda kalan Ali Paşa, Fatma Sultan’ın her türlü harcama ve masrafını karşılarsa da ergenliğine dek ona yaklaşamamaktadır. Bu esnada Fatma Sultan Topkapı Sarayı’ndan ayrılmış fakat kocasının sarayında değil kendisine tahsis edilen başka bir sarayda hayatını sürdürmektedir. bk. Şaduman Tuncer, “Padişah Kızlarının Küçük Yaşlarda Yaptıkları Şekli Evlilikler: III. Ahmed’in Kızı Fatma Sultan Örneği”, 96.

<sup>53</sup> bk. Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, 35-36.

"hıyâru'l-bulûğ"<sup>54</sup> adı verilen evlilikten cayma hakları da bulunmaktaydı.<sup>55</sup> Fakat burada 13 yaşında olduğu ve henüz bulûğa ermediği belirtilen Nesibe'nin nikâhlanmasının akabinde fiili evliliğin de gerçekleştirileceği haber verilmekteydi. Böyle bir olayın o yaştaki bir kız çocuğunun üzerinde fizikî ve psikolojik olarak ne denli olumsuz etkiler bırakacağı malumdur. Buna rağmen birtakım araştırmalar bu tür bâliğa olmadığı halde evlendirilen bazı kız çocuklarının cinsî münasebete zorlandıklarını göstermektedir. Hatta bunlardan bazı kız çocuklarının korktukları için babasının evine kaçtıkları, bazılarının ise vücutları cinsî münasebeti kaldıramadığı için vefat ettikleri kaydedilmiştir. Çok küçük yaşta anne olan bazı kızların ise geride bebek bırakarak birkaç yıl içerisinde vefat ettikleri bazılarının ise kocaları tarafından boşanarak dul bırakıldıkları kayda geçen olaylar arasındaydı.<sup>56</sup> Netice itibarıyla ergenlik yaşına gelmeyen ve fiziksel olarak zifâfı kaldıramayan kız çocuklarının cinsî münasebete zorlanamayacaklarına dair hukukî hüküm ve fetvalara rağmen kızlar kocaları ile birlikte olmaya zorlanabiliyorlardı. Nesibe olayında ise evlenmek için izinnâme dahi alınmamışken böyle bir iznin alınmasının ihtimal dahilinde olmadığı ayrıca küçük kızın fiziksel olarak cinsî münasebeti kaldırıp kaldıramayacağına bakılmadığı açıktır. Öyle görülüyor ki eğer kız Nesibe gibi yetim ise bunun daha kolay gerçekleşeceği

<sup>54</sup> Hanefî mezhebinde geniş bir akraba zümresine tanınan velâyet-i icbâr yetkisinin kötüye kullanılma ihtimaline karşı veli veya vasîsi tarafından evlendirilen küçüğe nikâhı feshetme hakkı tanınmıştır. Sadece ergenliğe (bulûğ) ermiş küçüklere verilen bir hak olduğundan dolayı bu seçim hakkı "Hıyâru'l-Bulûğ" olarak adlandırılmıştır. Geniş bilgi için bk. Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, 88-91; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (Ankara: Öncü Basım Yayın, 2017), 125; Saim Savaş, "Fetva ve Şeriye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması", *Sosyo-Kültürel Açından Türk Ailesi* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), 1/512-513; Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 57-58. Hayri Erten, *Osmanlı Aile Yapısı 18. Yüzyıl Konya Örneği* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 60-63.

<sup>55</sup> İbrahim Halebî, *Mevkufat Mülteka Tercümesi*, şerh. Mehmet Mevkûfâtî, sad. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sağlık Yayınevi, ts.), 2/131. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/50-51.

<sup>56</sup> Mahkemelerin cüssesi cinsî münasebete imkân vermeyen kızları kocalarına teslim etmeyip fizikî olgunluğa erişinceye kadar babalarının yanında kalmalarına hükmettiğini gösteren kayıtlar yanında bunun tersine verilen kararları içeren kayıtlar da mevcuttur. Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvasına konu olan böyle bir olayda çok küçük yaşta evlendirilip kocasına teslim edilen kız çocuğu, kocası cinsel ilişkiye girmeye çalışınca korkmuş ve kocasının yanından kaçarak annesinin evine sığınmıştır. 18. yüzyıla ait diğer bir kayıta ise yedi yaşlarında iken evlendirilen bir kız çocuğu, kocasına teslim edilmiş kocası cinsî münasebete girince kız çocuğu buna dayanamayarak vefat etmiştir. 1801 yılına ait Davud Paşa Mahkeme kayıtlarına göre Seyyid Mehmed'den boşanan Ayşe'nin yaşı 10; Mehmed Arif'ten boşanan Nesibe'nin yaşı 13; Osman Beşe'den boşanan Fatma'nın yaşı 13, Mustafa Ağa'dan boşanan Ümmü Gülüsum'un yaşı ise henüz 12'dir. Nablus Mahkemesi'ne ait bir kayda göre babası Seyyid Musa tarafından çok küçük yaşta evlendirilen Rukiye'nin bir kız bebeği doğmuş ancak dört yıl sonra geride bebeğini bırakarak vefat etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Araz, "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri, 103-104; Akyılmaz, "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", 163-164, 169-170.

malumdu. Bu durum İslâm hukukunda kız çocuklarının evlilikleri için verilen iznin suistimal edildiğini açık bir şekilde göstermektedir.

## 2. Resmi Makamların Nesibe'yi Aramaya Başlamaları

Zaptiye Nezâreti'ne yapılan şikâyet üzerine Nezâret durumun aciliyetine binaen Beykoz Kaymakamlığı'na 18 Rebülevvel 1313/8 Eylül 1895 tarihinde bir şukka yazacaktı. Bizzat zaptiye nazırı adıyla yazılan şukkada Huriye Hanım ve Hafız Halid Efendi'nin arzuhâllerinde dile getirdikleri bilgiler tekrar ediliyordu. Şukkaya göre Çukurcuma'da üç ay önce Şevket Efendi adında biri ile evlenmiş olan "gayr-i bâliğa" Nesibe, Beykoz Yalı Köyü'ne ablası İsmet Hanım'ın yanına gitmişken orada anne ve vasîsinden habersiz kandırılarak, izinnâme ve ilmühaber de alınmaksızın "uygunsuz makuleden" Kılıçlı Karyeli biriyle nikâhlanmıştır. Nezâret, zifâfın da icra edileceği haberi geldiğinden dolayı buna meydan verilmeyerek, Nesibe'nin taraflarına teslim edilmesi hakkında gereğinin süratle yerine getirilmesini buyurmaktaydı.<sup>57</sup>

Zaptiye nazırı tarafından yazılan evrağın takibi yapıldığında konunun resmi dairelerde de süratle ele alındığı görülmektedir. Mevzu öncelikle nüfus idaresine iletilmiştir. Zira o devirde imamların akdettikleri nikâhları sicill-i nüfus idaresine kaydetme mecburiyetleri vardı. Yapılan nikâh akitleri en geç sekiz gün içerisinde nüfus idaresine bildirilmeliydi.<sup>58</sup> Ayrıca imamlar her nikâh akdi için izinnâme de almak mecburiyetinde idi. Halbuki 29 Ağustos 1311/10 Eylül 1895 tarihinde nüfus kâtibi Hakkı imzalı derkenârda iki aydan beri Kılıçlı Köyü'nden nikâhla ilgili herhangi bir müracaatın olmadığı bildirilmekteydi. Bu durum akdedilen nikâhla alakalı bir izin alınmadığı veya nikâh akdi ile ilgili bir kaydın yaptırılmadığını göstermekteydi.

Bu arada Zaptiye Nezâreti'nden gelen emir üzerine kaymakamlık aynı gün zabıtaya da bir emir göndererek Nesibe'nin Kılıçlı Köyü'nde araştırılması ve bulunduğu takdirde vakit geçirilmeden getirilmesini isteyecekti. Bunun üzerine zabıtaca yapılan tahkikatın neticesi şu şekilde ifade edilmekteydi:

<sup>57</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-3.

<sup>58</sup> Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Dahiliye Nezâreti Maruzatı [Y. PRK. DH]*, No: 1, Gömlek no: 79-5, 6. Ayrıca bk. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemî [DH. MKT]*, No: 1436, Gömlek no: 68.

Ber-mûcib-i emirnâme icrâ kılınan tahkîkât netîcerinde mezbûrenin bilâ izinnâme Bozhâne karyeli İbrahim b. müteveffa İsmail’e Yalı Karyesi imâmı Ahmed Cemîl Efendi tarafından akd ve nikâh edildiği ve asl-ı nikâh Yalı Karyesi’nin Bahariye Cadde-si’nde İsmet Hanım’ın hânesinde icrâ olunduğu ve tarih-i akd fî 12 Rebî’ülevvel’de îfa olunup merkûm ile mezbûre el-yevm Bozhâne Karyesi’nde oldukları inde’t-tahkîk anlaşılmış olmağla ol-babda ferman. Fî 28 Ağustos sene 1311 imza<sup>59</sup>

Görüldüğü üzere zabitanın yaptığı tahkikat sonucu Nesibe’nin Bozhane Köyü’nden İbrahim b. İsmail adlı şahısla evlendirildiği kesinleşmiş oluyordu. Nikâh 12 Rebî’ülevvel/2 Eylül günü Nesibe’nin ablası İsmet Hanım’ın evinde icra edilmişti. Nesibe ise Bozhane Köyü’nde ikâmet etmekteydi. Durumun bu şekilde kesinleşmesi üzerine konunun 18 Eylül 1895 tarihinde mahkemeye sevk edildiği görülmektedir. Mahkeme-i Şer’iyye başkatipliği Yalı Köyü’nde Nesibe Hanım namında bakirenin nikâh akdine dair izinnâme alınmadığının izinnâme sicilinin tahkikatı ile kesinleştiğini belirtmekteydi. Buna rağmen nikâhın Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi tarafından nikâh akdinden sonra “setr-i kusur için” düzenlenen ilmühaberle kıyıldığı, dolayısıyla nikâhın hem izinnâmesiz, hem şer’î velilerinin izni olmadan, hem de genç kıza küfüv olmayan biri ile (yaşça kızdan çok büyük bir şahısla evlendirilmesi kastediliyor olabilir) ayrıca mahkemeyi aldatmak için sahte ilmühaber düzenlenerek akdedilmesinin suç teşkil ettiğine karar verilmiştir. Bunun üzerine mahkeme 6 Eylül’de kanunî takibatın başlatılmasını isteyecektir. Mahkeme-i Şer’iyye’nin bu kararı üzerine “bi-lâ izinnâme akd ü nikâh eden imâm hakkında olunacak mu’âmelenin icrâsı için” konunun 7 Eylül 1311/19 Eylül 1895 tarihinde mülkiye müdde-i umûmilîğine (savcılık) havale edildiği görülmektedir.<sup>60</sup>

Dikkat edilirse burada mahkemenin isnad ettiği en önemli suç izinnâmesiz nikâh akdetmektir. Yapılan araştırmalar Memlûklüler gibi bazı İslâm ülkelerinde görülen nikâh yetkisine haiz bağımsız nikâh memurlarının Osmanlılarda olmadığını göstermektedir.<sup>61</sup> Nikâhların bir kısmı kadılar tarafından kıyılmasına rağmen büyük çoğunluğu imamlar tarafından kıyılmıştır. Dolayısıyla imamlar devletin ilk devirlerinden beri diğer görevleriyle beraber nikâh memurluğunu da yerine getirmişlerdir. Ancak nikâhın hem dinî hem de dünyevi önemi, ayrıca doğurduğu çok mühim hukukî

<sup>59</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-4.

<sup>60</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-4.

<sup>61</sup> Gotthard Jaeschke, “Türkiye’de İmam Nikâhı”, çev. Ahmet Mumcu, *Ord. Prof. Dr. Sabri Şakir Ansay’ın Hatırasına Armağan* (Ankara: AÜHF, 1964), 14; Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 282.



sonuçlardan dolayı devlet izni ve dolayısıyla kontrolünü gerektirmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde ortaya çıkan mahzurlar nikâh hususunun artık belli bir düzen altına alınmasını gerekli kılmıştır. Bu düzenlemelerden biri nikâh akdinden önce ilgili mahkemeden nikâh kıyılacak şahısların evlenmeleri için hukuki bir engelin olmadığını gösteren bir evrağın alınmasıdır. Nikâh için verilen bu izin evrağına izinnâme adı verilmektedir.<sup>62</sup> 19. yüzyılın ikinci yarısında izinnâmeler ile ilgili geniş düzenlemeler yapılmıştır.<sup>63</sup> Bu düzenlemelerden biri izinnâmesiz nikâh akdinin yasaklanması ve bu yasağı çiğneyen imamlar hakkında cezaî müyyidelerin konmasıdır.<sup>64</sup> 1881 yılında ilan edilen “Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi”nin 23. maddesine göre imamların nikâh kıyabilmeleri için mahkemelerden izinnâme alma şartı getirilmiştir. Aynı mecburiyet nikâh kıyan gayr-i müslim din adamları için de söz konusu olmuştur.<sup>65</sup> Nizamnâmenin 35. maddesine göre nüfus idaresine verdikleri “münâkehât” ilmühaberlerinin gerçeğe aykırı olması halinde imamlar, 1 altın ile 5 altın arasında para cezasına çarptırılıcaklardı.<sup>66</sup> 19 Aralık 1881 tarihinde ilan edilen “Münâkehât ve Tevellüdât ve Vefeyâtın Dersâdet Devâir-i Belediyesine Sûret-i Kaydı Hakkında Kararnâme” nin ilgili maddeleri mahkemelerden alınan izinnâmelerin belediyelerce tasdik edilmesini mecburi hale getiriyordu. Belediyelerce onanmayan izinnâmeler ile nikâh kıyan imamlar ceza kanununun 254. maddesine göre para cezası ile karşı karşıya kalacaklardı. Görüldüğü gibi nikâh akdetmek isteyen imamlar öncelikle şer’î mahkemelerden izinnâme alacaklar, daha sonra bu izinnâmeyi sicill-i nüfus idaresine sonra da ilgili belediye dairesine onaylatacaklardır. Bu resmî işlemleri yapmayan imamlar nikâh kıyamayacaklar, eğer kıyarlarsa kendilerine para cezası verilecektir.<sup>67</sup> Makalenin konusu olan küçük Nesibe’nin

<sup>62</sup> Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 283; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2/109. İzinnâme konusu ile ilgili daha geniş bilgi ve izinnâme örnekleri için bk. Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikâh”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 2 (Güz 2006), 41-60; Ayhan Işık, “Şer’iyye Sicillerine Göre Osmanlılarda Nikâh Akdi”, *Din ve Hayat* 12, (2011), 124-132.

<sup>63</sup> Bk. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Resmî Maruzat [YA. RES]*, No: 38, Gömlek no: 2.

<sup>64</sup> BOA, ŞD, No: 1664, Gömlek no: 2-3.

<sup>65</sup> *Düstûr*, “Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi”, Zeyl-i Sâni, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299, 19, m. 23: Ahâli-i müslime beyninde cereyân eden münâkehât mehâkim-i şer’iyyeden ve cemaat-ı gayr-i müslime münâkehâtü rüesâ-yı rûhâniyyeleri tarafından verilen nizamnâmeler üzerine icra kılınır. İzdivâcın vukuundan nihayet 8 gün sonra nikâhı icra eden veya reis-i rûhâni, keyfiyyet-i izdivâcî musaddık sicill-i nüfus memuruna ilmühaber itâ etmeğe mecburdur.

<sup>66</sup> *Düstûr*, “Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi”, Zeyl-i Sâni, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299, 22, m. 35.

<sup>67</sup> *Düstûr*, “Münâkehât ve Tevellüdât ve Vefiyyatın Dersâdet Devair-i Belediyesine Sûret-i Kaydı Hakkında Kararnâme”, Zeyl-i Sâni, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299, 2-3, m. 2, 3, 7: İkinci Madde: Dersâdet ve Bilâd-ı Selâse’de bulunan ahâli-i müslime beyninde eimme-i mahallât ma’rifetiyle cereyân-ı münâkehât için mehâkim-i şer’iyyeden ve cemaat-ı gayr-i müslimenin münâkehâtü hakkında patrikhânelerden verilen izinnâmeler işbu kararnâme



nikâh akdinde yukarıda dile getirilen birçok suçun işlendiği görülmektedir. Bunun başında izinnâme almaksızın nikâh akdetmek gelmektedir. İzinnâme mecburiyetinin en önemli sebebi nikâhtan önce tarafların evliliğine engel olabilecek şer'î bir mahzurun olup olmadığının tespitidir. Bu tespit işlemi İslâm hukukuna ciddî anlamda vukûfiyeti gerektirmekte ancak imamların bu vukûfiyete sahip olmadıkları düşünülmekteydi. Dolayısıyla izinnâme verme selahiyeti öncelikle kadınlara dolayısıyla mahkemelere verilmişti.<sup>68</sup> Nesibe'nin evlilik olayında hem hukukî hem de uygulamaya dair bazı sıkıntılar söz konusuydu. Zira imamların kıydıkları usulsüz nikâhlarla ilgili şikâyetler artınca 1887 yılında "İcrâ-yı Münâkehât Hakkında Nizamnâme" başlığı altında detaylı bir nizamnâme çıkarılmış ve nizamnâmenin ikinci bölümünde imamların nikâh işlemleri sıkı kurallara bağlanmıştı.<sup>69</sup> Örneğin imamlar bağlı buldukları mahkemelerden izinnâme almadıkça nikâh kıyamayacaklardı. Nesibe'nin nikâhı için Beykoz mahkemesinden izin almak gerekti. Ancak Nesibe'nin kaydı burada yoktu. İmamlar yalnız mahallelerinde meskûn olanların nikâhlarını kıyabilir, başka mahallede ikâmet edenlerin nikâhlarını kıyamazlardı. İmamlar nikâhtan önce bir ilmuhaber tanzim edip mahkemeye vereceklerdi. Nikâhtan önce tezkire-i Osmânîye'nin görülmesi mecburiydi. Nikâhtan sonra tekrar bir ilmuhaber düzenlenip mahkemeye ibraz edilecekti. Ayrıca ergenliğe erişmemiş kız ve erkek çocukların nikâhları yakın velilerinin iznine bağlıydı. Burada şer'î olarak en yakın veli Hanefi mezhebine göre "zevî'l-erham"dan olan kızın annesiydi. Bunun yanında küçük kızın hukukî vasîsi de bulunmaktaydı. Ancak nikâh bunlardan habersiz akdedilmişti. Bu sebeplerden dolayı Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin kendi mahallesinde kaydı olmayan Nesibe için Beykoz mahkemesinden izinnâme alması imkansızdı. Ancak bir de yaş konusu vardı. Nizamnâmenin 11. maddesinde evlenecek kişilerin büyük ve küçük olduklarının da belirtilmesi isteniyordu. Zira İstanbul mahkemelerinde görev yapan kadılar bulûğa ermeyen küçükler için evlenme izni verme hususunda oldukça isteksiz davranıyorlardı. Duben ve Behar bu isteksizliğe gerekçe olarak küçükler için akdedilen nikâhların kolayca iptal

mücibince devâir-i belediyeden tasdik ettirilmedikçe münâkehât cereyan olunamayacaktır. Üçüncü Madde: Madde-i sâbıkada beyan olunan nikâh izinnâmeleri hâmilleri tarafından her mahallenin mensub olduğu dâire-i belediyeye ibraz ile sicill-i mahsûsâsına kayd ettirilecek ve bunun için 5 kuruş harç verilecektir. Ve işbu 5 kuruştan 2 kuruşu münâkehât ve 1 kuruşu da müvellidât ve vefeyat için dâire-i belediyeye haber vermek vazifesini îfâya mukabil eim-me ve milel-i gayr-i müslime vukuâtı için de hademe-i rûhânîyeye ait olup küsûr 2 kuruşu bu iş için devâir-i belediyeye istihdâm olunacak kâtip maaşına karşılık tutulacaktır. Yedinci Madde: Devâir-i belediyeden musaddak olmayan izinnâme ile icrâ-yı nikâh eden ve talâk ve tevellüdât ve vefeyât ilmuhaberlerini göndermeyen imam ve papaz ve hahamlardan kânûn-ı cezânın 254. maddesi mücibince cezâ-yı nakdî alınur.

<sup>68</sup> Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*, 125.

<sup>69</sup> Osmanlı Arşivi, (BOA), *Yıldız Resmî Maruzat [YA. RES]*, No: 38, Gömlek no: 2.

edilebilmesini göstermektedirler.<sup>70</sup> Ayrıca küçük yaşta akdedilen nikâhların daha sonra çeşitli problemlere sebep olduğuna dair birçok mahkeme kaydı bulunmaktadır. Bunlarla birlikte Tanzimat'tan sonra başlayan batı etkisi, ayrıca 20. yüzyıla doğru artan gazete ve dergilerde evlenme konusu ve yaş ile ilgili yazıların sıklıkla yer alması, evlenme yaşı ile ilgili yaygın kanaatin -hiç olmazsa aydın kesimde- değişmesine sebep olmaktadır. Bu dönemde evlilik yaşı ile ilgili büyük bir değişimin olduğunu iddia etmemekle birlikte 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde evlenme ehliyeti için erkeklerin 17, kızların ise 18 yaşını bitirme şartının getirilmesi ayrıca evlilik yaşına ilk defa alt sınır belirlenmesi gibi gelişmeler, evlilik yaşı ile ilgili yerleşmiş kanaatin değişmeye başladığını göstermektedir.<sup>71</sup> Tüm bu sebeplerle Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin 13 yaşında ergen olmayan bir kız için mahkemeden izinnâme almasının oldukça zor olduğunu düşünmemiz yanlış olmayacaktır. Nitekim Nesibe'nin yaşı sorulduğunda "tahminen on yedi-on sekiz yaşındadır" demesi de kanaatimizi teyid etmektedir. Bu şartlarda nizamnâme almanın mümkün olmadığını gören Ahmed Cemil Efendi, buna teşebbüs etmemiş, nikâh tarihinden sonra düzenlediği ilmühaber ile kendini kurtarmaya çalışmıştır.<sup>72</sup>

### 3. Nesibe'nin Nikâhını Kıydıkları İddia Edilen İmamların Sorgulanması

Beykoz kaymakamı Halil Faik'in 13 Rebî'ülâhir 1313/3 Ekim 1895 tarihinde şehremânetine gönderdiği şukkada Nüfus Memurluğu, Mahkeme-i Şer'iyeye ve zaptiyeden yazılan derkenarların özeti yapılarak durumun artık net olarak kesinleştiği ifade ediliyordu. Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi izinnâme almaksızın Nesibe'yi, Bahariye Caddesi'nde ablası İsmet Hanım'ın evinde Rebî'ülevvelin on ikinci günü Bozhaneli İbrahim b. İsmail'e nikâhlamıştı. Ahmed Cemil Efendi'nin kanuna mugâyir icra ettiği akitten dolayı muhâkeme edilmesi gerekmekteydi. Yalı Köyü'nün sahilde bulunması ve kazanın sahili de Dersaadet itibar olunmasından dolayı Ahmed Cemil Efendi'nin Beykoz Meclis İdaresi'nde muhâkeme edilemeyeceği bu sebeple ilgili daireye nakledilmesine karar verildiği beyan ediliyordu.<sup>73</sup> Beykoz kaymakamının 26 Rebî'ülâhir 1313/16 Ekim 1895 tarihinde şehremânetine

<sup>70</sup> Alan Duben-Cem Behar, *İstanbul Haneleri*, 127.

<sup>71</sup> Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 223.

<sup>72</sup> Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin düzenlediği ilmühaber arşivde şu şekilde kayıtlıdır: İki seneden beri karyemizde müste'cire sâkineler ve işbu Mart tarihiyle Bahariye Caddesi'nde hâne alarak beytütet etmekte olan İsmet ve Nesibe hanımlardan ve işbu sene-i a'rabîde Rebî'ülevvel'in on ikinci günü karyemizde Bozhâneli İbrahim Ağa b. müteveffâ İsmail'e akd u nikâh eylediğimi mübeyyin işbu ilmühaber arz ve takdîm kılındı. Fî 29 Ağustos 1311. (mühür) Beykoz'da Yalı Köyü İmâmı Ahmed Cemil. bk. BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-2.

<sup>73</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-5.

yazdığı ikinci şukkada ise zifâfın gerçekleşip gerçekleşmediği, Nesibe'nin şu an nerede ikâmet ettiğinin sorulduğu ve Ahmed Cemil Efendi'nin vakit geçirilmeden Şehremâneti meclisine müracaat ettirilmesinin istendiği anlaşılmaktadır. Yapılan tahkikatta nikâhın akabinde maalesef zifâfın gerçekleştiği ve Nesibe'nin kocası İbrahim b. İsmail'in evinde ikâmet ettiği belirtiliyordu. Ahmed Cemil Efendi'nin şehremaneti meclisine müracaat etmesi için kendisine kesin tebliğin yapıldığı da belirtilmekteydi.<sup>74</sup>

Sıra Nesibe'yi nikâhladıkları iddia edilen imamların sorgusuna gelmişti. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra izinnâmesiz nikâh kıyılmasının yasaklanması ve nikâh akitlerinin tayin edilen süre dahilinde nüfus idaresi ve belediyeye kaydedilmesi mecburiyetinden sonra bu düzenlemelere uymayıp eski alışkanlıklarını devam ettiren birçok imam bulunmaktaydı.<sup>75</sup> Hatta 4 Cemâziyelâhir 1304/28 Şubat 1887 tarihinde saraydan yazılan bir tezkirede bazı mahalle imamlarının bir kadını birkaç erkeğe nikâhladıklarına dair haberlerin basına yansıdığından bahsedilmekteydi.<sup>76</sup> Dolayısıyla mahkemeler usulsüz nikâh akdeden imamların sorgu ve yargılamasına yabancı değillerdi. Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi de izinnâmesiz nikâh akdettiği için 9 Teşrîn-i evvel 1311/21 Ekim 1895 tarihinde müddeiumûmi (savcı) tarafından şu şekilde sorgulanacaktı:

Beykoz'a bağlı Yalı Köyü imâmı Ahmed Cemil Efendi'nin ifadesidir. 9 Teşrîn-i evvel sene 1311.

Yalı Köyü'nde ikâmet eden İsmet Hanım'ın hânesinde sâkine Nesibe nâm bâkireyi geçen Rebî'ülevvel'in on ikinci günü Bozhâne Karyeli İbrahim nam-lı kişiye tenkîh etmişsiniz öyle mi?

İsmet Hanım ile Nesibe Hanım bu hânedeki müşterektir. Birlikte sâkinedirler. Nesibe Hanım'ın nikâhını İbrâhim'e akd ettim.

Bu nikâhı izinnâmeye müsteniden mi akd ettiniz?

İzinnâme ertesi günü alınmak üzere bir Salı gecesi nikâhlarını akd ettim. Ertesi günü Nesibe Hanım'dan Osmânîye'sini istedim. İstanbul'dadır, Perşembe gününe kadar getiririm dedi. Perşembe günü İstanbul'a gelmiş Osmânîye tezkiresi amca

<sup>74</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-6.

<sup>75</sup> İzinnâmesiz ve usulsüz nikâh akdettikleri için muhâkeme edilen imamlar için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*, No: 355, Gömlek no: 26553; No: 1119, Gömlek no: 83868; Osmanlı Arşivi, (BOA), *Sadaret Nezâret ve Devair Evrakı [A.] MKT, NZD*, No: 236, Gömlek no: 82; BOA, ŞD, No: 2697, Gömlek no: 23; No: 2998, Gömlek no: 15; BOA, *DH. MKT*, No: 2211, Gömlek no: 174; No: 2162, Gömlek no: 19.

<sup>76</sup> Osmanlı Arşivi, (BOA), *Irade Dahiliye [İ. DH]*, No: 1023, Gömlek no: 80723.

sının yanında imiş, vermemiş. Biz de izinnâmeyi alamadık.

İsmet Hanım kimdir? Nesibe Hanım kaç yaşındadır?

İsmet Hanım, Nesibe Hanım'ın ana baba bir hemşiresidir. Nesibe Hanım tahminen on yedi on sekiz yaşlarındadır.

Nesibe Hanım sizin köye geleli nedir? Evrak ve kaydı nerededir?

Gerek Nesibe ve gerek İsmet Hanım iki senedir ki bizim karyede ikâmet ederler. Nesibe Hanım'a birkaç kere tezkiresini getirmesini söyledim. Getirmedi. Kayd edemedim. Kaydı Tophâne'de Çukurcuma Mahallesi'nde olmalı.

Madem ki mahallenizde kaydı yoktur. Onun da tezkîre-i Osmânîyesi yoktur. Henüz izinnâme almamıştır. Nasıl olup da bunun nikâhını kıydınız?

İzinnâmeyi ertesi günü ..... şimdiye kadar böyle izinnâmesiz nikâh kıydığım yok idi.

Nesibe Hanım Tophâne'de Şevket Efendi nâmında birinin nikâhlısı iken siz de bir başkasına nikâh kıymışsınız. Bu oldu mu?

Nesibe Hanım iki senedir bizim köyde ikâmet eder. Nasıl olup da Tophâne'den birine nikâh ediliyor, bunun aslı yoktur.

Nesibe Hanım şimdi nerede oturuyor?

Nesibe Hanım zevci İbrâhim ile Bozhâne Karyesi'nâ de ikâmet eder.

Buraya kadar ifadenizi imza ediniz.

Ederim. Fî 9 Teşrîn-i evvel 1311. (imza) Ahmed Cemil.<sup>77</sup>

Görüldüğü gibi Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin savcılığa verdiği ifade ile Huriye Hanım ve Hafız Halid Efendi'nin arzuhâllerinde verdiği bilgiler arasında çelişkiler bulunmaktadır. Ayrıca Ahmed Cemil Efendi'nin bazı sorulara doğru cevap vermediği gayet rahat anlaşılmaktadır. Öncelikle Huriye Hanım ve Hafız Halid Efendi, Nesibe'nin yakın bir zaman önce ve misafir olarak yani geçici bir zaman için ablası İsmet Hanım'ın yanına gittiğini iddia ederlerken Ahmed Cemil Efendi, Nesibe'nin iki yıldır Yalı Köyü'nde ablasının yanında ikâmet ettiğini iddia etmektedir. Ancak iki yıldır bu köye yerleştiğini ispat edememektedir. Halbuki o devirde imamlar

<sup>77</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-6.

mahalle muhtarları ile beraber mahalle ve köyün idarecisidirler. Mahalleye ikâmet için gelenlerin kaydı imamlar tarafından mutlaka yapılmaktadır. İki yıldır Yalı Köyü'nde ikâmet eden Nesibe'nin kaydının hala Çukurcuma Mahallesi'nde olması mantıklı görülmemektedir. İmamın izinnâme ve tezkire-i Osmânîye için ileri sürdüğü gerekçelerin ise uydurma olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu arada Ahmed Cemil Efendi Nesibe'nin annesi ve vasîsi tarafından üç ay önce Şevket Bey ile evlendirildiği iddiasını da reddetmektedir.

Arşiv vesikalarında yer alan bazı kayıtlar Ahmed Cemil Efendi'nin bu tür kanunsuz uygulamalara tevessül edebilecek biri olduğu hakkında bazı ipuçları vermektedir. Mesela 15 Şubat 1318/28 Şubat 1903 tarihinde Mekâtib-i İbtidâiye Dâiresi'ne "maiyyet-i seniyye cenâb-ı mülûkâne çavuşlarından Es'âd" imzalı arzuhâlde yer alan bazı iddialar bu arzuhâlin Ahmed Cemil Efendi'nin yönlendirilmesiyle yazıldığını göstermektedir. Arzuhâlde Beykoz'da Yalı Köyü'nde bulunan Hacı Beşir Ağa İbtidâisi'ne devam eden öğrencilerin okula sığmadığı ayrıca okul muallimi Rıfat Efendi'nin de eğitimden anlamadığı belirtilmekteydi. Bu sebeple öğrencilerin Yalı Köyü Camii'nin mahfelinde ve köy imamı Ahmed Cemil Efendi tarafından eğitilmesi teklif edilmekteydi. Arzuhâle Maârif Vekâleti İbtidâiye Dâiresi'nce 20 Şubat 1317/5 Mart 1902 tarihinde verilen cevapta konunun Evkâf Nezâreti'nin yetkisi altında olduğu bildiriliyordu.<sup>78</sup> 7 Şaban 1327/24 Ağustos 1909 tarihli Maârif Vekâleti Tedrisât-ı İbtidâiye Kalemî'ne ait evrak ise Yalı Köyü Hacı Beşir Ağa İbtidai Mektebi'ne ait lojmanın köy imamı Ahmed Cemil Ağa tarafından zaptedildiği bilgisini vermektedir. 6 Temmuz 1325/19 Temmuz 1909 tarihinde okulu teftiş için gelen müfettişlerce Mekâtib-i İbtidâiye Dâiresi'ne yazılan arzuhâlde köy imamı Ahmed Cemil Efendi'nin mektep meşrutası olan lojmanı ele geçirmek için çeşitli girişimlerde bulunduğu ifade edilmekteydi. Mektep hocası olan Hafız Huriye Hanım'ın Ahmed Cemil Efendi'nin tasallutundan kurtulmak için müfettişlerden ricada bulunduğu beyan ediliyordu. Yapılan tahkikatta lojmanın mektebe bitişik olduğu, köy camisi ile bir alakasının olmadığı tespit edilmişti. Lojman ile ilgili mahkemenin ileri bir tarihte icra edileceği bildirilmekteydi.<sup>79</sup> Bu kayıtlar Ahmed Cemil Efendi'nin köy ilkokulunu ve dolayısıyla ilkokula bağlı lojmanı ele geçirmek için yıllarca uğraştığını ve resmi olarak da çeşitli girişimlerde bulunduğunu göstermektedir.

Nesibe'nin evliliği, daha doğrusu evlilikleri konusuna adı karışan başka bir imam daha bulunmaktaydı. O da Tophane'ye bağlı Çukurcuma Mahallesi imamı Hasan Tahsin Efendi'ydi. Nesibe'nin annesi ve vasîsi Zaptiye

<sup>78</sup> Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemî*, [MF. MKT], No: 617, Gömlek no: 30-1.

<sup>79</sup> Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maarif Nezâreti Tedrisât-ı İbtidâiye Kalemî*, [MF. İBT], No: 240, Gömlek no: 96.

Nezâreti'ne verdikleri arzuhâlde Nesibe'nin üç ay önce Şevket Efendi adlı biriyle nikâhlandığını dile getirmişlerdi. Bunun üzerine savcılık Çukurcuma imamı Hasan Tahsin Efendi'yi de sorguya çekme ihtiyacı hissetmişti. Savcılık sorgusu arşiv kayıtlarına şu şekilde geçmektedir:

Tophânede Çukurcuma Mahallesi imâmı Hasan Tahsin Efendi'nin zabt edilen ifâdesidir. Fî 26 Teşrîn-i evvel 1311.

Sizin Mahallede bundan üç dört mâh mukaddem Şevket Efendi nâmında birisine Nesibe isminde bir bâkiri nikâh ettiniz mi?

Bu kızım on seneden beri bizim mahallede Hâfız Halid Efendi yanında ikâmet eder iken bu Hâfız Efendi vasîsidir. Kız bir aralık Boğaz içinde Beykoz'da büyük hemşîresinin yanına gider orada birine nikâh ediliyor. Ben bunu Şevket Efendi'ye veya bir diğere nikâh etmedim. Bu zaten on üç yaşlarında bir çocuktur. Orada kocaya verilmişse bizim mahallece nikâh vaki' olmamıştır.

İfâdenizi imza ediniz.

Ederim. Fî 26 Teşrîn-i evvel sene 1311 (mühür) Tophânede Çukurcuma Mahallesi imâmı el-Hâc Hasan Tahsin.<sup>80</sup>

Arşiv kayıtlarında maddi menfaatler karşılığında usulsüz nikâh kıyan imamlara tesadüf etmenin mümkün olduğuna daha önce temas etmiştik. Dolayısıyla Hasan Tahsin Efendi'nin de Nesibe ile alakalı usulsüz nikâh akdedebilebileceği imkân dahilindedir. Bununla birlikte Nesibe'nin nikâh olayı ile ilgili en tutarlı ifadeye sahip şahsın Hasan Tahsin Efendi olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Hasan Tahsin Efendi ifadesinde Nesibe'nin on yıldır Çukurcuma'da, hukuki vasîsi Hafız Halid Efendi'nin yanında ikâmet ettiğini söylemektedir. Bu ifade Huriye Hanım ve Hafız Halid Efendi'nin Nesibe'nin Beykoz'a ablasının yanına sadece misafirlik için yani kısa bir süre kalmak üzere gittiğini doğrulamaktadır. Bu bilgi doğru ise Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin, Nesibe'nin iki yıldır Yalı Köyü'nde ablasının yanında kaldığı ifadesinin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hasan Tahsin Efendi Nesibe'nin yaşı ile alakalı kesin bir rakam vermektedir ki bu bizim için çok önemlidir. Zira Yalı Köyü imamı nikâh kıydığı kızın yaşını 17-18 olarak göstermektedir. Halbuki Çukurcuma imamına göre Nesibe 13 yaşlarında

<sup>80</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-6.

bir çocuktur. Burada Nesibe'nin kayıtlı olduğu mahallenin imamı Hasan Tahsin Efendi'nin verdiği bilginin en doğru malumat olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Zira mahalle imamları görevleri icabı mahallede doğan ve ölenlerin kayıtlarını tutmak ve bu bilgileri tayin edilen süre içerisinde nüfus müdürlüklerine bildirmek mecburiyetindedirler. Hasan Tahsin Efendi'nin "Bu zaten on üç yaşlarında bir çocuktur." ifadesini evlilik yaşıyla ilgili yüzyılın sonlarına doğru aydın kesimde başlayan dönüşümün toplumun diğer katmanlarına da sirayet etmesi şeklinde izah etmek mümkündür. Yoksa Hasan Tahsin Efendi toplumda yaygın olduğunu düşündüğümüz erken evlilik olayının İslâm hukukuna ters bir pratik olmadığını biliyordu. Bu arada Yalı Köyü imamı da Nesibe'nin önceden evlendirildiğini reddetmekteydi. Bu durum ise kızın annesi ve vasîsinin Nesibe'nin önceden evlendirildiğine dair verdikleri bilginin doğru olmadığını göstermektedir. Eğer böyle ise anne ve vasîsinin Nesibe'yi aslında Şevket Efendi ile evlendirmek istedikleri ancak ablasının daha erken davranıp Yalı Köyü'ne misafir olarak geldiği zamanı fırsat bilerek onlardan habersiz Bozhâneli İbrahim adlı kişi ile evlendirdiği sonucu çıkmaktadır. Eğer Anne ve vasînin ifadeleri doğru ise daha önce evlendirilen Nesibe'nin nikâh akdine dair herhangi bir resmi kayıt söz konusu olmadığı için ablasının Nesibe'yi yanına gelmesini fırsat bilerek, tanıdığı veya tavsiye edilen biri ile evlendirme yoluna gittiği anlaşılmaktadır. Her hâlükârda burada mağdur olan tek kişinin küçük Nesibe olduğu görülmektedir.

#### 4. Yalı Köyü İmamı Ahmed Cemil Efendi'nin Muhâkemesi ve Cezalandırılması

Osmanlı bürokrasisinin konuya yaklaşımı ve meseleyi ele alışındaki ciddiyeti Nesibe konusuyla ilgili resmi evrakın takibinden anlaşılmaktadır. Usulsüz nikâh kıyan diğer imamlar gibi Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi de savcılık sorgusundan sonra mahkemeye sevk edilmekten kurtulamamıştır. Nitekim 18 Cemâziyelâhir 1313/6 Aralık 1895 tarihinde şehremânetinden Sadâret'e yazılan tezkirede o zamana dek yapılan tahkikat ve elde edilen sonuç özetlenmekte ve Ahmed Cemil Efendi'nin "hilâf-ı usûl ve nizâm mezbûrenin akdini icrâ etmesinden dolayı icrâ-yı muhâkemesi zımında bu husûsa müteallik evrâkın Şûrâ-yı Devlet'e" havale edilmesi için sadareten izin istenmektedir.<sup>81</sup> Bu iznin verildiği 20 Kânûn-ı sâni 1311/1 Şubat 1896 tarihinde Şûrâ-yı Devlet Bidâyet Mahkemesi tarafından Yalı Köyü imamına tebliğ edilen celb varakasından anlaşılmaktadır. Celb varakasından Ahmed Cemil Efendi'ye isnad edilen suç "bilâ ruhsat-ı resmiye akd icrâ" etmesidir. Ruhsatsız yani izinnâmesiz nikâh kıyma suçu sebebiyle aleyhine ikame edilen davanın görülmesi için Ahmed Cemil Efendi'nin 29 Kânûn-ı sâni/10

<sup>81</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-7.



Şubat Pazartesi günü saat altı buçukta Şûrâ-yı Devlet Bidâyet Mahkemesi'nde bulunması isteniyordu.<sup>82</sup> Beykoz Kaymakamlığı'nın 24 Kânûn-ı evvel 1311/5 Ocak 1896 tarihinde Şûrâ-yı Devlet Bidâyet Mahkemesi Riyâseti'ne gönderilen şukkasında celb müzekkiresinin ilgili şahsa imzalatıldığı ifade edilmekteydi.<sup>83</sup> Konu ile ilgili arşiv vesikalarını adım adım takip ederek ortaya koyduğumuz Nesibe'nin evlilik olayı artık son merhaleye gelmiş bulunmaktaydı. Henüz 13 yaşında ve bulûğa ermediği için hukuken de hala çocuk kabul edilen Nesibe'yi bilerek ve isteyerek kendisinden yaşça büyük birisiyle kanuna aykırı bir şekilde nikâhlayan Yalı Köyü imamı nihayet yargılanacaktı.

29 Kânûn-ı sâni 1311/10 Şubat 1896 tarihli zabt varakasından anlaşıldığına göre Ahmed Cemil Efendi'nin muhâkemesi tayin edilen gün icra edilmiş ve yukarıda zikrettiğimiz suçlamalar kendisine okunmuştur. Ahmed Cemil Efendi şimdiye kadar kanun ve emirlere aykırı bir işlem yapmadığını söyleyerek sorgusunda dile getirdiği ifadeleri tekrarlamıştır. Daha önceki ifadelerinden farklı olarak kendisine tezkire-i Osmânîye ve ilmühaberinin sonradan getirileceğinin söylendiğini iddia eden Ahmed Cemil Efendi, köy ahalisi ve İsmet Hanım'ın bu sebeple nikâhın geciktirilmemesini istemeleri üzerine nikâhu kıydığını beyan etmiştir. Bununla birlikte izinnâmesiz nikâh kıymanın "hilâf-ı şer'/şeriata aykırı" bir uygulama olmadığını belirten imam efendinin savunması suçsuzluğunu ispata kâfi gelmemiştir. Mahkeme Ahmed Cemil Efendi'yi suçlu bularak bin beyaz beşlik para cezasına hükmettiği gibi mahkeme masraflarının da kendisi tarafından ödenmesine karar vermiştir:

Îcâb-ı keyfiyyet lede'l-müzâkere İmâm Ahmed Cemîl Efendi'nin Nesibe Hanımı İbrâhim b. İsmâil'e izinnâme ahz etmeksizin akd etmeğe mücâsereti ik-rârıyla sâbit olduğundan ve bu ise nizâmâta tevfi-k-i hareket etmemek demek olup kânûn-ı cezânun iki yüz elli dördüncü maddesinin fıkra-i âhiresinde, (gerek nizâmât-ı mülkiyeye ve gerek idâre-i belediye tarafından neşr olunan nizâmâta tevfi-k-i hareket etmeyenlerden bir beyaz beşlikten bin beyaz beşliğe kadar cezâ-ı nakdî ahz ile mücâzat olunur) deyû muharrer bulunduğundan, bu fıkra mûcibin-

<sup>82</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-8/9: Şûrâ-yı Devlet Bidâyet Mahkemesi'ne Mahsus Celb Varakasıdır. Celb ve da'vet olunan şahsın isim ve şöhrati: Mahalle imâmeti. Beykoz Kazası'na tabî Yalı Karyesi imâmı Ahmed Cemîl Efendi. Bilâ ruhsat-ı resmîye akd icra etmenizden dolayı aleyhinizde ikâme olunan da'vânın bidâyet-i icrâ-yı muhâkemesi Kânûn-ı Sâni'nin yirmi dokuzuncu pazarertesi gününe kararlaştırılmış olduğundan yevm-i mezkûrda saat altı buçuk aralarında Şûrâ-yı Devlet Bidâyet Mahkemesi'nde bulunmak ve bulunulmadığı halde muâ'mele-i gıyâbiye icrâ olunacağı ma'lûm olunmak üzere işbu da'vet varakası tebliğ olunur. Fî Kânûn-ı sâni sene 1311 târih-i tebliği.

<sup>83</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-10.

ce mümâileyh Ahmed Cemîl Efendi'den, bin beyaz beşlik cezâ-yı nakdî alınmasına ve masârif-i muhâm kemenin dahî kendisinden ahzına ittifak-ı ârâ ile karar verilerek, sûret-i karar muâ'vin-i mümâileyh hazır olduğu halde fî 25 Şaban sene 1313 ve fî 29 Kânûn-ı sâni sene 1311 tarihinde usûl-ı tefhîm icra kılındı. Hakkı. İmzalar.<sup>84</sup>

Henüz 13 yaşında ve ergen olmayan bir kız çocuğunun anne ve hukukî vasîsinden habersiz, izinnâme alınmaksızın evlendirilmesi ayrıca fiilî olarak da evliliğin gerçekleştirilmesi karşılığında verilen cezanın sadece para cezası olduğu görülmektedir. Küçük bir kızın arzu ve iradesi dışında, veli ve vasîlerinden habersiz bir şekilde evlendirilerek mağdur edilmesi karşılığında verilen bu cezanın oldukça hafif kaldığı ortadadır. Nitekim 14 Ağustos 1914 tarihinde Ceza Kanunu'nun 200. maddesine eklenen bir zeyl ile izinnâmesiz nikâh kıyanlara ceza olarak iki aydan üç seneye kadar hapis cezası öngörülürken sadece izinnâmesiz nikâh akdedenler değil bu akdin taraflarına da ceza getirilmiştir.<sup>85</sup> Buna göre izinnâmesiz evlenenler bir aydan altı aya kadar hapis cezası alacaklardır. Bu arada nikâh kıyanların cezaları da revize edilerek iki aydan bir seneye kadar hapis cezasına çarptırılmaları hükmü getirilmiştir.<sup>86</sup>

## Sonuç

İslâm Dini çocukluğu biyolojik bir evre olmanın ötesinde her yönden çok özel bir dönem olarak kabul etmiştir. Bunun en önemli tezahürlerinden biri çocukluk dönemine ait hukukî düzenlemelerin ilk dönemlerden itibaren oldukça teferruatlı bir şekilde hukuk sistemine dahil edilmesidir.<sup>87</sup> İslâm'ın

<sup>84</sup> BOA, ŞD, No: 782, Gömlek no: 26-11/12.

<sup>85</sup> *Düstur*, 2. Tertip, (Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1332), 5/629: Madde 1: Evvelen Kanûn-ı Cezânın 200. maddesine zeyl-i sâni olmak üzere fıkra-yı âtiye ilave olunmuştur: Devâir-i 'âidesinden izinnâme istihsal olunmaksızın nikâh akd edenler üç aydan iki seneye kadar habs olunur. Taht-ı nikâhta bulunan bir kadını bilerek tezevvüc eden ve böyle bir akdi bilerek icra eyleyen kimse altı aydan üç seneye kadar habs ile mücâzât olunur.

<sup>86</sup> *Düstur*, 2. Tertip, (Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1334), 6/316: Madde 2: Münâkehât için mahkeme-i 'âidesinden behemehal izinnâme lâzımdır. İzinnâme istihsâl etmeksizin izdivac eden bir aydan altı aya kadar habs olunur ve akdi icra edenler haklarında dahî iki aydan bir seneye kadar habs cezası tertîb olunur.

<sup>87</sup> İslâm Hukuku'nda çocukluk dönemine ait hukukî düzenlemeler ile alakalı çalışmalar için bk. Ahmed İsevî, *Ahkâmü't-tıfl* (Riyad: Dârü'l-Hicre, 1992); Yasir Ahmed Ömer ed-Demhûcî, *Hukûkû't-tıfl ve ahkâmühü fi'l-fikhi'l-İslâmi* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kanuniyye, 2012); Mâhir b. Sad b. Abdillatif Hufi *Ahkâmu İstihdâmi'l-etfâl ve'l-intifa' bima yehtessüne bihi*, (Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2010); Ömer b. Muhammed Sübeyl, *Ahkâmü't-tıflî'l-lakit: dirâse fikhiyye mukarane*, (Riyad: Dârül-Fazîle, 2005); Muhammed b. Mahmud el-Üsrûşenî, *Ahkamu's-Sığar: İslâm Hukuku'nda Çocuklarla İlgili Hükümler*, çev. İbrahim Canan (İstanbul: Cihan Yayınları, ts.); Orhan Çeker, *İslâm Hukuku'nda Çocuk* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1990).

ilk dönemlerinden beri teşekkül eden bu zengin birikimi devralıp yeni katkılarla geliştiren Osmanlılar çocukların yetişkinlerden farklı ve oldukça değerli bir emanet olduğunun farkındaydılar. Çocukların gelişimi, ihtiyaçları, eğitimi ve çok farklı ihtiyaçları üzerine tartışıyor bu konular hakkında çeşitli çözüm önerilerinde bulunuyorlardı. Bu mevzu hakkında yapılmış sınırlı sayıdaki araştırmalar yanında şeriye sicilleri üzerine yapılmış çalışmalarda çocuklarla alakalı kayıtlara bakmak; fetva mecmualarında çocuklara ayrılan kısımlara ya da *Mülteka* gibi fıkıh kitaplarında ilgili bölümleri incelemek veya eğitim ile alakalı eserleri tahlil etmek dahi Osmanlılarda çocukluk algısının oldukça gelişmiş ve zengin bir mahiyet arz ettiğini gösterecektir.<sup>88</sup> Çocukluk algısı üzerine tevarüs eden bu zengin birikim ve üzerine konulan geniş katkı ile birlikte İslâm aile hukukunu benimseyip uygulayan Osmanlı Devleti'nde çocukların evliliği ile ilgili hükümlerin İslâm hukukçularının ekseriyetinin kanaati doğrultusunda gelişmesi oldukça tabiidir. Dolayısıyla 1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne kadar, evlilik yaşı hususunda devletin resmi mezhebi olan Hanefî mezhebi görüşü doğrultusunda herhangi bir yaş sınırı söz konusu olmamıştır. Yine Hanefî mezhebinin kanaati çerçevesinde velâyet-i icbâr yetkisi de oldukça geniş bir akraba zümresine tanınmıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak Osmanlı Devleti'nde çocuklar baba, dede veya diğer akrabalar tarafından erken yaşlarda evlendirilebilmişlerdir. Kadınların erken evlendirilmesi eğiliminin zaten mevcut olduğu Osmanlı toplumunda bu eğilim küçük kızların evlendirilmesi konusunda da kendini göstermektedir. Kız çocuklarının erken evlendirilmesi sebeplerinin başında ekonomik etkenler gelmekle birlikte namus mefhumuna çok fazla değer verilen Osmanlı toplumunda kızların iffet ve bekâretlerinin korunması düşüncesi de en az iktisadi sebepler kadar önem arz etmektedir. Bunun yanında uygun adayın bulunması halinde fırsatın kaçırılmak istenmemesi, çok nüfuslu ailelerde bir çocuğun masraflarından erkenden kurtulmak istenmesi gibi sebepler de anılmaya değer diğer etkenler arasındadır.

Erken evlendirilen kız çocuklarının içerisinde yetimlerin sayısı azımsanmayacak orandadır. Bu oranın fazlalığı babaları vefat eden kız çocuklarının istikballerinin erkenden güvence altına alınmak istenmesi gibi iyi bir niyete dayanmaktadır. Ancak yetim kız çocuklarının evlendirilmeleri hususunda daima bu iyi niyetin söz konusu olmadığı, bu durumun bazen akraba veya diğer yakınlar tarafından istismar edildiği de arşiv vesikalarına yansıyan gerçekler arasındadır. Nitekim yetim Nesibe'nin evlilik olayında bu durumu gözlemlenmek mümkündür. Babası vefat eden Nesibe'ye hukukî olarak bir vasî tayin edilmiş olup annesi de hala hayattadır. Buna rağmen ablası tarafından hem de kısa bir süre için evine misafirlığe geldiği zaman evlendirilmiştir. Bu evlilikten ne annesi ne de hukuki vasîsinin haberi vardır.

<sup>88</sup> Araz, 16. *Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*, 22.

Yetim Nesibe yakınları tarafından evlendirilme yarışına girilen sahipsiz bir meta haline getirilmiş gibidir. Nitekim Nesibe'nin evliliğini duyan annesi onu daha önce Şevket Efendi adında namuslu biri ile evlendirdiklerini iddia etmektedir. O sırada Nesibe'nin 13 yaşında olduğu ifade edilmektedir

Nesibe olayının resmi dairelere intikal etmesi üzerine Osmanlı bürokrasisinin mevzuu ciddiyetle ve ısrarla takip etmesi aslında toplumun alışık olduğu erken evlilik olayının bürokraside hoş karşılanan bir durum olmadığını göstermektedir. Nitekim mahkemelerin küçük yaşta evlendirilmek istenen çocuklar için izinnâme vermekteki isteksizlikleri de bunu desteklemektedir. Nesibe'nin nikâhını kıyan imamların sorgusunda savcının ısrarla Nesibe'nin tezkire-i Osmânîsini ve yaşını sorması aslında erken evliliğe karşı bürokrasinin direncini göstermesi bakımından dikkate şayandır. Nitekim devlet dinî ve hukukî sonuçları olan nikâh konusunun istismar edilmemesi ve bir düzene sokulması için zaten var olan izinnâme uygulamasını mecburi hale getirmiştir. Arşiv vesikalarında izinnâmesiz nikâh kıyan imamlarla ilgili davaların çokluğu bürokrasinin bu konuyu ciddiyetle takip ettiğini göstermektedir. Zaten nikâhdan önce mahkemeden izinnâme alma mecburiyetinin getirilmesi Nesibe olayında görülenlere benzer mahzurların gerçekleşmemesi için alınan önemli bir tedbirdir. Yalı köyü imamının Nesibe'nin yaşını 17-18 olarak beyan etmesi, Çukurcuma imamının ise 13 yaşındaki bir kızın nikâhını kıyamayacağını ihsas etmesi de dinî kurallara aykırı olmayan erken evlilik olayının aslında din adamlarınca da ihtiyatla karşılandığını göstermektedir. Bununla birlikte devletçe konan izinnâme mecburiyeti ve bürokrasinin bu hususu ısrarla takip etmesine rağmen izinnâmesiz nikâhların çokluğu imamların bu konuda oynadıkları kilit rolü göstermektedir. Nitekim erken evlilik gibi çok sık görülmeyen uygulamalar hatta evli kadınların tekrar evlendirilmesi gibi dinen ve hukuken yasak olan işlemler maddi menfaatler karşılığında imamlar tarafından yapılabilmektedir. Burada tam olarak açıklığa kavuşturulmasa da Nesibe'nin ikinci defa evlendirilmesi gibi bir mağduriyet de söz konusudur. Günümüz bakış açısıyla mümkün olamayacağını düşündüğümüz bu husus çok sık olmasa da arşiv vesikalarında karşımıza çıkan mağduriyetlerden biridir. Nitekim imamlarla ilgili şikâyetlerin bir kısmı evli veya nişanlı kadın ve kızları başkalarına nikâhlanmak ile ilgilidir. Hatta askerlik yapan erkeklerin arkada bıraktıkları eş ve nişanlılarının menfaatperest bazı imamlar tarafından başka erkeklere nikâhlanmaları askerlerin firarlarına sebep olunca konu ile ilgili bazı cezaî müeyyidelerin düzenlenmesi gündeme gelmiştir.<sup>89</sup> İşte bu durumun maddi kaygılarla küçük yetim kızların da

<sup>89</sup> 17 Receb 1310/4 Şubat 1893 tarihli Meclis-i Vükela zabt varakasına göre konu ile alakalı şikâyetlerin artması üzerine mevzu Şûrâ-yı Devlet Tanzîmât Dâiresi'nde müzakere edilerek Heyet-i Vekile'ye arz edilmiştir. Konuyu ele alan Heyet-i Vekile asker eşlerini başkalarına

başına geldiği, imamların küçüklerin evlendirilmesinde bu hususu suistimal ettikleri Nesibe örneğinde de görülmektedir.

Bu olayda üzerinde durulması gereken diğer ciddi bir mağduriyet ise 13 yaşında evlendirilen Nesibe'nin henüz ergenliğe girmemesine rağmen nikâh akdinin hemen akabinde cinsi beraberliğe maruz bırakılmasıdır. Halbuki bâliğa olmayan kız çocuklarının evliliklerinde kızlar ergenlik dönemine veya cüsselerinin cinsi münasebeti kaldıracak olgunluğa gelinceye kadar kocalarının evlerine gönderilmemekte, bu süre zarfında anne veya baba evinde kalmaktadırlar. Bu konu üzerinde duran hukukçular erken evlendirilen küçük kızların biyolojik ve psikolojik sağlıklarını korumak için zifâf hususunu kadının hükmüne bağlamışlardır. Kadıların kızların cüsselerinin cinsî beraberliği kaldırıp kaldıramayacağı hususunda şüpheye düşmeleri halinde ise tecrübeli kadınların görüşlerine başvurulmuştur. Mahkemeler bir nevi bilirkişi görevi gören bu tecrübeli kadınların kanaatleri doğrultusunda karar vermiştir. Bu durum ise uygulamanın ne kadar ciddiye alındığını göstermektedir. Tatbikattaki bu hassasiyete rağmen Nesibe olayında bu kurala uyulmadığı görülmektedir. Zaptiye Nezâreti, şehremini ve kaymakamlığın tüm çabalarına rağmen zifâftan önce ulaşamayan "bâkire ve nâ-bâliğa" Nesibe, nikâhın hemen akabinde maalesef fiilen de evlenmek zorunda bırakılmıştır. Normal şartlarda vücudu cinsî beraberliği kaldıracak olgunluğa kadar kocasının evinde değil annesinin yanında kalması gereken Nesibe'nin yapılan tahkikatta Bozhane Köyü'nde kocasının evinde kaldığı tespit edilmiştir. Netice itibarıyla konu ile ilgili bilgisinin olmamasını mümkün görmediğimiz Yalı Köyü imamı ile Nesibe'nin ablasının bu ihlalden sorumlu olduğu görülmektedir. Tüm bunlar İslâm ve Osmanlı hukukunun kızların evliliği ile ilgili ortaya koyduğu kuralların küçüklerin akrabaları, imam ve vasîler tarafından ne şekilde ihlal ve suistimal edildiğini göstermektedir.

Tüm bu olanlar karşısında Nesibe'nin nasıl bir tepki verdiği ayrı bir konu olmakla birlikte meçhuldür. 13 yaşlarında ergen dahi olmayan bir kızın çevresinde gelişen olaylara o dönem ve toplumda itiraz ve isyan etmesinin zorluğu ortadadır. Ancak şer'îye sicilleri üzerine yapılan araştırmalar özellikle hıyârul-bulûğ hakkı doğrultusunda bazı küçük kızların, ergen olduktan hemen sonra oldukça cesur bir şekilde erkeklerin huzurunda, o günün şartlarında gayet mahrem kabul edilen konuları hâkime ifade edebildiklerini göstermektedir. Bu küçük kızlar bir yandan erkekleri şahit

nikâhlayan imamların ceza kanununun 99. maddesine göre muvakkaten hapis cezasına çarptırılmasına karar vermiş, nişanlıların evlendirilmesi için ise sadece velilerinin uyarılmasını uygun bulmuştur. bk. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Meclis-i Vükela Mazbataları*, [MV], No: 73, Gömlek no: 70. Asker eş ve nişanlılarının başkalarıyla evlendirilmesi ile ilgili şikâyetler için bk. BOA, DH. MKT, No: 1451, Gömlek no: 58; BOA, ŞD, No: 2549, Gömlek no: 6.

göstererek kadıya bâliğa olduklarını ikrar ederken diğer yandan kocası ve ailesini karşısına alarak evlilikten vazgeçmek istediklerini cesaretle ortaya koymuş ve neticede boşanmışlardır. Ancak 13 yaşında iki defa evlendirilmesi, ikinci evliliğinin annesi ve vasîsi değil ablasının onayı ile olması, bu evliliğin fiili olarak gerçekleşmesi hepsinden önemlisi tüm bu olayların yargıya intikal etmesi karşısında Nesibe'ye ait hiçbir itiraz kaydının olmaması dikkat çekicidir. Her iki imamın ayrı ayrı sorguya çekilmesine ve bu sorgulamaların kayda geçirilmesine rağmen olayın merkezinde olup büyük bir mağduriyetle karşı karşıya bırakılan Nesibe'nin hiçbir resmi kayıta ifadesine tesadüf edilmemesi onun konu hakkındaki tepkilerini bilmemize engel olmaktadır.

## Kaynakça

- Açıklamalı Mecelle (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*). haz. Ali Himmeth Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Ahmed Midhat Efendi. *Hayret-Bahtiyarlık*. haz. Nuri Sağlam. Ankara: TDK Yayınları, 2000.
- Ahmed Midhat Efendi. *İstibşar*. haz. Kudret Savaş. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Akgündüz, Ahmet-Cin, Halil. *Türk Hukuk Tarihi*. 2 Cilt, İstanbul: OSAV, 1996.
- Aköz, Alaaddin. *Bir İmamın Nikâh Defteri*. Konya: Tablet Kitabevi, 2006.
- Akyılmaz, Gül. "Osmanlı Hukukunda Çocuk Evlilikleri", *II. Uluslararası Kadın ve Hukuk Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2019.
- Apaydın, Bahadır Öcal-Maviş, Volkan. "Türkiye'de Çocuk Yaşta Evlilikleri Önlemek: Hukuki Düzenlemelerin Kız Çocuklarını Korumak Bakımından Yetersizliği", *II. Uluslararası Kadın ve Hukuk Sempozyumu*. 175-192. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2019.
- Araz, Yahya. *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Başlarına Osmanlı Toplumunda Çocuk Olmak*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Araz, Yahya. "17. ve 18. Yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da Çocuk Evlilikleri ve Erişkinlik Olgusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Kadın/Women 2000-Journal for Women's Studies* 13/2 (October 2012), 99-121.
- Araz, Yahya "Osmanlı İstanbul'unda Çocukluk, Çocuk Evlilikleri ve Cinsellik Yaşı Üzerine Bir Değerlendirme". *Toplumsal Tarih* 274 (Ekim 2016), 42-49.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Aydın, M. Akif. "Çocuk (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydemir, Elvan. *Evlilik mi Evcilik mi Erken ve Zorla Evlilikler: Çocuk Gelinler*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK), 2011.
- Bardakoğlu, Ali "Buluğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*. No: 355, Gömlek no: 26553; No: 1119, Gömlek no: 83868.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ. DH]*. No: 1023, Gömlek no: 80723.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezâret ve Devair Evrakı [A.] MKT, NZD]*. No: 236, Gömlek no: 82.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şûrâ-yı Devlet [ŞD]*. No: 782, Gömlek no: 26; No: 1664, Gömlek no: 2-3; No: 2697, Gömlek no: 23; No: 2998, Gömlek no: 15; No: 2549, Gömlek no: 6.



- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi*, [MF. MKT]. No: 617, Gömlek no: 30-1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Tedrisât-ı İbtidâiye Kalemi*, [MF. İBT]. No: 240, Gömlek no: 96.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Mazbataları*, [MV]. No: 73, Gömlek no: 70.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi* [DH. MKT]. No: 1436, Gömlek no: 68; No: 2211, Gömlek no: 174; No: 2162, Gömlek no: 19; No: 1451, Gömlek no: 58.
- BOA, Osmanlı Arşivi.]. No: 38, Gömlek no: 2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Dahiliye Nezâreti Maruzatı* [Y. PRK. DH]. No: 1, Gömlek no: 79-5, 6.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ Evrakı* [MVL]. No: 635, Gömlek no: 70.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Evlenme*. Konya: Selçuklu Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukuku'nda Çocuk*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1990.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. Ankara: Öncü Basım Yayın, 2017.
- Dalgın, Nihat. "Mürâhık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ed-Demhûcî, Yasir Ahmed Ömer. *Hukukü't-tıfl ve ahkamühü fi'l-fıkhi'l-İslâmi*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâi'l-Kanuniyye, 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Temyiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/437. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Duben, Alan – Behar. Cem, *İstanbul Haneleri Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Düstûr. "Sicill-i Nüfus Nizamnâmesi", Zeyl-i Sâni. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.
- Düstûr*. "Münâkehât ve Tevellüdât ve Vefiyyatın Dersaadet Devair-i Belediyesine Suret-i Kaydı Hakkında Kararnâme", Zeyl-i Sâni. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.
- Düstûr*. 2. Tertip. Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1332.
- Düstûr*. 2. Tertip. Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1334.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussûûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 2 (Güz 2006), 41-60.
- Erten, Hayri. *Osmanlı Aile Yapısı 18. Yüzyıl Konya Örneği*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Halebî, İbrahim. *Meokûfat Mülteka Tercümesi*. şerh. Mehmet Mevkûfâtî, sad. Ahmed Davudoğlu. 3 Cilt, İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.

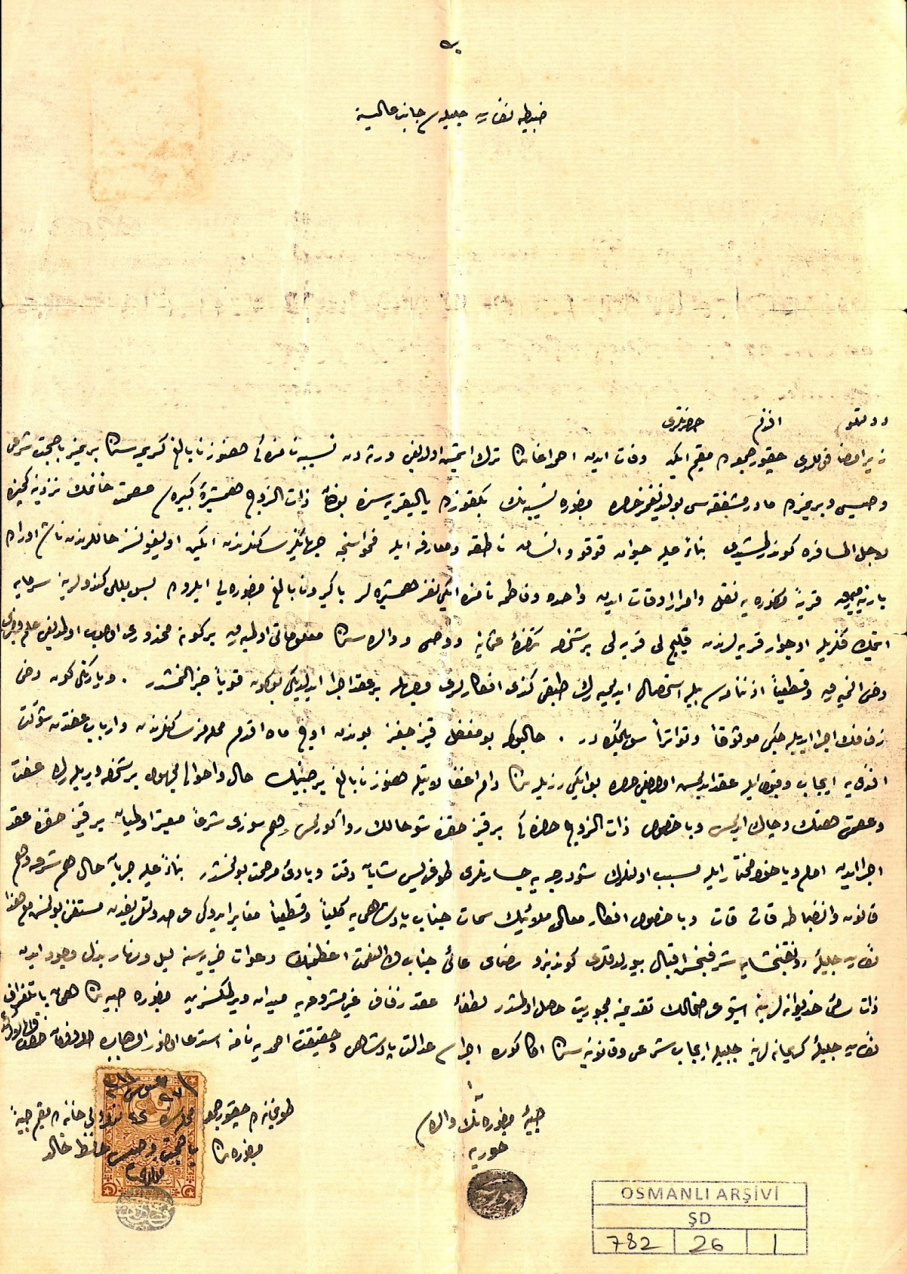
- Hökekleli, Hayati. "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/355-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hufi, Mâhir b. Sad b. Abdillatif. *Ahkâmu İstihdâmi'l-etfâl ve'l-intifa' bima yehdessûne bihî*. Riyad: Dâru Künûzi Şbilyâ, 2010.
- İşık, Ayhan. "Şer'iyye Sicillerine Göre Osmanlılarda Nikâh Akdi", *Din ve Hayat* 12, (2011), 124-132.
- İsevî, Ahmed. *Ahkâmü't-tıfl*. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1992.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1983.
- Jaeschke, Gotthard. "Türkiye'de İmam Nikâhı", çev. Ahmet Mumcu. *Ord. Prof. Dr. Sabri Şakir Ansay'ın Hatırasına Armağan*, 11-31. Ankara: AÜHF, 1964.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt, İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kemal, Namık. "Aile", *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, haz. M. Nihat Özön, İstanbul: YKY, 1997.
- Kemal, Namık. *Zavallı Çocuk*, haz. M. Nihat Özön, İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Basım, 1960.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 103-104
- Kurt, Abdurrahman. *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Savaş, Saim. "Fetva ve Şeriye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması", *Sosyo-Kültürel Açından Türk Ailesi*. 1/504-534. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, *Fetavâ-yı Ali Efendi*. haz. Esra Kılavuz Eser. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi. *Fetevâ-yı Feyziyye*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Sübeyl, Ömer b. Muhammed. *Ahkâmü't-tıflî-lakit: dirâse fıkhiyye mukarene*. Riyad: Dâ-rül-Fazîle, 2005.
- Tuncer, Şaduman. "Padişah Kızlarının Küçük Yaşlarda Yaptıkları Şekli Evlilikler: III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan Örneği", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 43 (İstanbul 2020), 67-108.
- Onur, Bekir. *Türkiye'de Çocukluğun Tarihi Çocukluğun Sosyo-Kültürel Tarihine Giriş*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- Ömer, Besim. *Fenn-i İzdivâc*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1340-1344.
- Ömer, Besim. *Sıhhatnümâ-yı İzdivâc*. İstanbul: Alem Matbaası. 1306.
- el-Üsrüşenî, Muhammed b. Mahmud. *Ahkâmü's-Sıgar: İslâm Hukuku'nda Çocuklarla İlgili Hükümler*. çev. İbrahim Canan. İstanbul: Cihan Yayınları, ts.
- Yüksel, Hasan-Yüksel, Mesude. "Çocuk İhmali ve İstismarı Bağlamında Türkiye'de

Çocuk Gelinler Gerçeği", *Çankırı Karatekin Üniversitesi SBE Dergisi* 5/2 (Kasım 2014), 1-24.

Zühayli, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Komisyon. 10 Cilt, İstanbul: Risale Basın Yayın, 2. Basım, 1992.

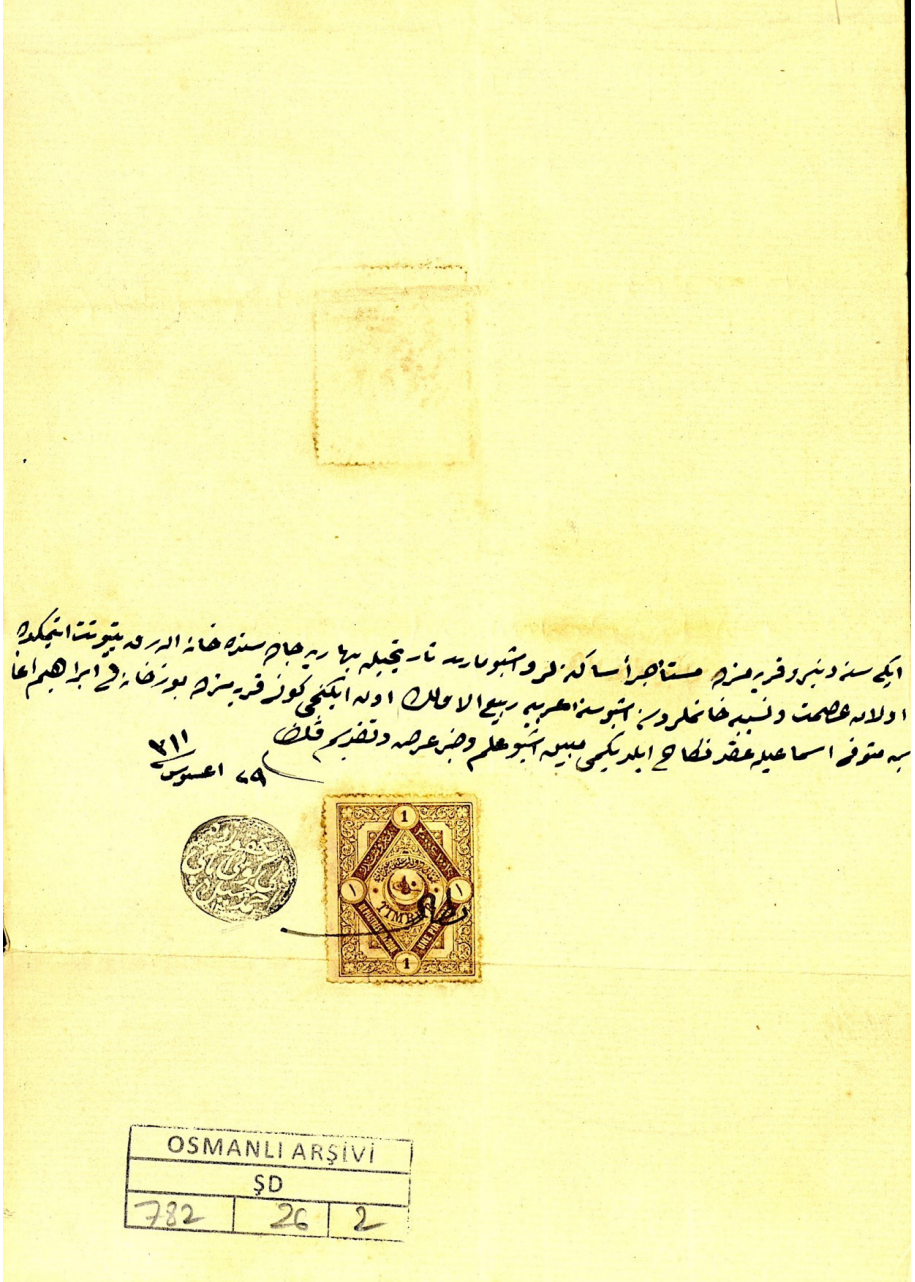
Ekler

Ek-1: Nesibe'nin annesi Huriye Hanım ve vâsisi Hafız Halid Efendi'nin Nesibe'nin evliliği ile ilgili Zaptiye Nezâreti'ne yazdıkları 27 Ağustos 1311 tarihli arzuhâl. Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [Ş.D], No: 782, Gömlek no: 26-1.

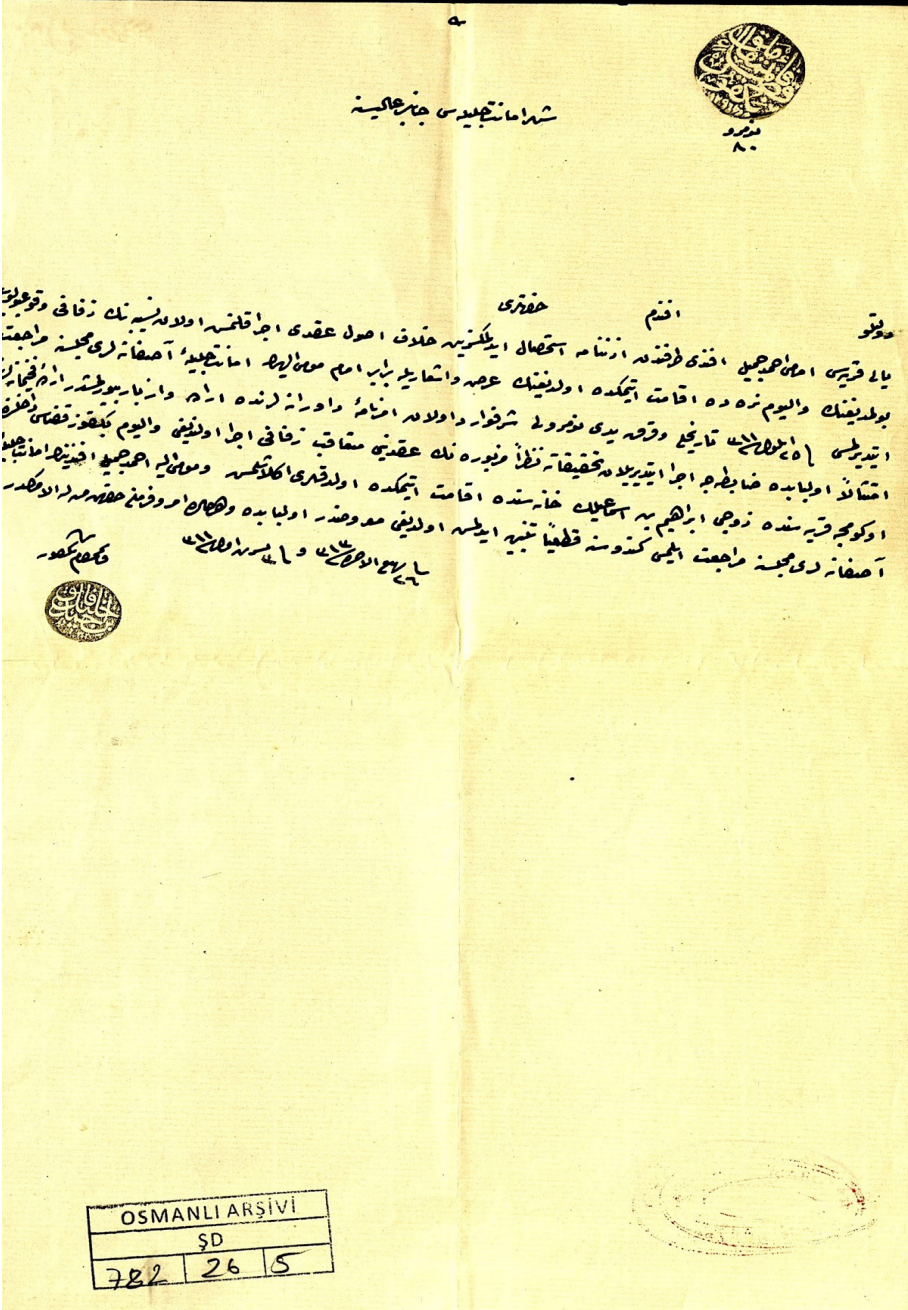




Ek-2: Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin Nesibe'nin evliliği ile ilgili nikâhtan sonra düzenlediği ilmühaber. Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [Ş.D], No: 782, Gömlek no: 26-2.

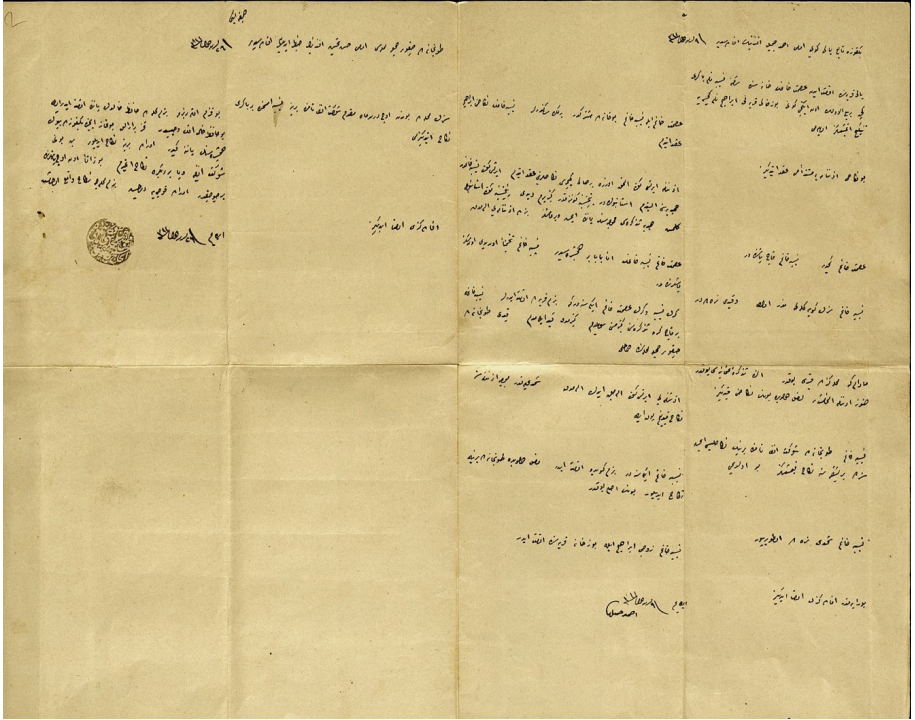


Ek-3: Beykoz Kaymakamlığı'nın Nesibe'nin İbrahim b. İsmail ile nikâhlanmasından sonra zifâfın gerçekleştirildiğini ve kocasının evinde ikâmet ettiğini bildiren 26 Rebî'ülâ-hir 1313 tarihli şukkası. Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [Ş.D], No: 782, Gömlek no: 26-5.






Ek-4: Müdde-i umûmînin Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi ve Çukurcuma Mahallesi imamı Hafız Tahsin Efendi'yi sorgulaması sonucu tutulan ifade kaydı. Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [Ş.D], No: 782, Gömlek no: 26-6.





Ek-5: Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin Şûra-yı Devlet Bidâyet Mahkemesi'ne çağrıldığını gösteren celb varakası. Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [Ş.D], No: 782, Gömlek no: 26-9.

اورانہ نوہم دوسرے		شہزادی دولت بیات حکومتہ حضور صوبہ و زوبہ		دفتر نوہم دوسرے	
عہدہ و حیثیت اور نامہ و اذکار اسم و شہرہ		محمد زکریا			
تعمیر و تعمیر نامہ یا در قریب اس نامہ احمد اویسی					
<p>بمذہب حضرت برحقہ احمدیہ مذکورہ طور لایہ عہدہ و ہ  یہ آئیہ اجرائی نامہ حاکمیت مذکورہ طور لایہ احمدیہ مذکورہ طور لایہ احمدیہ  بہ نام مذکورہ طور لایہ احمدیہ مذکورہ طور لایہ احمدیہ مذکورہ طور لایہ احمدیہ  مقامہ معاصرہ غیبیہ اجرائیہ مذکورہ طور لایہ احمدیہ مذکورہ طور لایہ احمدیہ</p> <p>یا مافیہ الیہ</p> <p>نابغہ</p> <p>محمد زکریا امامی  احمد صمدی</p>					
مہتمم مکتوبہ افندی				خدمہ	
OSMANLI ARŞIVI					
ŞD					
782		26		9	

Ek-6: Yalı Köyü imamı Ahmed Cemil Efendi'nin Şûrâ-yı Devlet Bidâyet Mahkemesi'ndeki muhâkemesinden sonra tutulan zaptiye varakası. Osmanlı Arşivi (BOA), Şûrâ-yı Devlet [Ş.D], No: 782, Gömlek no: 26-11.

Tarih ve Yeri	Mühür	Sıra	Muhakeme İçeriği	Mühür ve İmza	Zaptiye No
<p>1872 Yalı Köyü</p>	<p>Mühür</p>	<p>1</p>	<p>İçerik: ...</p>	<p>Mühür</p>	<p>782</p>
<p><i>Handwritten text in Ottoman Turkish script, detailing the legal proceedings and the marriage contract (Nikâh Serencamı) of a young girl in the Bid'at Mahkemesi.</i></p>					
<p>SD-782/26 2 vrk (1shf) 11-1</p>					





## KIERKEGAARD'IN İMAN ANLAYIŞINDA MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNİN ETKİSİ

The Influence of Meister Eckhart's Thought on Kierkegaard's Understanding of Faith

### BİLGE SALUR

Dr., Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İzmir,  
Türkiye

Dr., Ege University, Philosophy Department,  
İzmir, Turkey

[bilgesalur9@gmail.com](mailto:bilgesalur9@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-8337-8583](https://orcid.org/0000-0001-8337-8583)

### FIRAT ÇELEBİ

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı | Akdeniz  
University,

Institute of Social Sciences, Department of  
Philosophy and Religious Sciences

[fcelebi92@gmail.com](mailto:fcelebi92@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-0770-0611](https://orcid.org/0000-0002-0770-0611)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 3 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 24 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1053005>

### ATIF/CITE AS:

Salur, Bilge; Çelebi, Fırat, "Kierkegaard'ın İman Anlayışında Meister Eckhart Düşüncesinin Etkisi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2022) 21/1, 355-380

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## The Influence of Meister Eckhart's Thought on Kierkegaard's Understanding of Faith

### Abstract

The aim of the study is to scrutinize the views of Søren Kierkegaard, one of the important thinkers of early modern philosophy, on the problem of the relationship between faith and reason, which has been discussed from many perspectives in the history of thought, and to examine how his views were influenced by the late medieval thinker Meister Eckhart, and to compare the views of the two thinkers. Concordantly, Meister Eckhart, the significant theologian, preacher, and mystical thinker of the late Middle Ages, developed a different understanding from the traditional religious views of his age and grounded his philosophical thoughts, especially the understanding of faith, by centering on the concept of isolation (*abgeschiedenheit*). According to Eckhart, the relationship that a person will establish with God is highly private and subjective. In addition to this, his understanding of faith based on the liberation of man from reason (*intellectus*) and will (*voluntas*), frees oneself from everything. Because, according to Eckhart, man can unite with God through a mystical experience only when he isolates himself from everything. Within this framework, it can be interpreted that Eckhart's understanding of faith is authentic and subjective in the context of the Christian theology of the time. The thinker objects to the dominant classical Christian understanding of his time and the institutionalized religion, and he considered one's relationship with God to be obtained through the grace of God. Another point that draws attention to Eckhart's understanding of faith is related to the thinker's belief that the mind cannot know God, that is, the paradoxical understanding he developed because of the fideistic point of view. In other words, according to Eckhart, man can attain the experience of becoming one with God only after he has let go of everything and is liberated. Therefore, the man who seeks God must withdraw not only from his own intellect and desires but from everything earthly. Because the thinker claims that man can become like a God by getting rid of all his attachments and by the grace of God. It can be said that such devotion has a mystical and highly internal nature. Eckhart, as a thinker who adopts negative theology, argues that it is impossible to say anything about God. For this reason, in the presence of God, man should simply remain silent. According to the thinker, finding God should be desired only for the sake of knowing God. Because, according to Eckhart, if a man asks God for his blessing or the good that he will provide to man, this prevents man from loving God completely. For this reason, Eckhart says that every good or bad emotion, such as pain, sorrow, joy, and so on, holds equal value for the person who truly loves God.

About five hundred years after Eckhart, in the nineteenth century, Danish thinker Søren Kierkegaard developed a similar understanding of faith to Eckhart, thanks to his teacher Hans Lassen Martensen's studies on Meister Eckhart, and built a religious-based philosophy, unlike the thinkers of his time. When explaining Kierkegaard's understanding of faith, which he deepened by using religious themes, to understand the place of Meister Eckhart's thought, it is an important issue to understand the philosophical system of Kierkegaard and the impact of Meister Eckhart's ideas on him. Passion has a very important place in Kierkegaard's understanding of faith. Kierkegaard sees his contemporaries as overthinkers but lacking passion. Particularly, the part of society that utilizes a calculative mind with pragmatist interests, is the target of Kierkegaard's criticisms. Kierkegaard attaches importance to the concept of passion because passion expresses the last stage of the thinker's three stages of existence, namely the aesthetic, ethical, and religious stages, respectively, the union with God and the essence of mystical experience. In the aesthetic phase, which is the first of these stages, the person is dragged after his pleasures and cannot become a person yet. In the second stage, the ethical stage, he distinguishes between good and bad, but he still has not been a complete person. According to Kierkegaard, the most important stage that turns a person into a self is the religious stage; man can become himself only when he is united with God. For this reason, Kierkegaard's philosophy is closely related to a sincere and passionate devotion to God. In this context, the mind is left out of faith because it kills passion. For this reason, Kierkegaard drew attention to the paradoxical nature of faith and, like Eckhart, drew a kind of mystical portrait that withdraws itself from the earthly. Also, just like Eckhart, he developed a highly subjective understanding of religion by criticizing institutionalized religion.

This study aims to reveal Eckhartian similarities with the philosophy of Kierkegaard, who was highly influenced by Meister Eckhart. For that purpose, first, Meister Eckhart's understanding of faith will be cited, and then Kierkegaard's understanding of faith will be revealed. In the next section, the commonality in the understanding of faith in the philosophies of both thinkers and Kierkegaard's reception of Eckhart in this context will be discussed.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Meister Eckhart, Kierkegaard, Faith, Fideism, Detachment, Reason, Mysticism.

## Kierkegaard'ın İman Anlayışında Meister Eckhart Düşüncesinin Etkisi

### Öz

Erken modern felsefenin önemli düşünürlerinden Søren Kierkegaard'ın düşünce tarihinde pek çok açıdan ele alınmış olan iman ve akıl ilişkisi probleminde dair görüşlerini incelemek ve söz konusu görüşlerinin hangi açılardan geç Orta Çağ düşünürü Meister Eckhart'tan etkilendiğini irdelemek ve iki düşünürün söz konusu meseledeki görüşlerini karşılaştırmak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu anlamda Geç Orta Çağ'ın önemli teolog, vaiz ve mistik düşünürü Meister Eckhart, çağının geleneksel dinsel görüşlerinden farklı bir anlayış geliştirmiş ve iman anlayışı başta olmak üzere felsefî düşüncelerini soyutlanma (abgeschiedenheit) kavramını merkeze alarak temellendirmiştir. Eckhart'a göre kişinin Tanrı ile kuracağı ilişki, oldukça içsel ve öznedir. Bununla birlikte düşünürün iman anlayışı insanın akıl (intellectus) ve iradeden (voluntas) kurtulmasına, kendisini her şeyden kurtararak boşaltmasına dayanmaktadır. Çünkü Eckhart'a göre insan ancak kendisini her şeyden soyutladığı zaman mistik bir tecrübe yoluyla Tanrı'yla birleşebilir. Dolayısıyla Eckhart'ın iman anlayışının dönemin Hıristiyan teolojisi bağlamında özgün ve öznel olduğu yorumu yapılabilir. Düşünür zamanının hâkim klasik Hıristiyanlık anlayışına ve kurumsallaşmış dine karşı çıkmış, kişinin Tanrı'yla olan ilişkisini özel bir tecrübe vasıtasıyla ele almıştır. Eckhart, aklın Tanrı'yı anlamada yanıltıcı olabileceğine duyduğu inançla, fideist bakış açısına sahiptir. Eckhart'a göre insan ancak her şeyi bıraktıktan ve kurtulduktan sonra Tanrı ile bir olma tecrübesine erişebilir. Bu yüzden Tanrı'yı arayan insan, yalnızca kendi akıl ve nefesine olan bağlılığından değil, dünyevi olan her şeyden kendisini çekmelidir. Çünkü düşünür, insanın tüm bağılıklarından kurtulmasıyla ve Tanrı'nın lütfuyla Tanrı'ya benzer bir varlık olabileceğini iddia etmektedir. Bu türden bir bağılılığın, mistik ve oldukça içsel bir yapı arz ettiği açıktır. Eckhart negatif teolojiyi benimseyen bir düşünür olarak, Tanrı hakkında herhangi bir şey söylemenin imkânsız olduğunu savunur ve bu sebeple Tanrı karşısında insanın sessiz kalması gerektiğini dile getirir. Düşünüre göre Tanrı'yı bulmak yalnızca Tanrı'yı bilmek uğruna istenmelidir. Çünkü Eckhart'a göre Tanrı, kutsaması veya insana sağlayacağı iyilikler için istenirse, bu, Tanrı'yı tümüyle sevmeye engel olmaktadır. Bu sebeple Eckhart, Tanrı'yı gerçekten seven kişi için acı, keder, sevinç ve benzeri her iyi veya kötü duygunun bir olduğunu söylemektedir.

Meister Eckhart'tan yaklaşık beş yüz yıl sonra, on dokuzuncu yüzyılda, Danimarka'da doğmuş düşünür Søren Kierkegaard da hocası Hans Lassen Martensen'in Eckhart hakkındaki çalışmaları sayesinde Orta Çağ Hıristiyan düşünürüne benzer bir iman anlayışı geliştirerek, çağının düşünürlerinin



aksine dinî temelli bir felsefe inşa etmiştir. Kierkegaard'ın düşünce sisteminde Meister Eckhart düşüncesinin yerini anlamak için Kierkegaard'ın dinî temaları kullanarak derinleştirdiği iman anlayışını açıklamak önemli bir husustur. Kierkegaard'ın iman anlayışında tutku oldukça önemli bir konumdur. Bu anlamda düşünür, kendi çağdaşlarını aşırı düşünen ancak tutku duymayan insanlar olarak görmektedir. Özellikle hesapçı akılla ve pragmatist kaygılarla hareket eden insan topluluğu, Kierkegaard'ın eleştirilerinin hedefindedir. Kierkegaard tutku kavramına önem vermektedir çünkü düşünürün sırasıyla estetik, etik, ve dinî evre olmak üzere varoluşun üç aşamasında tutku en son evreyi, Tanrı ile birleşmeyi ve mistik tecrübenin özünü ifade eder. Bu aşamaların ilki olan estetik evrede kişi hazlarının peşinde sürüklenmekte ve henüz bir kişi olamamaktadır. İkinci evre olan etik evresinde iyi ve kötü arasındaki fark ayırt edilmektedir ancak yine de tam bir kişi olunmamıştır. Kierkegaard'a göre insanı bir benlik haline getiren en önemli evre dinî evredir; insan ancak Tanrı ile birleştiği zaman kendisi olabilir. Bu sebeple Kierkegaard'ın felsefesi Tanrı'ya içten ve tutkulu bir bağlılık ile yakından ilişkilidir. Akıl ise bu bağlamda, tutkuyu öldürdüğü için iman konusunda dışarıda bırakılmıştır. Kierkegaard bu sebeple imanın paradoksal doğasına dikkat çekmiş, tıpkı Eckhart gibi dünyevi olandan kendisini geri çeken bir tür mistik portesi çizmiş ve kurumsallaşmış dini eleştirerek son derece öznel bir din anlayışı geliştirmiştir.

Yapılan bu çalışmanın amacı, Meister Eckhart'ın düşünce sisteminden etkilenen Kierkegaard'ın felsefesindeki Eckhartçı benzerlikleri ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda Meister Eckhart'ın iman anlayışı aktarılacak ardından Kierkegaard'ın iman anlayışı ortaya konacaktır. Daha sonraki bölümde de her iki düşünürün felsefelerindeki iman anlayışlarındaki ortaklıklar ve Kierkegaard'ın bu bağlamdaki Eckhart alımlaması tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Meister Eckhart, Kierkegaard, İman, Fideizm, Soyutlanma, Akıl, Mistisizm.

### Giriş

Düşünce tarihi boyunca inancın epistemolojik bağlamda tartışılması konusunda birbirinden tümüyle karşıt yönde ilerleyen felsefi görüşler ortaya çıkmıştır. "Atina'nın Kudüs ile gerçekten ne ilgisi var?" sorusu bağlamında Atina tarafından temsil edilen akıl ile Kudüs tarafından temsil edilen inanç arasındaki ilişkiye dair olan bu soru, kilise babası Tertullianus (160-230) tarafından ortaya atılmış ve günümüzde dahi çağdaş din filozofları arasında merkezi bir meşguliyet olmaya devam etmiştir. Bu tartışmanın öncüllerinden olan fideizm, inancın bir anlamda akla karşı düpedüz düşmanlık değilse

de akıldan bağımsız olduğu yanıtını veren görüşe verilen addır.<sup>1</sup> Doğal teolojinin, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlarıyla daha rasyonalist görünüm sergileyen geleneğinin aksine fideizm, aklın gereksiz olduğunu ve Tanrı'nın varlığını doğrulamak ve haklı çıkarmak için gereksiz ve uygunsuz olduğunu kabul etmektedir.<sup>2</sup> İnanmanın akıl ile olan ilişkisi bağlamında, iman söz konusu olduğunda aklın dışlanması gerektiğini söyleyen fideist görüşün etkisinin erken modern felsefede görüldüğü bilinmektedir. Bu anlamda söz konusu bakış açısının 19. yüzyılda yaşamış olan filozof Søren Kierkegaard (1813-1855) tarafından da benimsendiğini söylemek mümkündür. Kierkegaard'ın felsefi bütünlüğü, onun dindar kişiliğinin gelişimiyle oldukça yakından ilişkilidir. Düşünürün felsefi ilgisini oluşturan, sahil bir varoluşun nasıl mümkün olduğu ve kim olduğuna dair sorunsalların yanıtlanmasında iman anahtar bir rol oynamaktadır. Kierkegaard'ın söz konusu düşünceleri, onun üniversite hocası olan Hans Lassen Martensen'in (1808-1884), Meister Eckhart'ın eserlerine aşinalığı ve Orta Çağ mistiğinin düşüncelerinden etkilenmesi ile şekillenmiştir. Nitekim mezkûr görüşün en önemli temsilcilerinden birisinin de geç Orta Çağ felsefesinin önemli isimlerinden Meister Eckhart (1260-1328) olduğu söylenebilir. Tanrı tasavvurunda negatif teolojiyi (*via negativa*) savunan Hristiyan düşünür, kendi iman anlayışını aklın dışarıda tutulmasını merkeze alarak sistemleştirmiştir. Yapılan bu çalışmada Søren Kierkegaard'ın başta iman anlayışı olmak üzere din felsefesindeki unsurların ne denli Meister Eckhart düşüncesine ait olduğu tartışılacak ve bu bağlamda iki filozofun düşünsel ortaklıkları ve söz konusu ortaklığın tarihsel kökeni üzerinde durulacaktır. Bu sebeple, öncelikle Meister Eckhart'ın iman anlayışı daha sonra Kierkegaard felsefesinde imanın yeri değerlendirilerek, diğer bölümde Kierkegaard'ın Meister Eckhart'ı alımlaması ve bu iki filozofun iman anlayışlarının karşılaştırması yapılacaktır. Çalışmanın yöntemi olarak karşılaştırılmalı felsefenin tercih edilmesi gerek iman kavramının gerekse aralarında zamansal farklılıklar bulunan düşünürlerin felsefelerinin çok daha iyi bilinmesine olanak sağladığı inancıyla uygun görülmüştür. Bununla birlikte, dini düşünce geleneğindeki önemli kavramların farklı dönemlerdeki ele alınışlarını ortaya koymanın, din felsefesine katkı yaparak meselenin daha iyi anlaşılabilceği düşünülerek karşılaştırılmalı felsefe yöntemi tercih edilmiştir.

<sup>1</sup> Fideizm hakkında daha fazla bilgi için bk. Terence Penelhum, *God and skepticism: A Study in Skepticism and Fideism* (Berlin: Springer Science & Business Media, 2012); Thomas D. Carroll, "The Traditions of Fideism", *Religious Studies* 44/1 (Haziran 2008), 1-22.

<sup>2</sup> Richard Amesbury – Edward Zalta, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 16 Haziran 2021).

## 1. Meister Eckhart Düşüncesinde İman

Almanya'nın Thuringia eyaletinde yer alan Hochheim kasabasında 1260 yılında dünyaya gelen, Dominiken tarikatına oldukça erken bir yaşta girmiş ve eğitiminin büyük çoğunluğunu Albertus Magnus'un (1200-1280) kurmuş olduğu Köln'deki Studium Generale'de almış olan Meister Eckhart, Paris, Strazburg ve Köln kentlerinde eğitim vermiş ve pek çok eser kaleme almıştır. Mistik bir filozof olarak görülen Eckhart, Dominiken Tarikatı<sup>3</sup> üyesi olarak Orta Çağın en etkili Hristiyan Yeni Platoncu düşünürlerinden biri olarak kabul görmektedir. Kendisinden sonraki büyük Alman filozoflarını eserleriyle etkilemiş olan düşünür, metafizik ve teoloji alanlarında telif eserler ve şerhler yazmıştır.<sup>4</sup> Söz konusu eserlerinde Tanrı'ya itaat, Tanrı'nın birliği, irade, teslis ve benzeri pek çok konu üzerinde yoğunlaşan düşünürün, çokça ele aldığı bir diğer konu ise iman ve akıl meselesidir. Meister Eckhart, iman konusundaki görüşleriyle çağdaşlarından oldukça farklı bir anlayış geliştirmiştir. Bu bağlamda yazım tarzında ve vaazlarında kullandığı metaforik ve paradoksal dili ve kilisenin dikkatini çeken iman anlayışı, düşünürü felsefe ve din bilim tarihinde önemli bir pozisyonda zikretmeyi gerektirir.

Öncelikle Eckhart'ı çağdaşlarından ayıran en önemli görüşün Tanrı-insan ilişkisindeki son derece mistik ve öznelci tavrında, özgün iman anlayışında ve imanın paradoksal yapısına yaptığı vurguda görülmektedir. Klasik anlamıyla Tanrı ve inanan ilişkisindeki bilinenleri dışlayarak işe başlayan

<sup>3</sup> On ikinci ve 13. yüzyılın en önemli filozoflarını ortaya çıkarması bağlamında Dominiken ve Fransiskan tarikatları skolastik felsefenin üzerinde çok belirgin bir etkiye sahiptir. Aziz Dominik de Guzmán (1170-1221) tarafından kurulmasından dolayı "Dominiken Tarikatı", olarak bilinen Dominikenler ise sapkın olarak tanımlanan Maniheizt öğretileri içeren Albiler hareketine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Aziz Dominik, Augustinus'un öğretileri esas alınarak bir tarikat kurulabileceğini düşünmüş ve buna göre tarikatın kurallarını oluşturmuştur. Dominikenler liturji, kişisel dua ile Tanrı'ya tapınmayı vurgulamıştır. Onlar için Tanrı Sözü her zaman önceliklidir ve anlamak için derin tefekkür içinde olmak gerekmektedir. Tarikatın en ünlü düşünürleri arasında yer alan Albertus Magnus ve Thomas Aquinas, Aristoteles düşüncesine dayalı felsefeleriyle dikkat çekmektedir. Her iki grup da genel olarak dünyadan yüz çevirmeyi ana merkeze almışlar ve özellikle ilk dönemlerde mal-mülk sahibi olmamayı ve buldukları yerlerde aldıkları sadakalar ile geçinmeyi prensip olarak kabul etmişlerdir. Her iki tarikatın da hedef kitlesi, genel anlamda, ruhban sınıfına mensup olmayan laik halk olmuştur. Halkın heretik akımlardan kurtarılmasını amaçlamışlardır. İki grup arasında belli başlı farklılıklar da bulunmaktadır. Dominikenler, heretik grupları ikna etmek adına daha elverişli bir yöntem olarak mantık ve teoloji öğretimine son derece önem verirlerken, Fransiskanlar ise kitabî eğitimi daha az önemsemişler ve bunun neticesinde Dominikenler arasından daha çok sayıda felsefeci ve teolog, Fransiskanlar arasından ise eylem insanı çıkmıştır. Ayrıca Fransiskanlar realist, Dominikenler ise nominalisttir. Dominiken ve Fransiskan tarikatlarının öğretileri üzerine daha fazla bilgi için bk. Dorothea Elizabeth Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1930).

<sup>4</sup> Eckhart'ın kaleme olmuş olduğu tüm Latince eserler için bk. Meister Eckhart, *Lateinische Werke Band 1-5* (Stuttgart: Kohlhammer, 1988-2006); Ayrıca düşünürün Almanca kaleme almış olduğu eserleri için bk. Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 1-5* (Stuttgart: Kohlhammer, 1958-1963).

düşünür, 28. vaazında şunları aktarmaktadır:

“Tanrı iyidir dersem, bu doğru değildir. Ben iyiyim ama Tanrı iyi değil! Aslında ben şunu demeyi tercih ederim: ‘Tanrıdan daha iyiyim.’ Çünkü iyi olan daha iyi olabilir ve daha iyi olabilecek olan en iyi olabilir. Şimdi Tanrı iyi değil ve bu yüzden daha iyi olamaz ve daha iyi olamayacağına göre, en iyi olamaz. Bu üçü Tanrı’dan uzaktır: ‘iyi’, ‘daha iyi’, ‘en iyi’, çünkü o tamamen aşkındır. “Tanrı bilgedir” o zaman bu da doğru değil ben ondan daha bilgeliyim ya da “Tanrı vardır” dersem bu da doğru değil O varlığın ötesinde varlıktır o varlığın ötesinde bir hiçliktir. Aziz Augustinus der ki: “Tanrı hakkında söyleyebileceğimiz en güzel şey, içsel zenginliklerin bilgeliğinden O’na karşı susmaktır.” Bu nedenle sus ve Tanrı hakkında gevezelik etme. Çünkü onun hakkında gevezelik ederek yalan söyleyip günah işliyorsunuz. Kusursuz ve günahsız olmak istiyorsanız, Tanrı hakkında gevezelik etme.”<sup>5</sup>

Meister Eckhart’ın söz konusu alıntısından da anlaşılabilir olduğu üzere, Tanrı her türlü anlayışın ötesinde olduğu için, insanın Tanrı hakkında herhangi bir şeyi anlamak istememesi gerekmektedir. Hristiyan filozof, aktarılan alıntının devamında ise anlayabileceği bir Tanrı olsaydı, onu kabul etmeyeceğinden ve kişinin Tanrı hakkında bir şey anladığı müddetçe onu yanlış anlayacağından ve cehalete düşerek insan dışındaki mahluklara benzeyeceğinden bahsetmektedir. Buna göre kişi, söz konusu mahluklar gibi olmak istemiyorsa, Tanrının anlatılmaz olduğunu kabul etmeli ve onun hakkında bir şey anlıyormuş gibi yapmamalıdır.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 3*, 441-442. Sprich ich nu: got is gut- Es ist nit war, mer: Ich bin gut, got is nit gut! Ich wil me sprechen: Ich bin besser danne got! wan swaz gut ist, das mag bessir werden; was besser mag werden, das mag aller best werden. Nu ist got gut nit, do von mag er nit besser werden. Wan er den nit besser mag werden, Do von mag er nit aller best werden; wan dise dru sint verre von gotte: Gut besser und aller best wan er ist uber al. Sprich ic och: Got ist wise - est ist nit war: Ich bin wiser den er. Sprich ich och: Got is ein wesen-es ist nit war: Er ist ein uber swebende wesen und ein uber wesende nitheit. Hie von spricht sant Augustinus: “Das schoneste, de der mensche gesprochen mag von gotte, de ist, das er von wisheit inners richtunmes swigen kunne.” do von swig und klafe nit von gotte: wande mit dem, so du von ime claffest, so lugest du, so tustu sunde. wiltu nu ane sunde sin und vollekomen, so claffe nit von gotte.

<sup>6</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 3*, 443.

Esasen Tanrı'nın herhangi bir var olan üzerinden tanımlanamayacağına, Tanrı'ya herhangi bir şeyin yüklenemeyeceğine dolayısıyla onun hakkında konuşmanın doğru olmadığına yönelik negatif teoloji tutumu, Orta Çağ düşüncesi açısından yeni değildir. Farklı boyutları olan olumsuzlama ya da diğer bir adıyla negatif teoloji söz konusu olduğunda, Eckhart'ın tartışmayı ele alış ve bu sorunu çözmeye yönelik tavrının ise özgün olduğu söylenebilir. Nitekim Hristiyan düşünür söz konusu meseleyi kendisine özgü bir biçimde ele almış ve bunu soyutlanma (abgeschiedenheit)<sup>7</sup> kavramıyla birlikte irdelemiştir. Eckhart, söz konusu kavramıyla insanın kendisinden ve her şeyden ayrı kabul edilmesi, özgür olması ve izin veren doğasını vurgulamaktadır. Düşünürü göre soyutlanmayı gerçekten anlamayı isteyen kişi, tamamen özgür olmalı ve soyutlanmanın tüm hallerini bilmelidir. Bu anlamda ona göre soyutlanmanın dört aşaması bulunmaktadır:

Vaaz verdiğimde, kendimizden ve her şeyden özgür olmamız gerektiğini söyleyerek tarafsızlık hakkında konuşmaya alışkınım. İkinci olarak, basit iyiliğe, yani Tanrı'ya dönüşmemiz gerektiğini söylüyorum. Üçüncü olarak, O'nunla harikulade bir şekilde birleşebilmemiz için Tanrı'nın cana verdiği büyük soyluluğun farkında olmamız gerektiğini söylüyorum. Dördüncüsü, ilahi doğanın saflığından ve onun içindeki tarif edilemez parlaklıktan bahsediyorum. Tanrı bir sözcüktür: söylenmemiş bir sözcük.<sup>8</sup>

Meister Eckhart alıntılanan bu vaazında insanın kendisinin ve her şeyin bir olmasına izin vermesini veya diğer deyişle salıvermesinin önemini vurgulamaktadır. Düşünürün sözünü ettiği durum kişinin uygun yaşama ulaşması için giriş noktasıdır. Bir sonraki adım, akıl olarak Tanrılığın mevcudiyeti olan ruhun yüksek statüsüne dair iç görüdür. Daha sonraki adımda, Tanrı'nın doğasının saflığına yani birliğine ulaşmaktır. Bu adım gerçeği, yoğunlaşmayı ve adaleti kendi içinde birleştirir. Bununla birlikte

<sup>7</sup> Orta Çağ Almancasında abgeschiedenheit daha sonra gelassenheit olarak tercüme edilmiş bu kavramı soyutlanma dışında bırakma, ayrılma veya salıverme anlamlarıyla da tercüme etmek mümkündür. Söz konusu kavram için daha detaylı bilgi için bk. Hasebrink, Burkhard – Günter Figal “Die Anthropologie der Abgeschiedenheit.: Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart”, *Anthropologie der Theorie* (Berlin: Universität, 2017), 191–208.

<sup>8</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 3*, 523. Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott 10 in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Naturwelcher Glanz in göttlicher Natur sei, das ist unaussprechlich. Gott ist ein Wort, ein unausgesprochenes Wort. Ayrıca Meister Eckhart'ta soyutlanmanın dört aşaması hakkında daha fazla bilgi için bk. Halil İbrahim Köse, “Meister Eckhart Düşüncesinde Lütf Tecrübesi ve Kutsala Dönüşüm”, *Turkish Studies - Comperative Religious Studies* 15 (3), 381-391.

Tanrılık Söz'dür, işitilebilir sesi olmayan bir sözcüktür ve bu nedenle "söylenmemiş" olarak kavramsallaştırılmıştır. Onun için "anlatılmazlığın" ne anlama geldiği, düşünürün negatif teolojisi bağlamında araştırılmalıdır.<sup>9</sup>

Bununla birlikte filozofun iman anlayışında paradoksal bir temellendirmenin varlığı da ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış ayrıca, iman bağlamında sıklıkla tartışılan, aklilik düşüncesi ile de yakından ilişkilidir. Çünkü bu yapı bir anlamda aklî olanın zıddını işaret eder ve dahası aklî olanla anlaşılamazdır. Eckhart'ın paradoksal olana yönelmesi, inancın akıl ile anlaşılmazlığını vurgulamak üzere kasti olarak kullanılmıştır:

"Kendini her şeyden soyutlamış, kopmuş, vaz-geçtiğine bir an bile bakmamış, sebat eden, kendi içinde hareketsiz ve değişmez olan insan, işte yalnız böyle bir insan gerçekten kopukluğa ulaşmıştır"<sup>10</sup>

Bu sözleriyle Eckhart, insanın Tanrı'yla bir olabilmesi için, öncelikle her şeyi terk etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim bu anlayış, yani imanın akılla anlaşılamayan, paradoksal doğası İncil'deki birçok bölümde de vurgulanmıştır.<sup>11</sup>

Eckhart'ın derinleştirdiği imanın aklî olmayan ve paradoksal yapısı, İncil'deki bu türden vurgular ile bağlantılı görünmektedir. Düşünürün Tanrı konusunda aklî olmayana yönelmesi onun düşüncelerinin bir tür irrasyonel coşku olduğu anlamına gelmemektedir. Düşünür esasen insan aklının vahiy dışında Tanrı'yı tanımaktan aciz olmasına inanmaktadır. Ancak düşünüre göre akıl, ancak Kutsal Kitap'ın himayesi altında kendi iç doğasına göre etkin bir şekilde işleyebilir. Tanrı hakkında herhangi bir konuşmanın amacı, Tanrıyı tanımlamak veya bize Tanrı hakkında spekülative bilgi vermek değildir, çünkü bu türden konuşmaların tümü nihayetinde boşunadır. Bunun yerine filozof, inanan kişiyi, Tanrı'da var olmanın yeni bir biçimine, yani paradoksal olarak, ancak insan aklının Tanrı'nın doğasına ilişkin herhangi bir ön yargıdan arındırılmasıyla mümkün olana yönlendirmeyi savunur. Başka deyişle bu, Tanrı'yı aklın şu ya da bu nesnesi olarak değil, tüm bilgi dünyasının temeli olarak bilmektir. İnsan aklı ise Tanrı'nın birliğini veya yaratılışın kaynağının birliğini yapısal olarak kavrayamaz. Aslında akıl, birliği değil, bölünmeyi ve çeşitliliği üretir; gerçekliği varlığın bölgelerine böler ve en temelde, nihai

<sup>9</sup> Kurt Flasch, *Meister Eckhart: Philosopher of Christianity* (London: Yale University Press, 2015), 38-39.

<sup>10</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 1*, 150.

<sup>11</sup> Sözü edilen bölümler için bk. "Ne mutlu ruhta fakir olanlara; çünkü göklerin melekûtu onlarındır." (Matta.5:1). "Çünkü her kendini yükselten alçaltılır ve kendini alçaltan yükseltilir (Luka.14:11). "Bir kimse arkamdan gelmek isterse, kendisini inkâr etsin ve haçını yüklenip ardımca gelsin. Çünkü kim canını kurtarmak isterse, onu yitirecek; ve kim benim ve incilin uğrunda canını zayederse, onu kurtaracaktır" (Markos.8:34-35).



olarak bilen ve bilinen bir olduğunda, bilineni bilenden ayrı ve yabancı bir nesne haline getirir.<sup>12</sup>

Düşünür, 51. vaazında insan her şeyden ne kadar kopup kendine yönelirse, o kadar insan olduğunu söylerken, ayrıca 28. vaazında Tanrı ile kurulacak olan birliği şu şekilde tarif eder:

“Kendi-varlığını” onun ‘o-olmasına’ batırmalısın ki senin ‘sen’i ve onun ‘o’su tek bir ‘ben’ olmalı. Bu sayede onun isimlendirilemez ‘hiçliğini’ bileceksin. Tanrı’yı gönülden sevmelisin, yani nefis zihinsel olmayan hale gelmeli ve zihinsel doğasından sıyrılmalıdır. Ruhun zihinsel olduğu sürece imgelere sahip olacaktır. İmgeleri olduğu sürece araçlara sahip olacaktır, araçları olduğu sürece birlik ve sadeliği olmayacaktır. Sadelikten yoksun olmadığı sürece Tanrı’yı gerçekten sevmez, çünkü gerçek aşk basitliğe bağlıdır. Bu nedenle nefsiniz tüm zihinsel doğasını kaybetmeli ve zihinsel olan bırakılmalıdır, çünkü Tanrı’yı Tanrı, nefis, kişi, imge olarak seviyorsanız, o zaman tüm bunlar terk edilmelidir. Onu Tanrı-olmayan, nefis olmayan, kişi olmayan, imge olmayan olduğu için sevmelisiniz.”<sup>13</sup>

Görülebileceği üzere, Eckhart’ın iman anlayışı büyük ölçüde aklın dışarıya itilmesine dayanmaktadır. Hristiyan düşünürün göre, kişi ancak sözcükleri bir kenara bırakırsa, Tanrı’yı gönülden severek ve zihinsel doğasından sıyrıldığı takdirde eksiksiz bir Tanrı sevgisine ve mutlak bir imana kavuşabilir. Bu anlamda filozofa göre iman ile akıl arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün değildir.

## 2. Kierkegaard Düşüncesinde İman

1813 yılında Kopenhag’da doğan Søren Kierkegaard, babasının da etkisiyle erken yaştan itibaren din eğitimi alarak dini bir atmosferde yetişmiştir. Düşünür, 1830’da Kopenhag Üniversitesi’nde teoloji ve felsefe eğitimini tamamlamasının ardından kendisini büyük ölçüde din araştırmalarına

<sup>12</sup> Robert Dobie, “Reason and Revelation in the Thought of Meister Eckhart. The Thomist”, *A Speculative Quarterly Review* 67/3 (2003), 409-438.

<sup>13</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 2*, 59. Einhelligkeit mit Gott hat, so lange hat sie Gott noch nie recht geliebt; denn recht zu lieben hängt an der Einhelligkeit. Daher soll deine Seele allen Geistes bar nichtgeistig sein und soll geistlos dastehen; denn, liebst du Gott, wie er »Gott«, wie er »Geist«, wie er »Person und wie er »Bild« ist, - alles das muß weg! »Wie denn aber soll ich ihn lieben?« - Du sollst ihn lieben, wie er ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist; mehr noch: wie er ein lauterer reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweifheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts.



adamış ve eserlerinde iman, benlik ve kaygı gibi konuları ele almıştır.<sup>14</sup> Düşünür yoğun varoluşsal krizlerin ve kim olduğuna dair güçlü araştırı duygusunun, kendisini dinselliğe yönelttiğini iddia etmiştir. Başka bir deyişle, Kierkegaard'ın kim olduğuna dair soruları ve sahih benliğine ulaşmak için ne yapması gerektiği konusundaki şaşkınlığı onu yazmaya ve felsefe yapmaya yöneltmiştir. O, "bir insan nasıl olduğu şey haline gelir?" sorusuyla ilgilenerek yavaş yavaş olduğu şey, yani güçlü bir dini duyguya sahip bir kişi haline gelmiştir.<sup>15</sup> Filozofun felsefi ilgisi, bireyin kim olduğuna ve dünyadaki yerine ilişkin varoluşsal sorgulamalar ile başlamıştır. Düşünür bu bağlamda, birey olmanın anlamını araştırmış ve bir kişi haline gelmenin, sahih varoluşun dinsel bir adanmışlıkla mümkün olabileceği sonucuna ulaşmıştır.

Kierkegaard'a göre insan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir; kısaca bir sentezdir.<sup>16</sup> Düşünür, insanı sonlu ve sonsuz ile ruh ve beden olarak tasavvur etmektedir. Üçüncü bir unsur olan tin ile, insan sonlu ve sonsuzun sentezi haline gelir. Başka deyişle, ruh ve bedene sahip olmakla insan henüz bir benlik değildir; onun tin'e yani Tanrı'ya ihtiyacı vardır. Bu bağlamda O, insanın kendisi olmaya giden yolda aşamalar geçirdiğini vurgular. Düşünürün iman anlayışını da anlamak adına önemli bir konumda bulunan bu aşamalar sırasıyla estetik varoluş, etik varoluş ve dini varoluştur. Estetik aşamada kişi, bir seçim yapmaz ve şartların ona getirdiği gibi yaşarken, söz konusu evrede bir benlikten veya kişi olmaktan söz edilemez çünkü kişi herhangi bir seçim yapmaktan ve sorumluluk almaktan yoksundur. Filozofun deyişle "Estetik seçim hiç seçim yapmamak demektir."<sup>17</sup> Estetik seçimi tamamen gündelik bir seçim veya insanın kendisini çoğunlukta kaybetmesi olarak gören Kierkegaard'a göre, bir genç kızın kalbinin seçimini izlemesi, seçimin ne kadar güzel olduğuna bakılmaksızın, estetik bir seçimdir. Çünkü seçim tamamen gündeliktir.<sup>18</sup> Bu anlamda düşünür, benliğin estetik durumdayken, ruhanî değil fiziksel bir aşamada olduğunu belirtmiştir; estetik evrede kişi, arzularının peşinde sürüklenir, sorumluluk almaz. Dolayısıyla bu evrede bir benlikten söz edilemez.

<sup>14</sup> Søren Kierkegaard'ın hayatı ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Alexander Dru, *The Journals of Søren Kierkegaard: A Selection* (New York: Fontana Books, 1960).

<sup>15</sup> Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus* (New York: Routledge, 1995), 22.

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mukadder Yakuoğlu. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 26.

<sup>17</sup> Søren Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 16.

<sup>18</sup> Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 17.

Filozofa göre ikinci aşama olan etik aşamadaki kişi, ilk aşama olan estetik varoluştaki kişiden kısmen daha yetkindir. Çünkü insan bu aşamada kendisini seçer ve sorumluluk almış olur. Etik aşama kişinin doğru olanı seçmesiyle, ödev ahlakı ile açıklanır. Burada kişi, bir benliğe sahip olmaya daha yakın görünmektedir. Kişi bu anlamda, estetik varoluş aşamasındaki koşulların hükmünde sürüklenişinden, seçimsizlikten kurtulmuştur. Düşünür etik evreyi kişinin olması gereken şekle dönüştüğü yer olarak tanımlar. Etik varoluştaki kişi iyi ve kötü arasındaki farkı görebilmektedir.<sup>19</sup> Ancak ona göre etik evre de kişinin kendisi olması için yeterli değildir. Çünkü sahih varoluş, etik varoluştan daha kapsayıcı olan dini varoluş alanındadır ve dini varoluş aşamaların en yükseğidir. Kişinin bu varoluş aşamasına geçmesi sancılı ve zor bir süreçtir. Çünkü dini varoluş aşaması estetik ve etik varoluşu aşmayı gerektirir. Kişinin zorlu iman yolculuğunda, akıl dışı olanı (absürdü) seçmesiyle ve Tanrı'ya bağlanışlığıyla mümkündür.<sup>20</sup> Kierkegaard, dini varoluş evresinde kişinin mutlak olarak kendisini seçmekle esasen Tanrı'yı seçtiğini söyler. O, birbirine zıt gibi duran söz konusu ifadeleriyle, dini varoluş evresindeki kişiliğin, yani *mistiğin*, dünya ile işi biten, mutlak bir tecrit içerisinde Tanrı'yı ya da kendisini seçen kişi olduğunu ifade etmektedir.

21

Düşünüre göre dini varoluş aşamasındaki mistik, kendi içine dönmüştür, içsel bir eylemde bulunmuştur; onun için "tüm dünya ölüdür, o Tanrı'ya âşık olmuştur. Aşıkların birbirine dışsal olarak dahi, ifade ve fizyonomi bakımından bile zaman zaman benzerlikler göstermeleri gibi, mistik de Tanrı'yı tefekkürde kaybolduğundan; Tanrı'nın görüntüsü, mistiğin sevgi dolu nefesine gittikçe daha fazla yansır; böylece mistik yenilenir ve insandaki kaybolmuş kutsal görüntüsünü yeniler."<sup>22</sup>

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Kierkegaard'a göre, kişinin bir benlik haline gelerek, sahih varoluşu tecrübe etmesi ancak dinsel bir bağlamda mümkündür. Düşünüre göre insanın dünyadaki varlığının nedeni bu varoluş aşamasında ortaya çıkar. Bir başka deyişle, sahih bir varoluş ancak Tanrı ile

<sup>19</sup> Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 71.

<sup>20</sup> Bu noktada Kierkegaard çevirilerinde sıçrama/sıçrayış (leap) kelimesiyle karşılanan, iman sıçraması (leap of faith) kavramının, akli bir dayanağa ve düşünceye dayanmadan, insanın bilinmeyen derinliğine, Tanrıya kendini bırakması, iman etmesi anlamına geldiği hatırlanmalıdır. Düşünüre göre "dindarlığın ilham veren sıçraması kişinin düştüğü tuzaktan onu kurtararak sonsuzluğun kucağına fırlatan" dir. Kierkegaard, *Two Ages: The Age Of Revolution And The Present age, A Literary Review. Vol 14*, ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong (New Jersey: Princeton University Press, 1978), 89.

<sup>21</sup> Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 84.

<sup>22</sup> Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 85.

olan ilişkide kurulabilir ki bu ilişki oldukça derin, içsel ve son derece mistiktir.<sup>23</sup> Düşünür bu bağlamda Tanrısallık dışında kalan her türden ilişkiyi ikincil kılmış olur; çünkü bu dünyanın varlığı da özü gereği geçici ve ayartıcıdır; umutsuz kişi çevresindeki kalabalıklar topluluğu ile omuzlarındaki insani işlerin kaygısıyla kendisini ve kutsal ismini unutarak, kalabalıklarda kendini kaybetmeyi güvenli bulur.<sup>24</sup> Bu insanlar, ona göre, geçici bir yaşam sürmektedir; dünyevi amaçlarla, şan ve şerefe sahip olabilirler de. Ancak tinsel olarak ben'leri her şeyi tehlikeye atacak ben'leri, Tanrı karşısında mutlak olarak "benleri" olmadığı için tam bir benlik değildirler.<sup>25</sup> Filozofa göre insan sonlu ve sonsuzun sentezi olmak bakımından sürekli bir oluş halinde olan, henüz tamamlanmamış bir varlığı ifade ettiği için, insan sürekli sonlu ve sonsuz arasında salınmaktadır. Sonluluk umutsuzluk kaynağı iken, sonsuza yani Tanrı'ya bağlanmak varoluşun nihai hedefidir. İnsanın sahip olduğu bu ikilik, aynı zamanda onun seçim yapabilmesine ve Tanrı'yı seçebilmesine de olanak tanır. Tanrı'yı seçmeyen, yalnızca estetik ve etik varoluş aşamasında kalan kişi, asla gerçek bir kişi olamayacak ve sonluluğunun sınırından ileriye geçemeyecektir. Bir başka deyişle, sahil olmayan varoluştaki insan bu dünyanın geçici ve cismani varlığı ile oyalanacaktır.

Kierkegaard'ın, tüm eserlerine hâkim olan temanın varoluşsal acıdan, Tanrı'nın hakikatine ulaşma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Başka deyişle onun felsefesinin ilk amacının dini olduğu açıktır. Evans'a göre Kierkegaard en azından *Bir Yazar Olarak İşime Bakış Açım* (Synspunktet form in Forfatter-Virksomhed) adlı eserini yazdığı anda, asıl amacının, topluma egemen olan sözde Hıristiyan inancına hayat vermek için "Hıristiyanlığı Hıristiyan âlemine yeniden sokmak" olduğu konusunda açıktır. Düşünür başlangıçta bu çağrı hakkında daha az net olsa da onun başından beri gerçekten bir tür dini görevde olduğu daha makul görünmektedir. En eski yazılarının *Söylemler* serisini içermesi, ilk takma adlı kitapların çoğunun açıkça dini meseleler etrafında toplandığı gerçeği bunun güçlü bir kanıtıdır. Örneğin, *Kayı Kavramı*, ilk günahın psikolojisi olarak adlandırılabilir şeye odaklanırken, *Korku ve Titreme*, İbrahim'in Tanrının emri üzerine oğlu İshak'ı kurban etmeye istekli olduğuna dair İncil hikayesinden esinlenen, inançlı insan olmanın ne demek olduğunu anlatan bir yansımadır.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Kierkegaard'ın benlik ve Tanrı ilişkisi hakkında bk. Yasemin Akış Yaman, "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi", *Kayı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29/1 (2017), 111-123.

<sup>24</sup> Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, 47.

<sup>25</sup> Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, 48.

<sup>26</sup> Stephen C. Evans, *Kierkegaard An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 26; İshak: Hz. İbrahim'in oğlu, Tevrat ve Kur'an'da adı geçen bir peygamberdir. Tevrat'ta İshak'ın kurban edilmesiyle ilgili olarak bkz. Yaratılış 19-22:1.

Tüm bunlardan anlaşılacağı gibi, Kierkegaard'da iman kavramı onun düşüncesinin temel konularından biridir ve bununla birlikte iman kavramı da akıl dışı olanla yakından ilişkilidir. Onun felsefesinde inanç ve aklın birbirine ayrı oluşuna yapılan vurgunun en güçlü olduğu eser *Korku ve Titreme*'dir. Söz konusu eserde insan düşüncesinin ilahi olanı sonsuz, koşulsuz ve ebedi olarak kavramadaki yetersizliğini vurgulayan Kant'ın aksine, Kierkegaard aklın dünyaya bakışı ile inancın dünyaya bakışının uyumsuzluğunu vurgulamaktadır. Bu çatışmayı ifade etmek için tekrar tekrar üç terim kullanır. Salt insan anlayışı olarak akıl karşısında inanç, zorunlu olarak paradoks, saçma ve delilik olarak görülecektir.<sup>27</sup>

Kierkegaard'da iman-akıldışılık ilişkisinin en açık örneği *Korku ve Titreme*'de ortaya konmuştur. Düşünür için Hz. İbrahim'in hikayesi imanın en son örneğidir ve düşünür, bu hikâyeye özel bir önem atfeder. Öncelikle İbrahim hiçbir şey olmuyorken bile Tanrının vaadine inanmayı sürdürür ve Tanrının kendisine bir oğul vereceği vaadine sınımsız sarılmıştır. Düşünüre göre, bir süre sonra Hz. İbrahim Tanrının kendisine bir oğul vermeyeceğini düşünerek bocalasa ve bu arzusundan vazgeçseydi yine unutulmaz bir örnek olabilirdi ancak imanın babası olamazdı.<sup>28</sup> Bununla birlikte İbrahim, iman etmeyi sürdürerek oğlu İshak'ı kurban etmeye karar verdiğinde yine sınanır ve saçma (absürd) olanı yani akıldışı olarak yapmayı seçerek imanın babası olarak anılmayı hak eder.<sup>29</sup>

Robert Merrihew Adams tahmin, erteleme ve tutku olarak adlandırdığı üç sav ile Kierkegaard'ın dinde akla karşı olmasının nedenlerinin temellendirebileceğini öne sürmektedir. Bu savlardan ilki olan tahmin savına göre, tarihsel olan bilgi nesnel akıl yürütme ile ölçülemez; çünkü bu konuda elde edilecek kesinlik olsa olsa bir tahminden ileri gidemeyecektir. Dolayısıyla ebedi mutluluk ile ilgili bilgiye akıl ile ulaşılamaz. İkinci sav olan erteleme savı ise, imandaki herhangi bir bağlılığın akıl ve tarihsel bilgiye dayalı olması halinde, gelecekte ortaya çıkabilecek olan yeni bilgiler ışığında imanın sürekli ertelenmesi gerekir. Bu sebeple de gerçek anlamda bir imanın oluşması mümkün olamaz. Tüm bunlardan anlaşılacağı gibi, düşünüre

<sup>27</sup> Merold Westphal, "Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion", *Faith and Philosophy* 28/1 (2011), 86.

<sup>28</sup> Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 38.

<sup>29</sup> Kierkegaard bu bağlamda Hz.İbrahim ile trajik kahraman Agamemnon'u kıyaslar. Agamemnon kızını, toplumuna duyduğu kaygıyla kurban ederek tümele sığınmıştır. Bu noktada Agamemnon Tanrı buyruğu ile değil etik temelli bir kaygıyla hareket etmektedir ve bu nedenle de ruhen sükûn bulmuştur. Oysa İbrahim'in sığınacağı bir tümel yoktur, kurban etme eylemini yalnızca Tanrısal buyruk uğruna yapmaktadır. Bu nedenle onun eylemi daha zahmetli, onun ruhu da gerilim içerisinde olacaktır. Dolayısıyla İbrahim gerçek bir iman şövalyesi iken, Agamemnon yalnızca bir trajik kahramandır. Bunun için bk. Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 104-105.

göre nesnel akıl yürütme veya tarihsel bilgilere bakılarak, kısacası aklı olarak imana ulaşılması mümkün değildir. Bu da bizi düşünürün sonuncu savı olan tutku savına götürür. Filozof imanın akıl yoluyla elde edilemeyeceğini iddia ederek, imanlı kişinin tutkuyla Tanrıya bağlanmasını öne sürerek radikal bir fideizmi varsayar.<sup>30</sup> Zira Kierkegaard çağının tutkudan yoksun bir biçimde düşünme ve anlama çağı olduğunu tespit etmiştir. Bununla beraber düşünür, eylemin tutkuyu gerektirdiğini ve bireyin derin düşüncenin dipsiz çukuruna battığında, kaybolan tutkuya ihtiyacı olduğunu savunur. Yine de tutku ile düşünür, insanı etkileyen herhangi bir duyguyu değil, daha çok, Hıristiyanlığın ilk günlerinden, daha doğrusu, Çarmıhtaki İsa Mesih'in çektiği acılardan kaynaklanan, kişinin yaşamını değiştiren, hatta sonlandıran çok güçlü bir duygu olarak tutkuyu kastetmektedir.<sup>31</sup>

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Kierkegaard'ın temelde, geçmişe veya geleceğe yönelik aklı bir tutum ile imana sahip olmanın olanaksızlığını öne sürdüğü yorumu yapılabilmektedir. İman insanın her an seçtiği ve seçmeye devam ettiği bir varoluşu işaret eder. Tanrıya inanmak ne geçmişe ne de geleceğe bakılarak elde edilebilir. Bu sebeple iman, akıl ile temellendirilebilecek olana değil, Tanrıya güçlü bir adanmışlık duygusunu içeren tutkuya dayanmaktadır. Düşünüre göre, insan her zaman Tanrıyı ve inancı kendi arzularına ve dünya görüşüne uydurmaya meyillidir. "Akılcı kurgularda, tek ve kişisel Tanrı, insana yabancı ve uzak olan "filozofların Tanrısı" ile değiştirilir." Ancak Tanrı, insan aklının öznel bir ürünü veya insanın dışında yer alan nesnel bir dünyanın tözü değildir. İlahi kurucu mevcudiyetin farkına varma ayrıcalığı bahsedilebilecek olan, daha çok insanın varoluşsal boyutudur. Kendini gerçekleştirme ve kendini bilme ilişkisi Tanrı ile bir ilişkidir ve Tanrı ile ilişki bir akıl meselesi değil, inanç meselesidir.<sup>32</sup>

Aktarılanlara ek olarak Kierkegaard'ın din felsefesi alanındaki müstesnalığı, onun kurumsallaşmış din anlayışına getirdiği eleştiriden ileri gelmektedir. Onun imana ilişkin görüşleri klasik anlamındaki zahiri dindarlıktan daha fazlasını içermektedir. Düşünür öznel iman anlayışı ile kurumsallaşmış içi boş dindarlığı, iyi ve kötü yargısını yani etiği aşmaya yönelmiştir. Bu bağlamda düşünürün Tanrı ile kurduğu ilişki oldukça kişiseldir ve akli aşmaktadır. William Barrett'e göre Kierkegaard'ın özgünlüğü onun iman ve dindarlık konusundaki özel anlayışından ileri

<sup>30</sup> Robert Merrihew Adams, "Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion", *The Monist* 60/2 (1977), 228.

<sup>31</sup> Golomb, *In Search of Authenticity*, 24.

<sup>32</sup> Ciprian Turcan, "Rousseau and Kierkegaard Authenticity of Human Existence", *European Journal of Science and Theology* 13/1 (2017), 11.

gelmektedir, Nietzsche'nin son Hristiyan'ın haçta öldüğünü söylemesi gibi<sup>33</sup>, Kierkegaard'ın da son Hristiyan yazar olduğunu iddia edebileceğimizi öne sürer. Birçok Hristiyan düşünür, imanın mutlak paradoksunu vurgularken düşünürü takip etmesine karşın, bu düşünürlerin eserlerinin hiçbir yerinde düşünürde olan kişisel özelliği duyulmaz, hiçbiri, selefının yaptığı gibi, sonunda yalnızca kendisini ilgilendiren bir şey olarak Hristiyanlık sorununu gündeme getirmez veya gerçekten bir Hristiyan olmayı umut edip edemeyeceği konusunda kendisini sorgulamaz.<sup>34</sup> Başka bir deyişle onun iman problemine eğilişi diğer düşünürlerden ayrılmaktadır; Kierkegaard, iman problemini akli olarak ele almamakla birlikte, bu problemi derinleştirerek kendi bireyselliğine içkin kılmıştır. Bu bakımdan da düşünürün akıl ve iman kavramlarını yalnızca akademik bir ilgiyle incelemediği, kendi hayatına mal etmeye çalıştığı söylenebilir<sup>35</sup>. Dindar bir düşünür olmak bakımından da modern çağdaşlarından ayrılmaktadır. Onun iman anlayışında inanç bir tutku ve içsellik biçimidir. Nihayetinde, bir insan diğerine iman veremez; iman Tanrının armağanıdır, karşılıksız olarak sunulur. Bir kişinin diğerine sunduğu doğrudan tanıklık, ancak bunun gerçekleşmesi için bir fırsat olabilir. Bununla birlikte, iman armağanı kimseye dayatılmaz.<sup>36</sup>

Bu bağlamda Kierkegaard'a göre, bir insanın benliğinin var olması, kendini seçmesi, böylece kendini elde etmesi ya da Tanrının önünde kendini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Her kendini kazanmak Tanrının saadetine yaklaşmak, her kendini kaybetmek ise Tanrıdan ümitsizlik içinde uzaklaşmaktır. Onun inanç kategorisini yalnızca bireyin özel, bireysel varoluşuyla ilişkilendirdiği ve bu sayede inanç kategorisinin dışlayıcı bir varoluşsal boyut kazandığı belirtilmelidir. İnanç, bir kalabalığın içinde, kayıtsız bir kilise Hristiyanlığının sersemliğinde gerçekleşmez. Böyle bir bağlamın hakiki imanla hiçbir ilgisi yoktur. Düşünüre göre kilise Hristiyanlığı daha ziyade yüzeysel ve ruhsuz bir kurum haline gelmiştir. Oysa düşünüre göre sadece bireyin Tanrı ile bir ilişkisi olabilir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> "Im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz." Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner. Götzen- Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos- Dithyramben. Nietzsche contra Wagner.* ed. G. Colli und M. Montinari. (München: Dtv, 1999) 211.

<sup>34</sup> William Barrett, *Irrational Man* (New York: Anchor Books, 1962), 175-176.

<sup>35</sup> Kierkegaard eserlerinde felsefecilere/akademisyenlere yönelik ciddi tenkitler ortaya koymakta ve kendi yazdıkları ile "bilimsel-akademik uğraşın bir parçası olma iddiasında olmadığını" özellikle belirterek kendisini felsefecilerden ayırmaktadır "Zira felsefeciler bunun için değil midir- doğaüstü şeyleri sıradan ve önemsiz hale getirmek için?" sözleriyle felsefi düşüncenin bakış açısını da eleştirmiştir. Bunun için bk. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 51. Ayrıca daha fazla bilgi için bk: Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 659.

<sup>36</sup> Evans, *Kierkegaard an Introduction*, 46.

<sup>37</sup> Turcan, "Rousseau and Kierkegaard Authenticity of Human Existence", 10.



Yukarıda söylenenleri kısaca özetleyecek olursak, Kierkegaard'a göre insan, çevresinin kalabalığı ve bilgi bombardımanı ile kuşatılmıştır. Böyle bir durumda insanın tüm bunlardan sıyrılarak kendi öz varlığını bulması ise en mühim gerekliliktir. Düşünürü göre ancak Tanrı ile kurulacak bir ilişkinin, imanın ortaya çıkarabileceği insanın öz varlığı, tüm rasyonel yaklaşımların ve geleneksel dini anlayışların dışarıda bırakılması ile bulunabilir. İmana dair konuların mantık, felsefe veya herhangi bir bilimle anlaşılamayacağını söyleyen düşünürü göre iman özünde bir paradokstur.<sup>38</sup> Filozofun modern din felsefesi içerisinde önemli bir düşünür olarak okunması, düşünürün imanın paradoksal yapısını başarılı bir biçimde ortaya koyması ve son derece öznelci bir bakış açısıyla din-Tanrı ilişkisine yaptığı vurguda temellenir. Bu bağlamda Kierkegaard, içinde bulunduğu dönemin modernist anlayışının akliliğe yaptığı aşırı vurguya rağmen, aklın iman yolundaki en büyük engellerden birisi olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte O, dini son derece bireysel ve insana içkin bir bağlamda ele alması ile kurumsallaşmış din anlayışına karşı çıkarak, Tanrı ile kurulacak ilişkinin özel oluşuna dikkat çekmiştir. Onun bu anlamda erken modern dönemin son Hristiyan/dindar filozofu olduğunu söylemek mümkündür. Yapılan bu çalışmanın amacı Kierkegaard'ın düşünce sisteminin kökeninde Orta çağ düşünürü Meister Eckhart'ın etkisini göstermek olduğu için, Kierkegaard'ın Eckhartçı kökenleri ortaya çıkarılarak, her iki düşünürün iman anlayışındaki benzerlikler karşılaştırılacaktır.

### 3. Meister Eckhart ve Kierkegaard'ın İman Anlayışlarındaki Benzerlikler

Buraya kadar ayrı bölümlerle iman anlayışlarına yer verilen, Meister Eckhart ve Kierkegaard'ın görüşleri, bu bölümde benzerlikleri üzerinden ele alınacaktır. Öncelikle Kierkegaard'ın felsefi düşüncesinin belli aşamalarında Eckhart'ın oldukça büyük bir etkisinin olduğunu görmek mümkündür. Bu yakınlık Kierkegaard'ın üniversite hocası olan Hans Lassen Martensen'in Meister Eckhart'a olan ilgisi ve onun hakkında yazdığı kitap ile ilişkilendirilebilir. Kierkegaard özellikle Alman idealizmindeki Orta Çağ keşiş algısından etkilenmiş ve bu anlamda Eckhart'ın düşüncelerini pek çok noktada kabul etmiştir. Martensen'in 1838-39 yıllarında spekülatif dogmatikler üzerine verdiği derslerle birlikte Eckhart'ı Danimarka akademik tartışmasına yeniden sokarak Hristiyan Orta Çağ düşünürü hakkında bir monografi yayınlamıştır.<sup>39</sup> Son araştırmalar, Kierkegaard'ın Martensen

<sup>38</sup> Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş" 294.

<sup>39</sup> Söz konusu eser için bk. Hans Lassen Martensen, *Meister Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik* (Copenhagen: C.A. Reitzel, 1851).



sayesinde Eckhart'ı da spekülatif bir paradigma içinde alımladığını vurgulamaktadır.<sup>40</sup>

19. yüzyılın ilk yarısında Meister Eckhart'a duyulan felsefi ilginin yeniden canlanması, Kierkegaard'ın düşüncesinin gelişimi için oldukça önemli olan bir dizi kişiliğin etkisiyle sonuçlanmıştır. Franz von Baader (1765-1841), George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve Hans Lassen Martensen, çağdaşlarının dikkatini Alman mistiğinin mirasına çekerek Meister Eckhart'ın daha eksiksiz bir tasvirine yol açan geniş bir tartışmayı tetikleyen filozoflar arasındaydı. Kierkegaard bu tartışmada aktif bir rol oynamasa da Martensen'in dersleri ve tezi sayesinde Danimarka'ya Meister Eckhart'ın "gelişinin" ilk elden tanığıydı. Kierkegaard'ın Orta Çağ'a olan ilgisi aynı zamanda Orta Çağ mistisizmini de ilgilendirdiği için, Eckhart'ın yeniden keşfinin onun görüşlerini nasıl etkilediğini incelenmesi önemlidir.<sup>41</sup>

Yaklaşık beş yüz yıl sonra Meister Eckhart'ın mistik felsefesinden etkilenecek dinsel bir felsefe izleyen ve özellikle dönemine göre özgün sayılabilecek bir iman anlayışı geliştiren Kierkegaard, Eckhart ile görüşleri bağlamında pek çok ortak noktaya sahiptir. Öncelikle her iki düşünür de yazım üslubu ve yazılarında kullanmayı seçtiği temalar bağlamında ortak bir anlayışa sahiptirler. Eckhart'ın vaazlarında kullanmayı seçtiği gibi, Kierkegaard da iman anlayışını temellendirme noktasında İncil'den hikayeler ve meseller üzerinden kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.<sup>42</sup>

Bununla birlikte, Eckhart ve Kierkegaard, insanın kendisini Tanrıya yakınlaştırmasıyla hakiki benliklere sahip olacaklarını düşünmektedirler. Meister Eckhart insanın önemsiz her şeyi bıraktıkça, aşamalı olarak, Tanrıyla bir olacağını düşünmektedir. Benzer şekilde Kierkegaard'da estetik, etik ve dinsel aşama, insanın her şeyi geride bıraktıkça Tanrıyla bir olmasını ifade etmektedir. Esasen Eckhart düşüncesindeki soyutlanma yani farklı deyişleriyle ayrılma, izin verme kavramı ile insanın kendisini saran Tanrısal olmayan doğadan kurtardıkça, hiçliğe temas edişini ve nihayet Tanrıyla bir oluşunu ifade etmektedir. Kierkegaard'da daha önce söz edilen estetik evreden dini evreye geçiş de insanın, Tanrısal olmayandan kurtularak, ruhen olgunlaşması sürecidir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın estetik evresi bir bakıma benliğin arzularından vazgeçmesi olarak okunabilir. Tıpkı Eckhart'ta

<sup>40</sup> Hjördis Becker, "Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart's Thought in Kierkegaard's Authorship", *Kierkegaard Studies Yearbook*, ed. Heiko Schulz vd. 3-24 (Berlin: DeGruyter, 2012), 7.

<sup>41</sup> "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a Lebemeister: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus", *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. John Stewart (New York: Routledge, 2016), 237.

<sup>42</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Jon Stewart, *Volume 1, Tome I: Kierkegaard and the Bible-The Old Testament*, (New York: Routledge, 2016).

vurgulandığı gibi, insanın Tanrıda olması için her türlü isteği, hatta Tanrıyı bilmeyi bile bırakmak istemesi gibi, Kierkegaard'da benlik de Tanrısal hale gelirken estetik evreyi aşar. Ayrıca yine benzer bir biçimde, Kierkegaard'ın etik evresi de aklî olandan kurtulma evresi olarak yorumlanabilir. Aklî olanın dışarıda bırakılmasının sonucunda Tanrı ile bütünleşilir ki, bu evre de Kierkegaard'da dini evreye tekabül etmektedir.

Kierkegaard'da benlik olmanın son aşaması olan mistiğin yaşamı da bu bağlamda, Eckhartçı bir bağlantıya sahiptir. Kierkegaard'da tüm zamansal gerçeklik geçicidir ve bu anlamda da dünyevi olan beyhudedir.<sup>43</sup> Dünyayı bu biçimde bir beyhudelik olarak görmenin sonucu da mistiğin kendisini tüm dünyevi ilişkilerden soyutlanmasına, çekmesine dayanır. Bu soyutlanma ise, Martensen'e göre mistikler arasında yer alır ve Meister Eckhart'ta kendini gösterir. Martensen'in Eckhart'ı mistiklerin en soyutu ve aynı zamanda "sise bürünmüş ve gerçek hikayesi karanlıkta gizlenmiş" bir figür olarak nitelendirmesi, Kierkegaard'ın mistiğin "kendini soyut olarak seçtiği ve bu nedenle şeffaflıktan yoksun olduğu" ifadesine benzerlik ihtiva etmektedir. Her iki yazar da mistisizmde Tanrının soyut olarak ele geçirilmesinin özel bir atmosferde gerçekleşmesi gerektiği konusunda hemfikirdir.<sup>44</sup>

Buna ek olarak hem Eckhart hem de Kierkegaard, iman konusunda akli dışlanmışlardır. Eckhart'a göre hem akıldan hem de iradeden kurtulmak mistik tecrübe için bir şarttır. Çünkü akıl doğası gereği şeyleri bütünlüğünden ayırarak anlamaktadır. Akıl Tanrıyı kavramaya muktedir bir yeti olmadığından dışarıda bırakılmalıdır. Kierkegaard da benzer biçimde akıl ve imanın uyuşmazlığını vurgular. Bu sebeple her iki düşünür de imanın aklî olamayacağına dayanarak imanın paradoksal doğasına dikkat çekmiştir. Becker, Kierkegaard'ın Eckhart'a yakınlığının özellikle bu anlayışta açık olduğunu iddia eder. Kierkegaard'ın *Doğru Dua Eden Biri* adlı eserinde Meister Eckhart'a olan entelektüel yakınlığı ortaya çıkmaktadır. Bu bölüm Kierkegaard'ın Eckhart'a kavram açısından borçlu olduğu kısımları analiz etmektedir. "Doğru Dua Eden Biri" kısmının izleri Martensen'in 1840'ta yayınladığı Eckhart eserinden çıkarılabilir. Martensen'in, Eckhart'a atfedilen 55 vaazı da içeren 1521 tarihli Tauler'in vaazlarının Basel baskısına dayandığı açıktır. Bu, Kierkegaard'ın *Doğru Dua Eden Kişi'yi* yazarken Eckhart'ın düşüncelerinden esinlendiğinin en güçlü tarihseldir kanıtıdır. Yaşadığı dönemin akademik gelenekte kendine yer bulan mistik eserleriyle ilgilenen Kierkegaard'ın Meister Eckhart'ı okuduğuna dair açık bir kanıt olmasa da onun Orta Çağ filozofunun düşünceleriyle paralellik arz eden

<sup>43</sup> İng. vanity, Danca: Forfængelighed.

<sup>44</sup> Jon Stewart, *Hans Lassen Martensen, Theologian, Philosopher and Social Critic* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012), 50.

kavramsal benzerlikleri gösteren eserlerine atıfta bulunabilir. Bir örnek vermek gerekirse: “Doğru Dua Eden Kişi” paradoksu, yani en yüksek iyiyi elde etmek için her şeyi kaybetmek, Martensen’in seçiminde yer almaz.<sup>45</sup> Başka deyişle, Kierkegaard, Eckhart’tan imanın paradoksal yapısına yaptığı vurguyu almıştır. Çünkü bu pasajda vurgulanan; Kierkegaard’a göre, doğru dua eden biri olma süreci, maddi mallara yatırım yapmaktan ve tüm dünyevi arzuların küçük düşürülmesinden daha fazlasını gerektirir. Kierkegaard bundan oldukça yüzeysel bahseder, ancak dua eden kişinin bilgelik anlayışının, onun “dünyasal düşünme tarzının” tamamen değiştirilmesi gerektiğini tekrar tekrar vurgular.

İki düşünürün iman anlayışlarındaki diğer bir benzerlik ise inancı doğrudan Tanrıyla kurulacak hakiki bir ilişki olarak görmeleri ve Tanrıyı imgeler, suretler ve kurumlar aracılığıyla zahiri yapısıyla tanımayı eleştirmeleridir. Bu bağlamda, düşünürlerin felsefesi, kurumsallaşmış, içi boş, şekilci dini yapılara bir eleştiri olarak okunabilir. Öyle ki Meister Eckhart görüşleri yüzünden kilise tarafınca yargılanmış ve heretik olarak ilan edilirken, Kierkegaard ise dini öznelliğe, inancın anlaşılabilirliğine yaptığı vurgu ile yeni ve son derece yaratıcı bir tek tanrıcılık örneği ortaya koymuştur. Ayrıca, kilise kurumuna karşı eleştirel duruş, Mesih gibi olmanın, onunla birleşmenin sessizlik içinde gerçekleşmesi ve herhangi bir Teslis düşüncesinin yokluğu, Kierkegaard’ın özgünlüğünün, Hıristiyan dogmasının ve tarihinin temel ilkelerini geçersiz kıldığını doğrulayabilecek örneklerden sadece birkaçıdır.<sup>46</sup> Başka bir deyişle, Tanrıyı çıkarsız ve gönülden sevmek, her iki düşünürün de ortak vurgusudur. Doğal olarak gelişen, Tanrıyı yalnızca Tanrı uğruna sevmek, Tanrıdan bir şey istemenin yanlışlığında temellenir. Özellikle “iyi şeylerdeki payları” için dua eden insanların çaresizliğini bırakma çağrısı, Eckhart’ın yaptığı sert bir karşılaştırma ile açıklanır: Ona göre bir insan Tanrıyı sahip olacakları şeyler için arıyorsa bu gerçek bir arayış değildir. Eckhart’a göre insan Tanrıyı arıyorsa, bu nedenlerin hepsinden kurtulması gereklidir; insan kendi çıkarı veya kutsanması için Tanrıyı arayamaz. Bu bir ineğe sütü sevmekten dolayı bakmak gibidir. Oysa Tanrıyı arayan insan, sadece dünyevi düşünmeyi bırakmayı değil dünyaya ait kavramsallaştırmayı (dünyevi basireti) da bırakmalıdır.<sup>47</sup> Kısacası Eckhart’ın esas ilgisi olan iradede (voluntas) kurtulma, sonra da akıldan (intellectus)

<sup>45</sup> Hjördis, “Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart’s Thought in Kierkegaard’s Authorship”, 12.

<sup>46</sup> Stan, Leo, “Chrysostom: Between the Hermitage and the City”, *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. John Stewart (New York: Routledge, 2016), 47.

<sup>47</sup> Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 5*, 59; Becker, “Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart’s Thought in Kierkegaard’s Authorship”, 53.

kurtulma/boşaltma ve Tanrıyı yalnızca Tanrı için isteme düşüncesinin Kierkegaard'ı oldukça etkilediği açıktır.

Her iki düşünürdeki, iman uğruna aklî olanın, özellikle hesaplayıcı aklın dışlanması, yani fideist tavır ortaktır. Akli olanı takip etmenin gerçek bir iman anlayışı olmadığı düşüncesi hem Eckhart hem de Kierkegaard'ın iman anlayışının temelindedir. Eckhart 13. Vaaz'da Tanrıyı sadece tefekkür yoluyla bilmek isteyen insanları, Tanrıyı bir yönden seven ama farklı bir yönden sevmeyen insanlar olarak gördüğünü ifade etmekle birlikte o, bu insanların yanıldığını söyler. Bu durumu "Tanrıyı hakıyla kabul etmek istiyorsanız, O'nu her şeyde, zorlukta tesellide, ağlamada sevinçte olduğu gibi eşit olarak almalısınız, sizin için hepsi bir olmalıdır." sözleriyle açıklar.<sup>48</sup> Bu bağlamda her iki düşünür de imanın teleolojik bir yönelim güdemeyeceğini, yani çıkardan bağımsız olarak sahip olunması gereken bir şey olduğunu kabul etmiştir. Hristiyan kiliseleri tarafından düzenli olarak teşvik edilen hatta halen de teşvik edilmeye devam edilen ereksel bu yaklaşım Eckhart'ın tam da kurtulmak istediği şeydir. Başka deyişle Eckhart iyi yaşamın ereksel kavramlarını açıkça eleştirmiş ve nasıl yaşamamıza ilişkin sağduyulu bir yaklaşımı tekrar tekrar reddetmiştir.<sup>49</sup> Çünkü Eckhart'ın esas vurgusu, insan doğasının Tanrının lütfuyla dönüştürülmesi ve bulunduğu seviyeyi aşmasıdır. Hem faal hem de kuvve halinde olan akıl, insan doğasının bir parçasıdır, ancak Eckhart, paradoksal olarak, aklın aslında kullanılmaması, yani tam bir kopuş yoluyla, doğal akıldan daha fazla bir kullanıma sahip olduğunu öne sürer. Bu, *faal akıldan* (intellectus agens) tamamen uzaklaşmak anlamına gelir. Böylece bu ayrılış aracılığıyla *kuvve halindeki akıl* (intellectus possibilis) rasyonel nefis saf olasılık haline gelir. Örneğin, doğal aklın huzursuz çabasını bir kez susturduğumuzda, sonraki eylem tamamen Tanrının tarafındadır ve Eckhart onu esas olarak lütuf terimleriyle tanımlamaktadır.<sup>50</sup>

### Sonuç

Kierkegaard eserlerinde Meister Eckhart'tan açıkça bahsetmemiş olsa bile, onun yazılarında Eckhart düşüncesinin etkisini gözlemlemek mümkündür. Özellikle hocası Martensen'in Eckhart'a yaptığı şerhler ile on dokuzuncu yüzyıl felsefe ve teoloji dünyasında Orta Çağ mistik düşüncesine ilgi ortaya çıkmıştır. Bu atmosferde Kierkegaard, bir benlik olabilmenin ancak Tanrısal olanla birleşmekle mümkün olduğunu düşünerek, felsefesine bu düşünceden hareketle yön vermiştir. Yapılan bu çalışmada, Meister Eckhart

<sup>48</sup> Meister Eckhart, *The Complete Mystical Works*, çev. Maurice O'Connell Walshe (Dayton: Crossroad, 2009), 106.

<sup>49</sup> John Connolly, *Living Without Why: Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 136.

<sup>50</sup> Connolly, *Living Without Why*, 149.

ile Kierkegaard'ın iman anlayışı başta olmak üzere, benzer anlayışlara sahip olduğu görülmüştür. Bu anlamda Meister Eckhart ve Kierkegaard iman söz konusu olduğunda düşünsel anlamdaki ortaklıkları şekilde özetlenebilir: Her iki düşünür de iman anlayışlarını temellendirirken İncil pasajları ile görüşlerini zenginleştirilmiş ve metaforlar kullanarak sistematik olmayan bir felsefe ortaya koymuştur. İnsanın hakiki varoluşunun dinsel bir bağlamda mümkün olabileceğini yani hakiki benliğin Tanrısal olanla birleşmiş olan olduğunu savunmuşlardır. Son derece öznelci bir iman anlayışı geliştirdikleri için, klasik ve dogmatik dinsel düşünceye karşıt bir argümantasyon geliştirmişlerdir. İmanın akılsal olamayacağına dayanarak imanın paradoksal doğasına dikkat çekmişlerdir. İman kapsamında akla, farklı gerekçelerle de olsa, karşı çıkmışlardır. Bu nedenle hem Kierkegaard hem de Eckhart'ın fideist gelenek içerisinde yer aldığı gözlemlenmektedir.

Tüm bunlardan anlaşılabilceği gibi, iki düşünür arasında yapılan karşılaştırma değerlendirildiğinde ve yorumlandığında birbirleri ile doğrudan bir etkileşim içerisine girmemiş, bambaşka zamansal ve dönemsel ortamlarda yaşamış olan Meister Eckhart ve Kierkegaard'ın bu araştırmada konu edinilen görüşlerindeki benzerlikler bulunmaktadır. Bu anlamda iman düşünürlerin felsefelerindeki anahtar kavramdır. Hem Eckhart hem de Kierkegaard felsefelerinin özünde, imanın insan için önemi, Tanrıyla kurulan ilişki merkezi kavramlardır. Bu yüzden Kierkegaard'ın iman anlayışına yalnızca Eckhartçı demek doğru olmasa da onun sisteminin Eckhart felsefesinden büyük izler taşıdığı açıktır.

## Kaynakça

- Adams, Robert Merrihew. "Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion". *The Monist* 60/2 (1977), 228-243.
- Akış Yaman, Yasemin. "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi", *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29/1 (2017), 111-123.
- Amesbury Richard – Zalta Edward. "Fideism" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 16 Eylül 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/fideism/>
- Barrett, William. *Irrational Man*. New York: Anchor Books, 1962.
- Becker, Hjärdis. "Kierkegaard's reception of German vernacular mysticism: Johann Tauler's sermon on the feast of the exaltation of the Cross and Practice in Christianity". *International Journal of Philosophy and Theology*, 80/4 (2019), 443-464.
- Becker, Hjärdis. "Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart's Thought in Kierkegaard's Authorship". *Kierkegaard Studies Yearbook*. ed. Heiko Schulz vd. 3-24. DeGruyter, 2012.
- Burkhard Mojsisch – Summerell Orrin. "Meister Eckhart". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 16 Eylül 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/meistereckhart/>
- Carroll, Thomas D. "The Traditions of Fideism". *Religious Studies* 44/1 (2008), 1–22.
- Connolly, John. *Living Without Why: Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will*. Oxford: Oxford University Press, 2014.kayh
- Dobie, Robert. "Reason and revelation in the thought of Meister Eckhart. The Thomist". *A Speculative Quarterly Review* 67/3 (2003), 409-438.
- Dru, Alexander. *The Journals of Søren Kierkegaard: A Selection*. New York: Fontana Books, 1960.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Flasch, Kurt. *Meister Eckhart: Philosopher of Christianity*. London: Yale University Press, 2015.
- Golomb, Jacob. *In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge, 1995.
- Hasebrink, Burkhard – Günter, Figal. "Die Anthropologie der Abgeschiedenheit.: Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart". *Anthropologie der Theorie*. 191–208. Berlin: Universität, 2017.
- Kierkegaard, Søren. *Etik/Estetik Dengesi*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. Mukadder Yakuoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, Literary Review*. Vol 14. ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- Kondrla, Peter – Kralik, Koch. "Authentic Being and Moral Conscience". *Journal of Science and Theology* 12/4 (2016), 155-164.
- Köse, Halil İbrahim. "Meister Eckhart Düşüncesinde Lütuf Tecrübesi ve Kutsala Dönüşüm". *Turkish Studies- Comparative Religious Studies* 15 (3), 381-391.
- Martensen, Mester Eckart. *Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1851.
- Meister Eckhart. *Deutsche Werke Band II*. ed. Josef Quint, Verlag W. Kohlhammer. Berlin: 1971.
- Meister Eckhart. *Deutsche Werke Band III*. ed. Josef Quint, Verlag W. Kohlhammer. Berlin: 1976.
- Meister Eckhart. *Deutsche Werke Band V*. ed. Josef Quint, Verlag W. Kohlhammer. Berlin: 1963.
- Meister Eckhart. *Lateinische Werke Band 1-5*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988-2006.
- Meister Eckhart. *Meister Eckhart: Selected Writings*. New York: Penguin Books, 1994.
- Meister Eckhart. *The Complete Mystical Works*. çev. Maurice O'Connell Walshe. Dayton: Crossroad, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. ed. Colli, G., & Montinari, München: Dtv 1999.
- Penelhum, Terrence. *God and skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*. Berlin: Springer Science & Business Media, 2012.
- Ruh, Kurt. *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*. Munich: C.H. Beck, 1989.
- Šajda, Peter. "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a Lebe-meister: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus". *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. 255-272. ed. John Stewart. New York: Routledge, 2016.
- Senner, Walter. "Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial". *A Companion to Meister Eckhart*, ed. Jeremiah Hackett. 7-84. Hackett, Leiden: Brill, 2013.
- Sharp, Dorothea Elizabeth. *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- Stan, Leo. "Chrysostom: Between the Hermitage and the City". *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. ed. John Stewart. 65-84. New York: Routledge, 2016.
- Stewart, Jon. *Hans Lassen Martensen, Theologian, Philosopher and Social Critic*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012.



- Stewart, Jon. *Volume 1, Tome I: Kierkegaard and the Bible-The Old Testament*. New York: Routledge, 2016.
- Şahiner, Muharrem. "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş". *Sosyal Bilimler Dergisi*. 7/14 (2017), 291-304.
- Turcan, Ciprian. "Rousseau and Kierkegaard Authenticity of Human Existence". *European Journal of Science and Theology* 13/1 (2017), 5-13.
- Westphal, Merold. "Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion". *Faith and Philosophy* 28/1 (2011), 82-92.

## ÇANKIRI MÜZESİ'NDE BULUNAN TEKKE ŞAMDANLARI

Dervish Lodge Candlesticks of Çankırı Museum

**ELİF CEYLAN EROL**

Dr., Sanat Tarihi

Dr., Art History

**mgeecey@gmail.com**

<https://orcid.org/0000-0002-6578-9925>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 29 Mayıs 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 18 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1064832>

### ATIF/CITE AS:

Ceylan Erol, Elif, "Çankırı Müzesi'nde Bulunan Tekke Şamdanları", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/ June 2022) 21/1, 381-428

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Dervish Lodge Candleholders of Çankırı Museum

### Abstract

Candleholders, which are functionally utilized as a means of illumination in religious and civil architecture, have also reflected symbolic meanings in many beliefs, especially within the framework of light symbolism. This symbolism has also affected the design of the works. Candleholders made of materials such as ceramic, glass and metal were produced in different sizes according to the place they were used and named accordingly. Candleholders used in religious and civil architecture in Turkish-Islamic societies which took place in dervish lodges in a way to express symbolic meaning as well as it's functionality. In this study, after giving information about the functional and symbolic aspects of the concepts of candleholder-candle and cerag in Sufism and dervish orders, thirteen candleholders in dervish lodges, which are brought to the Çankırı Museum from the Çankırı Taş Mescid Mevlevîhâne, are dated, introduced and evaluated within the frame of art history according to materials, technics used and ornamentations. In this study, it is aimed to determine the place of the lodge candleholders as well as the symbolic expressions of the Sufi literature in Turkish-Islamic art by examining the works within the framework of the art history and to contribute to the literature for further research on this subject. Although cerag and oil candles, which are among the lighting tools used in lodges, were mentioned very often in both written and visual sources, works dated to the 13th-14th centuries, which came to museums from different dervish lodges, show that the candelholders were also used as a lighting tool in the lodges since the early periods. These works, which include herbal, geometric, figural and written compositions appear as important art objects. Nowadays, lodge candleholders in museums and collections differentiate in form. In general, the candleholders in the meydan-ı şerif (a term used dervish lodge architecture) are similar, however there are also different examples such as the Kırk Budak Candleholder in Bektashi order or the eighteen-armed candelabra Mawlawi order. In the formation of these different forms, the symbolic reflections of the Sufi literature in general and the relevant sect in particular were effective within the framework of Islamic belief. In addition to the symbolic elements that affect the form of candleholders, there are also some meanings which represent these items. Candleholders in dervish lodges, like cerag and candels, were an element that reminds the light of Allah, the Prophet Muhammad, the Qur'an, the leader of the relevant sect, which must be followed constantly by the dervish in the course of his journey and enable him to walk on his path. Among the lighting tools in the lodges, candles and cerags, especially those belonging to the Bektashi order, are

the subject of different researches with special names and symbolism in their designs. There are few studies on the lodge candleholders, which are important examples of Turkish Islamic art with their designs and the symbolic meanings they reflect as in cerags and candles. All candleholders reviewed in this study are metal (brass) and were produced by forging and casting techniques. While some of the works with different candleholder, body and pedestal forms were produced in pairs, there are also single examples. There is no decoration element except the tulip form seen on one candleholder and in a writing sources. When the candleholders without the date inscription are compared with the similar foundation and lodge candleholders in different museums and considering the historical process of the Çankırı Mevlevîhâne, it is seen that they are examples from the 19th century. Moreover, while it is realized from the inscription on many candleholders in different collections that they are pieces of foundations, in the studies there is no any record. Apart from dating, another important thing is the issue of the artist. There is no any artist-master expression on the works. However, when the works are compared with the candleholders utilized in different areas belonging to the same period, it is seen that they reflect the common language of the period because they exhibit the common forms of candleholder found in the 19th century. These pieces, which reflect the characteristics of the period in which they were produced, are important examples of Turkish-Islamic metal art with their forms and symbolic meanings.

**Keywords:** Candleholder, Dervish Lodge, Dervish Order, Art, Symbolism.

## Çankırı Müzesi'nde Bulunan Tekke Şamdanları

### Öz

Dini ve sivil mimaride birer aydınlatma aracı olmaları açısından işlevsel olarak kullanılan şamdanlar özellikle ışık simgeselliği çerçevesinde birçok inançta sembolik anlamlar yansıtmış ve bu sembolizm eserlerin tasarımını da etkilemiştir. Seramik, cam, maden gibi malzemelerden üretilen şamdanlar kullanıldıkları yere göre farklı boyutlarda üretilmiş ve buna bağlı olarak isimlendirilmiştir. Türk İslam toplumlarında dini ve sivil mimaride kullanılan şamdanlar tekkelerde de işlevselliğin yanı sıra sembolik anlamlar ifade edecek şekilde yer almıştır. Bu çalışmada tasavvuf ve tarikatlarda şamdan-kandil-çerağ kavramlarının işlevsel ve sembolik yönleri konusunda bilgiler verildikten sonra Çankırı Müzesi'nde yer alan ve Çankırı Taş Mescid Mevlevîhânesi'nden müzeye getirilmiş olan on üç adet tekke şamdanı sanat tarihi disiplini çerçevesinde malzeme-teknik-süsleme açısından tanıtılmış, tarihlendirilmeleri yapılarak değerlendirilmiştir. Bu çalışma ile tekke şamdanlarının tasavvuf literatüründeki sembolik ifadelerinin yanı sıra eserlerin sanat tarihi disiplini çerçevesinde incelenerek Türk İslam sanatındaki yerinin tespiti ve bu konuda yapılmış çalışmalarla birlikte sonraki araştırmalar için literatüre katkı sunulması amaçlanmıştır. Kaynaklarda tekkelerde kullanılan aydınlatma araçlarından çerağ ve kandiller fazlaca zikredilse de gerek yazılı gerekse görsel eserler ve müzelere farklı dergâhlardan gelen, 13-14. yüzyıl civarına tarihlendirilen örnekler şamdanların da tekke aydınlatma aracı olarak erken dönemlerden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Bitkisel, geometrik, figür ve yazılı kompozisyonların yer aldığı bu eserler önemli bir sanat objesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde farklı müze ve koleksiyonlarda yer alan tekke şamdanları biçimsel olarak farklılık göstermektedir. Genel olarak meydan-ı şeriflerdeki şamdanlar benzer olmakla birlikte Bektaşîyye'deki Kırk Budak Şamdanı ya da Mevlevîyye'deki on sekiz kollu şamdan gibi farklı örnekler de mevcuttur. Bu farklı formların oluşumunda genelde tasavvuf literatürünün özelde ise ilgili tarikatın İslam inancı çerçevesindeki sembolik yansımaları etkili olmuştur. Şamdanların formunu etkileyen sembolik unsurların yanı sıra bu eşyaların temsil ettikleri bazı anlamlar da vardır. Tekkelerdeki şamdanlar tıpkı çerağ ve kandiller gibi dervişe seyr-i sülûkunda sürekli takip etmesi gereken ve yolunda yürümesini sağlayan Allah'ın nûrunu, Hz. Peygamber'i (s.a.v.), Kur'ân-ı Kerîm-i, ilgili tarikatın pirini hatırlatan bir unsurdur. Tekkelerdeki aydınlatma araçlarından kandil ve çerağlardan özellikle Bektaşîyye tarikatına ait olanlar özel isimlerle adlandırılmaları ve tasarımlarındaki sembolik yönler ile farklı araştırmalara konu olmuştur. Gerek tasarımları gerekse kandil ve çerağlar gibi yansıttıkları sembolik

anlamlarla Türk İslam sanatının önemli örnekleri olan tekke şamdanları hakkında çalışmalar azdır. Bu makalede incelenen tüm şamdanlar madeni (pirinç) olup dövme ve döküm teknikleri ile üretilmiştir. Farklı mumluk, gövde ve kaide formlarına sahip eserlerden bazıları çift olarak üretilmişken tek olan örnekler de vardır. Eserlerden bazılarında mumluklarda görülen lale formu ve bir eserdeki yazı dışında süsleme unsuru yoktur. Üzerlerinde tarih ibaresi bulunmayan şamdanlar farklı müzelerde yer alan benzer vakıf ve tekke şamdanları ile karşılaştırıldığında ve Çankırı Mevlevîhânesi'nin tarihi süreci dikkate alındığında 19. yüzyıla ait örnekler olduğu görülmektedir. Yine farklı koleksiyonlarda yer alan birçok şamdanın üzerindeki ibareden vakıf eseri olduğu anlaşılırken çalışmadaki eserlerde böyle bir kayıt da yoktur. Tarihlendirme dışında önemli bir durum da sanatçı konusudur. Eserlerin üzerinde sanatçı-usta ibaresi mevcut değildir. Ancak eserler aynı döneme ait farklı alanlarda kullanılan şamdanlarla karşılaştırıldığında 19. yüzyıl şamdanlarında rastlanan ortak formları sergilemelerinden dolayı dönemin ortak dilini yansıtan eserler oldukları görülmektedir. Üretildikleri devrin özelliklerini yansıtan bu eserler gerek formları gerekse sembolik anlamları ile Türk İslam maden sanatının önemli örneklerindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şamdan, Tekke, Tarikat, Sanat, Sembolizm.

### Giriş

Şamdan, mum manasındaki “şem”<sup>1</sup> kelimesi ve eklendiği ifadeye yer, kap gibi anlamlar katan “dân”<sup>2</sup> ile oluşturulmuş bir sözcüktür. Şamdanlar farklı boyutlarda, sade ya da bezemeli bazen de ağaç ya da figür şeklinde forma sahip, tepesinde ya da kollarında mumluklar bulunan, dini ve sivil mimaride aydınlatma aracı olarak kullanılan eserlerdir. Bu eserlerin seramik, cam gibi örnekleri olsa da en fazla pirinç, bakır, bronz gibi madeni malzemeler<sup>3</sup> ile dövme, döküm ya da torna yapım teknikleri kullanılarak geçme ya da yekpare şamdanlar üretilmiştir.<sup>4</sup>

Farklı boyutlardaki şamdanlardan büyük ve iri mumların bulunduğu örnekler genellikle mihrapların iki yanında bulunduğu için “mihrap şamdanı”, duvarlara asılan muhtelif sayıda kolları olanlar “duvar şamdanı”, tutmaya yarayan kulp kısımları olanlar “kulplu şamdan”, kaide kısmı geniş

<sup>1</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2004), “şem”, 988.

<sup>2</sup> Devellioğlu, “dân”, 164.

<sup>3</sup> H. Kâmil Biçici, “İznik Müzesindeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları”, *Turkish Studies* 7/3 (2012), 640.

<sup>4</sup> Fulya Bodur, *Türk Maden Sanatı* (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları, 1987), 40-41.

ve uzun gövdeli olanlar “uzun şamdan” gibi adlarla tanımlanmıştır.<sup>5</sup> Cami ve tekkelerde mihrapların iki yanında yer alan büyük şamdanlar Osmanlı maden sanatında klasik devirde Memlûk eserleriyle benzer olmakla birlikte lale formlu örnekler de üretilmiş, 19. yüzyılda klasik formlarla birlikte gövdesi yivli, genellikle döküm tekniğinde ve iki parçadan oluşan, lale çanağı biçimli şamdanlar da görülmeye başlanmıştır. Bu şamdanların gövdelerinde süslemelerin yanı sıra özellikle vakıf eseri olanlar da kitabeler de mevcuttur.<sup>6</sup> Osmanlı’da şamdan formlarında geniş dip kısmına sahip, yukarı doğru daralan yüksek gövdeli, bilezikli boyunlu ve geniş mumluklu örnekler dikkat çekmektedir.<sup>7</sup> Boyu 20-30 cm’den 2 metrelere kadar uzanan bu eserler nadiren olsa da altın gibi kıymetli madenlerden de üretilerek yazı, bitkisel, geometrik ve figürlü kompozisyonlarla bezenmiştir.<sup>8</sup>

Tarih boyunca şamdanlar ışık simgeselliği çerçevesinde “manevi aydınlatma”, “manevi ışık ve kurtuluş” temsili olarak birçok inançta sembolik anlamlar taşımış<sup>9</sup> bu sembolizm çoğu zaman tasarımlarda da etkili olmuştur. Yahudilere ait Menora adlı yedi kollu şamdanın nasıl yapılacağı Rab tarafından Hz. Musa’ya tarif edilmiş<sup>10</sup> yedi kol ile yedi gök ve gezegen arasında mistik ve kozmik anlamlar içeren simgesel ilişkiler kurulmuştur.<sup>11</sup> İslamiyet’te önceleri camilerde işlevsel amaçla mihrabın iki yanında aydınlatma amacıyla bulunan ve büyük boyutlu olan şamdanlar günümüzde de hem geleneğin devamı<sup>12</sup> hem de ışık sembolizmi çerçevesinde yer almaktadır.

Şamdanların camiler dışında işlevsel ve sembolik olarak kullanıldığı mekanlardan birisi de tekkelerdir. Tekke şamdanları da kandil ve çerağlar gibi hem işlevsel hem de sembolik ifade yansıtan tarikat eşyalarından olup tasarımları ile Türk İslam maden sanatının önemli örneklerindedir. Günümüzde birçok müzede örnekleri bulunan şamdanlar maden sanatıyla ilgili genel çalışmalarda ya da vakıf şamdanlarıyla ilgili araştırmalarda yer almıştır. Tekke şamdanlarından özellikle Bektaşîyye tarikatına ait olanlar özel isimlerle adlandırılmaları ve tasavvuf literatürüne ait sembolik anlamlar yansıtan tasarımları ile birçok çalışmaya konu olurken diğer

<sup>5</sup> M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3 (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), “Şamdan”, 307-308.

<sup>6</sup> Bodur, *Türk Maden Sanatı*, 41.

<sup>7</sup> Lütüfiye Göktaş Kaya- Ebubekir Sıddık Ata, “Şeyh Şabân-ı Velî Vakıf Müzesi Vakıf Şamdanları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 87 (2018), 156.

<sup>8</sup> Pakalın, “Şamdan”, 307.

<sup>9</sup> Nebi Bozkurt, “Şamdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/329.

<sup>10</sup> Bozkurt, “Şamdan”, 38/329.

<sup>11</sup> Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, çev. Jack Sage (London: Routledge Publications, 2001), 38.

<sup>12</sup> Bozkurt, “Şamdan”, 38/ 329.



tarikatlara ait örnekler hakkında çalışmalar yetersizdir. Koleksiyonlarda yer alan şamdanların tekke şamdanı olarak tespitinde ilgili tarikatın tâc-ı şerifi gibi unsurlar barındırmaları kolaylık sağlarken bazı eserlerin üretildikleri dönemin genel özelliklerini yansıtan ve farklı alanlarda kullanılan şamdanlarla benzer olmaları tekke şamdanı olduklarının tespitini de zorlaştırmaktadır. Bunun yanı sıra şamdan türü eserlerle ilgili araştırmalarda tespit edilen örneklerin tarikatlarda ortak olarak kullanılan eşyalardan olan tekke şamdanları olup olmadığının, eserin ait olduğu tarikatın tespitinin ve gerek biçimsel açıdan gerekse süslemede tasavvuf-tarikat-eser bağlantısının araştırılması gerekmektedir. Bu çalışmamızda Çankırı Müzesi'nde<sup>13</sup> yer alan ve Çankırı Taş Mescid Mevlevîhânesi'nde bulunmuş olan 13 adet Mevleviyye tarikatına ait tekke şamdanı incelenerek bu alanda literatüre katkı sağlanması amaçlanmıştır. Eserler sanat tarihi disiplini çerçevesinde kataloglanarak malzeme-teknik-süsleme açısından tanıtılmış, tarihlendirilmeleri yapılmış ve gerek kendi aralarında gerekse farklı örneklerle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

### 1. Tasavvuf ve Tarikatlarda İşlevsel ve Sembolik Açıdan Şamdan-Kandil-Çerağ Kavramları

Tekkelerde şamdan, çerağ, kandil gibi kavramlarla tanımlanan eserlerin tümü işlevsel açıdan Türk İslam sanatının önemli eserleri arasında yer alan aydınlatma araçlarıdır. Bu eserler işlevselliklerinden daha çok kendilerine yüklenen ve zaman zaman tasarımlarına da yansıyan sembolik yönleri ile dikkat çekmektedir. Kandil Latince "candela" kelimesinden gelmektedir ve "aydınlatici, mum, lamba" gibi anlamları vardır. Selçuklu ve Osmanlılarda Arapça'da "kındîl" kelimesi ile ifade edilen bu terimin yerine Farsça "çerağ" daha çok kullanılmıştır. Arap toplumlarında ise "sirâc" ve "misbâh" kelimeleri yaygındır.<sup>14</sup> Bu tanımlamalarda görüldüğü üzere sirâc, kandil, çerağ, şem kelimeleri genel olarak aynı manayı ifade etmektedir.

Tarikatların tümünde kullanılan bu eşyalar Bektaşîyye'de bazı özel adlarla isimlendirilmiştir. Bunlardan Taht-ı Muhammedî meydanın girişinin karşısında yer alan üç basamaklı ve üzerinde on iki imamı temsil eden on iki çerağ yanan yerdir. Bunun önündeki çerağ ise "Kanun Çerağı" ya da "Horasan Çerağı" adı verilen kapak kısmı on iki dilimli tâc-ı şerif şeklinde, üç fitili olan bir çerağdır ve meydandaki diğer bütün çerağlardan önce

<sup>13</sup> Çalışma iznine olumlu dönüş yapan adı geçen müze müdürlüğüne ve çalışma sırasındaki yardımlarından dolayı değerli personeline teşekkür ederim.

<sup>14</sup> Nebi Bozkurt, "Kandil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/299.

“uyandırılmak<sup>15</sup>”tır.<sup>16</sup> Horasan Çerağındaki üç fitil “Allah-Muhammed-Ali”nin, on iki terk on iki imamın, dört bölüm tarikattaki dört kapının (şeriat, tarikat, hakikat, marifet), düğme vahdetin ve kandilin kendisine verilen isim de “gerçeğe Horasan erenlerinden Hacı Bektâş-ı Velî’nin irşadı ile ulaşılabilceğinin” sembolüdür. Bektaşî meydanına girişteki tek kandil ise Hz. Ali’nin nûrunu simgelemektedir.<sup>17</sup> Bedeviyye tarikatında biat edecek kişi için düzenlenen merasimde meydan-ı şerifte her bir kişi için on iki adet çerağ “uyandırılmakta”dır.<sup>18</sup> Cerrahiyye tarikatında yeni bir dergâh kurulduğunda “Hângâh-ı Hazreti Pirin postnişini” tarafından gönderilen hediyeler arasında post kandili de vardır.<sup>19</sup>

Şekil 1: Kapağı 12 Terkli Hüseyni Tâc-ı Şerif Şeklinde Horasan Çerağı, Tire Müzesi Env. No. 71-72 (Ceylan Erol, 2017)



Zamanla tarikat binalarında ve tasavvufta aydınlatma araçları için en fazla kandil ve çerağ kelimeleri kullanılarak şamdanlardan bu anlamda fazla söz edilmese de bu eserlerin tarikat eşyaları arasında yer aldığını yazılı ve görsel kaynaklardan öğrenmek mümkündür. Evliya Çelebi 1645 yılında Erzurum

<sup>15</sup> Tasavvufta mum, kandil gibi araçların ışıklarının açılması anlamında “uyandırmak” tabiri kullanılmaktadır. Işığı yakmak-ışığı söndürmek ifadelerinde yakmak-söndürmek fiillerinin olumsuz anlamları da ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda bu fiillerin yerine “uyandırmak-dinlendirmek” kelimeleri tercih edilmiştir. Ethem Cebecioglu, “Uyandırmak”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 504-505.

<sup>16</sup> Ahmet Işık Doğan, *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları* (İstanbul: İTÜ Mimarlık Mühendislik Fakültesi Yayınları, 1977), 120.

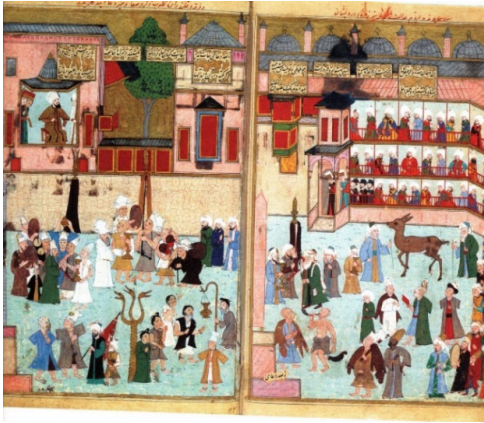
<sup>17</sup> M. Baha Tanman, “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 405.

<sup>18</sup> Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve İstanbul’da Bedevîlik* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 436.

<sup>19</sup> M. Fahrettin Dal, *Fahreddin Erenden’in Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 224.

Eyaleti Valisi Defterdaroğlu Mehmet Paşa ile birlikte Erzurum'a seyahatinde Kanlı Dede Tekkesi'ndeki eşyalardan da söz etmektedir. Tekkede kabrin etrafında şamdan, buhurdan ve gülabdanlar olduğunu, buradaki dervişlerin ellerinde birer ağaç topuz ve "eğri başlı demir sopa" taşıdıklarını ifade etmiştir.<sup>20</sup>1592 yılına ait *Şehinşehnâme* adlı eserde Şehzade Mehmed'in sünnet düğünü için düzenlenen şenliklere katılan derviş tasvirlerinde sancak, keşkül, nefir, ney, kudüm, kandil gibi tarikat eşyalarıyla birlikte şamdanlar da görülmektedir.<sup>21</sup>

Şekil 2: Derviş Zümrelerini Gösteren Minyatürde Ellerinde Şamdan Tutan Dervişler (Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2016, 35)



<sup>20</sup> Hüseyin Nihal Atsız, *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi'nden Seçmeler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 149-150.

<sup>21</sup> Nurhan Atasoy, "III. Murad Şehinşahnamesi, Sünnet Düğünü Bölümü ve Philadelphia Free Library'deki İki Minyatürlü Sayfa", *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), 385.; Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2016), 34-36.

Şekil 3: Taeschner'e Ait Alt- Stambuler Hof und Volksleben Adlı Eserde Yer Alan ve Bir Tekkeyi Gösteren Tasvirde Şamdanlar (Göçer, Zehra. Franz Taeschner'in Hayatı ve Eserleri. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006, 102.)



Tekkelere kullanılmış olan şamdanlar diğer derviş çeyizleri ve tarikat eşyaları gibi günümüzde müze, türbe, özel koleksiyonlarda yer almaktadır. Tarikatlara ait eşyalar hakkında Eylül 1341/1925 tarih ve 2413 sayılı İcra Vekilleri Hey'eti Kararı'nın suver-i tatbikiyesine dair Maarif Vekaletince müştereken hazırlanan talimata ek olarak bu eşyaların tespit edilip kayıt altına alınması konusunda "Türbe, Tekke ve Zaviyelerdeki Eşya Hakkında Tahrirât" ismi altında yedi maddeden oluşan bir düzenleme yapılmıştır. Bu maddelerden birincisinde Etnografya Müzesi'ne ayrılacak eserler arasında şamdanlar da mevcuttur.<sup>22</sup> Bursa Türk İslam Eserleri Müzesi Env. No. 636 olan eser Veli Şemseddin Dergâhı'ndan, Konya Mevlânâ Müzesi Env. No. 388 ve 389 olan eserler Karaman Mevlevîhânesi'nden, Ankara Etnografya Müzesi Env. No. 5538 ve 5539 olan eserler ise Afyonkarahisar Mevlevî Tekkesi'nden müzelere intikal etmiştir ve tüm bu eserler 13. yüzyıl sonu- 14. yüzyıl başına tarihlendirilmektedir. Farklı tekniklerde zengin bezemelere sahip bu örnekler tekkelerde şamdan kullanımını ve bunların sanatsal özelliklerini ortaya koymaları bakımından önemlidir.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavuf Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 149.

<sup>23</sup> Muharrem Çeken, *Anadolu Selçuklu Dönemi Maden Sanatı (Türkiye Müze ve Özel Koleksiyonlarındaki Örnekler)* (Ankara: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 38, 62, 64, 66, 68.

Şekil 4: Ümmü Ken'an Dergâhı Meydan-ı Şerifinde Mihrabın İki Yanında Büyük ve Küçük Şamdanlar, Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Müzesi (<https://www.cenanvakfi.org/muze/>)



Çeşitli müze ve koleksiyonlarda yer alan tekke şamdanları biçimsel olarak da farklılıklar göstermektedir. Genel anlamda meydan-ı şeriflerde kullanılan şamdanlar benzer olmakla birlikte Bektaşilikte kullanılan Kırk Budak Şamdanı gibi özel örnekler de vardır. Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi'nde yer alan bu şamdan ağaç formundadır ve uçları ejder başı şeklinde sonlanan kırk adet kolu vardır. Burada kırk sayısı ile "kırk abdal" temsil edilmektedir<sup>24</sup>. Hacı Bektâş-ı Velî Müzesi'nde Balım Sultan Türbesi'nde ve Kırklar Meydanı'nda yer alan şamdanların kolları da ejder başı biçiminde sonlanmaktadır.<sup>25</sup> Kırklar Meydanı'ndaki şamdan 2.62cm yüksekliğinde olup pirinçten döküm tekniğinde üretilmiştir. Üç bölümden oluşan şamdanda her bölümde gövdeye bağlı kollar olup kolların uçları ejder başı ile sonlanırken üzerlerinde de mumluklar vardır. Balım Sultan Türbesi'nde yer alan şamdan 2.10cm yüksekliğindedir ve pirinçten döküm tekniğinde yapılmıştır. Bu şamdanda kolların ejder başı şeklinde sonlanmasının yanı sıra kaidedeki oturan arslan figürleri ve gövdeye geçişteki el sembolleri de dikkat çekmektedir.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Emel Esin, *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 51.

<sup>25</sup> Nilgün Çevrimli, "Değişik İşlevli Bir Grup Madeni Eser Örnekleri Üzerinde Görülen Ejder Figürleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi* 37 (2012), 199-200.

<sup>26</sup> Lütfiye Göktaş Kaya, "Alevi Bektaşi Kültüründe "Kırkbudak" Üzerine", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 40 (2006), 213-216.



Şekil 5a-b: Balım Sultan Türbesi'nde Yer Alan Şamdan (Çevrimli, Nilgün. "Değişik İşlevli Bir Grup Madeni Eser Örnekleri Üzerinde Görülen Ejder Figürleri Hakkında Bir Değerlendirme", Vakıflar Dergisi 37 (2012), 217.)



Mevleviyye'deki on sekiz kollu şamdanın formunda on sekiz rakamına yüklenen sembolik anlamlar etkili olmuştur. *Mesnevi*'nin giriş kısmı on sekiz beyittir ve bu beyitleri Hz. Mevlânâ kendi eliyle yazmıştır. Tarikatta çile çıkaracak can on sekiz gün boyunca on sekiz hizmeti yerine getirmektedir ve bundan sonra 1001 günlük çilesi başlamaktadır. Çile bitince derviş hücrelerinde on sekiz gün boyunca "tefekkür etmekte"dir.<sup>27</sup> Bu tefekkür için de derviş hücreye on sekiz kollu bir şamdanla götürülmektedir.<sup>28</sup>

Kandil, çerağ, şamdan terimleri birer aydınlatma aracını ifade etmeleri bakımından sosyal hayatta farklı kesimler tarafından kullanılan eşyaların da ortak adıdır. Bunun yanı sıra tarikat binalarında kullanılmaları bakımından ise birçok hususa atıfta bulunan soyut bir dilin somutlaşmış unsurları olarak dikkat çekmektedir. Tasavvuf edebiyatında misbâh kelimesi ile Allah'ın

<sup>27</sup> Belgin Pekpelvan, "İslâm Sanatında Tasavvufî Sembolizm ve Mevlevîlik", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Rumi Yayınları, 2006), 529.; Annamari Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, t.y.), 243-244.

<sup>28</sup> Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 244.

feyzi, nefis-i natika, ruh ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Bazen de Allah velilerini ifade etmek için kandil, چراغ kelimeleri kullanılmıştır.<sup>30</sup> Bu anlamların dışında en yaygın olan ise bu kelimelerle nûr kavramı arasında ilişki kurulmasıdır. Bu nûr sâlikin kalbini yakan “ilahi nûr” yani Kur’ân-ı Kerîm’dir.<sup>31</sup> Nûr kavramı Kur’ân-ı Kerîm’in adı olarak da kullanılmaktadır. Duhan Suresi 3. ayette ve Kadir Suresi 1. ayette Kur’ân-ı Kerîm’in gece indirildiği ifadeleri dikkate alındığında karanlık ve ışık kavramları çerçevesinde<sup>32</sup> kandil, چراغ, şamdan kavramlarının kişinin “kalbini Allah’ın nûru ile doldurup karanlıktan kaçınmasının” simgesi olduğu görülmektedir.

Esmâ-i Hüsnâ’da Allah’ın isimleri arasında en-Nûr yer almaktadır.<sup>33</sup> Ahzab Suresi 46. ayette ise Hz. Peygamber (s.a.v) “Nûr saçan bir kandil” olarak چراغا benzetilmiştir. Bu ayet ile چراغ yani aydınlık olmazsa karanlıkta bir yere gitmenin mümkün olmayacağı gibi Hz. Peygamber (s.a.v) olmadan da “mevcudatın yokluğun karanlığında kalacağı” ifade edilmiştir.<sup>34</sup> Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v) ilahi nûr olan Kur’ân-ı Kerîm’in yayılmasının kaynağıdır.<sup>35</sup> Nûr kavramının edebiyatta “Ali nûru, nûr-ı velâyet, nûr-ı Hüdâ, nûr-ı Muhammed” şeklinde Hz. Ali ile ilişkilendirildiği de görülmektedir. Esrar Dede’nin “Alî ki nûr-ı kıdemdir Alî ki ‘ayn-ı kerem...” ifadesinde Hz. Ali “kadîm nûr” olarak ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Merzifon Koca Mustafa Paşa Cami şadırvanındaki tasvirlerden Ahmed er-Rifâi türbesinin ortasından sarkan kandil için M. Baha Tanman “pirin ruhânîyetini temsil eden kandil” ifadesini kullanmıştır.<sup>37</sup> Çerağ-kandil kavramlarının temsil ettiği anlamlara genel olarak bakıldığında tekke şamdanlarının da bu kapsamda Allah’ın nûrunu, Hz. Peygamber’i (s.a.v), Kur’ân-ı Kerîm’i ve dervişe mensup olduğu yolun

<sup>29</sup> Seyyid Cafer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), “Misbâh”, 324.

<sup>30</sup> Seccâdi, “Misbâh”, 325.

<sup>31</sup> Seccâdi, “Şem”, 439-440.

<sup>32</sup> Necmettin Şahinler, *Siyâh ve Yeşil Kur’an’da Renk Sembolizmi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 51.

<sup>33</sup> M. Elif Durmuş, 13-14. YY Anadolu’suna Tarihlenen Kandil ve Şamdanlarda Işık Sembolizmi (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 203.

<sup>34</sup> Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, ed. Yusuf Özbek (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2002), 299.

<sup>35</sup> Annemarie Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2004), 33.

<sup>36</sup> Meliha Yıldırım Sarıkaya, *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 264. Hz. Ali’nin nur olarak geçtiği örnekler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım Sarıkaya, *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali*, 264-266.

<sup>37</sup> M. Baha Tanman, “Merzifon, Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanının Kubbesinde Zileli Emin’in Yarattığı “Osmanlı Dünyası” ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”, *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Günel İnan’a Armağan* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1993), 497.



büyüklerini hatırlatan, seyr-i sülûkunda yolunun bu nûrlarla aydınlanacağını gösteren bir semboldür.

## 2. Katalog

Kat. No.: 1

Şekil No: 6

Envanter No.-Geldiği Yer: 1-1.1.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide çapı 20cm, boyu 53 cm.

Tanımı: Eser yayvan kenarlı kaide üzerinde silindirik gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide aşağıdan yukarıya doğru kademeli olarak daralmakta ve sekiz adet bilezikle hareketlendirilmiş boyun ile sonlanmaktadır. Kaidenin en alt kademesinde çizgisel yivlerle oluşturulmuş üç adet silme mevcuttur. Boyundan sonra başlayan silindirik gövdede mumluk altında ikisi şişkin dördü ise hafif şişkin bilezik vardır. Lale çanağı formundaki mumluğun gövdesinin alt bölümünde iki adet bilezik yer almaktadır. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 6: Kat. No. 1 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 2

Şekil No: 7

Envanter No.-Geldiği Yer: 2-1.2.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide çapı 19cm, boyu 50 cm.

Tanımı: Eser yayvan kenarlı kaide üzerinde bombeli silindirik gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide aşağıdan yukarıya doğru kademeli olarak daralmakta ve üzerinde üç adet şişkin bilezik ve üç adet küp olan boyunla sonlanmaktadır. Kaidenin en alt kademesinde çizgisel yivlerle üç adet silme mevcuttur. Eserin silindirik gövdesi kaide boynundan itibaren bombeli olup yukarıya doğru daralarak tam silindirik hal almakta ve mumluğun altında şişkince iki küp ve bir bilezikle sonlanmaktadır. Lale çanağı formundaki mumluğun gövdesinde iki adet bilezik vardır. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 7: Kat. No. 2 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 3

Şekil No: 8

Envanter No.-Geldiği Yer: 3-1.3.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide çapı 19cm, boyu 49 cm.

Tanımı: Eser yayvan kenarlı kaide üzerinde bombeli silindirik gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide aşağıdan yukarıya doğru kademeli olarak daralmakta ve üzerinde üç adet bilezik ile iki adet küp bulunan boyun kısmı ile sonlanmaktadır. Boyundan itibaren bombeli olarak başlayan ve yukarıya doğru tam silindirik hal alan gövde mumluk altında iki küp ve üç adet bilezikle sonlanmaktadır. Mumluk lale çanağı formunda olup ağız kenarında bir adet bilezik vardır. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 8: Kat. No. 3 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 4

Şekil No: 9

Envanter No.-Geldiği Yer: 4-1.4.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide çapı 13cm, boyu 28 cm.

Tanımı: Eser yayvan kenarlı kaide üzerinde bombeli silindirik gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide aşağıdan yukarıya doğru kademeli olarak daralmakta ve kaideye doğru yukarıdan aşağıya genişleyen, üzerinde kademeli silmeler bulunan boyun ile sonlanmaktadır. Boyundan sonra bombeli olarak başlayan gövde tam silindirik forma dönüşmüştür. Gövdenin üzerinde mumluğa yakın bölümde bir adet küp mevcuttur. Mumluk lale çanağı formundadır. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 9: Kat. No. 4 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 5

Şekil No: 10

Envanter No.-Geldiği Yer: 5-1.5.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide çapı 13cm, boyu 28 cm.



Tanımı: Eser yayvan kenarlı kaide üzerinde bombeli silindirik gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide aşağıdan yukarıya doğru kademeli olarak daralmakta ve kaideye doğru yukarıdan aşağıya genişleyen, üzerinde kademeli silmeler bulunan boyun ile sonlanmaktadır. Boyundan sonra bombeli olarak başlayan gövde tam silindirik forma dönüşmüştür. Gövdenin üzerinde mumluğa yakın bölümde bir adet küp ve bilezik mevcuttur. Mumluk lale çanağı formundadır. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 10: Kat. No. 5 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 6

Şekil No: 11

Envanter No.-Geldiği Yer: 6-1.6.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide 7.5cm, boyu 23 cm.

Tanımı: Eser kare tabanlı hafif şişkin kaide üzerinde bombeli silindirik gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide yukarıya doğru kademeli olarak daralmakta ve kısa bir boyun ile sonlanmaktadır. Boyundan sonra silindirik başlayan gövde ortada bombeli bir küp halini aldıktan sonra tekrar silindirik olarak uzanmıştır. Gövdenin üzerinde boyna yakın bölümde bir adet küp, mumluk altında ise üç adet ince bilezik vardır. Mumluk aşağıdan yukarıya doğru daralan gövdeli olup ağız kenarlarında dış kısımda aşağıya bakan yarım daire dilimlerle çiçek formu verilmiştir. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 11: Kat. No. 6 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 7

Şekil No: 12

Envanter No.-Geldiği Yer: 7-1.7.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Boyu 30cm.

Tanımı: Eser sekizgen tabanlı, şişkin bir kaide üzerinde silindirik ve kademeli bir gövde ile mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide yukarıya doğru daralır şekilde kademeli olup üzerinde silmeler ve dışbükey bir küp olan boyunla sonlanmaktadır. Boyundan sonra aşağıdan yukarıya doğru daralır şekildeki gövdenin üzerinde bilezikler ve dışbükey bombeli küplerle hareketlilik sağlanmıştır. Mumluk silindirik gövdeli olup ağız kenarları dışa doğru geniş tabak biçimlidir. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 12: Kat. No. 7 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 8

Şekil No: 13

Envanter No.-Geldiği Yer: 8-1.8.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Boyu 28cm.

Tanımı: Eser sekizgen tabanlı şişkin kaide üzerinde gövdesi küp ve bileziklerle hareketlendirilmiş gövde ile mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide yukarıya doğru daralır şekilde kademeli olup silindirik bir boyunla sonlanmaktadır. Gövde boyundan sonra kısa silindirik bir yapıdayken yukarıya doğru üç adet dışbükey küple hareketlendirilmiştir. Mumluk silindirik gövdeli olup ağız kenarları dışa doğru geniş tabak biçimlidir. Eserde süsleme yoktur.



Şekil 13: Kat. No. 8 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 9

Şekil No: 14

Envanter No.-Geldiği Yer: 9-1.9.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide 9.5cm, boyu 25 cm.

Tanımı: Eser kare tabanlı, şişkin kaide üzerinde dilimli kademeli gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide aşağıdan yukarıya doğru daralır biçimde olup üzerinde bir adet dışbükey şişkin küp bulunan boyun ile sonlanmaktadır. Sekiz köşeli ve bombeli olarak başlayan gövde yine sekizgen bir bilezikten sonra silindirik hal almış ve küp ve bileziklerle sonlanmıştır. Silindirik gövdeli mumluk ağız kısmında kâse şeklindedir. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 14: Kat. No. 9 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 10

Şekil No: 15

Envanter No.-Geldiği Yer: 10-1.10.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide çapı 12.5cm, boyu 31 cm.

Tanımı: Eser yayvan kenarlı kaide üzerinde kademeli ve silindirik gövde ile mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide aşağıdan yukarıya daralan şekilde kademeli olup üzerinde bir adet bilezik olan ve aşağıya doğru daralan boyun ile sonlanmaktadır. Boyundan sonra silindirik olarak başlayan gövde üzerinde beş adet dışbükey şişkin küp mevcuttur. Gövdenin mumluğa yakın bölümünde ise mum damlalarının toplanması için tabla vardır. Lale çanağı formundaki mumluğun gövdesinde iki adet bilezik olup gövde ortada ve alt kısımda dışa doğru bombelidir. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 15: Kat. No. 10 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 11

Şekil No: 16

Envanter No.-Geldiği Yer: 11-1.11.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide 10cm, boyu 26,5 cm.

Tanımı: Eser kare tabanlı, şişkin kaide üzerinde kademeli bir gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide yukarıya doğru daralan şekilde kademeli olup yukarıdan aşağıya doğru genişleyen boyun ile sonlanmaktadır. Boyundan sonra bir bilezikle silindirik olarak başlayan gövde bombeli hal alarak üst kısımda iki adet şişkin küple hareketlendirilmiştir. Silindirik gövdeli mumluğun ağız kenarları dışa doğru geniş tabak şekildedir. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 16: Kat. No. 11 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 12

Şekil No: 17

Envanter No.-Geldiği Yer: 12-1.12.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Kaide çapı 11cm, boyu 28 cm.



Tanımı: Eser yayvan kenarlı kaide üzerinde silindirik gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide yukarıya doğru daralır biçimde kademeli olup üzerinde iki adet şişkin bilezik bulunan boyun ile sonlanmaktadır. Boyundan itibaren hafif bombeli olarak başlayan gövde ortada incelmekte ve mumluğun altında iki adet küp ve bilezikle sonlanmaktadır. Lale çanağı formundaki mumluğun gövdesinde alt kısımda şişkin bir bilezik mevcuttur. Eserde süsleme yoktur.

Şekil 17: Kat. No. 12 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



Kat. No.: 13

Şekil No: 18

Envanter No.-Geldiği Yer: 13-1.13.72-Taş Mescid Mevlevîhânesi

Tarih: 19. Yüzyıl

Malzeme: Maden (pirinç)

Yapım Tekniği: Dövme, döküm.

Ölçüsü: Boyu 21 cm.

Tanımı: Eser altıgen tabanlı şişkin kaide üzerinde kademeli gövde ve mumluk kısımlarından oluşmaktadır. Kaide yukarı doğru daralır şekilde kademeli olup yukarı doğru daralan sade boyun kısmı ile sonlanmaktadır. Boyundan sonrasilindirik olarak başlayan gövde şişkin bir küp ve bileziklerden sonra bombeli hal almış, mumluğun altında silme ve ince bileziklerle sonlanmıştır. Lale çanağı formundaki mumluğun gövdesinin ortasında bir adet bilezik vardır. Eserin kaidesinde yer alan yazı okunamamıştır ve başka süsleme yoktur.

Şekil 18: Kat. No. 13 Olan Şamdan (Çankırı Müzesi Arşivi)



### 3. Değerlendirme

Malzeme ve teknik açısından eserlerin tümünde malzeme olarak pirinç malzeme, yapım tekniği olarak ise dövme ve döküm teknikleri kullanılmıştır. Eserlerin genel özellikleri dikkate alındığında Kat. No. 2-3 ve Kat. No. 4-5 olanların çift/takım olarak üretildiği görülmektedir.

Mumluk formları bakımından eserlerde mumluklar lale çanağı (Kat. No. 1-5,10,12-13), stilize çiçek (Kat. No. 6), geniş ağızlı tabak (Kat. No. 7-8,11) ve kâse (Kat. No. 9) formlarında düzenlenmiştir. Kat. No. 1-3, 10,12-13 olan eserlerdeki lale çanaklarının gövdelerinde bilezikler mevcutken Kat. No. 5 olan mumluğun yüzeyi boştur. Bu formlar farklı koleksiyonlarda yer alan tekke şamdanlarında sıklıkla kullanılmıştır.

Şekil 19: Lale Çanağı ve Geniş Ağızlı Tabak Formunda Mumluklu Tekke Şamdanları, 19. Yüzyıl (Türk Dünyası Tekke Objeleri Sergi Kataloğu, Eskişehir: 2013)



Gövde formları açısından eserlerde genel olarak silindirik (Kat. No. 1,12), bombeli silindirik (Kat. No. 2-6) ya da küp ve bileziklerle hareketlendirilmiş kademeli (Kat. No. 7-13) formlar uygulanmıştır. Silindirik gövdeli ve bombeli silindirik gövdeli olan eserlerin tümünde boyun ve mumluk altı bölümlerinde bilezik ya da şişkin küplere yer verilmiştir. Kat. No. 10 olan eserin gövdesinde diğer eserlerden farklı olarak mum damlalarının toplanması için bir de tabla yer almaktadır. Gövdelerin yivlerle, küp ve bileziklerle hareketlendirilmesi 19. yüzyıl şamdanlarının genel özelliğidir.

Şekil 20: Gövdesinde Mum Damlalarının Toplanması İçin Tabla Bulunan Tekke Şamdanı (Dervişler ve Eşyaları Türk Dünyası Tekke Objeleri Sergisi Kataloğu, Maryland USA: 2015)



Kaide formları bakımından eserlerde genel olarak yayvan kenarlı (Kat. No. 1-5,10,12), kare tabanlı şişkin (Kat. No. 6,9,11), altıgen tabanlı şişkin (Kat. No. 13), sekizgen tabanlı şişkin (Kat. No. 7-8) kaide formları uygulanmıştır. Tüm eserlerde kaideler yukarı doğru daralır biçimde kademelidir. Eserlerden Kat. No. 4-6,8-10,13 olanlarda kaide yukarıdan aşağıya doğru daralan ve sade boyun kısımları ile sonlanırken diğer eserlerde boyunların üzerinde bilezik ya da küplerle hareketlilik sağlanmıştır.

Şekil 21: Sekizgen Tabanlı, Şişkin Kaideli Şamdan, Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi Env. No. 24, 1861-62 (Çetinaslan, Mustafa. "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'nde Sergilenen Vakıf Şamdanları", Tarihîn Peşinde, 15 (2016), 356.)



Süsleme olarak eserlerden Kat. No. 13 olanda kaidede yazılı süsleme mevcut olsa da eserin müze arşivinden paylaşılan fotoğrafı kullanıldığı için yazı okunamamıştır.<sup>38</sup> Diğer şamdanlarda herhangi bir süsleme mevcut olmamakla birlikte Kat. No. 1-5,10,12-13 olanlarda mumluklardaki lale çanağı formu, Kat. No. 6'daki eserin dilimli yaprakları oldukça stilize bitkisel süslemelere örnektir.

Lale çanağı formunun kullanımı bu eserlerde süslemeden daha çok lalenin tasavvuf literatüründeki sembolizmini düşündürmektedir. Lale motifi Türk İslam süsleme sanatında sıklıkla kullanılan bir motiftir. Lale 13. yüzyılda stilize olarak süslemede kullanılmaya başlanmış, şiirde ise 14. yüzyıldan itibaren görülmüştür. 15. yüzyıl şiirlerinde lale şekil olarak kadehe benzetilmiş, rengi ile de mum, kan, yanak, yara gibi konularda kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde "Allah" esması ile lale kelimesinin harfleri ilişkilendirilmiş, 16. yüzyılda çini sanatına da giren lalenin Türk

<sup>38</sup> Müze tadilat sonrası henüz açılmadığı için eserler kutularından çıkarılamamış ve detay fotoğraf alınamamıştır. Mevcut fotoğrafta ise yazının tamamı görülmediği gibi yakınlaştırılınca da çözünürlük kalitesinden dolayı yazılar okunamamıştır.



toplumunda ve sanatında kullanımı artmış<sup>39</sup>, 17. yüzyılda yaygınlaşmış ve 18. yüzyılın başlarında “Lale Devri” olarak adlandırılan dönemde ise lale kullanımı ve çeşitliliği Osmanlı’da daha da fazlalaşmıştır.<sup>40</sup> 16. yüzyılda daha yuvarlak yapıda olan bu çiçek 18. yüzyılda oldukça uzun formu ile kadeh tarzı oluşturmuş, 19. yüzyılda ise Rokoko üslubun gül ağırlıklı kompozisyonlarında kullanımı azalmıştır.<sup>41</sup>

İslâm literatüründe lale kelimesinin yazılışına sembolik anlamlar yüklenmiştir. Lale kelimesinin harfleri olan “lam”, “elif”, “he” “Allah” esmasının harfleri ile aynıdır.<sup>42</sup> Lale kelimesinin ebced hesabındaki karşılığı 66 sayısını vermektedir ve bu “Allah” esmasının ebced hesabındaki karşılığı ile aynıdır.<sup>43</sup> Tek bir soğandan tek bir dal ve tek çiçek veren lale “Allah’ın birliğine ve tekliline” sembol olmuştur.<sup>44</sup> Ayrıca lalenin yapraklarının duruş şekli ile dua eden dervişin durumu arasında da ilişki kurulmuştur.<sup>45</sup> Lale aynı zamanda “Allah’ın celâlinin aziz tecellilerini”, “kemale yönelişe” karşısında çıkan tüm sıkıntılara katlanan “gerçek mümini” de simgelemektedir.<sup>46</sup>

Tarihlendirme açısından eserlerde herhangi bir tarih ibaresi yer almamaktadır. Farklı koleksiyonlarda yer alan benzer örnekler dikkate alınarak eserlerin 19. yüzyıla ait oldukları tespit edilmiştir. Müze envanterinde eserlerin getirildiği yer olarak Taş Mescid Mevlevîhânesi ibaresi mevcut olup bu da eserlerin Mevlevîyye’ye ait tekke şamdanlar olduklarını göstermektedir. Çankırı Mevlevîhânesi bugün Taş Mescid olarak bilinen yerdedir. Burada Atabey Cemaleddin Ferruh tarafından 1235 yılında darüşşifa, 1242 yılında ise darüşşifanın kuzey yönden bitişiğine bir dârülhadis yani günümüzdeki Taş Mescid inşa ettirilmiştir.<sup>47</sup> Bu iki bina ile aynı yerde yer alan mevlvâhânenin kesin olarak ne zaman inşa edildiği bilinmese de 1892 yılında Mustafa Nuri Dede buraya atanmıştır. Bu tarihte semahane, üç hücre ve bir şeyh odası müceddeden tamir edilmiştir. Bu tamir aslında yeniden inşa şeklindedir.<sup>48</sup>

<sup>39</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 121-124.

<sup>40</sup> Gül İrepoğlu, *Lâle* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 9-10.

<sup>41</sup> Yıldız Demiriz, *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler* (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 355.

<sup>42</sup> Necdet Tosun, *Derviş Keşkülü* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 12-13.

<sup>43</sup> Ayla Ersoy, “Geleneksel Süsleme Sanatlarında Kullanılan Bazı Çiçek Motiflerinin İslâm İnancı İle İlgisi”, *Sanat ve İnanç II*, haz. Banu Mahir-Hâlenur Kâtipoğlu (İstanbul: MSGSÜ Türk Sanatı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2004), 247.

<sup>44</sup> Tosun, *Derviş Keşkülü*, 13.; Ersoy, “Geleneksel Süsleme Sanatlarında Kullanılan Bazı Çiçek Motiflerinin İslâm İnancı İle İlgisi”, 247.

<sup>45</sup> İrepoğlu, *Lâle*, 33.

<sup>46</sup> Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 45.

<sup>47</sup> Halit Çal, “Çankırı Mevlevîhanesi”, *Türkiyat Araştırmaları Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* 23 (Ankara: 2015), 150-151.

<sup>48</sup> Çal, “Çankırı Mevlevîhanesi”, 158, 163.

Tüm bu tarihi sürece bakıldığında bu mevlevâhânedен gelen şamdanların 19. yüzyıla ait olduğu kesinleşmiştir.

### Sonuç

Tarih boyunca farklı kültürlerde aydınlatma aracı olarak kullanılan şamdanlar form ve süslemeleri ile önemli sanat eserlerinden olmalarının yanı sıra ışık-aydınlanma gibi kavramlar çerçevesinde soyut olan birçok anlamın da temsilcisi olmuş, bu anlamlar bazı zamanlarda eserlerin tasarımlarına da yansımıştır. Türk İslam toplumlarında sivil mimarının yanı sıra dini mimaride ilk dönemlerde camilerde aydınlatma işlevi için kullanılan, mihrabın iki yanındakiler büyük olmak üzere farklı boyutlarda üretilen bu eserler tekkeler de de hem işlevsel hem de sembolik olarak kullanılmıştır.

Tekkelerdeki meydan-ı şeriflerde mihrabın iki yanında boyutları 100cm'î bulan şamdanların yanı sıra daha küçük boyutlu şamdanlar da aydınlatma için kullanılmıştır. Genel olarak biçimsel açıdan benzer olan şamdanların yanı sıra ilgili tarikatın sembolik dilinin tasarıma yansıdığı örneklerde vardır. Bu eserler tıpkı diğer tekke aydınlatma araçları olan çerağ ve kandiller gibi İslam inancı çerçevesinde tasavvuf literatürüne ait birtakım anlamlar da yansıtmaktadır. Bu eşyaların tümü aydınlık veren araçlar olmaları nedeniyle öncelikle nûr kavramı ile ilişkilendirilmiş ve bu bağlamda dervişe seyr-i sülûkunda takip etmesi gereken, yolunda yürümesi için önemli olan Allah'ın nûrunu, Hz. Peygamber'i (s.a.v.), Kur'ân-ı Kerîm'î ve yolunun büyüklerini hatırlatan sembolik tarikat eşyaları olmaları bakımından dikkat çekmektedir.

Tekke meydan-ı şeriflerindeki önemli işlevsel ve sembolik objelerden olan şamdanlar tekkelerin kapatılması ile birlikte müzelerle intikal etmiştir. Günümüzde müzelerde çok sayıda örneği bulunan şamdanların üzerinde ait olduğu tarikatın sembolünü taşıyan örnekleri tekke şamdanı olarak tespit etmek mümkünken diğer eserlerin tekke şamdanı olmaları müzeye geliş bilgileri ile saptanabilmektedir. Çalışmamızda yer alan on üç adet tekke şamdanı Çankırı Müzesi'ne Çankırı Taş Mescid Mevlevîhânesi'nden getirildiği için bu eserlerin Mevlevîyye tekke şamdanları oldukları anlaşılmaktadır. Eserler madeni (pirinç) malzemedен dövme ve döküm teknikleriyle üretilmiş olup form ve genel özellikler dikkate alındığında Kat. No.2-3 ve Kat. No. 4-5 olanların takım olarak üretildiği diğer örneklerin birbirinden farklı olduğu görülmüştür. Şamdanlarda mumluk formu olarak en fazla lale çanağı kullanılmış bunun yanı sıra stilize çiçek, geniş ağızlı tabak ve kâse biçimi de uygulanmıştır. Gövde formlarında silindirik, bombeli silindirik, küp ve bileziklerle hareketlendirilmiş kademeli biçimler kullanılmış, bir eserde gövdeye mum damlalarının toplanması için tabla eklenmiştir. Eserlerin

kaidelerinde yayvan kenar, kare-altıgen-sekizgen tabanlı şişkin formlar görülmektedir.

Süsleme açısından sade olan örneklerde lale çanağı formundaki mumluklar dikkat çekmekle birlikte bu formun tercih edilmesi lalenin tasavvuf literatüründeki sembolik anlamlarını düşündürmektedir. Eserlerin birisinde yazı olup okunamamıştır ve örneklerde tarih ya da sanatçı ibaresi yer almamaktadır. Ancak eserlerin farklı şamdanlarla karşılaştırılması ve müzeye Çankırı Taş Mescid Mevlevihânesi'nden getirilmesi dikkate alındığında çalışmadaki örnekler 19. yüzyıla tarihlendirilmektedir.

İncelenen eserlerin üzerinde ait olduğu tarikata ait bir sembol olmayıp 19. yüzyıl tekke ve vakıf şamdanları ile karşılaştırıldığında mumluk, gövde ve kaide formları açısından ortak özellikler yansıttıkları görülmektedir. Çalışmamızdaki örneklerin dönemin sanat anlayışına uygun üretimler olmaları tekkelerde kullanılan şamdanların tarikatların simgelerini taşıyacak şekilde üretildiği gibi dönemin geleneğini yansıtan nitelikte de olabildiğini göstermektedir. Bu durum şamdanlarla ilgili araştırmalarda koleksiyonlarda yer alan eserlerin tekke şamdanı olma ihtimallerinin de dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Çankırı Müzesi'nde yer alan Mevlevi tekke şamdanlarının Türk İslam maden sanatında gerek formları gerekse sembolik anlamları ile üretildikleri dönemin sanatsal özelliklerini yansıtan eserler olmaları bu alanda yapılacak çalışmaların artırılmasını, şamdan-çerağ-kandil gibi objelerin sanatsal ve sembolik açıdan farklı tarikatlarda yaygın olarak kullanımını göstermesi bakımından önemlidir.

### Kaynakça

- Atasoy, Nurhan. "III. Murad Şehinşahnamesi, Sünnet Düğünü Bölümü ve Philadelphia Free Library'deki İki Minyatürlü Sayfa", *Sanat Tarihi Yıllığı* 5 (1973), 359-387.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2016.
- Atsız, Hüseyin Nihal. *Evlia Çelebi Seyahatnamesi'nden Seçmeler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Baş, Derya. *Seyyid Ahmed el-Bedevi Tarikatı ve İstanbul'da Bedevilik*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Biçici, H. Kâmil. "İzmit Müzesindeki Kandil ve Şamdan Motifli Mezar Taşları", *Turkish Studies* 7/3 (2012), 637-661.
- Bodur, Fulya. *Türk Maden Sanatı*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları, 1987.
- Bozkurt, Nebi. "Kandil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/299-300. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bozkurt, Nebi. "Şamdan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Cirlot, Juan Eduardo. *A Dictionary of Symbols*. çev. Jack Sage. London: Routledge Publications, 2001.
- Çal, Halit. "Çankırı Mevlevihanesi", *Türkiyat Araştırmaları Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* 23 (2015), 149-176.
- Çeken, Muharrem. *Anadolu Selçuklu Dönemi Maden Sanatı (Türkiye Müze ve Özel Koleksiyonlarındaki Örnekler)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Çetinaslan, Mustafa. "Konya Sahip Ata Vakıf Müzesi'nde Sergilenen Vakıf Şamdanları", *Tarihin Peşinde*, 15 (2016), 329-359.
- Çevrimli, Nilgün. "Değişik İşlevli Bir Grup Madeni Eser Örnekleri Üzerinde Görülen Ejder Figürleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Vakıflar Dergisi* 37 (2012), 193-222.
- Dal, M. Fahrettin. *Fahreddin Erenden'in Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Dervişler ve Eşyaları Türk Dünyası Tekke Objeleri Sergisi Kataloğu*. Maryland USA: 2015.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2004.

- Doğan, Ahmet Işık. *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Mühendislik Fakültesi Yayınları, 1977.
- Durmuş, M. Elif. 13-14. YY *Anadolu'suna Tarihlenen Kandil ve Şamdanlarda Işık Sembolizmi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Ersoy, Ayla. "Geleneksel Süsleme Sanatlarında Kullanılan Bazı Çiçek Motiflerinin İslâm İnancı ile İlgisi". *Sanat ve İnanç II*. haz. Banu Mahir-Hâlenur Kâtipoğlu. 245-249. İstanbul: MSGSÜ Türk Sanatı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2004.
- Esin, Emel. *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- Göçer, Zehra. *Franz Taeschner'in Hayatı ve Eserleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Göktaş Kaya, Lütfiye. "Alevi Bektaşî Kültüründe "Kırkbudak" Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 40 (2006), 211-229.
- Göktaş Kaya, Lütfiye- Ata, Ebubekir Sıddık. "Şeyh Şabân-ı Velî Vakıf Müzesi Vakıf Şamdanları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 87 (2018), 153-182.
- İrepoğlu, Gül. *Lâle*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* 3. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pekpelvan, Belgin. "İslâm Sanatında Tasavvufî Sembolizm ve Mevlevîlik". *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*. 519-534. Konya: Rumi Yayınları, 2006.
- Schimmel, Annamarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, t.y.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- Seccâdi, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Şahinler, Necmettin. *Siyâh ve Yeşil Kur'an'da Renk Sembolizmi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Tanman, M. Baha. "Merzifon, Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanının Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı "Osmanlı Dünyası" ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Günel İnan'a Armağan*. 491-522. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1993.

- Tanman, M. Baha. "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 363-508. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Tosun, Necdet. *Derviş Keşkülü*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Türk Dünyası Tekke Objeleri Sergi Kataloğu*. Eskişehir: 2013.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî. *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*. ed. Yusuf Özbek. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2002.
- Yıldıran Sarıkaya, Meliha. *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı. "Müze". Erişim 21.01.2022. <https://www.cenan-vakfi.org/muze/>





## DİN VE AHLAK EĞİTİMİNE DEWEYCI BİR YAKLAŞIM

A Deweyan Approach to Religious and Moral Education

### HATİCE FAKİOĞLU BAĞCI

Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü,  
İstanbul, Türkiye

Res. Asst. Dr., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education Sciences, Basic Education  
Department, Istanbul, Turkey

hatice.fakioglu@medeniyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9901-3850

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 16 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073968>

#### ATIF/CITE AS:

Fakioğlu Bağcı, Hatice, "Din ve Ahlak Eğitime Deweyci Bir Yaklaşım", *Hitit İlahiyat Dergisi*,  
(Haziran/June 2022) 21/1, 429-450

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## A Deweyan Approach to Religious and Moral Education

### Abstract

John Dewey, one of the pioneering philosophers of pragmatism, in his philosophy, generally tries to offer solutions to the problems faced by humankind. In these solutions, it is seen that he is against dualism, and attaches importance to the harmony of the humans with their environment and is centered on the human experience. These basic features of his philosophy come to the fore in his ideas about religion and morality, especially his philosophy of education. Dewey's educational philosophy has a progressive character based on experience. Although there are many studies in the literature on Dewey's philosophy of education, no secondary work has been found that reveals his approach to religious and moral education. The purpose of this article, therefore, is to reveal Dewey's approach to religious and moral education based on his works. Depending on this purpose, the question of this research is determined as follows: According to Dewey, how should religious and moral education be?

Considering Dewey's understanding of religion, in his thought, religion can be seen as a dogmatic field due to its special claims of truth, but also as a field of possibilities due to the clarity it offers to human. In this context, it is understood that Dewey, while criticizing institutionalized religions, accepts religion as a natural tendency and a private area of human. Therefore, it can be said that Dewey does not approve of the scientific and formal teaching of religion in schools. The reasons for this can be listed as follows: 1. Dewey finds it contrary to the nature of religion to be handled with an evidence-based scientific method in schools. 2. The problem of deciding on which religion to teach in multicultural societies. 3. According to him, even if it is decided to choose more than one religion to teach in schools, truth claims of religions may harm social cohesion. As is seen, although being the distant approach to formal religious education, Dewey is not against children and young people receiving religious education in general. His idea is understood from his statement that interdisciplinary cooperation is required for children and young people to receive a religious education appropriate for their development.

When Dewey's understanding of morality is researched, it is seen that there is no abstract universal principle that guides moral action in his thought. For him, there is uncertainty and conflict in the nature of moral action. The reason for this is that while taking a moral action, influences from many different sources are intertwined. During a moral action, one has to consider many aspects such as taking into account individual and social

goals, observing rights and responsibilities, calculating the consequences of the action, and subjecting moral principles to verification in experience. In these processes, reason, and experience cooperate. An experience in which the mind is active is a guide to moral life. The moral understanding of Dewey is also reflected in his view on moral education. For him, it is not right to try to teach moral principles in an abstract way by ignoring human nature and experiences in schools. Because abstract moral knowledge does not make a person good and characterful, but a person can achieve goodness through his experiences. Therefore, in the moral education in schools, it should be paying attention that this education is suitable for human nature, experiences, and social life.

Considering Dewey's approach to religious and moral education together, it is seen that there are similarities in some points and differences in others. As similar points, it can be said that Dewey avoids dualism as much as possible in his approach to both issues, attaches importance to the individual and social harmony of people, and advocates an experience-based education. In addition, he thinks that teaching people theoretical knowledge about both religion and morality will not make them more religious or better. Instead of this, he proposes a religious and moral education suitable for human nature and experiences. Coming to the differences, Dewey favors a moral education which takes into account the nature and experiences of human beings and intertwines with a whole education in schools but does not accept the teaching of religion in schools.

Finally, in this study, Dewey's written works on the subject were researched through *document analysis*, one of the qualitative research methods, and the collected data were interpreted with *content analysis*.

**Keywords:** Religious Education, John Dewey, Pragmatic Naturalism, Philosophy of Education, Religious and Moral Education.

## Din ve Ahlak Eğitime Deweyci Bir Yaklaşım

### Öz

Pragmatizmin öncü filozoflarından olan John Dewey, genel olarak felsefesinde insanın karşılaştığı problemlere çözümler sunmaya çalışmıştır. Bu çözümlerinde onun düalizme karşı olduğu, insanın çevresiyle uyumuna ehemmiyet verdiği ve insan deneyimini merkeze aldığı görülmektedir. Felsefesinin bu temel özellikleri başta eğitim felsefesi olmak üzere onun din ve ahlaka ilişkin fikirlerinde de öne çıkmaktadır. Dewey'in eğitim felsefesi, deneyime dayalı ilerlemeci bir karakter taşımaktadır. Literatürde Dewey'in eğitim felsefesiyle ilgili çok sayıda araştırma olmasına rağmen onun din ve ahlak eğitimine yönelik yaklaşımını ortaya koyan ikincil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu makalenin amacı, Dewey'in eserlerinden yola çıkarak onun din ve ahlak eğitimine ilişkin yaklaşımını ortaya koymaktır. Bu amaca bağlı olarak bu araştırmanın sorusu şöyle belirlenmiştir: Dewey'e göre din ve ahlak eğitimi nasıl olmalıdır?

Dewey'in din anlayışına bakıldığında, onun düşüncesinde din özel doğruluk iddiaları nedeniyle dogmatik bir alan olarak görülebileceği gibi insana sunduğu açıklıklar nedeniyle bir imkânlar alanı olarak da görülebilir. Bu bağlamda Dewey'in, kurumsallaşmış dinleri eleştirmekle birlikte dini insanın doğal bir eğilimi ve mahrem bir alanı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak da onun, dinin, okullarda bilimsel bir anlayışla ve resmi bir şekilde öğretilmesine sıcak bakmadığı söylenebilir. Bunun nedenleri olarak şunlar sıralanabilir: 1. Herhangi bir dini, okullarda kanıta dayalı bilimsel bir yöntemle ele almanın onun doğasına aykırı olması. 2. Çok kültürlü toplumlarda öğretmek için hangi dinin nasıl seçileceği problemi. 3. Okullarda öğretmek için birden fazla din seçilse bile dinlerin kendilerine mahsus doğruluk iddialarının sosyal bütünlüğe zarar verebilme ihtimali. Görüldüğü gibi Dewey, örgün din eğitime karşı mesafeli bir yaklaşım sergilese de genel olarak çocukların ve gençlerin din eğitimi almalarına karşı değildir. Bu, onun çocukların ve gençlerin gelişimlerine uygun bir din eğitimi almaları için disiplinler arası bir iş birliğine ihtiyaç olduğunu belirtmesinden anlaşılmaktadır.

Dewey'in ahlak anlayışı incelendiğinde, onun düşüncesinde ahlaki eyleme yön veren soyut evrensel bir ilkeye yer verilmediği görülmektedir. Ona göre ahlaki eylemin doğasında belirsizlik ve çatışma vardır. Bunun nedeni ise ahlaki bir eylemde bulunurken çok sayıda farklı kaynaktan gelen etkilerin iç içe girmesidir. Kişi ahlaki bir eylem sırasında, bireysel ve sosyal amaçları dikkate alma, hak ve sorumlulukları gözetme, eylemin sonuçlarını hesap etme ve ahlaki ilkeleri deneyimde doğrulamaya tabi tutma gibi birçok

hususunu göz önünde bulundurmak durumundadır. Bu süreçlerde akıl ve deneyim iş birliği hâlinindedir. Akıl aktif olduğu bir deneyim, ahlaki yaşamın bir rehberidir. Dewey'in bu ahlak anlayışı, ahlak eğitimine ilişkin bakışına da yansımaktadır. Ona göre okullarda, insanın doğasını ve deneyimlerini görmezden gelerek ahlaki ilkeleri teorik bir şekilde öğretmeye çalışmak doğru değildir. Zira ahlak bilgisi, insanı iyi ve karakterli yapmaz, insan ancak deneyimleri aracılığıyla iyiliğe ulaşabilir. O hâlde okullarda ahlak eğitimi verilirken, bu eğitimin insanın doğasına, deneyimlerine ve sosyal yaşamına uygun olmasına dikkat edilmelidir.

Dewey'in din ve ahlak eğitimine ilişkin yaklaşımı birlikte değerlendirildiğinde kimi noktalarda benzerlik, kimi noktalarda da farklılık arz ettiği görülmektedir. Benzer noktalardan başlamak gerekirse, Dewey'in her iki konuya yaklaşımında da mümkün mertebe düalizmden kaçındığı, insanın bireysel ve sosyal uyumuna ehemmiyet verdiği ve deneyim temelli bir eğitimi savunduğu söylenebilir. Buna ek olarak o, hem din hem de ahlak konusunda teorik bilgileri insanlara öğretmenin onları daha dindar veya daha iyi yapmayacağı kanaatindeydi. Bunun yerine Dewey, insanın doğasına ve deneyimlerine uygun bir din ve ahlak eğitimini önermektedir. Farklılıklara gelecek olursak, Dewey'in, insanın doğasını ve deneyimlerini dikkate alan bir ahlak eğitiminin okullarda bütün bir eğitimle birlikte verilmesinden yana olduğu ancak dinin okullarda öğretilmesine sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.

Son olarak bu araştırmada, Dewey'in konuyla ilgili yazılı çalışmaları nitel araştırma yöntemlerinden *doküman incelemesi* yoluyla incelenmiş ve toplanan veriler *içerik analizi* ile yorumlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, John Dewey, Pragmatik Natüralizm, Eğitim Felsefesi, Din ve Ahlak Eğitimi.

## Giriş

Dewey'in genel olarak felsefesine bakıldığında onun bilimden sanata, eğitimden dine birçok alanda kalem oynattığı görülmektedir. Bunlardan en çok üzerinde durduğu alan şüphesiz eğitim felsefesidir.<sup>1</sup> O, kendine mahsus eğitim felsefesine birçok eğitim kuramını inceleyerek ve eleştirerek ulaşmıştır. İleri sürdüğü eğitim kuramı, deneyime dayalı ilerlemeci bir eğitim

<sup>1</sup> Nel Noddings, *Eğitim Felsefesi*, çev. Raşit Çelik (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 25.

anlayışıdır.<sup>2</sup> Deneyim kavramı, onun eğitim kuramında merkezi bir yer teşkil ettiği gibi başka alanlarla ilgili fikirlerinde de sık sık karşımıza çıkmaktadır.<sup>3</sup>

Dewey'in görüş beyan ettiği alanlardan biri de dindir. Onun din anlayışını ortaya koymak kolay gözükmemektedir. Zira zaman içerisinde değişen görüşleri olabildiği gibi sürekliliğini koruyan görüşleri de vardır. Bununla birlikte Dewey'in düşüncesinde din, özel doğruluk iddiaları nedeniyle dogmatik bir alan olarak görülebileceği gibi, insana sunduğu açıklıklar nedeniyle bir imkânlar alanı olarak da görülebilir. Bu imkânlarla işaret eden Türer, Dewey'in dinin modern hayattaki işlevine kafa yordüğünü ve dinî deneyimleri oldukça farklı bir şekilde yorumladığını belirtmektedir.<sup>4</sup>

Dewey'in ahlak anlayışına gelince, ona göre ahlaki eyleme yön veren tek bir prensip yoktur, ahlaki eylemin doğasında belirsizlik ve çatışma vardır. Kişi ahlaki bir eylemi yapmadan önce, birçok değişkeni hesaba katmalı ve bağlama göre bir karar vermelidir. Ahlaki eylem sırasında, bu eylemin sonuçlarını hesap eden aklın ve deneyimin iş birliği söz konusudur. Soyut ahlaki ilkeler yerine ahlakın deneyimde doğrulanmaya ihtiyacı vardır.<sup>5</sup> Bu bağlamda onun deneyimlerin ahlaki yaşamın rehberi olabileceğine dair iddiası oldukça ilginçtir.<sup>6</sup>

Görüldüğü gibi Dewey, din ve ahlaka ilişkin kendine özgü bir bakış açısına sahiptir. Bu farklı bakış açısı, onun din ve ahlak eğitimine yönelik yaklaşımında da görülmekte midir? Dewey'in din ve ahlak eğitimine ilişkin yaklaşımını<sup>7</sup>, eserlerinden yola çıkarak ortaya koyan ikincil bir çalışmanın olmayışı, bu makalenin çıkış noktasıdır. Bu çalışmanın amacı, din ve ahlak eğitimini Dewey'in görüşleri doğrultunda ele almaktır. Bu amaç

<sup>2</sup> John Dewey, *Experience and Education* (The Kappa Delta Pi Lecture Series, New York: Macmillan Publishing Company, 1938), 17-21. Bu eleştiriler hakkında daha fazla bilgi için bk. John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (New York: The Macmillan Company, 1954), 81-93.

<sup>3</sup> Bazı filozoflara göre Dewey'in deneyim analizi, onun felsefeye yaptığı en büyük katkılardan biridir, bazılarının göre de onun deneyim analizi muğlaktır. Bk. Noddings, *Eğitim Felsefesi*, 31.

<sup>4</sup> Celal Türer, "İmkânlar Alanı Olarak Din: Dewey'in Din Felsefesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 0/7 (2009), 174-175.

<sup>5</sup> John Dewey, "Ahlakta Üç Bağımsız Değişken", çev. İlhami Çıtır, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Aralık 2016), 579-580.

<sup>6</sup> John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Henry Holt and Company, 1920), 78.

<sup>7</sup> Dewey'in din anlayışı için bk. İlhami Çıtır - Abdulkadir Tanış, "John Dewey'in Natüralistik Din Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/36 (2019), 337-362. Dewey'nin ahlak anlayışını evrim teorisi bağlamında ele alan bir çalışma için bk. Aysun Aydın, "Making Sense of Darwin through Lense of Dewey", *Muhakeme Dergisi* 1/1 (2018), 1-9. Dewey'in ahlak eğitimine ilişkin görüşlerini Durkheim ile karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışma için bk. Filiz Fidan Özcan, *Durkheim ve Dewey'in Ahlâk Eğitimine İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

doğrultusunda araştırmamızın sorusu şöyledir: Dewey'e göre din ve ahlak eğitimi nasıl olmalıdır?

Din ve ahlak eğitime ilişkin özellikle de dinin okullarda öğretimine yönelik yeni yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunda son zamanlarda dünyada meydana gelen toplumsal değişimler, pedagojik ve bilimsel gelişmeler etkili olmakla birlikte geleneksel din eğitimi yaklaşımlarının çağın ihtiyaçlarına cevap verememesi de etkilidir.<sup>8</sup> Din eğitime ilişkin yeni yaklaşımların, insanların ihtiyaçlarını ve toplumların çok kültürlü yapısını göz önünde bulundurdıkları anlaşılmaktadır.<sup>9</sup> Dewey'in bu yöndeki fikirleri, gelecekte din ve ahlak eğitime ilişkin oluşturulacak yeni model ve yaklaşımlara felsefi bir arka plan teşkil etme bakımından önem arz etmektedir. Bu önemine binaen bu çalışmada Dewey'in din ve ahlak eğitime ilişkin yaklaşımı ortaya konulacaktır.

Çalışmanın birinci kısmında Dewey'in pragmatik natüralizmi ve eğitim felsefesi genel hatlarıyla izah edilecektir. İkinci kısımda, onun din ve din eğitimi anlayışına yer verilecektir. Üçüncü ve son kısımda ise ahlak ve ahlak eğitime ilişkin görüşleri belirtilecektir. Böylelikle Dewey'in genel felsefesinden eğitim felsefesine, oradan din ve ahlak felsefesine doğru bir güzergâh takip edilecektir. Bu güzergâhta öncelikli olarak onun din ve ahlak eğitime ilişkin yaklaşımı betimlenmeye çalışılacaktır.

### 1. Dewey'in Pragmatik Natüralizmi ve Eğitim Felsefesi

Pragmatizmin önde gelen filozoflarından John Dewey, kendine özgü felsefesi için *empirik natüralizm* (*empirical naturalism*) ya da *natüralistik empirizm* (*naturalistic empiricism*) gibi ifadelerin kullanılabileceğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Ancak yakın zamanlarda pragmatik geleneğin öncü isimlerinden Charles Sanders Peirce, William James, George Herbert Mead ve John Dewey'in felsefeleri için ortak bir kavram olarak *pragmatik natüralizm* (*pragmatic naturalism*) ifadesinin kullanımı önerilmektedir.<sup>11</sup>

Dewey'in pragmatik natüralizminde temel amaç, insanın hâlihazırda karşı karşıya kaldığı problemlere çözümler sunan bir felsefi yaklaşım geliştirmektir<sup>12</sup> çünkü ona göre felsefe, teorik meselelerle uğraşmak yerine

<sup>8</sup> Yusuf Ceylan, "Din Eğitime Pragmatist Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/47 (2018), 140.

<sup>9</sup> Michael Grimmitt (ed.), *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE* (Essex: McCrimmons Publishing, 2000), 5.

<sup>10</sup> John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Dover Publications, Inc., 2016), 1a.

<sup>11</sup> S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977), x1-xiv.

<sup>12</sup> Molly Cochran, "Introduction", *The Cambridge Companion to Dewey*, ed. Molly Cochran (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2.



insanların karşılaştığı gerçek problemlerle ilgilenmelidir.<sup>13</sup> Felsefe, bu problemlere çözümler bulmaya çalışarak uygulamanın rotasını çizmelidir. Böyle bir işe girişen her felsefenin karşılaştığı en büyük sorun, insanın davranışlarını etkileyen inançları ile hızlı bir şekilde gelişen bilimin verilerini uzlaştırmak sorunudur. Dewey bu sorunu ve de insan hayatıyla alakalı olan pek çok sosyal ve ahlaki problemi bilimsel yöntem anlayışıyla çözmeye çalışmıştır.<sup>14</sup>

Dewey'in bilimsel yöntem anlayışı, temelde aklın insani deneyimde aktif bir şekilde kullanımına dayanmaktadır. Bu bağlamda o, kendisinden önceki bazı filozofları ya sadece akla (rasyonalizm) ya da sadece duyusal olana (emprisizm) ehemmiyet vermekle eleştirmiş hatta bu ikisinin ortasını bulmaya çalışan Kant'ı da eleştirerek akıl ile duyuları buluşturan yeni bir felsefe anlayışına ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.<sup>15</sup> Bu ihtiyaca binaen kendisi, deneyimde akli ve duyuları birleştirmeye yönelik bir felsefi anlayış geliştirmiştir. Dolayısıyla o, her konuyu akılla iş birliği içindeki deneyime bağlayarak birçok problemin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Buna ilerde üzerinde duracağımız din ve ahlak konuları da dâhildir.

Wheeler'in de belirttiği gibi Dewey'in düşüncesinde "ister bilim, din, tarih, sanat ister felsefe olsun, insani kültürel aktivitenin bütün alanları aynı materyale, yani tecrübe denilen materyale sahip"tir.<sup>16</sup> Diğer bir deyişle onun felsefesinde *deneyim (experience)* merkezi bir konumdadır. Bu nedenle burada ilkin onun deneyim anlayışına yer verilecek, ardından deneyim üzerine bina ettiği eğitim felsefesi izah edilecektir. Zira bunlar açıklanmadan onun din ve ahlak eğitimine ilişkin görüşleri netlik kazanmayacaktır.

Burada Dewey'in deneyim anlayışına geçmeden önce onun evrendeki her türlü düalizme karşı olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre evrende birbirine karşıtmiş gibi görünen şeyler arasında (beden-zihin, akıl-deneyim, teori-pratik, birey-toplum vb.) daima bir *etkileşim* vardır. Bu etkileşimdeki bazı unsurlar değişip dönüşürken bazı unsurlar da korunup aktarılarak devam etmektedir. Yani değişen ve dönüşen yapılarla birlikte korunarak aktarılan şeyler de vardır. Böylelikle etkileşim hem değişimin hem de daimiliğin bir arada olduğu bir sentez gibi olmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> John Dewey, "The Need for a Recovery of Philosophy", *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude* (New York: Henry Holt and Company, 1945), 3-5.

<sup>14</sup> John Dewey, "İyinin İnşası", çev. Alparslan Doğan, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, ed. H. S. Thayer (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004), 291-305.

<sup>15</sup> Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 81-100.

<sup>16</sup> Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 294.

<sup>17</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 388-401.

Bu bakış açısı Dewey'in deneyim anlayışının arka planını oluşturmaktadır. Şimdi bu arka planı hatırd tutarak onun deneyim felsefesine geçecek olursak, ona göre deneyimin doğasında iki temel öge vardır. Biri *yapmak* olarak aktif öge, diğeri ise *maruz kalmak* olarak pasif öge. İnsan aktif olarak bir şey yaptığında, bir şey üzerinde etkide bulunur, yani bir değişim yaratır. Daha sonra yarattığı değişimin etkisine maruz kalır. İşte bu değişip durma hâlimden insanın çıkardığı anlam ve sonuca, *deneyim* denir. Diğeri bir ifadeyle bu yapma ve maruz kalmadan sonra insan bir şey öğrenir, buna da *deneyimden öğrenme* adı verilir.<sup>18</sup>

Dewey'in düşüncesinde deneyimi eğitime bağlayan nokta da burasıdır. Ona göre gerçek eğitim, kişisel deneyimler yoluyla gerçekleşir.<sup>19</sup> Peki, bu nasıl olur? Dewey, bunu deneyimin *etkileşim* ve *devamlılık ilkeleri* üzerinden izah eder. Etkileşim ilkesi, deneyimin insanın içsel koşulları ile onu çevreleyen nesnel koşulları arasındaki bir etkileşimden meydana geldiğini belirtir. Eğitici bir deneyim için içsel ve nesnel koşullara aynı derecede önem vermek ve ikisinin birbirleriyle uyumunu sağlamak gerekir. İnsanı içsel olarak değiştirmek mümkün olmadığına göre, yapılması gereken, nesnel koşulları insanın ilgi ve ihtiyaçlarına göre düzenlemektir. Ancak o zaman kişisel deneyimlerin eğitim açısından bir değeri olur. *Devamlılık ilkesi* ise, her deneyimin daha öncekilerden bir şeyler alması ve daha sonrakileri etkilemesini ifade eder. Başka bir deyişle, şimdiki bir deneyim hem geçmiş deneyimlerden izler taşır hem de gelecek deneyimleri etkiler. Bu nedenle, eğitici deneyimde hem geçmiş hem de gelecek aynı oranda önem arz eder. Fakat geçmişini değiştirmek imkânsız olduğuna ve gelecek de henüz ortada olmadığına göre o hâlde eğitsel açıdan yapılması gereken, şimdiki deneyime odaklanarak ondaki anlamları keşfetmek ve gelecekteki deneyimleri etkileme potansiyelini açığa çıkarmaktır. Son olarak, *etkileşim* ve *devamlılık* ilkelerinin birbirinden ayrı olmadığını, birbirleriyle kesişip bütünleştiklerini de belirtmek gerekir.<sup>20</sup>

Dikkatle incelendiğinde Dewey'in bütün bir eğitim felsefesini bu deneyim anlayışı üzerine bina ettiği görülmektedir.<sup>21</sup> Ona göre kısaca "eğitim, deneyimin sürekli olarak yeniden düzenlenmesi veya yapılanmasıdır."<sup>22</sup> Bu manada eğitim, insani bir gelişime işaret eder. Zira insan deneyimlerini her defasında yeniden anlamlandırarak gelişmekte, değişmekte ve

<sup>18</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 163-164.

<sup>19</sup> Dewey, *Experience and Education*, 25.

<sup>20</sup> Dewey, *Experience and Education*, 42-50.

<sup>21</sup> Dewey'in deneyime dayalı eğitim felsefesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hatice Fakioğlu Bağcı, *Tecrübe ve Eğitim: Dewey ve Gadamer Arasında Bir Karşılaştırma* (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 263-283.

<sup>22</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 89.

dönüşmektedir. Onun ifadesiyle söyleyecek olursak; “eğitimsel süreç, sürekli olarak yeniden düzenleme, yeniden yapılanma ve dönüşümden ibarettir.”<sup>23</sup>

Yukarıda belirtilen hususlar çerçevesinde Dewey’in eğitim felsefesini özetlemek gerekirse, ona göre deneyim, insanın içsel koşullarıyla onu çevreleyen sosyal ve doğal koşullar arasındaki bir etkileşimden meydana gelir. Bu etkileşimde hem insan değişir hem de insanın etkide bulunduğu çevre değişir ve bu etkileşimin sonunda insan bazı şeyleri kavrar, buna da *deneyimden öğrenme* denir. Eğer etkileşimi oluşturan nesnel koşullar-söz gelimi sınıf ve okul ortamı- insanın ilgi ve ihtiyaçlarına göre düzenlenirse yani insanla çevresi arasında ahenkli bir uyum sağlarsa o zaman deneyimin eğitici niteliği açığa çıkar. O zaman insan şimdiki deneyimde, geçmiş deneyimlerden de faydalanarak yeni anlamlara ulaşır. Bu yeni anlamlar, aynı zamanda onun gelecek deneyimlerini şekillendirecek potansiyelleri de içerir. Böylelikle insan, sürekli olarak deneyimlerini her defasından yeniden düzenleyerek gelişir ve dönüşür. Öz itibarıyla insanın eğitim serüveni, deneyimlerini düzenleyerek gelişmekten ve dönüşmekten ibarettir.

Görüldüğü üzere Dewey’in eğitim felsefesi, esas itibarıyla onun deneyim anlayışına dayanmaktadır. Bu çalışmanın esas konusu olan Dewey’in din ve ahlak eğitimine ilişkin yaklaşımına gelecek olursak, bu konudaki görüşleri onun deneyime dayanan eğitim felsefesinden bağımsız değildir. Bu konuyla ilgili fikirlerine geçmeden önce, onun din ve ahlak felsefesine yer vermek, konunun bütünlüğü açısından yararlı olacaktır.

## 2. Dewey’in Din ve Din Eğitimi Anlayışı

Dewey’in dine ilişkin fikirleri daha çok onun *A Common Faith* adlı eserinde belirgin bir şekilde açığa çıkar. Bu eserde Dewey, insanların din konusunda iki ayrı gruba ayrıldığını belirtmektedir. Birinci grup kendi içinde çok çeşitli olmakla birlikte, hemfikir oldukları nokta, doğaüstü bir varlığın ve doğanın gücünün ötesinde bir ölümsüzlüğün gerekli olduğu fikridir. İkinci grup ise bilimsel ve kültürel ilerlemeye bağlı olarak doğaüstünün ve onunla ilişkili olan tüm dinlerin ve inançların artık bir değeri olmadığını ileri sürmektedir. Bu iki grubun ortak noktası, din olgusunu doğaüstüyle özdeşleştirmeleridir. İşte Dewey, buna karşı çıkarak, insan tecrübesindeki dinî niteliğin doğaüstüyle ilgili olmadığını iddia etmektedir.<sup>24</sup>

Dewey’in dine ilişkin görüşlerini anlayabilmek için bir kalkış noktası olarak onun *din (religion)* ve *dinî (religious)* olan arasında yaptığı ayrımı bakmak gerekir. Ona göre *din* kavramını tanımlamak güç olmakla birlikte genel manada din, görünmeyen güçlere ilişkin inanç ve pratiklere işaret

<sup>23</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 59.

<sup>24</sup> John Dewey, *A Common Faith* (New Haven: Yale University Press, 2013), 1-2.

eder; bu anlamda çok sayıda dinden söz etmek mümkündür. *Dinî* olan ise herhangi bir kurumsal veya tarihsel dine işaret etmez, o kişinin ideal olana doğru benimseyebileceği bireysel bir tutuma delalet eder. Başka bir ifadeyle, bir deneyime *dinî* nitelik kazandıran şey, o deneyimde insanı bir ideale veya amaca doğru yönlendiren bir tutumun olmasıdır. Bir deneyim, insanın yaşamında ve koşullarında daha iyi bir *uyum* (*adjustment*) etkisi yapıyorsa, o deneyim *dinî*dir. Dolayısıyla, deneyime *dinî* nitelik kazandıran şey, o deneyimin ürettiği uyum etkisidir. Üstelik bu uyum etkisi, bilimsel, sanatsal, estetik, politik ve etik deneyim türlerinin hepsinde olabilir.<sup>25</sup>

Bu uyumunun mahiyetine daha yakından bakmak gerekirse, böylesi bir uyumda hem insanın benliğini oluşturan unsurlar arasında hem de insanın kendi çevresiyle ve en nihayetinde evrenle arasında ahenkli bir bütünlük vardır. İnsanın yaşadığı deneyim türlerinden hangisi, böyle bir uyumun oluşmasına etki ediyorsa o deneyimde *dinî* bir nitelik bulunmaktadır. Dahası ona göre benlik bütünlüğüne gözlem, rasyonel düşünme veya bir aktivite ile varılamaz çünkü benlik bütünlüğü henüz olmayan ancak ona ulaşılması arzulan bir idealdir. Henüz varlığa çıkmayan fakat bir imkân olarak var olan ideal ile ancak tahayyül yoluyla ilişki kurulabilir. Buradaki ideal, pasif bir imge olmaktan ziyade bugünkü deneyime etki ederek onu şekillendiren bir mahiyet arz etmektedir. Şimdiki deneyime etki eden ideal, kişinin kendiyile ve evrenle ahenkli bir uyumuna işlevsel bir katkıda bulunmaktadır. Âdeta kişinin şimdisini, gelecekteki bir anına uygun olacak şekilde ayarlamaktadır. Daha açık bir deyişle, ideal olan, istenen bir şey olarak reel deneyime etki ederek kişinin tercihlerini ve davranışlarını yönlendirmektedir. Böylelikle, ideal ile reel olan deneyimde birleşmektedir. İşte Dewey'e göre insan hayatında imkânlar alanı olan ideal ile gerçekten var olan reeli buluşturan her deneyim *dinî* bir nitelik arz etmektedir.<sup>26</sup> Söz konusu bu görüşlerde Dewey'in her şeyi deneyime bağlamasının ve düalizme karşı olmasının farklı bir versiyonunu görmek mümkündür.

Buraya kadar olan kısmı özetlemek gerekirse Dewey, belirli inançları ve pratikleri buyuran geleneksel veya kurumsallaşmış din ile *dinî* nitelik taşıyan deneyim arasında bir ayırım yapmaktadır. Onun düşüncesinde *dinî* deneyim, kurumsal herhangi bir dinden bağımsız ve hatta onun yükünden kurtulmuş olarak kendi başına bir değere sahiptir. Bu değer, *dinî* deneyimin işlevinde açığa çıkmaktadır. *Dinî* deneyim, tahayyül gücü ile birlikte, insanın ideal benlik bütünlüğüne ulaşmasına etki etmektedir. Dewey'in bu fikirlerinden onun *dinî* deneyime işlevsel baktığı anlaşılmaktadır. Dewey, her ne kadar *dinî* deneyimleri farklı bir şekilde yorumlasa ve onlara işlevsel baksa da

<sup>25</sup> Dewey, *A Common Faith*, 9-13.

<sup>26</sup> Dewey, *A Common Faith*, 14-23.

onun dine karşı tamamen olumsuz bir tavır aldığı söylenemez. Birazdan üzerinde duracağımız gibi din eğitime ilişkin önerilerinden de bunu anlamak mümkündür. Dolayısıyla Dewey, din konusunda hem eleştiriler hem de olumlu beyanlar içeren görüşleri nedeniyle orta bir yolcu<sup>27</sup> olarak konumlandırılabilir.

Dewey'in din eğitime ilişkin görüşlerine gelecek olursak, ona göre din, insan doğasının evrensel bir eğilimidir. Bu eğilimin bir sonucu olarak, insanın bir dini içten benimsemesi ve ona uygun yaşaması, güzel bir ortamdaki bir çiçek doğallığında olması gerekirken dini resmi kurumlarda ve bilimsel yöntemlerle öğretmeye çalışmak, dinin doğasına aykırıdır. Çünkü din, doğal ve mahrem bir alandır, bilimsel bir yaklaşımla sınınamaz. Buna ilaveten Dewey, Eflatun'un erdemini inançlı öğretmenler-sofistler- tarafından öğretilmeyeceği yönündeki görüşünden hareketle, dinin profesyonel uzmanlar tarafından bir tarih, coğrafya veya gramer gibi öğretim konusu olamayacağı kanısındadır. Çünkü ona göre dinde esas olan şey, öğretme değil kişisel olarak *bilmeyi* ve *olmayi* içeren öğrenmedir.<sup>28</sup>

Dewey, dinin insan yaşamının doğal bir parçası olduğunu düşünmekle birlikte din olarak ne öğretmeliyiz sorusuna da muhatap olmaktadır. Parçası olduğu Amerika toplumu için bu soruyu cevaplamak zor görünmektedir zira Amerika birçok dinden insanın, bir arada yaşadığı veya yaşamak zorunda olduğu bir ülkedir. Bu nedenle Dewey, en azından kendi ülkesi için herhangi bir dini önceleyip onun okullarda "bir şey" olarak öğretilmesine taraftar değildir. Birden fazla dinin benimsendiği ve yaşandığı toplumlarda, okullarda öğretmek için tek bir din seçmek uygun değilse alternatif olarak öğrencileri bölüp birden fazla dinin aynı anda verilmesi modeli gündeme gelmektedir. Dewey, buna da karşı çıkmakta ve böyle bir uygulamanın Amerika'nın sosyal birliğine zarar vereceğini düşünmektedir. Ona göre öğrencileri ayırarak onlara birden fazla dinin öğretimini yapmak, öğrencileri dinleri ve inançları birbirine rakip olan öğretmenlerin ellerine teslim etmek demek olur ki bu da sosyal birlik ve bütünlüğü zedeleyebilir.<sup>29</sup>

Öte yandan Dewey, dinin okullarda formal olarak öğretilmesine karşı olsa da esasen çocukların ve gençlerin din eğitimi almasına karşı değildir. Nitekim onun "Religious Education as Conditioned by Modern Psychology and Pedagogy" başlıklı makalesinde bu açık bir şekilde görülmektedir. Burada Dewey, çocuklara ve gençlere din eğitimi verilirken dikkat edilmesi gereken hususları psikoloji ve pedagoji bilimlerinin verileri doğrultusunda

<sup>27</sup> Çıtır - Tanış, "John Dewey'in Natüralistik Din Anlayışı", 358.

<sup>28</sup> John Dewey, "Religion and Our School", *The Middle Works: 1899-1924*, ed. Ann Boydston (Carbondale and Edwardsville: Suthern İllinois University Press, 1977), 4/165-174.

<sup>29</sup> Dewey, "Religion and Our School", 4/174-176.

açıklamaktadır. Ona göre en büyük sorun, uzunca bir süre çocuğa küçük bir yetişkin gibi bakılması olmuştur. Bu problem, eğitimin diğer alanlarında olduğu gibi din eğitimi alanında da çocuğa verilecek eğitim ve öğretimin içeriğini belirlemiştir. Oysa çocuk ile yetişkin arasında nitelik açısından büyük farklılıklar vardır. Dolayısıyla çocuğun din eğitiminde, yetişkinlerin kendileri için uygun bulduğu inanç ve duyguları aşlamak yerine çocuğun geliştirmekte olan kendi yaşamının dinî yönlerini kendisinin bulmasına yardımcı olmak esas olmalıdır. Bu bağlamda Dewey'in vurguladığı bir diğer husus, çocukların ve gençlerin gelişimlerine uygun olmayan dinî fikirlere ve pratiklere maruz bırakılmalarıdır. Zamanından önce verilen dinî bilgiler veya deneyimlenen dinî pratikler, çocuklarda ve gençlerde bıkkınlığa neden olabileceği gibi ileride dine dair yaşayabilecekleri derin anlamlı deneyimlere de ket vurabilir. Netice itibarıyla, eğer çocuklara ve gençlere yönelik bir din eğitimi yapılacaksa bu onların gelişimlerine uygun olmalıdır. Bunun için de her şeyden önce çocukların ve gençlerin normal gelişimlerinin incelenmesi, dinî gelişimlerinin de derinlemesine ve birçok alanla iş birliği hâlinde araştırılması gerekmektedir.<sup>30</sup>

Bütün bunlardan hareketle, Dewey'in din eğitimine bakışı şöyle özetlenebilir: Dewey, dini insan yaşamının doğal ve mahrem bir alanı olarak gördüğü için onun sınanmaya tabi tutularak okullarda bilimsel bir anlayışla ele alınmasına ve öğretilmesine karşıdır. Bununla birlikte o, çocukların ve gençlerin din eğitimi almasına karşı değildir. Bilakis çocuklara ve gençlere din eğitimi verilirken bunun onların gelişimlerine uygun olması gerektiği hususuna dikkat çekmektedir.

### 3. Dewey'in Ahlak ve Ahlak Eğitime Bakışı

Dewey'in ahlak felsefesine gelecek olursak, onun James H. Tufts ile birlikte yazdığı *Ethics* adlı eseri onun ahlak anlayışına dair ayrıntılı bir veri sunar.<sup>31</sup> Bununla birlikte onun "Three Independent Factors in Morals" başlıklı makalesi ahlaka ilişkin görüşlerini özetler mahiyettedir. Bu makalede Dewey, ahlaki eylemin oluşmasında etkili olan üç bağımsız değişkenden söz eder: İyiler, hak ve zorunluluklar, erdemler. Dewey, bu değişkenlerin her birinin, ahlaki eylemde güçlü dayanaklara sahip olduğunu fakat her birinin farklı kaynaktan geldikleri ve farklı bir işlem tarzına sahip oldukları için ahlaki eylemde farklı gayelere hizmet ettiklerini belirtmektedir. Buna ilaveten o, bu üç unsurun birbirinden bağımsız olarak ahlaki eylemi etkilediğini ve ahlaki problemlerin de aslında bu unsurları birbirleriyle uyumlu olacak şekilde

<sup>30</sup> John Dewey, "Religious Education as Conditioned by Modern Psychology and Pedagogy", *The Middle Works, 1899-1924* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1977), 3/210-215.

<sup>31</sup> John Dewey - James H. Tufts, *Ethics* (New York: Henry Holt and Company, 1910).



yönetmek zorunda olmamız sebebiyle ortaya çıktığını iddia etmektedir. Dolayısıyla ona göre belirsizlik ve çatışma, ahlaki eylemde içsel ve aslı olarak vardır. Böylesi bir durumda kişi “amaç ve iyi sonuçlar, hak ve adil yaklaşım, erdemli davranışın yönü hakkında bilgisizdir ve onları araştırmalıdır.” Oysa ahlaki eylemin doğasında var olan bu belirsizlik ve çatışma, geleneksel ahlak teorileri tarafından fark edilmemiştir. Ahlak teorilerinin hepsinde tek bir prensip vardır, o da ahlaki yaşamda belirsizlik ve çatışmanın bulunmadığı varsayımdır. Bu bakış açısına göre peşinen ve entelektüel olarak tek bir ayırmadan söz edilebilir, o da ahlak ve ahlaksızlık ayırımıdır. Ne var ki Dewey’e göre bu düşünce basit ve keyfidir. Kişi ahlaki eylemde birçok hususu göz önünde bulundurarak ve ortak bir payda içermeyen bazı güçlerini yönetmek zorunda kalarak bir seçimde bulunur.<sup>32</sup>

Ahlaki eylemin birinci bağımsız değişkeni olan *iyi* düşüncesinden başlayacak olursak, bu konuya giriş sadedinde Dewey, ahlak teorisinde iki muhalif sistemden bahseder: Amaç ahlakı ve yasa ahlakı. Amaç ahlakında, tek ve üstün bir amaç ya da iyi vardır. Bu bazılarına göre mutluluk, bazılarına göre haz, bazılarına göre de kendini gerçekleştirme olabilir. Amaç ahlakında merkezi konumda olan iyi düşüncesi olduğu için haklar, ikincildir. Haklar, iyiyi elde etmenin araçlarıdır. Yasa ahlakında ise bunun tam tersi bir düşünce vardır. Burada merkezde neyin meşru olduğunu emreden bir yasa düşüncesi vardır. Ahlaki açıdan iyi, yasalara uygun olan şeydir. İşte Dewey, buradan hareketle aslında “iyi ve hakkın farklı kaynaklara sahip olduğunu” ileri sürmektedir. Ona göre iyi, insanın bireysel amaçları ve arzularıyla, hak ise sosyal olarak onay görmüş taleplerle ilgilidir. Bu noktayı biraz daha açmak gerekirse, insanların çeşitli dürtüleri, arzuları ve gerçekleştirmek istedikleri amaçları olduğu ve bunların insanların ahlaki eylemlerine büyük oranda yön verdiği bilinmektedir. İnsan aklını kullanmak suretiyle, önceki deneyimlerinden dersler çıkararak ve eylemlerinin sonuçlarını kestirerek ahlaki bir eylemde bulunur. Bu, ahlak düşüncesinin ilk aşamasıdır. İkinci aşama, “İnsanların bireysel dürtüleri, arzuları ve amaçları sosyal düzeni bozuyorsa o zaman ne yapmak gerekir?” sorusuyla başlamaktadır. O zaman da ahlakın ikinci bağımsız değişkeni olan haklar ve sorumluluklar devreye girer. Birlikte yaşayan insanların kendi amaçlarını gerçekleştirmek için başkalarından talepleri olabilir. Talep edilen şey, gücü elinde bulunduran insanların belirli amaçlarına hizmet ediyorsa, bu talep haktan ziyade güçle ilgilidir ve ahlaki olarak iyi değildir. Ancak toplumun onayını almış ve bizim de amaçlarımıza hizmet eden talepler, hak ve sorumluluk alanında değerlendirilebilir. Ahlakın üçüncü bağımsız değişkeni olan erdemlere gelince, Dewey’e göre, bir ahlaki eylem yapıldıktan sonra doğal olarak diğer insanlar, bu davranışı tasvip edebilir ya da kınayabilir. Ancak bu tepkilerin,

<sup>32</sup> Dewey, “Ahlakta Üç Bağımsız Değişken”, 573-579.



iyi düşüncesi ve hakla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır; bunlar tamamen erdemlere ilişkindir.<sup>33</sup>

Netice itibariyle, Dewey'e göre iyi, insanın istekleri ve amaçları; haklar ve sorumluluklar ise sosyal olarak onaylanmış taleplerle; erdemler ise tasviplle ilişkilidir. İnsanın bireysel istek ve amaçları ile hakları ve sorumlulukları eşit şekilde meşru temellere sahiptirler ancak farklı kaynaklardan beslenirler. Dolayısıyla ahlaki bir eyleme yön veren tek bir prensip yoktur, bundan ziyade ahlaki ilkeleri somut deneyimlerde doğrulamaya tabi tutma söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, soyut ahlaki prensipleri uygulamaya çalışmak yerine ahlaki eylemleri deneyimleyerek ve bunlardan çıkarımlarda bulunarak bağlama göre bir karar vermek gerekir. Tam bu noktada akıl, insan eylemlerine yön veren dürtülerin ve arzuların sonuçlarını hesap etme, karşılaştırma yapma gibi fonksiyonlarıyla deneyimde devreye girmektedir. Demek ki ahlakta, prensipler veya ilkelerden ziyade kişinin arzu ve istekleriyle aklın ve deneyimin iş birliği söz konusudur.<sup>34</sup>

Dewey, akılla iş birliği içindeki deneyimin ahlakın bir rehberi olabileceğini iddia etmektedir.<sup>35</sup> Peki, bu nasıl olabilir? Bunu nasıl temellendirdiğine biraz daha yakından bakmak gerekir. Ona göre insanlar çeşitli eylemleri denerler, acılar yaşarlar ve yakınlıklar kurarlar. İnsanların yaşadığı bu hadiseler öncekilerden farklıdır ve tekildir. Fakat insanlar zamanla bu ayrı ayrı hadiseleri biriktirir ve ortak özelliklerine göre sınıflarlar. Bu şekilde insanlar yavaş yavaş bir eylem alışkanlığı ve buna uygun bir imge inşa ederler. Bu süreçte tekil olaylar birbiriyle kaynaşır ve genel bir davranış tarzı oluşturulur. Fakat bununla birlikte, Dewey, insanların genelleme yaparken yanılabilirdiğini belirtir çünkü ona göre deneyim tekildir, kusurludur ve geriye dönük bir şekilde düzeltilemez. Ne var ki bu özellikleriyle deneyim, alışkanlıklara ve imgelere bir sıçrama taşı olabilir. Alışkanlıklar ve imgeler de kavramlara ve ilkelere bir sıçrama taşı hâline gelebilir.<sup>36</sup> Kısaca onun düşüncesinde deneyim, tekil ve kusurlu oluşuyla, kavramlara ve ilkelere ulaşmanın önemli bir imkânıdır. Deneyimin bu imkânlarla sahip olması, onun hem bilim hem de ahlaki yaşam için rehber olmasını mümkün kılmaktadır.

Dewey'in ahlaka ilişkin bütün bu görüşlerinden yola çıkarak şöyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür: Onun düşüncesinde ahlaka ilişkin teorik ilkeler yoktur. Ancak ahlaki bir eylemde bulunurken, bireysel ve sosyal amaçlara hizmet etme, akıl süzgecinden geçirme, deneyimde doğrulanmaya tabi tutma gibi birçok hususu göz önünde bulundurarak kaynakları ve işleyiş

<sup>33</sup> Dewey, "Ahlakta Üç Bağımsız Değişken", 575-579.

<sup>34</sup> Dewey, "Ahlakta Üç Bağımsız Değişken", 579-580.

<sup>35</sup> Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 78.

<sup>36</sup> Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 79-81.

tarzları farklı olan değişkenleri yönetme söz konusudur. Dolayısıyla onun ahlak anlayışında bireysel ilgi ve ihtiyaçların, sosyal hak ve sorumlulukların, akıl ve deneyimin iş birliğine önem verildiği görülmektedir. Son olarak onun din hakkında olduğu gibi ahlak konusunda da meseleyi insanın deneyimine bağlaması onun felsefesinde bu kavramın ne denli önemli olduğunu bir kez daha göstermektedir.

Dewey'in ahlak eğitimine ilişkin görüşlerine gelecek olursak, her türlü düalizme karşı olduğu gibi o, ahlak eğitiminde de içsel zihin ve dışsal eylem ayırımına karşıdır. Ona göre ahlak, insanın birbiriyle ilişkili psikik ve fiziksel iki yönünün birleşik bir tutumudur. Bilinçli ahlaki tutumun başında içsel gerilim ve ayarlanmalar yaşanır. Böylelikle ahlaki tutum, içsel olarak biçimlendirilir. Bu biçimlendirmeden sonra, kısmen belirsiz bir boyuttan daha kesin bir boyuta doğru geçiş yapılarak fiziksel eylem gerçekleştirilir. Dolayısıyla ahlaki tutum, düşünce ve davranış arasındaki özel bir ilişkiden doğar. Çoğu zaman okullarda istenmeyen tutumların baş göstermesinin nedeni, öğrencilerin düşünce ve davranış bütünlüğünün sağlanmamasından kaynaklanmaktadır. Yapılması gereken şey, bilinçli bir amaç doğrultusunda, öğrencilerin bilinçli bir şekilde ilgi duyacakları ve derinlemesine düşünecekleri eğitim-öğretim koşullarını hazırlamaktır.<sup>37</sup>

Dikkat edilirse burada Dewey, ahlak konusunda insanın zihinsel ve eylemsel (düşünce ve davranış) bütünlüğünden bahsetmektedir. Bunu tamamlayan bir unsur olarak, onun ahlak felsefesinde insanın duygusal boyutunun ahlaki tutumla olan ilişkisine de bakmak gerekir. Ona göre ilgi insanın duygusal boyutuyla alakalı bir meseledir. Söz konusu ahlak olduğunda ortaya çıkan bir diğer tartışma, insanın eylemlerinde *ilkelere (principles)* göre mi yoksa *ilgilerine (interests)* göre mi hareket etmesi gerektiği meselesidir. Ona göre her şeyden önce *ilkeler alanı* ve *ilgiler alanı* şeklinde ikili bir ayırım yapmak doğru değildir. Bu iki alan birbiriyle oldukça ilişkilidir. Buna bir doktorun hayatını tehlikeye atıp bulaşıcı bir hastalığa yakalanmış bir hastayı tedavi etmesini örnek olarak verir. Ona göre burada doktorun yaptığı şey, ilgiler alanından bağımsız bir ilkeye göre hareket etmek değildir. Bilakis böyle bir hastayı tedavi etmesi, mesleğine duyduğu ilgiden ve onda kendini bulmasından kaynaklanmaktadır. O hâlde ilgi alanı ile benlik birbirinden ayrı şeyler değildir. Söz konusu okullar olduğunda problem, öğrencilerin ilgi duymadıkları soyut ilkeleri onlara öğretmeye çalışmak ve onların bu ilkelere göre hareket etmesini beklemektir. Oysa yapılması gereken, öğrencilerin ilgi duyacakları ilkeler bulmak ve uygulamaktır.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 402-407.

<sup>38</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 407-410.

Başka bir ifadeyle okullardaki ahlak eğitiminin temel problemi, öğrencilerin dürtülerini ve alışkanlıklarını yani onların doğasını ve deneyimlerini görmezden gelip, dışardan soyut ahlaki ilkeleri onlara sıringa etmeye çalışmaktır. Oysa Dewey'e göre insan *iyiliğe* ancak kendi deneyimleri aracılığıyla ulaşabilir. İnsanın deneyimlerinden kopuk soyut bir ahlak bilgisi, insanı karakterli ve iyi yapmaz. Dolayısıyla okullarda yapılması gereken, buradaki eğitimi sosyal yaşamın ruhuna uygun şekilde yeniden düzenlemektir. Bunun için yapılması gerekenler şunlardır: 1. Öğrencilerin birbirleriyle rahatça etkileşime girebildikleri ve birlikte aktif olarak çalışabilecekleri etkinliklere yeterince yer vermek. 2. Okuldaki etkinlikler ile okul dışı faaliyetlerin arasında bir bağ kurmak. Yani okul içi ve okul dışı yaşam, iki farklı dünya gibi olmamalıdır. Bu koşullar yerine getirildiğinde, okuldaki her türlü eğitim ahlaki bir eğitim olur.<sup>39</sup>

Görüldüğü gibi Dewey, ahlak eğitiminde de *düalist görüşlere* karşıdır ve daima *birlikten* yanadır. Bu *birlik* okul içindeki müfredatta geçerli olduğu gibi, okul içinde ve dışında verilen ahlak eğitiminin birliğinde de söz konusudur. Hakeza ahlak eğitiminin, insanın bireysel ve sosyal yönlerini birlikte geliştirmesinde de geçerlidir. Bunların hepsi bir bütün olarak insanın karakterini ve ahlakını etkiler. Dolayısıyla ona göre genel eğitim ile ahlak eğitimi arasında bir *ilişkisellik* vardır. Genel eğitim uygun şekilde yani insanın bireysel doğasına ve sosyal yaşamına uygun olarak verilirse, ahlak eğitimi genel eğitimin bir sonucu olarak ortaya çıkar.<sup>40</sup>

Dewey'in ahlaka dair karşı çıktığı bir diğer düalist görüş ise ahlaki prensipleri müteal olarak kabul eden görüştür. Bu görüşte ahlaki prensipler o kadar müteal olarak kabul edilmiştir ki neredeyse insanın günlük yaşamına dokunmayacak/temas etmeyecek şekilde tasavvur edilmiştir. Oysaki Dewey'e göre ahlaki prensipler, müteal değildir ve insanın pratik yaşamına etki eden mahiyettedir. Bu bağlamda o, eğitimde ihtiyaç duyduğumuz şeyin, uygulama kapasitesine sahip ahlaki prensiplerin varlığına inanmak olduğunu söyler.<sup>41</sup>

Bu noktada ise Dewey, eğitimcilere büyük görev düştüğünü belirtmektedir. Ona göre eğitimci, bireyi doğuştan getirdiği özellik ve yetenekleri ile olduğu gibi kabul etmelidir, yapacağı tüm eğitim faaliyetini bu kabul üzerine bina etmelidir ve bireyin doğasında olmayan özellikleri, eğitim aracılığıyla ona kazandırmaya çalışmamalıdır. Bu bağlamda, eğitimcinin üzerinde durması gereken en önemli husus, bireyde var olan özelliklerin ve yeteneklerin en uygun koşullarda kullanılması ile ilgilenmektir. Bu özellikler ve yetenekler,

<sup>39</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 411-417.

<sup>40</sup> John Dewey, *Moral Principles in Education* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1909), 7-11.

<sup>41</sup> Dewey, *Moral Principles in Education*, 57-58.

büyük bir potansiyel taşır fakat bu potansiyelin nasıl kullanılacağı henüz yeterince açık değildir.<sup>42</sup>

Dewey'in ahlak eğitimine bakışını özetlemek gerekirse, ona göre öncelikle bu eğitimde müteal ahlaki ilkeleri öğretmeye çalışmak yerine insanların ilgi, ihtiyaç ve arzuları dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda o, insanlara soyut ahlak bilgilerini öğretmenin insanları *iyi* yapmayacağını vurgulamaktadır. O hâlde yapılması gereken, insanın bireysel ve sosyal yaşamına uygun, aklın etkin bir şekilde kullanıldığı deneyim temelli bir ahlaki eğitim vermektir.

### Sonuç

Dewey'in pragmatik natüralizmi, genel olarak insanın karşılaştığı problemlere çözümler sunmaya çalışan bir felsefi yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel özellikleri, düalizme karşı olması, insanın sosyal ve doğal çevreyle uyumuna ehemmiyet vermesi ve insana dair birçok konuyu deneyim merkezli olarak ele almasıdır. Dewey'in felsefesinin bu özelliklerini, başta eğitim felsefesi olmak üzere din ve ahlak anlayışlarında görmek mümkündür.

Dewey'in eğitim felsefesi, deneyime dayalı ilerlemeci bir eğitim anlayışıdır. Ona göre deneyim, insanın çevresiyle arasındaki etkileşimden meydana gelir. Eğitici bir deneyim oluşturmak için insanın nesnel koşullarının onun ilgi ve ihtiyaçlarına göre düzenlemek gerekir. Bununla birlikte eğitici bir deneyimde, geçmiş ve gelecek deneyimler arasında bağlantılar kurulur. Böylelikle insan, deneyimlerini her defasında yeniden düzenleyerek gelişir ve dönüşür. Kısaca eğitim, insanın deneyimlerini düzenleyerek gelişmesi ve dönüşmesidir.

Dewey'in din anlayışına bakıldığında onun belirli inançları ve pratikleri buyuran geleneksel din ile dinî nitelik taşıyan deneyim arasında ayırım yaptığı görülmektedir. Ona göre dinî deneyim, kurumsal herhangi bir dinden bağımsızdır. Bu bağımsızlığıyla dinî deneyim, tahayyül gücü ile birlikte, insanın ideal benlik bütünlüğüne ulaşmasına etki etmektedir. Dewey'in, bu yönüyle dinî deneyimleri oldukça işlevsel bulduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun, bir yandan dinin dogmatik yönünü eleştirmesi diğer yandan dinî deneyimi fonksiyonel bulması nedeniyle dine karşı duruşunun orta bir yerde konumlandığı söylenebilir. Onun din eğitimine ilişkin görüşleri incelendiğinde ise, dini insan yaşamının doğal ve mahrem bir alanı olarak gördüğü için onun okullarda bilimsel bir anlayışla ve resmi bir şekilde öğretilmesine karşı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte o, çocukların ve gençlerin din eğitimi almasına karşı değildir; bilakis çocuklara ve gençlere din eğitimi verilirken bunun onların gelişimlerine uygun olması gerektiği hususuna dikkat çekmektedir.

<sup>42</sup> Dewey, *Democracy and Education*, 86-87.

Dewey'in ahlak felsefesine gelindiğinde onun düşüncesinde ahlaka ilişkin bir ilkenin olmadığı görülmektedir. Ona göre ahlakın doğasında belirsizlik ve çatışma vardır. İnsan ahlaki bir eylemde bulunurken, bireysel ve sosyal amaçları gözetme, eyleminin sonuçlarını akıl süzgecinden geçirme, ahlak kurallarını deneyimde doğrulamaya tabi tutma gibi kaynakları ve işleyiş tarzları farklı olan değişkenleri yönetme söz konusudur. Bütün bu süreçlerde rehber, akılla iş birliği hâlindeki deneyimdir. Ahlak eğitimine ilişkin yaklaşımı da bu minval üzeredir. Ona göre okullarda soyut ahlaki ilkeleri öğretmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Yapılması gereken, insanın bireysel ve sosyal yaşamıyla uyumlu, aklın etkin bir şekilde kullanıldığı deneyim temelli bir ahlaki eğitim vermektir.

Son olarak Dewey'in din ve ahlak eğitimine ilişkin görüşleri birlikte dikkate alındığında, onun her iki konuya yaklaşımında da düalizmden kaçındığı, insanın bireysel ve sosyal uyumuna ehemmiyet verdiği ve deneyim temelli bir eğitimi öne çıkardığı görülmektedir. Bu yaklaşıma ek olarak, Dewey din ve ahlakın soyut bir şekilde öğretilmesiyle insanların dindar ve iyi olamayacağını ileri sürmektedir. Fakat onun, ahlak eğitiminin okullarda bütün bir eğitimle birlikte ve deneyim temelli olarak verilmesinden yana iken din eğitimi için böyle düşünmediğini belirtmek gerekir. Daha açık bir ifadeyle Dewey'in dinin okullarda eğitime konu edinmesine sıcak bakmadığı söylenebilir. Bunun birçok nedeni olabilir ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla birinci neden, Dewey'in herhangi bir dini, kanıta dayalı bilimsel bir anlayışla ele almanın onun doğasına uygun bulmamasıdır. İkinci neden, çok dinli toplumlarda öğretmek için hangi dinin nasıl seçileceği problemidir. Üçüncüsü de okullarda öğretmek için birden fazla din seçilse bile dinlerin kendilerine mahsus doğruluk iddialarının sosyal bütünlüğe zarar verebilme ihtimalidir. Dinin okullardaki eğitimi hariç tutulursa Dewey'in çocukların ve gençlerin gelişimlerine uygun bir din eğitimi almaları için disiplinler arası bir iş birliğine ihtiyaç olduğunu belirtmesi, din eğitimine yönelik yaklaşımının tamamen olumsuz olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

## Kaynakça

- Aydın, Aysun. "Making Sense of Darwin through Lense of Dewey". *Muhakeme Dergisi* 1/1 (2018), 1-9.
- Ceylan, Yusuf. "Din Eğitime Pragmatist Bir Yaklaşım". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/47 (2018), 139-159.
- Cochran Molly. "Introduction". *The Cambridge Companion to Dewey*. Ed. Molly Cochran, 1-12, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Çıtır, İlhami - Tanış, Abdulkadir. "John Dewey'in Natüralistik Din Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/36 (2019), 337-362.
- Dewey, John. *A Common Faith*. 2. Baskı. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Dewey, John. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Twenty-seventh Printing. New York: The Macmillan Company, 1954.
- Dewey, John. *Experience and Education*. The Kappa Delta Pi Lecture Series, New York: Macmillan Publishing Company, 1938.
- Dewey, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 2016.
- Dewey, John. "The Need for a Recovery of Philosophy". *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*. 3-69. New York: Henry Holt and Company, 1945.
- Dewey, John. "İyinin İnşası". Çev. Alparslan Doğan. *Felsefi Metinler: Pragmatizm*. Ed. H. S. Thayer. 290-315. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.
- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1920.
- Dewey, John. "Religious Education as Conditioned by Modern Psychology and Pedagogy". *The Middle Works, 1899-1924*. Ed. Jo Ann Boydston. Volume 3:1903-1906. 210-215. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1977.
- Dewey, John. "Religion and Our School". *The Middle Works: 1899-1924*. Ed. Jo Ann Boydston. Volume 4:1907-1909. 165-177. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1977.
- Dewey, John. "Ahlakta Üç Bağımsız Değişken". Çev. İlhami Çıtır. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 573-581.
- Dewey, John - Tufts, James H. *Ethics*. New York: Henry Holt and Company, 1910.
- Eames, S. Morris. *Pragmatic Naturalism*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977.
- Fakioğlu Bağcı, Hatice. *Tecrübe ve Eğitim: Dewey ve Gadamer Arasında Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- Fidan Özcan, Filiz. *Durkheim ve Dewey'in Ahlâk Eğitime İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

- Grimmitt, Michael (ed.). *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE*. Essex: McCrimmons Publishing, 2000.
- Noddings, Nel. *Eğitim Felsefesi*. Raşit Çelik (çev.), 3. Basımdan çeviri, Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Türer, Celal. "İmkânlar Alanı Olarak Din: Dewey'in Din Felsefesi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 0/7 (2009), 173-195.
- Wheeler, Kathleen M. *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.





**MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN'IN Şİİ/ZEYDÎ OLDUĞU İDDİASI VE Şİİ  
KAYNAKLARDAKİ MUKÂTİL RİVAYETLERİ**

The Claim that Muqâtil b. Sulaymân is a Shī'ite/Zaydī and His Narrations in  
Shī'ite Sources

**ERSİN ÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Tefsir Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Tafsir,  
Istanbul, Turkey

[ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)

0000-0002-1821-7772

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 14 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 20 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073575>

**ATIF/CITE AS:**

Çelik, Ersin, "Mukâtil b. Süleymân'ın Şiî/Zeydî Olduğu İddiası ve Şiî Kaynaklardaki Mukâtil Rivayetleri", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 451-478

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Hitit University Divinity Faculty,  
Çorum, Turkey. All rights reserved.

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

## The Claim that Muqātil b. Sulaymān is a Shī'ite/Zaydī and His Narrations in Shī'ite Sources

### Abstract

The commentary of Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767) is very important because it is the oldest exegesis that has survived to the present day. As much as the importance of this tafsir is indisputable, the sectarian identity of the author is just as controversial. The sectarian belonging of the author is also closely related to the value of being a source of this commentary. Because the evaluations about Muqātil follow two extremes: "lying" and "authority in tafsir". In the contemporary period, some researchers have taken these discussions on the sectarian identity of the author to the point that Muqātil is seen as "inconvenient" in the Sunnī tafsir tradition and this situation causes the tafsir of the author to be ignored. Therefore, the claims in question remove the problem from being a question of Muqātil's sectarian identity and argue that Muqātil's tafsir is sacrificed to ideological motives in the tafsir tradition. There are different opinions about whether Muqātil is attributed to Mushabbiha, Murj'ā or Shī'a/Zaydiyya. This study focuses on the claim that the author is Shī'ite/Zaydī, which was brought to the fore by names such as Muhammad Ebu Zehre (d. 1974), especially Abdullah Mahmud Shahhāte (b. 1951), who was the interpreter of his commentary. The claim that Muqātil was a Shī'ite/Zaydī was first put forward by Ibn al-Nadīm (d. 385/995), who was known for his Shī'a inclination. While the prominent Shī'ite scholar al-Kashshī (III-IV. /IX-X. century) and Abu Ja'fer et-Tusi (d. 460/1067) argued that he was a Shī'ite/Zaydī. Also Tusi states that he was one of the companions of Muhammad al-Bakir (d. 114/733) and Ca'fer-i Sadik (d. 148/765). Again, a relationship was established between Muqātil b. Sulaymān and Zaydiyya by orientalist such as Louis Massignon (d. 1962) and Montgomery Watt (d. 2006). Our research has two main purposes: First, it is to make some convincing determinations that he is not a Shī'ite/Zaydī based on the author's own commentary. The second is to make some determinations about the place and influence of Muqātil in the Shī'ite tradition, especially the sources of tafsir. Here, it will be tried to determine whether the narrations from Muqātil are included in the main tafsir and hadith sources of Shī'a, and these narrations will be compared with the existing works. As a result, in this study, the Hijri II. the sectarian belonging of Muqātil, one of the leading commentators of the century, is evaluated through Shī'ite sources.

**Keywords:** Tafsir, Muqātil, Madhhab, Shī'a, Zaydiyya.

## Mukâtil b. Süleymân'ın Şîî/Zeydî Olduğu İddiası ve Şîî Kaynaklardaki Mukâtil Rivayetleri\*

### Özet

Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 767/150) tefsiri, günümüze ulaşan en eski tefsir olması nedeniyle oldukça önemlidir. Bu tefsirin önemi ne kadar tartışılmaz ise müellifin mezhebî kimliği bir o kadar tartışmalıdır. Müellifin mezhebî aidiyeti bu tefsirinin kaynak olma değeri ile yakından ilgilidir. Zira Mukâtil hakkındaki değerlendirmeler, “yalancılık” ile “tefsirde otorite olduğu” şeklinde iki uç noktada seyretmektedir. Çağdaş dönemde bazı araştırmacılar, müellifin mezhebî kimliği üzerindeki bu tartışmaları, Sünnî tefsir geleneğinde Mukâtil'in “sakıncalı” olarak görüldüğüne ve bu durumun müellifin tefsirinin görmezden gelinmesine sebep olduğuna kadar götürmüştür. Gerçekten de Mukâtil'e dair atıfların Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi rivayetleri derleyen ilk dönem tefsirlerinde ya hiç yer almadığı ya da çok az yer aldığı bir gerçektir. Dolayısı ile söz konusu araştırmacılar, problemi yalnızca Mukâtil'in mezhebi kimliği meselesi olmaktan çıkarmakta ve tefsir geleneğinde onun tefsirinin ideolojik sâiklere kurban edildiğini öne sürmüşlerdir. Mukâtil'in mezhebi kimliğine gelince onun Müşebbihe, Mürcie veya Şîa/Zeydiyye'ye nispet edildiğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bu çalışma özellikle Mukâtil'in Şîî/Zeydî olduğu iddiası üzerine yoğunlaşmaktadır. Mukâtil'in Şîî/Zeydî olduğu iddiası ilk defa Şîa'ya eğilimiyle meşhur İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) tarafından öne sürülmüştür. Şîî ricâl âlimi el-Keşşî (III-IV. /IX-X. yüzyıl) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 1067/460) de onun Şîî/Zeydî olduğunu savunmuştur. Ayrıca Ebû Ca'fer et-Tûsî, Mukâtil'in Muhammed el-Bâkır (ö. 733/114) ve Ca'fer-i Sâdık'ın (ö. 765/148) ashabından olduğunu vurgulamışlardır. Sünnî gelenekte daha çok teşbih inancıyla suçlanan Mukâtil, çağdaş dönemde tefsirinin muhakkiki Abdullah Mahmud Şehhâte (d. 1951) başta olmak üzere Muhammed Ebu Zehre (ö. 1974) gibi isimler tarafından da Şîî/Zeydî olarak tavsif edilmiştir. Yine Louis Massignon (ö. 1962) ve Montgomery Watt (ö. 2006) gibi oryantalistler tarafından da Mukâtil ile Zeydiyye arasında bir ilişki kurulmuştur. Bu araştırmamızın iki temel amacı bulunmaktadır: Birincisi, müellifin kendi tefsiri üzerinden onun Şîî/Zeydî olmadığına dair ikna edici bazı tespitlerde bulunmaktır. İkincisi ise Mukâtil'in başta tefsir ve hadis kaynakları olmak üzere Şîî gelenekteki yerine ve etkisine dair bazı değerlendirmelerde bulunmaktır. Burada özellikle Şîa'nın temel tefsir ve hadis kaynaklarında Mukâtil'den gelen rivayetlere yer verilip verilmediği, yer verildiyse bunun ne ölçüde olduğu tespit edilmeye çalışılacak ve bu rivayetlerin müellifin elimizdeki mevcut eserleri ile mukayesesi yapılacaktır. Bu sayede Şîî kaynaklarda Mukâtil'e nispet edilen rivayetlerin onun kendi kaynaklarında ve özellikle Salebî gibi ondan çokça istifade eden müfessirlerin

\*Bu makale, 22-23 Kasım 2021'de İstanbul'da Düzenlenen Hicri İkinci Asrın İslami İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulan çalışmamızın geliştirilmiş ve kısmen değiştirilmiş halidir.

eserlerinde bulunup bulunmadığı irdelenecektir. Ayrıca bu Şîî kaynaklarda Mukâtil'e nispet edilen rivayetlerin muhteva analizi de yapılacaktır. Neticede bu çalışmada, bazı Sünnî ve Şîî müellifler tarafından Şîî/Zeydî olduğu öne sürülen hicrî II. asrın önde gelen müfessirlerinden Mukâtil'in mezhebi aidiyeti, Şîî kaynaklar üzerinden değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mukâtil b. Süleymân, Mezhep, Şîa, Zeydiyye.

## Giriş

Hicrî ikinci asrın ilk yarısında yaşayan Mukâtil b. Süleymân'ın kuşkusuz en önemli vasfı müfessir olmasıdır.<sup>1</sup> Nitekim İmam Şâfiî'ye (ö. 819/204) isnat edilen “*Tefsirde herkes Mukâtil b. Süleymân'a muhtaçtır.*”<sup>2</sup> sözü, müfessirlerin ikinci tabakasından sayılan Mukâtil'in tefsir ilmindeki otoritesini göstermek için yeterlidir. Öte yandan Mukâtil, hadis ilmi açısından ve kelâmî görüşleri sebebiyle büyük tenkide uğramıştır.<sup>3</sup> Ancak Zehebî (ö. 1348/748) gibi Mukâtil'i “*metrûkü'l-hadis*” ve “*Mücessime*” olmakla tenkit edenler dahi onun tefsirde bir deniz olduğunu söylemekten çekinmemişlerdir.<sup>4</sup> Bu durum onun tefsir ilmindeki haklı şöhretini gösterdiği gibi öte taraftan selefin bir konuda eleştirdiği müellifi bir başka konuda takdir edebildiğine, diğer bir ifadeyle toptancı bir anlayışa sahip olmadığına güzel bir örnektir.

Gerek tabakât eserlerinde gerekse Mukâtil b. Süleymân hakkında yapılan akademik çalışmaların birçoğunda onun mezhebi aidiyeti konusundaki karışıklığa dikkat çekilmektedir.<sup>5</sup> Mukâtil'in kelâmî görüşleri ve mezhebi kimliği konusundaki en detaylı çalışma onun *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eserini tahkik eden Abdullah Mahmûd Şehhâte'ye aittir. O, müstakil

<sup>1</sup> Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845) *Tabakât*'ında onu “tefsir sahibi” olarak kaydetmiş, Ahmed b. Hanbel ise “Ben tefsiri Mukâtil b. Süleymân'dan daha iyi bilen birisini görmedim.” iltifatında bulunmuştur. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 7/263; İbn Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Kâhîre: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, ty.), 1/68.

<sup>2</sup> Abdullhayy b. Ahmed İbnü'l-İmad, *Şezerâtu'z-zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2/229, (1406/1986 ; Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* (Medine: Mektebetu'l-ULûm ve'l-Hikme, 1417/1997), 1/20; Semseddin Sami, *Kamusu'l-A'lam* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1316/1898), 6/4360.

<sup>3</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), 1/131; Mukâtil, Nesâî tarafından hadis uydurmakla meşhur dört kişi arasında sayılmıştır. bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî İbn Hacer, *Tezhibu't-Tezhib*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata (Hindistan: Matbaatü dâireti'l-maârif, 1326), 10/284.

<sup>4</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/131.

<sup>5</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleymân ve Eserleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21 (1976), 2-7; Mehmet Altuntaş, “Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/13 (Haziran 2018), 131-139; Murtazâ Hürremî-Rasûl Naveşki, “Seyrî der Ahvâli Mukâtil b. Süleymân ve Reviş-i tefsîri vey”, Dûfeslnâme Kâvişhây-i Dînî 2/6 (Pâyiz u Zemistân 1390), 152-156.

olarak hazırladığı tefsirin beşinci cildini Mukâtil'in hayatına ve tefsirdeki yöntemine ayırmış burada mezhebi kimliği hususundaki iddiaları da detaylı olarak ele almıştır.<sup>6</sup> Öte yandan Mukâtil'in sadece mezhebî görüşüne tahsis edilmiş çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan birisi İbrahim Çelik tarafından telif edilen "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri" başlıklı makalesidir.<sup>7</sup> Bir diğeri onun teşbih ve tescîme inandığı iddialarına yönelik Mun'im Sirry tarafından telif edilen "Muqâtil b. Sulaymân and Anthropomorphism"<sup>8</sup> başlıklı çalışmadır. Son olarak Mehmet Tözluyurt tarafından kaleme alınan "Mukâtil b. Süleymân'ın Zeydî ve Mürcîî Oluşu Meselesi" başlıklı çalışma da onun mezhebi kimliğine odaklanmaktadır.<sup>9</sup> Gerek son çalışmada gerekse onun Şii/Zeydî olduğunu öne süren diğer çalışmalarda Şîa kaynakları üzerinden kuşatıcı bir değerlendirme yapılmadığı görülmüş, o nedenle bu çalışmanın yapılmasının gerekli olduğu kanaati oluşmuştur. Zira "Mukâtil b. Süleymân'ın Şii/Zeydî olduğu iddiasına Şii'lerin nasıl yaklaştığı ve Şii gelenekte Mukâtil rivayetlerinin kaynaklık değerinin ne olduğu gibi sorular cevap verilmesi gereken oldukça makul sorulardır. Bu sorulara cevap vermeyi amaçlayan bu araştırmanın ana omurgasını, Mukâtil'in mezhebi aidiyetine Şii müelliflerin nasıl yaklaştığı ve Şii eserlerdeki Mukâtil rivayetleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, Şii kaynaklarda Mukâtil'den nakledilen rivayetler ve onun mezhebi durumuna Şii'lerin yaklaşımı hususunda farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bununla birlikte araştırmamızda Sünnî müelliflerin Zeydîlik iddiaları incelenmiş, ayrıca Tözluyurt tarafından yapılan söz konusu çalışmada temas edilmeyen bazı delillere yer verilmiştir.

### 1. Mukâtil'in Zeydîliği Meselesine Dair Tefsirinden Bazı Tespitler

Şii fırkaları diğer İslâmî fırkalardan ayıran en önemli husus şüphesiz "imamet" meselesidir.<sup>10</sup> Nitekim Zeydiyye, önce Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali'yi (ö. 740/122), onun ölümünden sonra ise oğlu Yahya'yı (ö. 743/125) imâm olarak kabul ettikleri için bu şekilde isimlendirilmiştir.<sup>11</sup> Ancak Şii/

<sup>6</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423), 5/75-121, 5/243-251.

<sup>7</sup> İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159.

<sup>8</sup> Bu çalışma, Yusuf Yurt ve Büşra Yurt tarafından Türkçeye de çevrilmiş, "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm" başlığıyla 2017 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmıştır.

<sup>9</sup> Mehmet Tözluyurt, "Mukâtil b. Süleymân'ın Zeydî ve Mürcîî Oluşu Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 14, 14 (Aralık 2018), 275-299.

<sup>10</sup> Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD* 32 (1992), 90-91.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Nu'aym Zerzûr (Beirut: el-Mektebetü'l-asiyye, 1426/2005), 1/68-69.

İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'den hemen sonra Hz. Ali'nin halife olacağı nasla sabit olan bir hususken Zeydiyye'ye göre ise hilafet, her ne kadar kendi alt gruplarında ihtilaf olsa da en azından İmâmiyye'de olduğu gibi nasla sabit olan bir husus değildir.

Bağdadî (429/1037), Şehristanî (548/1152), Nâşî el-Ekber (293/905), İsferyânî (471/1078) ve Razi (606/1209) gibi müellifler Zeydiyye'yi Cârüdiyye, Büttriyye ve Süleymâniyye olarak üç gruba ayırmaktadır.<sup>12</sup> Zeydiyye'nin öncülere kabul edilen Cârüdiyye grubu, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi ismen değil ona delâlet eden nitelikler ile imâmete tayin ettiğini, sahâbenin ise Hz. Ali'yi değil de Hz. Ebu Bekir'i halife seçerek küfre düştüğünü, Hz. Ali'den sonra ise Hz. Hasan ve Hüseyin'in imam olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlar, ilk üç halifenin imametini reddetmişler ve onları Hz. Ali'nin hakkını gasp etmekle suçlamışlardır.<sup>13</sup> Zeydî fırkalardan bir diğer grup olan Süleyman b. Cerîr ve taraftarları ise imâmetin şûrâyla olacağını ve ümmetten iki kişinin uzlaşmasıyla gerçekleşeceğini öne sürmüşlerdir. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra sahabenin en üstünü ve imâmete en layık olanı olduğunu kabul etmişler. Sahabenin, içtihat ile imamete Ebû Bekir'i seçmekte hata ettiklerini, ancak bunun küfrü ve fâsıklığı gerektiren bir hata olmadığını belirtmişlerdir. Hz. Osman'dan ise teberrî etmişler, onu ve Hz. Ali ile savaşanları küfürle itham etmişlerdir.<sup>14</sup> Zeydî fırkalardan üçüncüsü Büttriyye (Betriyye, Ebteriyye) ise Hz. Peygamber'den sonra sahabenin en üstününün Hz. Ali'nin olduğunu kabul etmişler, ancak bununla birlikte ondan önce gelen Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini de sırf Hz. Ali onlara biat ettiğinden meşru saymışlardır. Dolayısıyla onlar hakkında olumsuz bir şey söylememişlerdir. Ancak Hz. Osman söz konusu olduğunda ise tevakkuf etmişler, özellikle son altı yılında onun halife olmadığına ise ittifak etmişlerdir.<sup>15</sup>

Zeydî gruplar Şîî bir fırka olarak Hz. Ali'nin imametine Kur'an'dan delil getirmezlerken onların Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetine dair Kur'an'dan delil getirmeleri ve böyle bir istidlâl yöntemini kullanmaları

<sup>12</sup> Nevbahtî, Eş'arî, Mes'ûdî ve Malatî'nin farklı tasnifleri için bkz. Yusuf Gökalp, *Şîî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 93-94.

<sup>13</sup> Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l- imâme ve muktetefât min kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*, thk. Josef van Ess. Beyrut: yy. 1971), 42; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/70; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tsh. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dâru's- Surûr, 1368/1948, 1/255; Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2015), 97.

<sup>14</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 44; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 71; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 9; Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı", 99.

<sup>15</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 43-44; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 71.



onların imamet anlayışı ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla Şii/Zeydî olduğu iddia edilen Mukâtil b. Süleymân'ın aşağıda yer vereceğimiz bazı âyetlere getirdiği yorumlar, onun imamete yaklaşımının Zeydiyye gibi olmadığını ve kendisinin de Zeydî olamayacağını göstermektedir.

a) Mukâtil b. Süleyman'ın *“Ey Peygamber! Neden eşlerini memnun etmek için Allah'ın sana helâl kıldığı bir şeyi kendine yasaklıyorsun? Çünkü Allah, çok başışlayıcı, çok merhametlidir.”*<sup>16</sup> âyetinin tefsirinde aktardığı sebab-i nüzûl rivayeti bu konudaki önemli delillerden birisidir. Söz konusu rivayete göre Hafsa (r.a.) babası Ömer b. el-Hattab'ı ziyarete gitmişti. O gün Hz. Peygamber'in yanında bulunma sırası Hafsa'da idi. Geri döndüğünde Hz. Peygamber ile Hz. Mâriye'yi kendi odasında buldu. Hafsa, Mâriye çıkıncaya kadar içeri girmemiş sonra da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) şöyle demiştir: *“Benim nöbet günümde ve benim yatağında kiminle birlikte olduğunu gördüm.”* Hafsa'nın yüzündeki kıskançlık ve üzüntüyü gören Hz. Peygamber ona şöyle söylemiştir: *“Ey Hafsa! Bu durumu gizle, Âişe'ye söyleme. Ona (Mâriye'ye) ebediyen yaklaşmayacağım.”* Yine senediyle Mukâtil şöyle demiştir: Hz. Peygamber Hafsa'ya şöyle demiştir: *“Benim bu durumumu gizle ki ben de sana şu müjdeyi vereyim: 'Benden sonra başa Ebu Bekir, Ebu Bekir'den sonra baban geçecek. Hz. Peygamber ona bu durumu kimseye söylememesini emrettiği halde Hafsa -kendisiyle arası iyi olan- Âişe'ye bu durumu anlatmıştır. Âişe çok kızmış, Hz. Peygamber'in üzerine o kadar gitmiştir ki sonunda Rasûlullah, Mâriye'ye yaklaşmayacağı hususunda yemin etmiştir. Bunun üzerine de Allah, zikri geçen âyeti indirmiştir.”*<sup>17</sup>

Mukâtil b. Süleymân'ın burada aktardığı rivayet, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra kimin halife olacağına dair gaybî bir bilgiyi ihtiva etmektedir. Cârûdiyye dışında Zeydiyye'ye göre her ne kadar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafeti meşru olsa da hilafete asıl layık olan kişi Hz. Ali'dir. Oysa buradaki rivayetten anlaşılan Hz. Peygamber, bizzat kendisinden sonra halifenin sırasıyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olacağını bildirmiştir. Bu durumun Şii fırkaların imâmet anlayışı ile tezat teşkil ettiği ortadır. Ancak Zeydî olduğu iddia edilen Mukâtil, tefsirinde bu rivayeti aktarmakta bir sakınca görmemiştir.

b) Mukâtil b. Süleymân'ın *“Bedevîlerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ancak önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratacaktır.”*<sup>18</sup> âyetinin tefsirindeki ifadeleri de onun Şii/

<sup>16</sup> et-Tahrîm 66/1-3.

<sup>17</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/375-376.

<sup>18</sup> el-Fetih 48/16.

Zeydî olmadığının açık bir delili olarak kabul edilebilir. Mukâtil, bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir: Ebu Bekir (r.a.); Cuheyne, Muzejne, Eşca', Gıfar ve Eslem'den oluşan bu beş kabileyi Yemâmelilere karşı savaşmak üzere çağırıştır. Mukâtil'e göre âyetteki "Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir." ifadesi yani onlarla savaşmak üzere Ebu Bekir'in çağırısını kabul ederseniz, Allah size âhirette güzel bir ecir verecek, demektir. Yani sizleri cennette pek şerefli bir şekilde mükâfatlandıracaktır. Yüce Allah'ın "Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratar." ifadesi ise bundan önce Hudeybiye günü kâfirlerle savaşmaktan yüz çevirdiğiniz gibi, yine geri dönerseniz diğer bir ifadeyle Yemâmelilerle savaşmayı kabul etmeyecek olursanız, Allah sizi âhirette can yakıcı bir azap ile azaplandıracaktır, demektir. Bu açıklamanın devamında ise Mukâtil, "Ebu Bekir'in (r. a) halifeliğinin, bu ayet ile tekit edilmiş olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla Mukâtil burada Zeydî imamet anlayışının aksine Hz. Ebû Bekir'in hilafetine dair nastan delil getirmiştir. Bu durumda Mukâtil'in en azından Hz. Ali'nin hilafete daha layık olduğu düşüncesinde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Özellikle imametle ilgili bu iki delilin, Mukâtil'in Şii/Zeydî olduğunu iddia eden tefsirin muhakkiki Şehhâte tarafından ve bunu reddeden Tözlüyurt tarafından dikkate alınması gerekirdi. Zira bir müellifin Şii olup olmadığı hususundaki en önemli husus, imamet inancıdır.

Mukâtil'in diğer halifelere ve sahabîlere nispetle Hz. Ali'nin faziletini biraz daha öne çıkarttığı görülmektedir.<sup>20</sup> Fakat Mukâtil'in Hz. Ali sevgisinde de aşırıya kaçmadığı açıktır. Onun tefsirinde yer verdiği bir rivayete göre içerisinde Hz. Ali'nin de olduğu bir grup sahabe Abdurrahmân b. Avf'ın davetine icabet edip -henüz içkinin haram kılınmadığı dönemde- içki içmişlerdir. Ardından akşam namazını kıldırmak üzere imamete geçen Hz. Ali'nin Kâfirûn sûresini "Biz de sizin taptıklarınıza taparız." şeklinde yanlış okuması üzerine "Ey iman edenler! Sarhoş iken namaza yaklaşmayın..." âyeti nâzil olmuştur.<sup>21</sup> Mukâtil'in yer verdiği bu rivayetin, Hz. Ali'ye aşırı sevgi besleyenlerin tasavvuru içerisinde yeri yoktur. Öte yandan Mukâtil'in Ahzâb sûresi 33. âyette geçen "ehle'l-beyt" ifadesini, Hz. Peygamber'in hanımları olarak tefsir edip Hz. Ali ve evladına dair hiçbir rivayete yer vermemesi<sup>22</sup> ve mübâhele âyeti olarak bilinen Âl-i imrân 61. âyetinin tefsirinde Hz. Ali ve Fâtıma eksenli bir yorum yapmaması da<sup>23</sup> onun Zeydî olmadığının delili olarak okunabilir.

<sup>19</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/72-73.

<sup>20</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/225, 2/39, 3/17, 3/196.

<sup>21</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/373-374.

<sup>22</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/489.

<sup>23</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/280-81.

Mukâtil'in, genellikle Zeydîler tarafından kabul görmeyen Hz. Osman'a dair en ufak bir olumsuz tavrının olmaması,<sup>24</sup> Horasan'da Emevî yönetimiyle iyi ilişkiler içerisinde olması ve Zeydîlerin aksine ru'yetullahı kabul etmesi onun Zeydî olmadığına delilleri olarak sıralanmıştır.<sup>25</sup> Ayrıca Mukâtil'in, Şii'ler tarafından Hz. Ali'ye muhâlif görülen Abdurrahmân b. Avf,<sup>26</sup> Talha b. Ubeydullah,<sup>27</sup> Zübeyr b. Avvâm<sup>28</sup> ve Hz. Âişe gibi sahabiler hakkında da olumsuz bir tutumu olmaması onun Şii/Zeydî olmadığını destekleyen bir husustur.

Öte yandan birçok müfessir, "İşte onlardan kimi, sözünü yerine getirip o yolda canını vermiştir; kimi de (şehitliği) beklemektedir."<sup>29</sup> âyetindeki "şehitliği bekleyen" ifadesini Cemel Vak'asında şehit olan Talha b. Ubeydullah (ö. 656/36) ile açıklamış veya onu örnek göstermiştir.<sup>30</sup> Ancak Mukâtil âyetteki, "Kimi, sözünü yerine getirip o yolda canını vermiştir..." ifadesiyle "Hamza ve Uhud'ta şehit olan arkadaşları kastedilmektedir." derken; "...kimi de (şehitliği) beklemektedir." ifadesini "Verdiği söze vefa üzere ecelini bekleyen müminler kastedilmektedir." şeklinde genel olarak açıklamıştır.<sup>31</sup> Mukâtil'in burada Talha'nın isminin açıkça zikretmemesi Hz. Ali'ye muhalif olmasından olabilir. Ancak yine de bu durum, Mukâtil'in Şii/Zeydî olduğunu söylemek için yeterli bir gerekçe değildir.

## 2. Mukâtil'in Zeydî Olduğu Yönünde Sünnî Müelliflerin İddiaları

Sünnî kaynaklarda aslında ilk dönemden itibaren Mukâtil hakkındaki iddialar onun teşbih ve tescîm fikrini benimsediği yönündedir. Onun Zeydî olduğu yönündeki iddiaların en azından Sünnî cenahta daha çok modern döneme rastladığı söylenebilir. İleride bahsedileceği üzere birçok Şii âlim ise Sünnîlerin aksine klasik dönemden itibaren onun Zeydiyye/Bütrriyye'den olduğunu söylemişlerdir.

Sünnî ekolde Mukâtil, Mürcie'nin bir alt grubu olan Kerrâmîyye ekolüne mensup olmakla itham edilmiştir.<sup>32</sup> Ebû Yûsuf'un (ö. 798/182) naklettigine göre Ebû Hanîfe'nin yanında Cehm ve Mukâtil'in sözü geçince o şöyle

<sup>24</sup> Nitekim Mukâtil, tefsirinin bazı yerlerinde, Osmân b. Affân'dan sonra "radiyallahü anh" (Allah ondan razı olsun) duasında bulunmuştur. Bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/219.

<sup>25</sup> Tözlüyurt, "Mukâtil b. Süleymân'ın Zeydî ve Mürcü Oluşu Meselesi", 280-287.

<sup>26</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/374, 389, 1/455; 2/186.

<sup>27</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/390.

<sup>28</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/386.

<sup>29</sup> el-Ahzâb 33/23.

<sup>30</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/240; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 9/3125; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/54; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/531-532.

<sup>31</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/484.

<sup>32</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/280.

demıştır: “İkisi de aşırı gitmiştir. Cehm b. Safvân teşbihi nefyetmede ileri gitmiş ve ilahî sıfatların hiçbir şey ifade etmediğini söylemiştir. Mukâtil ise Allah’ı mahlûkata benzetmiştir.”<sup>33</sup> İbn Hibbân (ö. 965/354) ise Mukâtil için söyle demektedir: “Kur’ân’la ilgili ilimleri Yahudi ve Hıristiyanlardan alırdı. Allah’ı mahlûkata benzetirdi. O, Müsebbihe’dendi. Ayrıca hadis rivâyetinde de yalan söylerdi.” Horasan bölgesinde Şâfiî mezhebini yayan muhaddis ve fakih Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî de (ö. 268/881) “O, Allah hakkında rivayeti caiz olmayan sıfatlardan bahsederdi.” ifadesini kullanmaktadır.<sup>34</sup> Çağdaş dönemde yapılan hemen hemen bütün çalışmalarda onun teşbih ve tecsim fikirleri üzerine odaklanıldığı müşahede edilmektedir.<sup>35</sup> Görüldüğü üzere Mukâtil, Sünnî müellifler tarafından klasik dönemde Şiî/Zeydî olmakla değil, aksine daha çok teşbih ve tecsîm düşüncesini savunmakla (Müsebbihe) itham edilmiştir.

Kaynaklarda Mukâtil’in Zeydiyye’ye mensup olduğunu söyleyen ilk ismin Şîa’ya eğilimiyle meşhur İbnü’n-Nedîm olduğu tespit edilmiştir. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* adlı eserinde Mukâtil b. Süleymân’ın Zeydiyye’den, muhaddis’in ve kurrâdan olduğunu söylemiştir.<sup>36</sup> Çağdaş dönemde Mukâtil’in Şiî/Zeydî olduğunu belirten bir diğer isim ise Muhammed Ebû Zehre’dır (ö. 1974).<sup>37</sup> Ebû Zehre, İmâm Şâfiî’nin Şiî/Zeydî olan Mukâtil b. Süleymân’dan ilim alınabileceğini ifade ettiğini ve onu tefsirde imam olarak gördüğünü belirtmektedir.<sup>38</sup> Ancak Ebû Zehre, sözün bağlamı Mukâtil olmadığından burada onun Zeydî olmasına dair bir delil zikretmemektedir.

Çağdaş dönemde Mukâtil’in Şiî/Zeydî olduğunu ifade edip bunu çeşitli şekillerde delillendirmeye çalışan en önemli isim kuşkusuz onun tefsirinin muhakkiki Ahmed Mahmûd Şehhâte’dır. Şehhâte, İbnü’n-Nedîm’in

<sup>33</sup> Ebû Hâtîm İbn Hibbân, *Kitâbu’l-Mecrûhîn*, thk: Muhammed İbrâhîm Zâyid (Halep: Dâru’l-Va’y, 1396), 3/15; Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Hatîp el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye, ty.), 13/166.

<sup>34</sup> Bağdadî, *Tarihu Bağdat*, 13/163; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/282, 284.

<sup>35</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 134-136.

<sup>36</sup> Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1997), 222.

<sup>37</sup> Ayrıca Louis Massignon ve M.M. el-Sawwaf gibi Batılı araştırmacıların da Mukâtil’i Zeydî olarak kabul ettiği ifade edilmiştir. Bk. Cerrahoğlu, “Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri”, 2; Yavuz Ünal, “Zeydiyye’nin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair”, *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 181. Fakat Ünal, çalışmasında Mukâtil’in Zeydîliğini yaygın kanaat olarak zikretmiştir ki buna katılmamız mümkün değildir. Öte yandan Mukâtil’e nispet edilen, “İmanın olduğu yerde günah hiçbir zarar vermez.” düşüncesinden dolayı Watt da onu Zeydiyye ile ilişkilendirmiştir. Bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 169-170.

<sup>38</sup> Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd Hayâtühû ve Asruhû-Ârâuhû ve Fihhuhû* (Beyrut: Dâru’l-fikri’l-Arabî, ty.), 16.

Mukâtil'in Zeydiyye'den olduğuna dair görüşünü zikrettikten sonra onun tefsiri okunduğunda Şii/Zeydî olduğuna dair birçok delilin görülebileceğini belirtmektedir. O, Mukâtilin Şiiliğinin Hz. Ali'yi diğer sahabeden daha faziletli kabul etmekle sınırlı olduğunu da ilave etmektedir. Ona göre Kur'an'da lafızları umumi olduğu halde bazı övgü ayetlerini Hz. Ali'ye tahsis etmesi Mukâtil'in Şiiliğinin bir göstergesidir.<sup>39</sup> Şehhâte'nin bu konuda öne sürdüğü delillerden bazıları şunlardır:

1-Mukâtil b. Süleymân, *"Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir."*<sup>40</sup> âyetinin tefsirinde burada mümin erkek ve kadınlarla Allah'ın birliğini tasdik edenlerin yani Rasûlüllah'ın ashabının kastedildiğini ifade etmektedir. Mukâtil ardından Ali b. Ebî Tâlib'in onlar arasında olduğunu dile getirmektedir.

2-Mukâtil'in Zeydî olduğuna dair öne sürülen bir diğer delil ise onun *"Sadece içimizden zulmedenlere dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının ve bilin ki Allah'ın cezası şiddetlidir."*<sup>41</sup> âyetine getirdiği yorumdur. Mukâtil, buradaki "fitnenin" Ali b. Ebî Tâlib ile birlikte ortaya çıkacak olan Cemel savaşı olduğunu, Zübeyir ve Talha'nın da bu fitneye düşenler olduğunu öne sürmektedir.<sup>42</sup>

3-Yine Mukâtil, *"İman etmiş kimse günaha batmış kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değildirlir."*<sup>43</sup> âyetinin tefsirinde "mümin" ile kastedilenin Ali b. Ebî Tâlib, "fâsık" ile kastedilenin ise Ümeyye oğullarından Osman b. Affân'nın anne bir kardeşi Velîd b. Ukbe olduğunu ifade etmiştir.<sup>44</sup>

4-Şehhâte, Mukâtil'in Enfâl sûresinin sonunda Hz. Ali'nin fazileti bağlamında zikrettiği bazı rivayetleri de onun Zeydiliğine delil getirmektedir. Örneğin; Muhammed el-Bâkır'a Hz. Ali'nin "humus" hakkındaki görüşü sorulmuş o da onun humus hakkındaki görüşünün Ehl-i beyt'inin görüşü ile aynı olduğunu söylemiştir. Peki, göreve geldiğinde bunu neden uygulamadığı sorusuna ise Muhammed el-Bâkır, Ebû Bekir ve Ömer'e muhalefet etmeyi hoş karşılamadığı için uygulamadığı cevabını vermiştir.<sup>45</sup>

5- Mukâtil'in *"Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."*<sup>46</sup> âyetinin

<sup>39</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 5/243-246.

<sup>40</sup> et-Tevbe 9/71.

<sup>41</sup> el-Enfâl 8/25.

<sup>42</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/108.

<sup>43</sup> es-Secde 32/18.

<sup>44</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/451.

<sup>45</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/135.

<sup>46</sup> el-Mâide 5/55.

tefsirinde yer verdiği esbâb-ı nüzul rivayeti, Şehhâte tarafından onun Şiî/Zeydî olduğuna delil olarak kabul edilmiştir. Söz konusu rivayete göre, Hz. Peygamber mescidin kapısına çıktığında Allah'a hamd ederek mescitten çıkan bir miskinle karşılaşır. Hz. Peygamber onu çağırır ve "Sana birisi bir şey verdi mi?" diye sorar. Adam; "Evet ey Allah'ın nebisi!" deyince Hz. Peygamber, "Kim verdi?" diye sormuş adam da Ali b. Ebî Tâlib'i kastederek "Şu kıyamdaki adam yüzüğünü verdi." cevabını vermiştir. Hz. Peygamber adama, Hz. Ali'nin yüzüğü hangi halde verdiğini sormuş, adam da rükû halinde iken olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de; "Bu yüce gönüllülüğü Ali'ye mahsus kılan Allah'a hamd olsun!" demiş, akabinde de söz konusu Mâide sûresi 55. âyet nazil olmuştur.

Sonuç olarak Şehhâte Mukâtil'in Şiî/Zeydî olduğunu ancak onun Şiîliğinin Hz. Ali'nin üstün tutulmasıyla sınırlı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca onun Hz. Ali'nin fazileti söz konusu olduğunda zayıf rivayetleri kullandığını ve müminlerin geneli hakkında nazil olan âyetleri Hz. Ali'ye tahsis ettiğini vurgulamaktadır.<sup>47</sup>

Mukâtil'in tefsirinin muhakkiki Mahmûd Şehhâte'nin onun Şiî/Zeydî olduğu yönünde tefsirinden delil getirdiği rivayetlerin yetersiz ve ikna edici olmaktan uzak olduğunu söylemeliyiz. Zira Şiî fırkaları diğerlerinden ayıran en önemli özellik imâmet meselesidir. Şehhâte'nin delil gösterdiği rivayetler onun da belirttiği gibi Hz. Ali'nin üstün tutulmasına bir delil kabul edilebilirse de Mukâtil'in Şiî/Zeydî olduğuna delil teşkil etmez. Öte yandan Mukâtil'in naklettiği bu rivayetlerin benzerlerine Taberî, Mâtürîdî, Sa'lebî gibi Sünnî müellifler tarafından yer verildiği unutulmamalıdır.<sup>48</sup>

Mukâtil b. Süleymân'ın mezhebî görüşlerinin onun Sünnî gelenekteki kaynaklık değerini de etkilediği kabul edilmiştir. Nitekim onun Sünnî hadis kaynaklarında ve ilk dönem tefsirlerde isminin geçmemesi veya çok az yer alması itikâdî görüşlerindeki sapmayla açıklanmıştır. Mukâtil b. Süleymân'ın bir râvî olarak konumunu göstermesi açısından şu bilgi önemlidir: Tirmizî'nin dışında *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hiçbirisi ne el-Kelbî'den ne de Mukâtil b. Süleymân'dan bir rivayete yer vermemişlerdir. Tirmizî ise Mukâtil'in "güvenilmez" olduğunu vurgulayarak ondan sadece tek bir haber nakletmiştir.<sup>49</sup> Suyûtî'ye göre İbn Abbâs'a ulaşan isnadların en zayıfı el-Kelbî Ebû Sâlih İbn Abbâs tarikidir. Ancak el-Kelbî, bizatihi zayıf bir râvî olsa da bu isnadla naklettiği bazı sahih hadisleri de bulunmaktadır. Suyûtî'ye göre

<sup>47</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 5/246-251.

<sup>48</sup> Ersin Çelik, "Mu'tezile-Şia Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1133-1136.

<sup>49</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 20.



Mukâtil, makbul olmayan mezhebi görüşleri sebebiyle el-Kelbî'den daha da zayıftır.<sup>50</sup>

Tefsir literatüründe Mukâtil b. Süleymân'a yapılan atıflar sadece "Mukâtil" şeklinde yapılırken; Mukâtil b. Hayyân (ö. 767/150) ise babasının ismiyle birlikte zikredilir. Koç, Sünnî gelenekte bu atıf şeklinin oluşmasında dahi Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in rolü olduğunu öne sürmektedir. Öyle ki Taberî ve İbn Ebî Hâtim, Mukâtil b. Süleymân'ın ciddi bir şekilde cerhe maruz kalmasından dolayı kendi tefsirlerinde ondan istifade etmediklerini ima etmek kastıyla Mukâtil b. Hayyân'ı babasının ismiyle zikrederek yanlış anlaşılmanın önüne geçmeye çalışmıştır.<sup>51</sup>

Taberî tefsirinde Mukâtil b. Süleymân'a ismen atıf yapılmamaktadır. Taberî sadece İnsân sûresinde yer alan "Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemegi yoksula, yetime ve esire yedirirler."<sup>52</sup> âyetinin tefsirinde Yahyâ b. Vâzih Ebü'l-Uryân Süleymân b. Kays tarikiyle bir rivayete yer vermiştir. Taberî, burada Süleymân b. Kays'ın Mukâtil b. Süleymân'ın babası olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup> Ancak Mukâtil b. Süleymân'ın nesebi verilirken tabakât eserlerinde Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî künyesinin verilmesi<sup>54</sup> Taberî'nin Süleymân b. Kays'ın Mukâtil'in babası olarak zikretmesini kuşkulu hale getirmektedir.

Koç, Ebî Hâtim'in ise bir cerh ve tadil uzmanı olarak tefsirinde el-Kelbî ve Mukâtil kanalıyla gelen bütün rivayetleri görmezden geldiğini belirtmiştir.<sup>55</sup> Ancak bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Ebî Hâtim tefsirinde, Mukâtil b. Süleymân'a ismen atıfta bulunarak iki rivayet aktarmaktadır. Bu iki rivayetten birisi, Hicr sûresi 24. âyetin tefsirinde Mu'temir b. Süleymân (ö. 803/187) Şuayb b. Abdülmelik Mukâtil b. Süleymân kanalıyla nakledilmiştir. İbn Ebî Hâtim'in Mukâtil kanalıyla aktardığı bu rivayet, Mukâtil tefsirinin matbu nüshasında yer almamaktadır.<sup>56</sup> Diğerisi ise Ahzâb sûresi 30. âyetin tefsirinde direkt Mukâtil b. Süleymân'dan aktarılmıştır.<sup>57</sup> İbn Ebî Hâtim'in

<sup>50</sup> Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-evkâfi's-Suûdiyye, 1394/1974), 4/239.

<sup>51</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 12.

<sup>52</sup> el-İnsân 76/8.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/543.

<sup>54</sup> Ebu'l-Abbas İbn Hallikân., *Vefayâtu'l-a'yan ve ebnâi'z-zaman*, thk: İhsan Abbas, (Beirut: Daru Sadr, 1977), 5/255; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 10/251; Ednevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, 1/20; Sami, *Kamusu'l-A'lam*, 6/4360.

<sup>55</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 19.

<sup>56</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/427.

<sup>57</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 7/2261; 9/3128.



Mukâtil'den direkt aktardığı bu rivayetin ise Mukâtil'in matbu nüshasında birebir yer aldığı görülmektedir.<sup>58</sup>

## 2. Şîî Kaynaklarda Mukâtil B. Süleyman'ın Mezhebi Durumu

Çağdaş dönemde bazı Sünnî müellifler tarafından Şîî/Zeydî olduğu ifade edilen Mukâtil b. Süleymân'ın mezhebi kimliğine Şîî kaynaklar tarafından nasıl yaklaşıldığı sorusunun cevabı önem arz etmektedir. Acaba bazı Sünnî müellifler tarafından Şîî/Zeydî olduğu iddia edilen Mukâtil'e Şîî müellifler de Şîî demişler midir? Yoksa bunu ret mi etmişlerdir?

Erken dönem Şîî âlimlerinden Ebû Ca'fer el-Berkî (ö. 887/274) *er-Ricâl*'inde onun Âmmé'nin (Ehl-i sünnet) altında Ehl-i hadis'ten olduğunu söylemiştir.<sup>59</sup> Bu değerlendirme, Şîa'dan Mukâtil'in mezhebi âidiyetine dair bize ulaşan en erken tarihli değerlendirmedir. Ancak el-Berkî'nin aksine Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve el-Keşşî (ö. III-IV./IX-X. yüzyıl) gibi Şîî/İmâmî âlimler Mukâtil'in Muhammed el-Bâkır'ın ashabından olup Zeydiyye'nin Bütrîyye ekolüne mensup olduğunu belirtmişlerdir.<sup>60</sup> Daha sonraki kaynaklarda da onun Zeydî/Bütrî ve Âmmî/Sünnî olduğu bilgisi tekrar edilmiştir.<sup>61</sup> Örneğin Allâme Hillî olarak tanınan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 1325/726), onu zayıf ravilerin içerisinde zikretmekle birlikte Muhammed el-Bâkır'ın ashabının içerisinde saymış ve Bütrî olduğunu söylemiştir.<sup>62</sup> Mevlâ Sâlih Mâzenderânî'nin (ö. 1670/1081) *Şerhu Usûli'l-Kâfi*'sinin muhakkiki Mirzâ Ebü'l-Hasen eş-Şa'rânî (ö. 1973) ise Mukâtil'in Bütrî ve Âmmî olduğunu söyledikten sonra onun sözünün delil olarak kullanılamayacağı ve Şîî/İmâmîyye olarak onun rivayetlerinin tashihi gibi bir sorumluluklarının olmadığı bilgisini ilave etmektedir.<sup>63</sup>

Şîa'nın 19. asırdaki önemli muhaddislerinden Mirzâ Hüseyin en-Nûrî (öl. 1903/1320) ise Mukâtil b. Süleymân'ın Ca'fer-i Sâdık'ın ashabından olduğunu öne çıkartmıştır. Ayrıca el-Hasan b. el-Mahbûb'un *Velâyetü'l-fakîh*'de "el-Vasiyye min ledün Âdem (a.s.)" babında; *el-Kâfi*'de ise "Ravda" bölümünde

<sup>58</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/487.

<sup>59</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî, *Ricâlü'l-Berkî*, thk. Muhammed b. el-Hasen Tûsî-Hasan Mustafavî (Tahran: İntişârâtî Dânişgâhi Tahran, 1342), 46.

<sup>60</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlü'l-Tûsî*, thk. Cevâd Kayyûmî İsfahanî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1373), 146; Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi ricâli'l-Keşşî*, thk. Hasan el-Mustafavî (Tahran: Dânişgâh-ı Meşhed, 1348), 290.

<sup>61</sup> Hasan b. Ali b. Davud el-Hillî, *er-Ricâl* (Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1342), 519; el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Ricâlü'l-allâmeti'l-Hillî*, thk. Muhammed Sâdik Bahru'l-ulûm (Necf: Dâru'z-zehâir, 1411), 260.

<sup>62</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Ricâlü'l-allâmeti'l-Hillî*, 260; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, thk. Ali Ekber Gıfârî (Kum: Defter-i intişâri İslâmî, 1413), 4/175.

<sup>63</sup> Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi mea'ta'likâti'l-kayyemeti li'l-Mirzâ Ebü'l-Hasen eş-Şa'rânî*, Seyyid Ali Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1429), 2/316.

kendisinden rivayette bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Nûrî, Mukâtil'in Keşşî'nin *Ricâl'*inde zikredildiği üzere Bütrîyye'den (Zeydiyye'nin kolu) olmasının veya Ebû Ca'fer el-Berkî'nin (ö. 274/887) *Ricâl'*inde zikredildiği üzere Âmme'den olmasının onun güvenilirliğine zarar vermeyeceğini belirtmiştir.<sup>64</sup> Ancak onun eserini yayınlayanlar, Nûrî'yi Mukâtil b. Süleymân, Münahhal b. Cemîl ve Yûnus b. Zabyân gibi asla güvenilir olmayan ravileri "güvenilir" kabul ettiği gerekçesiyle eleştirmişlerdir.<sup>65</sup>

Ayrıca İran'da *Merkez-i Tahkîkât-i Kâmpiyûterî Ulûm-i İslâmî* tarafından piyasaya sürülen, içerisinde tefsir eserleri bulunan Câmî'î tefâsîri Nûr 3 adlı bilgisayar programında Mukâtil'in tefsirinin Şii tefsirlerinin içerisinde sayılması önemli bir husustur.

Öte yandan çağdaş Şii/Zeydî araştırmacılarından Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh tarafından hazırlanan *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye* isimli bibliyografik çalışmada da yine Mukâtil b. Süleymân'a Şii/Zeydî müellifler arasında yer verildiği görülmektedir.<sup>66</sup> Ancak el-İmâm Müeyyed Billah'ın (ö. 1730/1143) *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ* gibi Zeydiyye'ye dair klasik eserlerde Mukâtil'e Zeydî âlimler arasında yer verilmemiş olması önemlidir.<sup>67</sup> Bugün matbu olan Şii/Zeydî kaynaklarda Mukâtil'in Zeydî olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca Zeydiyye üzerine yapılan akademik çalışmalarda da Mukâtil'in Zeydî olmadığı vurgusu öne çıkmaktadır.<sup>68</sup>

Birçok Şii müellif ise Mukâtil hakkında değerlendirmede bulunurken Sünnî kaynaklardan istifade etmekte ve Sünnî müelliflerin onun hakkındaki eleştirilerine yer vermektedir. Örneğin Şii müellifler, Nesâî'nin (ö. 915/303) onu hadis uydurmakla itham ettiği ve aşırı yalan söyleyen dört kişinin arasında saydığını belirtmektedir. Ayrıca İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) Mukâtil'in Kur'an ilmini Yahudi ve Hristiyanlardan alan cesur bir deccal ve Allah Teâlâ'yı mahlûkâta benzeten Müşebbihe'den olduğuna dair ifadeleri, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*, Zehebî'nin *Mizânü'l-i'tidâl* ve İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb* gibi eserlerinden referansla aktarılmaktadır.<sup>69</sup> Yine Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*'inin muhakkiki Mukâtil b. Süleymân'dan nakledilen bir

<sup>64</sup> Mirzâ Hüseyin b. Muhammed Takî Nûrî, *Müstedrakü'l-vesâil ve Müstenbetü'l-mesâil*, thk. Müessesetü'âli'l-beyt (Kum: Müessesetü'âli'l-beyt, 1408), 9/139-140.

<sup>65</sup> Mirzâ Nûrî, *Müstedrakü'l-vesâil*, 1/82.

<sup>66</sup> Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1420/1999), 1046.

<sup>67</sup> İbrahim b. el-Kâsım b. el-İmâm el-Müeyyed billah, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh (Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001), 2/1143-1144.

<sup>68</sup> Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 36; Gökalp, *Erken Dönem Zeydîlik*, 95-96.

<sup>69</sup> bk. Muhammed Hasan Muzaffer Necefî, *Delâilü's-sıdk li-nehci'l-hak*, thk. Müessesetü'âli'l-beyt (Kum: Müessesetü'âli'l-beyt, 1422), 2/184; 4/356-357.

rivayette onun hakkında şu yorumu yapmaktadır: Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, Bütrî ve Âmmî'dir. Kendisine Duvâle Dûze denilmektedir. Muhâlifler (Ehl-i sünnet âlimleri) onun hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazısı onu fazla yüceltmiş ve "İnsanların ilminin yanında Mukâtil b. Süleymân'ın ilmi, denizler içerisinde Yeşil Deniz<sup>70</sup> gibidir." demişlerdir. Bazıları ise onu yalancılıkla suçlayıp terk etmişler ve ona teccîm düşüncesini isnat etmişlerdir.

71

Şî/İmâmî müellifler bazen de Mukâtil'in yalancı olduğunu ifade etmekle birlikte onun naklettiği rivayetle istidalde bulunabilmektedir. Meselâ çağdaş Şî müelliflerinden Muzaffer Necefî (ö. 1955), Süyûtî'nin İbn Asâkir ve Mukâtil b. Süleymân vasıtasıyla naklettiği bir rivayette "Ve eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilirsiniz ki onun dostu ve yardımcısı Allah, Cebrail ve salih müminlerdir."<sup>72</sup> âyetinde yer alan "sâlih müminler" (صَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ) ifadesini "Ebu Bekir, Ömer ve Ali" olarak zikrettiğini söyler.<sup>73</sup> Ardından da Mukâtil'in bu rivayetin "salih müminlerle" kastedilenin sadece Hz. Ali olduğuna delil getirilebileceğini öne sürer. Zira Mukâtil, hakkındaki bir takım ithamlardan dolayı Hz. Ali'nin düşmanlarından. Dolayısıyla düşmanı olduğu halde onu zikretmesi, kendi iradesi dışındaki bilgiden dolayı ve de Ebû Bekir ve Ömer'i de araya sokabilmek içindir.<sup>74</sup> Sonuç olarak o burada, Mukâtil'in rivayetini Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer için delil kabul etmezken, Hz. Ali için delil olarak kullanılabileceğini ileri sürmektedir.

### 3. Şî Kaynaklarda Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri

#### 3.1. Tefsir Kaynakları

Erken dönem Sünnî müfessirlerin Mukâtil b. Süleymân'a ismen atıfta bulunmaktan kaçındığı belirtilmektedir. Rivayet tefsirlerinin en önde gelen ismi Taberî tefsirinde Mukâtil'e atıfta bulunulmaması sebebi olarak onun mezhebi aidiyetiyle ilgili karmaşık durum gösterilmektedir.

<sup>70</sup> Yeşil deniz: Arap denizi de denilen yeşil deniz, Hint okyanusunun bir parçası olup Arabistan yarımadasının sahilleri ile Hint yarımadasının arasında kalmaktadır.

<sup>71</sup> İbn Bâbevehy el-Kummî, *Men lâ yahdürühü'l-fakîh*, 4/175.

<sup>72</sup> et-Tahrîm 66/12.

<sup>73</sup> Bu rivayet için Muzaffer Necefî, Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr* adlı tefsirini kaynak olarak göstermektedir. Ancak biz, *ed-Dürrü'l-mensûr*'un matbu nüshası üzerine yaptığımız incelemede Süyûtî'nin söz konusu rivayeti İbn Asâkir vasıtasıyla Hasan-ı Basrî'den aktardığını tespit ettik. Yine Mukâtil tefsirinin matbu nüshasında da ilgili âyetin tefsirinden böyle bir bilgi yer almaktadır. Dolayısıyla her ne kadar Necefî'nin bahsettiği rivayette Mukâtil ismini bulamasak da onun Mukâtil hakkındaki değerlendirmeleri önem arzettiği için burada yer vermeyi uygun gördük. Bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/376; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1432/2011), 8/223.

<sup>74</sup> Muzaffer Necefî, *Delâilü's-sıdk li-nehci'l-hak*, 5/161-162.

Sünnî tefsir kaynaklarından Mukâtil'e açıkça referansta bulunan ilk müfessirlerin İmâm Mâtürîdi ve İbn Ebî Hâtim olduğu söylenebilir. Onların ardından İbn Ebü'l-Leys es-Semerkindî Mukâtil'i tefsirinde kaynak olarak kullanmıştır. Ancak Sünnî geleneğe Mukâtil b. Süleymân'ın kaynak olarak yoğun bir şekilde kullanılmasının Sa'lebî ile başladığı öne sürülmüştür.

Şii tefsirlere gelince Mukâtil b. Süleymân'ın Şii tefsirlerde kaynak olarak kullanılmasının her ne kadar yoğun bir şekilde olmasa da Sünnî gelenekten önceye tekabül ettiği görülmektedir. Zira hicrî 4. asrın hemen başlarında vefat eden Ali b. İbrahim el-Kummî'nin tefsirinde dört yerde Mukâtil b. Süleymân'a ismen atıfta bulunulmuştur.<sup>75</sup> Kummî'nin referansta bulunduğu yerlerin Şii mezhebini destekleyen herhangi bir yorum içermediği söylenebilir. Kummî'nin yaptığı bu atıflardan birisinden örneğin; *"O sinsî şeytanın şerrinden ki"*<sup>76</sup> âyetinin tefsirinde Mukâtil b. Süleymân, Dahhâk b. Müzâhim ve İbn Abbâs kanalıyla şu bilgiyi aktarmıştır: Yani burada şeytan kastedilmektedir. Onun Âdemoğlunun kalbi üzerinde Hınzır'ın hortumuna benzer bir hortumu vardır. Dünyaya ve Allah'ın sevmediği bir şeye yöneldiğinde ona vesvese verir. Ancak Allah'ı zikrettiği zaman hemen kaçır. Öte yandan Kummî'nin Mukâtil'e atıfta bulunduğu yerlerin tamamının Kur'an'ın son cüzünde, Abese, İnfîtar, Beyyine ve Nâs sûrelerinde olduğu görülmektedir. Ayrıca Kummî'nin yer verdiği Mukâtil rivayetlerinin tamamının senedinde sırasıyla Mukâtil b. Süleymân, Dahhâk b. Müzâhim ve İbn Abbâs yer almaktadır.<sup>77</sup> Bu husus, Sa'lebî tefsirindeki Mukâtil rivayetleri üzerine bir araştırma yapan Koç'un da dikkatini çekmiştir. <sup>78</sup> Süyûtî de Dahhâk b. Müzâhim, İbn Abbâs'a yetişmediğinden onun bu tarikin munkatı' olduğunu, her ne kadar Bişr b. Umâre'nin Ebû Ravk'tan rivayetiyle ona ulaşırsa da burada da Bişr'in zayıf olması sebebiyle bu tarikin yine de zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>79</sup>

Hicrî dördüncü asrın başında vefat eden Şii müfessirlerden Hişâm b. Furât el-Kûfî'nin tefsirinde ise sadece bir yerde Mukâtil b. Süleymân'a ismen atıfta bulunulmuştur. Furât el-Kûfî, el-Husayn b. Saîd'in mu'an'an olarak Mukâtil b. Süleymân'dan *"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ"* / *Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.*<sup>80</sup> âyetinin tefsirinde şunu rivayet ettiğini belirtmiştir: *"Sâdiklarla birlikte olun demek yani Ali*

<sup>75</sup> Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib Müsevî Cezâyirî (Kum: Dâru'l-kitâb, 1363), 2/406, 410, 432, 450.

<sup>76</sup> en-Nâs 114/4.

<sup>77</sup> Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib Müsevî Cezâyirî (Kum: Dâru'l-kitâb, 1363), 2/406, 410, 432, 450.

<sup>78</sup> Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 67.

<sup>79</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 4/239.

<sup>80</sup> et-Tevbe 9/119.

b. Ebî Tâlib'le beraber olun, demektir."<sup>81</sup> Ancak ilginç olan Furât el-Kûfî'nin Mukâtil b. Süleymân'dan naklettiğini belirttiği söz konusu rivayet, Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinin matbu nüshasında yer almamaktadır. Söz konusu rivayetin Mukâtil'den çokça istifade eden Sa'lebî'nin tefsirinde de yer almadığı görülmektedir. Geriye iki ihtimal kalmaktadır: Bu rivayet ya Mukâtil'in tefsirinin başka nüshalarında yer almaktaydı ya da Şîî kaynaklarda geçen bu rivayet, Mukâtil b. Süleymân adına uydurulmuştur.

Sa'lebî'nin tefsirindeki Mukâtil rivayetleri üzerine araştırma yapan Koç, Sa'lebî'nin Mukâtil'e isnad ettiği bazı rivayetlerin Mukâtil'in matbu nüshasında yer almadığını veya rivayetlerde değişiklikler olduğunu tespit etmiştir. Koç, haklı olarak Mahmûd Şehhâte tarafından tahkik edilen nüshanın eksik olup olmadığını yahut Sa'lebî tarafından kullanılan nüshanın daha geniş bir nüsha olabileceğini sorgulamıştır.<sup>82</sup>

Şîî/İmâmî müfessirlerden Ebû Ca'fer et-Tûsî ise tefsirinde toplam sekiz yerde Mukâtil b. Süleymân'a ismen atıf yapmıştır.<sup>83</sup> Tûsî'nin atıflarından bir tanesi sebab-i nüzul, bir tanesi Mekkî-Medenî ilmiyle ilgili diğerleri ise âyetteki bir kelimenin veya âyetin genel mefhumunun izahı hakkındadır. Tûsî'nin Mukâtil'den yaptığı alıntılarının çoğu, ya birebir aynı şekilde ya da mana olarak Mukâtil tefsirinin matbu nüshasında da yer almaktadır.<sup>84</sup> Tefsirde Tûsî'nin takipçisi olan Tabersî ise tefsirinde dört yüze yakın yerde Mukâtil'e atıfta bulunmaktadır. O, müellifin ismini çoğunlukla Mukâtil şeklinde aktarırken bazı yerde de Mukâtil b. Süleymân şeklinde vermektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla Mukâtil'in Şîî tefsirlerde yoğun olarak yer alması Tabersî ile beraber veya bu dönemde başlamıştır, denilebilir. Nitekim Tabersî ile aynı dönemde yaşayan Ebû'l-Fütûh er-Râzî tefsirinde dört yüzün üzerinde yerde Mukâtil'e ismen atıfta bulunmaktadır. Râzî çoğu yerde sadece Mukâtil şeklinde bu atıflara yaparken çok az yerde de Mukâtil b. Süleymân şeklinde referansta bulunmaktadır.<sup>86</sup>

Sünnî kaynaklarda Mukâtil'e nispet edildiği halde onun mevcut eserlerinde yer almayan bazı rivayetlerin olduğundan geride bahsedilmiştir.

<sup>81</sup> Furât b. İbrahim el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed Kâzım (Tahran: Vizâretü's-sekâfi ve'l-irşâdi'l-İslâmî, 1410), 174.

<sup>82</sup> Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 84-88.

<sup>83</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 3/288; 5/362, 5/387; 7/106; 8/148; 8/291; 9/328; 10/189. Koç da yaptığı çalışmada Tûsî'nin yedi yerde Mukâtil'e referansta bulunduğunu söylemektedir. bk. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 89.

<sup>84</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/235; 2/240

<sup>85</sup> Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Tahran: Nâsırı Hüsrev, 1399), 9/363, 10/384.

<sup>86</sup> Ebû'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân ve Ravhu'l-cenân fi tefsîri'l-Kur'ân*, tsh. Muhammed Mehdî Nâsîh-Muhammed Ca'fer Yâhikî (Meşhed: Âsitân-ı Kudsi Ridavî, 1408), 3/149, 5/393.

Aynı şekilde Şîi tefsirlerde Mukâtil'e isnat edilerek aktarılan bazı rivayetlerin de onun elimizdeki mevcut eserlerinde yer almadığı görülmektedir. Örneğin *Tefsîru kenzi'd-dekâik* müellifi Meşhedî, Nasr sûresinin tefsirinde Mukâtil'den şöyle bir rivayet aktarmaktadır: Bu sûre nâzil olduğunda Hz. Peygamber (sav) onu ashabına okumuş, onlar da buna sevinmişler ve bunu müjde olarak anlamışlardır. Ancak Hz. Peygamber'in amcası Abbâs ise bu sûreyi işittiğinde ağlamıştır. Hz. Peygamber, "Ey amca! Seni ağlatan şey nedir?" diye sorunca Abbâs, "Ey Allah'ın rasûlü! Saniyorum ki bu sûre senin ölümünü haber veriyor." deyince Hz. Peygamber de "Aynen söylediğin gibi." buyurmuştur. Hz. Peygamber bu sûre nazil olduktan sonra iki sene yaşamış ancak o günden sonra ne Hz. Peygamber ne de Abbâs'ın güldüğü ve sevindiği görülmemiştir. Hz. Peygamber bu sûreyi tevdi' (vedalaşma) sûresi olarak isimlendirmiştir.<sup>87</sup> Ancak Mukâtil tefsirinin matbu nüshasına bakıldığında rivayet şu şekilde yer almaktadır: Bu sûre Hz. Peygamber'in ölümüne işarettir. Bu sureyi Hz. Peygamber okuyunca Hz. Ebu Bekir ve Ömer sevinmişler, Abdullah b. Abbâs ise duyunca ağlamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Doğru yaptın." buyurmuştur. -Hz. Peygamber bundan sonra seksen gün yaşamıştır. Allah rasûlü ardından Abdullah b. Abbâs'ın başını eliyle sıvazlayıp "Allahım, onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret!" demiştir.<sup>88</sup> Mukâtil'in tefsirinde yer alan rivayet ile Meşhedî'nin Mukâtil'den naklettiği rivayet arasında bariz farklar vardır. Ancak Meşhedî'nin Mukâtil'den naklettiği rivayet, Sa'lebî'nin Mukâtil'den naklettiği rivayet ile hemen hemen aynıdır.<sup>89</sup> Bu da Meşhedî tefsirindeki rivayetin Sa'lebî tefsirinde yer alan Mukâtil rivayeti ile aynı, Mukâtil'in matbu tefsiri ile ise farklılık arz ettiğini göstermektedir.

Bazı Şîi tefsirlerde yer alıp da Mukâtil ve Sa'lebî tefsirlerinde yer almayan Mukâtil rivayetlerinin Hz. Ali taraftarlığı ile ilgili olması dikkat çekmektedir. Örneğin yine Meşhedî, "*Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.*" âyetinin tefsirinde Mukâtil b. Süleymân Dahhâk İbn Abbâs vasıtasıyla şöyle bir rivayet aktarmaktadır: "Burada ulemâ ile kastedilen Ali'dir. Ali; Allah'ı hakkıyla bilendir. O, Allah Teâlâ'dan korkar, O'nun farzlarını yerine getirir, O'nun yolunda savaşır, Allah ve rasûlünün razı olacağı şekilde O'nun bütün emirlerine tabi olur."<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Muhammed b/ Muhammed Rızâ Kummî Meşhedî, *Tefsîru kenzi'd-dekâik ve bahru'l-garâib*, thk. Hüseyin Dergâhî (Tahran: Vizâretü Ferheng ü İrşâdi İslâmî, 1368), 14/478.

<sup>88</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/905.

<sup>89</sup> Ebu İshak es- Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon (Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2011), 30/448.

<sup>90</sup> İbn Şehrâşüb, *Menâkıb*, 2/28; Meşhedî, *Tefsîru kenzi'd-dekâik*, 10/560.



### 3.2. Hadis Kaynakları

Sünnî gelenekteki *Kütüb-i Sitte*'ye karşılık, Şîî gelenekte *Kütüb-i Erba'a* diye isimlendirilen dört temel hadis kaynağı bulunmaktadır. Geride *Kütüb-i Sitte* diye isimlendirilen sahih Sünnî hadis kaynaklarında -Tirmizî'nin tek rivayeti dışında- Mukâtil b. Süleymân rivayetlerine yer verilmediğinden bahsedilmiştir.

Sünnî geleneğin hadis kaynakları üzerinde yaptığımız taramanın bir benzerini Şîî hadis külliyatı üzerinde yaptığımızda karşımıza aslında çok farklı bir tablo çıkmamaktadır. Zira Şîî gelenekte *Kütüb-i Erba'a*'nın en önemli kitabı kabul edilen Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinde Mukâtil b. Süleymân tarikiyle sadece bir rivayete yer verilmiştir. *Kütüb-i Erba'a* müelliflerinden Şeyh Sadûk da *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*'te Mukâtil'den tek bir rivayet aktarıken Ebû Ca'fer Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr*'ında ise Mukâtil'den herhangi bir rivayete yer verilmemiştir.

Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserindeki rivayete göre Ali b. İbrahim babasından o da el-Hasen b. el-Mahbûb vasıtasıyla Mukâtil b. Süleymân'dan şöyle rivayet etmiştir: "Ebû Abdillâh'a (Cafer-i Sâdık) Âdem ve Havvâ yeryüzünü indiği zaman boyları ne kadardı, diye sordum. Ebû Abdillâh da şöyle dedi: 'Biz Ali b. Ebî Tâlib'in kitabında bulduğumuza göre Hz. Allah, Âdem ve Havvâ'yı yeryüzüne indirdiği zaman onların ayakları Safâ tepesinde, başları ise gökyüzünün ufkunun altındaydı. Âdem (a.s.), güneşin sıcaklığından şikâyet edince Allah Teâlâ, Cebrâil'e Hz. Âdem'in şikâyetini haber vermiş ve "Âdem güneşin sıcaklığından şikâyet ediyor. Ona dokun ve boyunu kendi zirâ'ıyla yetmiş zirâ' yap. Havvâ'ya da aynı şekilde dokun ve onun boyunu da kendi zirâ'ıyla otuz beş zirâ' yap.""<sup>91</sup> diye vahyetmiştir. Görüldüğü üzere bu rivayet de içerik olarak yaratılışla ilgili olup Şîî düşünceyle bir bağlantısı bulunmamaktadır.

Şeyh Sadûk diye tanınan Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî de (ö. 381/991) *Kütüb-i Erba'a*'dan sayılan *Men Lâ Yahduruhü'l-fakîh* adlı eserinde el-Hasen b. el-Mahbûb vasıtasıyla Mukâtil b. Süleymân'dan o da Ebû Abdillâh'tan imamların silsilesine dair uzunca bir rivayet aktarmaktadır. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Ben nebilerin efendisiyim. Benim vasim de vasîlerin efendisidir. Onun vasîleri de vasîlerin efendilerdir. Şüphesiz Âdem (a.s.), Allah Teâlâ'dan kendisi için salih bir vasî yaratmasını istemiş, Yüce Allah da ona şöyle vahyetmiştir: Ben nebilere nübüvveti ikram ettim, sonra da mahlûkatımı seçtim. Onların arasından en hayırlılarını vasîler kıldım. Bunun üzerine Âdem (a.s.) şöyle dedi: Ey Rabbim! Benim vasîmi vasîlerin en hayırlısı kıl! Hz. Allah da ona: Ey Âdem! Şîs'i (Şit)

<sup>91</sup> Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber Gıfârî-Muhammed Ahundî (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1407), 8/233.



vasi tayin et, buyurdu. O da Şîs'i vasî ilan etti ki o Hibetullah b. Âdem'dir. Şîs de oğlu Şebân'ı vasi tayin etti. O ki cennetten Âdem'e indirilen ve onun da oğlu Şîs ile evlendirdiği Nezletü'l-Havrâ'nın oğludur. Şebân Mihles'i, Mihles Mihvak'ı, Mihvak Usmeysen'i, Usmeysen Uhnûh'u yani İdris'i (a.s.) vasi tayin etmiştir. İdris Nâhur'u, Nâhûr Nuh'u, Nuh Sâm'ı, Sâm Asâmir'i, Asâmir Berasbâşâ'yı Berasbâşâ Yâfis'i, Yâfis Berre'yi, Berre Hafse'yi, Hafse İmrân'ı, İmrân ki İbrâhim'dir (a.s.). İbrahim oğlu İsmail'i, İsmail İshâk'ı, İshak Yakub'u, Yakub Yusuf'u, Yusuf Besriyâ'yı, Besriyâ Şuayb'ı, Şuayb Musa b. İmran'ı, Musa Yuşa b. en-Nûn'u, Yuşa Davud'u, Davud Süleymân'ı, Süleymân Âsaf b. Berhiyâ'yı, Âsaf Zekeriya'yı, Zekeriya İsa b. Meryem'i, İsa Şem'ûn b. Hammûn es-Safâ'yı, Şem'ûn Yahya b. Zekeriya'yı, Yahya b. Zekeriya Münzir'i, Münzir Süleyme'yi, Süleyme Bürde'yi vasî tayin etmiştir. Sonra Rasûlüllah şöyle demiştir: Bürde onu (vasiliği) bana arzetti. Ey Ali, ben de sana arz ediyorum. Sen de onu vasîne, o da senin evlatlarından sırasıyla vasîlerine devredecek ve bu iş vasilik senden sonra yeryüzünün en hayırlısına intikal edinceye kadar devam edecektir. Ümmet seni (vasiliğini) inkâr edecek ve başına çok şiddetli ihtilaflar gelecektir. Senin yanında sebat eden benim yanımda duran gibidir. Senden ayrılan ise cehennemdedir. Cehennem ise kâfirlerin yurdudur."<sup>92</sup>

Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*'te Mukâtil b. Süleymân'dan bu rivayetin dışında başka bir rivayete yer vermemektedir. Öte yandan Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*'te naklettiği bu rivayeti birebir ifadelerle *el-Emâlî* adlı eserinde de aktarmıştır.<sup>93</sup> Ayrıca Şeyh Sadûk'un iki eserinde yer verdiği söz konusu bu rivayetin daha önce birebir aynı lafızlarla babası Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 941/329) tarafından *el-İmâmet ve't-Tabsira mine'l-hayre* isimli eserinde nakledildiği görülmektedir.<sup>94</sup>

Şeyh Sadûk, söz konusu rivayetin dışında Mukâtil'den *el-Emâlî* adlı eserinde üç, *et-Tevhîd* adlı eserinde ise iki farklı rivayet aktarmaktadır.<sup>95</sup> Onun *el-Emâlî*'de aktardığı şu rivayet ise tamamen Şii/İmâmî imamet iedolojisine uygundur. Söz konusu rivayete göre Mukâtil b. Süleymân Ca'fer-i Sâdık'tan, o babasından, babası da babalarından şöyle nakletmiştir: Rasûlüllah, Ali b. Ebî Tâlib'e şöyle demiştir: "Ey Ali! Sen benim yanımda Âdem'e nispetle (oğlu) Hibetullah, Nûh'a nispetle Sâm, İbrâhim'e nispetle İshak, Musa'ya nispetle Harun ve İsa'ya nispetle Şem'ûn konumundasın. Ancak ne var ki benden sonra nebi gelmeyecektir. Ey Ali! Sen benim vasim ve halifemsin. Kim

<sup>92</sup> İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, 4/174-177.

<sup>93</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-Emâlî (li's-Sadûk)* (Tahran: Kitâpçî, 1376), 402-403.

<sup>94</sup> Ebû'l-Hasen İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâmet ve't-Tabsera mine'l-hayre* (Kum: Medrese-i İmâm Mehdi, 1985), 21-23.

<sup>95</sup> Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, 46, 273, 511; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd* (Kum: Câmîa-i Müderrisîn, 1398), 133.

senin halifelliğini inkâr ederse benden değildir, ben de ondan değilimdir. Ben Kıyâmet gününde onun hasmı olacağım. Ey Ali! Sen ümmetimin en faziletlisi, İslâm'a girmede en önde geleni, ilmi ve hoşgörüsü en çok olan, kalbi en cesur ve eli en cömert olanısın. Ey Ali! Sen benden sonra imam ve emirsin. Sen benden sonra efendi ve emirsin. Ümmetimin içerisinde senin bir benzerin yoktur. Ey Ali! Sen cennet ve cehennemi taksim edensin. Sana olan muhabbetine göre iyiler ve kötüler tanınır. Yine senin muhabbetine göre kötüler ile iyiler; müminler ile kâfirler birbirlerinden ayrılırlar."<sup>96</sup> Bu rivayet Sünnî kaynaklarda bazı küçük farklılıklarla beraber "*Ey Ali, bana nispetle sen, Musa'ya nispetle Harun derecesinde olmağa razı olmaz mısın? Şu farkla ki benden sonra peygamber yoktur.*"<sup>97</sup> şeklinde aktarılmakta ve isnadında Mukâtil b. Süleymân yer almamaktadır.

Yine Şîa'nın erken dönem rivayet kaynaklarından olan Ebu Ca'fer es-Saffâr'ın (ö. 902/290) *Besâiru'd-deracât* isimli eserinde el-Hasen b. Mahbûb Mukâtil Hüseyin b. Ahmed Yûnus b. Zabyân vasıtasıyla aktarılan tek Mukâtil rivayeti şu şekildedir: "Ebû Abdillâh'ı şöyle derken işittim: Allah Teâlâ bir imâmı yaratmak istediği zaman yeryüzündeki yeşilliklerden bir yeşillik yahut meyvelerden bir meyve üzerine bir damla indirir. İmâm kendisinden meydana gelecek olan kişi onu yediği zaman o damladan meydana gelen nutfeye, kırk gün sonra annesinin karnında bir ses duymaya başlar. Dört ay geçtikten sonra onun sağ pazusuna "*Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir.*"<sup>98</sup> şeklinde yazılır. Annesinin karnından çıktığı zaman hikmetle tezyin edilir ve kendisiyle onların (düşmanlarının) yaptıklarını gördüğü nurdan bir kandil verilir."<sup>99</sup>

Geride de değindiğimiz üzere Şîi kaynaklarda Mukâtil vasıtasıyla nakledilen bu rivayetlerin ne Mukâtil'in eserlerinde ne de Mukâtil tefsirinden çokça istifade eden eserlerde yer almaması bir hayli ilginçtir. Söz konusu rivayetlerin çoğunlukla Hz. Ali taraftarlığı ve Şîa ideolojisiyle uyumlu olması ilginç olan bu durumu, kuşkulu hale getirmektedir.

## Sonuç

Tarihî bir şahsiyet olarak Mukâtil b. Süleymân'ın mezhebi aidiyeti tek başına önemli bir mesele değildir. Fakat günümüze ulaşan ilk müstakil tefsir, ilk fikhî tefsir ve ilk Kur'an ilimleri eserinin Mukâtil'e ait olduğu düşünüldüğünde onun kaynaklık değerinin ortaya konulabilmesi için mezhebi

<sup>96</sup> Şeyh Sadûk, *el-Emâli*, 46.

<sup>97</sup> Buhârî, "Megâzî", 79.

<sup>98</sup> el-En'âm 6/115.

<sup>99</sup> Muhammed b. Hasan es-Saffâr, *Besâiru'd-deracât fi fezâili âli Muhammed*, thk. Muhsin b. Abbâsî Küçebâğî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'âşî, 1404), 433.

aidiyeti de önem arz etmektedir. Nitekim çağdaş dönemde yapılan birtakım çalışmalarda onun itikadi görüşlerindeki birtakım olumsuzlukların ilk asırlarda tefsirinin kaynak olarak kullanılmamasını beraberinde getirdiği öne sürülmüştür. Mukâtil erken bir dönemde yaşamasına rağmen *Kütüb-i Sitte*'de ondan –yalancı olduğu vurgulanarak- tek bir hadis aktarılmıştır. Hemen hemen bütün tefsir rivayetlerini toplayan Taberî tefsirinde kendisine ismen atıf yapılmamış olması da aynı şekilde onun mezhebindeki şaibeye bağlanmıştır. İbn Ebî Hâtim ise onun tefsirinden yalnızca iki rivayet aktarmış, İmâm Mâtürîdî ve Ebü'l-Leys es-Semerkindi ile onun tefsirinin kaynak olarak kullanılması yaygınlaşmaya başlamış, Sa'lebî ile birlikte zirveye ulaşmıştır. Mukâtil Sünnî müellifler tarafından daha çok teşbih ve tecsim fikrine sahip olmakla itham edilirken az da olsa onun Şiî/Zeydî olduğunu öne sürenler de vardır. Mukâtil'in tefsirinin muhakkiki Mahmûd Şehhâte'nin onun Şiî/Zeydî olduğu yönünde tefsirinden delil getirdiği rivayetlerin yetersiz ve ikna edici olmaktan uzak olduğunu söylemeliyiz. Şiî kaynaklarda ise ağırlıklı olarak Mukâtil'in Muhammed el-Bâkır'ın ashabından olmakla birlikte Zeydî/Bütrî olduğu kabul edilmiştir. Şiî kaynaklardaki Mukâtil rivayetlerine gelince *Kütüb-i Erbaa*'dan yalnızca *el-Kâfî* ve *Men La yahduru'l-fakîh*'te ondan birer nakilde bulunulduğu görülmektedir. Öte yandan Şeyh Sadûk'un *Men La yahduru'l-fakîh* dışındaki *et-Tevhîd* adlı eserinde iki ve *el-Emâlî* adlı eserinde ise üç Mukâtil b. Süleymân rivayetinin yer aldığı görülmüştür. Ayrıca bu rivayetlerin ekseriyetle Şiî ideolojiyi destekleyen ve onunla uyumlu rivayetler olduğu ve bunların Mukâtil'in tefsirinin matbu nüshasında yer almadığı tespit edilmiştir. Bazı Mukâtil rivayetlerinin Sa'lebî gibi kendisinden sonraki Sünnî müfessirler tarafından aktarılmakla birlikte Mukâtil'in matbu tefsirinde yer almadığı görünse de Şiî kaynaklar açısından durum biraz farklıdır. Zira Şiî kaynaklardaki bu tür rivayetlerin direkt Hz. Ali'nin vasi ve imam tayini ile ilgili olması söz konusu durumu kuşkulu hale getirmektedir. Öte yandan tefsir eserlerinde de durum aynıdır. Şiî/imâmet ideolojisiyle ilgili olmayan Şiî tefsirlerdeki Mukâtil rivayetleri, Mukâtil'in tefsirinin matbu nüshasında da yer alırken Şiî ideolojiyi destekleyen rivayetler ise Mukâtil tefsirinde yer almamaktadır. Bu da Mukâtil'in özellikle Şiî/İmâmî âlimler tarafından Şiî ideolojisinin bir aparatı olarak kullanıldığını göstermektedir.

## Kaynakça

- Altuntaş, Mehmet "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2018), 129-158.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: TDV yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Hatip. *Tarihu Bağdat*. 24 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Bağdâdî, İbn Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 cilt. Kâhire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, ty.
- Berkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *Ricâlü'l-Berkî*. thk. Muhammed b. el-Hasen Tûsî-Hasan Mustafavî. Tahran: İntişârâtî Dânişgâhi Tahran, 1342.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsirunnâr. 9 cilt. Beyrut: Dâru tavkî'n-necat, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 1-35.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Çelik, Ersin. "Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemaşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (Aralık 2021), 1123-1142.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 151-159.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Zeyd Hayâtühû ve Asruhû-Ârâuhû ve Fihhuhû*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1417/1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Nu'aym Zercûr. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1426/2005.
- Gökalp, Yusuf *Şîi Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönm Zeydilik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Hillî, Hasan b. Ali b. Davud *er-Ricâl*. Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, 1342.
- Hürremî, Murtazâ - Naveşkî, Rasûl. "Seyrî der Ahvâli Mukâtil b. Süleymân ve Reviş-i tefsîrî vey". *Düfeslnâme Kâoîşhây-i Dînî* 2/6 (Pâyîz u Zemistân 1390), 139-180.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 cilt. Kâhire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, ty.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzibu't-Tehzib*. thk: Mustafa Abdulkadir Ata. 12 cilt. Hindistan: Matbaatü dâireti'l-maârif, 1326.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Semseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtu'l-a'yan ve eb-nâi'z-zaman*. thk: İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1977.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim. *Kitâbu'l-Mecrûhîn*. thk: Muhammed İbrâhîm Zâyd. 3 cilt. Har lep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- İbnü'l-İmad, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb*. 11 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî. *Ricâlü'l-allâmeti'l-Hillî*, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-ulûm. Necef: Dâru'z-zehâir, 1411.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi ricâli'l-Keşşî*, thk. Hasan el-Mustafâvî. Tahran: Dânişgâh-ı Meşhed, 1348.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleymân (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Kûfî, Furât b. İbrahim. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. thk. Muhammed Kâzım. Tahran: Vizâretü's-sekâfî ve'l-irşâdî'l-İslâmî, 1410.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib Müsevî Cezâyirî. 2 cilt. Kum: Dâru'l-kitâb, 3. Basım, 1363.
- Kummî, Ebû'l-Hasen İbn Bâbeveyh. *el-İmâme ve'-tebsira mine'l-hayre*. Kum: Medrese-i İmâm Mehdi, 1985.
- Kummî, İbn Bâbeveyh. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, thk. Ali Ekber Gıfârî. 4 cilt. Kum: Defter-i intişâri İslâmî, 1413.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfî*. thk. Ali Ekber Gıfârî-Muhammed Ahundî. Tahran: Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1407.
- Mâzenderânî, Muhammed Sâlih. *Şerhu Usûli'l-Kâfî me'a't-ta'likâti'l-kayyîmeti li'l-Mirzâ Ebû'l-Hasen eş-Şa'rânî*, Seyyid Ali Âşûr.. 12 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1429.
- Meşhedî, Muhammed b/ Muhammed Rızâ Kummî. *Tefsîru kenzi'd-dekâik ve bahru'l-garâib*. thk. Hüseyin Dergâhî. 14 cilt. Tahran: Vizâretü Ferheng ü Irşâdî İslâmî, 1368.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423.
- Müeyyed billah, İbrahim b. el-Kâsım b. el-İmâm. *Tabakâü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh. 3 Cilt. Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001.
- Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Mesâilu'l- imâme ve muktetefât min kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: yy. 1971.
- Necefî, Muhammed Hasan Muzaffer. *Delâilü's-sıdk li-nehci'l-hak*. thk. Müessesetü âli'l-beyt. 6 cilt. Kum: Müessesetü âli'l-beyt, 1422.

- Nûrî, Mirzâ Hüseyin b. Muhammed Takî. *Müstedrakü'l-vesâil ve müstenbetü'l-mesâil*. thk. Müessesetü âli'l-beyt. 28 cilt. Kum: Müessesetü âli'l-beyt, 1408.
- Onat, Hasan. “Şiî İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *AÜİFD* 32 (1992), 90-91.
- Râzî, Ebû'l-Fütûh. *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fi tefsîri'l-Kur'ân*. tsh. Muhammed Mehdî Nâsîh-Muhammed Ca'fer Yâhikî. 20 cilt. Meşhed: Âsitân-ı Kudsi Rıdavî, 1408.
- Sa'lebî, Ebu İshak. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Komisyon. 33 cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2011.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan. *Besâiru'd-deracât fi fezâili âli Muhammed*. thk. Muhsin b. Abbasalî Kûçebâğî. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1404.
- Sami, Semseddin *Kamusu'l-A'lam*. 6 cilt. İstanbul: Mihran Matbaası, 1316/1898.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûrfi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1432/2011.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Suudiarabistan: Vizâretü'l-evkâfi's-Suûdiyye, 1394/1974.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 cilt. tsh. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dâru's- Surûr, 1368/1948.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Emâlî (li's-Sadûk)*. Tahran: Kitâpçî, 1376.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*. thk. Ali Ekber Gıfârî. 4 cilt. Kum: Defter-i intişâri İslâmî, 1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmî'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ty.
- Tabersî, Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Tahran: Nâsır Hüsrev, 3. Basım, 1372.
- Tözluyurt, Mehmet. “Mukâtil b. Süleymân'ın Zeydî ve Mürcî Oluşu Meselesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 14/14 (Aralık 2018), 275-299.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Ali. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl el-ma'rûf bi ricâli'l-Keşşî*. thk. Hasan el-Mustafâvî. Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1348.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ümit, Mehmet. “Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2015), 93-118.
- Ünal, Yavuz. “Zeydiyye'nin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair”. *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 175-197.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbas. *A'lâmü'l-mü'ellifne'z-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1420/1999.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1998.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.





# Hitit İlahiyat Dergisi / Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Haziran / June 2022/21/1 479-502

## KUDRET SAHİBİ BİR FÂİL OLARAK İNSAN: ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'DE İLÂHÎ SIFATLAR VE İNSAN FİİLLERİ İLİŞKİSİ

Human as a Powerful Maker: The Relationship of Divine Adjectives and Human Act in Shams ad-din as-Samarqandî

### BİLAL TAŞKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, İstanbul,  
Türkiye

Assist Professor, Canakkale University, Faculty  
of Divinity, Department of Kalam, Canakkale,  
Turkey

[m.taskinbilal@gmail.com.tr](mailto:m.taskinbilal@gmail.com.tr)  
orcid.org/0000-0001-7253-0623

### HİKMET ŞAVLUK

Dr. Arş. Gör. Çanakkale Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul,  
Türkiye

Research Assistant, Canakkale University,  
Faculty of Divinity, Department of Islamic Law,  
Canakkale, Turkey

[hikmetsavluk@comu.edu.tr](mailto:hikmetsavluk@comu.edu.tr)  
orcid.org/0000-0002-9742-5771

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1074067>

### ATIF/CITE AS:

Taşkın, Bilal, Savluk, Hikmet, "Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkindî'de İlâhî Sifatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 479-502

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Human as a Powerful Maker: The Relationship of Divine Adjectives and Human Act in Shams ad-din as-Samarqandī

### Abstract

The issue of human actions is among the subjects that almost all scholarly and philosophical schools of thought focus on staidly. This issue is directly or indirectly related to many issues such as the morality of human actions, the fairness of juristic propositions, the reasonableness of religious responsibility, the possibility of causal explanation of God's acts and judgments, whether there is a necessary and causal relationship between natural phenomena. The disciplines of kalām, philosophy and sufism in Islamic thought have examined the issue from their own peculiar perspectives and developed solutions to the problems related to the subject. Basically, two problems draw attention in the evaluation of all three disciplines on the subject. The first problem is the absoluteness and limitlessness of God's attributes of knowledge, will and power. The second problem is whether a person has the power to affect the actualization of his act in order to ground the religious responsibility. Shams ad-dīn as-Samarqandī, the 14<sup>th</sup> century Māturīdī theologian, finds a solution to the problem by considering both problems. According to him, both natural phenomena have the power to act and man has a forceful power in his natural structure. In addition, God is the source of the forces of natural cases and human actions. Because he is the source of all forceful forces. According to this explanation, while God's power covers all actions, man also has the power to bring about his action.

This approach of Samarqandī is examined under two headings in the study. Under the first title, his thoughts on divine attributes are discussed within the framework of His relationship with the issue of human actions. Regarding adjectives, he dwells on some issues. Firstly, he argues that God is not a necessary cause for the universe, on the contrary, he is a maker with willpower. In this context he criticizes philosophers. Samarqandī says that God's being a necessary cause will cause no motion to occur in the world. For, in this case, motion cannot occur, since what is first created will always be present because of the necessary cause.

Samarqandī associates God's willpower with His competence (*kamāl*) and argues that God's willpower encompasses everything. A willful maker prefers the superior things; and this is an indication of competence in action. Willpower also requires knowing what is willed. Accordingly, God must know in advance/ previously what He wills and creates. However, according to him, God's foreknowledge of all the things He will create does not necessitate the actions of people. Because, as it is generally accepted in the

kalâm, knowledge is subject to event. God knows the actions of human made at all times in the way they prefer and do the actions.

Under the second title of the study, according to Samarqandî's original and eclectic approach to the relationship between divine power and human power has been examined. Samarqandî also accepts that God's power is causing the all human actions. However, this does not mean that people do not have forceful power over their actions. According to him, the actions of people occur with two powers. Samarqandî explains this situation through the concept of chain of causes (silsila). As in the functioning of all natural structures in the world, human actions also occur with natural force. All actions in the world occur with forces in nature. In this direction, the creation of man is endowed with the power to do certain acts and leave them. However, the forces that exist in nature and in the natural structure of man are in need of divine power that overflows from the generosity of God at every moment. Accordingly, while God's power is causing on natural forces, natural forces are also forceful on actions in the realm of being. Samarqandî example this situation of the pain inflicted by a stick on the body. Even though the cause of the pain is really the stick, it is the person holding the stick who gives the force to the stick with the act of hitting. Similarly, although man's actions are truly dependent on man's power, it is God who gives man this power. In this context, Samarqandî also criticizes the theory of kasb (effort), which includes the idea that man does not have the power to create the act, and expresses that man only directs the power created by God to a certain event at the moment of action.

**Keywords:** Kalâm, Shams ad-dîn as-Samarqandî, Divine Adjectives, Human Acts, Power.

## Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkandî’de İlâhî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi

### Öz

İnsan fiilleri meselesi hemen bütün ilmi ve felsefi düşünce ekollerinin hassasiyetle üzerinde durduğu konular arasında yer almaktadır. Bu mesele insanın fiillerinin ahlakiliği, hukuki önermelerin âdilliği, dinen mükellef olmanın makuliyeti, Allah’ın fiillerinin ve hükümlerinin nedensel olarak açıklanmasının mümkün olup olmaması, doğal fenomenler arasında zorunlu ve nedensel bir ilişki bulunup bulunmadığı gibi pek çok konu ile doğrudan ya da dolaylı olarak irtibatlıdır. İslâm düşüncesi içerisinde kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri kendi özgün bakış açıları zaviyesinden meseleyi incelemişler ve konuya ilişkin problemlere çözümler geliştirmişlerdir. Her üç disiplinin konuya ilişkin değerlendirmelerinde temelde iki problem dikkat çekmektedir. Birinci problem Allah Teâlâ’nın ilim, irade ve kudret sıfatlarının mutlaklığı ve sınırsızlığıdır. İkinci problem ise dini sorumluluğun temellendirilebilmesi için insanın, fiilinin var edilmesine etki edecek bir kuvvete sahip olup olmadığıdır. 14. yüzyıl Mâturîdî kelâmcısı Şemseddin es-Semerkandî her iki sorunu dikkate alarak meseleye çözüm üretmektedir. Ona göre hem doğal fenomenler etki edecek kuvvetlere hem de insan doğal yapısında etkin kudrete sahiptir. Bunun yanı sıra Allah Teâlâ bütün etkin kuvvetlerin kaynağı olarak doğal fenomenlere ve insanın fiillerine ait güçlerin menbaıdır. Bu açıklamaya göre Allah’ın kudreti bütün fiilleri kapsarken insan da fiilini meydana getirecek kudrete sahip olmaktadır.

Semerkandî’nin bu yaklaşımı çalışmada iki başlık altında incelenmiştir. Birinci başlık altında onun ilâhî sıfatlara dair düşünceleri insan fiilleri meselesi ile ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Sıfatlarla ilgili olarak Semerkandî bazı hususlar üzerinde durmaktadır. Öncelikle o, Allah Teâlâ’nın zorunlu var eden bir etken olmadığını, bilakis irade sahibi bir fâil olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda o felsefecileri eleştirir. Semerkandî, Allah’ın zorunlu var eden etken olmasının, âlemde hiçbir hareketin dolayısıyla değişimin meydana gelmemesine neden olacağını söyler. Zira bu durumda, var edilen ilk şey zorunlu etken nedeniyle daima mevcut olacağı için hareket ve değişim meydana gelemecektir. Ona göre “Allah Teâlâ zorunlu var eden bir fâil ise âlem sonradan meydana gelemez ve eğer bir şey sonradan meydana gelmiş ise Allah Teâlâ zorunlu var eden olamaz”. Semerkandî Allah’ın irade sahibi olmasını, O’nun yetkinliği ile ilişkilendirir ve Allah’ın iradesinin her şeyi kapsadığını savunur. İrade sahibi bir fâil, üstün olanı tercih eder. Bu da fiilde yetkinliğin göstergesidir. İrade etmek, aynı zamanda irade edilen şeylerin bilinmesini de gerektirir. Buna göre Allah Teâlâ irade ettiği ve var ettiği şeyleri önceden bilmelidir. Ancak ona göre Allah Teâlâ’nın var edeceği

bütün şeyleri önceden bilmesi, insanların fiillerini zorunlu kılmamaktadır. Zira kelâmın genel olarak kabul ettiği üzere, bilgi olaya tabidir. Allah Teâlâ insanların bütün zamanlarda yaptıkları fiilleri, insanlar tercihlerine bağlı olarak bilmektedir. Buna bağlı olarak insanların fiillerinde –onların kendi iradelerine bağlı olarak- zaman içerisinde gerçekleşen değişiklik Allah'ın bilgisinin değişmesini gerektirmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ insanın fiillerini, fiiller var olmadan önce bilmektedir.

Çalışmanın ikinci başlığı altında ise Semerkandî'ye göre, ilâhî kudretin insanın kudreti ile ilişkisine dair özgün ve eklektik yaklaşımı incelenmiştir. Semerkandî Allah'ın kudretinin, insanın bütün fiilleri üzerinde etkin olduğunu da kabul etmektedir. Ancak bu durum insanların fiil üzerinde etkin kuvvete sahip olmadıkları anlamına gelmemektedir. Ona göre insanların fiilleri iki kudret ile meydana gelmektedir. Semerkandî bu durumu sebepler zinciri (*silsile*) kavramı üzerinden açıklamaktadır. Âlemdeki bütün doğal yapıların işleyişinde olduğu gibi insanın fiilleri de doğal kuvvet ile meydana gelmektedir. Âlemdeki bütün fiiller, tabiattaki kuvvetler ile meydana gelirler. Bu doğrultuda insana da yaratılışında belirli fiilleri yapma ve terk etme kuvveti bahşedilmiştir. Ancak tabiatta ve insanın doğal yapısında var olan kuvvetler her an Allah'ın cömertliğinden taşan ilâhî kudrete muhtaçtır. Buna göre Allah'ın kuvveti doğal kuvvetler üzerinde etkin olurken doğal kuvvetler de oluş âlemindeki fiiller üzerinde etkindir. Semerkandî bu duruma beden üzerinde sopa ile meydana getirilen acıyı örnek gösterir. Acının nedeni gerçekten sopa olsa da vurma hareketi ile acı verecek kuvveti sopaya veren, sopayı tutan kişidir. Benzer şekilde insanın fiilleri gerçek anlamda insanın kuvvetine bağlı olsa da insana bu kuvveti veren Allah'tır. Bu bağlamda Semerkandî, kesb teorisinin, insanın fiili var etme kuvvetine sahip olmadığı ve insanın yalnızca fiil anında Allah'ın yarattığı kudreti belli bir olaya yönlendirdiği şeklindeki yorumunu eleştirir. Çalışma Semerkandî'nin, sünnî kelâm geleneği içerisinde, insani ve doğal kuvvetleri kabul ederken ilâhî sıfatların mutlaklığı fikrine bağlı kalan bu özgün değerlendirmesini ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Şemseddin es-Semerkandî, İlâhî Sıfatlar, İnsan Fiilleri, Kudret.

## Giriş

Tasavvuf, felsefe, kelâm disiplinleri ve kelâm disiplini içerisinde Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâturîdîlik gibi, İslâm düşüncesinin ana akım ekolleri insan fiilleri meselesinde birbirinden az ya da çok farklı değerlendirmelere sahiptirler. Başka bir ifadeyle adı geçen ekoller insanın eylemleri meselesini birbirinden farklı ön kabullere ve aksiyomlara (*müsellemât*) dayanarak farklı

kavramlar ile açıklamışlardır. Söz gelimi sûfiler bütün âlemi Allah'ın ezeli bilgisinin tecellileri olarak kabul ederler ve insanın fiillerini de bu tecelliler kapsamında açıklarlar. Felsefeciler ise âlemde organik olan ve düzenli hareket eden her şeyin ay üstü âlemdeki akıl ve nefislere tabi olduğu şeklindeki ön kabulden hareketle insanın fiillerinin, ilk akıldan sâdır olan nedenlere ve bu nedenlerin ay altı âlemdeki uzamları olan doğal ve nefsanî kuvvetlere dayandığını ileri sürerler. Kelâmcılar da kendi içlerinde farklı ekollere göre farklı telakkiler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile, geliştirdiği adalet teorisine bağlı kalarak, mükellef olabilmesi için insanın kendi fiilini yaratabilecek kudrete sahip olması gerektiğini savunmuştur. Mâtürîdîler ve Eş'arîler Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesinin sınırsızlığı düşüncesini merkeze alarak insanın sorumluluğunu kudret üzerinden değil, kudret ve iradenin kullanılması (*kesb, irâde-i cüzî*) üzerinden izah etmişler ve insanın, fiillerinin yaratıcısı olmadığını söylemişlerdir. Ancak Mâtürîdîler fiilin gerçek faalinin insanın kendisi olduğunu, Eş'arîler ise insanın yalnızca mecâzî bir kullanımla fâil olarak nitelendirilebileceğini iddia etmişlerdir.<sup>1</sup>

Müteahhir dönem Mâtürîdî<sup>2</sup> kelâm geleneğinin önemli temsilcilerinden Şemseddin es-Semerkandî (ö. 1322/722) insan fiilleri meselesinde yukarıda özetlenen temel değerlendirmelerden herhangi birini tercih etmek yerine, kendi özgün eklektik yaklaşımını teklif eder. Bu yaklaşım bir taraftan Allah'ın kudret ve iradesinin sınırsızlığı düşüncesini muhafaza ederken, diğer taraftan bütün doğal süreçlerin doğal kuvvetlere tabi olduğunu ve bu minvalde insanın da fiilini var edebilecek doğal kudrete sahip olduğunu savunur. Bu çalışmada amacımız Semerkandî'nin bu yaklaşımını incelemek ve onun, özellikle Mâtürîdî kelâm düşüncesi içerisindeki özgün tavrını ortaya koymaktır. Sünnî kelâm geleneği içerisinde Semerkandî'nin yaklaşımı, eşyada doğal kuvvetlerin varlığını ve insanın eylemlerini gerçekleştirebilecek kudrete sahip olduğunu sarıh bir şekilde ifade etmesi açısından önemlidir. Onun yaklaşımına göre eşyada ve insanda doğal kuvvetlerin varlığı

<sup>1</sup> İslam düşüncesinde insan fiilleri meselesi ile ilgili olarak bk. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2003); Cumali Kösen, *İbn Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 84 ve devamı; Bayram Çınar, "İslam Kelâm Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2020), 31-44; Sıddık Korkmaz, "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi -Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği-", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (30 Haziran 2016), 15-38.

<sup>2</sup> Semerkandî'nin itikadi mezhebinin Mâtürîdî olduğuna dair incelemeler için bk. İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 5-15; İsmail Yürük - Cengiz Çuhadar, "Hanefî Maturidi Geleneğinde Kelâmın Felsefîleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkandî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar" (IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 313-314; Melikşah Sezen, *Müteahhir Dönem Mâtürîdî Kelâmı: Şemseddin es-Semerkandî* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 151-160.



düşüncesi, ilâhî hikmet ve düzeni daha makul bir düzeyde açıklayabilme imkânı sunmaktadır. Onun değerlendirmeleri –kelâm geleneği içerisinde- bu açıdan da bir önem ve özgünlük taşımaktadır.

İnsan fiilleri meselesi ilâhî sıfatlar anlayışı ile doğrudan irtibatlı olması nedeniyle Semerkandî'nin ilâhî sıfatlara ilişkin yaklaşımı da -insan fiilleri meselesine taalluk eden boyutuyla- ele alınmıştır. Çalışmada insan fiilleri meselesi de bütün yönleriyle değil, bir kelâmcı olarak Semerkandî'nin, özgün olduğunu düşündüğümüz, tabiatta ve insanın doğasında -zorunlu olmayan- nedensel etkenler silsilesini kabul ettiği görüşü ekseninde incelenmiştir. Mesele ile doğrudan irtibatlı olmayan hususlara ana metinde yer verilmemiş, açıklanması gerekli görülen bazı kavramlar ve Semerkandî'nin muhataplarının değerlendirmeleri kendi kaynaklarına müracaat edilerek alt metinde izah edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada Semerkandî'nin başta *eş-Şahâîfü'l-ilâhiyye*, *el-Me'ârif fi şerhi's-Şahâîf* olmak üzere *el-Mu'tekadât*, *el-Envârü'l-ilâhiyye*, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfûs ve Bişârâtü'l-İşârât* adlı eserlerine; bunların yanı sıra Semerkandî'nin, görüşlerine yer verdiği felsefeciler ile Mu'tezile ve Eş'arîlerin temel metinlerine, İslâm düşüncesinde insan fiilleri meselesine dair kaleme alınan güncel çalışmalara müracaat edilmiştir. Ülkemizde Semerkandî ve eserleri üzerine muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Ancak doğrudan Semerkandî'nin sebepler zinciri içerisinde insanda doğal kuvvetin bulunduğu şeklindeki değerlendirmesini merkeze alan bir çalışmaya rastlayamadık. Konumuzla ilgisi açısından Hülya Alper'in "Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkindî'ye Allah'ın fiili sorunu: O Mûcib bi'z-zât mıdır? Fâil bi'l-ihityâr mıdır?" ve Yusuf Okşar'ın "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin İlâhî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı" adlı bizim de istifade ettiğimiz çalışmaları burada zikredilebilir. İlgili çalışmalar ele aldıkları problemleri geniş bir açıdan incelemiş olsalar da Semerkandî'nin yukarıda temas ettiğimiz özgün yaklaşımını temel bir problem olarak belirlememişlerdir. Bu çalışma ise doğrudan Semerkandî'nin ilâhî sıfatların insan fiilleri üzerindeki etkisine ve bu etkinin insanın etkin bir fâil olmasına engel teşkil edip etmediğine ilişkin düşüncelerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda çalışmamaki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Semerkandî'nin ilim ve irâde gibi ilâhî sıfatlarla ilgili değerlendirmeleri, Allah'ın fiillerinin zorunlu olup olmadığı ve sıfatların mutlaklığının insanların fiillerini zorunlu kılıp kılmadığı sorunları ekseninde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Allah'ın kudretinin insanın kudreti ile ilişkisi ve tabiattaki doğal kuvvetlerin, özellikle de insanın doğasında var olan kuvvetin fiil üzerindeki etkisi incelenmiştir.

## 1. Semerkandî'nin İlâhî Sıfatlara Yaklaşımı

Bu başlık altında önce Semerkandî'nin ilâhî sıfatlarla ilgili değerlendirmelerine –insan fiilleriyle ilgisi münasebeti çerçevesinde- temas edilecek akabinde onun insanın fiilleri üzerindeki etkisinin mahiyetine ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır.

Semerkandî'nin insan fiillerine ilişkin kanaati temelde Allah Teâlâ'nın seçim sahibi (*muhtâr*) olması fikrine dayanır. Yaratıcının zorunlu var eden (*mûcib*) olmayıp, irade sahibi bir fâil olduğunu savunan Semerkandî bu meselenin, dinin temellerini oluşturduğunu söyler. Ona göre dinin birçok meselesi ve kelâmcılar ile felsefeciler arasındaki tartışmaların önemli bir kısmı bu konu etrafındaki tartışmalara dayanır.<sup>3</sup> Semerkandî bu meseledeki konumunu, 'âlemin hâdisliğinin, Allah Teâlâ'nın seçim sahibi bir fâil olmasını zorunlu kıldığı' önermesine dayanarak savunmaktadır. Ona göre fâil, zorunlu var eden bir etken ise var ettiği varlıklar zinciri yani âlem hâdis olamaz. Zira zorunlu var edici fâilin, zâtı da etkisi de sabittir; değişmez. Etkisi sabit olan fâil, değişimin nedeni olamaz.<sup>4</sup> Semerkandî felsefecilere göre âlemin zorunlu var edici etkenden meydana gelişini şöyle açıklar: Âlemde var olan her şey, parçaları bir arada toplanmayan (*ğayr-i kârrî'z-zât*) hareket ve zaman arazları aracılığı ile var olurlar. Değişim de hareket ve zaman üzerinden açıklanır. Şöyle ki, hareket –ki zaman da harekete bağlıdır- birbiri ardına gelen oluşlardan ibarettir. Her bir oluş sonraki oluşun var olma kabiliyetini (*isti'dâd*) içerir ve onu var eder. Dolayısıyla her harekette iki durum yani iki parça vardır. Bir noktadan diğer bir noktaya yürürken atılan bir adımın sonraki adımı hazırlaması gibi, hareketin ilk parçası da sonraki parçanın var olma kabiliyetini içerir ve ilk parça ikinci parçayı var edip yok olur. Böylece âlemde hareket, zaman ve dolayısıyla değişime tabi olan neden-sonuç ilişkisi sürgit devam eder.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Abdulrahman Süleyman Sellâme, *Kitâbü'l-Me'ârif fi şerhi's-Şahâif: Te'lif-i Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî: Tahkîk ve Dirâse* (Ürdün: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013), 412.

<sup>4</sup> Semerkandî, zorunlu varlığın zorunlu var eden (*mûcib*) olması durumunda sonucun sabit kalacağını, zorunlu varlıkta ve zorunlu varlığın ilk sonucunda olması gereken değişimin gerçekleşmeyeceğini ifade ederek felsefecileri eleştirir. Ayrıca zorunlu var eden zât sabit ve değişmez olduğundan ondan sudur eden şey de sabit olur. Daha sonra ondan sudur eden şeyden sudur eden şeyler de -sudur terkiibinde bulunan tüm varlıklar- sabit olur ve değişim söz konusu olamaz. Şemseddin es-Semerkandî, *İlmü'l-Afâk ve'l-Enfûs*, thk. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 97.

<sup>5</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 412-413. Semerkandî felsefecilere yönelik eleştirisinde onlara göre âlemin yaratılışının zaman ile başladığı ön kabulüne dayanır. Onun eleştirisine göre ilk illet olan Allah'ın zâtı sabit ise zaman ve hareket de sabit olmalıdır. Ancak felsefecilerin bu konudaki yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Öncelikle değişimin bir göstergesi olarak mümkün varlıklarda "sonralık" niteliğini felsefeciler de kabul etmektedirler. Felsefecilere göre âlem Allah ile zaman bakımından aynı olsa da âlem sonradan var olan bir şeydir. İbn Sînâ (ö.428/1037) bu durumu el ve anahtarın hareketi örneği ile anlatır. Elin hareketi sebep,

Semerkindî felsefecilerin açıklamasını doğru bulmaz. Zira zorunlu var edenin zâtı sabit ve daimî olduğu gibi onun etkisi de sabit ve daimîdir. Bir şey zorunlu olarak başka bir şey üzerinde etkide bulunduğu anda onun etkisi kesintisiz devam eder. Şu hâlde zorunlu var edici, hareketin ya da değişimin ilk durumunu/parçasını meydana getirdiğinde o durum/parça üzerindeki etkisi devam eder ve ilk durum/parça ortadan kalkmadığı için ikinci durum/parça da gerçekleşemez dolayısıyla bir değişimden ve hareket ile zamandan söz edilemez. Neticede âlem var olamaz. Özet olarak sunduğumuz bu eleştiriyi Semerkindî şu ifade ile sonlandırır: “Eğer Allah Teâlâ zorunlu var eden bir fâil ise âlem sonradan meydana gelemez [...] ve eğer bir şey sonradan meydana gelmiş ise Allah Teâlâ zorunlu var eden olamaz.”<sup>6</sup> Görüldüğü üzere o, Allah'ın seçim sahibi bir fâil olmasını âlemin sonradan var olması önermesi ile birlikte ele almaktadır.

Semerkindî âlemin hâdis olması üzerinden Allah'ın seçim sahibi bir fâil olduğunu temellendiren kelâmcılara karşı felsefeciler tarafından yöneltilen şöyle bir eleştiriyeye yer verir: İrade sahibi bir fâil olarak Allah Teâlâ iki şeyden daha üstün olanı tercih ediyorsa, bu durum, O'nun üstün olanı tercih etmesi nedeniyle bir yetkinlik (*kemâl*) elde etmesini gerektirir. Bu ise O'nun, özünde

---

anahtarın hareketi ise sonuçtur. Sebep ve sonuç, zamansal açıdan aynı olsalar da tertip açısından sebep sonuçtan öncedir. Kişi “*elimi hareket ettirdim anahtar da sonrasında hareket etti*” diyebilir ancak “*anahtar hareket etti elim de hareket etti veya sonrasında elim hareket etti*” şeklinde bir ifade kullanamaz. Oysaki el ile anahtarın hareketi aynı zamanda gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (Tûsî'nin şerhi ile birlikte)*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Müessesetü'n-Nu'man, 1993), 3/85-87; Şemseddin es-Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât fi şerhi'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Ücebî (Tahran, 1399), 1/229-230. Ayrıca Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre Aristoteles'e nispet edilen *bütün varlıkların zamansal açıdan başlangıcının olmadığı* şeklindeki ifade ile âlemin peyderpey yaratılmadığı ve onun zaman olmaksızın var edildiği kast edilmektedir. Çünkü zaman feleğin hareketinin ölçümüdür ve zaman Allah'ın feleği yaratmasından sonra var edilmiştir. Ebu Nasr Muhammed et-Türkî el-Fârâbî, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 172.

<sup>6</sup> Semerkindî, “kesin delil” olarak nitelediği bu cevabın diğer düşünürlerin kitaplarında yer almadığını, Allah Teâlâ'nın, kendisine bu hususta bir delil geliştirme imkânı verdiğini söyler ve önceki kelâmcıların geliştirdikleri delilleri, felsefecilerin iddialarını reddetmek için yeterli olmadıkları gerekçesiyle eleştirir. Semerkindî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 255. Razî Semerkindî'nin kendisine ait olarak ifade ettiği bu cevabın benzerini şöyle dile getirmiştir. “Eğer âlemin varlığında Allah'ın tesiri zorunlu ise âlemin sonradan yaratılmış olması imkansızdır. Fahreddin er-Râzî, *Me'alimü Uşûli'd-Dîn* (Mısır: Matba'atu Haseniyye, ts.), 55. Semerkindî Allah'ın irade sahibi bir fâil oluşunu diğer bir açıdan dinin temellendirilmesi ile de irtibatlandırır. Meselenin uzanımları nübüvvet ve vahyin anlamlandırılması ile de ilgilidir. Bk. Hülya Alper, “Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkindî'ye Allah'ın fiili sorunu : O Mûcib bi'z-zât mıdır? Fâil bi'l-ihyâr mıdır?”, ed. Cengiz Çuhadar (IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/164-165.

eksik olduğunu gösterir. Eğer O, üstün olmayı tercih ediyorsa, bu durumda yaptığı şey amaçsız/anlamsız (*abes*) olur.<sup>7</sup>

Semerkandî bu itiraza cevap verirken, üstün olan şeyin üç nedenle tercih edilebileceğini söyler: a) Üstün olan, örneğin ilim tahsil etmek gibi, fâilin yetkinleşmesine imkân vermesi nedeniyle tercih edilebilir. Bu durumda fâil özü itibarıyla eksiktir. b) Üstün olan, özünde (*nefsü'l-emir*) üstün olması nedeniyle tercih edilebilir. c) Üstün olan, fâil ya da kendi özü dışında başka bir şeye nispetle üstün olması nedeniyle tercih edilebilir. Semerkandî'ye göre Allah Teâlâ'nın ilk ihtimal nedeniyle olmasa da diğer iki ihtimal nedeniyle üstün olanı tercih etmesi onun eksikliğini göstermez. Hatta Semerkandî'ye göre şeyin, özü nedeniyle ya da başka bir şeye nispetle üstün olması, onun tercih edilmesini gerektirir; hikmeti ve kemâli gereği Allah Teâlâ, üstün olanı tercih eder.<sup>8</sup> Şu hâlde Allah Teâlâ'nın irade sahibi bir fâil olarak üstün olanı irade ve tercih etmesi O'nda herhangi bir eksiklik olmasını gerektirmemektedir.

Semerkandî, Allah Teâlâ'nın her şeyi kuşatan ilmini de O'nun irade sahibi fâil olması ile irtibatlandırır. Eğer Allah, her şeyi irade ediyor ve hassas bir ölçü ve tertip ile var ediyorsa var ettiği şeyleri bilmelidir.<sup>9</sup> Semerkandî, kelâm geleneğinde yaygın olan bu yaklaşıma karşı Hişam b. Hakem (ö. 179/795) tarafından yöneltilen bir eleştiriye yer verir. Hişam'ın eleştirisine göre Allah Teâlâ'nın her şeyi bilmesi, her şeyin zorunlu olmasına, Allah ve insanların hiçbir şeye güç yetirememesine, bir diğer ifadeyle âlemin zorunlu olmasına yol açar. Çünkü O'nun var olacağını bildiği şeylerin var olması,

<sup>7</sup> Semerkandî'nin benzer bir açıklaması için bk. Semerkandî, *İlmü'l-Afâk ve'l-Enfûs*, 98. Fahreddin er-Râzî de, felsefecilerin âlemin hâdis olmasının imkânsızlığına yönelik delillerini şu şekil de izah eder: Âlemin yaratılmasının belli bir vakte tahsis edilmiş olması tercihli ya da tercihsiz olabilir. Tahsis edilme tercihli olamaz. Çünkü yokluk halinde nesnelere birbirinden ayrışması mümkün değildir. Tercihsiz de tahsis olamaz. Çünkü âlemin mümkün olması sebebiyle bir tercih edicinin varlığı gereklidir. Dolayısıyla felsefeciler âlemin hâdis oluşunu imkânsız görür. Râzî bu görüşü -Allah'ın iradesine kısmen bir zorunluluk atfederek- şöyle cevaplar: Bize göre yaratılmanın belli bir vakte tahsis edilmesini gerektiren şey, Allah'ın iradesi değil, Allah'ın iradesinin bir şeyin yaratılması ile ilişki (*te'alluk*) kurmasıdır. Bu ilişki zorunludur. Dolayısıyla O'nun iradesi bir tercihe bağlı değildir. Bk. Naşîruddin et-Tûsî, *Telhîşu'l-Muḥaşşal el-Ma'rûf bi Nakdi'l-Muḥaşşal* (Beyrut: Dâru'l-Ezâvâ, ts.), 205-206.

<sup>8</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 420. Semerkandî'nin, şeylerin özlerinde, tercih edilmeyi gerektiren bir üstünlük bulunduğu ve Allah Teâlâ'nın hikmeti gereği üstün olanı irade ettiği şeklindeki bu yaklaşımı, onun -en azından bu konuda- Mâtürîdî düşünce geleneğine bağlı kaldığını göstermektedir. Mâtürîdî, yaratılmanın hikmeti bahsinde "hikmet" kavramını esas alarak meseleye yaklaşır. Hikmet kavramını, "bir şeyi kendi yerine koymak" şeklinde tanımlayan Mâtürîdî, yaratılan şeylerinin özlerinde, yaratılmalarını gerektiren niteliklerin var olduğunu ima eder. Bununla beraber, Allah'ın bizatihi yaratıcı olduğunu söyleyen Mâtürîdî "niçin yarattı" gibi soruların hatalı olduğunu ifade ederek Mu'tezile'nin "aslah" düşüncesinde yer alan zorunluluk düşüncesini de reddetmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 180.

<sup>9</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 425.

yok olacağını bildiği şeylerin de var olmaması zorunludur. Şu hâlde var olan şeyler, Allah'ın ezeli bilgisi gereği zorunlu olarak var olacakları için Allah Teâlâ'nın ve insanların eşya ve fiiller üzerinde bir etkisi olamayacaktır. Bu durumda ilâhlık ve kulluk kavramları anlamını yitirecektir. Semerkandî akıl sahiplerinin bu itiraz karşısında hayrete düştüklerini söyler ve "kendisinden başka hiçbir ilim adamının zikretmediğini" öne sürdüğü bir çözüme yer verir. Bu çözüme göre Allah Teâlâ şeyleri oldukları haliyle bilmektedir; kendi fiillerini "iradem ve kudretim ile şu şöyle olur" diye, insanların fiillerini de "iradem, kudretim ile kulun fiili, kendi kesbine bağlı olarak şöyle olur" diye bilir. Semerkandî'ye göre böyle bir bilgi Allah Teâlâ'nın ve insanın kudret sahibi olmalarına bir mâni teşkil etmemektedir. Neticede Allah Teâlâ seçim sahibi bir fâil olması nedeniyle her şeyi bilmekte ve bu durum, O'nun zâtı açısından bir eksiklik oluşturmadığı gibi insanın kudret sahibi olamayacağı şeklinde bir soruna da yol açmamaktadır.<sup>10</sup>

Semerkandî, Hişam b. Hakem'in, eleştirisine konu edindiği akıl yürütmeyi savunan felsefecilerin iddialarını ele alır. Hişam, eşyanın ve fiillerin zorunlu olmasını gerektireceği endişesiyle Allah'ın her şeyi bilmesini reddederken, felsefeciler Allah'ın, her şeyi bilmesi nedeniyle zorunlu var eden olduğunu, eşyanın ve fiillerin O'ndan zorunlu olarak sadır olduklarını iddia etmektedirler. Şu hâlde onlara göre bütün mevcudat O'nun ilmi gereğince var olurken, eşyanın zorunlu olarak var olmasını gerektiren ilim sıfatından ayrı bir irade ve kudretten bahsetmek doğru değildir. İlim, hem varlığın formunu belirlemekte hem de varlığı gerçekleştirmektedir. Bir anlamda felsefecilere göre olay ilme bağlıdır, fiilin ve eşyanın varlığı için ayrıca kudret sıfatına gerek yoktur.<sup>11</sup> Semerkandî ise kelâmcıların genel kanaatlerine bağlı kalarak bu yaklaşımın aksini savunmakta;<sup>12</sup> iradi eylemleri bağlamında insanın fiili

<sup>10</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 430.

<sup>11</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 422. Felsefecilerin ilâhî ilmin kudret ve iradeyi kapsadığına dair görüşleri için bk. Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader* (*Resâil-i Ebi'l-Hasan el-Âmirî*), thk. Subhân Halîfât (Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1988), 258; George F. Hourani, "İbn Sinâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi", çev. Aydın Özdemir, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (01 Ocak 2013), 171; İbn Sinâ, *eş-Şifâ'l-İlâhiyyât* (Kum: Mektebetü Semâhetü Âyetullah el-Maraşî, 2012), 342; Behmenyâr, *et-Tahşîl* (Tahran: İntişârât-ı Dânişkâh-ı Tahran, 1375), 579. Felsefeciler Zorunlu varlığın irade ve kudretinin, ilminin aynısı; ilminin de zâtının olduğunu kabul ederler. Gazzâlî de benzer şekilde felsefecilere göre İlk Mebde' olan Allah'ın kudretinin, O'nun ezeli olan iradesine, iradesinin de ilmine tabi olduğunu, bu sıfatların tamamının da Zorunlu varlığın kendisini ifade ettiğini aktarır. Gazzâlî, *Maķâşidu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 240.

<sup>12</sup> Mâtürîdîler, Eş'arîler ve Mu'tezilî kelâmcılar ilmin olaya tabi olduğu için ilmin bilinen olayı zorunlu kılmadığını ifade ederler. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 65, 88, 202; es-Semerkandî Şemseddin, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 142, 175. Semerkandî, ihtiyari bir fiil için öncesinde beş unsurun olmasını gerekli görür. Bunlar; ilim, irade, kudret, kast ve var etmedir (*icâd*). Felsefeciler ise tüm bunları ilim

Allah'ın ilmine değil, Allah'ın ilminin insanın fiiline bağlı olduğunu (*el-'ilmu tâbi'un li'l-ma'lûm*) söyleyerek felsefecileri eleştirmektedir. Zira ilim, bir şeyi, olduğu haliyle idrak etmektir. Herhangi bir şeyin ya da belli bir fiilin, o şey ya da o fiil olması ise kudrete bağlıdır. Buna göre Allah bir şeyin varlığını ya da yokluğunu, kudretine konusu olması açısından bilir. Kudret bir olayı gerçekleştirebilmeli ki, ilim onu idrak edebilsin. Şu hâlde ilim, olaya dolayısıyla kudrete tabidir. İlmin, kudret olmaksızın, zorunlu olarak fiili gerektirdiği iddiası doğru değildir.<sup>13</sup>

Allah'ın ezeli bilgisinin insanların tikel ve değişen fiillerini kapsadığı düşüncesi de felsefeciler tarafından sorunlu bulunmuştur. Bu bağlamda Semerkandî felsefecilerin, Allah Teâlâ'nın, eşyayı tikel, yani zamana bağlı olarak bilemeyeceği, aksi takdirde O'nun bilgisinin zamana bağlı olarak değişeceği şeklindeki değerlendirmelerini eleştirmektedir. Felsefecilere göre A zamandaki bir olay B zamanda değiştiği için A zamandaki olayın bilgisi B zamanda değişime uğramaktadır. Dolayısıyla zamana bağlı tikel olaylar Allah'ın bilgisine konu olmazlar. Semerkandî felsefecilerin bu yaklaşımına şöyle cevap vermektedir: Allah Teâlâ sınırlı ve belli bir zamanda değildir. Ancak O, aynı anda, geçmiş, şimdi ve gelecek bütün zamanlarla birlikte. Buna göre O, A ve B zamanlarında değişen tikel olayları aynı anda bilir. Örneğin Allah'ın ilminde Hz. Âdem'in yaratılması ile kıyametin kopması arasında zamansal bir fark yoktur; her ikisi de aynı anda gerçekleşmiş gibidir. Bu yaklaşım O'nun bütün tikelleri zaman üstü kalarak bildiğine işaret emektedir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın ilmi her şeyi kuşatmakta ve herhangi bir değişime uğramamaktadır. Ayrıca Semerkandî, iradenin irade edilen ile kudretin fiil ile ilişkisinde olduğu gibi, hakiki sıfatların eşya ile irtibatı anında, değişimin sıfatlarda değil sıfatların olay ve nesnelere ilişkisinde (*te'alluk*) gerçekleştiğini söylemektedir. Buna göre değişen tikel olayların bilgisi, bir sıfat olarak ilmin kendisinde değil, ilmin olaylara nispetindeki (*te'alluk*) bir değişikliğe işaret etmektedir. Bizatihi ilmin kendisi tektir ve değişmez. Değişim ve çokluk nispetlerdedir. Nispetler ise gerçek değil itibârî şeylerdir.<sup>14</sup>

Semerkandî irade sıfatının ilim sıfatı içinde değerlendirilmesini de eleştirir. Ona göre iradenin, 'Allah Teâlâ'nın maslahatı bilmesi' anlamında değerlendirilmesi ve O'nun, fiili tercih etmek için ilimden başka bir sığata ihtiyaç duymadığının ileri sürülmesi doğru değildir. Çünkü irade yalnızca fiilin vaktini tayin eden bir sıfattır; maslahat ve hayrı bilmek irade sıfatının kapsamına dâhil değildir. İradeyi, maslahatı/hayrı bilmek

sıfatının içerisinde değerlendirerek ilm-i ilâhîdeki bütün mümkün varlıkları zorunlu kabul ederler. Şemseddin es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât*, 2432, 52b; *el-Envâru'l-İlâhiyye*, (Laleli, 2432), 18b.

<sup>13</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 422.

<sup>14</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 426-430.



şeklinde tanımlamak, Allah'ın iradesinin maslahata dayandığı, fiillerinin ise maslahatın sonucu (*mu'allel*) olarak gerçekleştiği anlamına gelir. Semerkandî böyle bir çıkarımı doğru bulmaz. O, bu konuda özgün olduğunu ima ettiği açıklamasında iradenin var etme ile ilişkili olduğunu ancak iradenin tercih ettirici bir sebebe/maslahata dayanmadığını söyler. İrade sahibi fâil, maslahatlı olanı tercih etmek zorunda değildir; değer durumu eşit olanı hatta üstün olmayanı (*mercûh*) tercih etmesi de mümkündür.<sup>15</sup>

Bu noktada o zorunlu var eden fâil ile irade sahibi fâili birbirinden ayırmaktadır. Zorunlu var eden fâilin kudretinin bütün fiillere nispeti eşittir/tarafsızdır; onun belli bir fiili var etmesi için fiilde tercih edilmeyi (*tereccuh*) gerektiren bir özelliğin bulunması gerekir. Aksi takdirde fiil, tercih ettirici bir sebep olmaksızın tercih edilmiş olur. Fâilin irade sahibi olması durumunda ise fâilin kudretinin fiillere nispetinin eşit olduğunu söylemek doğru değildir. İrade sahibi olması nedeniyle fâil, tercih etmeyi (*tercîh*) gerektiren bir sebebe bağlı değildir. İrade sahibi fâil üstün olan (*râcih*), olmayan (*mercûh*) ve varlığı ya da yokluğu eşit olan fiilleri tercih edebilir. Semerkandî bu ayrımın temelinde tercih etme (*tercîh*) ile tercih ettirilme (*teraccuh*) kavramlarının farklılığının yattığını, diğer kelâmcıların eserlerinde yer almayan bu detayın onlar tarafından fark edilmediğini söyler. Buna göre tercih etme, fâilin iki tarafı eşit olan şeylerden birini dışarıdan bir tercih ettirici sebep olmaksızın seçmesi iken, tercih ettirilme, etkin sebep olan fâilin, bir şeyi kendisinin dışında bir sebebin etkisi ile seçmesidir. İrade sahibi fâil doğrudan tercih edici sebep (*müraccih*) olarak başka bir nedene ihtiyaç duymazken, iradesiz zorunlu var eden fâil, kendisinin dışında bir sebebin etkisi ile fiili tercih etmektedir (*müteraccih*). Allah Teâlâ da irade sahibi bir fâil olması nedeniyle fiillerinde herhangi bir nedene/maslahata bağlı olmamakta ve O'nun maslahatı bilmesi maslahatlı olanı tercih etmesini gerektirmemektedir.<sup>16</sup> Neticede Semerkandî bütün mevcudatın, irade sahibi fâil olan Allah Teâlâ'nın irade ve kudretiyle doğrudan O'nun iradesi mücebince meydana geldiğini savunmaktadır.

<sup>15</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 431-434. Semerkandî daha önce yer verdiğimiz açıklamalarında eşyanın özünde, onların yaratılmalarını gerektiren niteliklerin var olduğunu ifade etmişti. Bu bağlamda aktardığımız değerlendirmelerine göre o, irade sahibi olan Allah'ın mümkünler içerisinde dilediği her şeyi yaratabildiğini söylemektedir. Bu durum, çelişkili görülse de bizce Semerkandî, Mâtürîdî'nin benimsediği hikmet anlayışına bağlıdır. Mâtürîdî de eşyanın yaratılmasında bir hikmetin olduğunu ifade etmekte ancak hikmetin Mu'tezile'nin aslah teorisine benzer bir şekilde yaratıcıya bir zorunluluk nispetini gerektirmediğini vurgulamaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 180. Semerkandî'ye göre de eşyanın özünde yaratılmayı gerektiren bir niteliğin olması, Allah'ı yaratmasını zorunlu kılmamaktadır.

<sup>16</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 255-256.



## 2. İnsanın Fiilleri Üzerindeki Etkisi

Semerkandî'nin insanın fiilleri üzerindeki etkisi ilgili yaklaşımı, Allah Teâlâ'nın kudretinin kapsamına ilişkin değerlendirmesi ile doğrudan irtibatlıdır. Bu nedenle onun Allah Teâlâ'nın kudretine ilişkin kanaatini, insanın kudretinin fiilleri üzerindeki etkisinin incelendiği bu başlık altında ele alınmıştır. Semerkandî'nin Allah Teâlâ'nın kudreti ile ilgili kanaatleri iki öncüle dayandırmaktadır: Birinci öncül: Allah Teâlâ, bütün mümkün fiillere güç yetirir, yani O'nun kudreti bütün mümkünleri kapsar.<sup>17</sup> Zira bütün mümkün fiiller, mümkün olmaları yönüyle, bir kudrete konu olmaları bakımından eşittirler. Ayrıca Allah Teâlâ'nın zâtının gerektirdiği kudretin, fiillere nispeti de eşittir. İlahî kudret fiiller ile onların "mümkün" nitelikleri üzerinden ilişki kurmaktadır. Bu durumda bütün mümkün fiiller ilâhî kudretin kapsamındadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kudreti bütün mümkün varlıklar ve onların tamamı için yeterlidir. İkinci öncül: Bütün fiiller Allah Teâlâ'nın kudreti ile var olurlar. Başka bir ifade ile Allah Teâlâ'nın kudreti bütün mevcut fiiller üzerinde etkindir. Semerkandî'ye göre Allah Teâlâ'nın kudreti fiiller üzerindeki iki şekilde etki etmektedir: Birincisi, ilâhî kudret doğrudan etki eder (*ibtidâen*). İkincisi ise, ilâhî kudret, sebeplerin yaratılması suretiyle etki eder (*bi-halkı sebebin*). "Çünkü" der Semerkandî, "bütün fiillerin gerçekleşmesi için bir sebebin bulunması kaçınılmazdır." Şu halde fiiller ya Allah Teâlâ'nın dışında herhangi bir etkin sebep olmaksızın doğrudan O'nun yaratması ile ya da O'nun dışındaki bir sebebin etkisi ile meydana gelirler. İlkinde etkin olan doğrudan Allah Teâlâ'nın kudreti, ikincisinde ise, O'nun, şeylerin özünde yarattığı etki kuvvetidir (*kuvve-i te'sir*).<sup>18</sup> Neticede Semerkandî, Allah Teâlâ'nın dışında, nesnelere, fiil üzerinde etki eden sebeplerin ve etkin güçlerin var olduğunu bir ilke olarak kabul etmektedir.<sup>19</sup>

Nesnelerin fiil üzerinde etkisi ise [irâdî/kasıtlı] kudret ya da doğal kuvvet ile gerçekleşmektedir.<sup>20</sup> Semerkandî, kudreti "etkin sebep" (*müessir*) olarak tanımlar ve etkinliği (*müessiriyet*), değişimin ilkesi olarak kabul eder. O, kudreti, felsefecilerde olduğu gibi doğrudan nesnelere nispet eder ve dörtlü tasnife tabi tutar.<sup>21</sup> Buna göre kudret, taşın yukarıdan aşağı düşmesi örneğinde olduğu

<sup>17</sup> Semerkandî ilâhî sıfatların ayrıntılı bir tasnifini yapar ve zât-sıfat ikilemine dair detaylı izahlara yer verir. Semerkandî'nin sıfatlarla ilgili değerlendirmeleri için bk. Yusuf Okşar, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlahî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 175-212.

<sup>18</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 467-468.

<sup>19</sup> Semerkandî, fiillerin Allah'ın kudreti ile gerçekleştiğini ifade ederken, eşyanın kudretinin hiçbir tesiri olmadığını değil, eşyanın tesir edebilmek için Allah'ın kudretine muhtaç olduğunu söylemektedir. Semerkandî, *İlmü'l-Afâk ve'l-Enfûs*, 106, 108.

<sup>20</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 467.

<sup>21</sup> Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2432), 49b. Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/77-78.

gibi bilinçsizce tek bir fiilin nedeni olursa doğal yapıdır (*tabî'at*); bilinçsizce birçok fiilin nedeni olursa bitkilerin nefsidir (*nefs-i nebâtiyye*), bilinçli olarak tek bir fiilin nedeni olursa feleklerin nefsidir, bilinçli olarak birçok fiilin nedeni olursa güç (*kudret*) olarak da isimlendirilen canlılık nefsidir.<sup>22</sup> Şu halde Semerkandî insanda fiiller üzerinde etki edecek kudretin varlığını ve buna ilaveten nesnelere doğal kuvvetlerin varlığını kabul etmektedir. Nitekim Allah Teâlâ'nın ilim sahibi olması ile ilgili bir meselede ileri sürülen bir itiraza verdiği cevapta da onun bu yaklaşımının izlerini görmek mümkündür. Şöyle ki, Allah Teâlâ'nın ilim sahibi olmasını savunanlar bu iddialarını, O'nun her şeyi bir düzen içerisinde yaratılması ile temellendirirler. Bu temellendirmeye karşı "idraksız ve bilgisiz birçok bitki ve nesnenin de düzenli fiillerinin/ etkilerinin olduğu, dolayısıyla düzenli fiilin/eylemenin ilmi gerektirmediği" şeklindeki itiraz edilmiştir. Semerkandî bu itiraza şöyle cevap verir: Tutarlı/sağlam (*muhkem*) olarak gerçekleştirilen birçok fiilin fâilinin, yaptığı çeşitli fiilleri biliyor olması gerekir. Bu fiillerin fâili [bilinçsiz] doğal yapı olamaz. [Cansız] cisimlerin fiilleri ise tektir. Dolayısıyla onların fâillerinin doğal yapıya bağlı olması (*tabî'iyeye*) mümkündür."<sup>23</sup> Semerkandî'nin bu kanaati, onun kelâmcıların genelini savunduğu tabiat anlayışından daha çok felsefecilerin yaklaşımına yakın olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup>

Semerkandî insanda ve cisimlerin doğal yapılarında fiile etki eden kudretlerin bulunduğunu savunmakla beraber, bu kudretlerin Allah Teâlâ tarafından verildiklerini de vurgulamaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ'nın dışındaki her şey cevher veya arazdır. Cevher ve arazlar kendi özleri itibarıyla herhangi bir kudrete sahip değildir. Eğer cevherlerin özünde/hakikatinde bir kudret var olsaydı, başka bir ifadeyle kudret cevher ya da arazların mahiyetlerini oluşturan parçalar arasında yer alsaydı bütün cevher ve arazların gücü eşit olurdu. Hâlbuki bütün cevher ve arazların gücü eşit değildir. Şu hâlde onlara sahip oldukları etki gücünü veren bir güç sahibi (*kâdir*) olmalıdır ki, bu Allah Teâlâ'dır.<sup>25</sup>

Semerkandî, kendisine özgü olduğuna işaret ettiği, insanların ve cisimlerin kudretleriyle ilgili şu kanaatine yer vermektedir: "Her etkin fâilin etki kuvveti mümkün şeylerdendir. Dolayısıyla etkin fâil, [mümkün kuvvete sahip olmaya] ihtiyaç duyma zincirinde (*silsile*) zorunlu olan bir Zât'ta son

<sup>22</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 344.

<sup>23</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 426.

<sup>24</sup> Kelâmda tabiat kavramı, nesnelere harici bir güç olmaksızın doğal nitelikleriyle eylemlerini gerçekleştirmesine denir. Sünnî kelâmcıların çoğunluğu bu tanımı zorunlu bir nedensellik fikrine yol açtığı için reddetmişlerdir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1987), 282; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 99-102.

<sup>25</sup> Semerkandî, *İlmü'l-Afâk ve'l-Enfûs*, 106; Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Laleli, 2432), 53b; Semerkandî, *el-Envâru'l-İlähiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2432), 25a.

bulmalıdır.”<sup>26</sup> Bu kanaat, felsefecilerin inayet kavramı üzerinden izah ettikleri ‘âlemdeki her şeyin neden-sonuç zinciri üzerinden İlk İlke’ye dayandığı’ şeklindeki düşünceye benzerlik göstermektedir.<sup>27</sup> Semerkandî mevcut olan şeyler arasında yaratıcı gücü de kapsayan *zorunlu* bir neden-sonuç zincirini kabul etmese de görünüşe göre o, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde eşyanın doğal kuvvetlere sahip olduğu düşüncesini benimsemektedir.

Eş’arîlere nispet ettiği, eşyada hiçbir etkin kuvvetin var olmadığı, doğada ‘âdi (nedensiz olağan) süreçlerin hâkim olduğu düşüncesini eleştirirken,<sup>28</sup> Semerkandî, yemenin tokluğa, suyun rutubete, ateşin sıcaklığa etkisinin şeylerin doğasından kaynaklandığını, bunu inkâr etmenin safsata olduğunu söylemektedir.<sup>29</sup> Ayrıca onun belirttiğine göre naslarda olaylar sebeplere nispet edilmiş, insanların maslahatları tedbirlere bağlanmıştır. Bu da “her şeyin Allah Teâlâ’nın kudreti ile kesintisiz sebepler silsilesi içerisinde var olduğu” düşüncesini desteklemektedir. Semerkandî, eşyanın sebepler

<sup>26</sup> Semerkandî, *Kitâbü’l-Me’ârif*, 467.

<sup>27</sup> İlk ilkeden zorunlu olarak fiillerin sadır olması düşüncesi İbn Sînâ tarafından açık bir şekilde savunulmaktadır. Felsefecilere göre ay altı âlemdeki her şey İlk İlke olan Vâcibu’l-vücûd’dan sâdir olmuştur. Allah’ın iradesi ve ilmi, varlık zincirindeki son halka dâhil bütün mevcudatı kapsamaktadır. Vâcibu’l-vücûd, varlığın kaynağı olması hasebiyle bütün varlık nizamını akletmektedir. Bütün mevcudat bu ilâhî ilme tabidir. Dolayısıyla ona göre kelâmcılarda olduğu gibi ilim olaya tabi değil, olay ilme tabidir. Bu da bir anlamda fiillerde özgürlük alanını kısıtlamaktadır. İbn Sînâ, “Tevhid ve Nübüvvetin İspatı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 313; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyât*, 366.

<sup>28</sup> Eş’arîler ve Basra Mu’tezilesi nesnelere etki kuvvetinin olduğunu ifade eden tabiat anlayışını reddetmiş nesnelere neden oldukları fiillerin mutlak kudrete sahip Allah’ın ihtiyarı ile gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Âlemde mevcut olan düzenin süreklilik arz etmesi anlamında kullanılan âdet kavramı zorunlu nedenselliğe karşı öne sürülmüş ve düzenin ihlal edilmesi anlamında kullanılan mucize kavramına temel oluşturulmuştur. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 149. Eş’arîler, Basra Mu’tezilesinden farklı olarak tevlid görüşünü de reddeder. Onlar, nesnelere tabiatını reddettiği gibi Allah’ın eşyanın tabiatında bir değişikliğe gitmesini de imkân dâhilinde görürler. Eş’arî bu durumu âdetin bozulması (*inķāzu’l-âde*) diye nitelendirir. İbn Fûrek, *Mücerredü maķâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 132; Metin Yıldız, “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 541-542. Eş’arîlerde hakim görüş âdetin zorunlu olmamasına rağmen Gazzâlî’de âdetin zorunluluğuna dair dolaylı ifadeler bulunmaktadır. Duyularda şüphenin ancak âdetin ortadan kaldırıldığı zaman dilimlerinde söz konusu olabileceğini söylemektedir. O, nübüvvet zamanı dışında âdetin ortadan kaldırmayacağını, Allah’ın bunu kaldırdığı takdirde zorunlu bilgiyi de ortadan kaldıracağını belirtmektedir. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müs-taşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 111.

<sup>29</sup> Eş’arîden Gazzâlî’ye uzanan süreç içerisinde şekillenen âdet teorisinde amaç Allah’ın kudretini sınırlandırmaktan kaçınmak, onun ihtiyar ve irade sahibi olduğunu temellendirmektir. Eş’arîlerin nedensellik ilkesini reddetmiş olmaları âlemde düzensizlik veya belirsizlik olduğunu iddia etmiş olmaları anlamına gelmez. Onlar bütün fiillerin zorunlu bir nedensellik çıkmazı içinde olduklarını değil imkân dâhilinde olduklarını iddia etmektedirler. Onlar âdet teorisini bir anlamda eşyada zorunluluk değil imkân ilişkisinin bulunduğunu söylemek isterler. Yıldız, “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, 559.

çerçevesinde cereyan ettiği düşüncesinin, ilâhî kudreti ve hikmeti daha fazla desteklediğini söyler. Ona göre sebebin yaratılması iki kudret ve iki hikmet içerir. İki kudret, sebebin kendisini ve sebebin etki kuvvetini yaratan kudretlerdir. İki hikmetten birincisi, varlıkta bir düzenin yaratılmasıdır. Çünkü tabiatta kuvvetlerin var olması durumunda eşya bir düzen içinde ve birbirleri ile ilişki halindedir. İkinci hikmet ise Allah'tan cömertliğin feyz etmesidir (*ifâzatü'l-cûd*). Burada cömertlik, kuvvet, muhtelif özellikler ve eşya üzerinde etki etmek gibi hususların sebeplere bahşedilmesidir.<sup>30</sup> Bu açıklamalar Semerkandî'nin felsefecilerde olduğu gibi, doğal sebepleri ve bu sebeplerin hakiki fâilinin Allah Teâlâ olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim o, şeylerin mahiyetlerinin/doğal özlerinin, nesnelere üzerinde doğrudan etkin olduklarına dayanarak onların Allah Teâlâ'ya muhtaç olmadıklarını ileri sürmenin yanlışlığını şöyle izah eder: Mahiyetler, başka bir ifade ile doğal yapılar yaratılmış şeylerdir (*mec'ûl*). Dolayısıyla etki eden her etkin fâilin doğal yapısından kaynaklanan kuvveti Allah Teâlâ'dan *sadır* olmuştur. Allah Teâlâ'nın dışındaki her şey sahip olduğu güçte O'na muhtaçtır. O'nun kudreti, her an, tabiatın etkin kuvvetleri üzerinde etki etmektedir. Şu hâlde Semerkandî'ye göre, sopayla birisine vurulduğunda vurma eyleminden meydana gelen acının hakiki fâili sopa olmadığı gibi, doğadaki etkin kuvvetlerin hakiki fâili de bu kuvvetler değildir; bütün fiiller esasında Allah Teâlâ'nın kudreti ve iradesi ile meydana gelmektedir. Semerkandî bu cevabın ve değerlendirmenin kelâmcıların eserlerinde yer almadığını söylemekte ve bu bağlamda özgün olduğuna işaret etmektedir.<sup>31</sup>

Semerkandî Allah Teâlâ'nın kudretinin kapsamı ile ilgili yaptığı incelemenin akabinde insan fiilleri meselesini ele alır ve bu mesele etrafında farklı görüşlere yer verir. Onun aktardığına göre, Eş'arî, ihtiyari fiiller üzerinde insanın herhangi bir etkisinin olmadığını savunurken<sup>32</sup> felsefeciler ile Mu'tezile insanın kendi fiilleri üzerinde etkin olduğunu ileri sürerler.<sup>33</sup> Bu

<sup>30</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 470.

<sup>31</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 469.

<sup>32</sup> Belirtmek gerekir ki, Semerkandî'nin Eş'arî'ye nispetle aktardığı bu görüş, Eş'arî'nin yaklaşımını doğru bir şekilde ifade etmemektedir. Eş'arî kesbî ya da zorunlu bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldıklarını söylemekle birlikte, zorunlu ve kesbî fiillerin birbirinden farklı olduklarını da ısrarla vurgulamaktadır. O, örneğin felçlinin titreme hareketi gibi zorunlu fiillerin, gelme, gitme, oturma ve kalkma gibi kesbî fiillerle aynı olduklarının kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Zorunlu fiiller bir çaba gösterilmesine karşının insanın kaçınmadığı fiiller iken, kesbî fiilleri böyle değildir. Ebû Hasan el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Hammûde Gurâbe (Kahire: Maḥba'atu Mıṣrıyye, 1955), 75-76. Bu değerlendirme açık bir şekilde Eş'arî'nin, fiilleri üzerinde insanın hiçbir katkısı olmadığı şeklindeki bir yaklaşımı doğru bulmadığını göstermektedir.

<sup>33</sup> Mu'tezile'ye göre, adalet ilkesi gereği, insanın sorumluluğunun ona nispet edilmesi, eylemlerinin gerçek anlamda fâili olmasıyla mümkündür. Sevâb ve ikâb da kişinin kendi fiillerinin fâili olmasıyla gerçekleşir. Kādî Abdülcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Mısır: eş-Şeriketü'l-Mıṣrıyye, ts.), 343-348; Hüseyin Maraz, *Mu'tezil'de Mükâfat ve Cezayî*

iki kanaatin dışında üçüncü bir yaklaşıma göre ihtiyari fiiller, Allah Teâlâ'nın ve insanın kudreti ile birlikte (*mecmû'*) meydana gelmektedir ki, Semerkandî bunun, doğruya en yakın kanaat olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup> O bu meseledeki görüş ayrılığının kudret ve irade kavramlarına ilişkin farklı yorumlara dayandığını söyler. Şöyle ki, Mu'tezile kudreti fiili meydana getirecek aletlerin ve uzuvların sağlam ve sıhhatli olması anlamında değerlendirmiş ve bu nedenle insanın fiilden önce, fiil anında ve fiilden sonra güç sahibi olduğunu savunmuştur.<sup>35</sup> Eş'arî ise kudreti, fiil anından fâilde meydana gelen durum olarak değerlendirmiş, bu sebeple, insanın yalnızca fiil anında kudrete sahip olduğunu ileri sürmüştür.<sup>36</sup> Buradan hareketle Semerkandî kudretin fiilden önce ya da sonra olduğuna ilişkin tartışmanın, kavramların farklı anlamlarda kullanımına dayandığını söylemektedir (*lafzî*).<sup>37</sup>

Burada konumuz açısından önem arz eden husus Semerkandî'ye göre insanın, fiili üzerindeki etkisinin mahiyetini tespit etmektir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Semerkandî, Ehl-i Sünnet'e nispet edilen, fiilin meydana gelmesinde insanın etkisini genel olarak kesb kavramı üzerinden temellendiren anlayışa eleştirel yaklaşmaktadır. O, Ehl-i Sünnet'in, fiilin aslını, hareketi ve sükûnu

*Temellendirme Yöntemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 79. Eş'arîlerde ise fiillerde zorunlu ve iradi ayrımı olmasına rağmen ontolojik açıdan bütün fiiller Allah tarafından yaratılırlar. Eş'arî, *el-Luma'*, 74-75.

<sup>34</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 473. Semerkandî, *el-Envâru'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432), 26a. Semerkandî, Ehl-i hakkin görüşünü orta yol olarak niteler. Bu görüşe göre insan fiillerinde ne cebr vardır ne de tevfiz söz konusudur. Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Laleli, 2432), 53b. Bakillânî (ö. 403/1013) insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olmasıyla cebrilik ithamına maruz kalmamak için kesb teorisinde hâdis kudretin fiil üzerinde kısmen etkili olduğunu belirtmiştir. Cüveynî (ö. 478/1085) ise Eş'arî'ye ait olan hâdis kudretin fiilin meydana gelişinde etkisinin olmadığı iddiasını ilk eserlerinde benimsemiş olmasına rağmen sonraki dönem eserlerinde bu görüşünden vazgeçmiştir. *el-'Akdetu'n-Nizâmiyye* adlı eserinde Eş'arîlerden gelecek sert eleştirilerin olacağını bildiği halde insan fiillerinde hâdis kudretin etkisinin olduğunu ifade edip aksi takdirde dinin iptali söz konusu olacağını ifade eder. Ona göre Allah fiillerimizi bilir ve takdir eder ve bu fiillerde hâdis kudretin de etkisi vardır. Cüveynî, *el-'Akdetu'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslamiyye*, thk. Zahid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 1992), 46. Semerkandî de Cüveynî'yi bu hususta Mu'tezile ile aynı grupta sayar. Semerkandî, *el-Envâru'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432), 26a. Gazzâlî de benzer şekilde hâdis kudretin fiilin meydana gelmesinde etkisinin olduğunu kabul etmekte ve teklif için bunu gerekli görmektedir. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 69.

<sup>35</sup> Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 337, 118-119; Çuşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl fi taşhîhi'l-uşûl* (San'â: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 2002), 157-158.

<sup>36</sup> Eş'arî, *el-Luma'*, 73-74; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 63. Bakillânî, bu düşüncenin altında insanın, eylemlerinde her daim Allah'a muhtaç olduğu fikrinin yer aldığını bildirir. Bâkillânî, *Temhîdül-evâil ve telhîşü'd-delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb eş-Şekâfiyye, 1987), 325-342. Semerkandî burada tartışmayı Mu'tezile ve Eş'arî kelamcıları bağlamında katarsa da esasında Mâtürîdî kelamcılar da insanın yalnızca fiil anında kudrete sahip olduğu noktasında hemen büyük oranda Eş'arîler ile hemfikirlerdir. Bk. Bilal Taşkın, "İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar", *Kader* 19/1 (2021), 160-162.

<sup>37</sup> Şemseddin, *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*, 393.

var eden fâilin Allah Teâlâ olduğu, insanın ise hareketi belli bir fiile yönlendirip ona sevap ya da günah gibi nitelikler kazandırdığı şeklindeki düşüncesini şöyle eleştirmektedir: “Bu açıklamalar tartışmaya açıktır: Çünkü kul, bir fiili yokluktan varlığa çıkarmada ve hareket ile sükûnu itaate ya isyana yönlendirmede ya bağımsızdır ya da değildir. Eğer kul söz konusu eylemde bağımsız ise onların delilleri geçersizdir. Nitekim onlara göre kulun kudretinin hiçbir etkisi yoktur. Zira onların delilleri, kulun kudretinin hiçbir şekilde etkin olmadığını göstermektedir. Eğer kul fiili varlığa getirmede bağımsız değil ise fiili kesb eden olamaz; aksine fiilin tamamı Allah Teâlâ'nın kudreti ve yaratması iledir.”<sup>38</sup> Bu eleştiri Semerkandî'nin, insanın kudretinin, fiilin var edilmesinde etkin olduğu fikrini tercih ettiğini ima etmektedir. Semerkandî'nin eleştiriye bulunduğu kelâmcılar fiil anında insanda bir kudretin/istitaat yaratıldığını ve insanın fiilini bu kudret ile gerçekleştirdiğini söyleseler de onlara göre fiilin var edilmesinde esas etkin ve bağımsız kudret Allah'ın kudretidir. Semerkandî ise fiilin var edilmesinde insanın sahip olduğu kudretin doğrudan insan ait etkin ve bağımsız bir kudret olduğunu savunmaktadır. Benzer bir yaklaşımı onun kudret kavramı için yaptığı tanımında da görmek mümkündür. Sünnî kelâm geleneğinde kudret, var edici kuvvet olarak Allah Teâlâ'ya nispet edilirken, Semerkandî kudreti, yaratıcının ve yaratılmışların gücünü kapsayacak şekilde şöyle tanımlar: Kudret canlının fiil işleyişine ve fiili terk etmesine imkân veren güçtür.<sup>39</sup> O, insana doğrudan fiili meydana getirme kuvveti nispet eden bu tanımlamanın dine ve akla uygun olan en güzel tanım olduğunu söyler. Çünkü ona göre, insana verilen kudret fiilin var edilmesinde etkisiz ise, ona kudretin verilmesi anlamsızdır (*abes*).<sup>40</sup>

Semerkandî daha sonra irade kavramını ele alır ve iradeyi “nefsani eğilim” şeklinde tanımlar. Ancak irade sahibi nefsin eğilimi bağımsız değildir. Zira iradeyi, bilinç (*şu'ûr*) önceler. Nefsin bir şeye meyletmesi için o şeyin faydalı olduğuna dair bilincinin olması gerekir. Bilinç insana Allah Teâlâ tarafından verilmiştir. Ancak O'nun insanda var ettiği bilinç, belli bir şeyin tercih edilmesini gerektiren muayyen bir bilinç değil, mutlak olarak bilincin temelidir (*aşlu's-su'ûr*).<sup>41</sup> Nitekim Semerkandî bu çerçevede bilinçten söz

<sup>38</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 482 .

<sup>39</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 483 .

<sup>40</sup> Semerkandî, *Kitâbü'l-Me'ârif*, 476.

<sup>41</sup> Semerkandî, insanın fiil üzerindeki etkisini Mâtürîdîlerin yaygın görüşü olan küllî-cüz'î irade ayrımı ile değil, iradeyi önceleyen bilinç (*şu'ûr*) kavramı üzerinden izah etmektedir. Ona göre bilincin temeli ise insanın irade veya eyleminden farklıdır. Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Laleli, 2432), 53b. Müteahhir dönem Mâtürîdîler tarafından geliştirilen küllî-cüz'î ayrımında küllî irade Allah tarafından insana verilen kuvvet iken cüz'î irade ise bir hal/durum olarak değerlendirilmiştir. Mâtürîdîlere nispet edilen, cüz'î iradenin yaratılmadığı görüşü insan fiillerinde yaratmanın konusu olmayan unsurların yer aldığı ifade etmektedir. Semerkandî ise küllî iradeyi bilincin temeli kavramıyla



ederken bilinç değil, “bilincin temeli” ifadesini kullanmayı tercih etmektedir. Şu halde üç şey, Allah Teâlâ tarafından insanın tasarrufuna verilmiştir. Bunlar, kudret, nefsin bir eğilimi olarak irade ve bilincin temelidir. İnsan bunlar vasıtasıyla hareket ve sükûnlarını var etmede ve bunları kendi ihtiyaçlarına yönlendirmede bağımsızdır.<sup>42</sup> Semerkandî, kudret, irade ve kudretin insanda Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olması ve bütün mümkünlerin O’nun irade ve kudretine muhtaç oldukları gerçeğinin, insanın irade sahibi bir fâil/sebepe olmasına zarar vermediğini söyler. Zira “sebebin sebebi, o sebebin bir sebep olmasına mâni değildir.”<sup>43</sup> Dolayısıyla insan, kendi fiilinde gerçek bir sebep kabul edilmektedir. Semerkandî’ye göre insanın fiili, Allah’ın yarattığı vasıtalarla, “bir şeyin, sebebin sebebinden sâdır olması gibi” insandan sâdır olmaktadır. Fiil, “varlığı feyz ettiren zât” (*el-mufîzu li’l-vücûd*) olarak Allah Teâlâ’dan sâdır olsa da insanın iradesi ve kudreti ile meydana gelmesi dikkate alındığında, insandan sâdır olmuş kabul edilmektedir. Fiil ilk itibarla Allah Teâlâ’ya ikinci itibarla insana nispet edilir. Dolayısıyla bir fiilde iki sebep söz konusudur. Birincisi fiilin doğrudan sebebi olan insanın kudretidir, diğeri ise sebebin sebebi olan Allah Teâlâ’dır. Her iki sebep de gerçektir.<sup>44</sup> Şu hâlde Semerkandî’ye göre insanın fiil üzerindeki etkisinin mahiyeti, Allah Teâlâ’nın verdiği kudreti belli bir fiile sarf etmek anlamındaki kesb ile sınırlı değildir. Bilakis onun etkisi Allah Teâlâ’nın verdiği kudret ve iradeyi kullanıp fiilin hem varlığını hem de niteliğini gerçekleştirmeyi kapsamaktadır. Bu bağlamda Semerkandî’nin Allah’ın kudretinin insanın eylemleri üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı şeklinde bir düşüncüyü savunmadığını vurgulamak gerekir. O, insanın fiilleri üzerindeki etkisini felsefecilerin yaklaşımlarına benzer şekilde sebepler zinciri çerçevesinde değerlendirmektedir. Buna göre eşyayı ve insan fiillerini onlara bahşettiği kudretler aracılığı ile yaratmaktadır. Fiil insana ait kudret ile meydana gelse de insanın kudretinin esas kaynağı Allah Teâlâ’dır.

### Sonuç

Semerkandî’nin yukarıda yer verdiğimiz değerlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda onun, insan fiilleri meselesinde bazı yönlerden İslâm felsefecilerinin, bazı temel ilkelerde ise kelâmcıların görüşlerinden etkilenerek kelâm geleneği içerisinde özgün bir yaklaşım ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Semerkandî ilâhî sıfatların yorumunda kelâmın, Allah Teâlâ’nın zât ve

ifade eder. O, bilincin temeli ile beraber irade ve kudretin Allah tarafından insana verildiğini kabul etmekte ve onun, ihtiyaçlarına göre bu üç şeyi eylemlerine yönlendirmesinde bağımsız olduğunu kabul etmektedir. Cüzi iradenin yaratılmışlığı meselesi ile ilgili olarak bk. Abdullah Namlı, “Sadruşşeria ve İbnü’l-Hümâm’a Göre Cüz’î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi”, *Kader* 18/1 (2020), 154-156.

<sup>42</sup> Semerkandî, *Kitâbü’l-Me’ârif*, 483-484.

<sup>43</sup> Semerkandî, *Kitâbü’l-Me’ârif*, 475.

<sup>44</sup> Semerkandî, *Kitâbü’l-Me’ârif*, 475, 484.



sıfatlarında mutlak ve sınırsız olduğu düşüncesine bağlılığını korumaktadır. Bu bağlamda ona göre Allah'ın ilim, irade ve kudreti hiçbir fiil ile sınırlı değildir; bütün fiiller O'nun ilmi kapsamındadır ve O'nun irade ve kudreti ile meydana gelmektedir.

İnsan fiilleri meselesinde ise felsefecilerin, doğal süreçleri Allah'tan feyz eden nedenler silsilesi ile izah eden yaklaşımlarının Semerkandî üzerindeki etkilerini görmek mümkündür. Semerkandî eşyada ve insanın doğasında fiilin gerçekleşmesini sağlayan kuvvetlerin var olduğunu savunur. Ona göre doğal olaylar, sahip oldukları kuvvetler vasıtasıyla diğer olaylara sebep olmaktadır. İnsanın doğasında var olan kuvvet de fiillerinin sebebidir. Ancak bütün bu sebeplerin sebebi Allah Teâlâ'dır. Semerkandî bu bağlamda açıkça felsefecilerin kullandığı kavramlardan olan "taşımak" (*ifâza*) kavramını kullanır. Allah Teâlâ kendi cömertliğinden eşyaya kuvvetler bahşetmiştir. Bu yaklaşıma göre O, sebeplerin sebebidir. Şu hâlde Allah Teâlâ bütün sebeplerin sebebi olarak doğal kuvvetler üzerinde her an etkin olmaktadır. Semerkandî bu değerlendirmesi ile sünnî kelâm geleneğinin, fiili var eden kuvveti Allah'a nispet eden kanaatinin dışında bir konumda yer almaktadır. Sünnî kelâm geleneği büyük oranda, bir yandan fiilin var edilmesini Allah'a nispet ederken diğer yandan fiilin, fiil anında yaratılan -anlık bir araz olan- hâdis kudret ile meydana geldiğini tartışır ve fiilin insanın kudreti ile ortaya çıktığını açıkça söylemekten de kaçınır. Zira böyle bir söylem Allah'ın kudretinin insanın fiillerini kapsamadığı sunucunu ortaya çıkarır ki bu, ilahi kudretin sınırlanması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda meselenin çözümü Semerkandî açısından kısmen muğlak bir yapı arz eder. Bu nedenle o, insanın, fiilin var edilmesinde etkin olduğu, yanı sıra "sebepler zinciri" ilkesi üzerinden Allah Teâlâ'nın da fiilin var edilmesine dolaylı ancak zorunlu etki ettiği şeklinde, kelâmcı ve felsefecilerin görüşlerinin uzlaştırıldığı bir yaklaşımı geliştirir.

Semerkandî kesb teorisinin, insanı yalnızca Allah'ın fiil anında insan verdiği kudreti ve iradeyi yönlendirdiği, fiilin var edilmesinin ilâhî kudret ile gerçekleştiği şeklindeki teklifini de ikna edici bulmamaktadır. Çünkü ona göre insan fiili var edemiyorsa kesbe sahip olmasının bir anlamı olmayacaktır. O, doğal olaylarda ve insanda, harekete ve fiile imkân verecek kuvvetlerin bulunduğu fikrinin, ilâhî hikmet ve düzen açısından daha etkili bir açıklama sunduğu kanaatini taşımaktadır. Allah'ın her an üzerlerinde etkin olduğu doğal kuvvetlerin var olduğu anlayışı, Allah'ın kudretinin sınırsızlığı fikrini korurken, insanın ve olayların, özlerinde doğal kuvvetlere sahip oldukları şeklindeki sağduyu ile de örtüşmektedir.

## Kaynakça

- Abdulrahman Süleyman Sellâme. *Kitâbü'l-Me'ârif fi şerhi's-Şahâif: Te'lif-i Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî: Tahkîk ve Dirâse*. Ürdün: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2013.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkindî'ye Allah'ın fiili sorunu : O mûcib bi'z-zât mıdır? Fâil bi'l-ihtiyâr mıdır?" ed. Cengiz Çuhadar. 1/158-170. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Âmirî, Ebu'l-Hasan. *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader (Resâil-i Ebi'l-Hasan el-Âmirî)*. thk. Subhân Hâlifât. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Bâkullânî. *Temhîdü'l-evâil ve telhîşü'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb eş-Şekâfiyye, 1987.
- Behmenyâr. *et-Taşîl*. Tahran: İntişârât-ı Dânuşkâh-ı Tahran, 1375.
- Çuşemî. *Tahkîmu'l-'ukûl fi taşhîhi'l-uşûl*. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 2002.
- Cüveynî. *el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- Çınar, Bayram. "İslâm Kelâm Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi". *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2020), 31-44.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebû Hasan. *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. thk. Hammûde Gurâbe. Kahire: Maţba'atu Mısrıyye, 1955.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed et-Türkî. "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaşdırılması". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gazzâlî. *Maķâşıdu'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-meârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- George F. Houranî. "İbn Sînâ'nın Kaderin Sırrı Risalesi". çev. Aydın Özdemir. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (01 Ocak 2013), 169-189.
- İbn Fûrek. *Mücerredü maķâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşriķ, 1987.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât (Tûsî'nin şerhi ile birlikte)*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Müessesetü'n-Nu'man, 1993.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/İlâhiyât*. Kum: Mektebetü Semâhetü Âyetullah el-Maraşî, 2012.
- İbn Sînâ. "Tevhid ve Nübüvvetin İspatı Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muħiţ bi't-Teklif*. thk. Ömer Seyyid Azmî. Mısır: eş-Şeriketü'l-Mısrıyye, ts.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu Uşûli'l-ħamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.

- Korkmaz, Süddik. "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi -Kulların Fiileri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/41 (2016), 15-38.
- Kösen, Cumali. *İbn Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezil'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017.
- Mâturîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.
- Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (2020), 152-176.
- Okşar, Yusuf. "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin İlahî Sıfatlar Problemine Yaklaşımı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2019), 175-212.
- Râzî, Faḫreddin. *Me'alimü Uşûli'd-Din*. Mısır: Maḫba'atu Ḥaseniyye, 1323. Basım, ts.
- Semerkandî, Şemseddin. *Bişârâtü'l-işârât fi şerḫi'l-İşârât ve't-tenbihât*. thk. Ali Ücebî. Tahran, 1399.
- Semerkandî, Şemseddin. *el-Envâru'l-İlâhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2432, 143a-159a.
- Semerkandî, Şemseddin. *el-Mu'tekadât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2432, 34b-52a.
- Semerkandî, Şemseddin. *İlmü'l-Afâk ve'l-Enfûs*. thk. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Semerkandî, Şemseddin. *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Sezen, Melikşah. *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı: Şemseddin es-Semerkandî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Taşkın, Bilal. "İslâm Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar". *Kader* 19/1 (2021), 160-162.
- Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2003.
- Tûsî, Naşîruddin et-. *Telḫîşu'l-Muḫaşşal el-Ma'rûfbi Nakdi'l-Muḫaşşal*. Beyrut: Dâru'l-Ezvâ, ts.
- Yıldız, Metin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 533-551.
- Yürük, İsmail. "Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 93-105.

Yürük, İsmail - Çuhadar, Cengiz. "Hanefi Maturidi Geleneğinde Kelâmın Felsefileşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindi'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar". 307-314. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

**DÖNEMSEL ŞARTLARIN RİVAYET YORUMLAMALARINA  
ETKİLERİ VE BİR İKNA UNSURU OLARAK HADİSLER**

The Effects of Periodical Conditions on the Interpretations of the Riwayas and  
Hadith as an Element of Persuasion

**OSMAN AYDIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Çorum,  
Türkiye

Assoc. Prof., Hitit University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Hadith Department, Çorum, Turkey

**hititosmanaydin@gmail.com**

0000-0003-0413-1799

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 09 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 18 Nisan 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1055523>

**ATIF/CITE AS:**

Aydın, Osman, "Dönemsel Şartların Rivayet Yorumlamalarına Etkileri ve Bir İkna Unsuru Olarak  
Hadisler", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 503-532

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## The Effects of Periodical Conditions on the Interpretations of the Riwayas and Hadith as an Element of Persuasion

### Abstract

Hadiths; can be evaluated differently according to time, place, and people. It is clear that even the Prophet had differences in his expressions according to conditions and individuals. Apart from this, this time-dependent change caused the Prophet to make changes in his expressions even when he was still alive. These interpretive changes continued to increase in the generation of Companions and Tabiūn. In addition, the authority of the sunnah, which exists in both religious and social life, has been seen as a fulcrum in every field of life. From this point of view, the subject of the article is about the influence of periodic conditions in the interpretation of the hadiths of the Prophet and the use of the power of the sunnah as a tool of *istimdād*. The aim of the research is to reveal that the evaluations made on the rumors that contain universal provisions cannot always be universal and that the explanations in question can only reflect the conditions of the period in which they were said. Likewise, beyond the fact that hadiths guide people's ideas, it is aimed to reveal the fact that sometimes the presuppositions are shown as if they were in the narrations. In terms of scope and limitations the Ottoman Empire in the first quarter of the twentieth century was preferred. Because the political, economic and military turmoils experienced at that time are among the time periods when the spiritual power of the narrations is most needed. The name Babanzāde Ahmed Naim (1872-1934) was preferred because he was well-equipped in both "dirayah al-hadith" and "rivayah al-hadith" sciences and also had an active role in his era. Since Ahmed Naim has many works in different scientific disciplines, a limitation has been made on the hadith articles he wrote in the "Sabil al-Rashad" Journal. Because these articles deal directly with the problems of the period. The article is based on the assumption that the events that took place in the aforementioned period had an impact on the interpretation of hadith and that Muslims were channeled in the desired direction by taking advantage of the authority of the Prophet. Methodically, in this study, it has been tried to reveal why and to what extent Ahmed Naim prioritized the titles such as staying away from tribalism, awareness of the ummah, devotion to the sunnah, admiration for the west, and jihad, through the cause-effect relationship, with an inductive method. In addition, based on the event-hadith relationship, the method of comparison between the narrations selected every week and the events that took place during those days was frequently used. The study is important in terms of its effort to see the position of hadiths when considered as a source of motivation, to point out the dimensions of the effects of external motives

in approaching the narrations, and to reveal the effect of citing a reference from a higher authority to confirm the case within the framework of Ahmed Naim's hadith explanations. As a result, Ahmed Naim prioritized the main problems that he witnessed during his lifetime and that he considered a problem, in this way, he made the hadiths a motivational factor by sometimes taking them out of their context and endeavoring to direct his interlocutors in this way. The research also points to the possible problematic area on hadith commentaries and current hadith interpretations in general, as it gives information that periodical elements and personal preferences cannot be generalized in narration interpretations and can only address the time in which they were made.

**Keywords:** Hadith, Ahmed Naim, currency of the hadith, Sabil al-rashad, Hadith and authority



## Dönemsel Şartların Rivayet Yorumlamalarına Etkileri ve Bir İkna Unsuru Olarak Hadisler

### Özet

Hadisler; zaman, mekân ve kişilere göre kendisine yüklenen anlamlar itibarıyla farklı mütalaa edilebilmiştir. Hz. Peygamber'in dahi şartlar ve şahıslar üzerinden üslubunda farklılaşmaların varlığı aşikârdır. Bunun dışında zamansal değişim Nebî henüz hayattayken bile onun ifadelerinde değişikliklerde bulunmasına neden olmuştur. Bu yorumsal farklılıklar devam eden süreçte, sahâbe ve tâbiûn neslinde artarak sürmüştür. Keza sünnet malzemesinin gerek dinî gerekse sosyal yaşamdaki otoritesi, hayatın her sahasında doğrudan dayanak noktası görülmüştür. Bu zaviyeden makalenin konusu; Hz. Peygamber'e ait hadislerin yorumlanmasında, dönemsel şartların tesiri ve sünnetin gücünün bir istimdâd aracı şeklinde kullanılması üzerinedir. Araştırmanın amacı, evrensel hükümler barındıran rivayetler üzerine yapılan değerlendirme ya da izahların her zaman âlemşümül görülemeyeceği ve bahse konu açıklamaların sadece söylendiği dönemin şartlarını yansıtabileceğini gözler önüne sermektir. Keza hadislerin fikirleri şekillendirmesi ve ona yön vermesinin ötesinde, bazen benimsenmiş ön kabullerin rivayetler eliyle söylenmesi gerçeğinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Kapsam ve sınırlılıklar noktasında dönemsel açıdan; yirminci yüzyılın ilk çeyreği Osmanlı Devleti tercih edilmiştir. Zira o dönem yaşanan; siyasî, ekonomik ve askerî çalkantılar, rivayetlerin manevî kuvvetinden istifadeye en fazla ihtiyaç duyulan zaman dilimlerindedir. Şahıs itibarıyla; gerek dirâyetü'l-hadis, gerek rivâyetü'l hadis ilimleri noktasında yetkinliği, ayrıca devrinde etkin bir role sahip bulunması sebebiyle Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ismi tercih edilmiştir. Ahmed Naim'in farklı ilmî disiplinlerde birçok çalışması bulunması sebebiyle de onun *Sebîlü'r-reşâd Dergisi*'nde kaleme aldığı hadis köşe yazıları ile bir tahdide gidilmiştir. Zira bu yazılar dönemin meselelerini doğrudan irdeler mahiyettedirler. Makalede bahse konu dönemde yaşanmış hâdiselerin, hadis yorumlamalarında tesiri ve Müslümanların Hz. Peygamber'in otoritesinden istifade ile istenilen yöne kanalize edildiği varsayımından yola çıkılmıştır. Yöntemsel olarak; Ahmed Naim'in; kabile asabiyetinden uzak durmak, ümmet bilinci, sünnete bağlılık, batı hayranlığı ve cihad gibi başlıkları neden ve ne denli öncelediği neden-sonuç ilişki ağı üzerinden tümevarımsal bir usul ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Keza hâdis-hadis ilişkisinden hareketle her hafta seçilen rivayetler ve o günler içerisinde cereyan eden hâdiseler arasında karşılaştırma yöntemine sıklıkla başvurulmuştur. Çalışma; bir motive kaynağı formunda düşünüldüğünde hadislerin konumunu görme, rivayetlere yaklaşımda dış saiklerin etkilerinin boyutlarına işaret etme ve davayı teyit için bir üst

makamdan referans göstermenin tesirini Ahmed Naim'in hadis izahları çerçevesinde gözler önüne serme çabası itibarıyla önem arz etmektedir. Son tahlilde Ahmed Naim, yaşadığı dönemde gördüğü ve sorun telakki ettiği temel problemleri –yadırganmayacak bir şekilde– öncelemiş, bu minvalde hadisleri kimi zaman bağlamından da uzaklaştırarak bir motive unsur ve dayanak noktası kılmış ve muhataplarını da bu minvalde yönlendirmeye gayret göstermiştir. Araştırma; rivayet yorumlamalarında dönemsel unsurlar ve kişisel tercihlerin genellenemeyeceği ve sadece yapıldığı zamana hitap edebileceği hususunda veri sunduğu için genel anlamda hadis şerhlerindeki ve güncel hadis yorumlamaları üzerindeki muhtemel problematik alana da işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ahmed Naim, Rivayetlerin güncelliği, Sebülü'r-reşâd, Hadis ve otorite.

### Giriş

Osmanlı Devleti'nde 19. Yüzyılın ikinci çeyreği ile başlayan modernleşme sürecinde çöküşün sebepleri ve çözümün mahiyeti üzerine polemikler başlamıştır. Tartışmanın iki tarafı genel anlamda dinî unsurlar ve idaredir. Bu bağlamda Tanzimatla başlayan teccid ve ıslah hareketleriyle genel manada “Fransız ve İslâm” kültürlerinin uzlaştırılması hedeflenmiştir. Bununla birlikte; devam eden süreçte yanlış anlaşılan ya da farklı yönler evrilen bu düşünce; bir kesim tarafından kurtuluşun sadece batıyı refere etmekle sağlanacağı fikrine dönüşmüş, diğer bir kesim açısından da düzlüğe çıkmanın tek reçetesi dinî değerlere bağlanmak diye formüle edilmiştir. Bu da kendisini “Batıcılık” ve “İslâmcılık” şeklinde müşahhas hale büründürmüştür. “Türk Modernleşme Süreci” şeklinde ifade edilen bu evrede<sup>1</sup> tarafların her biri için toplumu ikna ve görüşleri meşrulaştırma noktasında hadisler önemli bir konuma sahiptir. İkinci Meşrutiyetle birlikte bu algı iyiden iyiye hissedilmeye başlamıştır.<sup>2</sup> Böylesi bir tatbikin varlığı; çözüm bekleyen ve zor zamanlar içerisindeki Müslümanların ihtiyaç duyması kadar, yönetimin de istediği bir durumdur. Bu bağlamda –özellikle de Osmanlı'nın son dönemlerinde– modernleşme taraftarlığı ya da karşıtlığı, yöneticilere itaatin ya da muhalefetin lüzumu, ortak hareket etmenin gerekliliği, sabır göstermenin değeri ve birlik içerisinde bulunmak gibi biri diğeriyle doğrudan ilişkili ya da bağımsız konularda hadislerin yönlendirici gücünün kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Hadisler dinin asıllarından biridir. Sünnete dair malzemelerin fıkıh ve –belli şartlar dâhilinde– akaid konularında delil sayıldığı malumdur. Bunun

<sup>1</sup> Kadir Gürler, *İktidar-Din İlişkisi*, (Ankara: Ay Yayıncılık, 2020), 27-41.

<sup>2</sup> İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 86.

<sup>3</sup> Başlıkları ve ayrıntılı bilgi için bk. Gürler, *İktidar-Din İlişkisi*, 150-184, 311-324.

yanında rivayetlerin; ibâdet, muâmelât, ya da inanç sahasına girmeyen ve Müslümanlar için “serbest alan” şeklinde nitelenebilecek hususlarda da referans addedildiği bir gerçektir. Bu çalışmada; 1872-1934 yılları arasında yaşamış Babanzâde Ahmed Naim’in *Sebilü’r-reşâd* isimli mecmuadaki hadis yazılarından hareketle dönemin şartları üzerinden Müslümanları rivayetler eliyle nasıl kanalize ettiği ve Hz. Peygamber’in otoritesini bir motivasyon unsuru rolüyle ne şekilde kullandığı tetkike açılmıştır. Yani eserlerindeki hadis seçim ve yorumlamalarına, yaşadığı dönemin tesiri ve büyük sıkıntılar içerisinde bulunan devrin Müslümanlarını, Hz. Peygamber’in sözlerindeki gücü de arkasına alarak, yönlendirme uğraşı ele alınmıştır. Zira o,

“İnsan kütüb-i hadisin sahâyif-i kudsiyyesini karıştırırken her adım başında öyle tenbîhlere, öyle tevbîhlere teşâdüf ediyor ki, mehbîb-ı vahy olan Zât-ı Celîl-i Risâlet-penâhî’nin nizâm-ı ictimâ’-ı benî âdemi te’min edecek külliyyât ve cüz’iyyât-ı umûrun hiçbirini ihmâl etmemiş olduklarını görerak hayretle karışık bir itmi’nân ile şu’le-i îmânındaki kuvvet tezâuf ediyor.”<sup>4</sup>

diyerek bu yöndeki tasarrufuna bizzat kendisi dikkat çekmektedir. Ahmed Naim; felsefe ve mantık sahasındaki yetkinliği yanında rivayet ilimleri ve hadis noktasında da kendisini geliştirmiştir.<sup>5</sup> Yaşadığı dönem itibarıyla Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı gibi birçok askerî hâdise ile birlikte; siyasî, idari ve ekonomik karışıklık içerisindeki bir süreçte yaşamıştır. Dolayısıyla bu dönemin; rivayetleri tespit, tetkik ve izah noktasında kendisini yönlendirdiği muhakkaktır. Çalışmanın amacı, Ahmed Naim’in hadis değerlendirmelerindeki zamansal unsurların etkisini ortaya koyarak rivayetlerin anlaşılmasında bunun tesirlerini gözler önüne serebilmektir.

### 1. Hadislerin Anlaşılmasında Zaman Mefhumunun Önemi

Bir sözün doğru anlaşılmasına tesir eden, bizatihi sözün kendisi dışında farklı birçok etken mevcuttur. Söyleyenin düşünce dünyası, bahse konu ifadeyi dile getirdiği andaki psikolojisi, lafızlardaki mecaz, kinaye gibi dilsel unsurlar yahut jest ve mimiklerinin varlığı, sözü kime söylediği, hangi ortam ve bağlamda ya da hangi amaca mukârin ifade ettiği gibi hususlar bunlardan sadece birkaçıdır. Elbette sözün sahibi dışında onu dinleyen ve aktaranların tasarrufları da bir ifadenin doğru ya da yanlış yorumlanmasına doğrudan tesir edebilir.

<sup>4</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 9/212 (26 Eylül 1912).

<sup>5</sup> Kendisinin hadis ve ilimleri noktasındaki yetkinliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Hansu, “Hadis Aşığı Bir Felsefeci: Babanzade Ahmed Naim Bey (1872-1934)”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, (2010), 385-397.

Hız. Peygamber'in hadisleri için de durum aynıdır. Kendisinin bir hadisi bağlayıcılık itibarıyla hangi vasıfla aktardığı, muhatabının durumu ve dinî kimliği gibi birçok faktör Nebî'nin muradını belirlemede değerlidir. Bu bağlamda rivayetlerin doğru anlaşılmasında önem arz eden bir diğer başlık da "zaman" mefhumudur. Burada kastedilen Hız. Peygamber'in vazifesindeki tadrîcılık ve bunun da ötesinde kendisinden sonraki süreçte olaylar üzerinden cereyan eden değişim ve dönüşümlerdir.

Hız. Peygamber'in nebîlik görevinin başlarındaki emir, tavsiye ve yönlendirmeleri ile ilerleyen süreçteki tatbikleri farklılık arz edebilmiştir. Bunun tezahürü ise *nesh* şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu da bizzat Hız. Peygamber döneminin kendi içinde bile hadisleri anlamlandırma noktasında zamansal bir ayrıma tabi tutulması manasına gelir. Keza Hız. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla içtiadları da bu minvalde düşünülebilir. Sahabe devrine gelindiğinde ise "yitik develer" meselesindeki gibi Hız. Peygamber'in aynı ifadesine ashab tarafından zamansal değişim nedeniyle farklı yorumlar getirilebilmiştir.<sup>6</sup> Keza Mekke'nin fethinden sonra Hicret'in bulunmadığı rivayeti<sup>7</sup> Müslümanları hicretten alı koymamış, atın savaştaki önemini vurgulayan haberler<sup>8</sup> başka savaş aracı edinmeye engel teşkil etmemiş; atıcılık, yüzücülük ve biniciliği tavsiye buyuran nakiller de Müslümanları diğer sporlardan uzaklaştırmamıştır.<sup>9</sup> Bu bağlamda Hız. Peygamber ve sahabe dönemi sonrasına gelindiğinde, tasnifin altın çağını da içine alacak şekilde uzun bir sürece bakıldığında şerh faaliyetleri, zamansal faktörlerin rivayet yorumlamalarındaki tesirini net bir biçimde göstermektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla içerisinde evrensel hükümler barındıran sünnet malzemesinin bu misyonunu sürdürmesi, amaç ve asıl hedefini saptırmadan, zamanın getirdiklerine uygun bir biçimde seçilmesi, tetkike açılması ve yorumlanmasıyla mümkündür.

<sup>6</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Lukata" 3; Müslim, *Sahîh*, "Lukata" 5. Buna göre; bir kişi, kayıp develeri Hız. Peygamber'e sordu da bunun üzerine Hız. Peygamber: "Onlardan sana ne? Onları bırak. Zira onların çarıkları ve su kırbaları (zaten) yanlarındadır..." Ancak bu develerin sayısı artıp Müslümanların mallarına zarar vermeye başladığında Hız. Osman ve Hız. Ali dönemlerinde bahse konu develer başıboş bırakılmamış aksine ya ahırlarda tutulmuş ya da kesilerek eti fakirlere dağıtılmıştır. Sahibi çıktığında ise bedeli ödenmiştir. İki halifenin bu uygulamaları hadise muhalif değil bilakis zamanın değişimiyle hadisin yorumlamasında meydana gelen farklılaşmayı göstermektedir. Bir örnek için bk. Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayınları: 2011), 251-252.

<sup>7</sup> Müslim, *Sahîh*, "İmâre" 86.

<sup>8</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Cihad" 44.

<sup>9</sup> Başkaca örnekler ve değerlendirmeler için bk. Nuri Topaloğlu, "Hadislerin Anlaşılmasında Zaman, Mekan", *Şahıs ve Şartların Önemi, Hadisin Dünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu* (14-15 Ekim 1993), 211-214.

<sup>10</sup> Özellikle şerhlerin tarihi süreçte konuları ele alışına bakıldığında bu durum daha net kendisini göstermektedir. Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Zîşân Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 276-296.

Değişen zaman içerisinde rivayetlerin yorumlamalarındaki değişim aynı şekilde onun otoritesinin de bir yansımasıdır. Zira zamanın tebeddülü ile ortaya çıkan bir durumu çözmek için, rivayetlerin lafzında doğrudan bulunmayan bir hükmü onun zımnından ya da yorumlarından çıkarma gayreti, hadisin dinin asıllarından birisi sayılması yanında otoritesinin gücünden istifadeyi de ifade etmektedir. Yani gerek fıkhî, gerek kelâmî ya da güncel herhangi bir meselede hadisin veyahut sünnet malzemesinin verilerinden istifade etmek mezkûr meselede ortaya konulan çözüm denemesinin gücünü de gösterme çabasıdır. Zaten insanın doğasında da bu mevcuttur. İknâ yöntemlerinden toplumsal onay; bir insanın görüşlerini karşı tarafa ispatlayabilme adına başkalarının da o yaklaşımı kabul ettiği argümanına dayanır.<sup>11</sup> Hele ki bu figür dinî anlamda bir önder ve seçilmiş biriye “otoriteye dayanma”<sup>12</sup> devreye girer ki artık bir fikrin ispatında, ilgili fikir kadar gücü bulunan ikinci bir etken ortaya çıkmış olur. Dayanılan “kaynağın sevilmesi” de bir görüşün karşı tarafta kabul görmesinde son derece etkilidir.<sup>13</sup>

Sahabe döneminden itibaren din ile doğrudan ya da dolaylı ilgisi bulunan ya da gündelik hayat içerisinde karşılaşılan durumlarda, görüşleri Kur’an ve sünnete dayandırma hep vardır. Sıffîn Savaşı’nda Kur’an sayfelerinin mızraklara asılması bu otoriteyi öne sürmenin en müşahhas halidir.<sup>14</sup> Daha teorik düzeye indirgenirse hadis ilimleri açısından örneğin, mütevâtir hadiste tarik sayısının tespitinde –hiç de alakası bulunmadığı halde– Kur’an ayetlerinin kullanılması da<sup>15</sup> bu zaviyeden düşünülebilir. Hz. Peygamber’in şahsî otoritesini kullanarak hadislerden istifadeye gelince bunun da sahâbe neslinden itibaren mevcudiyeti görülmektedir. Abdullâh b. Ömer’in (ö. 73/693) bir hadisi duymasına rağmen farklı bir tavır sergileyen birine, “Ben Resûlullah şöyle buyurdu diyorum; sen ise...”<sup>16</sup> şeklinde karşılık vermesi,

<sup>11</sup> Leite, W. L., Beretvas, S. N., “Validation of Scores on the Marlowe-Crowne Social Desirability Scale and the Balanced Inventory of Desirable Responding,” *Educational and Psychological Measurement*, 65/1, (2005), 141.

<sup>12</sup> Richard Luecke, *Güç Etki ve İknâ*, çev: Çeviren Turan Parlak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 87.

<sup>13</sup> Mahmut Oktay, *İletişimciler İçin Davranış Bilimlerine Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 1996), 190. Ayrıntılı bilgi için bk. Özlem Seki, *İknâ Edici İletişim Açısından Korku Çekiciliği Kullanımı Sağlık Bakanlığı Tarafından Yayınlanan Kamu Spotları Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2017, Yüksek Lisans Tezi), 33-34.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhir ve'l-a'lam*, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003), 2/301.

<sup>15</sup> Zinanın sübutu için dört kişi gerektiğini belirten, “Onların (iftiracların) da bu konuda dört şahit getirmeleri gerekmez miydi?” (Nur 24/13) ayetinden hareketle mütevâtir haberin en az 5 tarihinin bulunması gerektiğini ifade eden usûl-i hadis ulemâsı vardır. Yine başka ayetlere dayanarak bunu 12 ve 20 tarife çıkaran âlimler de mevcuttur. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlâhları*, çev: Yaşar Kandemir (İstanbul: İfav Yayınları, 1997), 116.

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/90.

devam eden süreçte Şa'bî'nin (ö. 104/722) kendi reyini soran kimseye, "Benim reyimin üzerine bevlet" demesi<sup>17</sup> hep aynı zihni kaygının ürünüdür.

Mezheplerin teşekkül dönemine bakıldığında da durum aynıdır. Her mezhep kendi görüşlerinin haklılığını iddia ederken hadislerden destek almıştır. Öyle ki görüşünü destekleyen zayıf rivayetler, düşüncelerini nakzeden sağlam rivayetlere tercih edilebilmiştir. Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasında yaşanan birçok çatışma unsurunun ana saiki de bundan farklı değildir.<sup>18</sup>

İtikadî ve fikhî yönünün ötesinde siyasî açıdan da hadislerin meşrulaştırma aracı addedildiği muhakkaktır. Halifeliği hak edecek şahsın belirlenmesi noktasında Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki tartışmaların odak noktasında hep hadisler olmuş ve her iki tarafta kendi meşruiyeti adına kullandıkları malzemelerin sıhhati ve muarızın delillerinin zayıflığı üzerinden görüşlerini sistematize etmişlerdir.

Sünneti, görüşlere refere etme arzusu bir yandan kişilerin kendilerini sağlama almalarını sağlarken diğer taraftan sünnetin her devirde güncel kalması ve yeni yorumlar kazanmasını da sağlamıştır. Bu, sünnet malzemesinin statik kalmasının önüne geçmiş yeni yorum ve değerlendirmelerin önünü açmıştır. Genel anlamda olumlu sonuçlar doğuran bu unsur, bazen menfi neticeler de verebilmiştir. Nitekim hadis uydurma faaliyetleri incelendiğinde böylesi bir teşebbüste bulunan neredeyse her kişi, Hz. Peygamber'in otoritesinden istifade etmeyi<sup>19</sup> hedeflemiştir.<sup>20</sup> Bir fikrin yayılmak istendiğinde hadisleştirilmesi<sup>21</sup> ve hakka uygun her sözün peygambere izafe edilebileceğine dair uydurma haberler<sup>22</sup> bunun tipik örnekleri arasındadır.

<sup>17</sup> İbare şu şekildedir: "فَإِنْ أَخْبَرْتُكَ بِرَأْيِ قَبْلِ عَلَيْهِ" Abdulmecid Mahmûd Abdulmecid, el-İtti-câhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbî'l-hadis, (Mısır: Mektebetü'l-hânî, 1979), 270.

<sup>18</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Gürler, *İktidar-Din İlişkisi*, 130-137.

<sup>19</sup> Zübeyir Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev: Yusuf Ziyâ Kavakçı (İstanbul: Yeni Zamanlar, 2004), 110-119; Yaşar Kandemir'den alıntı ile Muhammed b. Tavî't-Tancî, *Mezhepler Tarihi Notları* (İstanbul: Yüksek İslam Enstitüsü 4. Sınıf teksir notları), 4;

<sup>20</sup> Siyasî, kelamî, fikhî, asabî ya da şahsî hangi sebeple olursa olsun hadis uyduranların bunu yapmalarının sebebi, kendileri söylediklerinde herhangi bir taraftar toplayamayacakları meseleleri Hz. Peygamber üzerinden insanlara dikte ederek görüşlerine dayanak bulma çabasıdır. Bu sebeple pazarda bitiremediği patlıcanı satabilmek için patlıcanın şifalı olduğuna dair bir rivayet uyduranla, Hz. Ali'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından halife ilan edildiğini ileri süren kesimin bu davranışlarının alt yapısında yatan sebep tam da aynıdır. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzû'ât*, (Medine: Mektebetü's-selef, 1966), 2/301.

<sup>21</sup> Ebü Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435), 152.

<sup>22</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilâm bâs*, (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1988), 1/ 782,784.



Sünnet malzemesinin evrenselliğini koruması adına –en azından bir kısmının– güne uyarlanması ya da güncel kalması anlamına gelen yorumlama çabaları kişi bazlı düşünüldüğünde dinî nasların ikna gücünün şahsî izahlara yansıtılması anlamına da gelmektedir. Bu durum menfi ya da olağan dışı bir durumu ifade etmez. Aksinde tabii bir sürecin yansımasıdır. Yani insan bazen nassın gücünden hareketle izahlarına şekil verirken, bazen de doğruluğuna inandığı bir meselede dinî kaynaklardan istimdâd ederek onun otoritesine başvurabilir.<sup>23</sup>

Osmanlı'nın son dönemine gelindiğinde ise gerek halkı ikna etme gerekse herhangi bir görüş, karar ya da düşünceyi meşrulaştırma aracı vasfıyla hadisler sıklıkla kullanılmıştır. Bu bağlamda; Allah'ın her asırda bir müceddid göndereceğine dair hadisin<sup>24</sup> Osmanlı armasında zikredilerek bunun Abdülhamid'i ifade ettiği söylenebilmiştir. Ümmetin ihtilâfının rahmet sayılmasına ilişkin haber, reformistler için mesned teşkil edebilmiştir.<sup>25</sup> Kimileri hadislerden destek alarak batılılaşmadan uzak durulmasına hükmederken, Celâl Nuri ve Fuad Paşa gibi isimler yine hadislerden istifadeyle batılılaşmanın gerekliliğini dile getirmişlerdir. Askere giydirilecek kıyafet batı standartlarına alınmak istendiğinde sarığın önemine dair sıhhat noktasında sıkıntılı rivayetler bile ikna aracı olarak kullanılmıştır.<sup>26</sup> Kimi isimler, “yaratıcıya isyan varsa, artık yaratılmışa itaat yoktur” hadisinden yola çıkarak yönetime karşı çıkmak gerektiğini savunurken, başkaları, “dünya mümin için zindandır” hadisinden hareketle aynı idareye başkaldırılmaması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>27</sup>

Ahmed Naim de haftalık köşe yazılarındaki hadis değerlendirmeleriyle kendi görüşlerini serdetmenin yanı sıra vermek istediği mesajı kuvvetlendirme, taleplerini meşrulaştırma ve toplumu ikna amacını gütmüştür. Bu bağlamda öncelikle onun yazılarında yer verdiği rivayetleri tercih ve ele alışı üzerinde durulacak, daha sonra ise örnekler üzerinden hâdise-hadis münasebeti irdelenecektir.

## 2. Ahmed Naim'in Hadisleri Seçiş ve İşleyiş Usulü

Ahmed Naim, *Sebîlü'r-reşâd Dergisi*'nde yayınladığı toplam otuz yedi hadis yazısının bir kısmında rivayetler hakkında değerlendirmeler yaparken bir kısmında ise herhangi bir izahta bulunmamış, sadece hadisleri zikretmekle yetinmiştir. Üzerinde değerlendirme yapmadığı rivayetler, seçiliş sebepleri

<sup>23</sup> Leite, “Validation of Scores on the Marlowe-Crowne Social Desirability Scale and the Balanced Inventory of Desirable Responding,” 141.

<sup>24</sup> Ebû Dâvud, “Melâhim” 1.

<sup>25</sup> Celâl Nûrî, *Kadınlarımız*, sad: Özer Ozankara (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 140.

<sup>26</sup> Niyazi Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 195.

<sup>27</sup> Konunun daha ayrıntılı anlatımı ve örnekler için bk. Gürler, *İktidar-Din İlişkisi*, 160-178.



açısından müellifin fikrî izdüşümlerini göstermesi itibarıyla son derece değerlidir. Dolayısıyla yaşadığı dönemin rivayet yorumlamalarına etkisini anlama ve hadislerin otoritesinden istifadesi noktasında kendisinin sadece hadis değerlendirmeleri değil bizzat hadis seçimleri de önem arz etmektedir.

Ahmed Naim'in izahlarında genellikle yalın bir dil kullandığı ve meramını ifade sadedinde lafı çok uzatmadığı söylenmelidir. Eleştiri ya da tavsiye niteliğindeki izahlarında belli bir kişi, zümre ya da kurum ifade etmek yerine; "Müslümanlar, bunlar,<sup>28</sup>" gibi daha çok genele hitapta bulunmaktadır. Değerlendirmelerinde kimi zaman diyalektiğe başvurduğu görülmektedir. Muhtemel soruları kendisi sorarak cevaplar vermeye gayret etmiştir.<sup>29</sup> Ahmed Naim'in ilgili hafta içerisinde seçtiği hadisin tahrîcini genelde yaptığı görülür. Ancak mezkûr konu altında yer verdiği ikincil rivayetleri ise çoğu kez kaynaklandırmamaktadır. Bu bağlamda tüm yazıları genelinde;

Kütüb-i Sitte'nin tamamından hadis alan Ahmed Naim, bunun dışında; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 855/241) *Müsned*'i, Ebû Dâvud'un (ö. 889/275) *Merâsil*'i, Nesâî'nin (ö. 915/303) *Künâ'sı*, İbn Huzeyme'nin (ö. 924/311) *Sahîh*'i, İbn Hibbân'ın (ö. 965/354) *Sahîh*'i, Taberânî'nin (ö. 971/360) her üç *Mu'cem*'i, Beyhakî'nin (ö. 1066/458) *Sünen*'i ve Şu'abu'l-îmân'ı, Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'i, Hâfız İsfahânî'nin (ö. 1141/535) *Kitâbü'l-Hüccce fî etbâ'î'l-mahacce*'si, Süyûtî'nin (ö. 1505/911) *el-Câmi'u's-sağîr*'i, Begavî'nin (ö. 516/1122) Şerhu's-sünne'si Ahmed Naim'in kaynaklarıdır. Bunlar dışında tahrîcini yapmadığı rivayetlere bakıldığında ilgili haberlerin; Ali el-Müttakî'nin (ö. 1567/975) *Kenzu'l-ummâl*'i, İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1725/1137) *Rûhu'l-beyân*'ı ve Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) *Keşfu'l-hafâ*'sı gibi eserlerin de yer aldığı görülmektedir.

Müellif yazılarında yer verdiği hadislerin sadece sahâbî râvisini belirtir, herhangi bir sened zikretmez ve isnad değerlendirmelerine girmez. Tüm yazılarında sadece iki yerde sened açısından tespitlerde bulunmuştur.<sup>30</sup> Genel anlamda rivayetlerin sıhhati noktasında ise kaynağına güvendiği rivayetlerde herhangi bir değerlendirme yapmaz. Ancak kaynağı itibarıyla birincil eserler arasında görmediği çalışmalardan rivayet kullandığında, "bize isnad-ı sahîh ile rivayet olunan bir hadis-i sahîhtir"<sup>31</sup> ya da "Bu haber sahîhtir" gibi ifadelerle hadislerin sıhhatini beyan etmiştir.<sup>32</sup> Bunun dışında

<sup>28</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 14/361 (4 Temmuz 1918).

<sup>29</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 11/283 (12 Şubat 1914).

<sup>30</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/302 (25 Haziran 1914); Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 14/361 (4 Temmuz 1918).

<sup>31</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/302 (25 Haziran 1914).

<sup>32</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/306 (23 Temmuz 1914); Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 9/212 (26 Eylül 1912); Ahmed

muteber gördüğü “hasen” rivayetleri de özellikle Tirmizî’den yaptığı alıntılarla belirtmeye çalışmıştır.<sup>33</sup> Ancak tüm bu izahların sistematik ve düzenli gerçekleştirdiğini söylemek mümkün değildir. Bunun yanında terğib ve terhîb içerikli ya da ibadetlerin değerine yönelik, (وَحَتَّىٰ لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ جَامَعَ امْرَأَتَهُ) <sup>34</sup> ve (الصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ فَمَنْ هَدَمَهَا فَقَدْ هَدَمَ الدِّينَ) <sup>35</sup> gibi hadis ulemâsı nezdinde zayıf kabul edilen bazı rivayetleri de kullanmış ve fakat bu duruma kendisi işaret etmemiştir.

### 3. Ahmed Naim’in Yazılarında Ele Aldığı Konular

*Sebilü’r-reşâd Dergisi*’ndeki tüm yazıları tetkik edildiğinde Ahmed Naim’in dört temel başlık üzerinden yazılarını teşekkül ettirdiği görülmektedir. Bu konulardan ilk ikisi, “sünnete bağlılık ve ümmet bilinci” şeklinde formüle edilebilir. Bu zaviyeden bakıldığında kendisinin altı köşe yazısını bu minvalde kurguladığı ve ana temayı böylesi bir konu üzerinden ele aldığı görülecektir.<sup>36</sup> Bu başlıklar altında işlediği konulara bakıldığında; sünnete ittibânın kurtuluşu sağlaması, ümmet bilincine erişmenin gereği ve mal biriktirmeme, asabî duygulardan kurtulma gibi başlıklar görülür.

Ahmed Naim’in yazılarında ele aldığı bir diğer başlık ise batı hayranlığının Müslüman toplumuna yansımaları üzerinedir. Her ne kadar sadece bir konu başlığını bu meseleye hasretmiş gibi gözükse de neredeyse her bahis içerisinde batı hayranlığının olumsuz etkilerine atıfta bulunduğu gözükmektedir. Bu bağlamda, değerlendirme yaptığı başlıklar; batının alınması gereken yönleri terkedilerek, bunun yerine şekilci davranılması, salt manada batı taklitçiliği, Müslümanların kendi güzelliklerini ancak bir batılı överse kabul etmeleri ve tüm bunların neticesinde batının Müslümanların iç dinamiklerini mahvetmesi şeklinde özetlenebilir.

Müellifin belki de en fazla önem atfettiği konu “cihad” meselesidir. Kendisi *on dokuz* köşe yazısını doğrudan cihad bahislerine ayırmıştır. Bu

Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/294 (30 Nisan 1914).

<sup>33</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/302 (25 Haziran 1914); Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/303 (2 Temmuz 1914); Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/308 (13 Ağustos 1914).

<sup>34</sup> O kavimlere mütâbaatınız o derecede olacaktır ki içlerinden biri bil-farz zevcesiyle sokak ortasında mücâmaat etse siz de yapmaktan geri kalmazsınız.

<sup>35</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, (Kahire: Mehtebetü'l-Kudsî, 1351) 1/193.

<sup>36</sup> Bu yazılar için bk. Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/294 (30 Nisan 1914); Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 15/366 (22 Ağustos 1918); Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 8/206 (15 Ağustos 1912); Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 9/212 (26 Eylül 1912); Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 11/283 (12 Şubat 1914); Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 14/361 (4 Temmuz 1918).

yazılarda; cihadın en üstün amel kabul edildiği ve fazileti<sup>37</sup> Allah yolunda cihadın niteliği, yönetici günahkarsa dahi düşmana karşı onunla cihadın vücûbu, mücâhidin kıyamette elde edeceği ecir,<sup>38</sup> Hz. Peygamber'in gaza etme arzusu, şehitliğin ve onu arzu etmenin fazileti, gaziliğin değeri,<sup>39</sup> şehitlikle kazanılacak ecrin başka hiçbir şeyle elde edilemeyeceği,<sup>40</sup> nöbet tutmanın ve cihada rağmen ibadeti bırakmamanın önemi, cihadda maddî beklenti aramamak,<sup>41</sup> cihadda bulunanlara infak<sup>42</sup> ve onları donatmak,<sup>43</sup> Allah'a imandan sonra en üstün amelin cihad olduğu ve cihad eden kimseye cennetin adeta farz kabul edileceği,<sup>44</sup> şan şeref ya da menfaat için cihad edene hiçbir ecrin verilmeyeceği, okçuluğun değeri,<sup>45</sup> cihad için hayvan yetiştirenin ya da cihada katılanların geride kalanlarına iyi muamele edenlerin fazileti,<sup>46</sup> denizde yapılan gazanın karada yapılan gazadan üstünlüğü,<sup>47</sup> atların değeri ve süvarilerin kıymeti,<sup>48</sup> bununla birlikte yaya yürüyenlerin de ecir kazanacağı,<sup>49</sup> şehitliği gerçekten isteyenin de şehit mesabesinde görüldüğü,<sup>50</sup> geçerli özü yüzünden savaşa katılmayanların mazur görüleceği, belli durumlarda ücretle askerlik yapanların da makbul sayılabileceği,<sup>51</sup> cihad edenlerin gelecekte zafer elde edecekleri,<sup>52</sup> cihadın bizatihi kendisi, cihada katılanlar, katılmayanlar, cihad için gerekli şeyler gibi savaş ile doğrudan ya da dolaylı alakalı yaklaşık *doksan* rivayet ele almıştır.

<sup>37</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/308 (13 Ağustos 1914); Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/317 (10 Aralık 1914).

<sup>38</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/314 (19 Kasım 1914).

<sup>39</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/315 (26 Kasım 1914).

<sup>40</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/316 (3 Aralık 1914).

<sup>41</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/318 (17 Aralık 1914).

<sup>42</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/319 (24 Aralık 1914).

<sup>43</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/324 (28 Ocak 1915).

<sup>44</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/320 (31 Aralık 1914).

<sup>45</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/321 (7 Ocak 1915).

<sup>46</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/322 (14 Ocak 1915).

<sup>47</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/323 (21 Ocak 1915); Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/329 (4 Mart 1915); Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/330 (11 Mart 1915).

<sup>48</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/326 (11 Şubat 1915); Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/327 (18 Şubat 1915).

<sup>49</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/328 (25 Şubat 1915).

<sup>50</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/332 (25 Mart 1915).

<sup>51</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/334 (8 Nisan 1915).

<sup>52</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/336 (22 Nisan 1915).

## 4. Ahmed Naim'in Yazılarında Ele Aldığı Konuların Dönemin Hâdisatıyla İlişkisi

### 4.1. Sünnete Bağlılık ve Ümmet Bilinci

Ahmed Nâim *Sebilü'r-reşâd Dergisi*'nde 8 Ağustos 1912 senesinde hadis değerlendirmelerini kaleme almaya başlamıştır. Bu dönemin hemen öncesine bakıldığında Trablusgarp Savaşı'nın başladığı Türk İtalyan Savaşı'nda 5 Ocak 1912 günü Müslümanları birbirine düşürmek için havadan bildiriler atıldığı<sup>53</sup> ve meclis-i meb'ûsanın kapatıldığı<sup>54</sup> görülmektedir. İlk yazısından birkaç ay sonrasında ise Balkan Savaşları'nın gerçekleştiği, devam eden birkaç sene içerisinde yazıları devam ederken de Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği görülmektedir. Bu yüzden böylesi zor bir süreç içerisinde Ahmed Naim'in gerek seçtiği hadislerle gerekse yaptığı yorumlarla güncel meselelerin çözümünde ya da muhataplarına tercih sunma açısından hadis metinlerini bir referans addettiği ve onun otoritesinden istifade ettiği açıkça görülmektedir. Kendisi ümmet bilincini insanlara aktarmaya çalışmıştır. Öyle ki zaten o, yaşadığı dönemde İslâmcılık akımının temsilcileri arasında zikredilmiştir.<sup>55</sup>

Sünnete bağlılık ve ümmet şuuru noktasında Ahmed Naim'in belki de ilk vurguladığı hususlar; Müslümanların bu süreçte birbirlerinden yüz çevirmemeleri, kusurlu da olsa din kardeşini affetmenin önemi, bu güzel hasletleri edinmedikçe nesebin bir anlamının bulunmadığı ve son tahlilde belki de en vurucu haliyle Müslümanların kendi içlerinde savaşa tutuşmamalarına yöneliktir.

Ahmed Naim yaşadığı dönem itibarıyla Müslümanların tek kurtuluşunu birliktelikte görmektedir. Bu sebeple rivayetleri de bu temayı destekleyecek şekilde seçerek izahlarda bulunmuştur. Örneğin bir yazısında,

أَنْصُرُ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا. قِيلَ: كَيْفَ أَنْصُرُ ظَالِمًا؟ قَالَ: تَحْجِزُهُ، عَنِ الظُّلْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ.<sup>56</sup>

hadisini kullanarak, “muâveneti yalnız mazlumlara değil, zâlimlere bile teşmil edelim.” demektedir.<sup>57</sup> Bu uğurda asabî duygularla hareket edilmemeli ümmet bilinci ön planda tutulmalıdır. Zira onun seçtiği hadislerden ve yorumlardan hareketle mümin müminin aynasıdır<sup>58</sup> hiçbir ırkın diğeri

<sup>53</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hüner Tuncer, *Trablusgarb ve Balkan Savaşları*, (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2018)

<sup>54</sup> Komisyon, *Osmanlı Mebusan Meclisinden Türkiye Büyük Millet Meclisine*, (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2014.)

<sup>55</sup> Mehmet Santaş, *Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı*, (Ankara: Mesaj Yayınları, 1986), 37.

<sup>56</sup> Benzer şekilde, Buhârî, *Sahîh*, “İkrâh” 7.

<sup>57</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 8/206 (15 Ağustos 1912).

<sup>58</sup> Ebu Davud, *Sünen*, “Edeb” 49.

üstünlüğü yoktur<sup>59</sup> ve üstünlük Allah'a bağlılıkla ölçülür.<sup>60</sup> Dolayısıyla Müslüman bir kişi ırkını ön plana çıkarıp asabî duygularla hareket edemez. O şöyle der:

“Arab, Türk, Arnavud” gibi kelimelerin sahâif-i siyâsette yer bulması İslâm'ın son ilticâgâhı olan vatan-ı azîmimizi gözbebeği gibi sıyânet hissiyle kalbi lerzişdâr olan bîçâre müslümanların kalbinde nasıl bir te'sîr bıraktığını öğrenmeyi kâri'lerimizin vicdânına terkediyoruz.”<sup>61</sup>

Seçilen bu hadisler ve serdedilen bu ifadeler söylendiği zaman dilimi düşünüldüğünde tam da hadisin gücünden istimdâd edilecek ve onun öğretileri etrafından insanların toplanmaya çalışılacağı bir dönemdir. Zira Trablusgarp Savaşı devam etmekte ve Balkan Savaşları da kendisini hissettirmektedir. Aynı şekilde yukarıdaki ifadelerinin devamında “Biz ise hâlâ Türklük, Arablık, Arnavudluk gâileleriyle hem kendimizi, hem kâinâtı bî-huzûr ediyoruz.” demektedir. Burada da “Arablık” ifadesi Trablusgarp Savaşı'na, “Arnavudluk” derken de o sene başlayan Arnavut İsyanı'na<sup>62</sup> bir göndermenin varlığı aşikârdır. Ahmed Naim; Trablus'taki, Arnavutluk'taki ve Anadolu'daki Müslümanların bağını hadislerin gücüyle sağlam tutmaya çalışmaktadır.

Müslümanların Balkan ve Trablusgarp Savaşları ve iç isyanlarla mücadele ile geçen süreci ancak manevi değerlere sıkı sıkıya bağlanarak atlabileceğini düşünen Ahmed Naim bu minvalde bir yazısında,<sup>63</sup>

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

ayetiyle<sup>64</sup> Müslümanların örnek alması gereken asıl merciye işaret ederken,

وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا<sup>65</sup>

ayetiyle de<sup>66</sup> Peygamber'e imtisalın önemine vurgu yapmıştır. Burada kullandığı “ahlâk ve âdâbımızı dâü'l-efrence uğratmanın âkıbeti elbette

<sup>59</sup> Buharî, *Sahîh*, “Ahkâm” 4.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/411.

<sup>61</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 9/212 (26 Eylül 1912).

<sup>62</sup> Fahri Maden, “Arnavutluk'un Bağımsızlık Süreci (1877-1913)”, *Avrasya Etüdüleri* 39/1 (Hazaran 2011), 155-196.

<sup>63</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 11/283 (12 Şubat 1914).

<sup>64</sup> Ahzâb, 33/21. Resûlullah sizin için bir üsve-i hasene yani güzel bir numûne-i imtisaldir.

<sup>65</sup> Haşr, 59/7.

<sup>66</sup> “Resûl size ne getirdi ise alın. Ona tebaiyet ediniz. Sizi her neden nehy ettiyse intihâ ediniz. Yani yapmaktan sakınınız.”

bugünkü perîşânlıktır.” ifadeleri aslında bu rivayetleri seçiş gayesinin izdüşümü niteliğindedir. Zira Müslümanlar batıya kaybettikçe ona şeklen benzeyerek bu süreçten kurtulabileceklerini sanmakta, birbirlerine bağlanmak yerine batıya meyletmektedirler. Ahmed Naim bu durumun farkındadır ve rivayetlerin zımında devrinin Müslümanlarını uyarmak istemektedir.

Kronolojik bir şekilde ilerlendiğinde 30 Nisan 1914 tarihli yazısında ise temel vurgusu<sup>67</sup> Müslümanların kendi içlerinde savaşmalarının küfür sayılacağı ve Müslümanın Müslümana kanının haramlığı üzerinedir.<sup>68</sup> Bu sürece bakıldığında Osmanlı'nın ciddi bir borçlanma içinde bulunduğu ve bunun %95'inin batılı devletlere ait olduğu,<sup>69</sup> batıya karşı böyle çaresiz bir durumda iken Anadolu'da ise Müslüman-Kürt ayaklanmasının varlığı,<sup>70</sup> keza o dönemde Müslümanların yaşadığı Arnavutluk bölgesindeki isyan,<sup>71</sup> Ahmed Naim'in rivayet seçimlerinin altında yatan sebepleri çok belirgin bir biçimde göstermektedir. Köşe yazılarında haftalar arasında konu seçiminde bu denli değişim, meseleler karşısında ümmeti birlikte tutmak adına hadislerin ifade gücünden yararlanmak gerektiğini düşündürmektedir.

Ahmed Naim'in Birinci Dünya Savaşı sonrası kaleme aldığı yazılara bakıldığında ise muhteviyat ve hadis seçimleri noktasındaki farklılaşma dikkat çekicidir. 22 Ağustos 1918 senesindeki yazısında kıtlık zamanında mal biriktirene lanet edileceğini bildiren rivayeti kullanarak;<sup>72</sup> Müslümanların kendi çekişmelerini bir kenara bırakmanın ötesine geçmesi gerektiğini ve yeri geldiğinde Müslüman kardeşini kendisine tercih noktasında hareket etmesinin lüzumunun altını çizmiştir.<sup>73</sup> O yıllara bakıldığında ise başta yakacak malzemeleri<sup>74</sup> ve genel anlamda ise ciddi bir maddi sıkıntının varlığı görülmekte, hatta zengin kesimlerin dahi kıtlık endişesi çektiği

<sup>67</sup> Burada yer verdiği hadisi şöyle tercüme etmiştir: “Müslüman ile sövüşmek fâsıklık, vuruşmak kâfirliktir. Müslüman malının hurmeti kanunun hurmeti gibidir”

<sup>68</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/294 (30 Nisan 1914).

<sup>69</sup> Nedim Dikmen, “Osmanlı Dış Borçlarının Ekonomik ve Siyasi Sonuçları”, *Ankara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2005), 137-159.

<sup>70</sup> Bu süreçte Molla Selim ve Şeyh Şehabettin gibi isimler tarafından isyanlar çıkarılmıştır. Nejla Günay, “Rusya'nın Osmanlı Unsurları Üzerindeki Çalışmaları ve 1914 Bitlis Ayaklanması”, *Akademik Bakış*, (2017) 10/20, 49-68.

<sup>71</sup> Maden, “Arnavutluk'un Bağımsızlık Süreci”, 170-171.

<sup>72</sup> Ahmed Naim şu şekilde tercüme etmiştir: “Allah'ım vermeyip biriktirenin malını Sen helak et.”

<sup>73</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 15/366 (22 Ağustos 1918).

<sup>74</sup> Necati Çavdar, “Birinci Dünya Harbi Sonunda İstanbul'da Kömür Kıtlığı Ve Buna Bağlı Sıkıntılara Çözüm Arayışları” *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 30 / 89 (Temmuz 2014), 95-130



bilinmektedir.<sup>75</sup> Dolayısıyla Ahmed Naim Müslüman bir bireyin böylesi durumda nasıl davranması gerektiğini yine hadisler üzerinden kurgulayarak gerçekten çok zor durumdaki tebaayı bir araya toplamaya çabalamaktadır.

Çekilen maddi sıkıntıların yanında manevî anlamda da yıpranmış Müslümanların farklı fikrî cereyanların etkisinde kaldığını gören Ahmed Naim bir yazısında da bu hususa değinmiştir. Batıcılık fikrinin aynı zamanda ilkesel anlamda sekülerleştirmeyi esas alması, İslâm'a ilişkin sembollerin, yerini sosyal yaşama dair sembollere devretmesi beklentisi;<sup>76</sup> Ahmed Naim'i bir yandan batı hayranlığına karşı Müslümanları uyarmaya, diğer yandan da bu düşünce sebebiyle oluşacak dinî boşluk noktasında insanları İslâm'ın öğretilerine davete zorunlu kılmıştır. Bir yazısında,<sup>77</sup>

هَدَمَ الدِّينَ الصَّلَاةَ عِمَادَ الدِّينِ فَمَنْ هَدَمَهَا فَتَقَدَّ

hadisini,<sup>78</sup> vermiş ve bir yönüyle maddi sıkıntılar için paylaşmayı vurgulayan rivayetleri esas alırken manevi çöküntüden kurtulmak adına da dini ayakta tutacak en kuvvetli sütun olarak namazı Müslümanlara hatırlatmak istemiştir. Zira Batı hayranlığı ve batıcılık fikrinin bir diğer yansıması da o devirde kendisini laiklik düşüncesi çerçevesinde bir yaşayış ve idare biçimine yönlendirmekteydi.<sup>79</sup> Ahmed Naim'in, "Namaz dinin direğidir" haberi üzerinden yaptığı alt çıkarımlar dikkat çekicidir. Buna göre namazın toplum içerisinden çekip çıkarılması aynı zamanda müminlerin birbirlerine emr-i bil ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerden de vazgeçmelerine sebebiyet vermiştir. Burada dikkat çeken husus, kendisi şu an elimizde bulunan ve hâlâ aşılamadığı kabul edilen bir hadis usulü eserinin sahibi Ahmed Naim'in, hadis sıhhat kriterlerini çok iyi bilmesine karşın muhaddisler nezdinde zayıf kabul edilen,<sup>80</sup> "Namaz dinin direğidir" haberi üzerinden bu çıkarımı yapması dönemin şartlarının rivayet seçim ve kullanımı

<sup>75</sup> Alev Gözcü, "I. Dünya Savaşı Ve Osmanlı Devleti'nin Gündelik Hayatından Kesitler", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 16/32 (2016), 139.

<sup>76</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 74-75.

<sup>77</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakim* 14/361 (4 Temmuz 1918).

<sup>78</sup> İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân, *et-Terğîb fi fedâilil-'a-mâl ve sevâbi zâlike* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 130; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1410), 3/39; el-Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/193.

<sup>79</sup> Kemaleddin Taş- Betül Göksüçukur "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları Ve Din" *Dini Araştırmalar*, 22/56 (Temmuz - Aralık 2019), 463-488, 475.

<sup>80</sup> Muhammed b. Derviş el-Hût, *Esne'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifeti'l-merâtib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 't.y.'), 176; Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/31; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Şerhu Müşkilil-vasît* (Suud: Dâru Kunûzi'l-İşbilya, 2011), 2/5; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbâri'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971), 236; Muhammed b. Halîl b. İbrâhim Trablusî, *el-Lu'luu'l-mersû' fîmâ lâ asle lehü ev bi aslihî mevdu'* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415), 110.



noktasında nasıl bir etkiye sahip bulunduğu noktasında fikir vericidir. Zira bu hadis hem lafız hem de üslup itibarıyla son derece vurucudur ve insanlar arasındaki şöhreti malumdur. Bu sebeple Ahmed Naim rivayetin bahse konu meşhurlüğünü bir etki aracı olarak kullanmış gözükmektedir.

#### 4.2. Batı Hayranlığı

Ahmed Naim'in İslam ümmetinin kurtuluşu için gerekli gördüğü reçeteyi sünnete ve dine bağlılık diye formüle etmesinin yanında birçok sefer hayıflandığı bir husus da batı hayranlığıdır. 12 Şubat 1914'de kaleme aldığı hadis değerlendirmesini bu konuya hasreden müellif,

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَيْبًا بِشَيْبٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوْا  
جُحْرَ حَبِّ لَسَلَكَتُمُوهُ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودُ، وَالنَّصَارَى قَالَ: فَمَنْ؟<sup>81</sup>

hadisini<sup>82</sup> tetkike açmıştır. Buradaki izahları çok ilginç ve devrin insanlarını doğrudan yönlendirici niteliktedir.

Ona göre bu hadis, “on üç asır sonra giriftâr olduğumuz bugünkü hâl-i şakâyı tasvîr eden bir mu'cize-i bâhire-i Nebeviyye'dir.” Zira Müslümanlar hiçbir zaman İslâm dışı unsurlardan karşılıksız fayda görmemiştir. Ona göre Müslümanlar batının alınması gereken, “terakkiyâtını, ilmini, san'atını, hünerini” ellerinin tersiyle itmekte, ancak onun yanlış yönlerini, “Avrupa kuvvetlidir diyerek her yaptığı rezâleti savâb ve hikmet sayıp” almaktadır. Burada Ahmed Naim'in bir taraftan hadisler eliyle halka doğru mesaj verme kaygısı varken diğer taraftan batı konusunda Refî Cevat gibi mutlak benimseyici tavır sergileyenler<sup>83</sup> ile Emin Bülend Serdar gibi her şekil ve durumda onu düşman saymak gerektiğini belirten<sup>84</sup> kimselere karşı orta yol önerisidir.

Ahmed Naim'in seçtiği rivayetin manasını, “Muhakkak sizler, sizden önceki ümmetlerin yolunca karış karış, arşın arşın uyup gideceksiniz. Hatta onlar bir keler deliğine girmiş olsalar bile (siz de o daracık yere girecek) onlara tâbî' olacaksınız” şeklinde vermiştir. O yıllarda ise Batılılaşma adı altında ciddi bir cereyanın Osmanlı içerisinde geliştiği düşünülürken

<sup>81</sup> “Sizden evvel gelen ümmetlerin yolunu elbette ve elbette karış karış, arşın arşın kovalayacaksınız. Hatta bunlar bir keler yuvasına tıklamak gibi nâ-ma'kûl bir şeye kalkışsalar bile yine siz onların ardı sıra oraya girersiniz. “Yâ Resûlallâh, bu tâbî' olacağımız ümmetler Yahûd ile Nasârâ mıdır?” diye sorduk. “Ya kim olacak?” buyurdu.

<sup>82</sup> Buhârî, “Ehâdisu'l-enbiyâ” 50.

<sup>83</sup> Sadık Albayrak, *İrticâın Tarihçesi 3 Cumhuriyete Doğru Hilafetin Sonu*, (İstanbul: Araştırma, 1989), 15-16.

<sup>84</sup> Burada kastedilen ifadeler şâirin Kin isimli şiirinden mülhemen ifade edilmiştir. (Kadir Gürler'den naklen).

Ahmed Naim'in neden böyle bir rivayet seçtiği ve izahlarını niçin bu yönde kanalize ettiği çok daha net anlaşılacaktır.

Aslına bakılırsa İkinci Meşrutiyet zamanında İslamcılığın merkezi kabul edilen *Sebîlü'r-reşâd Dergisi*'nde<sup>85</sup> yazılar kaleme alması onun bu meyanda eleştirilerinin mahiyeti hakkında fikir vermektedir. Keza Ahmed Naim kendi döneminde batılılaşma adı altında İslâmî bazı değerlerin yaşanmaya dahi çekinildiğini üzülererek beyan etmektedir.

Batılılaşma meselesinde Ahmed Naim temel ve büyük problemlerin yanında sosyal hayata yansımaları mevcut daha tikel örneklerle de başvurarak aslında halk nazarında İslâm'ın şiarı nitelenebilecek bazı şekli unsurlara da gönderme yapmıştır. "Selâmın yayılması"<sup>86</sup> ile ilgili bir rivayeti işlerken,

"Âdâb-ı İslâmiyye o derecede giriftâr-ı gurbet olmuştur ki, muhâtabımız gücenmesin diye selâmullâhı çok kere terk ediyoruz da kalbini bir "bonjour" veya "bonsoir" ile tatyîb etmeyi evlâ görüyoruz!"

demektedir. Akabindeki ifadelerinde Ahmed Naim'e göre cahil bir Avrupalı İslâm'ın bir değerini beğenmediğinde Müslümanların da bu değeri yok saydığını, ancak "Diğer bir müdakkık Avrupalı gelip, bazı akâyidimizi, bazı te'sîsât-ı şer'iyemizi medhettiğinde, derhâl aklımız gûyâ başımıza" gelmektedir. Tüm bu taklitçiliğe karşın ne Avrupalıların gözünde bir değer kazanabildiğimizi, ne de ilerleyebildiğimizi aksine "San'atımız, ticâretimizin yabancı ellere intikâl ettiğini, servet-i milliyyemiz azaldığını, Akîdemizin, nefsimize i'timâdımızın sarsıldığını ve ahlâkımız pek dûn bir derekeye sukût ettiğini" hayıflanarak belirtmektedir.<sup>87</sup>

Burada Ahmed Naim, hadiste geçen "karış karış, arşın arşın" başka ümmetlerin yolunu taklit etmeyi İslâm'a dair toplumun en temel ve şeklî tatbiklerinden biri kabul edilen selamlaşmadan başlayarak, en üst ve evrensel ilke ahlâk prensiplerini de içine alacak geniş bir yelpazeye dâhil etmiştir. Ahmed Naim'in tek bir hadisin zımnından kendi döneminde gördüğü durumlara rivayeti refere etmesi hadisin gücünün güne aktarımı noktasında çok değerlidir. Zira kendisi rivayetin zahirinden çıkarılamayacak hususları onun zımnından elde ederek hadisleri dönemin şartları ve Müslümanların durumları doğrultusunda yorumlamıştır.

<sup>85</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de Fikir Hareketleri", *Tanzimatın 100. Yıldönümü Kitabı*, 1937, 319.

<sup>86</sup> Müslim, *Sahih*, "İmân" 93.

<sup>87</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 8/805 (8 Ağustos 1912).

Bir başka yazısında Ahmed Naim; manası, sebab-i vürûdu ya da bağlamı itibarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan bir rivayeti batı hayranlığıyla irtibatlandırmıştır. Öyleki,

سَيَخْرُجُ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ بَحَارَى بِهِنَّ تِلْكَ الْأَهْوَاءُ، كَمَا يَسْحَارَى الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ لَا يَبْقَى مِنْهُ عِرْقٌ وَلَا مَفْصِلٌ إِلَّا دَخَلَهُ

“Benim ümmetinden öyle adamlar çıkacak ki o ma’hûd ehvâ-i fâside kuduz illeti hastasına nasıl musallat olursa öylece musallat olacaktır. Kuduz illeti sahibinde içine girmedik ne bir damarı ne bir mafsâl bırakmaz.” hadisindeki<sup>88</sup> kuduz illetini batı hayranlığı diye nitelemiş ve Müslümanların asıl taklit etmesi gereken kişiyi Hz. Peygamber diye göstermiştir. Bunu, “Din ve îmânda fikir ve akîdede, ahlâk ve âdâbda Cenâb-ı Fahrû’r-rusûl’ün tebliğ ettiği şerîata mütâbaat ve şemâil-i mukaddese-i seniyyelerini meşk-ı taklîd ittihâz ediniz” diyerek belirtmiştir. Görüldüğü üzere müellif her dönemde farklı şeylere hamledilebilecek bu rivayetin unsurlarını kendi döneminde en büyük sorun gördüğü batılılaşma fikri muvacehesinde kendi tercihiyle yorumlayabilmiştir. Aslında bakıldığında “üstü ve altı var ise de biz sadece hadisin meselemize taalluk eden bu fıkra-i şerîfesini aldık” demek suretiyle<sup>89</sup> rivayeti bağlamından kopararak başkaca isimler tarafından yapılan yorumlamalar da o dönemde böylesi bir meşrulaştırma ve ikna aracına duyulan ihtiyacı göstermektedir.

### 4.3. Cihad

Yukarıda da ifade edildiği üzere Ahmed Naim’in hadis yazıları içerisinde en fazla konu başlığı yaptığı bahis cihad meselesidir. Bununla birlikte dikkat çeken önemli bir husus ise Ahmed Naim’in cihad konusundaki fikirlerinin ya da şartların farklılaşmasıyla, rivayet tercihlerinde ve yorumlamalarında da bir değişimin varlığıdır.

Ahmed Naim, Balkan Savaşı öncesi yazılarına bakıldığında, “مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا، إِذَا تَنَقَّى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ”،<sup>91</sup> “وَمَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا”،<sup>90</sup> “السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا” gibi rivayetler kullanarak savaşa girmemek gerektiğini açıkça belirtmektedir. Bunun bir korku sayılmaması gerektiğini ama şartların bunu

<sup>88</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, “Sünne” 1.

<sup>89</sup> Mustafa Nâki Kırk Hadis Yâhud İlmihal-i Siyâsî ve İctimâî, (Selânik: y.y. 1327), 75-76. (Kadir Gürler’den naklen, İktidar-Din, 328.)

<sup>90</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Diyât” 2; Müslim, *Sahîh*, “Îmân” 161.

<sup>91</sup> Müslim, *Sahîh*, “Îmân” 164.

<sup>92</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Îmân” 21.

doğurduğunu ifade etmektedir.<sup>93</sup> Bir başka yazısında da savaşı öncelikle gerektiğini ifade eden iki hadis<sup>94</sup> zikrettikten sonra buldukları dönem ve devletin durumu göz önünde bulundurulduğunda, “Harb isteriz! Düşmanlarımız kahrolsun!” demenin yanlışlığına vurgu yapmaktadır.<sup>95</sup> Balkan Savaşları’nın ayak seslerinin duyulmaya başladığı 10 Ekim 1912 tarihli hadis değerlendirmesinde de,

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَأَسْأَلُوا اللَّهَ الْعَاقِبَةَ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ مَا يَبْتَلُونَ مِنْهُمْ وَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ، فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَرَبَّهُمْ، وَتَوَاصِينَا وَتَوَاصِيَهُمْ بِيَدِكَ، وَإِنَّمَا تَفَشَلْتُمْ أَنْتُمْ، ثُمَّ الرَّؤُومُ الْأَرْضَ جُلُوسًا، فَإِذَا عَشَوْكُمْ فَاتَهَضُّوا وَكَبَّرُوا<sup>96</sup>

hadisini seçmiş ve ümmeti birlik içinde kalmaya, savaşı da mümkün mertebe talep etmemeye teşvik etmiştir. Kendisinin,

“Devlet harb açmak üzeredir” deniliyor. Düşmanlarımız her taraftan hücumla hazırlanmış, nâmûs-ı İslâm’i kesrecek tekâlîf-i şâkkada bulunuyormuş. Her gün; “Silâh patlayacak!” diye intizârdayız. Böyle bir sırada cihâdın fezâilini, Hazret-i Resûl-i Ekrem (sallallâhu aleyhi ve sellem) Efendimiz hazretlerinin terğîbât-ı kudsiyelerini kârî’lerimize bildirmek icâb ederse de mâye-i bakâsı hubb-ı cihâd ile yoğurulmuş, nesîm-i hayâtı istinşâk ettiği günden son nefesini verdiği âna kadar sâmiyası menâkıb-ı cihâd ile dolmaktan hâlî kalmamış bir kavme cihâdın fezâilinden bahsetmeyi zâid görmüyor, bununla beraber şimdi kâbil-i ihmâl addedebiliyorum.

cümlelerinden çok net bir şekilde anlaşılan gerek Osmanlı Devleti’nin durumu gerek İslâm aleminin asabî duygularla hareket ettiği bir süreçte – her ne kadar Müslüman Türk milleti savaştan korkmayan bir toplumsa da cihadın fazileti konusuna değinmek istememektedir. Bu da kendisinin idarî ve ekonomik şartlar itibarıyla zor bir süreçten geçen Osmanlı Devleti’nin bu halinden mülhemen rivayet seçimlerini de buna uygun gerçekleştirmiştir. Kendisi o dönemde harp isteyen bir güruhun mitingler düzenlediğini ve ortalığı ayaklandırdığını söyledikten sonra, “Fakat harb istemek işte görüyorsunuz ki, revân-ı pâk-i Muhammedî’nin (sallallâhu aleyhi ve sellem) râzî olacağı temenniyâttan değildir.” sözleriyle bu dönemde harp istememenin Hz. Peygamber’in sünnetine daha muvafık düştüğünü dile getirmektedir. Böylesi bir dönemde nümayiş/gösteri yapmanın sahtekârlık sayılacağını dile getiren Ahmed Naim Müslümanların kusurlarını küffara göstermemeleri gerektiğini ancak, “hiçbir musîbetten yılmaz cengâver ve

<sup>93</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakim* 8/206 (15 Ağustos 1912)

<sup>94</sup> İlgili rivayetler için bk. Buhârî, *Sahîh*, “İmân” 36; Müslim, *Sahîh*, “İmân” 116, 161.

<sup>95</sup> Ahmed Naim, “Hadis-i Şerif”, *Sebilü’r-reşâd-Sırât-ı Müstakim* 9/214 (10 Ekim 1912)

<sup>96</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü’ri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (Beirut: y.y., 1990), 3/40.

bahadrlar olduğumuzu ise Şehir kaldlrmlarında değil, meydân-ı kârzârda” göstermek gerektiğini söyleyerek sŐkŐnete ağlrmmakta ve bu gŐrŐŐũnũ,

جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَالسِّبْتِكُمْ<sup>97</sup>

hadisiyle desteklemektedir. GŐrŐŐlerini dile getirirken karşıt fikirdeki kimselerin de hadislerden destek alarak sorabilecekleri soruları Önceden kendisine sorarak cevap aramaktadır. Mesela bu başlık altında,

اجْتَنِبُوا الْكِبَائِرَ السَّعْيَ الشَّرْكَ بِأَلِّهِ وَقَتْلَ النَّفْسِ وَالْفِرَارَ مِنَ الرَّحْفِ<sup>98</sup>

hadisini Öne sũrerek savaştan kaçmamak gerektiğini iddia edenlere,

أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِذَا سَافَرَ يُكْثِرُ أَنْ يَسْأَلَ اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: يَا نَبِيَّ اللَّهُ تُكْثِرُ أَنْ تَسْأَلَ اللَّهَ تَعَالَى الْعَافِيَةَ وَتُحْسِنُ بَيْنَ (حَيْرَتَيْنِ)، إِمَّا أَنْ يُفْتَحَ عَلَيْنَا، وَإِمَّا أَنْ نُسْتَشْهَدَ، فَقَالَ: أَخْشَى عَلَيْكُمْ مَا بَعْدَ ذَلِكَ يَعْنِي الْهَرَبَةَ<sup>99</sup>

hadisiyle karşılık vermiş ve hezimet ihtimali bulunan bir durumda savaŐmamanın evlâ sayılacağını dile getirmiştir. Tũm bu aklamalarının sonunda kendisinin son değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Buna göre Mũslũmanlara dua ve sakin dũŐũnce ile bu sũreci atlatmayı tavsiye etmiştir.

Bununla birlikte 5 Aralık 1912 de Balkan Savaşı baŐladıktan sonra telif edilen yazısında ise,

ثَلَاثَةٌ يُحِبُّهُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: رَجُلٌ قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَتْلُو كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِبَيْمِينِهِ يُخْفِيهَا مِنْ شِمَالِهِ وَرَجُلٌ كَانَ فِي سَرِيَّةٍ فَأَتَاهُمْ أَصْحَابُهُ فَاسْتَقْبَلُوا الْعَدُوَّ.<sup>100</sup>

hadisini tetkike aan Ahmed Naim, Allah’ın sevdiği kişilerden birinin arkadaşları kaçtığı halde savaş meydanından kaçmayan olduğunu bildiren bu rivayeti kullanır.

Ahmed Naim “Harbden evvelki tefâhurât-ı mađrũrânemiz iki hafta içinde bũtũn Rumeli’yi dũŐmanın murdâr ayağına iğnetmekten, zu’afâmızın mal ve can ve ırzını dũŐmana gasb ve hetk ettirmekten, mesâcidimize Salīb astırmaktan men’ edemedi.” ifadelerinden anlaşıldığı ũzere savaşa girmemek konusundaki tavsiyelerinin dikkate alınmamasından duyduğu

<sup>97</sup> Sũleymân b. el-EŞ’as b. İŐhâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebũ Dâvũd, *Sũnenũ Ebî Dâvũd*, (Beyrut: Dâru’l-kũtũbi’l-arabî, t.y.), “Cihâd” 18.

<sup>98</sup> Ebũ’l-Kâsım Mũsniđũ’d-dũnyâ Sũleymân b. Ahmed b. Eyyũb Taberânî, *Mu’cemu’l-kebir*, (Musul: Mektebetũ’l-ulũm, 1983), 6/103.

<sup>99</sup> Alî b. Hũsâmidđin b. Abdilmelik b. Kadihân el-Mũttakî el-Hindî, *Kenzũ’l-’ummâl fi sũneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, (Beyrut: Mũessesetũ’r-risâle, 1981), 4/471.

<sup>100</sup> Ebũ İŞâ Muhammed b. İŞâ b. Sevre Tirmizî, *Sũnenũ’l-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-islâmî, 1996), “Sıfâtũ’l-cenne” 25.

üzüntüyü ifade etmektedir. Akabinde ise savaş çığırkanlığı yapanların seslerinin kesildiğini ancak asıl bu zamanda geri durmamak lazım geldiğini, “Gevezelik devresini kapayalım da artık işe başlayalım. Zirâ artık mevzû-ı bahs olan namustur.” cümleleri ile çok net bir biçimde ifade etmiştir.

Aynı şekilde Birinci Dünya Savaşı'nın öncesinde kaleme aldığı yaklaşık yirmi haftalık yazı dizisinde sadece cihad konusunu ele almıştır. Burada seçtiği rivayetlerde ve izahlarda hep o zamanın hâdisatının etkisinin bulunduğunu dikkat çekmektedir.

Ahmed Naim'in 11-18 Şubat 1915 tarihlerinde kendisinden önceki ve sonraki haftalarla irtibatı anlaşılmayan; atın önemi, at bakıcılığının değeri ve at ile savaşa katılmanın kıymetine dair rivayetleri iki hafta boyunca işlediği görülmektedir. Bu ilk bakışta anlaşılabilir gözükse de dönemin hâdisatı üzerinden bakıldığında ilginç bir durumla karşılaşılmaktadır. Zira 1914 senesinin sonlarında atlara bakabilecek donanımda kimsenin kalmaması nedeniyle asker yaşı düşürülmüştür.<sup>101</sup> Ayrıca bu süreçte atıyla savaşa katılanlara da izin verilmiştir.<sup>102</sup> Dolayısıyla Ahmed Naim insanları hadisin otoritesinden destekle teşvik etmek ve sünnetin motive edici unsurundan faydalanmak istemiştir.

Müellifin Çanakkale Savaşı sürecinde kaleme aldığı yazıları da bu bağlamda dikkate değerdir. 19 Şubat 1915'de başlayan Çanakkale Savaşı'ndan hemen önceki ve sonraki süreçte üç hafta boyunca değerlendirmeye tabi tuttuğu tüm rivayetlerin genel mefhumu deniz savaşının kara savaşından daha değerli sayıldığı yönündedir. Gerek fiziki gerekse manevi açıdan yıpranan Müslümanları bu süreçte bir arada tutabilecek tek unsur Hz. Peygamber'in manevi desteği ve yönlendirmesi olabileceğini çok iyi analiz eden Ahmet Naim hadis seçim ve izahlarında bunu aktif bir biçimde kullanmıştır.

Dikkat çeken bir başka husus daha mevcuttur. 8 Nisan 1915 tarihinde Harbiye Nezareti savaş nedeniyle ortaya çıkan ve ihtiyaç gördüğü takdirde bedelli askerlik yapmak isteyenlerin de ücret karşılığında bundan yararlanabileceği kararlaştırılmıştır.<sup>103</sup> Ahmed Naim tam da bu karardan üç gün sonra çıkan yazısında belli durumlar sebebiyle askere katılamayanların mazur görülebileceğini ya da ücretle askerlik yapanların, Hz Musa'nın

<sup>101</sup> Behiç Erkin, *Hatırat 1876-1958* (Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 2010), 122.

<sup>102</sup> Zafer Güler, *Gelibolu Müfrezesi Yüzbaşı Mustafa Tevfik'in Ölüm Kalım Mücadelesi*, İstanbul: Truva, 2007), 103-104.

<sup>103</sup> İlgili karar numarası şu şekildedir: “Düstur, 16 Cumadilahir 1333 Tarihli Mükellefiyet-i Askeriye Kanun-ı Muvakkatına Müzeyyel Kanûn-ı Muvakkat, numara 199, Cilt: 2, 7. Tertip, s. 546”. Alıntının geçtiği çalışma ve ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Arslan, “Birinci Dünya Harbinde Çanakkale Cephesine Asker Alım İşlemleri ve Askerlerin Cepheye İntikalleri”, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, 13/18 (2015), 229.

annesinin ücretle emzirmesindeki gibi kusurlu görülmeceğini bildiren rivayeti<sup>104</sup> kullanarak;<sup>105</sup> böylesi bir duruma karşı doğabilecek tepkileri bertaraf etmek ve bir infiial yaşanmasının önüne geçmek için rivayetler üzerinden bir temellendirme ile dönemin şartlarına hadislerden cevap arayışı içerisine girmiştir.

### Sonuç

Hız. Peygamber'e ait hadisleri dönemsel şartlar muvacehesinde yorumlamak ve bu bağlamda onun otoritesinden ya da ikna gücünden istifade etmek üst başlığını Ahmed Naim özelinde ele alan bu çalışmada elde edilen sonuçları iki ana temada toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, farkındalık şeklinde ifade edilebilir. Ahmed Naim her alanda zor bir süreçten geçen devrin Müslümanlarını yek vücut kılabilir en önemli unsurun Hız. Peygamber'in sünneti olduğunun bilincindedir. Dinin lider şahsiyetinin de benzer sıkıntılar çektiğini göstermek, bu müşküller karşısında takınılması gereken tavrı bizzat onun ağzından aktarmanın ne denli bir motive unsuru sayılacağına şuurlu rivayet seçimlerinde bulunmuştur. Yani sözün etkinliği kadar söyleyenin karizması da devreye sokulmuştur. Dolayısıyla Ahmed Naim bunu yaparken kimi zaman; hadislerin mefhumunu sunmak kadar, kendi beklentilerini hadisler eliyle söyletmeye çalıştığı da görülmektedir. Zira hâdiselerin değişimiyle tabii süreçte farklılaşan ya da zorunlu şekilde değişen görüşlerini hadisler eliyle destekleyebilmiş ve bu minvalde kullandığı hadislerin sıhhat durumunu bazen ikinci plana atabilmiştir.

Ahmed Naim'in rivayetleri kullanımındaki ikinci temel unsur sistematiktir. Buradan kastedilen kendisinin rivayetleri kullanacağı zamanı, zemini ve durumu çok iyi ayarlayabilmesidir. Deniz savaşının üstünlüğü ve bedelli askerlik meselelerindeki gibi söylendiği zaman dilimi dışında aktarıldığında yanlış anlaşılmalara müsait rivayetleri öyle uygun dönemde nakletmiştir ki bahse konu haberler son derece muknî ve motive edici malzemelere dönüşebilmiştir. Bu zaviyeden yaklaşıldığında rivayet seçimi ve kullanım zamanı kadar yorumlamalarındaki dakiklik de kendisinin hadisler eliyle sağladığı etki gücünü daha da artırmıştır. Rivayet metinlerinin lafzından doğrudan çıkarılamayacak hususları zımnen ya da mecâzen ortaya koyduğu yaklaşımlarla değerlendirerek, mevcut problemin çözüm yolunun hadislerde saklı bulunduğunu göstermiş ve bu yönüyle insanları hadislerin etrafında toplamaya çalışmıştır. Yine spesifik bir vakadan bahseden rivayetlerden daha küllî neticeler elde ederek adeta Müslümanlar için Peygamber'e ait söz ve uygulamaların hayatın her alanında kendileri için

<sup>104</sup> Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 4/336.

<sup>105</sup> Ahmed Naim, "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 8/206 (8 Nisan 1915).



yeterli olduğu imgesini onların zihin dünyasına işlemek istemiştir. Bunda, yaşadığı dönemde mevcut ve Müslümanları çok olumsuz etkileyen farklı fikrî oluşumların karşısında bir alternatif sunma arzusu olduğu açıktır.

Son tahlilde Ahmed Naim özelinde ortaya konan mezkûr sonuçlar bu minvalde her kişi, eser ya da dönem için varlığı muhtemel hususlardır. Bu sebeple herhangi bir ilim insanından aktarılan, ya da bir eserde zikredilen dinî nasrlara dair yorumlamaların; şahıslar ve dönemsel şartların tesirinden bağımsız olduğunu düşünmek çok zordur. Dolayısıyla geçmişteki bir değerlendirmeyi güne aktarırken onun kendi dönemindeki değerinin göz ardı edilmemesi elzemdir.

## Kaynakça

- Abdalmecid, Mahmûd Abdulmecid. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadis*. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1979.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- Ali el-Kârî. *el-Esrâru'l-merfû'a fi ahbâri'l-mevzû'a*. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1971.
- Ali el-Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Arslan, Mehmet. "Birinci Dünya Harbinde Çanakkale Cephesine Asker Alım İşlemleri ve Askerlerin Cepheye İntikalleri". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 13/18 (2015).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abu'l-îmân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- Buhârî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çavdar, Necati. "Birinci Dünya Harbi Sonunda İstanbul'da Kömür Kıtlığı Ve Buna Bağlı Sıkıntılara Çözüm Arayışları". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. 30 / 89 (Temmuz 2014.), 95-130.
- Derviş el-Hût, Muhammed. *Esne'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifeti'l-merâtib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 't.y.'
- Dikmen, Nedim. "Osmanlı Dış Borçlarının Ekonomik Ve Siyasi Sonuçları". *Ankara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 19/2 (2005), 137-159.
- Ebû Dâvûd. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Erkin Behiç, *Hatırat 1876-1958*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Gözcü, Alev. "I. Dünya Savaşı Ve Osmanlı Devleti'nin Gündelik Hayatından Kesitler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 16/32 (2016).
- Güler, Zafer. *Gelibolu Müfrezesi Yüzbaşı Mustafa Tevfik'in Ölüm Kalım Mücadelesi*, İstanbul: Truva, 2007.
- Gürler Kadir, *İktidar-Din İlişkisi*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2020.
- Günay, Nejla. "Rusya'nın Osmanlı Unsurları Üzerindeki Çalışmaları ve 1914 Bitlis Ayaklanması". *Akademik Bakış*. (2017) 10/20, 49-68.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: y.y., 1990.
- Hatîb el-Bağdâdî. Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- Hansu, Hüseyin. "Hadis Aşığı Bir Felsefeci: Babanzade Ahmed Naim Bey (1872-1934)". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. (2010), 385-397.

- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân. *et-Terğîb fi fedâilî'l-a'mâl ve sevâbi zâlike*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Mevzû'ât*. Medine: Mektebetü's-selef, 1966.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Şerhu Müşkili'l-vasît*. Suud: Dâru Kunûzi'l-İşbiyya, 2011.
- Kara İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karadâvî. Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları: 2011.
- Komisyon. *Osmanlı Mebusan Meclisinden Türkiye Büyük Millet Meclisine*. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 2014.
- Leite, W. L., Beretvas, S. N. "Validation of Scores on the Marlowe-Crowne Social Desirability Scale and the Balanced Inventory of Desirable Responding," *Educational and Psychological Measurement*, 65/1, (2005), 140-154.
- Luecke, Richard. *Güç Etki ve İkna*. çev: Çeviren Turan Parlak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Maden Fahri. "Arnavutluk'un Bağımsızlık Süreci (1877-1913)", *Avrasya Etüdlere* 39 / 1 (Haziran 2011), 155-196 .
- Müslim. Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülkâfi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Naim. Ahmed. "Hadis-ai Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/306 (23 Temmuz 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 11/283 (12 Şubat 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/294 (30 Nisan 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/302 (25 Haziran 1914)
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/303 (2 Temmuz 1914)
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/308 (13 Ağustos 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 12/317 (10 Aralık 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/314 (19 Kasım 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/315 (26 Kasım 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/316 (3 Aralık 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/318 (17 Aralık 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/319 (24 Aralık 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/320 (31 Aralık 1914).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebilü'r-reşâd-Sırât-ı Müstakîm* 13/321 (7 Ocak 1915).

- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/322 (14 Ocak 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/323 (21 Ocak 1915)
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/324 (28 Ocak 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/326 (11 Şubat 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/327 (18 Şubat 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/328 (25 Şubat 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/329 (4 Mart 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/330 (11 Mart 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/332 (25 Mart 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/334 (8 Nisan 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 13/336 (22 Nisan 1915).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 14/361 (4 Temmuz 1918).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 15/366 (22 Ağustos 1918).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 8/206 (15 Ağustos 1912)
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 8/805 (8 Ağustos 1912).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 9/212 (26 Eylül 1912).
- Naim. Ahmed. "Hadis-i Şerif", *Sebîlü'r-reşâd-Sirât-ı Müstakîm* 9/214 (10 Ekim 1912).
- Nâki, Mustafa. *Kırk Hadis Yâhud İlmihal-i Siyâsî ve İctimâî*. Selânik: y.y. 1327.
- Nûrî, Celâl. *Kadınlarımız*. sad: Özer Ozankara. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Oktay, Mahmut. *İletişimciler İçin Davranış Bilimlerine Giriş*. İstanbul: Der Yayınları, 1996.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Sarıbay. Ali Yaşar. *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Sarıtaş. Mehmet, *Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı*. Ankara: Mesaj Yayınları, 1986.
- Seki, Özlem. *İkna Edici İletişim Açısından Korku Çekiciliği Kullanımı Sağlık Bakanlığı Tarafından Yayımlanan Kamu Spotları Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2017, Yüksek Lisans Tezi.
- Sıddîkî, Zübeyir. *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziyâ Kavakçı. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2004.

- Subhî es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. Yaşar Kandemir. İstanbul: İfav Yayınları, 1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-kebir*. Musul: Mektebetü'l-Ulûm, 1983.
- Tancî. Muhammed b. Tavî. *Mezhepler Tarihi Notları*. İstanbul: Yüksek İslam Enstitüsü 4. Sınıf teksir notları.
- Taş, Kemaleddin – Göksüçukur, Betül. "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din". *Dini Araştırmalar*. 22/56 (Temmuz - Aralık 2019). 463-488.
- Taş. Kemaleddin - Göksüçukur Betül. "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları Ve Din" *Dini Araştırmalar*, 22/56 (Temmuz - Aralık 2019), 463-488.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Topaloğlu, Nuri. "Hadislerin Anlaşılmasında Zaman, Mekan". *Şahıs ve Şartların Önemi, Hadisin Düünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*. (14-15 Ekim 1993), 211-214.
- Trablusî, Muhammed b. Halîl b. İbrâhim. *el-Lu'luu'l-mersû' fî mâ lâ asle lehû ev bi aslihî mevdû'*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415.
- Tuncer. Hüner. *Trablusgarb ve Balkan Savaşları*. İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2018.
- Türcan. Zişân. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ülken. Hilmi Ziya. "Tanzimattan Sonra Türkiye'de Fikir Hareketleri", *Tanzimatın 100. Yıldönümü Kitabı*, 1937.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhir ve'l-a'lam*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.



**NESİL TARTIŞMALARININ KRONİK PROBLEMATİĞİ: DİNDAR  
ORTA SINIF X VE Y NESLİ ÖRNEKLEMİNDE NESİL ALGISI**

The Chronic Problematics of Generation Debates: Generation Perception in a  
Religious Middle Class X and Y Sample

**BAHSET KARSLI**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi Anabilim  
Dalı, Antalya, Türkiye

Assoc. Prof., Akdeniz University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, Department  
of Sociology of Religion, Antalya, Turkey

**bkarqli@akdeniz.edu.tr**

orcid id: 0000-0002-6810-0900

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 14 Şubat2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 18 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073215>

**ATIF/CITE AS:**

Karqli, Bahset, "Nesil Tartışmalarının Kronik Problematığı: Dindar Orta Sınıf X ve Y Nesli  
Örnekleminde Nesil Algısı", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 533-566

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.



## The Chronic Problematics of Generation Debates: Generation Perception in Religious Middle Class X and Y Samples

### Abstract

It is observed that classification of generation, which is frequently applied to analyse a wide range of fields from political analysis to daily life practices, has been situated on a quite problematic ground. Generation issue has either been dealt with the previous generation, more frequently the new generation, or has been discussed at the crossroad of future conception of political or ideological areas. In this study, we aim to analyse the socio-cultural background of generation perception and the differences based on its intellectual conception. We especially intend to scrutinize the reality of current discourses such as a bad generation is emerging, generations are getting alienated to religion, culture and values, and to analyse the perception of generation, a conception upon which these discourses built.

Generation perception fed by the tensions produced by socio-cultural differentiation and the anxiety of the next generation resulting from these tensions as a background analysis have been used as a basis both for the expectations of the previous generations from the next generations and the domination they want to establish on them, and for the state policies carried out over the generations. Societies try to shape their future through the strategies they develop over generations. At this point, generational politics and generation perception may include political expectations together with the actual problems arising from a particular period. While future visions produced by the state are understandable and legitimate to a certain extent, the fact that the same monopoly could be observed in the organization of non-governmental organizations and groups shows the problematic dimensions of the concept of generational perception. Relatively utopian and anachronistic discourses in the history of Turkey such as *long-awaited generation*, *Ataturkist youth*, *Büyük Doğu (Great East) youth*, *ideal youth* construct the foundations of legitimacy through socio-political processes in addition to instrumentalizing social anxiety to produce ideological discourses.

The sample of the study, which deals with the perception of generation more problematically on the basis of anxiety and expectation, consists of X and Y religious middle-class residents of Antalya province based on economic and lifestyle. The middle-class concept is grounded on the classical stratification and lifestyle-based epistemological approach to status groups. In the context of the religious middle class, the adjective "religious" is based on the self-declarations of the participants and this usage is preferred due to the central positioning of religion in their daily lives. Having the same cultural capital

or lifestyle is actually a factor that narrows the generational differentiation. However, the fact that it is the same group that most objects to generational differentiation can be interpreted as the reason for our conceptualization of generational perception. In the texts written on generation, the following categories are included in general terms: The Silent Generation (before 1946), Baby Boomer Generation (1946-64), Generation X (1965-1979), Generation Y (1980-2000), Gen Z (after 2001). Specific to this study, from field data the categories are as follows: Religious Middle Class Generation X (1965-1980), Transition Period Generation X-Y (1976-1985) and The Last Generation Y (1986-2000).

The core of the study, which is based upon qualitative paradigm, is generated by qualitative data techniques, in-depth interview and focus group discussions. The in-depth interview technique based on the semi-structured interview form have been used in the research and the participants have been selected with snowball or chain reference sampling. In this context, in-depth interviews were conducted with 34 people and a focus group study was conducted with 19 people, which means totally 53 participants, who belong to different ages and occupational groups, and define themselves or their family as religious/conservative, have been included in this study as the sample of the study. Upon repetition of the responds, it is thought that the data has reached at the saturating point so data collecting process is ended up. As a result of the data obtained from the field, it seems that it is more important in understanding the issue of the conceptualization of generation perception and its resolution through differentiation rather than conflict. In the study, since it contains current and problematic references, the concept generation is preferred. It has been observed that the Religious Middle Class Generation X gives a lot of space to concepts such as awareness, consciousness and ideal in the analysis of generations, based on the projections of the periods they lived in. The concern for equalization between generations on the intellectual and practical level transforms differentiation into conflict. It can be stated that the religious generation X-Y of the transition period brought the concern of understanding the generations more to the fore. We can say that for the transition generation that creates the philosophy of life with questioning and personal patterns the meaning of generation is more central. Although The Last Generation Y is expressed as the new generation, their concerns about the next generation draw attention.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religious Middle Class, Perception of Generation, Differentiation, Gen X, Gen Y.

## Nesil Tartışmalarının Kronik Problematığı: Dindar Orta Sınıf X ve Y Nesli Örneğinde Nesil Algısı<sup>1</sup>

### Öz

Siyasal analizlerden gündelik hayat pratiklerine kadar farklı alanların çözümlenmesinde kullanılan nesil tasniflerinin oldukça problematik bir zemine oturduğu gözlemlenmektedir. Nesil konusu, ya geçmiş nesil, daha çok da yeni nesil problemiyle işlenmiş, ya da gelecek tasavvurunda siyasal, ideolojik veya politik alanların kavşağında tartışılmalıdır. Biz bu çalışmada, nesil algısı kavramının sosyo-kültürel arka planını ve farklılaşmasının dayandığı zihinsel arka planını analiz etmeyi hedeflemekteyiz. Özellikle kötü nesil geliyor, nesiller gittikçe dinden, kültürden ve değerden uzaklaşıyor şeklinde güncel söylemlerin gerçeklik boyutunu ve nesil algısı temelinde söz konusu söylemlerin dayandığı tasavvurun çözümlenmesini amaçlamaktayız.

Bir arka plan çözümlenmesi anlamında sosyo-kültürel farklılaşmanın ürettiği gerilimlerden beslenen nesil algısı ve buradan sonuçlanan gelecek nesil kaygısı, hem önceki nesillerin sonraki nesillerden beklenti ve onlar üzerine kurmak istedikleri otoriteye hem de nesiller üzerine gerçekleştirilen devlet politikalarına bir dayanak olarak kullanılmıştır. Toplumlar, geleceğini yeni nesiller üzerine geliştirdiği stratejilerle şekillendirmeye çalışır. Bu noktada özellikle yeni nesil politikaları ve nesil algısı, dönemin ürettiği sorunlarla ilişkili olmanın yanında politik beklentiler de içerebilir. Devletin ürettiği gelecek tasavvurunda nesil politikaları bir yere kadar anlaşılır ve meşru iken; aynı tekelin sivil toplum kuruluşlarının ve grupların örgütlenmelerinde de görülmesi, nesil algısı kavramının problematik boyutlarını göstermektedir. Türkiye tarihinde *özlenen nesil*, *Atatürkçü gençlik*, *Büyük Doğu gençliği*, *ideal gençlik* gibi görece ütopyik ve anakronik söylemler, meşruiyet temellerini sosyo-politik süreçlerle inşa edilen söylemler olarak ifade edilebilir.

*Çalışmanın örneklemini*, nesil algısını kaygı ve beklenti zemininde daha sorunsal ele alan, ekonomik ve yaşam tarzına dayalı X ve Y dindar orta sınıf Antalya ili sakinleri oluşturmaktadır. Orta sınıf kavramı, klasik tabakalaşma ve yaşam tarzına dayalı statü grupları epistemolojik yaklaşımıyla temellendirilmiştir. Dindar orta sınıf özelinde dindar sıfatı, katılımcıların kendi beyanlarına dayandırılmış olup gündelik hayatlarında dinin merkezi konumda olması üzerine bu kullanım tercih edilmiştir. Aynı kültür sermayesine veya yaşam tarzına sahip olmak, esasında nesiller arası farklılaşmayı daraltan bir unsurdur. Ama nesil farklılaşmasını

<sup>1</sup> Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi BAP Birimi tarafından desteklenen SBA-2016-1609 nolu "Dindar Orta Sınıfta Nesil Farklılaşması: X ve Y Nesillerinin Din Algıları Üzerinden Değişen Yaşam Tarzı Analizi" adlı proje verilerinden üretilmiştir.

yoğun bir şekilde sorunsallaştıranın yine aynı grubun olması, nesil algısı kavramsallaştırmamızın gerekçesi olarak yorumlanabilir. Nesil üzerine kaleme alınan metinlerde genel hatlarıyla şu kategorilere yer verilmiştir: Gelenekçiler-Sessiz Nesil (1946 öncesi doğanlar, Bebek Patlaması Nesil (1946-64), X Nesli (1965-1979), Y Nesli (1980-2000) ve Z Nesli (2001 ve sonrası). Bu çalışma özelinde ise saha verilerinden hareketle Dindar Orta Sınıf X Nesli (1965-1980), Geçiş Dönemi X-Y Nesli (1976-1985) ve Son Y Nesli (1986-2000).

Nitel paradigmaya dayalı çalışmanın ana çekirdeğini derinlemesine mülakat ve odak (focus) grup görüşmeleri oluşturmaktadır. Araştırmada kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formuna dayalı derinlemesine görüşme tekniğinde katılımcılar kartopu (snowball) veya zincir referans örnekleme ile seçilmiştir. Bu çerçevede Antalya'da farklı yaş ve meslek gruplarına ait ve kendisini veya ailesini dindar/muhafazakâr olarak tanımlayan 34 kişiyle derinlemesine mülakat, 19 kişiyle odak grup (focus) çalışması yapılarak toplam 53 kişi ile görüşülmüştür. Cevapların birbirlerini tekrar etmesi üzerine veri doyumu noktasının oluştuğu kanaatine ulaşılmış ve bu noktada veri toplama bırakılmıştır. Sahadan elde edilen verilerden hareketle nesil algısı kavramsallaştırmasının çatışmadan ziyade farklılaşma perspektifinden *çözümlemesi konunun anlaşılmasında* daha önemli gözükmektedir. Yine çalışmada güncel ve problematik boyutlara gönderimler içermesi dolayısıyla kuşaktan ziyade nesil kavramı tercih edilmiştir.

Dindar Orta Sınıf X Neslinin yaşadığı dönemlerin izdüşümlerinden hareketle nesillerin analizinde bilinç, şuur, ideal gibi kavramlara çok yer verdikleri gözlemlenmiştir. Nesiller arasının düşünsel ve pratik düzlemde eşitlenme kaygısı, nesiller arası farklılaşmayı çatışmaya evriltme riskini doğurmaktadır. Geçiş dönemi dindar X-Y neslinin ise eski ve yeni nesillerin anlaşılması kaygısını daha ön plana çıkarttığı ifade edilebilir. Sorgulama ve kişisel örüntüyle hayat felsefesini oluşturan nesil olarak geçiş neslinde anlamının daha merkezde olduğunu söyleyebiliriz. Yeni nesil diye ifade edilmiş olmasına rağmen Son Y neslinin kendinden sonraki nesille ilgili kaygıları dikkat çekmektedir. Çalışmamız bir nesil kategorisini veya tema bazlı nesilleri ele alan literatürlerden ayrılarak *nesil algısı kavramsallaştırmasıyla* konunun problematik zeminini tartışmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Dindar Orta Sınıf, Nesil Algısı, Farklılaşma, X Nesli, Y Nesli.

## Giriş

Sosyo-kültürel değişimlerin kavşağında doğan nesil tasnifleri, toplumsal gerilimlerin söylemsel yansıması olmasıyla sağlıklı bir zeminde tartışılmamakta ve olumsuz imajlar yüklenmekte yer yer de karşılıklı

suçlamalar içererek ele alınmaktadır. Başka bir ifadeyle nesil tasniflerinden hareketle ortaya çıkan çatışma dili, ele alınan konuların heba edilme riskini taşımaktadır. Nesil kategorilendirmeleri, herhangi toplumsal değişimi anlamak ve bir konuyu derinlemesine çözümlmek için yapılıdır. Fakat bir neslin hem kendi hem de bir *önceki (geçmiş) ve sonraki (yeni) nesil algısı*, nesil kategorilendirmelerinden ve neslin karakteristik yapısını analiz etmekten çok farklı bir problematiğe işaret ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu çatışma zeminini aşmak ve problemin ontolojik temeline gönderim anlamında konuyu nesil algısı ve farklılaşma kavramıyla ele almanın zihni arka planı okumada daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz. Nesil algısı sosyo-kültürel farklılaşmaların ürettiği gerilimlerden beslenmektedir. Bu anlamda sorun çok farklı boyutlara ulaşabilmektedir. Üst neslin sonraki nesillere kurdukları otoriteden, dinî gruplara ve devlet politikalarına kadar uzanan bir yelpaze dikkatimizi çekmektedir. Devletin ve ailenin gelecek tasavvurunda nesiller üzerine politika üretmeleri ve kaygı duymaları anlaşılır iken aynı hakkın kominal örgütlerin kendilerinde de görmeleri problemi derinleştirmektedir.

Bu çalışmada nesil yazınındaki risk alanlarına düşmeden sosyo-kültürel dinamiklerinden hareketle konu, nesiller arası farklılaşmayı sorunsal algılayan dindar orta sınıfla sınırlandırılarak ve bir zihniyet temellendirmesi anlamında çatışmadan ziyade farklılaşma perspektifiyle analiz edilmektedir. Aynı kültür içinde türdeş gruplarla kurulan ilişki düzeyinde, nesil farklılıkları çelişmezlik/*özdeşime* göre olurken nesiller arası çatışma ise temelde çelişki mantığıyla açıklanmaktadır. Bu mantıksal yaklaşım *gerçek zıtlık ve diyalektik zıtlık* şeklinde de isimlendirilebilmektedir. Colletti'ye göre gerçek zıtlığın çağdaş babası Kant'tır. Bu çerçevede çelişmezlik/*özdeşim* mantığına göre, varlıklar gerçek zıtlık içerisindedir. Her türlü varlık kendi için vardır, gerçektir ve pozitifdir. Formülü (+) ve (-)'dir. Zıtlardan her biri, diğerine ihtiyaç göstermeden var olabilir, karşılıklı itme vardır. Zıt yönler çekmeye çalışan eşit kuvvetler gibidir. Diyalektik çelişkiyi Platon'a kadar götüren Colletti'ye göre bu mantığın daha çağdaş babası Hegel'dir. Çelişki mantığında ise varlıklar birbirleri ile negatiftir. Kendilerini ötekinin negatifi görürler. Formülü A-A değildir. İyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi ancak karşılarıyla var olabilirler.<sup>2</sup> Toplumsal ilişki ve nesiller arası farklılaşmada siyahın ve beyazın kendi özgül yapıları asla kaybolmaz. Ama çelişki temelinde nesiller arası çatışma algısında siyah vardır ama beyazın zıddı olarak vardır. Her şey zıddıyla kaimdir yaklaşımıyla çelişki, *Hegel'in* diyalektik hareketinin doğasını açıklamak üzere başvurulan bir kavramdır. Ona göre, her tez ister istemez antitezini (zıddını) doğurur ve sonuçta, ilk baştaki uzlaşmaz (çelişkili)

<sup>2</sup> Louis Colletti, "Marksizim ve Diyalektik", *Demokrasi İçin Toplumcu Düşünce* çev. Y. Ariak, 2, (Ankara, 1978), 113-139; Yıldız Akpolat, *Neden Batıdan Kaçıyoruz, Neden Batıya Koşuyoruz*, (İstanbul: Q-Metis Yayınları, 2003), 76-78.

fikirleri barındıran ve onları geliştiren senteze varır.<sup>3</sup> Yaşanılan zaman ve mekânın ürettiği şartları çelişmezlik/özdeşim mantığına göre çatışmadan ziyade farklılaşma düzleminde okumak gerekir.<sup>4</sup>

Kültürel ve dinsel sermayenin aktarılmasında yoğun motivasyona sahip dindar orta sınıfta nesil farklılaşmasına yönelik toplanan saha verileri, çalışmayı nesil etrafında geliştirilen genellemeleri karşılaştırmadan ziyade her bir nesil özelinde *önceki (geçmiş) ve gelecek (yeni) nesil algılarının* analiz edilmesi yani *nesil algısının* çözümlenmesi bağlamında içerik üretmeye yöneltmiştir. Nitel paradigmaya dayalı çalışmamın verileri derinlemesine mülakat ve odak (focus) grup görüşmeleriyle toplanmıştır. 07.03.2016 tarih 04 sayılı Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan onaylı çalışma verileri, Antalya'da farklı yaş ve meslek gruplarına ait ve kendisini veya ailesini dindar/muhafazakâr olarak tanımlayan 34 kişiyle derinlemesine mülakat ve 19 kişiyle odak grup (focus) çalışması yapılarak toplam 53 kişi ile görüşülerek toplanmıştır. Nesil problemlerinden ziyade nesil karşılaştırmasıyla sorunsallaşan nesil algısı ise şu sorular merkez alınarak analiz edilmiştir: Nesillerdeki geçmiş nesil algısının nesil karşılaştırmalarında önemi var mıdır? Yeni nesil algısının tarihsel ve güncel izdüşümleri nelerdir? Nesil algısının nesiller arası farklılaşmayı çatışmaya evriltmesinde ne gibi etkisi vardır? Nesil algısı, geçmiş ve gelecek tasavvurunun farklılaşma ve bütünleşme dinamiğinde hangi kültürel ve sosyal sermayeye denk gelmektedir? Nesil tartışmalarında bugün daha çok Z nesli konuşulmakta ve görece olumsuz yorumlara yer verilmektedir. Saha verilerinde de görüldüğü üzere nesil algısı, yaygın bir şekilde geçmiş (önceki) nesli olumlama ve gelecek (yeni) nesli kötüleme şeklinde icra edilirken kendi normalliklerine tehdit olarak algılandığı için çatışma dilinin üstten geldiği gözlemlenmektedir. Nesillerin problemlerini konuşmakla, bir karşılaştırma şeklinde nesilleri analiz etmek farklı olduğu için örneklem Dindar Orta Sınıf X ve Dindar Orta Sınıf Y olarak sınırlandırılmıştır.

Çalışmamız, tematik bazlı nesil karşılaştırmaları yapmak veya herhangi nesil kategorisini çalışmak isteyenler için bir perspektif oluşturmayı amaçlamıştır. Önceki/geçmiş ve yeni/gelecek nesil algılarının *nesil algısı* kavramsallaştırmasında içerik olarak kullanılması; yine nesil karşılaştırmalarında farklılaşma veya çatışma kavramlarının zihinsel arka planlarının keşfi, çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran noktaların başında gelmektedir.

<sup>3</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 113-114.

<sup>4</sup> David Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk, (Ankara: Dost Kitabevi,1996), 102-103.



## 1. Literatürde Nesil Tasnifleri

Nesil çalışmaları sosyolojik literatürde daha çok kuşak kavramıyla ifade edilmektedir. Bir kuşak, bir toplumun yaklaşık olarak aynı zamanlarda doğan, benzer hayat ve yaş dönemlerini paylaşan ve belirli dönemin sosyo-kültürel atmosferi içinde eğilimleri şekillendirilmiş yaş gruplarını ifade eder.<sup>5</sup> Bauman, bütün birimlerinde ortak olan özelliklere sahip bir bütünlük anlamındaki kuşak kategorisinin sosyal bilimler ve kamu söyleminde *Büyük Savaş* denen olayın sonrasında ortaya çıktığını, Ortega y Gasset'in<sup>6</sup> kuşaklar arası iletişim ve çatışma konusunu işlediği eserin o döneme denk geldiğini ve ondan kısa bir süre sonra ise Karl Mannheim'in yeni keşfedilmiş bu kategoriyi başka yeni bir kavram olan *ideoloji* ile birleştirerek bu kavramların göz alıcı kariyerlerini başlattığını belirtir.<sup>7</sup> Kuşak üzerine kapsamlı çalışmayı Mannheim'in *The Problem of Generation* adlı eserinde bulmaktayız. Sosyolojik tanımlara göre kuşaklar, belli tarihlerde doğmuş, sosyalleşme sürecinde ortak sosyal, politik, ekonomik vb. olaylardan etkilenmiş, koşullar gereği benzer sorumluluklar yüklenmiş oldukları için ortak değer, inanç, beklenti ve davranışlara sahip gruplar olarak açıklanabilir.<sup>8</sup> Kuşak üzerinden geliştirilen söylemler tarihin her döneminde olmakla birlikte Buaman'a göre Ortega y Gasset'in ileri sürdüğü ve Mannheim'in kronikleştirdiği yani farklı dünya görüşüyle belirlenmiş olan aynı zamanda kendi başına ve kendi çıkarları adına hareket etmeye muktedir ve meyilli olan *kolektif özne* anlamında *kuşak*'ın keşfi bizatihi bir kuşağın başarısıydı: Büyük Şavaş Kuşağının.<sup>9</sup>

Nesil tasnifleri, sosyo-kültürel dönemlerin zihni arka planını çağrıştırmasının yanında çatışma ve farklılaşma denkleminde dönemlerin karşılaştırması için de kullanılan bir kategorilendirmedir. Dönemsel zihniyetin analizinde nesil kavramına toplumsal, politik, siyasal ve toplumsal değişimin sosyo-kültürel dinamiklerini anlamak için tarihin her döneminde başvurulduğu görülmüştür. Yaşanılan çağ ve insanın zihin dünyası arasındaki ilişkiyi Twenge'nin *insan yaşadığı çağa, babasına benzediğinden daha çok benzer* şeklinde açıklaması,<sup>10</sup> yine Marx'ın *tarihi insanlar yapar, ancak kendi seçtikleri koşullar altında değil* diye tanımlaması, nesil ve dönem ilişkisinin ontolojik zemini olarak düşünülebilir.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 439.

<sup>6</sup> Ortega y Gasset, *Toward a Philosophy of History* (New York: Wail-Ballou Press, 1941).

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı*, çev. Akın Sarı, (İstanbul: Versus Kitap, 2008), 90.

<sup>8</sup> Karl Mannheim, K. "The Problem Of Generations", *Karl Mannheim: Essays*, ed. Paul Kecskemeti (Londra: Roudledge, 1952), 291-300.

<sup>9</sup> Bauman, *Yaşam Sanatı*, 90.

<sup>10</sup> Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, çev. Esra Öztürk, (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2013), 15.

<sup>11</sup> Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alagon, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 17.



Alan yazında yaygın bir şekilde yer alan nesil tasnifi şu şekildedir:

1946 öncesi doğanlar: Gelenekçiler-Sessiz Nesil

1946-1964 arasında doğanlar: Bebek Patlaması Nesli

1965-1979 arasında doğanlar: X Nesli

1980-2000 arasında doğanlar: Y Nesli

2001 ve sonrası doğumlular: Z Nesil<sup>12</sup>

Teknolojik ve sosyal ilişkilerin hızlı olduğu dönemlerde sosyo-kültürel değişimleri anlamak ve analiz etmek için çok uzun bir zaman diliminden ziyade daha yakın tarihli segmentasyona ihtiyaç duyulmuştur. Diğer taraftan bu tasniflerin yapılmasında belirleyici unsur ise *tüketim* olmuştur. Derinliğine nesil tasniflerinin hedefi hem iş piyasasına verimli üretim kaynağını temin etme yollarını belirlemek hem de tüketim dinamiklerinden hareketle üretim ve tüketim sarmalını döndürmeye çalışmak olarak düşünülebilir.

Bu çalışma özelinde ise şu kategorilendirmelere gidilmiştir. Dindar Orta Sınıf X Nesli (1965-1975), Geçiş Dönemi X-Y Nesli (1976-1985) ve Son Y Nesli (1986-2000). X zaman aralığı 1965-1980 arası iken bu çalışmanın verilerinden hareketle dindar orta sınıf zaman aralığı 1965-1975 olarak sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırmada X neslinin yaşadığı sosyo-kültürel ve sosyo-politik atmosfer etkili olmuştur. Zira dindar orta sınıf X nesli zihniyeti soğuk savaş dönemi kültürünün hâkim olduğu, kentle tanışmanın başladığı, dinsel kimliğin ideolojik alt yapısının inşa edildiği, var olmak için ispat psikolojisinin hâkim olduğu, dışlanma duygularının biz ve öteki diyalektiğinde belirleyici olduğu sosyo-kültürel ve sosyo-politik gerçeklikte şekillendiği gözlemlenmiştir. Verilerden hareketle tasnif edilen geçiş dönemi X-Y neslinin zaman aralığı 1976-1985 olarak belirlenmiştir. X nesli yorumlarında ideolojik ve politik söylemleri olmakla birlikte yaşadıkları dönemin özellikle de gençlik yıllarına denk gelen 28 Şubat'ın izdüşümleri şeklinde okunabilir.

X neslinin köyde başlayan öyküsel kimliği, geçiş dönemi neslinde kentin kenarlarına kaydığı gözükmektedir. Son Y nesli (1986-2000) ise teknolojik zihin Z nesli kadar olmamakla birlikte teknoloji, iletişim, moda, İnternet ve sosyal

<sup>12</sup> Ke Zhang – Curtis J. Bonk, "Generational Learners ve e-Learning Technologies", *Handbook of Research on Practices and Outcomes in e-Learning: İssues and Trends* (USA: IGI Global,2010), 76-92; Zühal Yiğit, *X ve Y Kuşaklarının Örgütsel Tutumlar Açısından İncelenmesi ve Bir Örnek Olay* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 11-12; Fatma Odabaşı, *Gençlerde Din ve Sivil İtaatsizlik*. (İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016), 35; Hatice Necla Keleş, "Y Kuşağı Çalışanlarının Motivasyon Profillerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 3/2 (Aralık 2011), 131; Nevriye Altuntuğ, (2012). "Kuşaktan Kuşağa Tüketim Olgusu ve Geleceğin Tüketici Profili", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 4/1 (Haziran 2012), 206; Yaşar Çabuklu, *Postmodern Toplumdan Kesitler*, (İstanbul: Paloma Yayınevi, 2010), 128.

medya gibi teknolojik dönemin sosyo-kültüründe yetişmiş ve teknolojik değişimlere en kolay adaptasyon sağlayan nesil olarak gözlemlenmiştir. Bu neslin yaşadığı toplumsal atmosfer, bireysel tercihlerin ön planda olduğu ve kişisel örüntü oluşturma sorumluluğunun bireylere verildiği, siyaset ve ideolojik kampaşmaların diğer nesil kategorilerindeki kadar ağır olmadığı, din ve dindarlık anlayışlarında geleneksel/dinsel bilgi ve pratik İslam geriliminin etkisinin dikkat çektiği ve her şeyin bireysel bir inşa ve kişisel örüntü oluşturma bir parçası olarak algılandığı bir zemin üretmiştir.

Çalışma özelinde dindar sıfatı katılımcıların kendi beyanlarına dayandırılmış ve gündelik hayatlarında dinin merkezi konumlandırılmaları üzerine tercih edilmiştir. Çalışmanın verileri dindar orta sınıflardan toplanmıştır. Orta sınıf kavramı, klasik tabakalaşma ve yaşam tarzına dayalı statü grupları epistemolojik yaklaşımıyla temellendirilmiştir. Sosyologların sınıf kavramıyla neyi kastettikleri farklılaşırken ekonomik ve yaşam tarzına dayalı ortak bir tanımlamaya ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>13</sup>

Orta sınıf için birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlardan birisi de Ünüvar'a<sup>14</sup> aittir:

Tutunduğu yeri bırakmaya çalışan sınıfları imliyor orta sınıf tabiri. Burjuvazi ve proletarya arasında konumlandığı geniş bandın burjuvaziye yakın kısmı için tehlike uzakta belki; ama bandın proletaryaya yakın olan kısmında kapitalizm sürekli bir kriz ve tehdit algısı yaratıyor. Orta sınıfın bu bant kısmında yer alanlar bir yandan yırtmaya, bu tehditten uzaklaşmaya çalışıyorlar diğer yandan aşağıya doğru düşmeye... Dünyada ya da Türkiye'de orta sınıflaşmanın damgasını vurduğu bir kültürel iklim, yaşadığı tüm krizlere rağmen sürebiliyor. Orta sınıf, toplumun en fazla nazlanan ve en nazik kesimleri. Dünyayı kendilerinden ibaret sayma eğilimleri çok yüksek...

Bu yorumdan hareketle meslek ve ekonomik gösterge sınıf tartışmasında bir alt yapı oluşturmakla birlikte Weber'in ekonomik ve yaşam biçimlerine dayalı toplumsal tabakalaşma çözümlemesi esas alınmıştır. Weber ekonomik

<sup>13</sup> James Fulcher – John Scoot, *Sociology* (England: Oxford University Press, 1999), 620; Abdullah Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, (Adana: Karahan Yayınları, 2015), 37-38; Stephen Edgell, Sınıf. çev. Didem Özyiğit, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 72-73; Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 547-548.

<sup>14</sup> Kerem Ünüvar, "Siyasetin Üzerindeki Hayalet: Orta Sınıflar", *Birikim Dergisi*, (Aralık 2010), 260,14-24.

eşitsizlikten kaynaklanan sınıf kavramı yerine statü grupları kavramlarını kullanarak *yaşam biçimlerine* dayalı toplumsal tabakalaşma ve hiyerarşiye dikkat çekmiştir.<sup>15</sup> Sınıfların tersine, statü grupları genellikle sosyal gruplardır. Tümüyle ekonomi tarafından belirlenen *sınıf konumuna* karşı tanımlanan *statü konumundan* kasıt, insanların yaşam yazgısının somut, pozitif ya da negatif *toplumsal onur* ölçüsü tarafından belirlenen tüm tipik örnekleridir.<sup>16</sup> Yine *statü onuru* kavramı, belirli bir çevreye mensup olmak isteyen herkesin, kendisinden beklenen belirli bir *hayat tarzına* sahip olmasını ifade eder. Weber'e göre yaşam biçimleriyle kendilerini tanımlayan ve ayrıştıran toplumsal statü grupları, kolaylıkla kendi içine kapalı *kastlara* dönüşebilirler. *Statü tabakalaşması*, maddi-manevi değer ve fırsatların tekelleşmesiyle el ele gider. Her zaman *mesafe* ve *dışlamaya* dayanan belirli *statü onurunun* yanı başında her türlü maddi tekeller de görünür.<sup>17</sup>

Belirli ekonomik ortalamaya sahip olmak ve kendini dindar şeklinde tanımlamak, kaçınılmaz olarak yaşam biçimini çağrıştırmaktadır. Fakat dindar orta sınıf belli yatkınlıklar ve yaşam biçimlerinde yer alsalar da steril kalıptan bahsetmiyoruz. Yaşam biçimleri bir zihniyet temelinde ama güncelle, değişimle beraber ele alınan bir kavramdır; çünkü yaşam biçimi modern toplumlarda yaşayanların kendilerinin ya da başkalarının davranışlarını tanımlarken kullanılan bir kavram olup insanları birbirinden farklı kılan davranış kalıpları olarak ifade edilebilir.<sup>18</sup> Dinin merkezi konuma yerleştirildiği yaşam biçimlerinin toplumsal tanımlar olarak ve bir söylem içinde geliştikleri sürece anlam oluşturmaları, onların tek tipleştirilmiş toplumsal yaşam biçimleri oldukları anlamına gelmez. Yaşanılan dönemlerin sosyo-kültürel ve politik unsurlarıyla değişen toplumsal şartların ürettiği farklılaşmalar belli bir yaşama tarzına sahip bireyleri kendi içinde de farklılaştırmaktadır çünkü yaşam biçimleri *bir aile benzerliği paylaşan nesne ve süreçlerin oluşturduğu toplamlar* anlamındaki ortak hafıza ve ortak kavramlara işaret eder. Chaney'in kavramsallaştırmasıyla yaşam biçiminin çözümlenmesi *tikel bilginin analiz edilmesi* olur ki, bu çerçevede *tikel bilgi, birbiriyle ilgili şeylerin bir aile benzerliği içinde görülebilmesini sağlayan özellikleri bir çerçeve içinde toplamanın yolları* olarak görülebilir. Yaşam biçimleri kaçınılmaz olarak tikel bilgi biçimleridir; çünkü yerleşik yaşam tarzları özel bağlamları içinde her zaman belirli kimlikleri üstlenir.<sup>19</sup> Her bir nesil kategorisi zamana endeksli

<sup>15</sup> Max Weber, *Social and Economic Organization*, (New York: The Free Press, 1996), 424-429; Nilüfer Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 90-91.

<sup>16</sup> Weber, *Social and Economic Organization*, 428.

<sup>17</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 274-284.

<sup>18</sup> Chaney, *Yaşam Tarzları*, 14.

<sup>19</sup> Chaney, *Yaşam Tarzları*, 102-103.

sosyo-kültürel atmosfere gönderimler içermekle birlikte nesiller, çatışmadan farklılaşmaya imkân sağlayan zihinsel atmosferi de sunmaktadır.

## 2. Nesil Algısı Örneklem Çözümlemesi

Nitel paradigmaya bağlı çalışmaların en karakteristik özelliği, saha verileri üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Fakat bu verileri daha sistematik anlama adına içerik bizleri *nesil algısı* şeklinde bir kavramsallaştırmaya götürmüştür. *Nesil algısının*, sadece yeni nesil algısıyla sınırlandırılmamış olup hem geçmiş hem de gelecek nesil algısı temelinde gelişen bir soyutlama olduğunu belirtmekte fayda vardır. Geçmiş ve gelecek nesil tasavvurundan hareketle *nesil algısını* çözümlmek ise az önce belirttiğimiz zamansal aralıklarda geçmiş/eski ve gelecek/yeni nesil algılarına bakmayı gerektirmiştir. Üst başlıkta *nesil algısı* olarak kavramsallaştırma, her bir nesil aralığındaki geçmiş ve gelecek nesil algısı özelinde ön plana çıkan kavramlar ve soyutlamalarla desteklenmeye çalışılmıştır.

### 2.1. Dindar Orta Sınıf X Neslinde Önceki (Geçmiş) Nesil Algısı: Dindarlar Ama Bilinçli Değiller

Nesil algısının zihni alt yapısı, koşulların etkisiyle iç içe olan yaşamların sürekli değişmesine bağlıdır. Bauman, sürekli dönüşümün farklı evrelerinde dünyaya adım atan yaş grupları ve paylaştıkları yaşam koşullarını değerlendirirken gerçekten çok keskin farklılıklar gösterebildiklerini söyler. Çünkü çocuklar ana babalarının kendi çocukluklarında hatırladıklarından, öğrendikleri *normallikten* ve edindikleri alışkanlıklardan büyük ölçüde farklı bir dünyaya adım atarlar. Çocuklar ana babalarının gençliklerinde kalan o kaybolmuş öteki dünyayı asla göremeyeceklerdir. Bazı yaş gruplarına doğal, normal gelen davranışlar, bu tanıklıklardan dolayı bir başka yaş grubuna anormal ve yanlış gelebilmektedir. Genç ve yaşlılar arasındaki bu farklı anlamalar birbirlerini besleyerek güçlenmektedir. *Yaşlılar dünyaya yeni gelenlerin kendilerinin ve büyüklerinin nice emeklerle kurduğu ve özenle koruduğu tanıdık, rahat ve temiz normalliği yıkmak, bozmak üzere olduklarından endişe edecek; gençlerse tam aksine yaşlı kurtların berbat ettiği, yüzlerine gözlerine bulaştırdığı her şeyi derhal düzeltmek isteyecek.*<sup>20</sup> Yani her nesil aralığı kendine özgü normalliklere sahiptir ve en temelde bu normalliklerin başka normalliklerle göre anormal veya farklı olduğu ifade edilebilir.

X neslinden Avukat Sami Bey, bir önceki neslin az olmakla birlikte idealist olduğunu söylemektedir:

Bizden önceki büyüklerimize, yani 50-60 yaşa baktığımız zaman, sanki o dönemde İslami anlamda

<sup>20</sup> Bauman, *Yaşam Sanatı*, 99-100.

etrafımızda olan birikimli insanların sayısı daha azdı ama idealist yaşıyorlardı. Bir şeyler aktarma kaygısı olan ve bu ilmi ileri kuşaklara aktarma güdüsünü sayı olarak az ama daha idealist olarak görüyorum. Bizim dönemlere doğru geldikçe okumanın yaygınlaşması, çocukların İmam Hatiplere girmesi ve basılı eserlerin yaygınlaşması sayesinde kırsal bölgelerde artık İslam'ın sebebi ile dindarlığın evlere kadar girdiğini düşünüyorum. Bu anlamda bizim nesli, geçiş dönemi olarak düşünüyorum (Sami, Avukat, 46, Lisans, X Nesli).

Bugün dindar orta sınıfta nesil kavramsallaştırması, X nesli din anlayışı üzerine oturmaktadır. Çünkü dindar X nesli, yaşadıkları sosyo-kültürel süreçlerden ve nesil algısını sorunsallaştırma tekellerinden dolayı hem geçmiş nesilde var olan dindarlıkların eksikliklerini/avantajlarını hem de gelecek nesil tasavvurunu bazen de ideolojik çerçevesini kurmaya çalışır. Dindar nesil tasavvurundaki X neslinin bu algısı ise koşullar ve öyküsel kimliklerinden beslenir.

X neslinin yaşadığı koşullar ve öyküsel sermayelerinde geçmiş nesil algısı, İslami bilinçten uzak ama samimi bir dindarlık kavramları üzerine oturur. Çünkü X neslinin kentte tutunmalara karşı ürettiği dindar bilinç kavramı, bir yaşam tarzının konusudur. Bilinç kavramıyla üretilen yaşam tarzının sınırları ise siyasal içerikli kimlik talebiyle ve verili/geleneksel formların eleştirisiyle çizilmeye çalışılır.

X neslinin yaşadığı tarihsel dinamiklerde ekonomi ve kalkınma hamleleri mühendislik merkezli bir düşünme tipini üretmiştir. Köy/kırsallık, şehirle yüzleşme, seçkinci kimlik anlayışıyla yapılan mücadele, dinî okulların ve cemaatlerin *alansal* zeminleri, kalkınma üzerinden ekonomiye tutunma gibi tarihsel süreçler, X neslinde ekonomik, kültürel ve sosyal sermayelerin yaşam tarzı üretme dinamiğini oluşturmuştur. Bu dönemde özellikle İslami dergicilik/yayıncılık, ekonomik değer üretmenin yanında kültürel sermayeyi de güçlendiren bir rol oynamıştır. Bütün bu süreçlerde dindarların bir yol ve metot üzerine anlaştıkları veya bütün dinî grupların ortak hareket ettikleri gibi bir iddia gerçeklikle uyumsuz. Ama şunu görmek gerekir ki X nesli orta sınıf dindarların bu meydan okumalara denk gelen katı dindarlık söylemlerinin zihni altyapısı bu dönemde şekillenmiştir.

Dindar Orta Sınıf X neslinden Bürokrat Raci Bey, bir önceki nesillerinin geleneksel düşünme biçimini şöyle açıklar:

Anne-baba geleneksel. Eskiden şöyle bir anlayış vardı: Adam kırkına kadar her türlü naneyi yiyebilir, ibadetini cumadan cumaya yapar, kırkıktan sonra bir hac umre yapar ve dünyasını değiştirirdi. İyi insanlardır, içki kullanılmazdı, dinî kaygıları çok bilinçli değil. Namazını kılar ama bu arada Kuran'ın emrettiği bazı haram işleri de hoş görebilir. Faize de çok fazla mesafeli değildir. Bizim dönem daha çok okumaya başladı. Biraz daha bilinçli okudu tabi. Bizim problemimiz ise şu oldu: *Biz daha hiyerarşik yaklaştık, sloganik ifadeler ile dinî hayatımızı şekillendirdik* (Raci, Bürokrat, 43, Lisans, X Nesli).

X neslinin bir sonraki nesille farklılaşma dinamiğini, kendilerinden önceki nesil algılarından ayrılma şartları belirlemektedir. Müslümanlıktan siyasal İslami kimliğe dönüşen dindarlıkta verili kimlikler veya bir önceki nesil algısı, siyasal ve ideolojik perspektiften hareketle değerlendirmeye tabi tutulur. Verili kimliklerin eleştirisi esasında modern bir tavırdır. Kültürel ve sosyal sermaye dindarlıklarından simgesel sermayeye dönüşmeyen önceki nesil algısı, cari olan sermayeleri sonraki nesiller için hiyerarşik simgesel söyleme dönüştürebilmektedir. Dindar orta sınıf X neslinden Doktor Hamza Bey, dönemlerinin ideolojik yönünü belirterek önceki nesil için şunları söylemiştir:

Bizden yaşlılar daha dindar değildi ama teslimiyeti daha iyiydi. Yani dinî bilme anlamını kastetmiyorum. İçerikleri zayıf da olsa inanç bakımından Allah'a olan bağlılık noktasında teslimiyetleri var... Bizim dönemde ise bazı grupların ideolojik yönleri daha ağır basarken bazı gruplarda mistik boyutlar daha ağır basmaktadır. Bu noktada bizim nesilde ideolojik, ilmi, inanç, bilinçli ibadet, ahlaki ve bilgi boyutlarıyla bütünleşmiş bir orta seviyeyi yakalamış değiliz (Hamza, Doktor, 48, Lisans, X Nesli).

X neslinin bir önceki nesli bugün 60-70 yaş ortalamasına denk gelmektedir. Türk modernleşmesi ve göç durumu dikkate alındığında bu demografi köydeydi ve eğitim seviyesi oldukça düşüktü. X neslinin bir önceki nesille ilgili algısı, modernleşme ve kentleşme sürecindeki dindarların siyasal ve ideolojik yaşam tarzı taleplerine dayanır. Bundan dolayı X neslinin geçmiş nesil algısında kullandığı *sâfî Müslüman, bilinç, şuur, geleneksel, teslimiyet,*

*bilgiden yoksun, sadece dinî pratikler* gibi kavram karşılaştırmaları, sosyo-kültürel ve kimliksel taleplerin yansıması olarak düşünülebilir. 28 Şubat'ta başörtüsü mağduriyetinden dolayı sınıf öğretmenliği mesleğini yapamayan X neslinden Saime Hanım'ın yaşadığı çatışma, nesiller arası kültürel ve sosyal sermaye farklılaşmasına örneklik oluşturur:

Anne babamın zamanlarında okuma yazma yoktu ve sırf duymakla öğrendiler. Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyorlar, doğruluğu, yalan söylememeyi biliyorlar. Çatışma yaşadığım anlar oldu. Mesela, 28 Şubat döneminde başörtüsü problemi çıktığında benim üniversitemin bitmesine yarım dönem kalmıştı. Babam, *kızım bitir peruk takarsın* demişti. Bu noktalarda çatışma oldu diyebilirim (Saime, Ev Hanımı, 41, Lisans, X Nesli).

Nesiller arasında farklılaşmaya en çok ivmeyi, aidiyetlerin kimliksel tona evrilmesinin kazandırdığı söylenebilir. X neslinin yaşadığı dönemdeki dinî ve siyasal tartışmalar, daha kimliksel içeriklerle ilişkilendirilmiştir. Başka bir ifadeyle X nesli öncesi nesilde aidiyetlere ilişkin bir farkındalık dahi yokken X neslinde bu aidiyetler, farkındalıktan da öte kimliksel bir söylem kazanmıştır.

İslamcı veya siyasal İslam gibi sosyal sermayelerden ziyade geleneksel paradigmadan dinî aidiyetlerini şekillendiren X neslinde ise geçmiş nesil algısı, *saflığın, bozulmamanın* ve *özün temsili* şeklinde ifadelendirilmektedir. Nesillerin değişimini referansların değişimi olarak gören dindar orta sınıf X neslinden İş İnsanı Nurettin Bey, sağlıklı nesil ilişkileri için önceki nesil algısının öneminden bahsetmekte:

Ülkenin gelir seviyesinden dolayı toplumsal öncelikler değişti. Kendi dönemlerimiz ile kıyasladığımızda da bizim geçmişten gelen realitemiz var. Her şeyi sorgulayan acaba diyen olumlu da olsa olumsuz da olsa bir değerlendirme kıstası var. Ama günümüzde bunların çok kalmadığını görüyoruz. Çünkü referans noktaları toplumda çok hızlı değişti. İş icabı birçok insanla bir araya geliyoruz. Herkesin geçmişi arar bir vaziyeti var (Nurettin, İş İnsanı 48, Ön Lisans, X Nesli).

Koşullar, bir neslin hem kendi nesil algısını hem de başka nesillerle ilgili algıyı belirler. Lise ve üniversite yıllarındaki dinî gruplar özelinde



kamplaşmayı dinî açıdan olumsuz gören X neslinden Bürokrat Ali Bey, bir önceki neslin bazı dinî pratikleri icra etmelerini milat olarak adlandırır:

Zor şartlar samimiyeti doğurur. Eskiden köy köy gezen alimler varmış. Babam bu tür eğitimlerin yasak olduğu dönemde onlardan eğitim almış. Cumhuriyet kültürünün getirdiği durum köylere kadar sirayet etmiş. Böylesi dönemde harf öğrenmek, oruç tutmak, namaz kılmak birer milattır. Ama bizim dönemde dinî çeşitlilik yoğunlaştı. Bu anlamda bizim dönemi şanssızlık olarak kabul ediyorum (Ali, Bürokrat, 47, Y. Lisans, X Nesli).

X neslinin önceki nesil algısında kendi içinde iki farklı kavramsal setleri vardır. Kültürel ve sosyal sermayeleri, siyasal/ideolojik alanlarda şekillenenlerin önceki nesil algısında kullandığı *sâfi Müslüman, bilinç, şuur, geleneksel, teslimiyet, bilgiden yoksun, sadece dinî pratikler* gibi kavramlar özünde bir eleştiriyi ve farklılaşmanın çatışma eşliğini göstermektedir. Diğer taraftan geleneği ve önceki nesil algısını güvenli bir alan olarak değerlendirenlerin kullandığı kavramların içeriğinde ise geçmiş nesil *saflığın, bozulmamanın* ve özün temsilidir.

## 2.2. Geçiş Dönemi X-Y ve Son Y Neslinde Önceki (Geçmiş) Nesil Algısı: Samimiler Ama Şekilciler

X neslinden geçiş dönemi X-Y ve son Y nesline dönüşle birlikte önceki nesil algısı, bu nesillerin yaşamındaki dinsel bilgi ve pratik İslam geriliminin izlerini taşımaktadır. X neslinin sosyal ve siyasal kimliksel talebine karşın geçiş dönemi X-Y ve son Y neslinin eklektik, melez konumlanma talepleri çok yönlü etkileşimi ve krizleri barındırır.<sup>21</sup> 1980 sonrası gündelik yaşamın değişimi ve bu değişimin dindarlarda ürettiği dinsel bilgi ve pratik gerilim, geçmiş nesil algısında belirleyici bir role sahip olmuştur. Geçiş dönemi X ve Y neslinin bir tarafıyla köy/kırsallık ve öyküler perspektifinden üretilen kimliksel söyleme dayanması diğer taraftan yaşanan tarihsel süreçteki gerilim, çelişki ve paradoksu içeren etkileşimler barındırması onu ayırıcı kılmıştır. Kente ilk gelen dindar neslin ürettiği İmam Hatip, yurtlar, dayanışma ağı odağında inşa edilen sosyal örgütlenme ve bürokratikleşmeler, bu geçiş dönemi neslin *kültürel sermayesine* altyapı sunmuştur. Bu alt yapıdan hareketle kamusal alanın dindarlık söylemini Göle, İslam'ın yeni kamusal yüzleri olarak tanımlamakta ve İslami kesim, seküler kesimlerden kendi kültürel farklılığının görünür olmasını talep etmekte, dindar Müslüman kimliğini

<sup>21</sup> Bahattin Akşit vd. *Türkiye'de Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 280-281.

yeniden tanımladığını belirtmektedir.<sup>22</sup> X Neslinin dışı yönelik dindarlık söylemi yaşadıkları dönemin yansıması olarak Batı modernliği karşısında alternatif üretmeyi içerimlerken 1980 sonrası dünyasının gerçekliği, Batılı modernleşmenin karşısında olmaktan ziyade *alternatif modernleşme* yani kendi kültürünü yeniden inşa etme şekline dönüşmüştür.<sup>23</sup>

Geçiş dönemi Y neslinden Avukat Asiye Hanım, bir önceki nesil anlamında anne ve babasının dini durumlarına yönelik şunları söylemektedir:

Anne babam benden daha dindar, çok düzenli Kuran okurlar. Babam camide kılar namazını. Anne-babam kırk beş elli yaşından sonra Kuran öğrenmeye başladı. Kayınvalidem de öğrendi (Asiye, Avukat, 35, Lisans, Geçiş Dönemi Y Nesli).

Dinî pratik konusunu ele alan geçiş dönemi X neslinden akademisyen Beyza Hanım, bir önceki nesil algısında yetiştiği dönemin algısını yansıtmaktadır:

Ailem kesinlikle benden daha dindar. Onlara göre ben fena sayılmam. En azından mümkün olduğunca namaz kılıyorum, kapalıyım ve en önemlisi Ramazan'da her yıl Kuran hatmediyorum (Beyza, Akademisyen, 37, Doktora, Geçiş Dönemi X Nesli).

Anne babalarının dindarlığını duygu zemininde açıklayan geçiş dönemi Y neslinden Kütüphaneci Mustafa Bey'e göre bir önceki nesil algısında dinî ritüeller daha belirleyici bir etkiye sahip:

Annem babam benden daha dindar ve daha muhafazakâr. Onlar Kâbe resmi görseller hümgür hümgür ağlar. Ben kendimi ne kadar sıksam da ağlayamam. Onlar hacca gitmek için can atıyorlar. Ben kendime soruyorum: Ben niye böyleyim. Babam ayda bir hatim indiriyor, gözleri rahatsız olduğu halde. Benimle babam arasında çok fark var (Mustafa, 35, Lisans, Geçiş Dönemi Y Nesli).

X neslinin geçmiş nesil algısı, kültürel ve sosyal sermayelerinin hiyerarşik sunumunu içeren simgesel sermaye söylemi içerirken geçiş dönemi X-Y ve son Y neslinde bu söylem, toplumsal talepler içeren tanımlardan ziyade kendi

<sup>22</sup> Göle, *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, 97.

<sup>23</sup> Aziz Al-Azmeh, *İslam'lar ve Modernite*. çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003); Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009); Zehra Yılmaz, *Dışil Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 61.

dünyasından yola çıkarak şekillenen pratik karşılaştırmalara dönüşmektedir. Dindar orta sınıf aileye mensup son Y neslinden ilahiyat öğrencisi Eren'in değerlendirmeleri, belirli yaşam tarzlarını içeren aynı aileye mensup bireylerin farklılaşma dinamiğini göstermektedir:

Ailemin dindarlığını beğeniyor ve takdir ediyorum. Bazen çok yanlış düşüncelere de varabiliyorlar. Saçımı uzatınca Müslümana yakışmadığını, kapriyle namazın tam olmayacağını düşünüyorlar. Bunun gibi noktalarda çok çatışma yaşıyorum. Ailem dini benden daha çok yaşıyor, yaşamaya çalışıyor (Eren, Öğrenci, 22, Son Y Nesli).

Geçmiş nesil algısı, cari olan nesil algısı anlamına gelir. Bu anlamda Y nesli, dinin sosyal bilgi düzeyinin ürettiği bakış açısından ziyade kuralların işlevleri temelinde bakış açısı geliştirirler. Önceki nesil algısında şekilcilik kavramı yeni neslin bakış açısının çerçevesini ve sorun alanını ön plana çıkartmaktadır. Dindar aileye mensup son Y neslinden tarih bölümü öğrencisi Nisa, babasıyla yaşadığı problemleri ve bu sorunları aşma yöntemini *sorgulamıyorsan elindeki nimetin kıymetini bilmiyorsun* diye açıklar:

Ailem ilk başlarda tamamen şekilciydi. Hatırlıyorum, *babamın başını kapatmadan bu evden çıkmazsın* dediğini. Ben istemiyordum dedim. Çünkü bunun ne demek olduğunu bilmiyorsun. Bana göre Allah istemeden yapıyorsam, Allah rızası gözetmeden yapıyorsam hiçbir değeri kalmaz. Daha sonraları evet dedim... *Sorgulamıyorsan elindeki nimetin kıymetini bilmiyorsun* (Nisa, Öğrenci-Tarih, 21, Son Y Nesli).

Dindar orta sınıf aileye mensup felsefe öğrencisi Nurşen, karşılaştığı sorunları *tutarlılık* kavramıyla şöyle açıklar:

Ben özellikle davranışlarımın ve düşüncelerimin uyumlu olmasına aşırı derecede çok dikkat ederim. Yalan söylemek kötüdür diyor ama davranışlarında görmüyorum. Mesela benim ailem gelenekçi olmalarından dolayı bana kızım kapansaydın diyorlar. Allah, kitap gibi konularda ailemle çok rahat konuşuruz ve yanlarında namaz kılmın yeter. Çünkü şekilciler. Doğrusu felsefe okumuş olmamdan dolayı dışlanıyorum. Çok

çekiyorum o konuda. Ama din boyutuna baktığımızda kendi kriterleri ve kuralları olan bir insanım. Bu prensiplerimi aşmam mesela. Açık olabilirim ama mini etek, şort gibi kıyafetleri giymem. Bu konuda kendimi belirli bir noktaya kadar sınırlarım (Nurşen, Felsefe Öğrencisi, 23, Son Y Nesli).

Son Y nesli bireysel din söyleminde kuralları bireysellikten hareketle açıklama özelliği vardır. Dinin bireysel inşasının ötesinde bireysel din inşasına evrilen bu yaklaşım tarzında, kültürel ve sosyal sermayeler farklılaşma alanları üretebilmektedirler. X nesli kendi kültürel ve sosyal sermayelerine sembolik anlamlar yükleyerek aidiyetleri kimliksel söyleme dönüştürmekte; son Y nesli ise, aidiyetleri sorgulayarak ve *benleştirerek* kültürel ve sosyal sermayeyi tartışma alanına açmaktadır. Başörtüsü, kadının toplumsal konumlanması, sosyal örgütlenmede farklılaşmalar, mekân ve zamanın ürettiği pratikler ve düşünme biçimleri, kadın ve erkek ilişkisine yüklenen anlamların sembolik dönüşümü gibi sosyo-kültürel farklılaşmalar, nesil karşılaştırmasında toplumsal cinsiyetin özel konumuna işaret etmektedir.

Çocuk gelişimi öğrencisi son Y neslinden Sema, ailesiyle yaşadığı sorunu, *hani sizin zamanınızdaydı o mesele şeklinde olur ya* diye kavramsallaştırmaktadır:

Şu anki hayat felsefem: Her şeyi Allah rızası için yapmaya çalışıyorum. *Yaptığım şey Allah'ın istediği şey mi tam emin değilim...* Biri bir şey isterse Allah rızası için; beni rahatsız edecek bir şey olsa bile Allah rızası olduğu için katlanıyorum. Ailem de geleneksel yönde hareket eden insanlar var... Anne babamın benimle çatışmaları biraz şekilcilik üzerinden. Hani (o) mesele sizin zamanınızda öyleydi olur ya, o şekilde bayağı çatışmalar yaşıyoruz. Onlar gelenekselci oldukları için bayağı müdahale ediyor (Halime, Öğrenci, 22, Son Y Nesli).

Bauman, akışkan modernitede insanın örüntü arayışının ve sorumluluğunun bireyde olduğunu belirtir. Toplumsal bir aradalığın makro düzeyden mikro düzeye indiği akışkan modernitede bireyin yaşadığı, modernitenin bireyselleşmiş, özelleştirilmiş bir versiyonudur; örüntü oluşturma yükü ve başarısızlığın sorumluluğu büyük ölçüde bireyin omuzlarındadır.<sup>24</sup> Dinî kuralların ve geleneksel uygulamalarının ürettiği

<sup>24</sup> Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş, (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 32.

algıyı söylemsel düzeyde de olsa temsil eden X nesli, var olan örüntüye uymak ve onu keşfetmek ister. Son Y nesli ise, geleneksel dinî kuralları, dinsel bireyselleştirmeye yani akışkan bir moderniteyle anlamak ve buradan örüntü oluşturmayı arzular. *Dinî kuralların sorgulanmadan nimet olamayacağını, açık da olsam tutarlılık gereği mini şort, mini etek giymem ve her şeyi Allah için yapıyorum ama yaptığım şey Allah'ın istediği şey mi tam emin değilim* gibi geçmiş nesille irtibatlı dinî söylemleri, son Y neslinin dinsel örüntü gayretleri olarak görülebilir. Geçmiş nesil algısında “Anne babamın dindarlıklarını beğeniyorum veya anne babam çok şekilciler dolayısıyla çatışıyoruz.” yorumlarının yoğunluğu nesil algısının neslin problemlerini yansıtmanın yanında sorunların çözümünü de zorlaştıran söylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.3. Dindar Orta Sınıf X Neslinde Yeni Nesil Algısı: Narkozlular, Anlamalıyız, İdealden Uzaklar, Maalesef Bilinçli Değiller

Tarihin her döneminde yeni nesil ve endişe ilişkisi yaşanmıştır. Bauman, eski ve yeni kuşaklar arası karşılıklı anlayışsızlık ve ona eşlik eden çift taraflı kuşkuculuğun eskiden beri var olduğunu söyler. Nesiller arası kuşku, yaşam koşullarının durmaksızın derinden ve hızlı değiştiği modern çağda daha da derinleşmiştir. Yüzyıllardır süregelen sonsuz tekrarın ve ağır değişimlerin tam aksine, modern zamanların karakteristiği olan değişimin aşırı yüksek temposu, değişen şeylerin ve bir daha asla eskisi gibi olmayacak şeylerin bir insanın ömrüne sığacak sürede bizzat yaşanmasını ve görülmesini sağlamıştır.<sup>25</sup> Değişimin hızı, “yeni nesil bozuluyor veya kötü nesil geliyor” söylemini endişeden korkuya dönüştürdüğü gözlemlenmektedir. Nesiller arası farklılaşmanın çatışma eşiği, *kötü nesil geliyor* klişesinin dışında (ki, bu söylem, tarihin her döneminde bir sonraki nesil için kullanılmıştır) sosyo-kültürel şartları eşitleme çabasında veya bir neslin kendi ayırıcı özelliğini vurgulamasından da kaynaklanmaktadır. Nesiller arası aktarımın ve farklılaşmaya karşı direncin güçlü olduğu din/dindarlıkta ise bu çatışma, sadece şartların değişimiyle açıklanan yorumlarla kalmayıp itikâdi söylemlere kadar götürülür.

Dindar orta sınıf X neslinin önceki nesil algısında *kullanılan safi Müslüman, bilinç, şuur, bilgiden yoksun, sadece pratik* gibi kavramlar geleneksel dindarlık ve kimliksel tanımlamalardır. Bir sonraki nesil algısını yoğun kimliksel tonlarla vurgulayan X neslinden iş insanı Celil Bey, yeni nesil algısını *narkozlaşma* kavramıyla ifade etmektedir:

<sup>25</sup> Bauman, *Yaşam Sanatı*, 99-100;

(Yeni nesilde) çok büyük bir yıkım var. Gençliğimiz narkozlanmış, uyuşturulmuş. Bundan sonra bizim bu imanları kurtarma durumumuz çok daha zor olacak. Müslümanlığın bütün değerlerini yitirmişler. Başını örtüyor. Bir bakıyorsun pardösü de var, kot var fakat kot yırtık. Sen Müslüman değil misin? Çok güzel örtünmüş güya. Artık tamamen öyle bir yapıya bürünmüşüz ki, akıllara durgunluk. İslam farklı bir yapıya doğru gitmiş (Celil, İş Adamı, 50, Lise, X Nesli).

1970-80 yıllarının sosyo-kültürel atmosferi, X neslinin siyasal söylemiyle birleştğinde yeni nesil algısı *kötü nesil geliyor* klişesine dönüşebilmektedir. Bourdieu ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik olmak üzere dört tür sermayeden bahseder. Ekonomik sermaye para ve diğer maddi değerlerce belirlenirken, kültürel sermaye toplumsal anlamı olan ama ekonomik olmayan değerdir. Davranış biçimleri, kullanılan dil, dinî bilgi, sahip olunan diploma veya sanat eserleri gibi unsurlar, bedenselleşmiş, nesneleşmiş veya kurumsallaşmış olarak kategorize edilebilecek kültürel sermaye biçimleridir. Üçüncü sermaye tipi olan sosyal sermaye iş çevreleri, kulüpleri ya da cemaatler gibi içinde bulunan sosyal ağlardan oluşur. Dördüncü sermaye türü olan sembolik sermaye ise nesiller bağlamında daha özel bir önem kazanır. Çünkü sembolik sermaye diğer sermaye türlerinden herhangi birinin algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçim olarak sermaye hiyerarşisini değiştirme stratejileri açısından kritik bir noktada bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle sembolik sermayenin diğer sermaye türlerinin fetişleşmesi ve hiyerarşik sunumuyla dolaşıma giren *sosyal bir güç* olduğu söylenebilir.<sup>26</sup> Bourdieu'ya göre sanatsal beğenilerden, giyim tarzlarına, yeme-içme alışkanlıklarından dine, bilime, felsefeye, hatta bizatihi dile kadar bütün kültürel simgeler ve pratikler çıkarları somutlaştırmakta ve toplumsal ayrımları pekiştirme işlevi görmektedir.<sup>27</sup>

Dindar bir alanda edinilen dönemsel sermayeler, farklı sınıfsallıkta iktidar mücadelesi için davranış kalıbı ve yatınlıklar sistemi üretirken nesil bağlamında farklılaşmaya da imkân sunmaktadır ama bu farklılaşmanın

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu-Loic Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 82-84; Ali Murat Yel, "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", der. Güney Çeğin vd., *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 570; Büke Koyuncu, *Benim Milletim*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 3, 29-30; Emrah Göker. "Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?", der. Güney Çeğin vd., *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 284.

<sup>27</sup> David Swartz. *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*. çev. Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 18.

çatışmaya evrilmesi ise nesillerin edindiği sermayeyi ideolojik bir kalıp içinde ve hiyerarşik sunumla ön plana çıkartmasında yatmaktadır. Bu anlamda X neslinin kültürel ve sosyal sermayelerini, toplumsal ve kimliksel talebi barındıran hiyerarşik simgesel sermaye söylemlerine dönüştürmeleri, bir dindar orta sınıf sendromu olarak da yorumlanabilir. Yaşadığı sosyo-kültürel ve soğuk savaş dönemlerinin şartlarının aynısını yeni nesilden beklemek ve kendi anladığı dinsel kimlik içerisinde onların hayatlarına da uyarlanmasını istemek, anakronik bir talep olarak yorumlanabilir.

X neslinden esnaf Serhat Bey, kendisiyle çocuklarını kıyaslayarak yeni neslin dinden uzaklaştığını belirtmekte:

Maalesef gençler gittikçe dinden uzaklaşıyor. Çocuklarım henüz benden dindar değil ama kızımın hafızlık yapması beni bu noktada umutlandırıyor. Küçük oğlum İmam Hatip orta sonda, ondan da ümitliyim. Çok şükür ikisi de namazlarını kılıyor. Ama büyük oğlum üniversiteye gittikten sonra dinî hayattan uzaklaştı (Serhat, Esnaf, 45, Lisans, X Nesli).

Yeni nesil algısı, en temelde bir kıyasın kavramsallaştırmasıdır. Ama bu kavramsallaştırmada kullanılan üslup, *tanımlama* söylemi içerdiği zaman yeni neslin gerçekliği, tanım yapanın algısı için araçsallaştırılmaktadır. X neslinden ev hanımı Hatice Hanım, bizim gençler dediği yeni nesil algısını *bilinç*, *şuur* gibi önceki nesil algısı argümanlarıyla kavramsallaştırmaktadır:

Gençlerde dine eğilim de var. Benim gördüğüm kadarı ile çocuklardaki, özellikle bizim gençlerdeki tehlike şu: İçi boş bir kalıp içerisinde bakılıyor. Dış görünüşünde bir tesettür var. Ama İslami bilgi ve tesettürün vermiş olduğu şuur yok. Yani bizden taraf olan gençlerde çok *bilinç* olduğunu düşünmüyorum (Hatice, Ev Hanımı, 43, Ortaokul, X Nesli).

X nesli, dindar orta sınıfta kurucu misyonu olan bir nesil olarak ifade edilebilir. Çünkü yaşadıkları dönem, kimliksel mücadelenin olduğu bir dönemdir. X nesli, nesil karşılaştırmasındaki paradigmat hâkimiyetini yaş faktöründen çok dönemin sosyo-kültürel sürecinden kazanmıştır. Bu minvalde önceki ve yeni nesil algısında kullandıkları kavramlar hem benzerlik oluşturmakta hem de toplumsal ve kimliksel simgeler içermektedir. Müslümanlıktan İslami bilince, geleneksel dindarlıktan kitabi ve metinsel dindarlığa dönüşen dinî/dinsel söylem, 1970-80 sonrası toplumsallığı temsil



etmektedir. Diğer taraftan X nesli, bugün toplumun yönetici elitlerini oluşturmaktadır. Aynı zamanda ülkenin geçirdiği şartlardan edindikleri tecrübeleri ve ülke yönetiminde üstlendikleri sorumlulukları, kendilerine yönelik misyonel tanımlara sevk ettikleri gözükmektedir.

X neslinden avukat Sami Bey, kendi nesillerini sürekli toplumu kurtaracak nesil diye idealize edildiğini belirterek bilgilerinin tam oturmaması ve gelişen şartlar dolayısıyla bu idealin sorunlarından bahsetmekte:

Bilgilerimizin çok sağlam oturmadığı kanaatindeyim. İslami kaygıyı ve İslam'ı dert edinen grup sayısı azınlıkta idi. Eskiden herkeste bir idealizm vardı. Şimdi doygunluk veya yaşanan 20-30 yıllık İslami kesime sürekli yapılan bombardımandan dolayı bir geri çekilme var. Ya da benim çektiğim, bedelini ödemediğim sıkıntıyı çocuğum çekmesin diye İmam Hatibe gönderilmeyen nesiller var... Özlenen neslin, ütopya olarak kaldığını ve çok yorumlayamadığımızı düşünüyorum. (Sami, Avukat, 46, Lisans, X Nesli).

1970-1980 yılları İslamcılık söyleminde İslami gençlik, dinamizmi ve geleceğin ahlaklı mimarını temsil etmekteydi. Geleneğin verili yapılar, asılla yani metinle (Kur'an) ve sahabe örneğiyle sorgulanmaya başlanırken; örneklikler romantik bir dil ve üslupla İslami dergilerde işlendi. Geçmişin yer yer mitsel üretimi, toplumsal ve kimlikli taleplerin sorumluluğunu gelecek-özlenen neslin omuzlarına yükledi. Özlenen neslin bu siyasal üretimi, felsefi, edebi içerikli okumalar ve dinin geleneksel sosyal örgütlenmesini eleştirme üzerine oturtulmuştu. X neslinin dışlanmışlık duygusundan geliştirilen öyküsel kimlikleri; yine özlenen/ideal/gelecek nesil söyleminin olduğu dönemdeki içeriğinin topluma rağmenliği ve şekilselliği, bir itiraf olmakla birlikte yeni nesil algısında yine bir talebin konusu olarak sunulabilmektedir.

X neslinden Doktor Hamza Bey, (Beklediğimiz ideal nesil) olmadı ama ümidimiz var... (İdeal nesil) tam çöktü diyemem... Bizim nesilde pratik veya yaşam tarzı olarak bunu ortaya koyabilen çıkmadı. Gelinek mevki ve makamlar, sahip olunan imkanlar kişileri çok etkiliyor (Hamza, Doktor, Lisans, 48, X nesli).

İdealistlik kavramının muhalif ve iktidar süreçlerindeki farklılaşması, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel zeminin X neslinin inşa ettiği kavramsal dönüşüme (ya da kavramsal çözülmeye) neden olduğu gözlemlenmektedir.

Geçmişte başarılı olamama sebeplerini, yeni ideallere ve İmam Hatip gibi kurumsallıklara bağlayarak yeni *tanımlar* oluşturulmakta ve X nesli misyonel söyleminin kavramsal çerçevesi çizilmeye çalışılmaktadır.

X neslinden bürokrat Ali Bey, kendi dönemlerine kıyasla yeni nesli seçeneklerin fazlalığı dolayısıyla daha şanssız bulmakta:

Bizim önümüzde seçenekler azdı. Şimdiki gençler biraz şanssız. Yani biz onların sınavı ile sınav olmadık. Kolaydı bizim sınavımız. Beş tane sorudan ibaretti. Şimdi yüz tane soru var. Bu yüzden çok şanssız görüyorum. Ortam çok kötü (Ali, Bürokrat, Y. Lisans, X Nesli).

Önceki nesil algısında olduğu gibi X neslinin yeni nesil algısı da her neslin diğer nesli değerlendirirken kendi döneminin zihniyetinden konuya bakmasına örnek olarak görülebilir. X nesli, yeni nesil algısında da yaşadıkları sosyo-kültürel atmosferden hareketle *bilinç, şuur, öncü, ideal* gibi kavramsallaştırmalar yapmaktadır. Hızlı değişimlere karşı güvenli limanlar üretme anlamında bu kavramlar, alternatiflikler içeren kültürel ve sosyal sermaye kavramlarıdır. Bir anlama gayreti olarak kullanıldığında bu kavramlar yeni nesil algısının zihinsel haritasını verir. Ama X nesli kültürel ve sosyal sermayelerden simgeselliğe dönüşmesiyle bu kavramlar, kimliksel talebin ve yeniden üretmenin mitsel kodları olabilmektedir.

#### 2.4. Geçiş Dönemi X-Y Neslinde Yeni Nesil Algısı: Eyvah Kötü Nesil Geliyor!

X neslinin özlenen/ideal nesil söyleminin muhatapları olan geçiş dönemi X-Y neslinin yeni nesil algısını, bir önceki neslin toplumsal ve kimliksel talepler içeren ve son Y neslinin bireysel dünyalarının bir parçası olarak sunulan yeni nesil algısından ziyade içerikten ve cari olan sonuçlardan geliştirdiklerine şahit olunmuştur. Geçiş dönemi X-Y nesli, yeni neslin var olan durumunu kabullenerek anlama gayreti güden yorumlara yer vermektedirler. Bu anlamda geçiş dönemi X neslinden akademisyen Beyza Hanım, yeni nesli iktidar süreciyle de ilişkilendirip şunları söylemekte:

Bana kalırsa öze ve değerlere dönüş yaşanıyor. Bunda iktidarın çeşitli medya enstrümanlarını o yolda kullanmasının da payı var. Ancak gençlerin dindarlık anlayışı bizimkinden farklı. *Onlar daha esnetilmiş bir dini kurgulayıp yaşıyor.* Evet, kurgulayıp, diyorum çünkü referansları Kur'an değil. Medya ya da çeşitli tarikat ve cemaatlerin hocala-

rına bağlılar (Beyza, Akademisyen, 37, Doktora, Geçiş Dönemi X).

X neslinin kültürel ve sosyal sermayelerini kimliksel talebe dönüştüren söylemlerden ziyade geçiş dönemi X-Y nesli, geçerli olan durumu üst başlıkta kavramsallaştırdıktan sonra içeriğe ilişkin analize geçmektedirler. Yani yeni nesil algılarında elle tutulur sorunlara eğilmeye başlanmıştır. Bu anlamda geçiş dönemi X-Y neslinin olayın içeriğinde hareketle geliştirdiği okuma tipi nesiller arası düşünme yöntemini de göstermektedir. Yeni neslin gittikçe ve görünürde dindarlaştığını ama içerik itibarıyla olumlu veya olumsuz olduklarını tartışmaya açmak, bu nesil özelinde gelişen yeni nesil algısı söylemi olarak adlandırılabilir. Geçiş dönemi Y neslinden öğretmen Yavuz Bey de aynı yöntemle yeni nesil algısını şu şekilde açıklamaktadır:

Benim dindarlık ölçüleri, şekilcilikten ziyade Kur'an-ı Kerim'in özü olmalı. Bilinç açısından bizlerin bir önceki nesle göre daha iyi olduğumuzu düşünüyorum. Bizden sonraki nesil ise, bizim dönemimizdeki gibi eylemlerde bulunmasından ziyade daha analizci daha akılcı ve sorgulayıcı olacaklarını düşünüyorum. Bizden sonra gelecek olan nesil düşün mevlit gibi davetlerde yoğun olarak görünmeyeceklerdir. Yani 1980 ve 2000 arasında doğmuş olan nesil, olaylara daha analizci ve sorgulayıcı bakarken 2000'den sonraki gelecek olan nesil ise, olaylara daha sorgulayıcı ve şüpheli bakacaktır (Yavuz, Öğretmen, 35, Lisans, Geçiş Dönemi Y Nesli).

Geçiş nesli, idealize etme anlamında bir önceki nesilden *bilinç*, *şuur* gibi kavramları, yeni nesil algısında kullansa da çok yoğun bir kimliksel ve toplumsal talep içermemesi nedeniyle onlardan ayrılmaktadır çünkü bu nesilde analiz, yorumun merkezindedir.

Avukat Sena Hanım, yeni nesil algısında gençleri içeriğinden hareketle şu şekilde eleştirmektedir:

(Yeni nesil) dindarlaşıyor gibi gözüküp ama dinden uzaklaşıyorlar bence. Belirtisi ise, dindarlık, tesettür ve bazı (dinî) karineleri yanlış anlıyorlar. Oysa bize Kur'anın anlattığı bu değil. Gençler eşarp örtmekle dindarım diyor. Onun yükünü kaldırmak başka bir şey. Ama gençleri ibadet konusunda yargılamam, çünkü gençler, dindarlığı

çok farklı algılıyorlar. Zaten bizim din anlayışımızda da baskı yoktur (Sena, Avukat, 33, Lisans, Geçiş Dönemi Y).

Yeni nesil algısında şekil ve ibadet kriteri, çok belirleyici bir nesil farklılaşması kriteri olarak görülmemektedir. Bu anlamda sadece ibadet etmekle dindarlaşmadığını belirten geçiş dönemi X neslinden maliyeci Akif Bey, X nesline yaslanan bir itiraf söylemiyle şöyle demektedir:

Ben gençlerin dindarlaştığını düşünüyorum. Görünürde bir dindarlaşma var; başörtülülerin artması, İmam Hatiplilerin bir yerlerde görünüyormuş olması. Bizim dönemdeki şuurun samimiyetin şimdi olmadığı düşüncesindeyim. Bunun birkaç sebebi var: 28 Şubat'ı yaşamış, örselenmiş ve ötekileştirilmiş insanlar, bir yerlere gelebilmek için kendilerine alan açmak adına söylemlerinde değişikliğe gittiler. Demokrat, muhafazakâr diye yeni kavramlar ve söylemler geliştirdiler. Bu kavramlar yeni nesilde bir algı oluşturdu ki, şu anda gençler başörtüsüne özgürlükle bir mini etekliye özgürlüğü aynı kategoriye koyuyorlar. Ama şu anda kamusal alanda başörtünün gözükmemesi, bu işi başardık noktasına getirdi. Bir kadının kamusal alanda erkeklerle çalışmasını sorgulamadık biz (Akif, Maliyeci, 37, Lisans, Geçiş Dönemi X Nesli).

*Görünürde dindarlaşma, dindarlar ama farklı dindarlık, sorgulayıcı-şüpheli ve başörtüsüne özgürlükle mini eteğe özgürlüğü eşitleyen* gibi içerik söylemleri, geçiş dönemi X-Y neslinin analizci yeni nesil algısı tanımlamalarını ifade etmektedir. Yeni nesil algısındaki içerikten hareketle olumlama ve eleştirme cümlelerinin aynı anda kullanılması, esnek ve belirli noktalarda anlaşma içeren geçiş dönemi sosyo-kültürel sermayenin ürünü fikirler olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda geçiş dönemindeki yeni nesil algısının nesiller arası farklılaşmayı anlamaya daha uygun bir söylem olduğu düşünülebilir.

## 2.5. Son Y Neslinde Yeni Nesil Algısı

Doğumları 1986-2000 yıllarına denk gelen son Y neslinin Z nesli için *Eyvah! Kötü Nesil Geliyor* söylemini kullanıyor olması, bu klişeliğe ironi katmaktadır. Kendileri zaten yeni nesli temsil eden bir neslin, yeni nesil algısının tarihi bir söylem içermesi hem ironikliğe hem de bu algının nesilleri birleştiren bir söylem olmasına delil gösterilebilir.

18 yaşındaki son Y neslinden Öğrenci Burcu, *maalesef (yeni nesil) gittikçe dinden uzaklaşıyor* derken 23 yaşındaki İlahiyat öğrencisi Şule de benzer bir ifade kullanır: *Günümüzde ne yazık ki yeni nesil dinden uzaklaşıyorlar*. Yine 22 yaşındaki iktisat öğrencisi Yasemin ise, *gençler dinden uzaklaşıyor, içkiye olan kumara olan eğilim daha da artıyor, zina ve haram açık açık gözler önünde yapılıyor* ifadesini kullanmakta (Yasemin, Öğrenci-İktisat, 22, Son Y Nesli). Yine 20 yaşındaki Esra, *çocuklar gittikçe dinden uzaklaştıklarını belirttikten sonra kıyas anlamında çocukların kendilerinden daha kötü ve her yönden şikâyetçi olduğunu belirtmekte* (Esra, Öğrenci, 20, Son Y Nesli).

Son Y neslinde her türlü konu bir ifade tarzı olarak sunulabilir. Geçmişle ve gelecekle ilgili konular, ancak kendini tanımlamanın aracı olarak anlamlı ve kıymetlidir. Yeni neslin din algısı başlığı, bir sonraki nesille kıyaslanırken tecrübelerden (kültürel-sosyal sermayelerden değil) hareket edilmektedirler. Son Y neslinden sağlık hizmetleri öğrencisi Esmâ, ablası, yeğeni ve kendisini, *atarlanma* kavramıyla kıyaslamakta ve şunları söylemekte:

Benim ablasım ile çok büyük yaş farkı var. Ben kendim ile ablasımı kıyas yaptığımda ablasım daha dikkat ediyorlar. Yani daha dindarlar. Sosyal medyayı daha dikkatli kullanıyorlar. Benim birinci sınıfa giden yeğenim var. Atar yapıyor. Ben ergenlik geçirdim o kadar atar yapmadım (Esmâ, Öğrenci-Sağlık Hizmetleri, 22, Son Y Nesli).

Sosyal medya Y neslinde çok belirleyici bir unsurdur. Zaten çalışma yaptığımız kişilerden son Y neslinden herkesin sosyal medya hesabı bulunmaktadır. Sosyal medyayla insanlar artık yeni bir dil ve yeni bir dindarlık kriteri kazanmış durumdadır. Esmâ, önceki nesil algısında onların dindarlığını sosyal medya hesabını kullanma pratiğiyle açıklarken; yine iktisat öğrencisi Gül yeni nesilden korktuğunu şu şekilde dile getirmektedir:

(Yeni Nesilde) Allah'ın emri mi? Kuran'da geçiyor mu? Pek bilgileri yok. Çevremizde belki bizden öncekiler daha muhafazakâr olabilir. Ama şimdi küçük çocukların elinde bile görüyorsunuz akıllı telefon var. Yeni nesilden korkuyorum evet (Gül, Öğrenci-İktisat, 22, Son Y Nesli).

Yeni nesil algısı, nesiller arasında korku temelinden bir ortak alan da oluşturmaktadır. Her ne kadar bir neslin, sonraki nesil algısında kendi gerçeklikleri yatsa da bazı söylemler, nesilleri de aşan bir klişeliği barındırır. Bu klişe söylemlerin tarihsel gerçekliği olmakla birlikte tarihleri de aşan bir ön yargı boyutu vardır. Özellikle genç nesillerin kimlik oluşum döneminde kardeşleriyle yaşadıkları sorunlar, sonraki nesil algısında belirleyici bir rol oynar.

Kendisini dindar olarak tanımlayan ve annesi Budist olan Amerika doğumlu son Y neslinden öğrenci Elif, kökenine ve durumuna ilişkin bu gerçeklikten hareketle yeni nesil algısını şöyle dile getirmektedir:

(Yeni nesil) gerçekten kötüye gidiyor ve insanlar yabancılara özeniyor. Ben Amerikalıyım ve orada doğduğum için insan ister istemez bir şekilde ilgi duyuyorum. Ama Türkiye'de doğanlar da daha çok Türklük olması gerekirken yurtdışına heves ediyorlar. Onların giyinişlerine, konuşma tarzlarına ve kıyafetlerine olsun bir özeni var. Ben bunları uygun bulmuyorum (Elif, İngilizce Öğretmenliği Öğrencisi, 20, Son Y Nesli).

Elif'in yaşadığı sosyal gerçeklik ve ürettiği yeni nesil algısı, her ne kadar *eyvah yeni nesil geliyor* söylemini çağrışırsa da daha temelde yeni neslin düşünce dünyasının sosyo-kültürel atmosferini göstermektedir. Son Y nesli, kendilerini merkeze alarak bir önceki neslin var olan şikâyetlerinin bir gün değişeceğini, bunun bir *döngüsellik* olduğunu ve yeni neslin de bu süreçten geçeceğini belirten son Y neslinden felsefe öğrencisi Nurşen, yaşadığı yurt tecrübesi örneğinden konuyu şöyle açıklamakta:

Gelecek nesil konusunda bir *döngüsel-lik* olduğunu düşünüyorum. Bizden öncekiler de kendinden öncekilere belki demişlerdir: *Aaa bu yeni nesil çok kötü veya iyice kötü olma-ya başladı* diye. Ben 60 kişilik 50 tanesi birinci sınıf olan bir yurttan kalıyorum. Görüyorum ya, biz de 18 yaşına geldik, biz böyle değildik diyorum. Bu bir döngüsellik bence. Bu böyle dönüp gidecek (Nurşen, Felsefe-Öğrencisi, 23, Son Y Nesli).

Her ne kadar nesiller arası farklılaşma değişen sosyo-kültürel süreçlerle irtibatlandırılrsa da en nihayetinde bütün nesil aralıkları ortak hafızadan beslenmektedir. Yine teknolojik değişimlerin hızı bu farklılaşmayı derinleştirmekle birlikte sosyal medya gibi ortak platformlar yoluyla daraltabilmektedir. *Nesil algısından* bağımsızlaştığı zaman ise konu, kullanılan dilin dönemsel söylemlerinin dışında bu ortak hafızadan beslendiği görülebilmektedir.

### Sonuç

Dindar orta sınıf X nesli, nesiller özelinde hem yaşlarından hem de yaşadıkları süreçlerden dolayı, misyonel içeriğe sahip yorumlar yapmışlardır. Eski ve yeni nesil algısında kullandıkları *bilinç, şuur, öncü, ideal* gibi kavramlar, bu neslin misyonel kavramları olarak değerlendirilebilir. X nesli bu misyonel kavramları ise, kültürel ve sosyal sermayelerinin simgesel sermaye sunumlarından çıkarmaktadırlar ki nesiller özelinde farklılaşmanın çatışma eşiği bu tarz yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bu eşiği anlatan kavramsal tip ise, *tanımlama* ve *anlama* kavramlarıdır. Yeni nesil algısında kullanılan *tanımlama* perspektifi, koşullarının ürettiği sermayeden hareketle bütün şartları eşitleme gayretini üretirken, özlenen/ideal nesil gibi perspektiflerin ütopyik kaldığı itirafı ise *anlama* perspektifine dayanmaktadır. Kendi içinde çok farklı ve ince ayrımları olmakla birlikte X neslinin yeni nesil algısı, diğer konularda da olduğu gibi toplumsal ve kimliksel söylemler içermektedir. Yapılan itiraflar, dönemlerin zorluğuna ve bilgilerin içeriğine indirgenmekle birlikte İmam Hatip, Diyanet gibi kurumlar özelinde yeniden şekilleneceği beklentisi vardır.

Geçiş dönemi X-Y nesli ise, *görünürde dindarlaşma, dindarlar ama farklı dindarlık, sorgulayıcı-şüpheli, başörtüsüne özgürlükle mini eteğe özgürlüğü eşitleyen dindarlık* gibi geçiş dönemi söylemiyle eklektik ve içerikten hareketle yeni nesil algısını kavramsallaştırmaktadırlar. Nesiller arası köprü vazifesi bu geçiş dönemi nesle aittir. Geçiş dönemi X-Y neslinin eski ve yeni nesil söylemi, nesiller arası farklılaşmayı en makul seviyeye çekme özelliği taşıyan



söylemler olduğu ifade edilebilir. Son Y neslinin *dinî kuralların sorgulanmadan nimet olamayacağını, açık da olsam tutarlılık gereği mini şort-mini etek giymem ve her şeyi Allah için yapıyorum ama yaptığım şey Allah'ın istediği şey mi tam emin değilim* gibi bir farklılaşma dinamiğinden hareketle ürettikleri eski nesil algısı, farklılaşmanın çatışma eşiğine dayanan boyutunu ifade ederken, yeni nesil algısında sadece yeni nesil bozuldu klişesini kullanması, Aristo'ya dayandırılan nesil algısı söyleminin zihinsel kodlarını vermektedir.

Farklılaşmanın kaçınılmazlığı zemininde okunan nesil tasnifleri göstermektedir ki her nesil aralığının kendine özgü normallikleri söz konusudur. Sosyolojik zeminde bu sosyo-kültürel süreçler insanların zihin dünyasını etkilemekte ve başkasıyla kurulan ilişkilerin zihinsel arka planını oluşturmaktadır. Esasında problemin kendisiyle problemin grupsal tanımlanmaları, tarihin her döneminde farklılaşmayı çatışmaya dönüştürme riskini üretmiştir. Nesil özelinde ise yeni ve geçmiş nesiller kaçınılmaz olarak sermaye türlerinin hiyerarşik sunumundan veya sermaye türlerini eşitleme kaygısından kurtulamayan bir iktidar söylemiyle ele alınmaktadır. Bu da göstermektedir ki nesil algısı sorunu nesiller özelinde ele alınan problemlerin arkasında yatan zihniyeti göstermenin yanında kadim bir sorun olarak da karşımıza çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Akpolat, Yıldız. *Neden Batıdan Kaçıyoruz, Neden Batıya Koşuyoruz*. İstanbul: Q-Metis Yayınları, 2003.
- Akşit, Bahattin vd. *Türkiye’de Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Al-Azmeh, Aziz. *İslam’lar ve Modernite*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Altuntuğ, Nevriye. “Kuşaktan Kuşağa Tüketim Olgusu ve Geleceğin Tüketici Profili”, *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 4/1 (2012), 203-212.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş, İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Yavuz Alagon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Yaşam Sanatı*. çev. Akın Sarı, İstanbul: Versus Kitap, 2008.
- Bourdieu, Pierre -Wacquant, Loic. *Düşünimsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev. Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi, 1996.
- Çabuklu, Yaşar. *Postmodern Toplumdan Kesitler*, İstanbul: Paloma Yayınevi, 2010.
- Edgell, Stephen. *Smuf*. çev. Didem Özyiğit. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Fulcher, James – Scoot, John. *Sociology*. England: Oxford University Press, 1999.
- Gasset, Ortega Y. *award a Philosophy of History*. New York: Wail-Ballou Press, 1941.
- Göker, Emrah. “Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?”, der. Güney Çeğin vd., *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Göle, Nilüfer. *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Ke Zhang – Curtis J. Bonk, “Generational Learners ve e-Learning Technologies”, *Handbook of Research on Practices and Outcomes in e-Learning: Issues and Trends*. USA: IGI Global, 2010.
- Keleş, Hatice Necla. “Y Kuşağı Çalışanlarının Motivasyon Profillerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma”, *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*. 3/2 (Aralık 2011), 131.
- Koyuncu, Büke. *Benim Milletim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Mannheim, Karl. “The Problem Of Generations”, *Karl Mannheim: Essays*. ed. Paul Kecskemeti. Londra: Roudledge, 1952.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Odabaşı, Fatma. *Gençlerde Din ve Sivil İtaatsizlik*. İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016.
- Özbolat, Abdullah. *Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*. Adana: Karahan Yayınları, 2015.
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Twenge, Jean M. *Ben Nesli*, çev. Esra Öztürk. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2013.
- Ünvar, Kerem. “Siyasetin Üzerindeki Hayalet: Orta Sınıflar”, *Birikim Dergisi*. 260 (2010), 14-24.

- Weber, Max. *Social and Economic Organization*, New York: The Free Press, 1996.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Yel, Ali Murat. "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik". der. Güney Çeğin vd., *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Zehra. *Dışıl Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Yiğit, Zühal. *X ve Y Kuşaklarının Örgütsel Tutumlar Açısından İncelenmesi ve Bir Örnek Olay*. İstanbul, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

## Ek. 1. Yarı Yapılandırılmış Mülakat Metni

**Yaş:.... Cinsiyet:..... Meslek:..... Eğitim:.....**

### **KATILIMCILARIN KİŞİSEL ÖZELLİKLERİ:**

Öyküsel Kimlik: Bize kendinizden bahseder misiniz? Dinsel ve kimliksel tanımlamalar. Aile yapısı, akıllı telefon kullanma ve sosyal medya hesabına sahip olma durumu.

Önceki nesil kavramını duyunca aklınıza gelen ilk ifade hangisidir?

Genel olarak değerlendirirseniz önceki neslin yaşam tarzları, din anlayışlarını nasıl buluyorsunuz?

Önceki nesillerle sizin içinde bulunduğunuz nesli kıyaslarsanız ne gibi ortak özellikler ve farklılık var?

Yeni/gelecek nesil kavramını duyunca aklınıza gelen ilk ifade hangisidir?

Genel olarak değerlendirirseniz yeni neslin yaşam tarzları, din anlayışlarını nasıl buluyorsunuz?

Din anlayışları, yaşam tarzları, sosyal ilişkileri gibi noktalardan hareketle yeni nesillerle sizin içinde bulunduğunuz nesli kıyaslar mısınız?

Yeni nesilden korkuyor musunuz?



**MEKÂNIN YARATILIŞI, MEKÂNDA YARATILIŞ: YARATILIŞ  
ANLATILARINDA EVRENİN APORETİK KÖKENİ**

The Creation of/in Place: The Aporetic Cosmogony in the Creation Narratives

**ABDULLAH BAŞARAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı, Çorum,  
Türkiye

Assistant Professor, Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Studies, Department of  
Logic, Çorum, Turkey

**abdullahbasaran@hitit.edu.tr**

0000-0001-9789-7456

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 14 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1057646>

**ATIF/CITE AS:**

Başaran, Abdullah, "Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 567-604

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## The Creation of/in Place: The Aporetic Cosmogony in the Creation Narratives

### Abstract

Creation narratives accommodate an *aporia* within themselves: were the created things, i.e., the world, created in a place; or, was “place” among the created things? It is certain in this matter that creation narratives are also a construction of a place. It is narrated “where” creation took place, for myths and stories have to happen in “a certain place.” A landscape is drawn by giving an account of in what order created such places (sky, earth, land and sea, mountains, plains, springs, rivers, and more specific regions), and then human beings are placed in this scene. That is to say, the place in which human beings will reside, as it were, is a pre-condition for being a human. Yet these stories not only describe the place into which the human beings are to be situated but also attest that there is no “becoming” without place. Place always *is*: it somehow exists in the beginning without the need of being created. The Babylonian creation myth *Enuma Elish*, for instance, involves the creation “of” place as well as the creation “in” place: “When no gods whatever had been brought into being” yet and even when there was “nothing” to come to exist, Apsu (fresh water) and Tiamat (salt water) intermingle and begin the course of creation. As a consequence, not only were the following gods to be created but also the locations “proper” for the gods to create. This makes it clear that Apsu and Tiamat initiated a matrix in the beginning of the world, so that everything that follows appears and resides within this place. Likewise, in Greek mythology and philosophy the *Chaos* as the predecessor of the *Cosmos* holds all the possibilities that will differentiate in the beginning of the world. Since this chaotic setting of the origin precedes all the course of action, philosophy in its early steps searches for what this origin might be. The first answers put this inquiry in “platial” terms: water, Apeiron, chaotic situation of unity, or the unordered *Chaos* itself. This pattern of something platial (especially “water”) preceding the creation of the world can also be traced in Turkish mythologies and the Abrahamic religious texts such as the Old Testament and Quran. But it should be noted that this reading of creation narratives is a clear rejection of the *ex nihilo*. As we carefully read the Old Testament, to illustrate, before the “Fiat lux!” command, there had already been the primordial waters for the Spirit of God to hover over. The waters are originally a procreative source and an empty room everything is spreaded within. We read a similar case in the Quran: in many repetitive verses concerning the cosmogony, the only God, Allah, establishes Himself above the Throne after creating the heavens and the earth. But a specific passage (11/7) writes, “It is He who created the heavens and earth in six days... and



His Throne had been upon water.” That the Throne of God is “upon” water is a description of a “state”. And the waters mentioned here tell us something quite different from the Quranic statement that “We created living beings out of water”: that is, these primeval waters not only emerge as a thing created with or within the world created but also appear as a place that makes creation possible. This essay offers a novel understanding and interpretation of the dilemma of the concept of place through a reading of various creation narratives: rather than a determination of a primacy between the creation of place and the that of the world in place, it aims at expressing the vital values of undecidability, the state of being in-between, and leaving the existential dilemmas unresolved.

**Keywords:** Creation, Place, Water, Cosmogony, Mythology, Phenomenology.

## Mekânın Yararılışı, Mekânda Yararılış: Yararılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni<sup>1</sup>

### Öz

Yararılış anlatıları, içerisinde asli bir *aporia*, bir açmaz barındırır: yaratılan şeyler, yani âlem, bir yerde mi yaratılmıştır, yoksa mekân da yaratılan şeyler arasında mıdır? Doğrusu, yararılış anlatıları, aynı zamanda bir mekân kurgusudur: Yararılışın hangi aşamalardan oluştuğu kadar “nerede” gerçekleştiği de hikâyeye edilir; zira hermit, her anlatı, “belirli bir yerde” meydana gelmek zorundadır. Gök, yer, karalar ve denizler, dağlar, ovalar, kaynaklar, nehirler, daha özel yer ve bölgelerin hangi sırayla yaratıldığı anlatılarak bir peyzaj oluşturulur; ardından da bu sahneye insanoğlu yerleştirilir. Sanki insanların kalacağı yer, hayatlarını geçireceği mekân, insan olmanın bir önkoşulu gibidir. Fakat bu hikâyeler, sadece insanın içine yerleştirileceği mekânı betimlemekle kalmaz, aynı zamanda mekânın olmadığı bir oluşun olmayışını da sergiler. Mekân daima *vardır*; yaratılmasına gerek duymadan, en başta, bir şekilde mevcuttur. Örneğin, Babil destanı *Enuma Eliş* mekânın yararılışını ve mekânda yararılışı aynı anda barındırır: Apsû (tatlı su) ve Tiāmat (tuzlu su), “henüz tanrılar ortada yokken” ve hatta daha “hiçbir şey” ortada yokken birbirlerine karışır ve yararılışı başlatırlar. Böylelikle sular, sadece peşinden gelen şeyleri (hatta yaratmayı gerçekleştirecek tanrıları) yaratmış olmakla kalmaz, aynı zamanda tanrıların bu şeyleri yaratmasına uygun makamları da yaratır. Bu durum bize şunu göstermektedir: Apsû ve Tiāmat, âlemin başlangıcında bir matris, bir mekân inşa etmiştir; ki sonradan meydana gelecek her şey bu yerde, bu mekânda belirsin, yerleşsin. Benzer bir şekilde, Yunan mitolojisi ve felsefesinde *Kosmos*’un selefi olan *Khaos*, âlemin başlangıcında birbirinden ayrışacak her türlü potansiyeli barındırır. Evrenin bu kökenin kaotik sahnesinin var olacak şeyleri öncelemesinden ötürü felsefe, daha ilk adımlarında bu kökenin ne olabileceğine dair soruşturmaya koyulur. İlk cevaplar ise bu kökeni “mekânsal” terimlerle ifade eder: su, Apeiron, birliğin kaotik durumu ya da düzensiz *Khaos*’un bizzat kendisi. Âlemin yararılışını önceleyen mekânsal bir şey (özellikle “su”) yapısına Türk yararılış destanları ve Eski Ahit ve Kur’an gibi İbrahimi dini metinlerde de rastlamaktayız. Ancak dikkat edilmelidir ki yararılış anlatıların bu tarz okunması açık bir şekilde yoktan yaratmanın (*ex nihilo*) zıttını oluşturur. Örneğin Eski Ahit’i dikkatlice okuduğumuzda görürüz ki, “Işık ol” buyruğundan önce Tanrı’nın Ruhunun üzerinde dolaşabileceği ilksel sular hâlihazırda mevcuttur.

<sup>1</sup> \* Bu makalenin bilhassa I. bölümünün ilk versiyonları, II. Uluslararası Mitoloji Sempozyumu (Ardahan, 2021) ve Uluslararası Ortadoğu’da Din ve Medeniyet Sempozyumu’nda (Konya, 2021) bildiri olarak sunulmuştur. Bu bildiriler, sempozyum kitapçıklarında özet olarak yer almıştır.

Sular burada, kökensel bir şekilde, doğurgan bir kaynak ve her şeyin serili olduğu bir yatak olarak vardır. Benzer bir durumla Kur'an-ı Kerim'de de karşılaşırız: Kâinatın yaratılışına dair birbirinin tekrarı pek çok ayette, tek tanrı Allah, gökleri ve yeri yarattıktan sonra Arş'a istiva eder. Dahası, bir ayette şunu okuruz: “[Allah] ... *Arş'ı su üzerinde iken*, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.” (Hud, 11/7) Tanrı'nın Arş'ının su üzerinde olması, bir hâl bildirimidir, durum betimlemesidir. Burada bahsi geçen sular ise, Kur'an'daki pek çok “canlıları sudan yarattık” bildirisinden bambaşka bir şeyi anlatır: O da, bu ilksel suların, âlem yaratılırken içinde ya da âlem ile birlikte yaratılan bir şey olması kadar, yaratılış esnasında yaratılanlara imkân veren bir mekân olarak da ortaya çıkmasıdır. Bu makale, çeşitli mitolojilerin ve yaratılış anlatılarının bir okumasını yaparak evrenin kökenine (kozmogoni) dair mekânın açmazını, yani belirli bir yer ve mekânda yaratılışın gerçekleşmesi için mekânın hâlihazırda mevcut olup olmaması problemine dair farklı bir anlama ve yorumlama önerisinde bulunmaktadır. Bu makalenin amacı, mekânın yaratılışı ve âlemin mekânda yaratılışı arasında bir öncelik ya da üstünlük tespitinden ziyade, karar verilemezliğe, arada kalmışlığa, mekânın açmazının insanın anlam dünyasındaki nüfuzuna odaklanarak, varoluşsal açmazlarını çözümsüz bırakmanın yaşamsal ve felsefi değerini belirtmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Yaratılış, Mekân, Su, Kozmogoni, Mitoloji, Fenomenoloji.

### Giriş

Yaratılış anlatıları, içerisinde asli bir *aporia*, bir açmaz barındırır: yaratılan şeyler, yani âlem, bir yerde mi yaratılmıştır, yoksa mekân da yaratılan şeyler arasında mıdır? Doğrusu, yaratılış anlatıları, aynı zamanda bir mekân kurgusudur: Yaratılışın hangi aşamalardan oluştuğu kadar “nerede” gerçekleştiği de hikâyeye edilir; zira her mit, her anlatı, “belirli bir yerde” meydana gelmek zorundadır. Gök, yer, karalar ve denizler, dağlar, ovalar, kaynaklar, nehirler, daha özel yer ve bölgelerin hangi sırayla yaratıldığı anlatılarak bir peyzaj oluşturulur; ardından da bu sahneye insanoğlu yerleştirilir. Sanki insanların kalacağı yer, hayatlarını geçireceği mekân, insan olmanın bir önkoşulu gibidir. Fakat bu hikâyeler, sadece insanın içine yerleştirileceği mekânı betimlemekle kalmaz, aynı zamanda mekânın olmadığı bir oluşun olmayışını da sergiler. Mekân daima vardır; yaratılmasına gerek duymadan, en başta, bir şekilde mevcuttur.

Mısır yaratılış anlatılarında örneğin, başlangıçta su ve balçıktan oluşan kaotik bir ortam vardır: “[Her şeyi] meydana getiren Suyla Dolu Sonsuz

Derinlik benim babamdı.”<sup>2</sup> Bu mekânsal ortamın, yani yaratmanın gerçekleşeceği sahnenin, yaratılış esnasındaki olayları öncedelediğini söyleyebiliriz. “Yaratılış öncesi var olan ve bütün yaşamın kendisinden ortaya çıkmış olduğu başlangıçtaki okyanustur. Nu/n’un derinliklerinden yaratılan ilk varlık ise Ra’dır.”<sup>3</sup> Keza “tüm hayatın tohumlarını barındıran” Tanrı Nu/n ile özdeşleşen kadim Mu uygarlığının sembollerinden biri de, var olanlara ve yaşama kaynaklık eden deniz ya da okyanustur.<sup>4</sup> Babil destanı *Enuma Eliş* de mekânın yaratılışını ve mekânda yaratılışı aynı anda barındırır: Apsû (tatlı su) ve Tiāmat (tuzlu su), “henüz tanrılar ortada yokken” ve hatta daha “hiçbir şey” ortada yokken birbirlerine karışır ve yaratılışı başlatırlar. Bu durum bize şunu göstermektedir: Apsû ve Tiāmat, âlemin başlangıcında bir matris, bir mekân inşa etmiştir; ki sonradan meydana gelecek her şey bu yerde, bu mekânda belirsin, yerleşsin. Türk yaratılış destanlarında da benzer bir şekilde *hâlihazırda mevcut* olan suların diğer varlıklara “yataklık” ettiğini okuruz.<sup>5</sup> Birbirinden farklı boyların muhtelif anlatılarında en önemli ortak noktalardan biri, yaratma “başlamadan önce” her şeyin su olmasıdır. Böylelikle, Mısır, Mezopotamya ya da Türk mitolojileri örneklerinden yola çıkarak diyebiliriz ki,<sup>6</sup> sular, hem peşinden gelen şeyleri (hatta Babil destanında yaratmayı gerçekleştirecek tanrıları) yaratmış olur ve hem de tanrıların bu şeyleri yaratmasına uygun “makamları”. Eski Ahit’in anlatısı olan yoktan yaratmanın (*ex nihilo*) zıttını oluşturur bu; zira sular, kökensel bir şekilde, doğurgan bir kaynak ve her şeyin serili olduğu bir yatak, bir açıklıktır (*khōra*). Platon’un *Timaios*’unda işlediği hâliyle bu açıklık, başlangıçta, yaratılış eylemi gerçekleşmeden bile önce, koşulsuz ve şartsız bir şekilde (*unconditioned*) “orada olmak zorunda olan” şeydir; çünkü yaratılacak ya da yaratılmış şeylere konumlarını verir. Nitekim bu koşulsuz ve şartsız bir şekilde *hâlihazırda* orada olan mekân, sembollerle, metafor ve mitlerle açıklanacaktır.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-ankh-amon* (New York, 1955), 25; akt., Mircea Eliade, *Gods, Goddesses, and Myths of Creation: A Thematic Source Book of the History of Religions. Part 1 of 'From Primitives to Zen'* (New York: Harper & Row, 1974), 96-97.

<sup>3</sup> Ergun Candan, *Antik Mısır’ın Sırları* (İstanbul: Sınır Ötesi, 2005), 232; akt., Gönül Yonar, *Yaratılış Mitolojileri: Altı Medeniyet, Altı Yaratılış Hikâyesi* (İstanbul: Ötüken, 2015), 283; Deniz Gezgin, *Su Mitosları* (İstanbul: Sel, 2018), 60.

<sup>4</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 263, 283-84.

<sup>5</sup> Gezgin, *Su Mitosları*, 77-79.

<sup>6</sup> Bu makalede ele almadığımız Kuzey Avrupa, Kızılderi, Hitit, Kafkas, Çingene, İran, Güney Amerika, Japon, Çin ve muhtelif Hint mitolojilerinde yaratılışın “su ile” ya da “suda” başlamasını derli toplu bir şekilde konu edinen şu çalışmaların da gözden kaçırılmaması gerekir: Gezgin, *Su Mitosları*; Huzeyfe Sayım, “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 127-137.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Marcus Weigelt (London: Penguin, 2007), 484; akt., Nathan Eric Dickman, *Using Questions to Think: How to Develop Skills in Critical Understanding and Reasoning* (London & New York: Bloomsbury, 2021), 109.

Eski Ahit'e baktığımızda, mekânsal boşluğun karanlıkla "dolu" olduğunu görürüz. Burada dahi boşluktan yaratma değil, yaratmadan kaynaklanan bir boşluğun karanlıkla doldurulması vardır. Hatta Mısır yaratılış hikâyelerinde de bir benzeri görülen Eski Ahit'teki "Işık ol" buyruğundan önce, yani Işık'tan önce bile sular vardır: Tanrı'nın Ruhunun üzerinde dolaşabileceği ilksel sular hâlihazırda mevcuttur. Benzer bir durumla Kur'an-ı Kerim'de de karşılaşırız: Kâinatın yaratılışına dair birbirinin tekrarı pek çok ayette, tek tanrı Allah, gökleri ve yeri yarattıktan sonra Arş'a istiva eder. Dahası, bir ayette ise şunu okuruz: "[Allah] ... Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır." (Hud, 11/7) Tanrı'nın Arş'ının su üzerinde olması, bir hâl bildirimini, durum betimlemesidir. Burada bahsi geçen sular ise, Kur'an'daki pek çok "canlıları sudan yarattık" bildirisinden bambaşka bir şeyi anlatır: O da, bu ilksel suların, âlem yaratılırken içinde ya da âlem ile birlikte yaratılan bir şey olması kadar, yaratılış esnasında yaratılanlara imkân veren bir mekân olarak da ortaya çıkmasıdır.

Bu makalede, mekânın mevzubahis açmazını, yani belirli bir yer ve mekânda yaratılışın gerçekleşmesi için mekânın hâlihazırda mevcut olup olmaması problemini çözümlenmek için, mekân fenomenolojisi üzerine uzmanlaşan Amerikalı filozof Edward S. Casey'nin (1939-) çalışmalarından da yararlanarak, mitolojilerde ve yaratılış destanlarında anlatılan evrenin kökenine (kozmogoni) dair farklı bir anlama ve yorumlama önerisinde bulunacağız. Zira mekânın açmazı, "başlangıçtan beri" âlemin "her yerine" nüfuz etmiştir ki, yer ve mekânla ilgili sayısız düşünce kuramı mekânın ne'liği (tanımı) ve nasıl'lığı (tezahürü) üzerinde çatışagelmıştır. Bu makale, mekânın açmazını anlamının (ya da yorumlamanın), kozmoloji ya da teolojinin değil, fenomenolojinin konusu olduğunu iddia etmektedir; çünkü burada benimsenen fenomenolojik yaklaşım, mekânın yaratılışı ve âlemin mekânda yaratılışı arasında bir öncelik ya da üstünlük tespitinden ziyade, karar verilemezliğe, arada kalmışlığa, mekânın açmazının insanın anlam dünyasındaki nüfuzuna odaklanarak, varoluşsal açmazları çözümsüz bırakmanın yaşamsal ve felsefi değerini belirtmektedir.

## 1. Mitoloji ve Yaratılış Anlatılarında Mekân

### 1.1. Mezopotamya Örneği: *Enuma Eliş*

Mezopotamya uygarlıklarının (Sümer, Asur, Babil) metinsel bir zirvesi olarak görebileceğimiz *Enuma Eliş*, Babillilerin inandıkları baş tanrı Marduk'u yüceltmek için oluşturdukları, tören ve ibadetlerinde okunan dini bir metindir.<sup>8</sup> Marduk en yüce tanrıdır ve evreni yönetir; destanın büyük bir

<sup>8</sup> *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, çev. Selim F. Adalı ve Ali T. Görgü (İstanbul: TİB Kültür, 2016).

bölümü de bu yüce tanrının isimlerini ve özelliklerini anlatmaya ayrılmıştır. Fakat ritüellerde okunmasının yanı sıra *Enuma Eliş* bu uygarlıkların dünya görüşünü de içeren bir yaratılış destanıdır; evrenin ve insanların nasıl, neyden ve ne zaman yaratıldığına dair en eski anlatılardan biridir.<sup>9</sup> İşin tuhaf tarafı, *Enuma Eliş*'teki en büyük ve en kudretli tanrı, tanrıların tanrısı Marduk, henüz yaratılışın başında ortada yoktur. Yani evrenin hakimi, evrenin bir yaratıcısı olarak değil, zaten yaratılmış olan evrenin bir düzenleyicisi ve nizam vericisi olarak gözüktür. Halbuki *Enuma Eliş* bir yaratılış anlatısıdır ve Marduk'un da bir "öncesi" vardır. Hem olayların hem de metnin en başına döndüğümüzde sunu okuruz:

Henüz yukarının adı gökyüzü değil iken,  
Aşağıya yeryüzü denmez iken,  
Apsû vardı. [Tanrıların] ileri geleni, babasıydı o.  
Ve onların hepsini doğuran Tanrıça Tiāmat vardı.  
Ve [Apsû ile Tiāmat] sularını birbirine karıştırdılar.  
Henüz [tanrılar için] bir *gîpāru*-evi bile  
yapılmamıştı, kamyş-evler kurulmamıştı.  
Tanrıların hiçbiri ortada yok iken,  
Esamileri okunmuyor iken, kaderler yazılmamış  
iken,  
Suların içinde tanrılar yaratıldı.<sup>10</sup>

Tuhaflik, insanların inandığı en yüce tanrı Marduk'un yaratılış hikâyesinin başlarında bulunmamasıdır. Onun yerinde "en başta" iki kozmik (hatta daha doğrusu, iki kaotik) varlık vardır, Apsû ve Tiāmat: yani tatlı su ile tuzlu su. Henüz tanrılar ortada yokken ve hatta daha hiçbir şey ortada yokken, biri eril biri dişil olan bu sular "vardır" ve bunların birbirine karıştığı merkezde yaratılış başlamış olur.<sup>11</sup> Devamında, suların içinde diğer tanrılar ortaya çıkar; ki dinler tarihçisi Mircea Eliade (1907-1986) da bu geçişi, profan kaosun

<sup>9</sup> Eliade, *Gods, Goddesses, and Myths of Creation*, 97-98; Azra Erhat, "Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (İstanbul: TİB Kültür, 2016), 184-85: "burada bir ozanın sanat biçimine sokarak dile getirdiği bireysel görüşleriyle değil, birçok ulusun art arda ve etkileşerek oluşturdukları bir kültür toplamının ürünüyle karşı karşıyayız. *Enuma Eliş* dinsel amaçlarla kullanılan bir efsaneden öte, bilimsel bir dünya görüşünü içeren bir kozmogoni, bir kozmolojidir."

<sup>10</sup> *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, I.1-9, 3.

<sup>11</sup> Mircea Eliade da Mezopotamya geleneklerinde yaratılış başladığı bu ilksel yeri "merkez simgeliği" üzerinden okur ve İbranilerin Kudüs'ün altında bulunduğu inandıkları yeraltı sularına (*Tehom*) benzeştirir. Dahası, sadece Doğu medeniyetlerinin değil, Hind-Avrupa geleneklerinin de izinden giderek yaratılışın başladığı yerin aynı zamanda âlemin merkezi olduğu inancına da sebep olduğunu dile getirir. Mircea Eliade, *İmgeler - Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece, 1992), 21-27; ayrıca bk. *Kutsal ve Dışta*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece, 1991), Birinci Bölüm: Kutsal Mekân ve Dünyanın Kutsallaşması, özellikle 1-5, 23-28, 43-46.

bir merkezde kutsallaşarak kozmosu, yani düzenli ve “meskûn” evreni yaratması olarak yorumlar.<sup>12</sup> Ancak bu evrende, birçok mitolojide olduğu gibi tanrıların çoğalmasıyla aralarında çatışma başlar; birkaç kuşak sonrasında da nihayet Marduk doğar. Anlaşmazlık ve karmaşa süregelirken genç tanrılar, Marduk’u cesaretlendirir ve bu karmaşanın sorumlusu Tiāmat’ın karşısına çıkarır. Marduk, Tiāmat’ı dehşetengiz biçimde öldürür, parçalarına ayırır ve cesedinin parçalarını kullanarak evreni “baştan” yaratır ve insanların da içinde bulunduğu âlem meydana gelir. Marduk, diğer tanrılarca da onaylanan egemenliğiyle, artık evrenin yegâne hâkimi ve en büyük tanrısı konumuna gelir; ilerleyen zamanlarda da içinde bulunduğumuz âlemin unsurlarını ve hükmedeceği “bölgeleri” tek tek yaratır.<sup>13</sup> Marduk, evrene her açıdan iyice “yerleşerek” dünyaya da son şeklini vermiş olur.

Burada dikkatimizi çeken husus, Marduk’un âlemi “yeniden” yaratmasından çok önce başka tanrıların var olması ve dahası, en başta da iki kaotik/kozmik varlığın, ezeli ve yaratılmamış olan Apsû ve Tiāmat’ın kendilerinden sonra gelen şeylere kaynaklık etmeleri ve onlara “yer” vermeleridir. Aslında ilk başta kökensel olarak var olan tek şey sudur: tatlı su ve tuzlu su. Bu ikisi birbirine karışır ve bu matris, bu karın, yani bu ana rahmi, diğer şeylere yerlerini, mekânlarını verir. Her şey su “ile”, su “içinde” başlar. *Mekânın Yazgısı (The Fate of Place: A Philosophical History)* kitabında mekânın makus tarihini felsefi perspektifle ele alan fenomenolog Edward S. Casey şöyle der:

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*, çev. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University, 1974), 20-21; krş. *Kutsal ve Dindışı*, 10.

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Doğu Batı, 2020), 33.



Tıpkı kaosun bir mekân olduğunun ortaya çıkması gibi, kozmogonik matris de bir mekândır. Bariz anatomik anlamının ötesinde matris “bir şeyin beslendiği, üretildiği ya da geliştiği bir yer ya da mecra,” “bir başlangıç ve büyüme yeri ya da noktası” anlamlarına gelir. Matris meselesinde mekân önceliğini sürdürür. *Oxford English Dictionary*'nin verdiği bilgiye göre, yukarıda alıntılanan tanımların izi en az 16. yüzyılın ortalarına değin sürülebilir. Ama Tekvin gibi bir metnin kaos ya da boşluktan çok bir matris olan malum vaziyetin tasviriyle açıldığını belirtirsek, bu tanımlar daha antik bir kökene sahip gibi görünürler: “Karanlık, Derinliğin yüzeyindeydi.” Evrenin başlangıcının ilk anları olarak bu karanlık Derinlik, maddi ya da daha doğru bir ifadeyle ögesel bir matristi. Âlem, karakteri itibarıyla la sudan olan, “yerleştiren ya da kuşatan bir kütle” ile başlar (“matris” için bir başka *OED* tanımı); olacak, meydana gelecek şeylerin üretici matrisi olan “sular” ile başlar.<sup>14</sup>

Böylelikle anlıyoruz ki, Apsû ve Tiāmat basit tanrı adlarından ziyade kozmogonik yani evrenin kökeninde var olan yerlerin isimleridir. Üstelik bu yerler, kendilerinden sonra gelen diğer tanrıları yaratarak onlara da kendi yerlerini vermiş olur. Yani kökensel matris, su, hem mekânın kendisidir hem de diğer şeylere mekân vericidir.<sup>15</sup>

*Enuma Eliş*'teki anlatıdan çıkan bir diğer sonuç da, evrenin yaratılışı söz konusu olduğunda, yoktan bir yaratmanın olmadığıdır. *Ex nihilo* burada geçerli değildir; çünkü “en başta” zaten belirli yerler vardır. Fransız filozof Jean-Luc Nancy'nin (1940-2021) de belirttiği gibi, “Mitolojik kozmogonilerde, tanrı ya da demiurgos hâlihazırda var olan bir konumdan fıskıran dünyayı yaratır.”<sup>16</sup> Nitekim devamında Nancy, *ex nihilo* anlatısının da aslında böyle bir durumdan yola çıktığını öne sürer: *Ex nihilo*'da ya (1) yaratıcı tanrı *nihil*'in kendisi olarak her şeye kaynaklık eder ya da (2) *nihil*, kendi başına, her şeyi önceleyen, her şeyin kökeni olan bir kaynaktır. O hâlde *Enuma Eliş* gibi mitolojik kozmogoniler, bir *ex datis* anlatısıdır. Yani yaratılış eyleminde,

<sup>14</sup> Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History* (Berkeley & Los Angeles & London: University of California, 1997), 24; makale boyunca bu kitaptan yapılan tüm çeviriler bana ait.

<sup>15</sup> Yaratılışı önceleyen ve tufanla sona erdiren su simgeçiliğinin bir yorumu için bk. Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 181-92; özellikle 182-83.

<sup>16</sup> Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson ve Anne O'Byrne (Stanford: Stanford University, 2000), 16; çeviri bana ait.

mevcut âlem, verili olandan yaratılır: *Enuma Eliş*'te örneğin, yaratıcı Marduk, Tiâmat'ın cesedinden kullandığı parçalarla âlemi inşa eder ve ona son şeklini verir. Buna göre *Enuma Eliş*'in ilk muhatapları olan insanlar, maddeyi yaratan değil ona hükmeden, nizam veren ve nihayetinde onu idare eden bir tanrıya inanırlar. Maddenin bu ezeliyeti, *Enuma Eliş*'te aynı zamanda mekânın da ezeli olduğunu, en baştan beri bulunduğunu söyler. Az önce belirttiğimiz gibi, su, ezeli bir madde olarak, evrenin başından beri mevcuttur; fakat aynı zamanda bu su (ya da sular) hem bir yerdedir hem de diğer varolacaklara yerlerini veren bir mekândır. "Olmak" anlamına gelen Arapça "kâne" fiili ve "yer" anlamına gelen "mekân" kelimesinin ortak etimolojik kökenden gelmeleri, oluşla mekân arasındaki önsel ilişkiyi açığa çıkarır: olurken, bir yerde olmak.<sup>17</sup> Belki de bu nedenle Antik Yunan filozofu Arhitas "Olmak, daima, bir yerde olmaktır," demiştir,<sup>18</sup> ki *Mekânın Yazgısı*'nın yazarı Casey de buradan şu sonuca varır: Mekân, yaratılış esnasında hem önceden varsayılmış olur ve hem de yaratılış ile birlikte üretilmiş olur. O hâlde mekânın kaderi, hem yaratılışı incelemek hem de yaratılışta ortaya çıkmaktır.<sup>19</sup> Bir diğer ifadeyle *kozmogoni*, aynı zamanda *topogonidir*; yani evrenin kökeni, mekânın da kökenidir.<sup>20</sup> Şöyle yazar Casey,

Tüm bu örneklerde mekân, sadece oyundaki belirli bir karakter, kozmik tiyatrodaki bir aktör olarak değil, evrenin kökeninin (*cosmogogenesis*) asıl sahnesi, ebedi ya da evrim geçiren topokozmun maddi ya da manevi ortamı olarak kendisini sunar. Evrenin kökeni, yerin kökenidir (*topogenesis*) — başından sonuna dek ve her aşamada.

<sup>17</sup> Makalenin ilerleyen bölümlerinde "Kun!" emri için "Mekân ol!" ya da "Mekân kazan!" anlamını veren Şakir Kocabaş'ın yorumlarına yer vereceğiz: Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı* (İstanbul: Pınar, 2004), 57.

<sup>18</sup> Akt., Casey, *The Fate of Place*, 4.

<sup>19</sup> Krş. Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 182-184.

<sup>20</sup> Casey, *The Fate of Place*, 5, 7, 21.

Ve şu çarpıcı yorumla devam eder:

Kozmogoni işte bu çifte tekvini adlandırır. Yaratılmış evrenin nasıl varlığa geldiğinin bir anlatısı anlamına gelir. “Tekvin” (*genesis*) (bizzat “kozmogoni” de gömülü olan bir kelime), en geniş anlamda oluşa (*becoming*) işaret eder ve yalnızca zamansal gelişmeye indirgenmiş de değildir. Bu yüzden evrenin kökenine dair mitler ve masallar, kronometrik olması bir yana nadiren tutarlı bir şekilde birbirini izler. Sundukları hikâye kronolojik değildir; mantıkları da kronolojik değil kozmolojiktir. Evren mantığı (*cosmologic*), eşzamanlı mevcut şeylerin bir evreden diğer evreye geçen zincirleme evrimleriyle değil birbirlerine ögesel nüfuz etmeleriyle ilgilenir. Bu sebeple kozmogoniden kozmolojiye geçiş ... bir şekilde belli başlı düşünce tarihçilerinin ileri sürdüğünden daha sert bir geçiştir. Zira evrenin (*cosmos*) başlangıcı, çok iyi yapılandırılmış ve yoğun bir şekilde bitleştirilmiş, en azından logos ya da rasyonel yapıya delalet eden ögeleri zaten içerir. Mekân böyle bir ön-yapılandırma için esas teşkil eder, çünkü uzamsal düzeni dünyaya açan mekândır — ya da mekân, daha ziyade, gelişim aşamalarında dünyanın çoktan düzenlenmekte olduğunu sergiler. Bu açıdan mekân, kozmogoniden kozmolojiye geçişteki en önemli köprüyü sağlar.<sup>21</sup>

Kozmogoni, aynı zamanda topogonidir; bir diğer ifadeyle, evrenin kökeni, mekânın da kökenidir. Bu sonuçla birlikte asıl sorumuzun kaynağına da ulaşmış oluruz: yani yaratılış anlatılarındaki mekân sorunsalına. Yaratılış, evrenin başlangıcına dair bir anlatı gerektirir. Neden, nasıl, ne zaman bu içinde olduğumuz âlem meydana gelmiştir? *Enuma Eliş* gibi pek çok mitolojik ve dini metin, bu kozmolojik ama aynı zamanda varoluşsal soruya şu şekilde cevap verir: Kozmolojiktir, çünkü evrenin yapısına ve kökenine dair bilgiler verir; varoluşsaldır, çünkü soran, sorgulayan insan, aslında kendi kökenini, bu dünyanın diliyle bu dünyanın ötesini sorgulamaktadır. Köklerine duyduğu “özlem” içindeki insan,<sup>22</sup> mitler ve yaratılış anlatıları sayesinde sadece kendisinin değil diğer yaratılanların, eşyanın, nesnelere kökenini

<sup>21</sup> Casey, *The Fate of Place*, 5; çeviri bana ait.

<sup>22</sup> F.W.J. von Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. Mehmet Barış Albayrak (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 55.

de bilir.<sup>23</sup> Edebiyat kuramcısı K.K. Ruthven'in de belirttiği gibi, "Mitlerin doğal dünyaya dair gözlemler barındırdığına inananlar, genellikle şu sonuca varmaktadır: Bir mitin amacı bir şeyi basbayağı betimlemek değil varlığa *nasıl* geldiğini açıklamaktır."<sup>24</sup>

Az önce öne sürülen fikri biraz daha öteye götürecek olursak, unutmamak gerekir ki bu kökene, var olanların nasıl meydana geldiğine dair her analiz sadece kozmoanalizi değil, aynı zamanda bir topoanalizi, yani bir yer analizini gerektirir.<sup>25</sup> Fransız fenomenolog Gaston Bachelard'a borçlu olduğumuz bu analiz sayesinde, esasen geometrik ya da fiziksel bir uzamdan ziyade yer ve mekânlarda geçen, bölünmüş, fragmanlara, parçalara, bölge, yön, kısım ve taraflara ayrılmış yaşamlarımızın sadece ölçülebilir, nesneleştirilebilir taraflarına (*Abschattung*) değil, anılarla, hatıralarla, duygu, düşünce ve hislerle, hayaller, rüyalar ve hülyalarla anlam kazanan diğer taraflarına da vakıf olabiliriz.<sup>26</sup> Bu bağlamda yaratılış anlatısına dair sorular, aynı zamanda topoanalize ihtiyaç duyulan sorulardır; çünkü evrenin başlangıcı, eğer içinde bulunduğumuz âlemin henüz olmadığı, hatta bazı öğretilerde olduğu gibi, hiçbir şeyin olmadığı bir duruma gönderme yapıyorsa, bu aynı zamanda hiçbir yerin olmadığı, mutlak bir boşluğu da ima etmektedir. Bu boşluk sorusu, insan için varoluşsal bir sorudur ve evrenin yaratılışıyla birlikte bir sonunun da olması fikri, yeniden o boşluğa, yok-yere (*no-place*) dönüşe karşı duyulan kaygıyı da beraberinde getirir.<sup>27</sup> Eliade tam da bu yüzden Kaos'a her daim geri dönme tehlikesi altında bulunan Babillilerin "Yaratılış tekrarlayan" yeni yılın ilk günlerini *Enuma Eliş*'i okuyarak dinsel "akita" törenleriyle kutladıklarını aktarır.<sup>28</sup> Böylece yaratılış, her yıl bir kez daha tekrarlanmakta, tazeliğini ve canlılığını korumaktadır. Casey ise şöyle der:

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Simavi, 1993), 12; akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 29.

<sup>24</sup> K.K. Ruthven, *Myth* (London: Methuen, 1976), 16; italik benim.

<sup>25</sup> Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, 2. Basım, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki, 2014), 38: "yer-analizi de, içsel yaşamımızla ilgili yerlerin sistemli bir psikolojik incelemesi olacaktır."

<sup>26</sup> Gaston Bachelard, *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate Places*, çev. Maria Jolas (Boston: Beacon, 1994), 89 vd. Ayrıca bk. Abdullah Başaran, "Neden Bachelard Okuruz? — Yeni Bir Mekân ve Mekunluk Anlayışına Doğru", *Mimarlar Neden Bachelard Okur?*, ed. M. Taha Tunç ve Sümeyye Yıldız (İstanbul: Ketebe, 2021), 37-56.

<sup>27</sup> Krş. Martin Heidegger, "22 Temmuz 1961 Yurttaşlarında Hemşehrilere Konuşma", çev. Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. ve haz. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say, 2008): Bu konuşmasında Heidegger, her yuvaya-benzemeyen şeyin bizi nereden geldiğimizi düşünmeye çağırdığını, kökenlerimizi korumaya götürdüğünü iddia eder. Yersiz-yurtsuzluk, bu kökenlere duyulan sıla hasretidir.

<sup>28</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 57-60.

Olmayan-*yer* (*no-place*) düşüncesi, bu kendine özgü “evren mantığı” (*cosmologic*) sayesinde her türden derinlikli yaratılış destanının üzerinde durduğu bir şey hâline gelir. Kozmolojik akıl yürütmeden çıkarılan bariz kaçınılmaz sonuca rağmen, salt boşluk fikri insanlar arasında pek çok varoluşsal kaygıya sebep olan boş mekâna benzer.<sup>29</sup>

Nasıl ki yaratılış anlatısı insanın hayatına anlam vermekteyse, mekânın bu anlatıdaki konumu da insanın hayatındaki boşluğu doldurmasındadır. Yeni yılı törenlerde *Enuma Eliş* okuyarak kutlayan Babillilerin de bu anlamda Kaos’tan Kozmos’a geçişi sağlayan Yaratılış’ı anarak mekânsızlık korkusunu yenmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Çünkü “Mitolojik metin, okurunu varoluşsal kararlar almaya sevk eder. Okurun varoluşsal kararlar alması ise mitin kendi önünde açtığı yeni anlam dünyasında kendi varoluşunu gerçekleştirmesidir.”<sup>30</sup> Bu yüzden fenomenolojik topoanaliz, varoluşsal bir sorgulama olarak yaratılış anlatılarında daima mündemictir; yani mekânın her bir ayrı yorumda, mitolojik anlatı ve dini öğretilerde kendine ait özel bir yeri mevcuttur.

Şurası bir gerçek ki, yaratılış anlatıları, aynı zamanda bir mekân kurgusudur. Yaratılışın “nerede” gerçekleştiği de hikâye edilir. K.O. Müller’in de belirttiği gibi, “Her mit, *belirli bir yerde* meydana gelmek zorundadır.”<sup>31</sup> Gök, yer, karalar ve denizler, dağlar, ovalar, kaynaklar, nehirler, daha özel yer ve bölgelerin hangi sırayla yaratıldığı anlatılarak bir peyzaj oluşturulur; ardından da bu sahneye insanoğlu yerleştirilir. Yani sanki insanların kalacağı yer, hayatlarını geçireceği mekân, insan olmanın bir önkoşulu gibidir.<sup>32</sup> Yerler, insandan “önce” yaratılır. *Enuma Eliş*’te de insanın yaratılmasına geçmeden Marduk tüm evrene son şeklini verir ve Tiāmat’ın komutanı Kingu’nun kanından insanı yaratır ve bu evrende “yerleştirir”.<sup>33</sup> İşte bu arke-peyzaj mimarisi/inşası, yaratılış hikâyelerinin ana sahnesidir.

Fakat bu hikâyeler, sadece insanın içine yerleştirileceği mekânı betimlemekle kalmaz, aynı zamanda mekânın olmadığı bir oluşun olmayışını da sergiler. Yaratılışa yer veren mekân, “yerine başka bir şey konamayan

<sup>29</sup> Casey, *The Fate of Place*, 3-4; çeviri bana ait.

<sup>30</sup> Cengiz Batuk, “Bultmann’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?”, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu (Ankara: Eskiye, 2013), 35.

<sup>31</sup> Akt., Ken Dowden, *The Uses of Greek Mythology* (London & New York: Routledge, 1992), 121.

<sup>32</sup> Casey, *The Fate of Place*, 29.

<sup>33</sup> *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, VI.33, 48. Ayrıca Eliade’in yorumu için bk. *The Myth of the Eternal Return*, 20-21.

yer”dir.<sup>34</sup> O hâlde, mekân daima vardır; yaratılmasına gerek duymadan, en başta, bir şekilde mevcuttur. Bu durum sadece *Enuma Eliş*’te böyle değildir. Mekânın, yaratılış eylemi bile gerçekleşmeden önce ya da yaratılış “esnasında” “orada olmak zorunda olan” paradoksal varlığını, diğer yaratılış anlatılarında da görebiliriz.

## 1.2. Yunan Mitolojisi ve Felsefesinde Kaotik Mekân

Sümer, Asur ve Babil gibi Yakın Doğu ve Mezopotamya destanlarının çekiciliği ve büyüleyiciliğini derleyen ve sonrasında epey literatüre de ev sahipliği yapacak bir uyarlamasını oluşturan Yunan mitolojisi,<sup>35</sup> başlangıçta “belirgin” sular sunmaz; bunun aksine Khaos vardır. Ancak yine de, Hesiodos’un teogonisi örneğin, aslında bir kozmogonidir ve mevcut nizami âlemin oluşumunun ilk aşamalarındaki gökler ve yerin birbirinden ayrılmasını konu edinir.<sup>36</sup> Burada dikkatimizi çeken şey yine âlemin yoktan yaratılması anlatısından ziyade Hesiodos’un hâlihazırda mevcut bir şeyin ayrışmasını ve nasıl çoğaldığını anlatmasıdır.<sup>37</sup> Antik Yunan felsefesinin ilk büyük figürü Miletli Thales’in Yakın Doğu’dan Yunan’a göçen mitolojik öğeleri büyük ölçüde koruduğunu görüyoruz: Nitekim var olan her şeyin kökeni ve kaynağı üzerine düşünüldüğü bu “temel ilke” felsefesinde “su” Thales’in ulaştığı sonuçtur. Aristoteles şarihi Simplikios’un da tahmini üzerine,<sup>38</sup> Thales bu öğretiyi Mısır mitolojisinden alarak, her şeyin su olduğunu ve diğer şeylerin sudan kaynaklanarak oluştuğunu öne sürer. Elbette ki Yunan yorumuyla birlikte bu sular daha kaotik bir hâl alır: “tüm varlık olasılıklarının *hazinesi*”<sup>39</sup> olan bu ilksel sular, düzensiz ama üretken bir gücü barındırır içinde.

Evrene kaynaklık eden temel ilke arayışındaki diğer doğa filozoflarında da mitolojik kozmogonilerin izine rastlıyoruz. Örneğin Miletli bir diğer

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Khōra*, çev. Didem Eryar (İstanbul: Kabcı, 2008), 54.

<sup>35</sup> Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, 58; Yakın Doğu geleneklerinin Yunan mitolojisine etkisi için ayrıca bk. Robert Mondy, “Greek Mythic Thought in the Light of the Near East”, *Approaches to Greek Myth*, ed. L. Edmunds (Baltimore: Johns Hopkins University, 1990), 141-98; Walter Burkert, “Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels”, *Interpretations of Greek Mythology*, ed. Jan Bremmer (London: Routledge, 1989), 10-40; Burkert, *Yunan Kültüründe Yakın Doğu Etkileri*, çev. Mehmet Fatih Yavuz (İstanbul: İthaki, 2012), 105-34; Peter Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff: University of Wales, 1966); Louis H. Feldman, “Homer and the Near East: The Rise of the Greek Genius”, *The Biblical Archaeologist* 59/1 (1996), 13-21; Erhat, “Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları”, 180-81.

<sup>36</sup> Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (İstanbul: TİB Kültür, 2016), 7 vd.

<sup>37</sup> Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary* (Indiana & Cambridge: Hackett, 1994), 10.

<sup>38</sup> McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 28.

<sup>39</sup> Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 181.

filozof Anaksimandros'taki "Apeiron" (Sonsuz), var olan şeylerin arkasındaki esas unsurdur; evrenin başlangıcında bu sabit, tekdüze, farklılaşmamış ve değişikliğe uğramamış unsur "ayrışarak" içinde olduğumuz evreni meydana getirir.<sup>40</sup> Herakleitos'ta ise deniz ve sular Kozmos'u oluşturan temel ilkedir:

Ateşin dönüşümlerinden ilki deniz, denizin yarısı toprak yarısı yakıcı soluktur. Bunun anlamı ateş her şeyi yöneten *Logos* ve tanrı tarafından hava aracılığıyla —onun "deniz" olarak adlandırdığı *Kosmos* düzeninin tohumu olan— neme dönüşür; bundan yeniden toprak/yer, gök ve bunların içinde bulunanlar doğar.<sup>41</sup>

Yani Herakleitos düşüncesinde de su hâlâ kendisinden sonra var olan diğer şeylere yataklık etmeye devam eder. Anaksagoras'ta ise, Anaksimandros'un kine benzer bir şekilde evrenin kökenindeki "kaotik birlik" dikkat çeker: "Başlangıçta her şey bir aradaydı" ve hiçbir şey bu bütünlüklü karışımdan ayrı değildi;<sup>42</sup> akıl, bu karışımı (ya da karmaşayı) harekete geçirdi ve eşya birbirinden "ayrışarak" yaratılış başlamış oldu.<sup>43</sup> Son olarak Leukippos ve Demokritos'a bakacak olursak, her ne kadar mekanik bir evren görüşüne sahip olsalar da bu Atomcu filozoflar, evrenin başlangıcında pek çok sayıda atomun çarpışarak bir girdap oluşturduğunu ve evrenin bu girdaptan doğduğunu ileri sürer.<sup>44</sup> Burada Hesiodos, Homeros, Thales ya da Herakleitos'taki gibi "su"yun bir temel unsur olarak evrene yataklık ve kaynaklık etmesinden ziyade, evrenin bir "merkezden doğduğu" fikri dikkat çeker. Kozmos'un temel unsuru atomlar, aynı zamanda başlangıçta var olanlara kaynaklık eden bir köken oluşturmuştur.

Yunan mitolojisi ve doğa felsefesinin mevzubahis kökene dair ortak düşüncesi, evrenin kökeninde tüm öğelerin düzensiz bir şekilde kaynaştığı (gerek sıvı, gerek belirsizlik, gerekse başıboş atomlar şeklindeki) bir birleşim olan Khaos'un varlığıdır. "Boşluk, açıklık" gibi anlamlara gelen Khaos'un Yunanlılarca nasıl anlaşıldığını Azra Erhat şöyle açıklar: "*Khaos*'tan boşluk, daha biçime girmemiş, varlığa kavuşmamış öğelerin karışımı."<sup>45</sup> Bu bağlamda Khaos, varlıkların kendisinden ortaya çıktığı bir düzensizlik durumudur. Aynı zamanda bu durum (*situation*), meydana gelen şeylere var olma imkânı

<sup>40</sup> McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 36-38.

<sup>41</sup> Herakleitos, *A. Testimonia [Tanıklıklar], B. Fragmenta [Fragmanlar], C. Imitationes [Taklitler]*, çev. Erdal Yıldız ve Güvenç Şar (İstanbul: Dergâh: 2016), B31, 151.

<sup>42</sup> McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 223.

<sup>43</sup> McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 227.

<sup>44</sup> McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 324-27.

<sup>45</sup> Azra Erhat, "Sözlük", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (İstanbul: TİB Kültür, 2016), 241.



da veren bir açıklık, yani bir tür yaratılış alanıdır (*site*). Mitolojik anlatılar ve doğa filozoflarının aksine meseleye daha sistematik yaklaşan Platon, devamlı değişim içindeki oluş dünyasının başlangıcındaki “değişmeyen” varlık arayışında fiziksel bir unsura değil her şeyin varlık bulduğu bu açık alana varır. *Timaios*’unda işlendiği hâliyle açıklık (*khōra*), başlangıçta, Demiurgos’un yaratılış eylemi bile gerçekleşmeden önce, koşulsuz ve şartsız bir şekilde orada olmak zorunda olan şeydir; çünkü bu açıklık, gerçek formlar âleminin örneklerinden oluşan, yaratılacak ya da yaratılmış şeylere konumlarını veren gerekli koşuldur.<sup>46</sup> “Olmak, daima, bir yerde olmaktır,” diyen Arhitas’ı yankılayan bir biçimde Platon, varoluşun mekunluktan<sup>47</sup> ibaret olduğu sonucuna varır: “var olan her şey zaruri olarak bir yerde, bir mekânda olur, bir alan işgal eder; bir yerde var olmayan şey ise, ister yeryüzünde ister göklerde olsun, hiçbir şekilde var olmaz.”<sup>48</sup>

O hâlde düzensiz nitelikler ve cisimsel güçlerden oluşan Khaos, bu açıdan âlemdeki her şeye yerini veren, konumlandırılan bir matris, bir mekân olarak vuku bulur ve Platon’a göre yaratılış bu durum (*site/situation*) içinde ve bu durum ile birlikte gerçekleşir. Casey’nin de kısa ve öz bir biçimde belirttiği gibi, “Platon bu vücudu Zorunluluk/İhtiyaç (*anankē*) ve de Açıklık/Uzam (*khōra*) olarak adlandırır.”<sup>49</sup> Buna göre Khaos, âlem için mutlak bir boşluk değildir; mekânsız da değildir. Platon her ne kadar devamlı değişen oluşun başlangıcı hakkında nihai bir şey söylenemeyeceğini kabul etse de, evrenin kökeninde mekânın bir açmaz yarattığının gayet farkındadır.<sup>50</sup> Evrene mekân veren Khaos, bir yere ve mekâna sahip her şeyin içine sirayet eder.<sup>51</sup> Zira Khaos, hem her şeyin kendisinden çıktığı bir “kaynak” ya da bir “yatak” olarak bizzat bir yerdir, bir mekândır, hem de kendisinden çıkan, belirli bir yerde meydana gelmek zorunda olan her şeye muayyen yerlerini veren bir mekân-sağlayıcıdır.

<sup>46</sup> Francis MacDonald Cornford, *Plato’s Cosmology: The ‘Timaeus’ of Plato* (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997), 32.

<sup>47</sup> *Implacement* için “mekunluk”, *implaced* içinse “mekun” kelimesini mekânlı ya da yerleşik olma hâlini karşılamak için teklif ve tercih ediyorum. İngilizcedeki *emplacement* ve *emplaced*’in karşılığı ise “mekânlı” ya da Arapçada daha yaygın olarak gördüğümüz “mütemekkin” ve “mekin” olabilir ancak. Bu ayrıma gitmek isteme sebebim, İngilizcedeki *im-* ön-ekinden kaynaklanan “içsellik” anlamını da “mekun”a yüklemek: Buna göre, “mekin” uzamsal durum bildirimini, “mekun” mekânsal hâl tasviridir.

<sup>48</sup> Platon, *Timaieus* [*Timaios*], çev. Donald J. Zeyl, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997), 52b, 1255; çeviri bana ait.

<sup>49</sup> Casey, *The Fate of Place*, 32; çeviri bana ait.

<sup>50</sup> Platon, *Timaieus* [*Timaios*], 52d; Cornford, *Plato’s Cosmology*, 24, 31, 188, 197 vd.

<sup>51</sup> Cornford, *Plato’s Cosmology*, 176.

### 1.3. Türk Yararılış Destanlarında İlkse Mekânlar

Her boyunda farklı bir versiyonuyla karşılaştığımız Türk yaratılış destanlarında ortak olan yine yoktan yaratmadan ziyade bir *ex datis* anlatısı olmalarıdır. Dünya, yaratılışın en başında *hâlihazırda* var olan, zaten yaratılmış ya da orada zaten bulunan ilksel suların yaratılır.<sup>52</sup> Orhon Kitabeleri'nde bu yaratılış sahnesi şöyle anlatılır:

Üstte mavi gök (yüzü) altta da yağız yeryüzü yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğlu (kişioğulları) yaratılmış... Gök ve yer olmadan önce her şey su idi. Yeryüzü mevcut değildi. Gök mevcut değildi. O zaman tanrıların en yükseği, her türlü varlığın başlangıcı, insan ırkının babası ve anası Tengere Kaire Han (Tanrı Kara Han) başlangıçta kendisine benzeyen bir varlık yaratmış, ona "kişi" adını vermişti.<sup>53</sup>

Bu başlangıç hikâyesinin dini metinlerdeki anlatılara benzerliği epey dikkat çekicidir. Burada yine insan yaratılmadan önce, insanın yerleşeceği mekân yaratılmıştır: Gökle yerin *arasında*. Bu arayı belirleyen, gökle yeri hem birleştiren hem de ayrılmasını sağlayan şeyin "su" olduğunu öğreniriz kitabelerden. İnsanın mekânı olarak dünyaya mekân veren "su". Anlatının detaylarına, yani başlangıcın hikâyeleştirilmesine girdiğimizde ise bu yaratılan "kişi"nin, yani (şeytani?) insanın, kadim suların üzerinde gezinip konacak bir yer, yerleşecek bir mekân aradığını görürüz. Mısır kozmogonisinde de Suyla Dolu Sonsuz Derinlik'te böyle bir "duracak yer" arayışı vardır;<sup>54</sup> çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi insan mekânlanmalı, bir yerlerde mekin, varoluş itibarıyla mekun olmalıdır. Şöyle başlar yaratılış efsanesi:

Başlangıçta uçsuz bucaksız deniz vardı. Gök ve yer yoktu. Tanrı Ülgen bir deniz üzerinde uçuyor, konacak yer arıyor fakat bulamıyordu. Her nasılsa gönlüne bir ilham doğdu. "Önündeki nesneyi yakala!" Ülgen bu sözleri tekrarlayarak ellerini öne doğru uzattı. Birdenbire denizden bir taş ortaya çıktı. Ülgen bu taşı yakaladı, artık mutluydu. Oturacak bir yer bulmuştu. Sonra dünyayı yaratmak istedi.

<sup>52</sup> Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi* (Ankara: KBY, 1976), 73; akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 112.

<sup>53</sup> Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: TDK, 1988), 9; akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 106.

<sup>54</sup> Piankoff, *The Shrines of Tut-ankh-amon*, 25; akt., Eliade, *Gods, Goddesses, and Myths of Creation*, 96.

Fakat “nasıl yaratayım?” diye düşündü. Birdenbire suyun içinden AK ana (Ak Ene) karşısına çıkıverdi ve ona seslendi: “Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler söyle Ülgen, yaratıcı olarak şu kutsal sözü öğren! De ki hep, yaptım oldu! Başka bir şey söyleme! Hele yaratır iken, yaptım olmadı, deme!”<sup>55</sup>

Denizden bir taş çıktığında Ülgen’in mutlu olmasının sebebi mekânsızlık, yersizlik-yurtsuzluk kaygısının, endişesinin giderilmesidir: Oturacak yer, “mekân”dır. Mekân olmaksızın yaratılanlar âlemde bir “yer” edinemez, insan varlık âlemine yerleşemez. Tunguzlar’a göre Tanrı, bu yeri denizleri ateşle kurutarak oluştururken, Yakutlar’da yerin ya aşağıdaki sulardan (deniz) ya da yukarı sulardan (gök) çıkarıldığını öğreniriz.<sup>56</sup>

Başka bir Türk mitolojisi olan Altay yaratılış anlatısı “Yeriding Pütkeni”nde de benzer bir durum vardır; ancak buradaki büyük farklılıklar da dikkatimizi çekmektedir:

Evvelce yalnız su vardı. Yer, gök, ay ve güneş yoktu. Tanrı (Kuday) ile kişi vardı. Bunlar kara kaz şekline girip su üzerinde uçuyorlardı.

Dikkat edilmelidir ki burada başlangıçta yine su vardır, ancak Tanrı ile birlikte insanoğlu da mevcuttur ve diğer anlatıdaki suların üstünde “birlikte” yüzmektedirler.

Tanrı hiçbir şey düşünmüyordu. Kişi rüzgâr çıkarıp suyu dalgalandırdı ve tanrının yüzüne serpti. Bu kişi kendisinin tanrıdan büyük olduğunu sandı ve suyun içine dalıverdi.

İnsan’ın hikâyesi dini metinlerdeki şeytanla ya da şeytani ruhla birleşmiş gibi burada. İnsan, Tanrı’ya karşı kibirlenip suyun içine, yani mevcudata dalıyor. Ancak devamında ise şu olaylar gerçekleşir:

Su içinde boğulacak oldu (tanrı bana yardım et) diye bağırmaya başladı. Tanrı (yukarı çık) dedi. O da birden sudan çıkıverdi. Tanrı şöyle buyurdu: “Sağlam bir taş alırsın.” Suyun dibinden bir taş çıktı. Tanrı ile kişi üstüne oturdular. Tanrı kişiye: “Suya dal oradan toprak çıkar” dedi. Kişi suyun dibinden toprak çıkarıp Tanrı’ya verdi. Tanrı bu toprağı suyun üzerine atarak: “Yer olsun” dedi.

<sup>55</sup> Akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 107.

<sup>56</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 110.

Böylece yer yaratılmış oldu.<sup>57</sup>

Türk boylarının yaratılış anlatılarında farklı olduğu kadar epey efsanevi bir varyant daha görmek için son olarak Lebed Tatarları'nın mitolojik kozmogonisine bakabiliriz:

Önce her taraf su idi ve hiçbir tarafta toprak yoktu. O zaman tanrı suya ak bir kuğu kuşu göndererek bir gaga dolusu su getirmesini emretti. Fakat suya daldığında kuğunun gagasına bir parça toprak yapışmış olduğundan kuğu bunu üfleyerek fırlattı. Toprak parçaları küçük toz zerrecikleri şeklinde suya düşerek onun üzerinde yüzmeye başladılar. Bu tozlar büyümek ve yayılmak suretiyle yeri meydana getirdiler...<sup>58</sup>

Dünyanın yaratılmasında suyun kadimliği, yaratılışa hem mekân hem de imkân vermesidir. Su ile, su sayesinde, sudan yaratılış gerçekleşmektedir. Su, tüm farklılıklarına rağmen Türk yaratılış destanlarında su ile yaratılışın başlangıçta hâlihazırda var olan mekânıdır.<sup>59</sup>

#### 1.4. Dini Metinlerde Mekânın Yaratılışı ve Mekânda Yaratılış

Yaratılış anlatılarında dini metinlere geçecek olursak, en başta Eski Ahit'in ilk bölümü "Tekvin" in başlangıç satırlarını okuyabiliriz:

<sup>57</sup> Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar: Metinler ve Tahliller* (İstanbul: Dergâh, 2019), 39. Anlatı şöyle devam ediyor: "Bundan sonra tanrı yine kişiye: 'Suya dal, toprak çıkar' dedi. Kişi suya daldı ve: 'Ben kendim için de toprak alayım' diye düşündü. İki eline toprak aldı. Bir elindeki toprağı kendi başına iş görmek düşüncesi ile ağzına soktu. Tanrı'dan habersiz yer yaratmak istiyordu. Bir elindeki toprağı tanrıya verdi. Tanrı bu toprağı saçıverdi. Katı yer meydana geldi. Deminki kişinin ağzında gizlediğı toprak da büyümeye başladı. Nefesi tikanıp boğulacak gibi oldu. Tanrıdan kaçmaya başladı. Fakat nereye baksa tanrıyı yanında buldu. Boğulmak üzere iken: 'A Tanrı, gerçek tanrı bana yardım et' diye yalvardı. Tanrı ona: 'Ne yaptın, ağzıma toprak saklayayım diye mi düşündün? Bu toprağı ne için gizledin?' diye sordu. Kişi cevap verdi: 'Yer yaratayım diye bu toprağı ağzımda gizlemiştim.' Tanrı ona: 'At ağzından o toprağı' dedi. Kişi toprağı atıverdi. Bu topraktan küçük küçük tepeler meydana geldi. Bundan sonra Tanrı şöyle dedi: 'Sen günahlı oldun, bana karşı fenalık düşündün. Sana itaat eden halkın düşündükleri dahi fena olacaktır. Bana itaat eden halkın düşünceleri arı, temiz olacaktır. Onlar güneş görecekler, aydınlık görecekler. Ben gerçek Kurbustan adını almışumdur. Senin adın ise Erlik olsun. Günahlarını benden gizleyenler senin halkın olsun. Günahlarını senden gizleyenler benim halkım olsun' dedi." (39-40)

<sup>58</sup> W. Radloff, *Proben*, çev. Ahmet Temir, *Sibirya'dan I* (1956), 368; akt., Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, 50.

<sup>59</sup> Türk mitolojilerinde yaratılışta suyun bulunmasının farklı örnekleri için ayrıca bk. Gezgin, *Su Mitosları*, 77-79.

Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı.  
Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu.  
Tanrı, "Işık olsun" diye buyurdu ve ışık oldu.<sup>60</sup>

Burada mekânın ezeliğine, başlangıçtan beri ve başlangıcın da ötesinde var olduğuna dair iki alamete şahit oluruz: İlkin, gök ve yer yaratıldı, yer boştu ama engin bir karanlıkla "kaplıydı". Yani boşluğu bir karanlık dolduruyordu. Burada boşluktan yaratma değil, yaratmadan oluşan bir boşluğun karanlıkla doldurulması vardır: Boşluğu oluşturan bu yerle gök, başlangıçta var olan derin-yerlerdir (*ur-places*). Bu suların derin-yerler, yani başlangıçta var olan kadim kökensel mekânlar oluşunu Casey şöyle açıklar:

Boşluk yerine —bölgeler de mekân olarak sayılıyorsa, ki öyle de olmalıdır— mekânlar vardır. Derinlik ve karanlık alanları hâlâ mevcuttur. Tanrı'nın Ruhu, "suların yüzeyinde hareket ederken" burada aktiftir aslında, kaçınılmaz olarak mekânlar arasında hareket etmek zorundadır. Zira mekân olmadan hareket olmaz. Aristoteles'in de söylediği gibi, "mekân olmadan değişim olamaz" ve hareket, şüphesiz bir tür değişimdir. Tanrı, karanlık Derinliğin üzerinde hareket ederken, hâlihazırda hem bir mekân üzerinde hem de mekânlar arasında hareket etmektedir. Örneğin, kendi kozmogonik yolculuğunun başlangıç-yeri ile bitiş-yeri arasında hareket eder. Bu derin-yerler (ya da kökensel-mekânlar) (*ur-places*), metinde adlandırılmamış olsalar da, adlandırılmış *olan* daha belirli mekânları önceler.<sup>61</sup>

Ve ikincileyin, dikkatimizi şu çeker: o çokça üzerinde durduğumuz "Işık ol" (Fiat lux) buyruğundan önce, yani Işık'tan önce bile sular mevcuttur. İkinci ayet, Tanrı'nın Ruhu'nun suların üzerinde dolaştığını ve sulara hükmettiğini bildirmektedir. Daha sonra 20. ayette geçtiği gibi canlıların suda yaratılmasından çok daha önce, *Enuma Eliş*'in kozmik/kaotik varlıklarına benzer şekilde, Tanrı'nın Ruhu'nun üzerinde dolaşabileceği, ilksel sular hâlihazırda mevcuttur. Bu kadim sular üzerinde gezinmeyi Türk mitolojilerinde de görmüştük; Tanrı Ülgen ve Kuday da daha hiçbir şey ortada yokken su üzerinde yüzmekteydi. Belli ki yaratılış anlatılarının ortak

<sup>60</sup> *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, çev. Kolektif (İstanbul: Yeni Yaşam, 2009), Yaradılış, I.1-3, 1.

<sup>61</sup> Casey, *The Fate of Place*, 13; çeviri bana ait.

ögesi su, Tanrısal ruhun ilk “makamı” olmakla birlikte, Tanrı tarafından kendisine yaratma görevi verilmesiyle âleme hükmeden, âlemde yaratılacak diğer şeylere “yerlerini” veren bir kökenselliğe sahiptir.<sup>62</sup>

Tevrat’ın da öncesine, Mezmurlar’a gittiğimizdeyse mesele biraz daha “derinleşir”. Yaratılışa ilgili o meşhur ayet şöyle der:

Gökler RAB’in sözüyle,  
Gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı.  
Deniz sularını bir araya toplar,  
Engin suları ambarlara depolar.  
Bütün yeryüzü RAB’den korksun,  
Dünyada yaşayan herkes O’na saygı duysun.  
Çünkü O söyleyince, her şey var oldu;  
O buyurunca, her şey belirdi.<sup>63</sup>

Eliade’ın da *Enuma Eliş*’te bahsi geçen ilksel suları buradaki engin ve derin sulara (*Tehom*) benzeştirdiğini ve bu suların hem yaratılışın hem de âlemin merkezi olarak yorumladığını görmekteyiz.<sup>64</sup> Evrenin kökenine dair daha ayrıntılı başka bir ayet de şudur:

RAB’be övgüler sun, ey gönlüm!  
Ya RAB Tanrım, ne ulusun!  
Görkem ve yücelik kuşanmışsın,  
Bir kaftana bürünür gibi ışığa bürünmüşsün.  
Gökleri bir çadır gibi geren,  
Evini yukarıdaki sular üzerine kuran,  
Bulutları kendine savaş arabası yapan,  
Rüzgarın kanatları üzerinde gezen,  
Rüzgarları kendine haberci,  
Yıldırımları hizmetkâr eden sensin.  
Yeryüzünü temeller üzerine kurdun,  
Asla sarsılmasın diye.  
Engini ona bir giysi gibi giydirdin,  
Sular dağların üzerinde durdu.  
Sen kükreyince sular kaçtı,  
Göğü gürletince hemen çekildi.  
Dağları aşıp derelere aktı,  
Onlar için belirlediğin yerlere doğru.  
Bir sınır koydun önlerine,  
Geçmesinler, gelip yeryüzünü bir daha kaplama-  
sınlar diye.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 184.

<sup>63</sup> 33. Mezmur, 6-9, 589.

<sup>64</sup> Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 21-27; *Kutsal ve Dindışı*, 1-5, 23-28, 43-46.

<sup>65</sup> 104. Mezmur, 1-9, 635.

Burada çok belirgin bir şekilde Tanrı'nın evi ya da tahtının "yukarıda" yer alan sular üzerine kurulu olduğu dile getirilir. Oldukça mitolojik bir kurguya sahip bu anlatıda dahi suların yaratılışı söz konusu değildir; aksine, sular Tanrı'nın "evvelden beri hâkim olduğu" en kadim yerdir.

Eski Ahit ve Mezmurlar'daki anlatıma hayli benzer fakat bir o kadar da farklı bir durumla Kur'an-ı Kerim'de de karşılaşırız: "Peki, hakkı inkara şartlanmış olan bu insanlar, göklerin ve yerin [başlangıçta] bir tek bütün olduğunu ve Bizim sonradan onu ikiye ayırdığımızı ve yaşayan her şeyi sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? Hâlâ inanmayacaklar mı?"<sup>66</sup> Evrenin başlangıçta bir "bütün" olması, eski Mezopotamya kültürlerinde de var olan "gök ile yeryüzünün benzeşimi" inancıyla uyusmaktadır: Yerle gök, daha önce yekpare bir arada buldukları için, birbirine denk gelen öğeler barındırmaktadır; böylece yeryüzündeki bir şeyin ideal karşılığı gökte de mevcuttur.<sup>67</sup> Kur'an'da kâinatın yaratılışı bu "bütüncül evren" in "farklılaşması" ya da ayrışmasıyla başlar. Bu bütüncül, yekpare varlığı, yaratılışı önceleyen bir çekirdek ve yaratılacak her şeyin bir kökeni olarak yorumlayan, Mu'tezile kelamcısı Nazzâm'ın (ö. 835 veya 845) "kumûn" (gizlilik, belirsizlik) teorisinden<sup>68</sup> —ki bu görüş aynı zamanda başlangıçta Khaos'un belirsiz bir bütün oluşunu da çağırıştırır— Şakir Kocabaş (1945-2006) gibi çağdaş dönem bilim felsefecilerinin "evrenin çok yoğun bir enerji plazması veya çekirdekten meydana geldiği"<sup>69</sup> görüşüne kadar pek çok görüşü düşünce tarihi boyunca izleyebiliyoruz. Hatta Kocabaş, Big-Bang teorisinde evrenin kökenini "açıklama" boşlukları olduğunu ileri sürerek, Kur'an ayetleri sayesinde bu kökene dair sorularımıza cevap bulabildiğimizi ve "başlangıcın" ne şekilde meydana geldiğini anlamlandırabileceğimizi söyler:

#### *Başlangıç*

1.1. semâvât ve arz (madde) hepsi küçük bir hacimde sıkıştırılmış, bitişik (= *kaneta ratkan*) Enbiya 21/30

1.2. Sema ve arz plazma halinde (= *fe hiye duhanun*) Fussilet 41/11

1.3. semâvât ve arz bir çekirdek halinde

#### *Açılma*

2.1 semâvât ve arz, çatlatılarak açılıyor (= *fatır-u's-semâvât*) En'am 6/14, Yusuf 12/101, İbrahim 14/10, Enbiya 21/56, Zümer 39/46, Şura 42/11<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal - Tefsir*, C 2, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret, 1999), Enbiyâ' 21/30, 650.

<sup>67</sup> Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, 21.

<sup>68</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan, 1987), 40-42.

<sup>69</sup> Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 61. Ayrıca bk. Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri: Tenkidi Bir Yaklaşım* (İstanbul: Furkan, 1999).

<sup>70</sup> Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 81.



Kocabaş'ın yorumunda "gökler ve yer", sırasıyla "uzay(lar) ve madde"ye tekabül eder. Yaratılış öncesinde yekpare bir çekirdek ya da plazma olarak bulunan bütünlük ("bölünüp parçalanmayan unsurlar" anlamıyla *duhân* ya da Khaos)<sup>71</sup> "Kun!" emriyle "madde"ye ve maddenin bir "şey" olarak var olmasını sağlayan "mekânlarla" dönüşür. Bu bağlamda Kocabaş, Allah tarafından verilen var olma emrinin aynı zamanda "mekân kazan" ya da "mekânlan" anlamına gelebileceğini de öne sürmektedir.<sup>72</sup>

Emr hazırlandıktan sonra ona "ol" denince, bir mekân kazanmış oluyor ve onunla bir "şey" varlık haline geliyor veya bir olay meydana geliyor. "Varlık"la "oluş"u ve "mekan"ı böylece birbirine bağlayan bir kavram yapısını başka bir kitapta göremiyoruz.<sup>73</sup>

Peki Allah'ın "kendisine" emrederek, kâinatı ve içindekileri "kendisinden" yarattığı, varlığını ve mekânını veren bu ilksel madde ya da "şey";<sup>74</sup> hem kaynağın kendisi olarak bir yer ve mekân hem de kendisinden çıkan eşyayı mekânlandıran bir köken-mekân değil midir?

Yaratılışın "kendisinden" ve "kendisiyle" başladığı bu ilksel şey ve mekânın yine "su" olduğuna bizzat Kur'an da şahitlik eder. Şöyle ki: Kainatın yaratılışına dair birbirinin tekrarı pek çok ayette Allah, elbette ki mitolojik anlatıların aksine, gökleri ve yeri ve bu ikisinin arasındaki şeyleri bir "arada" yaratan "tek" tanrı olarak tarif edilir.<sup>75</sup> Bu ayetlerin hemen hemen tamamında şu ibareyi görürüz: "gökleri ve yeri altı günde yarattıktan sonra Arş'a istiva eden."<sup>76</sup> Kur'an-ı Kerim'de de Eski Ahit'te olduğu gibi aşama aşama nelerin yaratıldığına dair bir anlatı vardır ama burada asıl dikkatimizi çeken "Arş'a istiva" olayıdır. Arş, her ne ise,<sup>77</sup> Allah onunla eşitlenmiş, aynı seviyeye, aynı kaplama gelmiştir. Dahası ve konuyla ilgili en önemlisi, bir başka ayette ise (Hûd, 7: 11) şunu okuruz: "O'dur, gökleri ve yeri altı evrede yaratan; Ve

<sup>71</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: Kuramer, 2015), 64-65.

<sup>72</sup> Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 57.

<sup>73</sup> Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 215.

<sup>74</sup> Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 88-89.

<sup>75</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, C 2, Furkan, 25/59, 737: "Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında var olan her şey altı evrede yaratan ve kudret ve hükümlerlik tahtına kurulan O'dur, O: Rahmân! /sınırsız Bağış-Kayra Sahibi! O'nun (Kendisinden), O her şeyden Haberdar Olan'dan sor."

<sup>76</sup> Bk. A'raf 7/54, Yunus 10/3, Ra'd 13/2, Tâ-Hâ 20/5, Furkân 25/59, Secde 32/4, Kâf 50/38.

<sup>77</sup> Arş'ın ne'liği üzerine detaylı bir tartışma için bk. Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, "Arş'a İstiva Me-selesi", 97-113. Muhammed Esed, Arş'a "sınırsız kudret ve iktidar makamı" anlamını vererek şu yorumda bulunur: "Arş terimine gelince (lafzen, "taht" veya "hüküm/iktidar makamı") klasik ve modern bütün Müslüman müfessirler ittifakla, sözcüğün Kur'an'da geçen bu mecazî kullanımının, Allah'ın bütün yaratıkları üzerindeki mutlak hüküm ve iktidarını ifade ettiği görüşündedirler." Kur'an Mesajı, C 1, 281-82, 43. dipnot.

[hayatı yarattığı sürece] O'nun kudret *tahtı suyun üstündeydi*.<sup>78</sup> Aynı ayetin bir başka çevirisiye şöyle der: “[Allah] ... Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”<sup>79</sup> Tanrı'nın Arş'ının su üzerinde olması, bir hâl bildirimini, durum (*situation*) betimlemesidir.<sup>80</sup> Durumun, meydana gelen şeylere var olma imkânı veren bir yaratılış alanı olduğunu; yaratılışın bu durum içinde ve bu durum ile birlikte gerçekleştiğini daha önce *Timaios*'u işlerken de görmüştük.

Burada fark edilecektir ki arşın, tahtın ya da hükümranlığın “sular” üzerine kurulu olması, Kur'an'daki pek çok “canlıları sudan yarattık”<sup>81</sup> bildirisinin ve hayat verme fonksiyonunun ötesinde bir şeyi anlatır.<sup>82</sup> O da, bu ilksel suların, âlem yaratılırken içinde ya da âlem ile birlikte yaratılan bir şey olması kadar, yaratılış esnasında yaratılanlara imkân veren bir mekân olarak da ortaya çıkmasıdır. Her ne kadar arş ve suyun her şeyden önce yaratıldığını, suyun arştan da önce yaratıldığını ya da bu tür bir anlatımın tamamen mecaz içerdiğini söyleyen muhtelif yorumlar olsa da,<sup>83</sup> yaratma iradesi henüz bildiğimiz âlemdeki yaratılanlara işlemediği bir “durumda” suların (ve arşın) hâlihazırda var olduğu konusunda ittifak edilmiştir.<sup>84</sup>

Kur'an'daki ilksel suların “simgesel” özelliklerini Gelenekselci ekolün yorumları da destekliyor görünmektedir: Martin Lings, örneğin, *Simge ve Kökenörnek* kitabının “Kur'an'da Su Simgeleri”ne ayırdığı bölümünde su ve rahmetin (bağışlayıcılık) yanına “yukarıdan inen” başka bir ilkeyi, yani Vahyi de ekler: Su, rahmet ve vahiy bu bağlamda “hayat-verici”dir.<sup>85</sup> Fakat yukarıda da bahsettiğimiz Hûd Suresi'nin 7. ayetinde geçen ilksel suların farklı bir anlam içerdiğini Lings de tespit eder: “Ayette işaret edilen su, bölünmemiş birliği içinde yaratılan üç âlemin tohumlarını ve bu âlemlerin içerdiği her şeyi ihtiva eden yaratılışın saf aslî cevheridir. Bu aynı su, ayrıca eski Ahid'in Tekvin bölümünde şu kelimelerle ifade edilmiştir: ‘Tanrı'nın Ruhu suların

<sup>78</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, C 1, Hûd 11/7, 422. Esed bu ayete köşeli parantezle eklediği “hayatı yarattığı sürece” ifadesini Reşid Rıza'dan aldığını belirtiyor.

<sup>79</sup> *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, çev. A. Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrıncı, İ.K. Dönmez ve S. Gümüş (İstanbul: TDV, 1991), Hûd 11/7, 221.

<sup>80</sup> Bu bağlantıya dikkatimi çeken Dr. Hadi Ensar Ceylan'a teşekkür ederim.

<sup>81</sup> Bk. Enbiyâ 21/30, Nûr 24/45.

<sup>82</sup> Krş. Sayım, “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri”, 135-36.

<sup>83</sup> Bu yorumların detaylı bir incelemesi için bk. Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 59-61.

<sup>84</sup> “Levh-i Mahfuz”un sular ve arştan daha da önce var olduğuna dair ayetler de dile getirilebilir. Ancak bu makalede kozmogoni yani evrenin kökeni söz konusu olduğu için bu mesele bizi ilgilendirmiyor.

<sup>85</sup> Martin Lings, *Simge ve Kökenörnek: Oluşun Anlamı Üzerine*, çev. Süleyman Sahra (Ankara: Hece, 2003), 77.

yüzü üzerinde hareket ediyordu.”<sup>86</sup> Başka bir yerde aynı ayeti yorumlarken Lings, biri Arş’ın üzerinde (Allah’ın “Rahman” sıfatı) diğeri altında (kadim sular) iki suyun kökenleri itibarıyla bitişik bir bütün oluşturduğunu belirtir.<sup>87</sup> Böylelikle Allah, kendisiyle varlıklara zemin veren suları yaratılışta ayırıştırır ve varoluşa alan açar.<sup>88</sup>

## 2. Evrenin Kökenine Dair Ortak Anlatılar

Evrenin başlangıcı ya da yaratılışını konu edinen anlatılarda “su simgeçiliği” ve “ex datis” yani yoktan değil de hâlihazırda var olandan yaratma gibi ortak noktaların olduğu verdiğimiz örneklerde dikkat çekmektedir. Bu noktaları biraz daha belirginleştirerek son bölüme, yani kozmogonik anlatılarda mekân sorunsalının varoluşsal değerine geçebiliriz.

Su, kadim yaratılış anlatılarında “zaten olmak zorunda olan” ilksel madde, yani *materia prima* olarak tayin edilmiştir ki bu şey, yani ilksel sular, henüz “gerçek hâle geçmemiş mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; sular *fons et origo* [kaynak ve köken] olarak tüm varlık olasılıklarının haznesidirler.”<sup>89</sup> O hâlde bu sular, mitoloji, yaratılış destanları ya da dini anlatılarda, bütünevrene kaynaklık eden biçimsiz, şekil verilmemiş, yani “yeri” belirlenmemiş bir düzensizliği, Khaos’u simgelemektedir.

Burada *Enuma Eliş* ile *Theogonia* ya da İlyada gibi Yunan mitolojileri arasında başka bir ortaklık daha göze çarpar: Bu mitolojiler, insanları yaratan ve insanların içinde bulunduğu âlemin hükümdarı olan yüce tanrının (Babilliler için Marduk ve Yunanlılar için Zeus) evrenin başlangıcı sahnesinde yer almaması açısından birbirine benzerler. Sular, evrenin başlangıcını temellendirirken (kozmogoni), aynı zamanda tanrıların doğuşuna (teogoni) ve kâinatı yönetecek asıl tanrının ortaya çıkışına da şahitlik eder. Hatta diğer yaratılış destanları ve dini öğretileri de hesaba katarsak, burada başka bir benzerlik daha keşfederiz: Kozmogonik anlatılar, ilksel kozmik bölgelerin dağınıklığından (sular ya da salt düzensizlik) yerlerin düzene sokulmasına,

<sup>86</sup> Martin Lings, *Yakîn Risalesi*, çev. Veysel Sezigen (İstanbul: Vural, 2006), 80. Buna benzer bir diğer Gelenekselci yorum da Titus Burckhardt’a aittir: “İncil’deki yaratılış öyküsünde, ilk başta, yeryüzünün yaratılışından önce, Tanrı’nın Ruhü’nün suların yüzünde gezindiği söylenmektedir. Hindular’ın kutsal kitapları da yeryüzünde yaşayan herkesin ilk denizden çıktığını anlatırlar. Bu mitlerde, suyla, su sözcüğünün alışılmış anlamı kastedilmez; yine de onların bizim hayal gücümüzde oluşturdukları tablo kendi açısından doğru ve olabildiği kadarıyla uygundur, çünkü *materia prima*’nın farklılaşmamış ve pasif birliğini daha iyi ileten hiçbir şey yoktur.” Titus Burckhardt, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan, 1997), 141.

<sup>87</sup> Lings, *Simge ve Kökenörnek*, 79.

<sup>88</sup> Nancy, *Being Singular Plural*, 16: “Köken bir uzaklaşmadır.” Krş. Kocabaş, *Kur’ân’da Yaratılış*, 81: “semâvât ve arz, çatlatılarak açılıyor (= *fatır-u’s-semâvât*) En’am 6/14, Yusuf 12/101, İbrahim 14/10, Enbiya 21/56, Zümer 39/46, Şura 42/11.”

<sup>89</sup> Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 181; Burckhardt, *Aklın Aynası*, 140-41.

evrene son şeklinin verilmesine “geçiş”in bir hikâyesi olmaları bakımından da ortaklırlar. “Bu geçişin hikâyesi,” diyor Casey,

bizzat evrensel yaratmanın, evrenin kökeninin anlatısıdır. Bu anlatı, mekânsızlıktan mekânla-dolu varoluşa geçişin sonrasında meydana gelip bunu söze dökmez yalnızca; aynı zamanda evrensel yaratıcı sürecin bir parçasıdır ve bu süreçten ayrı düşünülemez: “Başlangıçta Söz vardı.”<sup>90</sup>

Buradan şu *iki* sonucu çıkarabiliriz: (1) Âlemin yaratılışı, hâlihazırda yaratılmış olan, zaten mekâna sahip olan evrenin “en başta gerçekleşen” olayını anlatır. Bu yaratma hadisesinin kendisini zorunlu kılan gerekçesi de, hiçbir olayın yersiz, mekânsız (*unplaced*) gerçekleşmeyeceğidir.<sup>91</sup> Kısacası, her olay gibi, yaratılışın da bir yeri olmak zorundadır. Bu durum, daha önce dile getirdiğimiz bir argümanı yineliyor gözükmektedir: “Bizzat evrenin başlangıcı (*cosmogogenesis*), mekânın başlangıcından (*topogenesis*) koparılamaz.”<sup>92</sup> O hâlde mekân, koşulsuz ve şartsız bir şekilde başlangıçta olmak zorundadır ve mekânın yarattığı bu zaruri açmaz sembollerle, metaforlarla ve mitlerle izah edilir.<sup>93</sup>

Su, Mısır’da, Hint kıtasında, Orta Doğu kültürleri ve bilhassa *Enuma Eliş*’te, Türk yaratılış destanlarında, Eski Ahit ve Kur’an-ı Kerim’de yaratılışın yeri ve mekânı; Khaos da bir yokluk ya da boşluktan ziyade ortaya çıkan düzenin düzensiz bir sahnesi olduğuna göre; mekân, yaratılışın olmazsa olmaz şartıdır. Edward Casey’nin de belirttiği gibi, “yaratılış yalnızca *mekânın* (ve mekânlarda yer alan şeylerin) yaratılışı değildir; yaratılış, kendi yaratma-mekânı da dahil olmak üzere bir yer *olmaksızın* gerçekleşemez. Yaratma eylemi, bir yerde meydana gelir.”<sup>94</sup> O hâlde sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: “[Başlangıçta] Varsayılın ya da imal edilsin, yaratılışla eş-zamanlı ya da yaratılıştan hemen peşi sıra meydana geldiğine göre, mekân her tarafta yer alır. Mekân, yaratılış anlatılarının devam eden alt-metni[dir].”<sup>95</sup>

Böylece âlemin yaratılışı, mekânın açıklığında gerçekleşirken, mekânın açmazını da tüm âleme *yaymış* olur. Bir başka deyişle mekânın, paradoksal olarak yaratılış esnasında, daha öncesinden, orada “hâlihazırda” bulunmak zorunda olması sayesinde, bir yere ve mekâna sahip olan her bir şey, tüm var olan eşya, bu çelişkili hâl (*state*) içerisinde: *Enuma Eliş*’te tanrı

<sup>90</sup> Casey, *The Fate of Place*, 6; çeviri bana ait.

<sup>91</sup> Casey, *The Fate of Place*, 7.

<sup>92</sup> Casey, *The Fate of Place*, 7; çeviri bana ait.

<sup>93</sup> Dickman, *Using Questions to Think*, 109.

<sup>94</sup> Casey, *The Fate of Place*, 13; çeviri bana ait.

<sup>95</sup> Casey, *The Fate of Place*, 16; çeviri bana ait.

Marduk, Tiāmat'ı öldürdükten sonra cesedinin arda kalan parçalarından, "tanrı artıklarından", insanların içinde yaşayacağı evreni inşa eder; Yunan mitolojilerinde Khaos, bir şekilde düzenin kurulduğu âleme sirayet eder ve hem tanrılar arasındaki husumetin hem de insanlar arasındaki kavgaların sonu gelmez; Türk yaratılış destanlarında her şey sudan çıkartılarak, suyun üzerinde kurulur; Eski Ahit'te ve Kur'ân'daki ilksel sular (kozmik sular), kainattaki tüm canlılığı (mikrokozmosu) oluşturur.<sup>96</sup> Yani çelişkilerle dolu mekân, âleme nüfuz eder; içinde ezelden beri barındırdığı açmaz da tüm varlıklara ve bu varlıklara muhatap olan insana ilelebet sirayet eder. İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine adlı çalışmasında Tanrı'nın Varoluşu ile tüm varlığı temellendiren Varoluşun "zemini" ayrımının anlamını ele alan Alman romantik filozof Friedrich von Schelling (1775-1854) mekânın açmazının âlemdeki her şeye sirayet etmesini şu şekilde açıklar:

Ebedi eylem olarak Tanrı'nın kendini tecellisinden sonra, evrendeki her şey, gördüğümüz gibi yasa, düzen ve bir biçim halini almıştır. Ama zeminde hâlâ var olan kuralsızlık her an yeniden ortaya çıkacak gibidir, çünkü kural ve düzen, en baştan beri var olan şeyler değildir; kural ve düzen ondan önce var olan kuralsızlığa ve düzensizliğe getirilmiştir. Düzenin zeminindeki bu düzensizlik, şeylerin gerçekliğinin kavranılamayan temeli, hiçbir şekilde çözülemeyen bir kalıntı gibidir, yani aklın en gayretli çabasıyla bile çözülemeyen, ebedi olarak zeminde kalan bir şeydir. Akıl ve kavrayış, tam olarak içinde anlama ve kavrayış olmayan şeyden doğmuştur. Başlangıçtaki bu karanlık olmadan var olanların bir gerçekliği olmaz; karanlık onların zorunlu içeriğidir.<sup>97</sup>

Böylelikle yukarıda Casey'den alıntıladığımız paragrafın ikinci sonucuna varabiliriz:

(2) Âlemin yaratılışı üzerine *Enuma Eliş*'ten "Yeriding Pütkeni"ne, *Theogonia*'dan kutsal metinlere değin oluşan anlatılar bir dil ve dünya meselesidir. Dahası bu metinler sadece ait oldukları kültür, medeniyet ve dini öğretilerin bir temsilcisi olarak bu toplulukların inanç sistemleri ve dünya görüşlerini bir "bilgi" olarak modern okura yansıtmakla kalmazlar; bunun da ötesinde, bu kadim ve asli sorunun, yani içinde bulunduğumuz evrenin "nereden" geldiği sorusunun cevabını "kendisi için" arayan okura

<sup>96</sup> Lings, *Yakîn Risalesi*, 81.

<sup>97</sup> Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 54.

da bir “düşünce ve tahayyül zemini” sunarlar. Böylece varlıkların zemininin kuruluşunu hikâyeleyen kozmogonik metinler, muhatabının “varoluş”a dair (belli belirsiz) sorularını “dayandıracacağı” bir altlık, bir yatak, bir kaynak olurlar. Zemin metinler, bu sorulara kaynaklık etmesi bakımından sahici okurlarına hitap etmeye devam eder.<sup>98</sup>

Evrenin kökenine dair bir metnin varoluşsal sorulara “zemin” oluşturmasına şöyle bir örnek getirebiliriz: Yukarıda bahsedilen Hûd Suresi’nin 7. ayetinde geçen “Allah’ın arşının su üzerinde olması” meselesi, metnin ilk muhatapları sahabilerce anlaşılmaya çalışılır ve peygamberden evrenin başlangıcının nasıl olduğu sorulur. Hadis literatüründe bu sorunun birden çok cevabıyla karşılaşırız: “Arş’ı su üzerindeydi ve bir elinde terazi olup alçalıp yükseliyordu” (Buharî) veya “Ey Allah’ın elçisi Rabbımız yaratıklarını yaratmazdan önce nerede idi? diye sorduk, şöyle buyurdu. Bir bulut üstündeydi. Altında hava, üstünde hava vardı. Bundan sonra Arş’ı yarattı” (Tirmizî).<sup>99</sup> Görülmektedir ki bir metin, yani Kur’an, kökene dair bir anlatı sunarken okurunu bu kökeni daha çok irdelemesini sağlar. Başka rivayetlerde –örneğin “Arş’ın Allah’ın yüceliğini ifade ettiğini dile getiren İbn Abbas gibi– metaforik anlayışlar getirenleri görürüz; fakat öte yandan, evrenin yaratılışı anlatısına daha fazla mitolojik unsurlar ekleyenler de olmuştur:

Gökleri ve yeryüzünü yaratmasından önce Allah’ın Arş’ı vardı. Sonra Allah Teâlâ suyun süzmesinden bir avuç aldı. Sonra avucunu açtı, bir duman yükseldi. Sonra bundan iki günde yedi göğü yarattı. Bilâhare sudan bir çamur aldı ve onu Beytullah’ın olduğu yere koydu. Sonra ondan yeryüzünü yuvarladı. Sonra iki günde rızıkları yarattı. Gökleri iki günde, yeryüzünü de iki günde yarattı. Yedinci günde son yaratma işini bitirdi.<sup>100</sup>

Vehb ibn Münebbih’ten gelen bu rivayet hem Mezopotamya ve Orta Doğu yaratılış anlatılarının özet bir versiyonu gibidir hem de yüzyıllar boyunca farklı İslam coğrafyalarında anlatılacağı olan evrenin yaratılışı

<sup>98</sup> “Zemin metinler” kavramını Prof. Dursun Ali Tökel’e borçluyum.

<sup>99</sup> İbn Kesîr, Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsîri, çev. Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı, 2000), 8/3903.

<sup>100</sup> İbn Kesîr, Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsîri, 8/3906. Mustafa Öztürk de ilk muhatapların yaratılış ayetlerini nasıl yorumladıklarını şöyle nakleder: “Başlangıçta Allah’ın arşı su üstündeydi. Allah sudan önce hiçbir şey yaratmamıştı. Kâinatı yaratmayı murad edince sudan bir duman/buhar çıkardı ve bu duman suyun üzerinde yükseldi. Bundan dolayı söz konusu dumana semâ adını verdi. Daha sonra Allah suyu kurutup onu tek bir arz şekline dönüştürdü. Sonra bu arzı birbirinden ayırarak iki günde (pazar ve pazartesi) yedi arz hâline getirdi. Arzı bir balığın –ki bu balığa Kalem 68/1. Âyette “nûn” harfiyle işaret edilmiştir– sırtına yerleştirdi. Balık suyun içinde, su dümdüz bir kayalık üstünde, kayalık bir meleşin sırtında, melek başka bir kayanın üstünde, bu kaya da rüzgâra açık hâldedir...” Kur’an ve Yaratılış, 56 vd.



öyküsünün bir prototipini oluşturur.<sup>101</sup> Bir benzeri örnekte ise “Arş’ı su üstündeydi, peki su neyin üstündeydi?” diye sorulan İbn Abbas’ın “Rüzgârın sırtı üstündeydi,” cevabını verdiğini okuruz.<sup>102</sup> Ya da: “‘*Amâ*’da, altında ve üstünde hava bulunan bir ‘*amâ*’da idi. Sonra Allah kendisinden başka hiçbir şey yokken su üzerinde arşı yarattı.”<sup>103</sup> Kelime anlamıyla “ince bulut” ya da “yağmur yüklü bulut kümesi” demek olan “‘*amâ*’”, tasavvuf literatüründe önemli bir makama, Allah’ın gaybdan zuhur ettiği yere tekabül eder:<sup>104</sup> “‘*Amâ*’ mertebesi, ilâhî iktidarın nüfuz mahalli ve mümkünleri kendinden toplayan alandır.”<sup>105</sup> Belli ki bu “makam”, tüm belirsizliği ve gizliliği ile birlikte varlıklarının kökenlerini sorgulayan sahabileri ve sonrasında gelen müslümanları bir dereceye kadar tatmin etme işlevi görür.<sup>106</sup> Zira oluşan bu literatürden, önce belirsiz ilksel sulara, ardından da bulutsu bir varlığa gönderme yaparak “köken”in künhüne vakıf olunamayacağı ve gaybın (yani bilinmezliğin) bilinen bir şey (bulut, *duhân*) üzerinden düşünülüp hayal edilebileceği sonucu çıkmaktadır. “Sanki bir rüyadaymış gibi kendini gösteren”<sup>107</sup> bu belli belirsiz bulut, görünen ve görünmeyeni kendisinde bir araya getirerek<sup>108</sup> epistemolojik bir açmaz oluşturur. İnandıkları metin evrenin yaratılışında ilk başta “su” olduğunu belirtmesine rağmen bilgiye değil anlamaya ihtiyacı olan, sorgulamaya devam eden zihinler anlatıdaki

<sup>101</sup> Mustafa Öztürk Kur’an’daki yaratılışla ilgili bu tür ifadelerin anlaşılması için metinlerarası bir okuma önerir; böylelikle İslam öncesi Arap toplumunun akıl ve düşünce yapısına (ilk başta) hitap eden bir metnin, diğer metinler “ile birlikte” daha iyi anlaşılabilceğini iddia eder. *Kur’an ve Yaratılış*, 107, 111.

<sup>102</sup> İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsîri*, 8/3904.

<sup>103</sup> Tirmizî, İbn Mâce ve İbn Hanbel’den akt., Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 61.

<sup>104</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz, 2004), 25.

<sup>105</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 145. Ayrıca İbnü’l-‘Arabî’de “Bulut” kuramının detaylı bir incelemesi için bk. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabî’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY, 1989), 125-139. İbnü’l-‘Arabî’ye göre âleme bulunduğu şekli veren bu “ilksel bulut”, Sınırlanmamış Hayal’dir; zira yaratılan her şey hayal edilen suretlerdir, âlem de bu suretlerin toplamından ibarettir. Burada “bulut”, bu külliye yerini, mekânını ve imkânını veren Hayal’dir.

<sup>106</sup> “Bulut” imgesinin üzerine de Mustafa Öztürk şöyle bir metinlerarası yorumda bulunur: “Allah’ın arşının su üstünde olduğunu bildiren Kur’an ifadesinin Tekvin’deki sular kaosu- nu çağrıştırması gibi, ‘*amâ*’ hadisi de Bakara 2/210. Âyette Yahudilere atfen, ‘Belli ki onlar [iman etmek için] ille de Allah’ın meleklerle birlikte kopkoyu bulut kümeleri arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar’ ifadesi ile Eski Ahit’in (Tanah), ‘İsrailoğulları dağın eteğinde durdu. Dağın her yanından duman tütüyordu; çünkü rab dağın üstüne ateş içinde inmişti...’, ‘Dağ göklere dek yükselen alevle tutuşmuştu. Kara bulutlar ve koyu bir karanlık vardı...’, ‘Rab bu sözleri dağda ateşin, bulutun, koyu karanlığın içinden bütün topluluğunuza yüksek sesle söyledi’ [Çıkış: 19/18; Tesniye: 4/11, 5/22] şeklindeki pasajlarını hatırlatmaktadır.” Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 63-64.

<sup>107</sup> Jacques Derrida bu ifadeyi Platon’un *Timaios*’ta *khōra*’yı betimlediği yerden çekip çıkarır. Böylece *khōra*, ne biri ne de diğerdendir; ikisinin arasında, üçüncü bir türe aittir. Bk. Jacques Derrida, *Khōra*, 14-15, 81.

<sup>108</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 179.



boşlukları “rüzgâr” gibi, “bulut” gibi varlıklarla doldurmaya çalışmıştır. Halbuki köken, düşünce ve hayalde somutluk kazandıkça —tıpkı sahabilerin bir kökeni (su) elde ettiklerine, onun da kökenini (bulut) aramaya koyulması gibi— elden (tasavvurdan) kaçır ve (yeniden) bütünüyle kavranamaz hâle gelir. Çünkü hakikaten de “köken” denilen karanlık, sadece içerisinde varlık olasılıklarını değil, aynı zamanda sayısız farklı yorumlama ihtimallerini de barındıracak derinliktedir.

### 3. Mekânsal Açmazın Fenomenolojisi

Yaratılışın ilksel ve kökensel yeri, bu belli belirsiz ve bulanık hâliyle, mevcut bulunma (*presence*) ve bulunmama (*absence*) ikiliğini bertaraf eder<sup>109</sup> ve mekânı *logos* mantığından farklı bir şekilde üçüncü hâlin zorunluluğu olarak açar.<sup>110</sup> Buradan hareketle diyebiliriz ki, mekânın açmazı, içinde bulunduğumuz açmazın ta kendisidir: Evrenin başlangıcının, yani köken-mekânın ezelden beri barındırdığı çift taraflı ve karar verilemez varlığı, içindeki tüm varlıklara ve bu varlıklara sadece duyumsal değil bilişsel olarak da muhatap olan insana sirayet eder. Mekânın başlangıçtan beri var olan çelişkili mevcudiyetinin tüm âleme yayılmasının anlamını, edebiyat ürünlerinden yeni icatlara kadar her türlü yaratılış eyleminin böyle bulutsu bir belirsizlikten, buğulu bir matrizen, bu karanlık karından çıkmasında buluruz. Bir başka ifadeyle, insanın her bir yaratıcı edimi, sanatsal, işlevsel ya da edebi mekân kurgusu, mekânın açmazını sergiler: Bir öykü kurgulanırken karakter yer ve mekânla birlikle kurgulanır; bir resim tuvale çizilirken tuval hem çizilen şeyin mekânıdır hem de kendisi sanatsal bir mekâna dönüşür; mağazadan alıp kurduğumuz masa yemek için bir yer ya da bir çalışma mekânı hâline gelir. Casey'nin de kitabının önsözünde belirttiği gibi,

Olmak, herhangi bir suretle var olmak, en nihayetinde bir yerde olmaktır ve bir yerde olmak, bir tür mekânda olmaktır. Mekân, solduğumuz hava, üzerinde durduğumuz zemin, sahip olduğumuz beden kadar elzemdir. Etrafımız mekânlarca çevrilidir. Üzerlerinden ve içlerinden yürür gideriz. Mekânlarda yaşar, mekânlarda başkalarıyla ilişki kurar, mekânlarda ölürüz. Yaptığımız hiçbir şey yersiz (*unplaced*) değildir.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago, 1982), 21.

<sup>110</sup> Derrida, *Khôra*, 16.

<sup>111</sup> Casey, *The Fate of Place*, ix.

Bu yüzden kozmoanaliz gibi görünen mitolojik ve teolojik yaratılış anlatıları, esasen, bir topoanalizdir; mekânın açmazının insanın anlam ve yaşam dünyasındaki nüfuzunun bir incelemesidir.<sup>112</sup> Tam da bu anlamıyla, örneğin kurulan masanın “çalışma için sağladığı mekân”ın masadan önce mi yoksa bu masanın kurulmasıyla birlikte mi var olduğuna dair mekân probleminin kaynağı, evrenin kökeni sorunsalına götürür bizi: evrenin mekânı, ki öyle bir şey varsa, evrenden önce de var mıdır, yoksa evren ile birlikte mi meydana gelmiştir? Bir diğer ifadeyle, evrenin başlangıcı ya da yaratılışıyla birlikte ortaya çıkan mekân problemi, Khaos’un Kozmos’a sirayet etmesi gibi hayatımıza an be an işlemeye devam etmektedir. Bu doğrultuda “kutsal metni mitolojilerden arındırma” projesinin de sahibi teolog Rudolf Bultmann mitolojilerin anlam dünyamızdaki önemini şöyle açıklar: “Mitler insanın kendi hayatının ve dünyanın hakimi olmadığı; insanın içinde yaşadığı dünyanın tam bir muamma ve gizem içerisinde olduğu ve insan yaşamının da aynı şekilde tam bir muamma ve gizem içerisinde olduğu bilgisini beyan eder, anlatır.”<sup>113</sup> Yani mekânın her şeyden “önce” mi yoksa her şey “ile birlikte” mi meydana geldiği sorusu, mitolojik anlatılar ve dini öğretilerin “varlığın olmayışı”ndaki gizemli boşluğu doldurma çabasıdır aslında.<sup>114</sup> Belki bu akıl yürütme masa örneğinde bizi hızlı bir sonuca ulaştırılabilir ve masanın olmadığı bir zaman diliminde sağladığı mekânın da mevcut olmadığını söyleyebiliriz; peki ya bu hızlı sonuca tüm varlıklar anlamındaki âlem için de varabilir miyiz? İşte mitolojik ve dinsel anlatılar bu kozmogonik probleme “somut” ya da “somutlaştırıcı” bir cevap niteliğindedir. Böylelikle menşei bilinen varoluş, hem epistemolojik olarak kontrol altına alınabilir olacaktır hem de jeneolojik olarak kendisinden pek çok anlatı türetililecektir.

Bu bağlamda artık iddia edebiliriz ki insanın evrenin kökenine dair sorgulamasında kendisini içinde bulduğu mevzubahis boşluk, yalnızca kozmolojik değil aynı zamanda varoluşsalıdır.<sup>115</sup> Yani yukarıda Ruthven’in belirttiği gibi, sadece doğal dünyanın nasıl oluştuğuna dair değil, insanın kendisine dair bir sorunsaldır bu: Bir belirsizliğe, yani ölüme doğru yaşayan insan, ölümlülüğünün kökenlerini başka bir belirsizlikte, yani evrenin

<sup>112</sup> Batuk, “Bultmann’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?”, 34: “mitin gerçek anlamı daima insanın kendisini anlama çabasına bağlıdır.”

<sup>113</sup> Rudolf Bultmann, “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi”, çev. Cengiz Batuk, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu (Ankara: Eskiyeşi, 2013), 171-72.

<sup>114</sup> Rudolf Bultmann, “Mitolojiden Arındırma Sorunu”, çev. Emir Kuşçu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu (Ankara: Eskiyeşi, 2013), 207: “mitoloji nesnelleştirici bir konuşma biçimidir.”

<sup>115</sup> Nancy, *Being Singular Plural*, 17: “Eğer ‘yaratılış’ varlığın tekil olarak bir yerde teşhir edilmesi (*ex-position*) ise, o hâlde bunun gerçek adı *varoluştur*. Varoluş, yaratılıştır; *bizim* yaratılışımız; *biz* olduğumuz başlangıç ve sonudur.” (Çeviri bana ait)

başlangıcında aramaktadır; ki böylece içinde “kendini bulduğu” kainata yönelik “bütünsel” bir öngöründe bulunarak, Eliade’ın veciz ifadesiyle, şu ebedi arzusunun tatmin etsin: “Yaratılış yüzünden parçalanmış Gerçekliği birleştirmek.”<sup>116</sup> İnsanın bu tutkusu, içinde bulunduğu evrenin kökenine dair boşlukları “makul” bir anlatıyla doldurmasını beraberinde getirir: Mezopotamya kültürlerinde olduğu gibi dini ritüellerde *Enuma Eliş*’in okunması, her bir yeni yılın başlangıcında evrenin düzeninin “yeniden kurulması” ve “varlıkların doğuşunun” kutlanması ya da kutsal metin muhataplarının ikna oluncaya dek ilk varlığın nasıl yokken var olduğunu irdelemesi, hep aynı arzuya ya da kökenlere duyulan özleme denk gelir.<sup>117</sup> kökenlere öylesine inmek ki hem mekânsızlık, yersizlik-yurtsuzluk korkusu alt edilsin ve hem de gizli saklı kalan bilgi kontrol altına alınabilsin.

Fakat aynı zamanda gördük ki köken daima kendisini kontrol altına alınamaz şekilde saklar. Gizli olanı gizli yapan şeyin gizini kendisi olması gibi, kökeni el altından kaydıran şey de kökenin her seferinde köken olarak kalması, somut bir nesne kökeni gösterdiğinde, “başka” bir kökenin arkasında belirmesidir. Derrida’nın “giz” çözümlenmeleri, kökenin kendini daima gizlemesini açıklar niteliktedir:

*Giz vardır. Ancak kendini gizlemez. Saklı olanla, karanlılıkla, gecesel olanla, görünmezle, gizlenebilirle, hatta genel olarak tezahür olmamışla heterojendir; örtüsü açılabilir bir şey değildir. Açınlandığına inandığı an bile dokunulmamış bir şekilde kalır. Şifresi çözülemez bir kod içinde ya da mutlak bir örtünün ardında saklandığı için değil, basitçe örtme/örtüsünü açma, gizleme/açınlama, gece/gündüz, unutma/hatırlama, yeryüzü/gökyüzü, vb. oyununu aştığı içindirbu.*<sup>118</sup>

Böylelikle “var olan” ve “değişmeyen” bir şeyi kendisiyle mutlak bir şekilde özdeşleştirmemize karşı koyan kökene, daima “başka” bir şeyde ya da “başka” bir şey aracılığıyla temas etmek zorunda kalırız.<sup>119</sup> Tam da bu sebeple mekânın yaratılışı ve mekânda yaratılış açmazının kökeninde yer alan ana maddenin “su” olması oldukça anlamlıdır. Zira tüm berraklığı ve bulanıklığıyla su, hem an be an fışkırarak her şeyin hayat bulup farklılaşması ve çoğalmasının sebebidir<sup>120</sup> ve hem de —kişinin suda kendi yansımalarını

<sup>116</sup> Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, 15, 48.

<sup>117</sup> Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 55.

<sup>118</sup> Jacques Derrida, *Çile*, çev. Melih Başaran (İstanbul: Kabalcı, 2008), 57.

<sup>119</sup> Nancy, *Being Singular Plural*, 11.

<sup>120</sup> Nancy, *Being Singular Plural*, 12.

fark etmesinden ötürü suyun birçok öğreti ve felsefede “nefsi” simgelediğini de hesaba katarsak<sup>121</sup> — “kendisine bakıldığına” bakanı kendisine gösteren bir “aracı” varlıktır. Su imgesiyle maddenin (suyun) ve ruhun (kendisinin) derinliklerine dalan kişi, bu köken-mekânın aracı olduğu taraflara gidip gelen, yani “sürekli değişen” dalgalarında, olmak ve olmamayı aynı anda barındıran girdapları ve derinliğinde boğulmak yerine nihayetinde suyu su olarak, kökeni de köken olarak bırakmak zorunda kalır. Çünkü “ele geçirilemez” (*elusive*) köken, bize bizatihi kendisini *nihai olarak* vermektense, kendimizin de içinde olduğu Varlığın çoğulluğunu kendi tekilliğinde saklar.<sup>122</sup> Kökenin sunduğu zemin (*Grund*) kaypak bir zemindir (*Ungrund*).<sup>123</sup>

Bu doğrultuda fenomenolojinin yaratılış anlatılarını çözümlememizdeki rolü, mekânın yaratılışı ve âlemin mekânda yaratılışı arasında zamansal bir öncelik ya da ontolojik bir üstünlük tespitinden ziyade, karar verilemezliğin, arada kalmışlığın varoluşsal değerini ortaya çıkarmak ve mantıksal kaidelerin ötesinde hem birini hem de diğerini aynı anda onaylayan yaşam dünyasını betimlemektir.<sup>124</sup> Son bir kez Casey’dan alıntılacak olursak:

Ne o/ne diğeri, hem o/hem de diğeri: yaratılış ve mekân arasındaki ilişkiyi açıklama yollarından bu iki seçenek arasında herhangi bir şekilde, kararlılıkla karar veremiyor değiliz yalnızca, ayrıca ve daha da önemlisi, her bir seçeneği tasdik etmemiz de gerekiyor. Böyle alternatifler arasında kalan mecburi bir seçimin ya/yada’lığı, *ya biri ya da diğeri* olması, ikisi birden tasdik etmenin kapsayıcı “ya da”sına yol verir. Anlaşılacağı üzere yaratılış aynı anda *mekânın* yaratılışı ve *mekândan* yaratılıştır. Mekân yaratılıştan çıkar; fakat yaratılış bizzat mekânda vukubulur.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Burckhardt, *Akılın Aynası*, 139-40.

<sup>122</sup> Nancy, *Being Singular Plural*, 10, 13.

<sup>123</sup> Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 100-102.

<sup>124</sup> Derrida, *Khōra*, 13, 17. Schelling’in de Tanrı’nın Varoluşu ve Varoluşun zemini ayrımını yaparken bu paradoksu olduğu gibi bırakma yanlısı olduğu gözüküyor: “Kendisinden her şeyin oluştuğu bir çemberde, Bir’i doğuran şeyin aynı zamanda Bir tarafından doğurulması bir çelişki değildir. Burada ilk ve son yoktur, çünkü her şey karşılıklı olarak birbirini gerektirir, hiçbir şey bir başka şeyle eş değildir ve yine de hiçbir şey bir başkası olmadan var olamaz. Tanrı, içinde kendi varoluşunun zeminini taşır ve bu bakımdan bu zemin, varoluş olarak Tanrı’yı önceler; ancak tam da bu şekilde, Tanrı fiili olarak var olmasa, aslında zemin de olmayacağı için, Tanrı yeniden zeminin öncülü olur.” (Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 52) Tanrı’nın Varoluşu (ontolojik olarak) Varoluşun Zeminini önceliyor gibi görünse de bu ebedi zeminin, bu kökensel doğanın varlığı, Tanrı’nın Varoluşu için gereklidir. (Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 56, 69)

<sup>125</sup> Casey, *The Fate of Place*, 45.

Mekân, tüm çelişkileriyle birlikte, en nihayetinde, üstelik paradoksal olarak, varoluşsal boşluk kaygısını giderir. Fenomenolojik yöntemi kullanarak, yararılışı anlatılarında mekânın yararılışı ya da mekânda yararılıştan birini seçip diğeri karşımıza almaksızın, mevzubahis *aporianın*, daima arada olmanın, sonsuzlukla sınırlılık eşliğinde bulunmanın, insan tecrübelerindeki tesirlerini yorumsamacı (yani, hermenötik) bir üslupla araştırdığımız takdirde, mekânın açmazı insanı uçuruma sürüklemez, aksine karşılıklı iki yamacı, iki ayrı ufku bir araya getirir.

## Kaynakça

- Bâbil Yararılış Destanı: Enuma Eliş*. Çev. Selim F. Adalı ve Ali T. Görgü. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate Places*. Çev. Maria Jolas. Boston: Beacon, 1994.
- Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*, Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki, 2. Basım, 2014.
- Başaran, Abdullah. “Neden Bachelard Okuruz? — Yeni Bir Mekân ve Mekunluk Anlayışına Doğru”. *Mimarlar Neden Bachelard Okur?* Ed. M. Taha Tunç ve Sümeyye Yıldız. 37-56. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Batuk, Cengiz. “Bultmann’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?”. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu. 25-42. Ankara: Eskiyeini, 2013.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam’da Evrimci Yararılış Teorisi*. İstanbul: İnsan, 1987.
- Bultmann, Rudolf. “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi”. Çev. Cengiz Batuk. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu. 165-174. Ankara: Eskiyeini, 2013.
- Bultmann, Rudolf. “Mitolojiden Arındırma Sorunu”. Çev. Emir Kuşçu. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu. 199-210. Ankara: Eskiyeini, 2013.
- Burckhardt, Titus. *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. Çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan, 1997.
- Burkert, Walter. “Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels”. *Interpretations of Greek Mythology*. Ed. Jan Bremmer. 10-40. London: Routledge, 1989.
- Burkert, Walter. *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*. Çev. Mehmet Fatih Yavuz. İstanbul: İthaki, 2012.
- Casey, Edward S. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California, 1997.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY, 1989.
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato’s Cosmology: The ‘Timaeus’ of Plato*. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Derrida, Jacques. *Çile*. Çev. Melih Başaran. İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Derrida, Jacques. *Khōra*. Çev. Didem Eryar. İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Dickman, Nathan Eric. *Using Questions to Think: How to Develop Skills in Critical Understanding and Reasoning*. London & New York: Bloomsbury, 2021.
- Dowden, Ken. *The Uses of Greek Mythology*. London & New York: Routledge, 1992.

- Eliade, Mircea. *Gods, Goddesses, and Myths of Creation: A Thematic Source Book of the History of Religions. Part 1 of 'From Primitives to Zen'*. New York: Harper & Row, 1974.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Çev. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University, 1974.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece, 1991.
- Eliade, Mircea. *İmgeler - Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece, 1992.
- Eliade, Mircea. *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. Çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Doğu Batı, 2020.
- Erhat, Azra. "Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. 81-197. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- Erhat, Azra. "Sözlük", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. 213-274. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal - Tefsir*. 3 Cilt. Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret, 1999.
- Feldman, Louis H. "Homer and the Near East: The Rise of the Greek Genius". *The Biblical Archaeologist* 59/1 (1996), 13-21.
- Gezgin, Deniz. *Su Mitosları*. İstanbul: Sel, 2018.
- Heidegger, Martin. "22 Temmuz 1961 Yurttaşamında Hemşehrilere Konuşma". Çev. Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu. *Düşüncenin Çağırıldığı*. Çev. ve Haz. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say, 2008.
- Herakleitos. A. *Testimonia [Tanıklıklar]*, B. *Fragmenta [Fragmanlar]*, C. *Imitationes [Taklitler]*. Çev. Erdal Yıldız ve Güvenç Şar. İstanbul: Dergâh: 2016.
- Hesiodos. *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- İbn Kesîr. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 16 cilt. Çev. Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı, 2000.
- Kocabaş, Şakir. *Kur'an'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*. İstanbul: Pınar, 2004.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Çev. A. Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrıncı, İ.K. Dönmez ve S. Gümüş. İstanbul: TDV, 1991.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. Çev. Kolektif. İstanbul: Yeni Yaşam, 2009.
- Lings, Martin. *Simge ve Kökenörnek: Oluşun Anlamı Üzerine*. Çev. Süleyman Sahra. Ankara: Hece, 2003.
- Lings, Martin. *Yakîn Risalesi*. Çev. Veysel Sezigen. İstanbul: Vural, 2006.
- McKirahan, Richard D. *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. Indiana & Cambridge: Hackett, 1994.
- Mondi, Robert. "Greek Mythic Thought in the Light of the Near East". *Approaches to Greek Myth*. Ed. L. Edmunds. 141-98. Baltimore: Johns Hopkins University



Press, 1990.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Çev. Robert D. Richardson ve Anne O'Byrne. Stanford: Stanford University, 2000.

Özemre, Ahmet Yüksel. *Kur'ân-ı Kerim ve Tabiat İlimleri: Tenkidi Bir Yaklaşım*. İstanbul: Furkan, 1999.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer, 2015.

Platon. *Timaeus [Timaios]*. Çev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997.

Ruthven, K.K. *Myth*. London: Methuen, 1976.

Sadreddin Konevî. *Tasavvuf Metafiziği*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz, 2004.

Sayım, Huzeyfe. "Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 127-137.

von Schelling, F.W.J. *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*. Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Ayrıntı, 2017.

Seyidoğlu, Bilge. *Mitoloji Üzerine Araştırmalar: Metinler ve Tahliller*. İstanbul: Dergâh, 2019.

Walcot, Peter. *Hesiod and the Near East*. Cardiff: University of Wales, 1966.

Yonar, Gönül. *Yaratılış Mitolojileri: Altı Medeniyet, Altı Yaratılış Hikâyesi*. İstanbul: Ötüken, 2015.

**KARA HALİL EFENDİ VE NÜZHE HÂŞİYESİ ÖZELİNDE  
OSMANLI DÖNEMİ HADİS USÛLÜ LİTERATÜRÜNDE HÂŞİYE  
YAZICILIĞI**

Gloss Writing in the Ottoman Period Hadith Method Literature in the Special  
of Qara Khalil Efendi and His Nuzha Gloss

**BEKİR ÖZÜDOĞRU**

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı,  
Samsun, Türkiye

Asst. Prof., Ondokuz Mayıs University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Hadith Department,  
Samsun, Turkey

**bekirozudogru@gmail.com**  
0000-0001-5996-3942

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 27 Nisan 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1074150>

**ATIF/CITE AS:**

Özüdoğru, Bekir, "Kara Halil Efendi ve Nüzhe Hâşiyesi Özelinde Osmanlı Dönemi Hadis Usûlü  
Literatüründe Hâşie Yazıcılığı", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 605-636

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Gloss Writing in the Ottoman Period Hadith Method Literature in the Special of Qara Khalīl Efendī and His Nuzha Gloss

### Abstract

The Ottoman Empire is one of the periods that is not emphasized in hadith history books. Among the reasons, the claim that there was no original work in the Ottoman Empire and that most of the works are in manuscript can be mentioned. However, in order to determine whether they are original or not, the contents of the manuscripts should be analyzed first. Thus, ideas can be made in the fields of hadith and hadith education in the Ottoman Empire and a contribution can be made to the history of hadith by revealing its prominent aspects or deficiencies.

The subject of the study is Qara Khalīl Efendī, one of the 17th-century scholars, and his gloss about the hadith method, which he wrote on Gurānī. Qara Khalīl Efendī was educated in Ottoman madrasahs and worked as a professor there, and he is from within the Ottoman education. At the same time, he has works written in the style of annotation for different fields. He especially improved himself in fields such as logic, etiquette, and Jihat al-Wahdah. Fanārī's gloss is one of his famous works. Both being a disciple and being in copyright activity indicates that he usually writes his works during the training phase. After being a professor, Qara Khalīl's transition to bureaucratic duties such as a qaḍī'asker gives information about the relationship between professorship and bureaucracy in Ottoman thought. Qara Khalīl, who has a mudarris, profanity, and bureaucrat personality, is an essential character in terms of the upbringing of the Ottoman 'ilmiyya class, his interests and his goals on the way from being a mudarris to being a qaḍī'asker. In this study, giving place to the life of Qara Khalīl from these aspects is aimed at understanding the Ottoman 'ilmiyya thought. In addition, it was mentioned that the rank of Boyābādī was given to Qara Khalīl, who was from the Aydın region, by mistake.

One of the turning points of the hadith method literature is the Nukhba and its commentary Nuzha works of Ibn Ḥajar. Many glosses, commentaries, and summaries have been made on them. One of the glosses is Gurānī, who lived two centuries after Ibn Ḥajar. Qara Khalīl made a second gloss on the Gurānī text. The gloss, which is in the form of writing and has not been studied; the transfer of the Egyptian scientific heritage (Nuzhah and Gurānī annotations) to the Ottoman Empire is important in terms of the nature of the Ottoman period hadith method writing and the Ottoman understanding of science. The hashiya does not cover all the subjects because

it was written up to the subject of mutawātir, which is at the beginning of the hadith methodology. Four texts, Nukhba, Nuzha, Gurānī, and Qara Khalīl, are intertwined in the gloss. At the same time, there are other commentaries and glosses of Nuzha such as Ibn Quṭlubōġa. In this respect, the work gives an idea about the debates around Nuzha after Ibn Hajar. Discussions consist of topics such as the writing of the Nukhba-Nuzha text, the i'rāb status of the words in the text, the purpose of hadith science, and the conditions of mutawātir. Qara Khalīl explains the subjects centered on "language" and responds to the discussions about the knowledge of fields such as ṣarf, naḥw, and rhetoric. At this point, he makes use of Nuzha's commentaries, logic and Arabic language work. In these respects, the work gives the impression that it was written to teach students at the educational stage. Explaining each word with grammar aims to teach grammar subjects to students. In addition, in-depth explanations are made on the topics based on grammar issues.

Although language-centered gloss brings up the problem of originality in hadith methodology, it offers different perspectives by using disciplines such as logic, methodology, and the Arabic language. One of these is that the method of hadith has its unique purpose and function to become a "science" within the scope of Jihat al-Waḥdah. Again in the work, it is seen that the discussions on the writing of Nukhba-Nuzha are based on rhetoric and Arabic language rules.

In the study, first of all, Qara Khalīl's life, scientific and bureaucratic personality will be discussed, and then his work, *Hāshiya 'alā Hāshiya al-Kurdī 'alā Sharḥ Nukhba al-Fikar*, which he wrote on hadith methodology, will be examined. In this way, it will contribute to forming an idea about the annotation writing in the hadith method of the Ottoman period, based on the work in writing.

**Keywords:** Hadith, Ottoman, Qara Khalīl, Hadith Method literature, Gloss/Hāshiyah, Nuzhah an-nazar, Gurānī

## Kara Halil Efendi ve Nüzhe Hâşiyesi Özelinde Osmanlı Dönemi Hadis Usûlü Literatüründe Hâşiye Yazıcılığı\*

### Öz

Hadis tarihi kitaplarında Osmanlı, üzerinde durulmayan dönemlerden birisidir. Sebepleri arasında Osmanlı'da özgün çalışma yapılmadığı iddiası ve çoğu eserin yazma hâlinde olması zikredilebilir. Oysa özgün olup olmadığının tespit edilebilmesi için öncelikle yazma hâlindeki eserlerin muhtevaları analiz edilmelidir. Böylece Osmanlı'da hadis ve hadis eğitimi alanlarında fikir yürütülebilir ve öne çıkan yönleri ya da eksikleri ortaya konularak hadis tarihine katkı sağlanabilir.

Çalışmanın konusu, XVII. yüzyıl âlimlerinden Kara Halil Efendi (öl.1123/1711) ve onun hadis usûlüne dair *Nüzhe* hâşiyesi olan İbrahim el-Gürânî üzerine yazdığı hâşiyesidir. Kara Halil Efendi, Osmanlı medreselerinde yetişerek buralarda müderrislik yapmış, ilmiye sınıfının içinden gelen birisidir. Onun farklı alanlara yönelik hâşiye tarzında yazdığı eserleri mevcuttur. O, özellikle mantık, âdâb ve cihet-i vahde gibi alanlarda kendisini geliştirmiştir. *Fenârî* hâşiyesi meşhur eserlerindedir. Hem müderris olması hem de telif faaliyeti içinde olması, eserlerini genelde eğitim aşamasında yazdığını gösterir. Kara Halil'in müderrislikten sonra kazaskerlik gibi bürokratik görevlere geçmesi, Osmanlı düşüncesinde müderrislik ile bürokrasi arasındaki ilişkiye dair bilgi verir. Müderris, muhaşşî ve bürokrat bir kişiliğe sahip olan Kara Halil, Osmanlı ilmiye sınıfının yetişmesi, ilgi alanları, hedeflerini göstermesi açısından önemli bir karakterdir. Çalışmada, Kara Halil'in hayatına söz konusu açılardan yer verilmesi Osmanlı ilmiye düşüncesini anlama amacına matuftur. Bunların yanında, Aydın bölgesinden olan Kara Halil'e Boyabadî nisbesinin yanlışlıkla verildiğine değinilmiştir.

Hadis usûlü literatürünün dönüm noktalarından birisi İbn Hacer'in *Nuhbe* isimli çalışması ve yine kendisinin bu eser üzerine yaptığı şerhi olan *Nüzhe*'sidir. Üzerlerine birçok şerh-hâşiye-ihtisar çalışması yapılmıştır. Hâşiyelerden birisi, İbn Hacer'den iki asır sonra yaşayan Gürânî'dir. Kara Halil, Gürânî metni üzerine hâşiye çalışması yapmıştır. Yazma hâlinde bulunan ve üzerinde çalışma bulunmayan hâşiye; Mısır ilmi mirasının Osmanlı'ya aktarımı, Osmanlı dönemi hadis usûlü yazıcılığının mahiyeti ve Osmanlı ilim anlayışı açısından mühimdir. Hâşiye, hadis usûlü konularının başında olan mütevâtir bahsine kadar yazıldığı için tüm konuları kapsamaz. Hâşiyede; *Nuhbe*, *Nüzhe*, Gürânî ve Kara Halil şeklinde dört metin iç içe

\* Bu makale, Prof. Dr. Mahmut Ay'ın danışmanlığında tamamlanan "Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019).

geçmiştir. Aynı zamanda İbn Kutluboğa gibi *Nüzhe*'nin diğer şerh ve hâşiyeleri yer almaktadır. Bu açıdan çalışma, İbn Hacer sonrasında *Nüzhe* etrafında oluşan tartışmalar hakkında fikir vermektedir. Tartışmalar, *Nuhbe-Nüzhe* metninin yazımı, metindeki kelimelerin i'rab durumları, hadis ilminin gayesi, mütevâtir şartları gibi konulardan oluşmaktadır. Kara Halil, konuları "dil" merkezli açıklar ve sarf, nahiv, belâgat gibi alanların bilgisiyle ele alır. Bu noktada, *Nüzhe* şerhlerinden, mantık ve Arap dili eserlerinden istifade eder. Bu açılardan eser, tedrisât aşamasında öğrencilere okutmak üzere yazıldığı izlenimi vermektedir. Her bir kelimenin gramer ile açıklanması, gramer konularının talebeye öğretilmesi amacını taşımaktadır. Bununla birlikte, gramer konularından hareketle konular üzerinde derinlemesine izahlar yapılmaktadır.

Eser mantık, usûl ve Arap dili gibi disiplinlerden istifade ile farklı bakış açıları sunmaktadır. Cihet-i vahde kapsamında hadis usûlünün bir "ilim" olabilmesi için kendine özgü gaye ve mesâilinin olması bunlardan birisidir. Yine eserde mütevâtirin şartları konusunda belâgat ve Arap dili kurallarından hareket edildiği görülmektedir.

Çalışmada, öncelikle Kara Halil'in hayatı, ilmî ve bürokratik kişiliği ele alınacak, sonrasında ise hadis usûlüne dair yazdığı *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Kürdî ala Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* eseri incelenecektir. Böylelikle yazma halindeki eserden hareketle Osmanlı dönemi hadis usûlü literatüründe hâşiye yazıcılığı hakkında bir fikir oluşmasına katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Osmanlı, Kara Halil, Hadis Usûlü Yazıcılığı, Hâşiye, Nüzhetü'n-nazar, İbrahim el-Gürânî

## Giriş

Hadis ilminin metodolojisini oluşturan hadis usûlü sistemi, hadis rivayetiyle birlikte hicri I. ve II. asırlarda oluşmuş, III. ve IV. asırlarda pratik açıdan zirve dönemlerini yaşamıştır. Rivayet eserlerinde görülen söz konusu pratik, hicri IV. asırdan itibaren müstakil eserlerde ele alınmaya başlanmış ve böylece İslamî literatüre hadis usûlü eserleri dâhil olmuştur. Mütakaddimûn şeklinde ifade edilen ilk hadis usûlü eserlerinden sonra İbnü's-Salâh'ın (öl.643/1245) *Ullâmü'l-hadis* adlı eseri, usûl konularını (râvi, mervî ve rivayet lafızları) içermesi, sistemli olması gibi özelliklerle öne çıkmış ve sonrasını etkileyerek üzerine birçok şerh, ihtisar çalışması yapılmıştır. Yaklaşık iki asır sonra İbn Hacer (öl.852/1449), İbnü's-Salâh'ın eserine dayanan ancak ıstılahların daha ön plana çıktığı *Nuhbetü'l-fiker* ve onun şerhi olan *Nüzhetü'n-nazar* adlı eserlerini kaleme almıştır.

Üzerine birçok şerh, hâşiye, nüket ve ihtisar türünde eserler yazılması<sup>1</sup>, İbn Hacer'in eserinin kendisinden sonraki hadis usûlü eserlerini etkilediğini gösterir. Öyle ki günümüzde Türkiye'de yazılan hadis usûlü eserlerindeki konu dağılımı ve sistematığının *Nuhbe-Nüzhe*'ye uygunluğu söz konusu etkinin göstergesi sayılabilir. Öncesinde Osmanlı coğrafyasında Birgivi (öl. 1573/981)<sup>2</sup> ve Ömer Çelebi (öl.985/1577-8)<sup>3</sup> gibi bazı âlimler *Nuhbe*'den bağımsız müstakil hadis usûlü eserleri telif etmişlerdir. Belli bir dönem sonra Mısır havzasında etkili olan *Nuhbe-Nüzhe*'nin Anadolu'ya taşındığı, hâşiye ve tercüme edildiği görülmektedir.<sup>4</sup> Osmanlı'da Köprülüler döneminde Mısır ile ilmî ilişkiler artmıştır.<sup>5</sup> Bu süreçte, Kara Halil Efendi Kahire-Anadolu arasındaki bilgi aktarımında rol oynamıştır. Onun *Nüzhe* hâşiyelerinden *Gürânî*'ye ikinci bir hâşiye yazması söz konusu etkileşimin bir ürünü gibi gözükmektedir.

<sup>1</sup> Sezai Engin, "Hadis Litaratüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası", *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi) I/1* (2015), 81-98.

<sup>2</sup> Sadık Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercüme", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi 1* (1975), 130-131.

<sup>3</sup> Mustafa Celil Altuntaş - Azamat Zhamashev, "Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, Tercüme ve Tahkiki", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 22/1* (31 Mart 2022), 541-575. Çalışma, Molla Yegân'a (öl.865/1461) nispet edilerek yayımlanan iki çalışmanın (Osman Aydın, "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletü Usûlü'l-Hadis", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 44* (27 Haziran 2018), 143-165; İbrahim Hatiboğlu, "Molla Yegân ve Risâle fi Usûlü'l-Hadis 'alâ Tarîki ehli'l-Hadis ve'l-Usuliyin", *Hadis Tetkikleri Dergisi XIX/2* (2021), 373-381.) Ömer Çelebi'ye ait olduğunu iddia etmektedir.

<sup>4</sup> Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri", 132-133.

<sup>5</sup> Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Hadis (Sahn-ı Seman'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 41-42.



Osmanlı döneminde yazılan *Nuhbe-Nüzhe* şerh-hâşiye ve tercümelerine katalog şeklinde yer verilmesine rağmen içeriklerine, hadis usûlü konularını ele alış yöntemlerine, tartışma konularına dair çalışmalar nadirdir.<sup>6</sup> Bunun sebepleri arasında hâşiye türünün özgün görülmemesi ve mahtut halde olması, yazma/tahkik çalışmalarına önem verilmemesi ve yazma çalışmanın zorluğu zikredilebilir. Ancak hâşiye türlerinin tartışma konuları, dil ve üslupları bilinmeden özgün olmadığı gibi ifadelerde bulunmak önyargıdan öteye geçmeyecektir. O nedenle Osmanlı dönemine ait yazma hâlindeki hâşiyelerin hem gün yüzüne çıkarılması hem de muhtevalarının tespiti hadis tarihine katkı sağlayacaktır. Osmanlı'da yazılan bu tarz hâşiyeleri okumak, anlamak; meşhur metinlerden hareketle usûl konularına dair tartışmaları da görmek açısından önem arz eder. Nitekim şerh-hâşiye üzerinde çalışmaları olan Kara, İslâmî literatürü anlamak için söz konusu türe de hâkim olmanın gerektiğini belirtmektedir.<sup>7</sup>

Osmanlı'daki eğitimi, tedrisâtı, ilmiye sınıfını ve eser telifini göstermesi açısından XVIII. asır Osmanlı âlimlerinden Kara Halil Efendi; Osmanlı'daki *Nüzhe* hâşiyelerinin dilini, muhtevalarını ve tartışma konularını göstermesi açısından ise onun hâşiyesi ele alınacaktır. Öncesinde ilk muhaşşî Gürânî ve eseri kısaca incelenecektir.

## 2. Gürânî ve Nüzhe Hâşiyesi

Kara Halil'in eserinin ismi *Hâzihi hâşiyetün mevla allâme Halil b. Hasen el-müknâ b. Ebi'l-felâh el-Aydînî alâ Hâşiyeti'l-Kürdî alâ şerhi'l-nuhbe fi usûli'l-hadis* (EK2) şeklindedir. Buradaki bilgiye göre, Kara Halil'in tahşiyeye ettiği eserin müellifi Kürdî olup onun da *Nüzhe* üzerine bir hâşiyesi vardır. Ancak eserin müellifinin kimliği konusunda belirsizlik söz konusudur.

Yazmalardaki bilgilere göre, eserin müellifi, her ne kadar hayatına dair çok fazla bilgi olmasa da İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî, el-Halebî, eş-Şâfiî, el-Osmanî el-Geylânî'dir. Ferağ kayıtlarına göre İbrahim b. Süleyman'a, nesebinden dolayı Kürdî, memleketinden dolayı ise Halebî denilmiş<sup>8</sup>, kataloglarda 1071/1660 yılında vefat ettiği belirtilmiştir. Eserin Şehid Ali Paşa (no:342) koleksiyonundaki ferağ kaydına göre (EK1); müellifin *Bezzâvî* tefsirine, *Kâfiye* şerhine, *Müğni'l-lebîb'e* hâşiyeleri vardır. Hadis ilminde

<sup>6</sup> Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Necmi Sarı, *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği Nuhbetü'l-Fiker Şerhi Tanıtım ve Değerlendirme* (İstanbul: Ümmülkura, 2021.); Mehmet Ali Aysan, Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fi Fenni Usûli'l-Hadîs: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbetü'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı (Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.).

<sup>7</sup> İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Birkaç Not", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* XV/28 (2010), 4.

<sup>8</sup> İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî, *Hâşiye alâ şerhi Nuhbetü'l-Fiker* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 342), 19a.

âlî isnâd sahibi olup, İbn Allân el-Mekkî'den (öl.1057/1648) önemli ilimleri okumuştur.<sup>9</sup> Eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Tekeliği (no:828), Hacı Selim Ağa (no:652), Esad Efendi (no:257), Hafîd Efendi (no:454), Şehid Ali Paşa (no:342-348), Yazmabağışlar (no:2163) koleksiyonlarında birçok yazması bulunmaktadır. Her birisinin ferağ kayıtlarında müellifin ismi, İbrahim b. Süleyman el-Kürdî el-Halebî şeklinde açıkça belirtilmekte, kaç yılında (h.1086, 1091, 1115) istinsah edildiği yazmaktadır.

Eserin tespit edilen tek baskısında ise müellif ismi farklı gözükmemektedir. Eser, Muhammed Murabî tahkiikiyle Dâru İbn Kesîr tarafından *Nüzhetü'n-nazar* ile birlikte İbn Hacer'in öğrencilerinden İbn Kutluboğa (öl. 1474/879), Kemal b. Ebî Şerîf (öl. 906/1500) ve müelliften sonra yaşayan İbrahim el-Gürânî olmak üzere üç hâşiye dipnotlarda basılmıştır. Söz konusu baskıda hâşiyenin müellifi, h. 1025-1101 yılları arasında yaşayan İbrahim b. Hasan b. Şihâbüddîn el-Gürânî, eş-Şehrânî, eş-Şehrezûrî, el-Kürdî, eş-Şâfiî şeklinde ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Ancak Gürânî'nin böyle bir eseri tespit edilmediği gibi yazmaların sonunda İbrahim b. Hasan el-Gürânî değil de İbrahim b. Süleyman el-Kürdî ifadesi geçmektedir. Gürânî hakkında yapılan doktora tezinde müellifin böyle bir eseri olmadığı, isim benzerliğinden dolayı Gürânî'ye nispet edilmiş olabileceği belirtilmiştir.<sup>11</sup> Aynı şekilde yazma eserde *Bezzâvî Tefsiri'*ne hâşiye gibi Kürdî'nin eserleri olması, Gürânî'nin eserleri arasında ilgili hâşiyelere rastlanılmaması farklı bir âlim olduğunu gösteren delillerdendir.<sup>12</sup> Kürdî'nin Geylânî diye bir nisbesi de bulunmaktadır. Arapça yazılış Gürânî'ye benzer olduğundan Geylânî'nin (الكيلاني), yanlışlıkla Gürânî (الكوراني) şeklinde okunması da muhtemeldir.

Günümüzdeki bazı çalışmalar ise Kara Halil'in Gürânî'nin rivayet ilimlerindeki birikimini İstanbul'a taşıdığını, *el-Ümem* adlı eserinin rivayet iznine sahip olduğunu gösterir.<sup>13</sup> Kara Halil ile Gürânî arasındaki bu ilişki ve İbrahim b. Süleyman el-Kürdî'ye dair biyografi kitaplarında bilgi bulunamaması eserin Gürânî'ye ait olabileceği ihtimalini de düşündürmektedir. Müellifin kimliğine dair söz konusu belirsizlik, konuya dair uzun araştırmalara rağmen giderilememiştir. Bundan dolayı, burada

<sup>9</sup> İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî, *Hâşiye alâ şerhi Nuhbetü'l-Fiker* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 348), 30a.

<sup>10</sup> İbrahim b. Hasan el-Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhu Nuhbetü'l-fiker (Nüzhetü'n-nazar ile birlikte basım)*, thk. Muhammed Mürâbî (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2017), ss. 15-18.

<sup>11</sup> Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûranî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2004), 207-208.

<sup>12</sup> Yılmaz, *İbrahim Kûranî*, ss. 147-210.

<sup>13</sup> Kadir Ayaz, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 89.

muhakkikin tespiti doğrultusunda eserin müellifi olarak İbrahim b. Hasan el-Gürânî zikredilecektir.

Gürânî, *Nuhbe-Nüzhe*'yi hâşiye ederken direkt metni açıklamaya girişmiş ve bir mukaddime yazmamıştır. İbn Hacer'in ele aldığı gibi- "hamd" cümlesinden başlayarak, hadis usûlü müellifleri, mütevâtir, haber-i vâhid, sahih-hasen-zayıf hadis bölümlerinde yer yer açıklamalarda bulunmuştur. Eseri âlî-nâzil isnad konusuna kadar tahşiye etmiş, sonrasındaki "rivâyetü'l-akrân ve müdebbec" gibi râvilerle dair birçok konuyu ele almamış, "Doğruyu en iyi bilen Allah'tır, dönüş O'nadır." sözleriyle bitirmiştir.<sup>14</sup> Bu yönüyle *Nuhbe-Nüzhe* metninin tamamını tahşiye etmemiştir.

Gürânî'nin hâşiyedeki yöntemini göstermek adına "sahih" tanımı bölümünden bir örnek vermek yerinde olacaktır. İbn Hacer, sahih lizâtihi kavramını "Adalet ve zabtı tam râvîlerin, muttasıl senedle naklettikleri, şâz ve illetli olmayan haber-i vâhid." şeklinde tanımlamıştır.<sup>15</sup> Gürânî, tanımda sadece "zabtı tam/" تَامَ الصَّبْتُ şeklinde ifadeyi tahşiye etme gereği hissetmiş, diğer şartlara değinmemiştir. Burayı açıklarken öncelikle "kavluhu" şeklinde İbn Hacer'in ibaresine işarette bulunmuş sonrasında "tâm/" تَامَ kelimesini kâmil olarak açıklamıştır.<sup>16</sup> Ona göre zabt, tarifteki beş şarttan ikincisidir. Söz konusu ifadeyle, çokça hata yapan kimselerin naklettikleri hadisler tanımın dışında kalır çünkü böyle bir râvi, doğruyu yanlıştan ayıramaz, mevkûf hadisi merfû, mürseli muttasıl olarak nakledebilir ve bilmeksizin râvilerin isimlerinde tashîf yapabilir.<sup>17</sup> Gürânî, zabtı bu şekilde açıkladıktan sonra konuyla ilgili İbn Kutluboğa'nın itirazlarına yer verir. İbn Kutluboğa, "zabtı tâm" kelimesinin "tamâmü'z-zabt" şeklinde olması gerektiğini belirtir çünkü, sahih hadis tanımında tam ya da kusur düşünülemez. Ancak Gürânî'ye göre, İbn Hacer'in "tâm" ifadesi kâmil anlamında olursa, İbn Kutluboğa'nın itirazları ortadan kalkar.<sup>18</sup> Anlaşıldığı kadarıyla, Gürânî'nin zabt konusuna yer verme sebebi, İbn Kutluboğa'nın açıklamalarıdır. Sonrasında ise o, sahih hadis tanımında "adaletli kişinin nakli" ifadesinden sonra "an mislihi" ifadesine ihtiyaç olmadığını belirtir.<sup>19</sup> Onun bu bilgiye yer vermesinin sebebi ise bazı sahih tanımlarında "an mislihi/ adalet ve zabt sahibi kişilerin yine kendileri gibilerinden" ifadesinin bulunmasıdır.

<sup>14</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 249 (3 nolu dipnot).

<sup>15</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi'l-ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr (thk.) (Dımeşk: Matbaatü's-sabbâh, 2000), 58.

<sup>16</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 111 (3 nolu dipnot).

<sup>17</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 111 (3 nolu dipnot).

<sup>18</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 111 (3 nolu dipnot).

<sup>19</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 111 (3 nolu dipnot).

Gürânî'nin söz konusu hâşiyeyi telif ederken muhakkikin de belirttiği üzere<sup>20</sup> Ali el-Kârî'nin (öl. 1605/1014) *Nüzhe* şerhinden istifade ettiği ancak atıf yapmadığı görülür. Nitekim, sahih hadis ile ilgili yukarıdaki açıklamaların aynısının Ali el-Kârî şerhinde de geçtiği görülmektedir.<sup>21</sup> Gürânî hâşiyesi üzerine bir hâşiyeye ise makalenin konusunu teşkil eden Kara Halil Efendi tarafından yazılmıştır.

### 3. Müderris, Muhaşşî ve Bürokrat Bir Kişilik: Kara Halil Efendi

Kara Halil Efendi; Mehmed Süreyyâ'nın (öl. 1909), *Sicill-i Osmânî*, Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (öl. 1920), *Hediyyetü'l-ârifîn*, Bursalı Mehmed Tâhir'in (öl. 1925) *Osmanlı Müellifleri*, Ziriklî'nin (öl. 1976) *el-A'lâm'ı*, Kehhâle'nin (öl. 1987) *Mu'cemü'l-müellifîn* gibi biyografi eserlerinde birer paragraf halinde tanıtılmaktadır.<sup>22</sup> Onun hakkında detaylı bilgi *Şekâik-i Numâniyye* zeyillerinden Atâî'nin (öl.1045/1635) *Hadâik'l-hakâik* adlı eserinin zeyli olan Şeyhî'nin (öl.1144/1731) *Vekâyi'u'l-fudela'sında* yer almaktadır. Eserde özellikle Kara Halil Efendi'nin müderrislik yaptığı medreseler, Osmanlı Devleti'nde aldığı görevler ve buna karşılık kendisine verilen araziler yıl yıl aktarılmaktadır.<sup>23</sup>

Müellifin ismi, Halil b. Hasan b. Muhammed (Mehmed) olup Kara Halil Efendi diye meşhur olmuştur. Birgili Hasan b. Mehmed'in oğlu olan Kara Halil'in doğum tarihine dair bilgiye rastlanılmamıştır. Aydînî, Tirevî, Birgivî, Rûmî, Hanefî şeklinde nisbeleri; Ebu'l-felâh ve Halilu'r-rahmân diye künyeleri tespit edilmiştir. Osmanlı Anadolu Hanefî âlimlerden olduğu için Rûmî ve Hanefî; Aydın, Tire ve Birgi aynı bölgeler olduğu için<sup>24</sup> Aydînî, Tirevî/Tireli ve Birgivî/Birgili nisbeleriyle anılması normaldir. Söz

<sup>20</sup> Gürânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Nuhbe*, 8.

<sup>21</sup> Krş. Ali b. Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi nuhbeti'l-fiker fi muştalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temim, Heysem Nizar Temim (Beyrut-Lübnan: Daru'l-erkam, ts.), 243; Gürânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Nuhbe*, 111 (3 nolu dipnot).

<sup>22</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/576-577; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve Asârü'l-musannifîn* (Müessesetü'l-tarihî'l-arabî, 1955), 1/354-355; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 1/345, 374; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kamusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ilm, 1986), 2/317; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Teracimu musannifil-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/683.

<sup>23</sup> Bk. Mehmed Efendi Şeyhî, *Vekâiyu'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 3/2506-2510. Ayrıca bk. Mehdin Çiftçi, *Süleymaniyye Darülhadisî (XVI-XVII asırlar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012), s. 343-344.

<sup>24</sup> Birgi, bugün İzmir ödemiş ilçesinin bir nahiyesi; Tire, İzmir'in ilçesi; Aydın ise bir ildir. Osmanlı döneminde buralar Aydın'a bağlı olduğu için Kara Halil'in Aydîni; Tire, Birgi'nin bağlı olduğu önemli ilim merkezi olduğu için Tirevî; Birgi ise doğduğu köy/nahiye olduğu için Birgivî şeklinde nisbeleri vardır. Bu üç yer ismi aynı bölgede buldukları için farklı yerleri çağrıştırmamaktadır. Bk. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001), 13, 24, 160.

konusu nisbelerin yanında kataloglarda Konevî ve Boyabadî nisbelerine de rastlanmaktadır. Konevî nisbesi, yazma eser kataloglarında geçmektedir. Kara Halil şeklinde birçok isim olmasından dolayı, Tireli Kara Halil, bazen Kara Halil Konevî'nin eserlerinde bazen de tam tersi şeklinde yanlışlıkla kayıt altına alınmıştır. Aslında bu kişi, Kara Halil b. Mehmet el-Konevî'dir. Ancak vefatı 1123/1711 şeklinde yazıldığından Tireli Kara Halil olduğu anlaşılmakta, ona ait olan *Risâle fi'l-akâid* ve *Şerhu Velediyeye* gibi eserler de Tireli Kara Halil'e aitmiş gibi gözükmektedir. Bakıldığında yazma eserlerin içinde net kayıtlar bulunmaktadır.<sup>25</sup> Kara Halil Efendi'nin Boyabadî nisbesi ise *Osmanlı Müellifleri*'nde ve yazma eser kataloglarında geçmektedir.<sup>26</sup>

Hayatına dair eserlerde Kara Halil Efendi'nin günümüz Sinop ili Boyabat ilçesiyle alakasına rastlanmamıştır. İhtimaller göz önüne alındığında Kara Halil Efendi'nin Boyabat ile bir ilişkisi söz konusu olabilir ancak bu ihtimal, yıl yıl hayatına yer veren Şeyhî'nin verdiği bilgilerden hareketle zayıf gözükmektedir. Boyabat isminde Sinop dışında Kara Halil'in gittiği farklı bir yer de olabilir. Ancak biyografi eserlerinde böyle bir bilgiye denk gelinmediği gibi Osmanlı döneminde Boyabat sadece Sinop-Kastamonu bölgesinde geçmektedir.<sup>27</sup> Bu nedenle Boyabadî nisbesinin yanlışlıkla yazılmış olabileceği ihtimali üzerinde durulacaktır.

*Osmanlı Müellifleri* ve günümüzdeki bazı çalışmalar ile yazma eser kataloglarının dışındaki kaynaklarda Kara Halil'in nisbesi Tirevî, Birgivî şeklinde geçmektedir.<sup>28</sup> Boyabâdî şeklinde ilk olarak *Osmanlı Müellifleri*'nde geçmektedir. Sonradan Boyabâdî diye kayıt altına alan çalışmaların dayanağı *Osmanlı Müellifleri* olduğu düşünüldüğü için buradaki bilgiler test edilecektir. Eserde, "Kara Halil Efendi" başlığı altında, onun tanınmış âlimlerden olup Boyabatlı olduğuna, h. 1123 yılında vefat ettiğine, Eyüp civarında Sadrazam Sivayuş Paşa türbesi yanına defnedildiğine, Şeyhulislam Vassâf Efendi'nin onun hem talebesi hem damadı olduğuna, meşhûr eserinin *Fenârî Hâşiyesi* olduğuna ve diğer eserlerine yer verilir.<sup>29</sup> Buradaki bilgilerin her birisinin Tireli Kara Halil Efendi'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Aşağıda detaylıca verileceği üzere 1123/1711 yılında vefat eden, Sivayüş Paşa civarında medfun bulunan, damadı Şeyhulislam Vassâf Efendi olan Tireli Kara Halil'dir.<sup>30</sup> Aynı

<sup>25</sup> Yazma Eserler Kurumu (YEK), "Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı", 27 Aralık 2021. <http://yazmalar.gov.tr/basit-arama/sayfa/17?q=kara%20halil>

<sup>26</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/374.

<sup>27</sup> Osmanlı döneminde de Boyabâd, Kastamonu-Sinop bölgesinde yer almaktadır. Bk. Akbayar, *Osmanlı Yer Adları*, 25.

<sup>28</sup> Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015), 23.

<sup>29</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/374.

<sup>30</sup> Ali Şükrü Çoruk (ed.), *Eyüplü Meşhurlar* (İstanbul: Eyüp Belediyesi, 2014), 2/123.

şekilde, meşhur *Fenâri Hâşiyesi* ve burada belirtilen diğer eserler, yazmalardan kontrol edildiğinde nisbesi Aydınî künyesi ise Ebu'l-felâh olan Halil b. Hasan'a aittir. Zaten *Osmanlı Müellifleri*'nde farklı bir yerde "Halil b. Hasan (Ebü'l-felâh)" başlığı altında 1170/1756 vefat eden Aydınî âlim bir zât olarak tanıtılmaktadır.<sup>31</sup> Vefatı dışında buradaki bilgilerin yanlışlıkla Boyabatlı diye tanıtılan Kara Halil'den farklı olmadığı görülecektir. Görünen o ki Bursalı Mehmet Tahir, iki farklı isim altında aslında aynı kişiyi tanıtılmaktadır. Bunun sebebi Osmanlı'da birden fazla âlimin Kara Halil unvanıyla anılması olabilir. Hasılı *Osmanlı Müellifleri*'nde Kara Halil Efendi diye tanıtılıp Boyabatlı olduğu belirtilen kişinin Tireli Kara Halil olduğu görülmektedir. Mantık ilmine dair kaleme aldığı *Fenâri Hâşiyesi* hakkında ve hâşiyeye ve ta'likalara dair yapılan çalışmalarda müellifin Tireli Kara Halil olduğu belirtilmiştir.<sup>32</sup>

Kara Halil, Osmanlı ilmiye sınıfı içerisinde müderris, bürokrat ve muhaşşî olması hasebiyle zengin bir kişiliğe sahiptir. Osmanlı âlimlerini farklı açılardan incelemek, dönemin ilmî anlayışını görmek açısından önemlidir.

Her ne kadar memleketi Tire-Birgi olsa da Kara Halil, İstanbul medreselerinde yetişmiştir. O, Minkârzade Efendi'nin Beyazıd medreselerine devam etmiş, hocalardan dersler alarak Osmanlı medreselerinde kademe kademe tahsilini tamamlamış ve müderris olmuştur. Şeyhî'nin verdiği bilgilere göre 1090'da Kenan Paşa Medresesine, 1093'te Hasodabaşı Medresesi ve (yine) Kenan Paşa Medresesine, 1094'te Debbâğzâde Mehmet Efendi Medresesine (medresenin ilk müderrisi olarak), 1097'de Sinan Paşa Sultanî Medresesine; 1099'da Sahn-ı Semân Medresesine; 1100'de İsmihân Sultan Medresesine ve 1101'de ise Süleymaniye Dârülhadis'inde müderrisliğe başlamıştır.<sup>33</sup> Şayet Osmanlı medreselerinin mertebeleri göz önüne alınırsa Kara Halil Efendi en düşükten en yükseğe doğru her kademedeki medresede müderrislik yapmış nihayetinde dönemin en üst basamağı sayılan Süleymaniye Dârülhadisi'nde 7-8 ay gibi bir süre hocalık yapmıştır.<sup>34</sup> Yaklaşık 10-15 yıllık bir sürede (1090-1102) müderrislik faaliyeti yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Osmanlı ilim adamlarını, bürokratik kadrolardan ayırmak mümkün gözükmemektedir çünkü tedrisatını tamamlayan çoğu müderris, kadılık gibi çeşitli devlet kademelerinde görev almaktadır. Dârülhadis müderrisliği

<sup>31</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/345.

<sup>32</sup> Harun Kuşlu, "Kara Halil'in Fenârî Hâşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, (2017), 479; Sezai Engin, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiyeye ve Ta'likalar*. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 111-112.

<sup>33</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3: 2507. Ayrıca bk. Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Hadis (Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)*, 109-110.

<sup>34</sup> Çiftçi, *Süleymaniye Darülhadisi*, 363.



öncesi ve sonrasında yapılan görevlerin çoğunluğu bürokratik görevler oluşturur.<sup>35</sup> Bunun örneklerinden birisi de Kara Halil'dir.

Kara Halil, müderrislikten sonra devlet bürokrasisinde kadılık görevlerine başlamıştır. Dârülhadis müderrisliğinden sonra aynı yıl (1102) Sultan II. Ahmed zamanında Kudüs kadılığına (aynı yıl bu görevden azlolunmuştur)<sup>36</sup>, 1107'de Bursa kadılığına<sup>37</sup>, 1113'te Mekke kadılığına, 1115'te İstanbul kadılığına (1116)<sup>38</sup>, 1116'da Anadolu kazaskerliğine, bu görevden azlolunduktan sonra 1119'da tekrar aynı göreve<sup>39</sup> ve 1120'de Rumeli kazaskerliğine atanmıştır.<sup>40</sup> Yaklaşık 15-20 yıllık bir süre kadı ve kazaskerlik görevi yürütmüştür. 1123/1711 yılında Kanlıca'da bulunan yalısında vefat etmiş ve Eyüp mezarlığında Sadrazam Siyavuş Paşa türbesi yanına defnedilmiştir (mezarında 12 mısıralı sütun şâhidesi vardır).<sup>41</sup> Görüldüğü kadarıyla Kara Halil, İstanbul'daki dönemin önemli medreselerinde müderrislik yapmış, müderrislerin gelebileceği en yüksek üç makamdan biri olan kazaskerliğe kadar yükselmiştir.

Kara Halil, müderrislik ve kazaskerlik gibi görevlerle Osmanlı'da tanınan bir kişidir. Muhtemelen bundan dolayı, onun ailesi şeyhülislam, kazasker ve molla yetiştiren bir aile şeklinde tanımlanmıştır.<sup>42</sup> Zevcesi Ayşe Hanım (ö. 1148/1735), Kara Halil'in yanına defnedilmiştir. Oğlu Karahalilzâde Said Efendi, II. Ahmed devrinde kazaskerlik ve şeyhülsâmlık yapmıştır.<sup>43</sup> Torunu ise Arapzâde Hafidî diye meşhur olan Necip Efendi'dir. Kara Halil'den dolayı Osmanlı'da tanınanlardan birisi damadı Abdullah Vassâf Efendi'dir. Akhisar'da doğup ilk eğitimini burada alan Vassâf Efendi, İstanbul'a giderek Kara Halil'den dersler almış, onun damadı olmuş, çeşitli müderrislik, kadılık

<sup>35</sup> Mehdin Çiftçi, "Osmanlı Medrese Teşkilatında Zirve: Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)", *Usûl İslam Araştırmaları* 14/14 (16 Ocak 2016), 86-91.

<sup>36</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3:1891, 2009.

<sup>37</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3/2270.

<sup>38</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3/2780.

<sup>39</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3/2816.

<sup>40</sup> Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3: 2507-8; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 2:577. Şeyhî, müderrislik görevlerini zikrederken aynı zamanda kimin yerine geldiği (selefi) bilgisini, kadı ve kazaskerlik görevlerinde ise kimin yerine geldiği (selefi), ondan sonra kim geldiği (halefi) ve bu görevlere karşılık kendisine verilen arazi/arpalıkları da zikretmektedir. Örneğin; 93 (1093) Rebiü'l-ahirinde Tefsirizâde Mehmed Atallah Efendi yerine Kenan Paşa medresesi müderrisi oldu. 107 (1107) Safer ayında Lütfullah Mehmed Efendi yerine Bursa kadısı olup 1108 Recep ayında azledildi ve yerlerine Ahmet Efendi geldi. 1108 Muharrem ayında Mekke kadısı olduğunda Karadeniz Ereğlisi kazası gelirleri zam olarak verildi ve 1112 Recep ayında Praviştâ kazası gelirleri de ona verildi. Bk. Şeyhî, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3: 2507-8. Tabakât kitaplarında neden arazi isimlerine yer verildiğinin sebeplerine dair bilgi için bk. Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Hadis (Sahn-ı Seman'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)*, 17-18.

<sup>41</sup> Çoruk (ed.), *Eyüplü Meşhurlar*, 2/123.

<sup>42</sup> Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 3: 868-9.

<sup>43</sup> Çoruk (ed.), *Eyüplü Meşhurlar*, 2/123.



vazifelerinde bulunmuş ve Osmanlı Devleti'nin 70. şeyhülislâmı olarak görev yapmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Kara Halil, kendisinden sonra Osmanlı'da kadı, kazasker ve şeyhülislâm gibi önemli görevlerde bulunacak kişileri yetiştiren ailede başı çekmektedir. Bunun sebepleri arasında kendisinin bürokrat bir kişiliğe sahip olması kadar ulema arasında ilmî açıdan yetkinliğe sahip olması da zikredilebilir.

Kara Halil Efendi'nin çeşitli kademelerde birçok medresede ve nihayetinde dönemin en önemli medresesi olan Süleymaniye Dârülhadis'inde müderrislik yapması, öğrenci yetiştirdiğini göstermektedir. Ancak Osmanlı biyografi kitaplarında hoca-talebe isimleri fazla zikredilmediğinden olsa gerek öğrencilerine satır aralarında rastlamak mümkündür. Halil Faiz Efendi'nin (öl.1134/1722), alet ve dînî ilimleri zamanın büyük âlimlerinden Kara Halil Efendi'den aldığı<sup>44</sup>, Yûsufendizâde Abdullah Hilmi Efendi'nin (öl. 1167/1754), tefsir, usûl-i hadis, hadis ve aklî ilimleri, Birgili Kara Halil Efendi'den okuduğu<sup>45</sup>, damadı Vassâf Efendi'nin İstanbul'a gittiğinde Kara Halil'e intisab edip tahsilini ondan tamamladığı belirtilir.<sup>46</sup>

Kara Halil'in ilmî açıdan Osmanlı dönemi âlimi, müderris, molla, çok bilgili ve fazilet sahibi, fenn-i furû'da yegâne olduğu zikredilir. Gerek dönemin telif türü olması gerekse medrese müderrisi olmasından dolayı genelde o, âdab, mantık, hikmet ve isbât-ı vacib gibi farklı alanlarda birçok hâşiye kaleme almış<sup>47</sup>; bunların yanında tefsir ve fıkıh alanında risâle türünde eserler telif etmiştir.<sup>48</sup> Yazma eser kataloglarında basit bir taramada kendisinin hâşiye türünde birçok eseri olduğu görülecektir. Genelde hâşiye üzerine hâşiye çalışması olan eserlerinin öne çıkanları şöyledir.<sup>49</sup>

**1-Hâşiye alâ Fenârî:** Eser aslında Îsâgûcî şerhi *Fenârî*'nin hâşiyesi olan *Kul Ahmed* üzerine bir hâşiyedir. Ancak Fenârî hâşiyesi şeklinde meşhur olmuştur. Eserin birçok yazması bulunmaktadır. Katologlarda eser; *Cilâ'u'l-enzâr, Cilâ'u'l'-enzâr fi halli uveysâti'l-efkâr, Cilâ'u'l'-enzâr fi halli uveysâti'l-efkâr alâ Kul Ahmed ale'l-fevâidi'l-Fenâriyye ala Îsâgocî, Hâşiye ale'l-fevâidi'l-fenâriyye ve Hâşiye Îsâgocî* gibi çeşitli isimlerle kayıt altına alınmıştır. Müellifin vefatından yaklaşık yüzyıl sonra eserin baskısı yapılmıştır. Eserin girişinde geçen "Fakir Halil b. Hasan" ifadesi eserin müellife aidiyetini göstermektedir. Eseri, *Sadriyye* hâşiyesini bitirdikten sonra ihlaslı kimselerin kendisinden esere

<sup>44</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III/269.

<sup>45</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/471.

<sup>46</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 428.

<sup>47</sup> El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, 23.

<sup>48</sup> Çoruk (ed.), *Eyüplü Meşhurlar*, 2/123.

<sup>49</sup> Eserleri için bk. Khaled El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)* (Basel: Schwabe Verlag Basel, 2019), 207-209.

bir hâşiye yazmasını istemeleri üzerine kaleme almıştır çünkü şerh gayet muhtasar ve her satırda çeşitli düğümleri olan zor bir metindir. Müellif, 1111/1699 yılında bitirdiği hâşiyeye *Cilâ'u'n-enzâr fi halli uyevsâti'l-efkâr* ismini vermiştir.<sup>50</sup>

**2-Hâşiye alâ Cihed-i Vahde:** Mehmet Emin Şirvânî'nin (öl.1036/1627) *Cihedü'l-vahde* risalesi üzerine hâşiyedir. Eser; *Hâşiye ala Muhammed Emin ve Hâşiye ala Cihed-i Vahde* gibi adlarla kayıt altına alınmıştır. Müellif, 1105/1693 yılında Muhammed Emin'in *Cihed-i Vahde* risalesinin müzakeresiyle meşgul olduğunda, arkadaşlarının (ihvan) ondan farklı açılardan kapalılıkları açan, kaideleri bir araya getiren ve gerekli ilaveleri içeren bir hâşiye yazmasını talep etmeleri üzerine bu eseri yazmıştır. Eserin ismini *Risâletü'l-avniyye fi izâhi hâşiyeti'l-sadriyye* koymuştur. Eserin sonunda müellif, bu hâşiyenin 1105/1693 yılının son yarısında kadir gecesinde tamamlandığını belirtir.<sup>51</sup>

**3-Hâşiye ala Hidâye:** Taftazanî'nin *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam* eserinin şerhi Devvânî'nin (öl.908/1502) *Hidayetü'l-hikme* üzerine yapılan Lâri (öl.979/1572) hâşiyesi üzerine bir hâşiyedir.<sup>52</sup>

**4-Hâşiye âdâb-ı Taşköprülü:** Taşköprüzâde'nin (öl.968/1561) *Risale fi ilmi âdâbi'l-bahs ve'l-münazara* esere yine kendisi tarafından yapılmış şerh üzerine hâşiye yazmış, ismini *Hediyetü'n-Nebî el-müsteab fi ilmi'n-nazar ve'l-âdab* koymuştur. Eser, 1088/1677 yılında tamamlanmıştır.<sup>53</sup>

Müellifin âdâb ve mantık alanlarına dair bu eserlerinin yanında tefsir alanında Âl-i İmrân, Ahkâb, Mülk ve Furkân surelerine dair risâle türünde çalışmaları mevcuttur.<sup>54</sup> Genelde risâleler, bir ayetin tefsiri veya âlimlerin bazı ayetlerle ilgili farklı görüşlerine yönelik değerlendirmelerden ibarettir.

<sup>50</sup> Kara Halil b. Hasan el-Aydîni, *Hâşiye-i Kara Halil ale'l-Fenâri*. (İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1873). Konuyla ilgili bk. Kuşlu, "Kara Halil'in Fenârî Hâşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı", 479-500. Eserin bazı yazmaları için bk.

<https://katalog.marmara.edu.tr/eyayin/pdf/YZ0482.pdf>, (11.02.2022);

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=5921&materialType=YE&query=kara+halil>, (11.02.2022);

<http://yazmalar.gov.tr/eser/hasiyei-ala-el-fenari-li-kara-halil/215836> (11.02.2022).

<sup>51</sup> Kara Halil b. Hasan el-Aydîni, *Hâşiye ala Muhammed Emin [fi Ciheti'l-vahde]*. (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288). Ayrıca bk. El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 122-125. Bazı yazmalar için bk.

<https://katalog.marmara.edu.tr/eyayin/pdf/YZ0808.pdf>, (11.02.2022);

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=994&materialType=YE&query=kara+halil> (11.02.2022).

<sup>52</sup> El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 38. Yazma için bk.

<https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/199418?SearchType=1> (11.02.2022)

<sup>53</sup> <https://katalog.marmara.edu.tr/eyayin/pdf/YZ0513.pdf>, (11.02.2022);

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=4669&materialType=YE&query=002311> (11.02.2022).

<sup>54</sup> Yazma şeklindeki risâleler için bkz.

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=4668&materialType=YE&query=002311> (11.02.2022);

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=4226&materialType=YE&query=002311> (11.02.2022);

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=4667&materialType=YE&query=kara+halil> (11.02.2022).

Süleymaniye, Milli Kütüphane, Diyanet Yazma Eserler Kütüphaneleri'nde yazma halinde bulunan risâlelerin; mahiyet/içerik, metot, yazılma nedeni, dönemin tefsir tartışmaları gibi açılarından çalışılması, Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarına dair günümüze ışık tutacaktır.

Bunların yanında *Hâşiyetü hikmeti'l-ayn*, *Hâşiye-i Tavalî*, *Hâşiye-i Muhtasar Münteha*, *Şerhu Veleidiye ve Hâşiye-i İsbât-ı Vâcib* gibi eserler, Kara Halil'e nispet edilmektedir.<sup>55</sup> Ancak *Şerhu Veleidiye*, *Hâşiye-i Mukaddimeti Erbaa* gibi eserler her ne kadar kataloglarda Kara Halil Tirevî diye geçse de kontrol edilince yazmaların Kara Halil nisbeli Halil b. Muhammed el-Konevî'ye ait olduğu anlaşılır.<sup>56</sup>

Tedrisât, telifât ve bürokratik görevlerle ön plana çıkan Kara Halil, Osmanlı ilmiye sınıfının ilgi alanlarını göstermesi açısından önemlidir. Bu yönüyle Osmanlı'da bu üç alanı birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir.<sup>57</sup>

#### 4. Kara Halil Efendi'nin Nüzhe ve Gürânî Hâşiyesi

Osmanlı'daki Hadis usûlü eserlerinde *Nuhbe* ve *Nüzhe*'nin etkisi, XVII. Yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştır. Nitekim Kara Halil hâşiyesi Köprülüler döneminde Hicaz ve Şam'dan icâzet alma geleneğinin ilk ürünü olarak görülmüştür.<sup>58</sup> Şam ve Mısır bölgesinde *Nuhbe-Nüzhe* şerh ve hâşiyeleri etrafındaki ilmî birikim, bir noktada Kara Halil'in hâşiyesi aracılığıyla Anadolu'ya taşınmıştır.<sup>59</sup> Kara Hâlil hâşiyesi bu açıdan okunmalıdır. Aşağıda belirtileceği üzere İbn Kutluboğa etrafında özellikle *Nuhbe-Nüzhe* metninin yazımına dair tartışmalar bu durumun bâriz göstergesidir.

##### 4.1. Eserin Genel Özellikleri

Üzerinde çalıştığımız hâşiye, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Eserler koleksiyonu 23. numarada yer almaktadır. Kara Halil'in diğer eserlerinin farklı yerlerde birçok yazması olmasına rağmen üzerinde çalıştığımız hâşiyenin tek bir yazması tespit edilmiştir. Farklı alanlara dair dokuz adet yazma bir araya

<sup>55</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/375; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/354-355.

<sup>56</sup> Bk. <http://yazmalar.gov.tr/eser/serhur-risaletil-velediye/180332> (11.02.2022);

<https://katalog.marmara.edu.tr/eyayin/pdf/YZ0783.pdf> (11.02.2022).

<http://yazmalar.gov.tr/eser/hasiye-alal-mukaddimetil-erbaa/180263> (11.02.2022)

<sup>57</sup> Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Hadis (Sahn-ı Seman'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)*, 19.

<sup>58</sup> Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Hadis (Sahn-ı Seman'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)*, 322.

<sup>59</sup> Mısır-Anadolu etkileşimi için bk. Kadir Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)", *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, (2017), 307-337; Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Hadis (Sahn-ı Seman'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)*, 78-125.

getirilerek ciltlenmiştir. Cildin iç kapağında “*Mecmûatün fi’t-tefsir li Ebi’l-felâh el-Aydinî*” ifadesi yer almaktadır. Çoğunluğu (ilk yedi yazma) tefsire dair hâşiyeleri içerdiği için “*Mecmûatün fi’t-tefsir*” denilmiş olabilir.

Mecmuadaki ilk iki eser Ahzâb suresi hakkında olup birincisi *Risâletün kadîmetün alâ mebhâsi’l-ahzâb* (4 varak) ikincisi, *Risâletün cedîdetün alâ mebhâsi’l-ahzâb* (6 varak) ismindedir. Üçüncüsü, *Risâletün ala halli mevâdi’ min havâşşi’l-keşşâf ve gayrihî* (4 varak) ismiyle *Keşşâf* hâşiyeleri üzerinedir. Dördüncüsü, *Risâletün tedammene er-Red ala’l-fuhûli’l-hamse Mevlâ Ebi’s-suud ve Isâmüddin* (1 varak) ismiyle fuhûl-ü hamse hakkındadır. Beşincisi, *Risâletü’l-muallaka ala tefsiri kavlihi telala tebarekellezî biyedihî’l-mülk* (4 varak) ismiyle Mülk suresi tefsiri hakkındadır. Altıncısının ismi ise tespit edilememiştir. Yedincisi, *Hazihî Ta’likâtün ala’l-Beydâvî* (7 varak) ismiyle Beyzavî tefsiri üzerinedir. Sekizincisi, *Hâşiyetün ala Hâşiyeti Hasan Halebî ve alâ ba’di’l-mevâidi mine’t-tevdih ve’t-tenkih* (22 varak) ismiyle mantık ilmine dairdir. Üzerinde çalıştığımız yazma ise dokuzuncu olup *Hâzihi hâşiyetün mevlâ allâme Halil b. Hasen el-müknâ b. Ebi’l-felâh el-Aydinî alâ Hâşiyeti’l-Kürdî alâ şerhi’l-nuhbe fi usûli’l-hadis* (10 varak) ismindedir.<sup>60</sup>

Gerek ciltlenen kitabın başında Ebü’l-felâh el-Aydinî geçmesi gerekse dokuz yazmanın her birisinin başında “Halil b. Hasan el-Aydinî” ya da “Kara Halil Efendi müknâ Ebi’l-felâh” geçmesi, yine çalışılan yazmanın başında da “Allâme Halil b. Hasan Müknâ Ebü’l-felâh” ifadesinin geçmesi yazmanın, Osmanlı döneminin önemli müderris ve bürokratlarından olan Kara Halil’e aidiyetini göstermektedir.<sup>61</sup>

Yazmanın kapağında açıkça belirtildiği üzere eser, İbn Hacer’in *Nüzhe*’sine Kürdî (Gürânî) tarafından yazılan hâşiyeye üzerine hâşiyeye çalışmasıdır. Yazma, on varaktan oluşmaktadır. Yazmanın başında müellife veya eserin telif sebebine dair bir bilgi bulunmamakta, konuya besmele-hamdele-salvele olmadan, direkt açıklanan metne işaret edilerek girilmektedir. Açıklanan metinde hamdele-salvele olduğu için tekrar edilmemiş olabilir. Kara Halil, *Nüzhe* metninin sıralamasına uygun bir şekilde hamdele-salvele, İbn Hacer’in eseri yazma sebebi, hadis usûlüne dair ilk telif edilen eserler, hadis usûlünün gayesi, hadis, eser gibi kavramlar ile râvî sayısı açısından hadis çeşitlerinden mütevatir konularını hâşiyeye etmektedir. Mütevatir konusunun bir bölümünde yazma bitmektedir. Bu yönüyle eser, hadis usûlü konularının tamamını kapsamamaktadır. Hadis usûlü konularının ilklerinden olan mütevatir kısmına kadar 10 varak yazıldığı düşünülürse, şayet tamamı telif edilseydi, yazma geniş bir hacme ulaşabilirdi.

<sup>60</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 23 nolu yazma, 4, 10, 17, 22, 23, 29, 31, 39, 62 (safya numaraları ciltlenen mecmuanın bütününe göre verilmiştir).

<sup>61</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 23 nolu yazma, 3, 17, 23, 31, 39, 62.

Bitiş kısmında, yazmaya dair bir bilgi verilmeden eser sona ermektedir. Okunaklı ta'lik yazısıyla kaleme alınan yazmanın ara ara kenarlarına özellikle öğrenciye düşünülmesi istenen konuları hangi açılardan düşününeceğine dair ta'lika düşünülmüş, yeni bir konu başlarken ilk kelimenin üzerine kırmızı çizgi çekilmiştir.<sup>62</sup>

#### 4.2. Dil ve Üslup Açısından Kara Halil Hâşiyesi

Kara Halil'in hâşiyesi iç içe geçmiş eser ve konulardan oluştuğu için girift bir metindir. Eserin anlaşılması için *Nuhbe-Nüzhe* ve *Gürânî'nin* metinlerine hâkim olmanın yanında *Nuhbe-Nüzhe* metni üzerinde şerh-hâşiyeye yazan İbn Hacer'in öğrencilerinin ve diğer âlimlerin tartışmalarından haberdar olmak gerekir. Aynı şekilde müellifin eserde Osmanlı döneminde özellikle hâşiyeye türünde ön plana çıkan mantık, belâgat, Arap dili gibi ilimlerin konularına çokça yer verdiği, açıklamaların bu doğrultuda olduğu görülür.<sup>63</sup> Bunda müellifin, müderris olması ve müzakere esnasında hâşiyeleri yazmış olması etkili olabilir. Burada, eserin dil ve üslup açısından bazı özelliklerine değinilecektir.

Kara Halil, *Gürânî'nin* metnine “قوله” lafzıyla işaret eder. Söz konusu ifade, eseri yorumlarken asıl metne işaret etmek için şerh-hâşiyeye metotlarından birisidir. İlgili metin verilirken izah edilen yer, bazen tamamen bazen de uzun olan yerlerin baş tarafı verilip sonuna “devamı var” anlamındaki “الخ” kısaltması konularak verilir. Mesela *Gürânî'nin* “قوله لان المراد اثبات الملكية لله تعالى” ifadesine tam olarak yer verir, sonrasında ise kendi izahını yapar.<sup>64</sup> Bunun yanında açıklayacağı metin uzun ise kısaltma yaparak yer verir. Mesela, *Nuhbe-Nüzhe'de* كتابه في şeklinde geçen cümleye dair *Gürânî'nin* ifadesinin bir kısmını قوله واما ما قيل انه منصوب şeklinde verip, sonunda ise “الخ” ifadesini koyar.<sup>65</sup>

Asıl metni verirken müellif, sadece hâşiyesini yaptığı *Gürânî'nin* metnine değil bazen *Nuhbe-Nüzhe* metnine, eğer *Gürânî* yer vermişse *Nüzhe'nin* şerhlerinden İbn Kutluboğa'nın metnine yer verir. Bu açıdan eser, İbn Hacer'den Kara Halil dönemine kadar birbiri içine geçmiş birçok metni barındırır ve şerh eder. Örneğin, İbn Hacer, haberi tanımlarken “bu ilmin âlimlerine göre haber” şeklinde ifade kullanmış<sup>66</sup>, Kara Halil ise bu ifadeye قوله عند علماء هذا الفن şeklinde yer verip “Açıktır ki İbn Hacer, onlarla

<sup>62</sup> Kara Halil b. Hasan b. Muhammed el-Aydinî, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Kürdî ala Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. (Süleymaniye: Yazma Başlıklar, 23), 2a, 4a, 7b, 9a, 10a.

<sup>63</sup> Örneğin mantık ilminin Osmanlı uleması üzerinde etkisi için bk. Altuntaş, *Osmanlı İlim Gelenişinde Hadis (Sahn-ı Seman'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)*, 227-230.

<sup>64</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 1a.

<sup>65</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 1b.

<sup>66</sup> İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhetü'n-nazar*, 66.

bu ilmin cumhurunu kasteder.” diye izah etmiştir.<sup>67</sup> Burada, Kara Halil’in sadece Gürânî’nin değerlendirmelerine bağlı kalmadığı, onun da asıl metni olan *Nüzhe*’yi şerh ettiği görülür. Bu açıdan eser, sadece Gürânî’nin hâşiyesi olarak görülmemeli, dolaylı olarak asıl metin olan İbn Hacer’in *Nuhbe-Nüzhe* eserlerinin de hâşiyesi olduğu bilinmelidir. Aynı şekilde, Kara Halil, yer yer *Nüzhe*’nin önemli şârihlerinden Kasım b. Kutluboğa’nın ifadelerini beyan eder. Mesela, İbn Hacer’in “Tariklerden maksat senedlerdir.” ifadesi hakkında İbn Kutluboğa “Bu söz müstedrektir.” ifadesini kullanmıştır. Kara Halil ise “قوله مستدرک” sözüyle İbn Kutluboğa’nın sözünü açıklamıştır.<sup>68</sup> *Nüzhe*, İbn Kutluboğa ve Gürânî metinlerinin Kara Halil tarafından izah edilmesi, hicrî 850 ile 1100 yılları arasında *Nuhbe-Nüzhe* şerhleri-hâşiyeleri dolayısıyla hadis usûlüne dair bilgilere yer vermesi açısından önemlidir.

Gürânî metninin tamamı tek tek izah edilmez hatta metindeki bazı konular direkt geçilir. Kara Halil, problem olarak gördüğü, âlimlerin arasında tartışma konusu olan yerleri açıklar. Bu doğrultuda, Kara Halil bazı konuları uzun uzun ele alır. Örneğin, haberin bize ulaşması itibariyle çeşitleri kısmında İbn Hacer “طرق” kelimesini önce “الاسانيد الكثيرة” şeklinde açıklamış, sonra “Turuk ile murad el-esânîddir.” şeklinde ifade kullanmıştır. İbn Kutluboğa ise ikinci açıklamayı müstedrek (tamamlama) ve boş söz olarak ifade etmesi<sup>69</sup> üzerine şerh ve hâşiyelerde konu tartışılmıştır. Gürânî’nin de dâhil olduğu bu tartışma hakkında Kara Halil’in yaklaşık 4 varaklık bir bölüm ayırdığı görülmektedir.<sup>70</sup> Buna karşın bazı konularda neredeyse hiç açıklama yapmamıştır. Mesela, Râmühürmüzî dışındaki ilk hadis usûlü müellifleri ve eserlerinin zikredildiği bölümlerde Gürânî’nin değerlendirmeleri olmasına rağmen Kara Halil, açıklama ihtiyacı hissetmemiştir. Bu durum, daha ziyade *Nuhbe-Nüzhe* şerh ve hâşiyelerinde tartışma konusu olan kısımlarda izahların çokça yapıldığını göstermektedir.

Kara Halil, açıklama ihtiyacı hissedilen veya yanlış gördüğü herhangi bir konuya giriş yaparken klasik metinlerdeki yöntemlerden birisi olan “فيه نظر” ifadesine yer verir. Öncelikle konunun problemlili olan kısmına, sonra ise kendi tercih ettiği görüşe yer verir. Böylece muhatabı/öğrenciyi konunun farklı boyutlarından haberdar eder. Örneğin, *Nuhbe* ve *Nüzhe* metninin metin-şerh şeklinde mi yoksa tek bir metin mi olduğuyla ilgili Gürânî’nin metin ve şerh şeklinde ifade kullanması<sup>71</sup> üzerine Kara Halil, “Burada bir

<sup>67</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 3a.

<sup>68</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 5a.

<sup>69</sup> Gürânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Nuhbe*, 70.

<sup>70</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 4a-7b.

<sup>71</sup> Gürânî, *Hâşiyeye alâ Şerhu Nuhbe*, 56.



problem vardır/fihi nazar.” diyerek açıklama yapar ve *Nuhbe* ve *Nüzhe*’nin tek bir metin olduğuna dair delillerini ortaya koyar.<sup>72</sup>

Kara Halil, tartışmaları, konularda şayet emin olunmayan bir durum varsa veya muhatabın/öğrencinin konular hakkında araştırma yapması, i’mal-i fikir etmesi düşünüüyorsa tartışma konusunu “تامل” ifadesiyle bitirir. Bu yönüyle o, ilmin tefekkür ile geliyeceği anlayışında olduğu için olayların farklı boyutlarının düşünülmesini arzulamaktadır. Örneğin, hadis usûlü eserlerinin bütün istihlaları içerisinde almadığını çünkü istihlaların zamanla, fikirlerin art arda gelmesiyle arttığını, müelliflerin mühim olanları bir araya getirdiğinden bahseden Kara Halil, bu açıklamalardan sonra “تامل” ifadesini kullanmaktadır. Hatta kenara düşülen ta’likada neyin düşünüleceği, “istihlaların bazısının bir kısmından sonra meydana geldiğini söylemenin mümkün olup olmadığı” şeklinde belirtilmiştir.<sup>73</sup>

Eserinde, döneminin meşhur kitaplarını kullanan Kara Halil, ilgili kaynaklara “قال” lafzıyla başlamakta bazen müellif ismini bazen kitap ismini vermektedir. İlgili alıntıyı ise “انتهى” lafzıyla bitirmektedir.<sup>74</sup> Bu yönüyle alıntılarda günümüz usûllerine uyduğu, alıntının nereden nereye kadar olduğunu belirtmek için bu lafızları kullandığı görülür.

Yazma eserlerde, metni uzatmamak için kısaltmalar kullanılmaktadır. Kara Halil, eserinde “ظاهر” ifadesini, “ظ” ve “الظ”, “مصنف” ifadesini ise “المص”, “ممنوع” ifadesini ise “مم” şeklinde; alıntı yaptığında alıntının sonu devam ediyorsa burada da “الى اخره” ifadesini “اه” veya “اله” şeklinde kısalttığı görülür.<sup>75</sup>

### 4.3. Muhteva Açısından Kara Halil Hâşiyesi

Kara Halil Hâşiyesi, *Nüzhe* doğrultusunda hadis usûlünün ilk konularını ele almaktadır çünkü belli bir yere kadar (mütevâtir bahsi) tahşiye edilmiştir. Yazmanın birinci varağında; hamd cümlesinin ihbâri-inşâî olması ve Allah’ın sıfatlarının sıralaması, hadis usûlü eseri *el-Muhaddisu’l-fâsıl*’ın doğru yazımı ve nahiv açısından i’rab durumu yer alır. İkinci varakta; *Nuhbe-Nüzhe*’nin ihtisar, ezberlenmesi kolay bir metin olması ve metin-şerh olarak iki ayrı metin mi yoksa tek bir metin mi olduğuna dair tartışmalar vardır. Üçüncü varakta; haber-hadis kavramları ve hadis ilminin mevzu ve gayesi meseleleri vardır. Dört, beş ve altıncı varaklarda; turuk kelimesinin cem-i kesret ya da killet olması, İbn Kutluboğa’nın itirazları ve ona cevaplar yer alır. Yedi, sekiz ve dokuzuncu varakta; tevâtürün şartları, ilim ifade etmesi ve tevâtürün

<sup>72</sup> Kara Halil, *Hâşiye*, 1a.

<sup>73</sup> Kara Halil, *Hâşiye*, 2a. Diğer örnekler için bk. 3a, 5a, vd.

<sup>74</sup> Kara Halil, *Hâşiye*, 2b, 3a, 5a, 6b, 7a, 8b.

<sup>75</sup> Kara Halil, *Hâşiye*, 1a, 2a, 4a



dördüncü şartıyla ilgili tartışmalar yer alır. Manen mütevâtir kısmında yazma sona erer.

#### 4.4. Kaynakları Açısından Kara Halil Hâşiyesi

Kara Halil, genelde hadis usûlü alanında *Nüzhe* şerh ve haşiyelerinden istifade eder. Kaynaklar arasında İbn Hacer'in öğrencisi İbn Kutluboğa'nın *Nüzhe* şerhine yer verir.<sup>76</sup> Müellif ismi vermeksizin "Havâşî'l-ulye" şeklinde ifade edilen esere birkaç yerde atıfta bulunur. Söz konusu eserin Ali el-Kârî'nin *Nüzhe* şerhi olduğu, ilgili bilgiler karşılaştırıldığında anlaşılır.<sup>77</sup> Yer yer Lekânî'nin (öl.1078/1668) *Nüzhe* şerhine, tenkit etmek ya da desteklemek için yer verir.<sup>78</sup> Yine *Nüzhe* muhaşşîlerinden olduğu anlaşılan ve yazmada Fâzıl el-Hânî diye belirtilen kişiden çokça istifade etmiştir.<sup>79</sup> Ancak bu kişinin kim olduğu tespit edilememiştir.

Bunların yanında âlet ilimlerine dair eserlerden istifa eden Kara Halil'in kaynakları arasında *Şerhu'l-Metâli'*, Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Heyâkülü'n-nûr Şerhi*, İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) hâşiyesi, Isâmeddîn'in (öl. 1561/968) *Beyzâvî Hâşiyesi* gibi mantık, tefsir ve nahiv eserleri vardır.<sup>80</sup>

#### 5. Hadis Usûlü Konularının Dilden Hareketle İzahı

Kara Halil, *Nüzhe* ve Gürânî'nin eserlerini tahşiye ederken, kendi uzman olduğu mantık, âdâp, Arap dili ve belâgat gibi günümüz ifadesiyle dil felsefesi alanlarına başvurmakta, söz konusu alanların terimleriyle hadis usûlü konularını izah etmektedir.<sup>81</sup> Bu yönüyle hadis usûlünü konularına farklı bir bakış açısı getirmektedir. Hâşiyesi kısıtlı olmasına rağmen birkaç örnekten hareketle konu açıklanacaktır.

##### 5.1. Arap Dili ve Belâgatı Kaidelerinden Hareketle Metnin İzahı

Kara Halil, *Nuhbe-Nüzhe* metinlerine anlam verirken ya da tartışma konularında delil ileri sürerken gramer bilgilerinden istifade eder. Âlimler arasında tartışmalı olan "Hamd" cümlesinin gramer durumu konuya örnek teşkil edebilir. *Nuhbe* metnindeki الحمد لله cümlesini izah ederken Gürânî, maksadın Allah'ın mülkiyetini ispat olduğu için cümlenin lafzen ihbârî

<sup>76</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 2b, 3a, 6b.

<sup>77</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 6b, 7a, 8b; Ali el-Kârî, *Şerhu's-şerh*, 128-170.

<sup>78</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 8b.

<sup>79</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 1a, 8a.

<sup>80</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 1a, 5a.

<sup>81</sup> Benzer bir örnek için bkz. Taha İmamoğlu, "Anadolu'da Usûl Çalışmaları: Ramanzade Abdünnafî İffet Efendi'nin Nuhbetü'l-Fiker, Şerhi: 'El-Eserü'l-Muteber fi Tercemeti Nuhbetü'l-Fiker'", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler (Sempozyum)* (Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011), 333-334.

manen inşâî olduğunu belirtir.<sup>82</sup> Kara Halil ise önce hamdin Allah için sâbit ve ona has olmasından dolayı cümlenin inşâî olduğunu söyleyenlere yer verip sonra söz konusu görüşün problemliliğini ifade eder. Hamdin hakikati kemâl sıfatlar izhar etme ve Allah'a hamd edenlerin tamamını haber verme anlamı olduğu için cümlenin ihbârî yönü de bulunur. Bundan dolayı, âlimler ihbârî ve inşâî olmasında ihtilaf etmişlerdir.<sup>83</sup> Söz konusu açıklamalar, hamd cümlesine anlam verirken önem arz etmekte ve basit mana vermek yerine dil ilimlerindeki bilgiyi usûl eserinde ön plana çıkarmaktadır.

Konuyla ilgili ikinci örnek şârih ve muhaşşiler arasında tartışma konusu olan *Nuhbe-Nüzhe* metninin nazmı/yazılışı meselesi olabilir. Âlimler, metnin daha doğru/daha güzel şekli hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Tartışmalardan birisi *Nuhbe-Nüzhe* metninde geçen Allah lafzının sıfatlarının sıralamasıdır. *Nuhbe-Nüzhe* metni şu şekildedir:

الحمد لله الذي لم يزل عالماً قديرًا حيًّا قيوماً سميعًا بصيرًا

İbn Hacer, Allah'ın sıfatlarını, *Nuhbe* metninde “lem yezel, âlim, kadîr” şeklinde sıralamış, *Nüzhe* metninde ise sırasıyla “hayy, kayyûm, semî', basîr” sıfatlarını eklemiştir.<sup>84</sup> Söz konusu ifadelerin sıralaması hakkında Gürânî, “İbn Hacer, ‘hayy, kayyûm, âlim, kadîr’ şeklinde yazsaydı, daha güzel olurdu”, ifadelerini kullanarak metnin yazımına dair eleştiride bulunur. Sebebi ise ilim ve kudretin, “hayy ve kayyûm” sıfatlarına tabi olmasıdır.<sup>85</sup> Ancak İbn Hacer'in sıralamasının uygun olduğuna dair görüşler vardır. Gürânî “denilmiştir” ifadesiyle ilgili görüşlere yer verir. Şöyle ki; “alîm ve kadîr” kayyûm sıfatına tabi olmadığı gibi “semî' ve basîr” sıfatlarına da tabi değildir. Burada, İbn Hacer metni (*Nuhbe*) dikkate alarak “alîm ve kadîr” sıfatlarını öne almış, şerhte (*Nüzhe*) ise tamamına yer vermiştir.<sup>86</sup> Kara Halil ise *Nuhbe-Nüzhe* metinlerinin metin-şerh olarak değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre müellif, metni mezcetmiştir. Böylece *Nuhbe* ve *Nüzhe* tek metin haline gelmiştir. Gürânî'nin görüşünde olduğu üzere İbn Hacer, hayy ve kayyûm sıfatlarını âlim ve basir sıfatlarının önüne alarak “Hayy, kayyûm, âlim, kadîr, semî', basîr olan Allah'a hamd olsun.” deseydi, kelimeler, nazm-ı tabiiye göre olur ve belâgat açısından daha güzel olurdu.<sup>87</sup> Kara Halil, belâgat ve nazm-ı tabii gibi kavramları göz önünde bulundurarak *Nuhbe-Nüzhe* metninin daha uygun şeklini ifade etmiştir.

<sup>82</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 56.

<sup>83</sup> Kara Halil, *Hâşiye*, 1a.

<sup>84</sup> Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi'l-ehli'l-eser*, ed. Nureddin Itr (thk.) (Dimeşk: Matbaatü's-sabbâh, 2000), 37.

<sup>85</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 56.

<sup>86</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 56.

<sup>87</sup> Kara Halil, *Hâşiye*, 1a.

*Nuhbe-Nüzhe* metnine dair tartışmalardan bir diğeri, ilk hadis usûlü olarak bilinen Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisu'l-fâsıl* adlı eserinin yazılışıdır. *Nüzhe*'de şöyle geçmektedir:

فَمِنْ أَوَّلِ مَنْ صَنَّفَ فِي ذَلِكَ الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ الرَّامَهُرْمُزِي فِي كِتَابِهِ الْمَحْدِثَ الْفَاصِلَ ، لَكِنَّهُ لَمْ يَسْتَوْعِبْ

Kara Halil, öncelikle *Nüzhe* metninde *el-Muhaddisu'l-fâsıl* şeklinde kısa ismi verilen kitabın tam isminin "*el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*" olduğunu belirtir. Kara Halil'in konuyu ele alma gerekçesi, İbn Hacer'in kitap isminin bir cüzüne yer vermesidir çünkü alemlerin kısaltmasıyla ilgili çeşitli tartışmalar vardır. Kara Halil, alem/özel isimlerin bir kısmının kısaltmanın caiz olduğunu belirterek İbn Hacer'in metnine destek çıkar. Anlaşıldığı kadarıyla konuya girmesinin sebebi usûl âlimlerinin "Alemleri tasarruftan koruyan illet vardır." sözünden dolayı alemlerin kısaltılmayacağı görüşüdür. Kara Halil, buradaki tasarrufu hakikî mana dışında mecâz ve istiâre yoluyla tasarrufa hamleder. *Nüzhe* metninde kasıtlı bir tasarruf söz konusuysa usûl âlimlerinin dediği gibi alemler kısaltılmaz, ancak böyle bir durum yoksa kısaltılabilir.<sup>88</sup> Kara Halil, burada bir taraftan *Nüzhe* metnindeki yazımın doğru olup olmadığını ortaya koyarken diğer taraftan farklı disiplinlerdeki tartışmaları hadis usûlü eserine taşımıştır.

İlk hadis usûlü eserine dair tartışmalardan birisi de kitabın ismindeki "el-fâsıl" lafzıdır. Kara Halil'e göre, bazıları Râmhürmüzî'nin kitap ismini fâsıl şeklinde kayıt etse de nüshaların çoğunluğuna göre "fâdil" olması daha uygundur. Bu değerlendirmesiyle müellifin bu tür kitapların nüshalarına dair bilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

Gramerden hareketle metne dair değerlendirme yaptığı konulardan birisi "في كتابه المحدث الفاصل" kelimesinin irabıdır. Gürânî'ye göre, el-muhaddisu'l-fâsıl, kitabihi kelimesinin beyanıdır. Ancak kitabihi kelimesinin mahfuz bir "sannefe" fiilinin mefulü olarak mansub, fâili ise baştaki "men" edatının zamiridir, şeklinde bir görüşün zorlama olduğuna değinen Gürânî aynı şekilde Râmhürmüzî'nin sıfatı yapanların da sıfat ile mevsuf arasında fasl olduğu için hatalı olduğunu ifade eder.<sup>89</sup> Kara Halil ise *el-muhaddisu'l-fâsıl* kelimesinin kitabihi'den bedel olduğunu belirtir. Aynı zamanda "fî" harfi cerinin bazı *Nüzhe* nüshalarında olmadığına değinen Kara Halil, harfi cersiz olan nüshanın sanki hadisçilerin nezdinde söz konusu kitabın bilinmediği izlenimi verdiği, böyle bir şeyin ise mümkün olmadığından dolayı harfi cerli nüshaların evlâ olduğunu ifade eder.<sup>90</sup> Hem Gürânî hem de Kara Halil'in, sanki bir öğrenciye eğitim verirken gramer konularını pekiştirmesi için

<sup>88</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 1b.

<sup>89</sup> Gürânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Nuhbe*, 58.

<sup>90</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 1b.

konuyu analiz eder gibi ifadelerle yer vermeleri ve gramerden hareketle metin hakkında fikir vermeleri, metnin tedrisat için ya da tedrisat aşamasında yazıldığını göstermektedir. Aynı zamanda, Gürânî ve Kara Halil, gramer bilgilerinden hareketle metindeki lafızlar hakkında yorum yapmaktadır.

## 5.2. Cihet-i Vahde Bağlamında Hadis-Haber-Eser Kavramları ve Hadis İlminin Gaye ve Mevzusu

İlim, belli bir alana dair sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin şeklinde tanımlanır. Herhangi bir alanı, “ilim” şeklinde ifade edebilmek için tanımı ve ilmin cüzleri (eczâu'l-ulûm) şeklinde ifade edilen mevzu, gaye, ilke ve meselelerinin ortaya konması gerekir. Osmanlı'da özellikle kitapların başında ilmin tarifini, gayesini ve mevzusunu ifade etmek, bir bakıma söz konusu ilmin hangi cihetle (cihed-i vahde) bilineceğini ortaya koyar. -Yukarıda belirtildiği üzere Kara Halil'in de konuya dair hâşiyesi vardır.- Cihed-i vahde ile herhangi bir ilme başlamadan önce (şurû'), o ilmin amaçladığı şeyi bilerek amaçlanmayanlara emek harcamamak, gayesini bilerek çaba ve isteğini artırmak hedeflenir. Cihed-i vahde kesret içerisinde bizzat o ilme has olan tek bir yöndür. Söz konusu yön, ilmin mesâilinden önce tarifini, gayesini ve mevzusunu belirler.<sup>91</sup> İbn Hacer ve öncesinde hadis ilminin gayesi ve mevzusu gibi konulara değinilmezken sonraki dönem şerh-hâşiyelerde yer verilmiştir.

Kara Halil, öncelikle hadisin bir ilim olmasını ele alır. Ona göre, ilmü'l-hadis, bir fendir. Fen olabilmesi için belli mesâil, tasdikât ve meleke üzerine kurulu olması gerekir. Sadece menkul ise açık olduğu üzere mesele değildir çünkü bir fennin mesâili, “külli” olan kaidelerdir.<sup>92</sup> Eğer hadis bir ilim ise -her ilimde olduğu üzere- onu diğerlerinden ayıran mevzu ve gayesi vardır. Hadis ilminin mevzusunu ehli hadis “Nebî'nin zatı”, Taşkoprüzâde ise *Mevzûatü'l-ulûm* adlı eserinde “Nebî'nin lafızları” şeklinde belirtir. Kara Halil, bu iki görüş arasında Taşkoprüzâde'nin görüşünü, hadisin sadece lafza ait olmadığını ortaya koyarak eleştirir. Hadis ilminin gayesi ise Gürânî'nin belirttiği üzere iki cihan saadetini elde etmektir.<sup>93</sup> Kara Halil, bu amacı genel olduğundan -cihed-i vahde yani hadise özgü bir tarafı olmadığından- dolaylı eleştirir. Her ilim mevzu ve gayesiyle temyiz edildiği için kendisine göre bir gayesi olmalıdır.<sup>94</sup> Söz konusu tenkit günümüzde hâla geçerliliğini korumaktadır. Bu açıdan hadis usûlünün; mesâil, tasdikât, meleke, mevzu ve

<sup>91</sup> Kenan Tekin, “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, 2018, II/32.

<sup>92</sup> Kara Halil, *Hâşiye* 3b.

<sup>93</sup> Gürânî, *Hâşiye alâ Şerhi Nuhbe*, 67.

<sup>94</sup> Kara Halil, *Hâşiye*, 4a.

gaye gibi açılardan sorgulanması, kendine özgü tanımlamaların yapılması gerekir.

Haber, hadis, eser ve sünnet kavramlarının birbiri yerine kullanımı ya da farklılıkları meselesi âlimler arasında tartışılan ve had/sınırı tam belirlenmesi gereken konulardandır. İbn Hacer, haber ve hadis tarifinde mürâdif, mübâyin ve umum-husûs mutlak (her haber hadis, her hadis haber değildir) olmak üzere üç görüşü ifade eder.<sup>95</sup> İbn Kutluboğa, mübâyin görüşünü âmm için sabit olan hâs için de sabit olur, sözüyle eleştirir. Yani ona göre haber âmm, hadis hâs ise mübâyin olamaz.

Hadis, haber ve eser kavramları birbiriyle ayırt edilmesi noktasında usûl eserlerinde çeşitli tanımlamalar yapılır. İbn Hacer'in konuya dair metinlerinden hareketle Kara Halil, cumhurun hadisin habere müradif olduğunda ittifak; Nebî'ye has olan hadisin habere müradif olmasında ya da hadisin Hz. Peygamber'e, sahabeye ve tabiîne umûmî kullanılmasında ihtilaf ettiklerine değinir. Hadis, sünnetin müradifidir. Haber ve hadis ilişkisinde "Haber, hadisin mübâyinidir." şeklindeki görüşü, İbn Kutluboğa "Âmm için sabit olan şey hâs için de sabit olur." diyerek eleştirmiştir. Bu bağlamda, Kara Halil, konuyu lâzım-melzûm ilişkisinde ele alır. Lâzım, kendisi için gerekli olan melzûmu gerektirir. Hâs, melzûm, âmm ise lâzımdır. Bu durumda âmm için sabit olan hâs için de sabit olur. Yani eğer haber âmm, hadis hâs ise haber hadisi gerektirir, bundan dolayı da mübâyini/birbirinden tamamen farklı olamaz. Ancak bu durum şu açıdan tenkit edilir: Cins, hayvan olmayı lazım kılar, cins ise insana hamledilmemekle birlikte onun lâzımıdır. Bu açıdan, İbn Kutluboğa'yı eleştiren Kara Halil, haber ve hadisin birbirlerinin mübâyini olabileceği şeklindeki görüşün olabileceğini ifade eder.<sup>96</sup>

Görüldüğü üzere Kara Halil, gramer, belâgat ve mantık gibi ilimlerinden hareketle *Nuhbe-Nüzhe* metnini analiz etmektedir. Dil bilgisi açıklamalarına çokça yer vermesi eserin tedrisat aşamasında yazıldığını göstermektedir.

### Sonuç

*Nuhbe-Nüzhe*, hadis usûlü alanında kendilerinden sonra yazılan eserleri etkilemiş, hatta merkezî bir kaynak olmuştur. Mısır havzasında etkili olmasına rağmen Osmanlı'da Köprülüler döneminde Mısır ile kurulan ilişkiler neticesinde Anadolu'ya taşınmıştır. Bu süreçteki âlimlerden birisi Kara Halil Efendi'dir. Kara Halil, Osmanlı medreselerinde yetişmiş, buralarda müderrislik yapmış ve özellikle dil ilimlerine dair hâşiyeye türünde eserler kaleme almıştır. Aynı zamanda, kazaskerlik gibi bürokratik görevlerde bulunmuştur. Kara Halil örneği, Osmanlı'da tedrisât-telifât-bürokrasinin

<sup>95</sup> İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhetü'n-nazar*, 66-67.

<sup>96</sup> Kara Halil, *Hâşiyeye*, 4a.

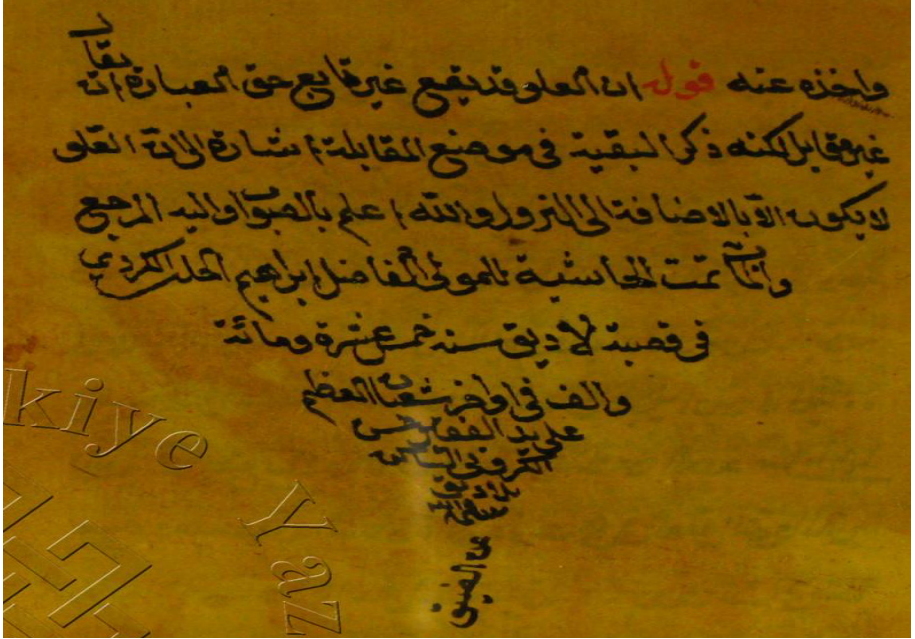
birbirinden bağımsız değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir. Tedrisât ile uğraşan âlimler, hâşiye ve ta'lika türünde eserler yazarak öğrencilere okutmuşlardır. Müderrislik makamları ise beraberinde kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi görevleri getirmiştir.

Kara Halil, eserinde hadis usûlü konularını mütevâtir bahsine kadar ele almıştır. Eser, hadis usûlü meselelerine girmekten ziyade asıl metnin lafızlarına odaklanmıştır. Esânîd ve turuk kelimelerinin cem'i killet-kesret olması, *muhaddisu'l-fâsıl* kelimesinin irabı, *Nuhbe-Nüzhe* metninin ihtisâr ve metin-şerh olması gibi örneklerde görüldüğü üzere eser, daha çok lafız odaklı yazılmıştır. Bunun bir sebebi, müellifin daha çok mantık, hikmet ve âdâb gibi konularda eğitilmiş olması, diğer sebebi ise tedrisât aşamasında eserin yazılmasıdır. Medrese usûlü tedrisâtta "dil" merkezli metin tahlilleri öne çıkmaktadır. Kara Halil, *Nüzhe* metninin nasıl olması gerektiğine dair örnekte olduğu üzere Arapça, belâgat, mantık gibi alanların kavramlarını kullanarak geniş izâhlar yapmaktadır. Aynı zamanda onun, cihet-i vahde bağlamında hadis usûlünün, bir ilim/fen olabilmesi için kendine özgü gâye ve mesâilin olması gerektiğini belirtmesi önemlidir.

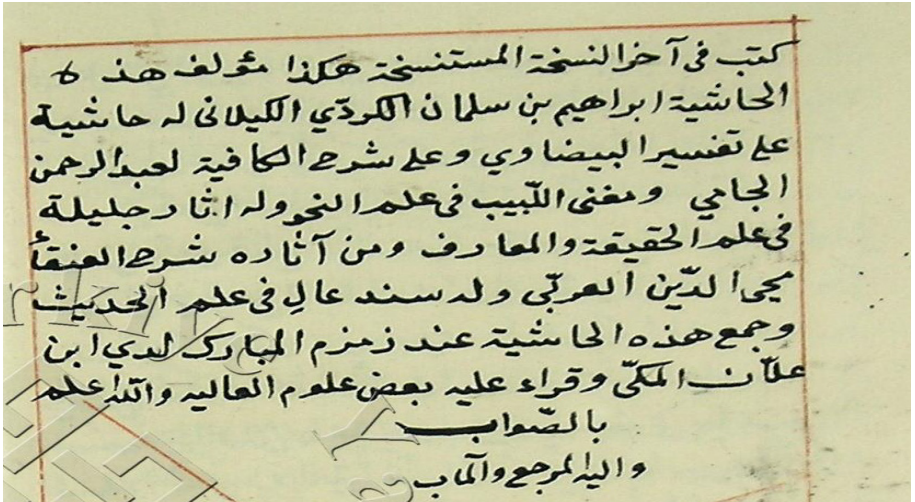
Mütevâtirin şartları ve sayısı örneklerinde görüldüğü üzere yoğun olarak ele alınan meselelerin kaynağı, İbn Kutluboğa gibi âlimlerin, hocaları İbn Hacer'e ya da diğer âlimlere yönelttiği eleştirilerdir. Bu durum, bir taraftan *Nüzhe*'ye dair Mısır havzasındaki tartışmaların Osmanlı'ya taşındığını gösterirken diğer taraftan *Nüzhe* etrafında oluşan tartışmaların üç asır boyunca (İbn Hacer, Gürânî, Kara Halil) devam ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak, Kara Halil'in ele aldığı usûl meselelerinin kaynağı, Mısır bölgesine dayanırken eserdeki yöntemi, Osmanlı ilim anlayışı çerçevesinde daha çok mantık, Arap dili ve belâgatı merkezlidir.



Ek-1 (İbrahim b. Süleyman el-Kürdî'ye ait yazmaların ferağ kayıtları)



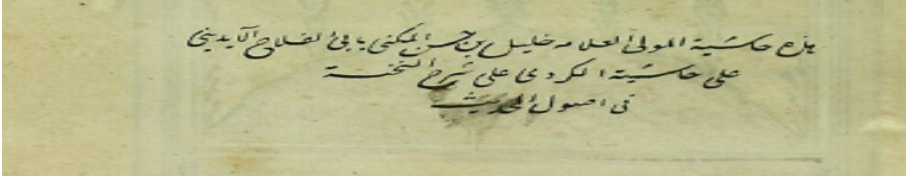
Süleymaniye Kütüphanesi Hacıefendizâde Koleksiyonu no: 454



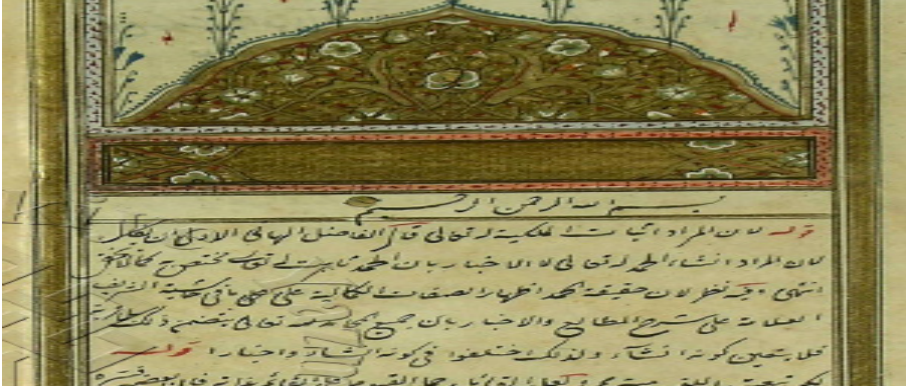
Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, no: 348.



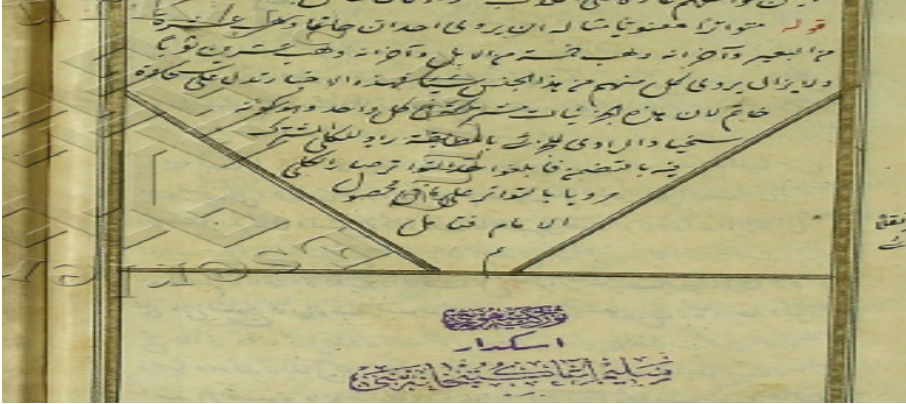
EK2 (Kara Halil Efendi'ye ait yazmanın kapak, dibace ve ferağ kaydı)



Kara Halil Hâşiyesinin Kapağı



Kara Halil Hâşiyesinin Dibâcesı



Kara Halil Hâşiyesinin Hâtimesi

## Kaynakça

- Akbayar, Nuri. *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Ali el-Kârî, Ali b. Muhammed. *Şerhu Şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizâr Temim, Heysem Nizar Temim. Beyrut-Lübnan: Daru'l-erkam, ts.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı İlim Geleneğinde Hadis (Sahn-ı Seman'dan Dârul-Fünûn'a Osmanlı'da Hadis Öğretimi)". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Altuntaş, Mustafa Celil – Zhamashev, Azamat. "Ömer Çelebi'nin (öl. 985/1577-8) Usûl-i Hadîse Dair Risâlesinin Tahlil, tercüme ve Tahkiki", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (31 Mart 2022), 541-575.
- Ayaz, Kadir. "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)". *Sahn-ı Semân'dan Dârul-Fünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, 307-340.
- Ayaz, Kadir. "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 40 (2015), 63-102.
- Aydın, Osman. "Anadolu Coğrafyasında Hadis Usûlü Çalışmaları: Molla Yegân ve Risâletü Usûli'l-Hadîs", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (27 Haziran 2018), 143-165
- Aydinî, Kara Halil b. Hasan b. Muhammed. *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Kürdî ala Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. Süleymaniye:Yazma Bağışlar, 23, 10 v.
- Aysan, Mehmet Ali. Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fî Fenni Usûli'l-Hadîs: Hâşiyeye alâ Nüzheti'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı. Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-müfessirîn)*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cihan, Sadık. "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usûlü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercüme". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1975), 127-136.
- Çiftçi, Mehdi. "Süleymaniye Darülhadisi (XVI-XVII asırlar)". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2012.
- Çiftçi, Mehdi. "Osmanlı Medrese Teşkilatında Zirve: Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)". *Usûl İslam Araştırmaları* 14/14 (16 Ocak 2016), 51-116.
- Çoruk, Ali Şükrü (ed.). *Eyüplü Meşhurlar*. 2 Cilt. İstanbul: Eyüp Belediyesi, 2014.
- El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.

- El-Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Basel: Schwabe Verlag Basel, 2019.
- Engin, Sezai. "Hadis Litaratüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası". *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi)* I/1 (2015), 76-98.
- Engin, Sezai. *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Gürânî, İbrahim b. Hasan. *Hâşiye alâ Şerhu Nuhbetü'l-fiker (Nüzhetü'n-nazar ile birlikte basım)*. thk. Muhammed Mürâbî. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2017.
- İbrahim, Hatiboğlu. "Molla Yegân ve Risâle fî Usûli'l-Hadîs 'alâ Taiki ehli'l-Hadîs ve'l-Usuliyin", *Hadis Tetkikleri Dergisi* XIX/2 (2021), 373-381.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi'l-ehli'l-eser*. thk. Nureddin İtr (thk.). Dimeşk: Matbaatü's-sabbâh, 2000.
- İmamoğlu, Taha. "Anadolu'da Usûl Çalışmaları: Ramazanzade Abdünnafi İffet Efendi'nin Nuhbetü'l-Fiker, Şerhi: 'El-Eserü'l-Muteber fi Tercemeti Nuhbetü'l-Fiker'". *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler (Sempozyum)*. 325-336. Samsun: Çankırı Belediyesi, 2011.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifin: Esmâü'l-müellifin ve Asârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Müessesetü'l-tarihi'l-arabî, 1955.
- Kara Halil, b. Hasan. *Hâşiye ala Muhammed Emin [fi Ciheti'l-vahde]*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.
- Kara Halil, b. Hasan. *Hâşiye-i Kara Halil ale'l-Fenari*. İstanbul: Yahya Efendi Matbaası, 1873.
- Kara, İsmail. "'Unuttuklarını Hatırla!' Şerh ve Hâşiye Meselesine Birkaç Not". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* XV/28 (2010), 1-67.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kuşlu, Harun. "Kara Halil'in Fenârî Hâşiyesi'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı". *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, 2017, 479-491.
- Kürdî, İbrahim b. Süleyman b. İbrahim. *Hâşiye alâ şerhi Nuhbetü'l-Fiker*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 342, 19 v.
- Kürdî, İbrahim b. Süleyman b. İbrahim. *Hâşiye alâ şerhi Nuhbetü'l-Fiker*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 348, 30 v.
- Sarı, Necmi. *Mutasavvıfların Hadis Usûlüne Bakışı İsmail Hakkı Bursevî Örneği Nuhbetü'l-Fiker Şerhi Tanıtım ve Değerlendirme* İstanbul: Ümmülkura, 2021.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Tenkitledi Metin-Dizin)*. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Tekin, Kenan. "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*. II/23-45, 2018.
- Yılmaz, Ömer. "İbrahim Kûranî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2004.
- Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm: Kamusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ilm, 7. Basım, 1986.



**ON SEKİZİNCİ YÜZYILIN İLK YARISINDA ZİMMİLERİN  
TRABZON KADI MAHKEMESİNİ KULLANMA PRATIĞI  
ÜZERİNE BAZI BİLGİLER**

Some Information on the Practices of Dhimmis for Using the Trabzon Kadi  
Courts in the First Half of the Eighteenth Century

**İBRAHİM ETEM ÇAKIR**

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih, Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum,  
Türkiye

Assoc. Prof., Atatürk University, Faculty of Literature, Department of History, Early Modern History,  
Erzurum, Turkey

[ietem.cakir@atauni.edu.tr](mailto:ietem.cakir@atauni.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-0676-9374](https://orcid.org/0000-0003-0676-9374)

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 1 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 15 Nisan 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1052173>

**ATIF/CITE AS:**

Çakır, İbrahim Etem, "On Sekizinci Yüzyılın İlk Yarısında Zimmilerin Trabzon Kadi Mahkemesini Kullanma Pratiği Üzerine Bazı Bilgiler", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 637-666

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Some Information on the Practices of Dhimmi for Using the Trabzon Kadi Courts in the First Half of the Eighteenth Century

### Abstract

In the Ottoman Empire, non-Muslims with the status of *dhimmī* had the opportunity to solve their cases named civil status such as marriage, divorce, alimony, and inheritance in the community courts according to their own laws. On the other hand, they also had the right to apply to the *ḳāḍī* court for the aforementioned cases. In the Ottoman Empire, *dhimmīs* applied to the *ḳāḍī* court mostly on social issues such as marriage, divorce, dowry, alimony, child custody, and inheritance. In Ottoman history, the significance of the *ḳāḍī* registers, which contain the records of the cases held at the *ḳāḍī* court and which is the main source on social life, economy, law and similar issues, is known to everyone. The *sharī'a* registers belonging to the Trabzon court, which were used as the main source in this study, have reached the present day in series. According to the *sharī'a* records, it is understood that *dhimmī* men and women applied to the *ḳāḍī* court for many matters such as marriage, divorce, inheritance, bailment, alimony, purchase-sale, and receivables-payables. In this article, the practice of using the *ḳāḍī* court by *dhimmīs* in Trabzon, where Muslim and non-Muslim populations live together, is discussed. An attempt was made to clarify the reasons why *dhimmīs* use the *ḳāḍī* courts instead of applying to the community courts according to their own legal norms for their cases that fall within the field of private law.

In the Ottoman Empire, *dhimmīs* had the right to apply to their own community court on issues that fell in scope of *ahval-i şahsiye* (civil status). Furthermore, *dhimmīs* had the right to marry, divorce, enter into debt relationship, acquire movable and immovable property and become heirs within the scope of Islamic law. While Islamic law enabled *dhimmīs* to be subjected to their own religious law rules in some matters, it also allowed them to apply to the *ḳāḍī* courts. *Dhimmīs* applied to the *ḳāḍī* court mostly on social issues such as marriage, divorce, child custody, and inheritance. In this study, the applications by *dhimmīs* to the *ḳāḍī* courts in subjects that fall under the private law were examined by using the *sharī'a* records of Trabzon in the first half of the XVIII. century. In the Ottoman Empire, individuals could apply to the court directly to resolve their legal issues, and sometimes they had the right to be represented in the court through their representatives. Those who did not or could not come to the court for different reasons made their applications through the attorneys. There was no limit on representation by an attorney in court. In the classical period of the Ottoman Empire, there was a practice of Muslims performing marriage contracts in the presence of a *ḳāḍī* or by a religious official with the permission of the *ḳāḍī*. Non-Muslim clerics, who were officially appointed for *dhimmīs*, had been given the power



to carry out marriage procedures. However, despite this privilege, the dhimmīs sometimes performed their marriage in a ḳāḏī court. What are the reasons for the dhimmīs to use the ḳāḏī court for divorce rather than marriage? This question can be answered differently according to time and place. It should be said in the first place that it was very easy to divorce by agreement in the kadi court. The attribution of sanctity to marriage in Christianity made divorce difficult. The strict and conservative attitude of the Christian legal norms regarding divorce should have directed the dhimmīs to the ḳāḏī court. The dhimmīs are not subject to the rules of Islamic law in their contracts. However, they have the right to bring disagreement arising from such contracts to the ḳāḏī court. The dhimmīs often used the ḳāḏī court for property sales or leasing of real estate. Although it is a private law area, the dhimmīs used the ḳāḏī court from time to time for inheritance sharing. The dhimmīs preferred the ḳāḏī court in inheritance cases because Islamic inheritance law was more advantageous for them (especially for women). The dhimmīs also used the ḳāḏī court for alimony. Alimony valuation was made in court on the condition that alimony needs of the children with decedent father were paid from their father's inheritance. One of the reasons why dhimmīs use the court is related to the foundation issues. One of the reasons for non-Muslims to use the ḳāḏī court is conversion. Those who chose Islam as the new religion registered this situation by applying to the ḳāḏī court. There are many records on this subject that are reflected in the documents.

**Keywords:** Islamic Law, Dhimmī, Court, Trabzon, Sharī'a Records

## On Sekizinci Yüzyılın İlk Yarısında Zimmilerin Trabzon Kadı Mahkemesini Kullanma Pratiği Üzerine Bazı Bilgiler

### Öz

Osmanlı Devleti'nde zimmî statüsündeki gayrimüslimlerin evlenme, boşanma, nafaka, miras gibi ahval-i şahsiye adı verilen davalarını kendi hukuklarına göre cemaat mahkemelerinde çözme imkânı vardı. Buna karşılık bahsedilen davaları için kadı mahkemesine başvuru hakları dâbulunmaktaydı. Osmanlı Devleti'nde zimmiler daha çok evlilik, boşanma, mihr, nafaka, çocuk velayeti, miras gibi toplumsal konularda kadı mahkemesine başvurmuştu. Osmanlı tarihinde kadı mahkemesinde görülen davaların kayıtlarını ihtiva eden ve toplumsal hayat, ekonomi, hukuk ve benzeri konularda ana kaynak mahiyetindeki kadı sicillerinin önemi herkesin malumudur. Bu çalışmada ana kaynak olarak kullanılan Trabzon mahkemesine ait şer'iyeye sicil defterleri günümüze seri hâlde ulaşmıştır. Şer'iyeye sicillerine göre evlenme, boşanma, miras, kefalet, nafaka, alım-satım, alacak-verecek gibi pek çok konuda zimmi kadın ve erkeğin kadı mahkemesine başvurduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede Müslüman ve gayrimüslim nüfusun bir arada yaşadığı Trabzon'da zimmilerin kadı mahkemesini kullanma pratiği ele alınmıştır. Zimmilerin özel hukuk alanına giren davaları için kendi hukuk normlarına göre cemaat mahkemelerine başvurmak yerine kadı mahkemesini kullanma nedenleri izah edilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde zimmiler "ahval-i şahsiye" olarak ifade edilen konularda, kendi cemaat mahkemesine başvurma hakkı vardı. Buna karşılık zimmilerin, İslâm hukukuna tabi olarak evlenme, boşanma, borç ilişkisine girme, taşınır ve taşınmaz mal edinme, mirasçı olma gibi hakları da bulunmaktaydı. İslam hukuku zimmi tebaaya bazı konularda kendi dinî hukuklarının uygulanması olanağını sağlarken, onların kadı mahkemelerine başvurabilmeleri yolunu da açık tutmuştur. Zimmiler daha çok evlilik, boşanma, çocuk velayeti, miras gibi toplumsal konularda kadı mahkemesine başvurmuştu. Bu çalışmada Trabzon'un XVIII. yüzyılın ilk yarısındaki şer'iyeye sicilleri kullanılarak özel hukuk alanına giren konularda gayrimüslimlerin kadı mahkemesine yaptıkları başvurular incelenmiştir. Osmanlı Devleti'nde kişiler hukuki meselelerini çözmek üzere doğrudan kendileri mahkemeye başvurabildiği gibi kimi zaman mahkemede vekilleri aracılığıyla da temsil edilme hakkına sahip idi. Farklı nedenlerle mahkemeye gelmeyen veya gelemeyenler başvurularını vekiller aracılığıyla yapıyordu. Mahkemede vekil aracılığıyla temsil edilme konusunda herhangi bir sınırlama yoktu. Osmanlı Devleti'nde klasik dönemde Müslümanların evlenme sözleşmelerini kadı huzurunda ya da kadı izni ile bir din görevlisi tarafından gerçekleştirilmesi uygulaması vardı. Zimmiler için resmi olarak

atanan gayrimüslim din adamlarına evlilik işlemlerini gerçekleştirme yetkisi tanınmıştır. Ancak tanınan bu ayrıcalığa rağmen zimmiler nikâh işlemlerini bazen kadı mahkemesinde gerçekleştirmekteydi. Evlilikten ziyade boşanma hususunda zimmilerin kadı mahkemesini kullanma nedenleri nelerdir? Bu soruya zamana ve mekâna göre farklı cevaplar verilebilir. En başta şunu söylemek gerekir ki kadı mahkemesinde anlaşmalı boşanmak çok kolaydı. Hristiyanlıkta evliliğe kutsallık atfedilmesi boşanmayı zorlaştırmaktaydı. Hristiyan hukuk normlarının boşanma hususundaki katı ve tutucu tavrı zimmileri kadı mahkemesine yöneltmiş olmalıdır. Zimmiler kendi aralarındaki sözleşmelerde İslam hukuku kurallarına tabi değillerdir. Ancak bu tip sözleşmelerden kaynaklanan anlaşmazlıkları kadı mahkemesine getirme hakları vardır. Mülk satışı ya da gayrimenkul kiralama işlemlerinde zimmiler, kadı mahkemesini sık sık kullanmışlardır. Zimmiler özel hukuk alanı olmasına rağmen miras paylaşımı için kadı mahkemesini zaman zaman kullanmışlardır. Zimmilerin miras davalarında kadı mahkemesini tercih etmeleri İslam miras hukukunun kendileri için daha avantajlı (özellikle kadınlar için) olmasından dolayıdır. Nafaka konusunda da zimmiler kadı mahkemesini kullanmışlardır. Babası ölen çocukların nafaka ihtiyaçları için babalarından kalan mirastan ödenmek şartıyla nafaka takdiri mahkemede yapılmaktaydı. Zimmilerin mahkemeyi kullanma nedenlerinden birisi de vakıf konuları ile ilgilidir. Gayrimüslimlerin kadı mahkemesini kullanma sebeplerinden birisi de ihtidadır. Yeni din olarak İslâmı seçenler kadı mahkemesine başvurarak bu durumu tescil ettiriyorlardı. Bu konuda belgelere yansıyan pek çok kayıt yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Zimmi, Mahkeme, Trabzon, Şer'iyeye Sicilleri

## Giriş

Boztepe'nin eteklerinde kurulmuş bir liman şehri olan Trabzon birçok devletin egemenliğinde kalmıştır. 1081'de Melikşah zamanında Türklerin hâkimiyetine girmiş fakat bu durum uzun sürmemiştir.<sup>1</sup> 1204'de Trabzon'da Komnenoslar hanedanı tarafından Trabzon Rum İmparatorluğu kurulmuş, bu durum Trabzon'un Osmanlılar tarafından fethine kadar devam etmiştir.<sup>2</sup> Osmanlı sultanı II. Mehmed 1461'de Trabzon'u fethetmiştir.<sup>3</sup> Osmanlı fethini müteakiben Trabzon'da gerçekleştirilen imar ve iskân faaliyetleri buranın hızla bir Türk-İslâm şehri hâline dönüşmesini sağlamıştır.<sup>4</sup> 1583'te Trabzon kazâsının tahminî nüfusu 83 bin olarak hesaplanmıştır. Bu nüfusun %21'i müslüman, %79'u ise Hristiyanlardan oluşmaktaydı.<sup>5</sup> XVIII. yüzyıla ait arşiv kayıtları şehrin ve kazânın nüfusu hakkında yeterli veri sunmamakla birlikte şehrin nüfusunun 15000 civarında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>6</sup>

Osmanlı dönemi Trabzon tarihi ile ilgili araştırmalar arasından şer'iyye sicillerine dayalı çalışmalar öne çıkmaktadır.<sup>7</sup> Trabzon sicillerine dayalı çok sayıda çalışma yapılmasında şüphesiz şer'iyye sicillerinin birbirini takip eden yıllar boyunca seri halinde günümüze ulaşmasının payı fazladır. Trabzon'a ait bu defterler XVI. yüzyılın ortalarından başlayıp XIX. yüzyılın sonlarına kadar bazı kesintilere rağmen seri halde bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde zimmiler "ahval-i şahsiye" olarak ifade edilen konularda, kendi cemaat mahkemesine başvurma hakkı vardı. Buna karşılık zimmilerin, İslâm hukukuna tabi olarak evlenme, boşanma, borç ilişkisine girme, taşınır ve taşınmaz mal edinme, mirasçı olma gibi hakları da bulunmaktaydı. İslam hukuku zimmi tebaaya bazı konularda kendi dinî hukuklarının uygulanması olanağını sağlarken, onların kadı mahkemelerine başvurabilmeleri yolunu da açık tutmuştur.<sup>8</sup> Zimmiler daha çok evlilik, boşanma, çocuk velayeti, miras gibi toplumsal konularda kadı

<sup>1</sup> Heath Ward Lowry - Feridun Emecen, "Trabzon", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/296-297.

<sup>2</sup> Mehmet Hanefi Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 3.

<sup>3</sup> Kenan İnan, "Trabzon'un Osmanlılar Tarafından Fethi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/14 (2003), 74.

<sup>4</sup> Heath Ward Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2005), 25-145; Lowry - Emecen, "Trabzon", 41/298-299.

<sup>5</sup> Bostan, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*, 203.

<sup>6</sup> Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, 25-145; Lowry - Emecen, "Trabzon", 41/298-299.

<sup>7</sup> Kenan İnan, "Mahmiye-i Trabzon Mahallâtından": *Onyedinci Yüzyıl Ortalarında Trabzon'da Sosyal ve İktisadî Hayat* (Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2013).

<sup>8</sup> Seda Örsten Esirgen, "Aile Hukuku ve Mülkiyet İlişkileri Açısından Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Gayrimüslim Kadın", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/3 (Ocak 2016), 897-900.

mahkemesine başvurmuştur.<sup>9</sup> Bu çalışmada, Trabzon'un XVIII. yüzyılın ilk yarısındaki şer'iye sicilleri kullanılarak özel hukuk alanına giren konularda gayrimüslimlerin kadı mahkemesine yaptıkları başvurular incelenmiştir. Çalışmada aşağıda yer alan sorulara cevap aranmıştır:

- Zimmiler hangi konularda kadı mahkemesine müracaat etmişlerdir?
- Zimmilerin özel hukuk alanında kadı mahkemesini kullanma nedenleri nelerdir?
- Zimmi kadınlar bir vekile ihtiyaç duymadan kadı mahkemesinde hak arayışında bulunabiliyorlar mıydı?
- Mahkemeye başvuruda Müslüman ve zimmi kadınlar arasında bir fark var mıydı?
- Vekâleten temsil ne şekilde yürüyordu?
- Zimmilerin evlilik ve boşanma konusunda kilise yerine kadı mahkemesini tercih etmelerinin sebepleri nedir?
- Zimmilerin miras paylaşımı hususunda kadı mahkemesine başvurma nedenleri nelerdir?
- Zimmiler ilgili miras davalarında davacılar daha çok kadınlar idi. Bunun özel bir sebebi var mıydı?

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlere ilgili çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Bu incelemenin konusuyla ilgili çalışmalardan bazıları gayrimüslimlerin hukukî durumunu ele alan çalışmalardır. Macit Kenanoğlu<sup>10</sup> ve Gülnihal Bozkurt<sup>11</sup> tarafından yapılan çalışmalar bu niteliktedir. Gayrimüslimlerin kadı mahkemesini kullanma pratiğini ele alan çalışmaları gerçekleştiren araştırmacılar arasında; Ronald Jennings<sup>12</sup>,

<sup>9</sup> Najwa Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies* 31/3 (1999), 430.

<sup>10</sup> M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

<sup>11</sup> Gülnihal Bozkurt, *Alman- İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839- 1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989).

<sup>12</sup> Ronald C. Jennings, "The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts", *Studia Islamica* 42 (1975), 147-169; Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18/1 (1975), 114; Ronald C. Jennings, "Pious Foundations in the Society and Economy of Ottoman Trabzon, 1565-1640: A Study Based on the Judicial Registers (şer'i mahkeme sicilleri) of Trabzon", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 33/3 (1990), 271-336.

Madeline Zilfi<sup>13</sup>, Rossitsa Gradeva<sup>14</sup>, Svetlana Ivanova<sup>15</sup>, Sophia Laiou<sup>16</sup>, Najwa al-Qattan<sup>17</sup>, Kemal Çiçek<sup>18</sup>, Fatma Müge Göçek<sup>19</sup>, Zülfiye Koçak<sup>20</sup>, İbrahim Etem Çakır<sup>21</sup> ve Mirac Tosun<sup>22</sup> öne çıkmaktadır. Bu çalışma, zimmilerin özel hukuk alanında Trabzon mahkemesini kullanma nedenlerini ortaya koyması bakımından literatüre katkı sağlayacaktır. Trabzon ile ilgili daha önce yapılan çalışmalarda ele alınmayan hususlar mahkeme kayıtlarından istifade edilerek yeni sonuçlar ihtiva etmektedir. Ayrıca diğer Osmanlı şehirlerindeki zimmilerin kadı mahkemesini kullanma pratiği üzerine karşılaştırma imkânı sınımlanmaktadır.

### 1. Mahkemede Temsil ve Vekâlet

Osmanlı Devleti'nde kişiler hukuki meselelerini çözmek üzere doğrudan kendileri mahkemeye başvurabildiği gibi kimi zaman mahkemede vekilleri aracılığıyla da temsil edilme hakkına sahip idi. Farklı nedenlerle mahkemeye gelmeyen veya gelemeyenler başvurularını vekiller aracılığı ile yapıyordu. Mahkemede vekil aracılığıyla temsil edilme konusunda herhangi bir sınırlama

<sup>13</sup> Madeline C. Zilfi, "‘We Don't Get Along': Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century", *Women in the Ottoman Empire-Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (edit: Madeline C. Zilfi) (Leiden: Brill, 1997), 264-296.

<sup>14</sup> Rossitsa Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), 58. 37-69.

<sup>15</sup> Svetlana Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)", *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih* (edit: Amila Buturovic-Irvin Cemil Shick) (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 184. 163-209; Svetlana Ivanova, "Marriage and Divorce in the Bulgarian Lands (XV-XIX c.)", *Bulgarian Historical Review*, 2-3 (1993), 49-93.

<sup>16</sup> Sophia Laiou, "Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer'iy Mahkemelerinde Açtıkları Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17 ve 18. Yüzyıllar)", *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih* (edit: Amila Buturovic-Irvin Cemil Shick) (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 253-280.

<sup>17</sup> Najwa Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies* 31/3 (1999), 429-444.

<sup>18</sup> Kemal Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi", *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof.Dr. Nejat Göyünç* (Ankara: Sota&Yeni Türkiye Yayınları, 2001), 31-49.

<sup>19</sup> Fatma Müge Göçek – Marc David Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records", *Women in the Ottoman Empire-Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (edit: Madeline C. Zilfi) (Leiden: Brill, 1997), 48-65.

<sup>20</sup> Zülfiye Koçak, "Osmanlı Toplumunda Zimmî Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği: Vidin Örneği (1700-1750)", *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 173-175; Zülfiye Koçak, "Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1700-1750)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1124-1125.

<sup>21</sup> İbrahim Etem Çakır, "Zimmi Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 21 (2014), 41-66.

<sup>22</sup> Mirac Tosun. *XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

yoktu. Kişiler hukuki uygulamalarla ilgili tüm konularda kendilerini vekâleten temsil ettirebilirlerdi.<sup>23</sup> Vekâleten temsil edilmek isteyen kişinin başvurusu iki veya daha çok şahidin şahitliği ile mahkeme tarafından onaylandıktan sonra vekâlet süreci başlamış olurdu. Dava kaydında bu durum öncelikli olarak belirtilir ve daha sonra davacı ve davalının ve varsa şahitlerin ifadelerine yer verilir. Aya Gorgor Mahallesi'nden Kesanden adlı zimmi vekil sıfatıyla mahkemeye başvurmuş, vekâletine dair iki zimmi tanıklık etmiştir. Vekâletin konusu ise Yor isimli şahsın bahçe ve evinin zimmi bir şahsa satışı ile ilgilidir. Vekil aracılığıyla yapılan satış işlemine göre ev ve bahçe için 130 guruş teslim alınmış ve satış hücceti düzenlenerek işlem tamamlanmıştır.<sup>24</sup> Bu kayıтта satıcı vekâleten, alıcı ise asaleten mahkemede temsil edilmiştir. Simon veled-i Gragos ile Konstantin veled-i Vasil arasındaki ev satışı işleminde alıcı kişi vekil aracılığı ile mahkemede temsil edilmiştir.<sup>25</sup>

Kadınlar mahkemede genellikle vekil aracılığıyla temsil ediliyordu. Vekil aracılığıyla temsil sadece Müslüman kadınlara özgü değildi aynı zamanda zimmi kadınlar da mahkemede kendilerini temsil etmek üzere vekil görevlendirebiliyordu. Alacak-verecek, gayrimenkul alım-satımı gibi borçlar hukukunu ilgilendiren konularda zimmi kadınlar genellikle vekilleri aracılığı temsil edilmeyi tercih etmişlerdir.<sup>26</sup> Zimmi kadınlar bakımından borçlar hukuku alanına giren konularda vekâleten temsil daha yaygındı. Gayrimenkul alım-satımı ya da kiralanması işlemlerinde vekâleten temsil hem zimmi erkekler hem de zimmi kadınlar için söz konusuydu. Ancak zimmi erkeklere göre zimmi kadınlar kendileri doğrudan mahkemeye başvurmak yerine vekâleten temsili daha çok tercih etmişlerdir.<sup>27</sup>

Vekâleten temsil nikâh akdinde de sözkonusuydu. Lazar ve Andonese mahkemeye vekilleri aracılığıyla başvurarak evlilik akdini

<sup>23</sup> XVII. yüzyılda Bursa şehrindeki örnekler için bk. Nurcan Abacı, *Bursa Şehrinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 122-126. Osmanlı mahkemelerinde kişilerin vekil aracılığıyla temsil edilmeleriyle ilgili olarak bk. R.C. Jennings "The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts", *Studia Islamica* 42 (1975), 147-169.

<sup>24</sup> Milli Kütüphane (Ankara), Trabzon Şer'îyye Sicilleri (Trabzon, 1906, vr.59a.) (1 Muharrem 1155/8 Mart 1742)

<sup>25</sup> Sezgin Örseloğlu, *1888 Numaralı Trabzon Şer'îyye Sicili'nin Özet Transkripsiyon ve Analizi* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 78.

<sup>26</sup> Trabzon, 1916, vr.31b (11 Cemaziyelevvel 1161/9 Mayıs 1748), Trabzon,1903, vr.33b, Trabzon, 1901, vr.32b.

<sup>27</sup> Vidin ve Sofya kazâlarını esas alan çalışmalarda vekâleten temsil erkeklere göre kadınlar arasındadaha yaygın idi: Çakır, "Zimmi Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl", 45-46; Koçak, "Osmanlı Toplumunda Zimmî Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği: Vidin Örneği (1700-1750), 173-175.



gerçekleştirmişlerdir.<sup>28</sup> Tranakil veledi Yakim ile Sone bint Kiryako 27 Zilkade 1146/1 Mayıs 1734 tarihinde kadı mahkemesinde düzenlenen nikâh akdi ile evlenmişlerdir. Tranakil mahkemede bulunurken Sone ise vekili Kostantin veledi Dimitri tarafından temsil edilmiştir.<sup>29</sup> Pedros veled-i Kalos ve Maryem bint Kalos'un evlilik sözleşmesinde Maryem'in vekili, babası Kalos veled-i Minas'dır. Nikâh akdi ise Arapça olarak düzenlenmiştir.<sup>30</sup>

Gerek Müslüman gerekse gayrimüslim kadınlar kamusal alanda fazla görünür olmak istemiyorlardı. Belgelerden çıkarabileceğimiz bir sonuç olarak vekâleten temsil Müslümanlar kadınlar arasında daha yaygındı. Özellikle yerel seçkin kadınlar kadı mahkemesine vekil gönderiyorlardı.

Zimmi kadınların mahkemede temsilcileri genellikle kendi dininden bir şahıs olsa da bazen Müslüman birisi de zimmi bir kadını mahkemede temsil edebiliyordu. Aya Gorgor Mahallesi'nden Ağya bint Sihak isimli Ermeni kadının ev satın alma işini mahkemede vekili İbrahim Beşe bin Abbas gerçekleştirmiştir.<sup>31</sup>

## 2. Evlenme-Nikâh

Zimmi kadına İslam aile hukukunun uygulanması, gayrimüslim bir erkekle olan evliliği çerçevesinde isteğe bağlı olabileceği gibi; Müslüman bir erkekle yaptığı nikâh akdinin zorunlu bir sonucu da olabilirdi.<sup>32</sup> Osmanlı Devleti'nde klasik dönemde Müslümanların evlenme sözleşmelerini kadı huzurunda ya da kadı izni ile bir din görevlisi tarafından gerçekleştirilmesi uygulaması vardı. Zimmiler için resmî olarak atanan gayrimüslim din adamlarına evlilik işlemlerini gerçekleştirme yetkisi tanınmıştır. Ancak tanınan bu ayrıcalığa rağmen zimmiler nikâh işlemlerini bazen kadı mahkemesinde gerçekleştirmekteydi. Kadı sicillerinde zimmilere ait nikâh kayıtları yer alsada da nikâh akdi için kadı mahkemesini kullanma oranı tespit edilememektedir. Siciller üzerine yapılan araştırmalar zimmilerin evlenirken değil daha çok boşanırken kadı mahkemesini kullandığını göstermektedir.<sup>33</sup> Bu durum evliliğe atfedilen değerle ilgili olmalıdır. Zira kiliseye göre evlilik bizzat Hz. İsa tarafından kutsanmış bir seramonidir.<sup>34</sup> Evliliğe dinî bir kıymet verilmesi dahası kutsallık atfedilmesi Hristiyanlar arasında kilise nikâhı ile

<sup>28</sup> Trabzon, 1897, vr.109b.

<sup>29</sup> Trabzon, 1897, vr.109b.

<sup>30</sup> Trabzon, 1912, vr.5a.

<sup>31</sup> Trabzon, 1901, vr.32b (30 Zilkade 1148/12 Nisan 1736)

<sup>32</sup> Örsten Esirgen, "Gayrimüslim Kadın", 901.

<sup>33</sup> Çakır, "Zimmi Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl", 47; Koçak, "Osmanlı Toplumunda Zimmî Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği", 176.

<sup>34</sup> Laiou, "Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer'îye Mahkemelerinde Açtıkları Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17 ve 18. Yüzyıllar)", 257.

evliliği yaygınlaştırmış olmalıdır. Buna karşılık zimmilerden bazıları pek çok sebebe bağlı olarak nikâh işlemleri için kadı mahkemesini tercih ediyordu.<sup>35</sup> Zimmilerin evlilik akdi için kadı veya onun görevlendirdiği imamı tercih etmeleri kendi hukuk normlarının katı kurallarını aşma arzusunun bir sonucu olabilirdi.<sup>36</sup> Örneğin, Ortodoks kilisesi tarafından tatbik edilen akrabayla evlilik yasağının etrafından dolanma veya kilisede daha önceden gerçekleştirilen nikâhı kadı mahkemesinde başka bir nikâh akdi yaparak bitirme isteği gibi nedenler ileri sürülmüştür.<sup>37</sup> Zimmilerin nikâh hususunda kadı mahkemesini tercih etme nedenleri arasında; evlilik akdi prosedürünün hem daha kolay hem de daha az maliyetli olması, Hristiyanların dinî nikâh yaptırabilmeleri için piskoposluk kurumundan evlilik izni alması zorunluluğu ve evliliğin kaçınıcı defa yapıldığına bağlı olarak değişen miktarlarda vergi ödeme yükümlülüğünün olmasından söz edilmektedir.<sup>38</sup>

Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin evlenme ve boşanmaları konusundaki yetki ruhani liderlerine bırakılmıştır. Patriklik ve metropolitlik beratlarında veya meydana gelen ihtilafların çözümü için gönderilen emirlerde nikâh akdi veya evliliğin sonlandırılmasında yetkinin ruhbanlara ait olduğu belirtilmiştir.<sup>39</sup> Bu hususta, Trabzon şer'iyye sicillerinde yer alan bir kayıta metropolitin haberi olmadan papazların nikâh kıyamacağı yer almaktadır. Ayrıca zimmî kadın kocasını terketse veya erkek karısını boşasa ya da birisiyle evlense aralarına metropolitte başka kimsenin giremeyeceği ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Metropolitlerin bu yetkileri olmakla birlikte incelenen dönemde zimmiler evlilik işlemlerini kendi din adamlarının huzurunda<sup>41</sup> yapabildikleri gibi nikâh akdi yapmak üzere kadı mahkemesine de başvurular olmuştur.

Zimmiler evlenmek üzere kadı mahkemesine başvurduklarında kadı doğal olarak İslâm hukuku prensiplerine göre nikâh akdini gerçekleştirmek durumundaydı. 1 Rebiülahir 1146/11 Eylül 1733 tarihli Arapça olarak düzenlenen nikâh akdine göre, Lazar veledi Todor ile Andonese bint Nanil vekilleri aracılığıyla kadı mahkemesine müracaat etmişlerdir. Vekiller ve iki

<sup>35</sup> Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)", 184; Laiou, "Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar", 256.

<sup>36</sup> Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri", 186.

<sup>37</sup> Laiou, "Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar", 260.

<sup>38</sup> Rossitsa Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997), 58. 37-69.

<sup>39</sup> Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, 245.

<sup>40</sup> Turan Açıık, "Trabzon Rum Metropolitleri Hakkında Bazı Gözlemler (1610-1670)", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 4/10 (2017), 5.

<sup>41</sup> Fatih Çiçek, *XVIII. Yüzyılda Trabzon Şehri (1700-1725)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Lisans Tezi, 2020), 183; Koçak, "Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1700-1750)", 1124-1125.

şahidin huzurunda 100 guruş mehr-i müeccel ile Lazar ve Andonese'nin nikâh işlemi tamamlanmıştır.<sup>42</sup> Başka bir kayda göre 1000 dirhem mihr-i müeccel ile zimmi şahısların nikâh akdi yapılmıştır.<sup>43</sup> Bu nikâh akdinde kadın mahkemede vekâleten temsil edilmiştir.<sup>44</sup> 29 Ramazan 1162/12 Eylül 1749 tarihinde Nikola ve Bena adlı zimmiler vekilleri aracılığıyla evlenmişlerdir. 1000 akçe mehr-i müeccel ile gerçekleşen evlenme muaamelesine iki Müslüman şahadet etmiştir. Nikâh akdi Arapça olarak kayda geçirilmiştir.<sup>45</sup> Zimmilerin kadı mahkemelerinde gerçekleştirilen nikâh akidlerinde mahkemede şahit olarak genellikle kendi dinlerinden şahıslar hazır bulunmuştur.<sup>46</sup> İslam hukukunda nikâh akdinin geçerliliği konusunda en önemli şekil ve sıhhat şartı, akdin iki şahit huzurunda yapılması zorunluluğudur. Gayrimüslimler arasındaki evliliklerde Hanefi hukukçular evlenen çiftle aynı veya farklı dinlere mensup kişilerin şahitliğinin geçerli olacağını kabul etmişlerdir.<sup>47</sup> İslam hukukuna göre Müslüman bir erkekle zimmi bir kadının evlenmesinde bir engel sözkonusu değildir. Konuyla ilgili kayıta zimmi bir kadın, Müslüman kocasından anlaşmalı olarak boşanmıştır.<sup>48</sup> Şer'iyeye sicillerinde yer alan bu kayıtlar zimmilerin evlilik işlemlerinde kadı mahkemesini kullandıklarını ortaya koymaktadır.

### 3. Mehir

Mehir, evlenirken erkeğin eşine verdiği mal ya da paradır. Evlenmenin şartlarından olmayıp nikâhın bir neticesidir. Mehirin peşin ödenen kısmına mehr-i muaccel, daha sonra ödenmek üzere belirlenen mehire ise mehr-i müeccel denilmektedir.<sup>49</sup> İncelenen dönemde mahkemede gerçekleşen nikâh akidlerinde mehir miktarı tespit edilmiştir. Nikâh akidlerinde belirlenen mehir miktarları tarafların ekonomik ve sosyal durumlarına bağlı olarak değişmekteydi. Belirlenen mehir miktarları arasında 100 guruş, 1000 dirhem, 1000 akçe gibi farklı miktarlar<sup>50</sup> söz konusu idi.

<sup>42</sup> Trabzon, 1897, vr.109b.

<sup>43</sup> Trabzon, 1897, vr.109b.

<sup>44</sup> Zimmilerin kadı mahkemesinde yaptıkları diğer nikâh akidleri için bk. Çiçek, XVIII. Yüzyılda Trabzon Şehri, 183.

<sup>45</sup> Ayşegül Bayraktar, 1917 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicilinin Değerlendirmesi ve Transkripsiyonu (H.1161-1163/M.1748-1750) (Trabzon: Karadeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 85.

<sup>46</sup> Trabzon, 1897, vr.109b.

<sup>47</sup> Örsten Esirgen, "Gayrimüslim Kadın", 906.

<sup>48</sup> Trabzon, 1868, vr.49a (29 Zilkade 1116/25 Mart 1705).

<sup>49</sup> Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 323-324.

<sup>50</sup> Trabzon, 1897, vr.109b, Trabzon, 1897, vr.109b; Bayraktar, 1917 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 85.

Nikâhın bir sonucu olarak kadınlara ödenmesi gereken mehirin evlilik süresince ödenip ödenmediğini tespit etmek her zaman mümkün değildir. Bazı kadınlar mehr-i müeccel şeklinde belirlenen miktarı tam olarak kocalarından alamamışlardır. Zimmi kadınların bir kısmı ölen kocalarının mirasından mehir alacaklarını tahsil etmişlerdir.<sup>51</sup> Terekede ölen kişilerin geride bıraktığı mülkü paylaşılmadan önce miras taksim harcı, vergi borcu, vasiyet, çeşitli borçları ve mehir borcu “minha el-ihracât” başlığı ile terekeden ayrılırdı. Bu kısım ayrıldıktan sonra geriye kalan miktar varisler arasında pay edilirdi. Nikâh akdi sırasında belirlenen mehir miktarı kadına ödenen-ödenecek miktardan fazla olabilirdi. Zira mehr-i müeccel erkeğin kadına ödemesi gereken bir borç niteliğindedir. Bu nedenle mehir miktarı kararlaştırılırken itibar, saygınlık ya da başka sebeplerle gerçeğinden daha fazla miktarın belirlenmiş olabileceği düşünülmelidir. Diğer taraftan muhallefât kayıtlarında yer alan mehir miktarları ise mehr-i müeccelin tamamı ya da bir kısmı olabilirdi. Araştırmacıların bu hususa dikkat etmesi gerekir.

#### 4. Boşanma

İslam hukukunda evlilik, nikâh sözleşmesinin feshi ya da talak ile sona ermektedir. Boşanma şekilleri kocanın tek tarafılı irade beyanı ile boşanma, anlaşmalı boşanma (muhalaa) ya da mahkeme kararıyla boşanma (tefrik) şeklindedir.<sup>52</sup> Anlaşmalı boşanma Osmanlı Devleti’nde en yaygın boşanma şeklidir. Kocanın rızasına ve iki tarafın anlaşmasına bağlı olarak muhalaa türü boşanma gerçekleşmekteydi. Karı koca arasında evliliğin sürdürülememesi ya da başka bir ifadeyle geçinememek genellikle anlaşmalı boşanma ile sonuçlanıyordu.<sup>53</sup> Osmanlı döneminde kadınlar çoğu zaman kocalarını boşanmaya razı edebilmek için mehir, nafaka, iddet nafakası, iddet süresindeki ikamet giderleri (meunet-i süknâ) gibi maddi haklarından vazgeçmek zorunda kalıyordu. Madeline Zilfi’ye göre bu maddi haklar anlaşmalı boşanmaya çalışan kadınlar için pazarlık unsuru ya da başka bir deyişle boşanma sigortası idi.<sup>54</sup> Müslümanların yaptığı gibi zimmiler de evlilik birliğine son verirken zaman zaman kadı mahkemesini kullanmışlardır. Aya Gorgor Mahallesi’nde ikamet eden zimmi Sofiya bint Penayot vekili Mustafa b. Ömer vasıtasıyla mahkemeye başvurarak kocası Mehmed b. Abdullah’tan (Baba adı Abdullah olması Mehmed’in muhtedi olabileceğini hatıra getirmektedir.) anlaşmalı boşanmıştır. Kadın 25 guruş mehr-i müeccel ile iddet nafakası hakkından feragat etmiş ve ayrıca iddet süresindeki ikamet giderleri

<sup>51</sup> Trabzon, 1903, vr.6b, Trabzon, 1912, vr.21a,

<sup>52</sup> el-Mevsilî, Abdullah bin Mahmûd, *el-İhtiyâr Ta’lîlî-Muhtar* 3. Cilt, 551-560, 4. Cilt, 11-52

<sup>53</sup> Zilfi, “‘We Don’t Get Along’: Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century”, 279.

<sup>54</sup> Zilfi, “‘We Don’t Get Along’: Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century”, 273.

için kocasından herhangi bir talebinin olmadığını beyan etmiştir. Kocasını da bu şartları onaylamış ve böylece boşanma gerçekleşmiştir.<sup>55</sup> Sofiya'yı bütün maddi haklardan vazgeçip boşanmaya iten nedenleri elbetteki tam olarak bilemiyoruz. Anlaşmalı boşanmalarda kadınlar kendileri için çekilemez durumdaki evliliğe son verme arzusundaydılar. Maddi kayıpları kabullenen kadınlar belki kötü giden bir evliliği sonlandırıp yeni bir evlilik planlamış olabiliyorlardı. Sofiya ile Mehmed arasında din farklılığından kaynaklanan anlaşmazlığı ya da çiftin çocuklarının olmaması ayrılıklarının muhtemel nedenleri arasında sayılabilir.

Zimmi kadınların, kocalarının kendilerini boşadıkları iddiasıyla mahkemeye başvuruları da olmuştur. Ayavasil Mahallesi'nden Ferusna, kocası Mehmed b. Abdullah'ın kendisini daha önce talak-ı selase ile boşadığını ancak şimdi bunu inkâr ettiğini iddia etmiştir. Zimmi kadının iddiası kocası Mehmed tarafından reddedilmiştir. Ferusna'nın Müslüman şahitleri kadının lehine şahitlik edince kadı boşanmaya hükmetmiştir.<sup>56</sup>

Boşanmanın şarta bağlanması da söz konusudur. Maçuka kazâsına tabi Kapuköy'ünden Nikola, üç sene boyunca "diyar-ı garbda" kalacağını, bu süre zarfında nafaka ve evinin ihtiyaçlarını karşılayacağını ve bu hususta vekil tayin edeceğini mahkemede beyan etmiştir. Şayet bu sözlerini yerine getirmez ise eşi Sone'nin İslâm hukukunda yer alan şartlı boşanma prensiplerine göre boş olacağını ve başka birisiyle evlenebileceğini ifade etmiştir.<sup>57</sup> Zimmi Nikola'nın bu beyanı İslâm hukukunda yer alan boşanmanın şarta bağlanması ve kazâ-i boşanma (tefrik) durumuyla ilgilidir. Boşanma şarta bağlanır ve şart vuku bulursa boşanma işlemi gerçekleşmiş olurdu. Diğer taraftan, mahkeme kararı ile boşanma şekli olan kazâ-i boşanma için genellikle kadınlar mahkemeye başvuru yapmışlardır. İslâm hukukunda mahkeme kararıyla boşanmak için bazı şartlar gereklidir. Bu şartlardan birisi de nafakanın temin edilmemesidir. Ancak Hanefî mezhebi nafakanın karşılanmamasını tefrik sebebi saymamıştır. Bundan dolayı, bazı kadınlar kocaları herhangi bir yere gitmeden önce boşanmayı şarta bağlamak üzere mahkemeye müracaat etmişlerdir.<sup>58</sup> Zimmi Nikola ile Sone'nin kadı mahkemesine başvurup boşanmayı şarta bağlamaları İslâm hukuku prensiplerinden haberdar olduklarını göstermektedir. Zimmi kadınlar İslâm hukukunda düzenlenen şartlı boşanma prensiplerinden yararlanmaya çalışmışlardır. Nitekim Müslüman kadınlar da kocaları tarafından nafakasız

<sup>55</sup> Trabzon, 1868, vr.49a (29 Zilkade 1116/25 Mart 1705).

<sup>56</sup> Tosun, XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler, 90.

<sup>57</sup> Trabzon, 1901, vr.94a (7 Zilhicce 1149/8 Nisan 1737).

<sup>58</sup> XVI. yüzyılda Ayntab şehrindeki uygulamalar için bk. İbrahim Etem Çakır, 16. Yüzyılda Ayntab Şehri (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 425-433.

birakılma ya da kocası tarafından terkedilme ihtimalinin olduğu durumlarda bu yola sıklıkla başvurmuşlardır.

Evlilikten ziyade boşanma hususunda zimmilerin kadı mahkemesini kullanma nedenleri nelerdir? Bu soruya zamana ve mekâna göre farklı cevaplar verilebilir. En başta şunu söylemek gerekir ki kadı mahkemesinde anlaşmalı boşanmak çok kolaydı. Boşanmak için bir gerekçe ileri sürmek gerekmiyordu. İki tarafın anlaşmış olması yeterliydi.<sup>59</sup> Oysa aynı iş piskoposluk mahkemesinde yapılmak istense geçerli bir neden sunmak zorunluydu. Ortodoks Hristiyanlık her ne kadar boşanmaya müsaade etse de barışma süreleri, mal yaptırımları, kefaret, tekrar evlenme kısıtlamaları gibi yollarla boşanmayı zorlaştırmıştır.<sup>60</sup> Boşanma ile ilgili bu prosedürü boşanmayı önlemeye yönelik çaba olarak değerlendirmek mümkündür. Eşlerden birinin diğerini öldürmeye teşebbüs etmesi, fiziksel şiddet, zina, kocanın gaipliği (üç yıl), akıl hastalığı, en az üç yıl devam eden kocanın cinsel bakımdan yetersizliği ve alkol bağımlılığı kilise kanunlarında boşanma nedeni olarak kabul edilmiştir. Ayrıca boşanma hususunda kadın kusurlu değilse drahomasını alma hakkı vardı.<sup>61</sup> Ortodoks Hristiyanlıktaki boşanmayla ilgili bu prosedür ve şartların bir kısmı İslâm hukukundaki kazâ-i boşanma (mahkeme kararıyla boşanma) ile benzer nitelikler taşımaktadır. Kadı mahkemesi kararıyla boşanma bazı şartlara bağlandığı için en yaygın boşanma şekli anlaşmalı boşanma olmuştur. Zimmiler de İslâm hukukundaki kolay boşanma şekli olan anlaşmalı boşanma imkânından yararlanmak üzere kadı mahkemesine başvurmuşlardır. Bunlara ilave olarak kadı mahkemesine ödenen harç miktarı piskoposlara ödenen paradan daha azdı. Kadı mahkemesinde boşanma nedenlerinin araştırılmaması, daha sonraki evliliklere yasaklama getirilmemesi ve bazı dinî kısıtlamalar Hristiyanların Osmanlı mahkemesini tercih etmelerini sağlayan ya da onları özendiren diğer etkenler olarak sıralanabilir.<sup>62</sup>

Hristiyanlıkta evliliğe kutsallık atfedilmesi boşanmayı zorlaştırmaktaydı. Hristiyan hukuk normlarının boşanma hususundaki katı ve tutucu tavrı zimmileri kadı mahkemesine yöneltmiş olmalıdır. Ancak kendi cemaatlerinin özel hukuk alanıyla ilgili konularda kadı mahkemesini daha fazla tercih etmesi kilise tarafından hoş karşılanmamıştır. Gayrimüslim dinî otoriteler,

<sup>59</sup> Trabzon, 1868, vr.50a (29 Zilkade 1116/25 Mart 1705).

<sup>60</sup> Ivanova, "Marriage and Divorce in the Bulgarian Lands (XV-XIX c.)", 51; Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts, 59; Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri", 166.

<sup>61</sup> Ivanova, "Marriage and Divorce in the Bulgarian Lands (XV-XIX c.)", 51. 49-83; Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts, 59; Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri", 166.

<sup>62</sup> Ivanova, "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri", 178.

kadı mahkemelerini kullanan zimmileri dışlayarak duruma engel olmaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra şer'î mahkemeyi kullanma hususunda kadılar tarafından zimmilere baskı yapıldığı iddiasıyla İstanbul'a şikâyet dilekçeleri gönderilmiştir. Tüm bu girişimlerden istenilen netice alınamayınca kilise hukuk normlarında ve bazı uygulamalarda değişiklik yapmak durumunda kalmıştır. Örneğin Rumeli'de Ortodoks halkın boşanmak için kadı mahkemesini daha fazla tercih etmesinden dolayı kilise boşanmayı kolaylaştırmak zorunda kalmıştır. İstanbul Patriği III. Yeremya tarafından 1717'de verilen kararda Bizans içtihadına aykırı olmasına rağmen evliliğin karşılıklı onay ile feshi kabul edilmiştir.<sup>63</sup> Bu karar, İslâm hukukunda yer alan anlaşmalı boşanma uygulamasından başka bir şey değildir.

### 5. Borçlar Hukuku Uygulamaları

Zimmiler, kendi aralarındaki sözleşmelerde İslam hukuku kurallarına tabi değillerdir. Ancak bu tip sözleşmelerden kaynaklanan anlaşmazlıkları kadı mahkemesine getirme hakları vardır. Diğer taraftan bazı kısıtlamalarla birlikte Müslümanlarla her türlü borç ilişkisine girebilir, Müslümanlarla beraber ticarî şirketler kurabilirlerdi.<sup>64</sup> Zimmiler Müslümanlarla ile yaptıkları borç ilişkilerinde Müslümanlar için varolan sınırlamalara tabidirler.<sup>65</sup>

Mülk satışı ya da gayrimenkul kiralama işlemlerinde zimmiler, kadı mahkemesini sık sık kullanmışlardır. Zimmi erkekler mahkemede genellikle asaleten temsil edilmiştir. Aya Gorgor Mahallesi'nden Yor veledi Felb, sakini olduğu mahallede bulunan ve kızkardeşinden 255 guruşa satın aldığı evi, Yan veledi Yori'ye peşin olarak 230 guruşa satmıştır.<sup>66</sup> İskender Paşa Mahallesi sakinlerinden Kostantin veledi-i Yan, adı geçen mahalledeki evini Mustafa adlı müslüman bir şahsa 60 guruşa sattığını ve parasını aldığını mahkemede beyan etmiştir.<sup>67</sup> Çeşme Mahallesi'nden kuyumcu Yan ile kuyumcu Por arasında ev satış işleminde her iki taraf mahkemede hazır bulunmuş ve satış akdini gerçekleştirmişlerdir.<sup>68</sup> Benzer şekilde, Kasım Paşa Mahallesi imamı Muhammed Efendi aynı mahallede bulunan arsasını senelik 25 akçeye zimmi bir kişiye kiraya vermiştir.<sup>69</sup>

Zimmi kadınlar mülk alım-satımlarında mahkemede hazır buldukları gibi vekâlet yoluyla da bu işlerini yürütebilmekteydi. Ancak vekâleten

<sup>63</sup> Laiou, "Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar", 257.

<sup>64</sup> Bozkurt, *Alman- İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839- 1914)*, 17.

<sup>65</sup> Örsten Esirgen, "Gayrimüslim Kadın", 923.

<sup>66</sup> Trabzon, 1901, vr.33a (29 Zilkade 1148/11 Nisan 1736).

<sup>67</sup> Trabzon, 1916, vr.32a.

<sup>68</sup> Trabzon, 1920, vr.9a.

<sup>69</sup> Örseloğlu, *1888 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili*, 65-66.



temsil zimmi kadınlar arasında daha yaygındı. 29 Zilkade 1148/11 Nisan 1736 tarihinde Aya Gorgor Mahallesi'nden zimmi kadın mahkemede hazır bulunarak, üvey erkek kardeşine adı geçen mahalledeki evini müştemilatı ile birlikte 255 guruşa satmıştır.<sup>70</sup> Aya Gorgor Mahallesi'nden Asli bint Bağdasar, Senko bint Gragos ile mahkemeye başvurmuşlardır. Asli bint Bağdesar bahçesi ve ağaçlarıyla birlikte evini Senko bint Gragos'a 180 guruşa satmıştır. Senko satın aldığı emlakın ücreti karşılığında takas işlemi ile ödeme yapmıştır.<sup>71</sup> Mahkemede doğrudan temsili gösteren bu kayıtlara karşılık gayrimenkul alım-satımı işlerinde kadınların vekâleten temsili daha yaygındı.<sup>72</sup> Çömleki Mahallesi sakinlerinden Semerko bint Yenami, gayrimenkul satışı için iki müslümanın şahitliğinde İbrahim Efendi bin Ahmed Efendi'yi vekil tayin etmiştir. Vekil İbrahim Efendi, müvekkili olduğu Semerko'nun bu mahalledeki evini Anarice bint Azam'a satmıştır. 10 Ramazan 1150/1 Ocak 1738 tarihinde gerçekleştirilen muamelede evin satış fiyatı 100 guruştur.<sup>73</sup> Aya Gorgor Mahallesi'nden Ağya bint Sihak isimli Ermeni kadının ev satın alma ile ilgili akdini vekili İbrahim Beşe bin Abbas yapmıştır. Ağya vekili aracılığıyla kocası İstefan veledi Artevan'dan 350 guruş karşılığında Aya Gorgor Mahallesi'nde bulunan evi ve müştemilatını satın almıştır.<sup>74</sup> Başka bir kayda göre İskender Paşa Mahallesi'nden Konstantin, kızı Sofiya'ya mahalledeki evini 140 guruşa satmıştır.<sup>75</sup> Sofiya'yı mahkemede İstefan veledi-Hristo temsil etmiştir.<sup>76</sup>

Müslümanlar ile zimmiler arasında alım-satım işlemleri mahkeme kayıtlarında yer almaktadır.<sup>77</sup> Bozdepe Mahallesi'nden Alemdar Osman Ağa, zimmi bir şahsa adı geçen mahalledeki evini 230 guruşa satmıştır. Ev satın alan zimmiyi mahkemede zimmi bir şahıs temsil etmiştir.<sup>78</sup> İskender Paşa Mahallesi Para Vakfı'nın mütevellisi olan imam Osman Efendi, vakıf adına daha önceden satın alınan evi müştemilatı ile birlikte Temurci Sihak veledi Mardiros adlı Ermeni'ye 140 guruşa satmıştır.<sup>79</sup> Müslüman kadınlardan gayrimenkul satın alan zimmi şahıslara da rastlanmaktadır. Muhyiddin Mahallesi'nden Ümmühan bint Ali, kocasını vekil tayin ederek Simon

<sup>70</sup> Trabzon, 1901, vr.33a.

<sup>71</sup> Trabzon, 1906, vr.58b (23 Muharrem 1155/30 Mart 1742).

<sup>72</sup> Trabzon, 1916, vr.31b (11 Cemaziyelevvel 1161/9 Mayıs 1748).

<sup>73</sup> Trabzon, 1903, vr.33b.

<sup>74</sup> Trabzon, 1901, vr.32b.

<sup>75</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 117.

<sup>76</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 117.

<sup>77</sup> Bu hususta şu kayıtlara bakılabilir: Trabzon, 1916, vr.32a; Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1160-1161/M. 1747-1748), 79-80, 145; Örseloğlu, 1888 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 92-93.

<sup>78</sup> Trabzon, 1902, vr.22b (20 Cemaziyelahir 1149/26 Ekim 1736).

<sup>79</sup> Trabzon, 1903, vr.33b (16 Ramazan 1150/7 Ocak 1738).

veled-i Arakil'e aynı mahalledeki evini 140 guruşa satmıştır.<sup>80</sup> Debbağhane Mahallesi sakinlerinden Afiye bint İbrahim, vekili Hüseyin Beşe aracılığı ile bu mahalledeki evini bütün müstemilatı ile 60 guruşa zimmi iki kardeşe satmıştır.<sup>81</sup> Zimmilerle ilgili satış akidleri incelendiğinde taraflar genellikle zimmi idi.<sup>82</sup> Gayrimüslimler ile müslümanların birlikte yaşadıkları mahalleler olsa da ayrı mahallelerde sakin olma durumu daha yaygındı. Bunun bir neticesi olarak gayrimenkul satışlarında taraflar genellikle aynı dinden idi.

Şer'iyeye sicillerinde zimmi şahıslar ile müslümanlar arasında borç ilişkisinin olduğuna dair çok sayıda kayıt yer almaktadır. Bu durum zimmilerle müslümanlar arasında ticarî ilişkilerin geliştiğini göstermektedir.<sup>83</sup> Trabzon'da sakin olan Ermeni Keşiş oğlu Pedros'tan alacaklı durumda olan Alemdar İsmail Beşe bin Ali vefat etmiştir. Ölen şahsın varisleri olan hanımı ve çocukları adına mahkemede vekil sıfatıyla bulunan Osman Ağa, müvekkilliği adına 1292 guruşu Pedros'tan almıştır.<sup>84</sup>

Tereke kayıtları zimmiler ile Müslümanlar arasında alacak-verecek ilişkisinin yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>85</sup> Orta Hisar Cami-i Kebir Mahallesi sakinlerinden Kürkcü İsmail Beşe'nin terekesi incelendiğinde çok sayıda zimmi şahsın kendisinden borç aldığı görülmektedir. Borçlu durumdaki zimmilerin adı tereke kaydında yer almıştır.<sup>86</sup> 25 Safer 1160/8 Mart 1747 tarihli kayda göre vefat eden Ahmed Ağa'nın borçlu olduğu kimseler arasında zimmi Karabet de vardı.<sup>87</sup>

Ticarî münasebetler bağlamında iş ortaklıklarından da söz etmek mümkündür. Ortaklıkların bir kısmı elbetteki mahkeme kayıtlarına yansımamıştır. Buna karşılık kadı mahkemesinde gerçekleştirilen farklı türden iş ortaklıklarına rastlanmaktadır. İnan ortaklığı bunlardan birisidir. Sermaye ve kârda eşitlik şartının bulunmadığı şirket türü<sup>88</sup> olan inan ortaklığı, Müslümanlar ile zimmiler arasında da kurulmuştur. Bu ortaklık türünde sermayelerin eşit olması gerekmediği gibi, kârın sermaye oranlarına göre paylaşılması şart değildir. Ancak zarar sözkonusu olursa sermaye

<sup>80</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 91-92.

<sup>81</sup> Örseloğlu, 1888 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 92-93.

<sup>82</sup> Trabzon, 1904, vr.4b; Trabzon, 1907, vr.36a; Trabzon, 1916, vr.31b; Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1160-1161/M. 1747-1748) (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 68, 133, 143; Örseloğlu, 1888 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 78, 114.

<sup>83</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 132.

<sup>84</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 92.

<sup>85</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 122, 164, 166, 167, 168.

<sup>86</sup> Örseloğlu, 1888 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 86-91.

<sup>87</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 72.

<sup>88</sup> Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 724.

oranlarına göre zarara katlanmak gerekirdi.<sup>89</sup> İskenderpaşa Mahallesi'nden ölen Evak'ın varisleri ile Hüseyin Beşe arasında inan şirketi nevinden bir ortaklık kurulduğu anlaşılmaktadır. Taraflar arasında meydana gelen ihtilaf mahkemede "sulh" yoluyla çözülmüştür. Başka bir kayıтта Eksotha Mahallesi'nden Todor ve Yorgi arasında şirket-i inan kurulmuş ve ortaklar buğday alım satımı gerçekleştirmiştir. Şehre gelen tüccar taifesi arasında da bu gibi ortaklıkların kurulduğu görülmektedir.<sup>90</sup> Mahkeme kayıtlarına yansıyan bir diğer ortaklık türü mudarebedir. Mudarebe, bir tarafın emeğini diğer tarafın sermayesini ortaya koymasına dayanan emek-sermaye ortaklığıdır.<sup>91</sup> Trabzon'da zimmiler ile müslümanlar arasında ya da her gurubun kendi mensupları arasında kurulan bu türden ortaklıklar mevcuttu.<sup>92</sup> Mahkeme kayıtlarında mudarebeyle ilgili kayıtlar genellikle akidden kaynaklanan kârın paylaşımı ya da sermayenin zayi edilmesinden dolayı meydana gelen ihtilafarla ilgilidir.<sup>93</sup> Taraflar arasındaki anlaşmazlıklar genellikle "muslihun"un araya girmesiyle giderilmiştir.<sup>94</sup>

Zimmilerin kadı mahkemesini kullanarak yaptıkları başka bir akid türü de vedia'dır. Fıkıhta bir kimseye koruması için bir malın bırakılmasını ve bu şekilde bırakılan malı ifade eder. Vedia, özel hükümleri olan sınırlı bir emanet akdi özelliği taşımaktadır.<sup>95</sup> Hasan Reis, melekse türünden gemisiyle İstanbul'a giderken terzi İstekor'un kendisine 49 vukiye revgan (yağ) verip satmasını, satım sonucunda elde edilen gelirden masrafını düşmesini akabinde de 'Her ne kalur ise bana eşya getir.' dediği ve "ber-vech-i vedia" teslim ettiğini mahkemede ifade etmiştir.<sup>96</sup> Zimmilerin vedia akdi çerçevesinde birbirlerine emanet bıraktıkları mallar arasında; köle, binek hayvanı, para, altın bilezik, altın yüzük, bakır ve ipek yer almaktadır.<sup>97</sup>

<sup>89</sup> el-Mevsilî, Abdullah bin Mahmûd, *el-İhtiyâr Ta'lîlî-Muhtar* 3. Cilt (tercüme: A.Oğuz-M.B. Dadaş-T.Tural) (İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2017), 58, 67-68.

<sup>90</sup> Tosun, *XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler*, 118-120.

<sup>91</sup> el-Mevsilî, Abdullah bin Mahmûd, *el-İhtiyâr Ta'lîlî-Muhtar* 3. Cilt, 78.

<sup>92</sup> Tosun, *XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler*, 121-122.

<sup>93</sup> Ali Turan, *1815 Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Hukukî Değerlendirmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014) 158-159.

<sup>94</sup> Tosun, *XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler*, 121.

<sup>95</sup> Mustafa Yıldırım, "Vedia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/596.

<sup>96</sup> Tosun, *XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler*, 122.

<sup>97</sup> Bu kayıtlar 17. yüzyıla aittir. Turan, *1815 Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili*, 149; Murat Güney, *1826 Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili'nin Özet Transkripsiyonu ve Analizi* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 128, 131, 247, 292.

## 6. Miras

Zimmiler özel hukuk alanı olmasına rağmen miras paylaşımı için kadı mahkemesini zaman zaman kullanmışlardır. Zimmilerin miras paylaşımı hususunda kendi hukuklarına tabi olduğu genellikle kabul edilen bir görüş iken bunun aksini savunanlar da vardır. Zimmilerin miras ihtilaflarını İslam hukuku prensiplerine göre çözdükleri ifade edilmiştir.<sup>98</sup> Osmanlı Devleti'nde mirasın mahkemede pay edilmesini gerektiren şartlar; ölen kişinin bürokrat olması, varisler arasında anlaşmazlık bulunması, varisler arasında gaip ya da küçük yaşta birisinin bulunması şeklinde sıralanabilir. 17-18. yüzyıllara ait adâlet hükümlerinde zorla miras taksimi yapan kadılara ağır yaptırımlar uygulanacağından söz edilmiştir.<sup>99</sup> Kadılar hakkında sadece Müslümanlara değil aynı zamanda gayrimüslimlere tereke taksiminin mahkemede yapılması için baskı uyguladığına dair şikâyetler yapılmıştır. Kadı ve onun maiyetinde çalışan memurlar mahkemede görülen iş ve işlemlerden harc adı altında gelir elde etmekteydi. Miras taksiminden kassamiye (resm-i kısmet), katibiyye, hüddamiyye, dellaliye, ihzariye vs. isimlerle harc alınmaktaydı.<sup>100</sup> Resm-i kısmet, genellikle toplam tereke miktarının %15, %20'si gibi döneme ve mekâna göre değişen oranlarda tahsil edilmekteydi.

Trabzon'da İskender Paşa Mahallesi'nden olup ölen Vari bint Yor adlı zimmi kadının mirası kadı mahkemesinde paylaştırılmıştır. Ölen kişinin varisi olarak kardeşinin kızının adı kaydedilmiştir.<sup>101</sup> 20 Rebiülevvel 1155/25 Mayıs 1742 tarihli kayıta zengin bir gayrimüslim kadının terekesi yer almaktadır. Sofiya bint Todosk adlı kadının varisleri kocası ve erkek çocuğudur. Kadının kocası da öldüğü için miras erkek çocuğa kalmış ve mirasın yönetimi için zimmi bir şahıs vasi tayin edilmiştir. 2985 guruş malvarlığından bazı masraflar ihraç edilerek varisi olan oğluna tereke intikal etmiştir.<sup>102</sup> Diğer bir kayıt Ayur Mahallesi sakinlerinden olup ölen Avadik veled-i Menas'ın mirası ile ilgilidir. Avadik'in mirası karısı ve iki çocuğuna taksim edilmiştir.<sup>103</sup>

Bilhassa zimmi kadınların miras meseleleri için kadı mahkemesini kullanmaları mirastan daha fazla hak iddia edebilmeleri ile ilgili olabilir. Konuyla ilgili bir miras davasında Hristo Mahallesi'nde sakin iken ölen zimmi kadının İslâm hukukuna göre varisleri arasında kocası, annesi ve oğlu

<sup>98</sup> Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, 251-252; M.Macit Kenanoğlu, "İslam-Osmanlı Hukukunda Zimmiler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2015), 564. 553-574.

<sup>99</sup> "vefat idenlerin vereseleri sağır ve sağire ve gâib ve gâibe olmayub cümle hâzır ve kübâr olub kısmet talep itmezler iken cebren kısmet itmeyüb..." Halil İnalıcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayınları, 2005), 172.

<sup>100</sup> Trabzon, 1907, vr.32a.

<sup>101</sup> Trabzon, 1907, vr.22a.

<sup>102</sup> Trabzon, 1907, vr.32a.

<sup>103</sup> Kara, 1916 Numaralı Trabzon Şer'iyeye Sicili, 121.

yer almaktadır. Ölen zimmi kadının annesi, vekili vasıtasıyla mirastan altıda birlik payını aldığı beyan etmiştir.<sup>104</sup> Bu kayıt İslâm hukukundaki mirastan altıda bir pay alma durumuyla ilgilidir. Ölen kişinin varisleri arasında çocuğu olduğu için anneye düşen pay altıda birdir.<sup>105</sup> Bu miras paylaşımı için mahkemeye başvurulmuş olması varisler arasında küçük yaşta çocuğun bulunmasıyla da ilgilidir. Zira Osmanlı Devleti'nde varisler arasında çocuk ya da kayıp durumda birisi varsa miras paylaşımının kadı huzurunda yapılması gerekiyordu. Bu şart her ne kadar doğrudan Müslümanlar ile ilgili olsa da bu kural zimmilere de teşmil edilmiş olmalıdır. Ayrıca bu kayıt zimmilerin İslâm miras hukuku hükümlerinden haberdar olduklarını göstermektedir.

Miras paylaşımı hususunda zimmilerin kadı mahkemesini kullanmaları değerlendirildiğinde her şeyden önce zimmiler mirasla ilgili ihtilafları şer'î mahkemeye götürme imkânına sahip oldukları bilinmelidir.<sup>106</sup> Halil İnalçık gayrimüslimlerin evlilik, boşanma, miras gibi özel hukuk alanına giren konularda kadı mahkemesini tercih etmelerinin nedenlerini gayrimüslimlerin bu mahkemeleri daha güvenilir kabul etmelerine dayandırmıştır. Ayrıca kilise vergisinden kurtulmak için de kadı mahkemelerinin tercih edildiğini ifade etmiştir.<sup>107</sup> Jennings, kadınların şer'î mahkemeye güvendiklerini, miras haklarını almak üzere bu mahkemeleri sık sık kullandıklarını tespit etmiştir.<sup>108</sup>

Zimmilerin miras davalarında kadı mahkemesini tercih etmeleri İslam miras hukukunun kendileri için daha avantajlı (özellikle kadınlar için) olmasından dolayıdır. Yahudi kızlar babalarının mirasından pay almak için Osmanlı mahkemesine başvurmuşlardır. Kendi dinleri kız çocuklarına mirastan pay vermezken İslam hukuku kızlara pay vermekteydi. Hristiyan zimmiler için de benzer bir durum söz konusudur. Kilise hukukuna göre miras hakkı olmayan bir zimmi kadı mahkemesinde dava açtığında mirastan pay alabilirdi. Dolayısıyla miras konusunda kadı mahkemesinin tercih edilmesi şahsi menfaat elde etme arzusundan kaynaklanıyordu.<sup>109</sup> Kendi hukuk nizamına göre miras paylaşımından hoşnutsuzluk duyan ve cemaat

<sup>104</sup> Örseloğlu, *1888 Numaralı Trabzon Şer'îyye Sicili*, 135-136.

<sup>105</sup> "...ölenin çocuğu varsa, ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır...". Nisa 4/12.

<sup>106</sup> Bozkurt, *Alman- İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839- 1914)*, 15.

<sup>107</sup> Halil İnalçık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans", *Turcica*, 21 (1991), 427.

<sup>108</sup> Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", 114.

<sup>109</sup> Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi", 43-45

mahkemesine meydan okumak isteyen zimmi kadınlar miras davalarını şer'î mahkemeye götürme eğilimindediler.<sup>110</sup>

Zimmilerle ilgili tereke paylaşımlarında varisler arasında kadınların varlığı dikkat çekmektedir. Kadıların, zimmilerin miras taksimlerini İslam hukuku prensiplerine göre paylaştığına dair (aksi zaten düşünülemez) daha çok Ortodoks Hristiyanların yaşadığı Sofya'ya ait tereke kayıtlarında görülebilir.<sup>111</sup> Sofya'da Ortodoks zimmilerin kadı mahkemesine başvuruları yaygınlaştığından dolayı patrikler XVIII. yüzyılda kilise hukukunda değişiklik yaparak İslam hukukuyla uyum sağlamaya çalışmışlardır.<sup>112</sup>

### 7. Nafaka

Nafaka konusunda da zimmiler kadı mahkemesini kullanmışlardır. İslam hukukçuları zimmilerin nafaka yükümlülüğü ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî hukukçu Ebu Hanife, zimmilerin kendi hukukuna göre geçerli olan evliliklerinde, gayrimüslim kadının nafaka alacaklısı olduğunu kabul etmiştir. Zimmi kadın kadı mahkemesine başvurduğu takdirde takdir edilen nafakayı erkeğin ödemesi gerekmektedir. Ebu Hanife'nin öğrencileri Ebu Yusuf ile İmam Muhammed ve Şafîî hukukçular ise zimmi erkeğin nafaka yükümlülüğünün oluşabilmesi için evliliğin İslâm hukukuna göre geçerli olmasını şart koşmuşlardır. Bu hukukçular, İslam hukukuna uygun olmayan evliliklerde nafaka sorumluluğunun oluşmayacağı düşüncesini benimsemişlerdir.<sup>113</sup> Maçuka kazâsına tabi Kapuköy'ünden Nikola veled-i Yani, eşi Sone bint Barşekon'un nafakasını ve evinin zaruri ihtiyaçlarını karşılayacağına dair mahkemeye bildirimde bulunmuştur. Buna göre üç seneye değin "diyar-ı garbda" kalacağını ve bu süre içerisinde nafakayı temin edeceğini, şayet bunu yapmaz ise eşinin başka birisiyle evlenebileceğini taahhüd etmiştir.<sup>114</sup> Bu kayıt hem nafaka hem de İslâm hukukunda yer alan şartlı boşanma ile ilgilidir. İslam hukukunda boşanma şarta veya vadeye bağlanabilirdi. Bu türden talakta (boşanma) koca, karısını boşamayı kendisinin ya da karısının belirli bir eylemi yapması ya da yapmaması şartına bağlamaktaydı. Şartın gerçekleşmesiyle boşanmanın hüküm ve neticeleri ortaya çıkardı.<sup>115</sup> Nikola ve Sone ile ilgili mahkeme kaydı, aile nafakası

<sup>110</sup> Göçek – Marc David Baer, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records", 57.

<sup>111</sup> St. Cyril and Methodius National Bulgaria (NBKM) Sofya-Bulgaristan, Oriental Department, Sofya Şer'îyye Sicilleri, S 12; 5/3, 6/2, 8/1, 10/1-3, 12/3, 14/1-2, 34/1, 35/2, 42/3, 59/1, 63/3, 65/2, 68/2-3, 69/2, 73/1, 77/1, 80/1, 81/1-2, 99/1, 102/1,3, 109/2-3; NBKM, Oriental Department, S 1bis; 21/1, 145/4, 146/5, 148/7, 150/5, 151/1.

<sup>112</sup> Çiçek, "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihî", 43-45.

<sup>113</sup> Örsten Esirgen, "Gayrimüslim Kadın", 910.

<sup>114</sup> Trabzon, 1901, vr.94a (7 Zilhicce 1149/8 Nisan 1737).

<sup>115</sup> M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 118.



mükellefiyetinin kocaya ait olduğunu göstermektedir. Buna ilave olarak başka bir yere gitmeyi planlayan Nikola ailesinin zaruri ihtiyaçlarını karşılayacağına dair bildirimde bulunmuştur. Şayet nafakayı temin etmez ise karısının yeni bir evlilik yapacağını da ayrıca beyan etmiştir. Böylece nafakasız kalma ihtimaline karşı zimmi Sone'nin yeni bir evlilik yapabilmesinin önü açılmıştır. Osmanlı toplumunda bazı bölgeler hariç İslam hukukunun Hanefî hukuku prensipleri tatbik edilmiştir. Bundan dolayı nafakasız bırakılan kadınların kazâî boşanma (tefrik) hakları yoktu. Hanefî hukuku normlarında nafakanın temin edilmemesi boşanma sebebi sayılmamıştır. Bazen Şafiî naib tayin ederek boşanma gerçekleştirilmiştir.<sup>116</sup> Bu ilkeden dolayı zimmi Sone, Müslüman kadınlar gibi mahkemeye başvurarak boşanmayı şarta bağlamıştır. XVI. yüzyılda Ayntab'da Müslüman kadınlar da bu yöntemi sıkça kullanmışlardır. Kocalarıyla birlikte mahkemeye müracaat eden bazı kadınlar nafaka takdiri ve boşanmanın şarta bağlanmasını sağlamışlardır.<sup>117</sup> Böylece nafakasız bırakılan kadın kocası tarafından ödenmek koşuluyla borç alabilmekteydi. Daha da önemlisi belirlenen sürede kocası geri dönmez ise şartlı boşanma meydana gelmekte, kadın yeni bir evlilik yapma imkânını elde etmekteydi.

Babası ölen çocukların nafaka ihtiyaçları için babalarından kalan mirastan ödenmek şartıyla nafaka takdiri mahkemede yapılmaktaydı. Hristos Mahallesi'nden olup vefat eden zimminin kız çocuğu Andose için kızın bakımını üstlenen annesinin talebi ile nafaka, kisve ve sâir zarurî ihtiyaçları için günlük on akçe nafaka takdiri yapılmıştır.<sup>118</sup>

## 8. Vesâyet

İslam hukukunda vesâyet, edâ ehliyeti bulunmayan, eksik olan ya da ehliyeti sonradan kısıtlananların mallarının korunması ve mallarında tasarrufta bulunma yetkisidir.<sup>119</sup> Trabzon şer'îyye sicillerinde zimmilerin mallarının yönetimi için vâsi ataması yapıldığına dair kayıtlar yer almaktadır. Çömlekçi Mahallesi sakinlerinden olup ölen Konstantin'in çocukları için mahkeme tarafından vasi ataması yapılmıştır. Çocukların annesi Anduse bint Porki vasi tayin edilmiştir.<sup>120</sup> Çömlekçi Mahallesi'nden Keşiş Lazar'ın çocuklarına

<sup>116</sup> Judith E. Tucker, *In the House of the Law Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1997), 78.

<sup>117</sup> İbrahim Etem Çakır, *16. Yüzyılda Ayntâb Şehri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 427-427.

<sup>118</sup> Vildan Kara, *1916 Numaralı Trabzon Şer'îyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (H. 1160-1161/M. 1747-1748) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2019, s.157.

<sup>119</sup> Ali Bardakoğlu, *"Vesâyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/66.

<sup>120</sup> Trabzon, 1903, vr.6a (5 Safer 1150/4 Haziran 1737).



anneleri vasi olarak atanmıştır.<sup>121</sup> Hristos Mahallesi sakini zimminin kız çocuğuna kalan mirasın yönetimi için kızın annesi vasi tayin edilmiştir.<sup>122</sup> Zimmi şahıs için Müslümanın vasi olarak atanması da mümkündür. Breşkof veled-i Yor'un borçlarının ödenmesi hususunda Terzi Sarı Mustafa bin Abdullah mahkeme tarafından vasi olarak görevlendirilmiştir.<sup>123</sup> Başka bir kayıta ise Trabzon'da misafirken burada vefat eden zimminin geride kalan varisleri ve terekesi için vasi ataması yapılmıştır. Aslen Erzincanlı olup Trabzon'da misafir bulunan Abraham veledi Simav adlı rahibin oğlu ve kızı çocukların annesi vasi tayin edilmiştir.<sup>124</sup>

### 9. Vakıf

İslam hukukunda Hanefî mezhebi zimmilerin vakıf kurmalarına müsaade etmektedir. Vakfın gelirlerinin ise kilise ve manastırlardaki fakirlere harcanması söz konusudur. Osmanlı uygulamasında zimmilerin vakıf kurup, kendi kilise veya fukarasına yönelik vakıf yapabilecekleri patriklik ve metropolitlik beratlarında yazılmıştır.<sup>125</sup> İncelenen dönemde Trabzon'daki Meryem Ana Kilisesi ile ilgili dava kayıtları yer almaktadır. XVI-XVII. yüzyılda Trabzon'un sosyo-ekonomik yapısını inceleyen çalışmasında Jennings, zimmiler tarafından kurulan vakıflara yer vermiştir. Bu vakıflar arasında Meryem Ana Kilisesi'nin fukarası için bağışlanan vakıflar da bulunmaktadır.<sup>126</sup>

Zimmilerin mahkemeyi kullanma nedenlerinden birisi de vakıf konuları ile ilgilidir. Ban veledi Lazares, babası tarafından Trabzon'da Aya Marina Mahallesi'ndeki bir evin Maçuka (Maçka) kazasındaki Maryem Ana Kilisesi'nin fukarasına vakfedildiğini ancak bu evin fakirler için kullanımının engellendiğinden dolayı mütevellî adına mahkemede dava açmıştır. Dava sonucunda adı geçen evin kilisenin fukarasına vakf olduğu hükme bağlanmıştır.<sup>127</sup> Kemer kaya Mahallesi sakinlerinden Torand adlı zimmi, Maçuka'da yer alan Hızır İlyas ve Maryem Ana Manastırlarına bağlı yaşayan fukaranın ihtiyaçlarını karşılamak için evini vasiyet etmiştir. Kendisi öldükten sonra adı geçen ev vasiyet yoluyla adı geçen manastırların fukarasına

<sup>121</sup> Trabzon, 1903, vr.6a (5 Safer 1150/ 4 Haziran 1737). Benzer bir kayıt için bakınız: Kara, 1916 *Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili*, 157.

<sup>122</sup> Kara, 1916 *Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili*, 157.

<sup>123</sup> Kara, 1916 *Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili*, 79-80.

<sup>124</sup> Kara, 1916 *Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1160-1161/M. 1747-1748)*, 73.

<sup>125</sup> Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, 270-273.

<sup>126</sup> Jennings, "Pious Foundations in the Society and Economy of Ottoman Trabzon, 1565-1640: A Study Based on the Judicial Registers (şerî mahkeme sicilleri) of Trabzon", 308-309.

<sup>127</sup> Trabzon, 1896, vr.50a.

vakfedilmiştir.<sup>128</sup> Kilise mütevellilerinin, kiliselere mülk kazandırmak üzere mahkemeyi kullandıkları kayıtlardan anlaşılmaktadır.<sup>129</sup> Diğer taraftan kilise ve manastırlara ait mülklere zaman zaman bazı devlet görevlilerinin müdahaleleri oluyordu. Bu durumun engellenmesi için Trabzon valisi ve kadısına Divân-ı Hümâyûn'dan hüküm gönderilmiştir.<sup>130</sup>

## 10. İhtida

Osmanlı Devleti'nde ihtida etmek oldukça kolaydı. Muhtedilerin profilleri döneme göre farklılık gösterse de her yaş ve meslekten insanın ihtida ettiğini gösteren kanıtlar vardır. Din değiştirecek kişi iki Müslüman şahidin huzurunda sağ işaret parmağını kaldırıp Allah'ın birliğini Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu kabul ederek şehâdet etmesi gerekiyordu.<sup>131</sup> Gayrimüslimlerin kadı mahkemesini kullanma sebeplerinden birisi de ihtidadır. Yeni din olarak İslâmı seçenler kadı mahkemesine başvurarak bu durumu tescil ettiriyorlardı. Bu konuda belgelere yansıyan pek çok kayıt yer almaktadır. Din değiştirdiğini beyan eden şahıslarla ilgili klasik hale gelmiş bir kayıt tutuluyordu. Burgaz kazası sakinlerinden olup Trabzon'da misafir olarak bulunan Kostantin, mahkemeye gelerek İslâm dinini seçtiğini şahidlerin huzurunda beyan etmiştir. İsmi Ömer olarak değiştirilmiş ve İslam ile şeref bulduğu ifadesine yer verilmiştir.<sup>132</sup> Trabzon'a bağlı Kokona Köyünden Arotin ihtida ederek Müslüman olmuş ve ismi Mustafa olarak değiştirilmiştir. Kızlarının isimleri ise Ayşe ve Fatma olarak kayda geçirilmiştir.<sup>133</sup> Aslen Gümüşhaneli olan zimmi Gogos veled-i Mans ihtida ederek Ahmed olarak isimlendirilmeye başlanmıştır.<sup>134</sup> Müslümanlığa geçen kişinin sosyal ve hukukî durumunda bazı değişiklikler meydana gelmekteydi. Yapılan son çalışmalarda mühtedilerin arzuladıkları sosyal statüye ulaşmak için stratejik olarak ihtidayı kullandıkları öne sürülmektedir.<sup>135</sup> Ancak mühtedilerin hangi saikle ihtida ettiklerini mahkeme kayıtlarından öğrenmek mümkün değildir.

## Sonuç

Zimmilerin kadı mahkemesini kullanma pratiğini ele alan bu çalışmada şu sonuçlar elde edilmiştir: Zimmiler özel hukuk alanına giren davaları için

<sup>128</sup> Trabzon, 1896, vr.30a (5 Receb 1140/16 Şubat 1728).

<sup>129</sup> Tosun, XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler, 163.

<sup>130</sup> Trabzon, 1888, vr.126a (Evail-i Zilkade 1126/Kasım 1714).

<sup>131</sup> Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları* (çeviri: Ahmet Tunç Şen) (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 41.

<sup>132</sup> Trabzon, 1897, vr.108b (12 Rebiülahir 1146/22 Eylül 1733).

<sup>133</sup> Trabzon, 1897, vr.108b.

<sup>134</sup> Trabzon, 1907, vr.184b (17 Safer 1155/23 Nisan 1742). Aynı defterde ihtida edenlere dair kayıtlar yer almaktadır. Trabzon, 1907, vr.184b.

<sup>135</sup> Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, 41.

kadı mahkemesini kullanmışlardır. Evlenme, boşanma, mehir uygulaması gibi aile hukukuna ait düzenlemeler için zaman zaman kadı mahkemesine müracaat etmişlerdir. Zimmiler, borçlar hukuku alanına giren gayrimenkul alım satımı, alacak-vererek meselelerinin yanısıra mudarebe, inan, vedia vb. iş ortaklığı gibi borçlar hukukunu ilgilendiren sözleşmelerini makemede tanzim etmişlerdir. Siciller arasında rastlanan zimmi şahıslara ait tereke kayıtları, miras taksimi için zaman zaman kadı mahkemesine müracaat edildiğini göstermektedir. Bunlara ilave olarak nafaka, vesayet, ihtida ve vakıflarla ilgili hususlarda kadı mahkemesine başvurmuşlardır.

Zimmilerin özel hukuk alanında kadı mahkemesini kullanma nedenleri arasında en başta kadı mahkemesine duyulan güven ve daha az maliyetle işlerin yürütülmesi yer almaktadır. Nikâh akdi için kadı mahkemesine başvurunun pek çok nedeninden söz edilebilir. Hristiyanların dinî nikâh yaptırabilmeleri için piskoposluk kurumundan evlilik izni alma zorunluluğu, daha önceden kilisede gerçekleştirilen nikâhı feshetme düşüncesi ve zimmilerin evlilikle ilgili kendi hukuk kurallarının katı olmasına karşılık kadı mahkemesinde gerçekleştirilen nikâh akdi prosedürünün hem daha kolay hem de daha az maliyetli olması zimmilerin kadı mahkemesini tercih etmesini sağlamıştır. Müslümanlarda olduğu gibi zimmilerle ilgili boşanma kayıtlarında rastlanan en yaygın boşanma şekli anlaşmalı boşanmadır (muhalaa). Zimmilerin boşanma için kadı mahkemesini kullanmalarının nedenleri şu şekilde sıralanabilir: Hristiyanların kendi normlarına göre boşanmanın zorlaştırılmasına karşılık kadı mahkemesinde boşanmanın kolay olması, boşanmak için herhangi bir sebep aranmaması, boşanma nedenlerinin araştırılmaması ve daha sonraki evlilikler için yasak getirilmemesi.

Borçlar hukuku alanına giren konularda kadı mahkemesinin tercih edilmesi bu mahkemeye duyulan güvenin bir sonucudur. Miras taksimi için mahkemeye başvurunun da pek çok nedeni vardır. Kadı mahkemesine duyulan güven ve miras taksimi için ödenecek ücretin az olması bu konuda öne çıkan sebeplerdir. Öte yandan miras davalarında, davacılar arasında kadınların varlığı dikkat çekmektedir. İslam miras hukuku hükümlerinin özellikle kadınlar için avantajlı olması zimmi kadınların miras konusunda kadı mahkemesini tercih etmelerinin ana sebebini oluşturmuştur. Nafaka konusunda zimmi kadınlar İslâm hukuku prensiplerinden yararlanmak üzere mahkemeye başvurmuşlardır. Kendilerinin ve çocuklarının hayatlarını sürdürebilmek üzere mahkemede nafaka takdiri yapılmasını sağlamışlardır. Takdir edilen nafaka koca üzerine borç olarak yazıldığı gibi terekeden karşılandığı durumlar da söz konusudur. Nafaka ile ilgili bir diğer başvuru nedeni nafakanın temin edilememesi ihtimaline karşı boşanmanın şarta bağlanmasını sağlamaktır.

Mahkemede temsil konusunda zimmi kadınlar bir vekile ihtiyaç duymadan kadı mahkemesinde hak arayışında bulunmuşlardır. Erkeklerle göre kadınlar arasında vekil aracılığıyla mahkemede temsil edilme daha yaygındır. Vekâleten temsilde iki veya daha çok şahidin tanıklığı ile mahkeme tarafından vekillik onaylandıktan sonra vekâlet süreci başlamaktaydı. Mahkemede temsil bakımından Müslüman ve zimmi kadınlar arasında az da olsa bir fark vardı. Gerek Müslüman gerekse gayrimüslim kadınlar kamusal alanda fazla görünür olmak istemiyorlardı. Belgelerden çıkarabileceğimiz sonuçlardan birisi de vekâleten temsilin Müslüman kadınlar arasında daha yaygın olması idi. Özellikle yerli seçkin kadınlar kadı mahkemesine vekil gönderiyorlardı.

Şer'iyeye sicillerini esas alan bundan sonraki benzer çalışmalara katkı mahiyetinde bazı hususları dile getirmenin yararlı olacağı kanaatindeyim. İslâm hukuku araştırmaları için eşsiz bir kaynak olan kadı sicilleri İslam hukukçuları tarafından çok az inceleme konusu yapılmıştır. Yapılacak yeni araştırmalarla İslam hukukunun Osmanlı Devleti'ndeki uygulandığı hakkında yeni ve belki bilinenlerden farklı sonuçlara ulaşılabilecektir. Bu makalenin de öznesi konumundaki zimmiler, sosyal ve ekonomik yönden farklı şehirler dikkate alınarak araştırmalara konu edilebilir. Zimmilerin kadı mahkemesini kullanma nedenleri karşılaştırmalı olarak incelenebilir. 17. ve 18. yüzyılda Sofya'da kilise zimmilerin kadı mahkemesini daha az kullanmaları için önlem almaya, miras ve aile hukuku alanında kendi hukuk normlarını kısmen İslam hukukuna yaklaştırmaya çalıştığı bilinmektedir. Zimmilerin şer'iyeye mahkemelerini kullanmalarından dolayı kilisenin kendi hukuk normlarında bir değişiklik yapıp yapmadığı zimmi nüfusun yaşadığı şehir ve kazâlar özelinde araştırılabilir. Son olarak Trabzon'un demografik yapısı, önemli bir limana sahip ticaret merkezi olması ve diğer öne çıkan yönleri dikkate alınarak benzer nitelikteki şehirlerle karşılaştırmalı şehir tarihi çalışmaları yapılabilir. Sicillerde oldukça fazla yer tutan gayrimenkul satışları ve diğer kayıtlarla birlikte Trabzon şehrinin fizikî yapısının ortaya konulması, müslim-gayrimüslim ilişkileri, gayrimüslimlerin sahip oldukları yatırım araçları gibi konularda detaylı çalışmalar ortaya konulabilir.

## Kaynakça

- Abacı, Nurca. *Bursa Şehrinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Açık, Turan. "Trabzon Rum Metropolitleri Hakkında Bazı Gözlemler (1610-1670)". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 4/10 (2017), 1-26. doi number: 10.17822/omad.2017.69.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/66-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bayraktar, Ayşegül. *1917 Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicilinin Değerlendirmesi ve Transkripsiyonu (H.1161-1163/M.1748-1750)*. Trabzon: Karadeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bostan, Mehmet Hanefi. *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Gülnihal. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839- 1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Çakır, İbrahim Etem. "Zimmi Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 21 (2014), 41-66.
- Çiçek, Fatih. *XVIII. Yüzyılda Trabzon Şehri (1700-1725)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Lisans Tezi, 2020.
- Çiçek, Kemal. "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi". *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof.Dr. Nejat Göyünç*. 31-49. Ankara: Sota&Yeni Türkiye Yayınları, 2001.
- Göçek, Fatma Müge – Baer, Marc David, "Social Boundaries of Ottoman Women's Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records". *Women in the Ottoman Empire-Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Edit: Madeline C. Zilfi. 48-65. Leiden: Brill, 1997.
- Milli Kütüphane (Ankara), Trabzon Şer'iyye Sicilleri. 1868, 1888, 1896, 1897, 1901, 1902, 1903, 1904, 1906, 1907, 1912, 1916, 1920.
- Gradeva, Rossitsa. "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century". *Islamic Law and Society* 4/1 (1997), 37-69.
- Güney, Murat. *1826 Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili'nin Özet Transkripsiyonu ve Analizi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ivanova, Svetlana. "Marriage and Divorce in the Bulgarian Lands (XV-XIX c.)". *Bulgarian Historical Review*, 2-3 (1993), 49-83.

Ivanova, Svetlana. "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)". *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*. Derleyenler. Amila Buturovic-Irvin Cemil Shick. 163-209. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

İnan, Kenan. "Trabzon'un Osmanlılar Tarafından Fethi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/14 (2003), 71-84.

İnan, Kenan. "*Mahmiye-i Trabzon Mahallâtından*": *Onyedinci Yüzyıl Ortalarında Trabzon'da Sosyal ve İktisadi Hayat*. Trabzon: Trabzon Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

İnalçık, Halil. "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans". *Turcica* 21 (1991), 407-436.

İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayınları, 2005.

Jennings, Ronald C. "The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts". *Studia Islamica* 42 (1975), 147-169.

Jennings, Ronald C. "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18/1 (1975), 53-114.

Jennings, Ronald C. "Pious Foundations in the Society and Economy of Ottoman Trabzon, 1565-1640: A Study Based on the Judicial Registers (şer'i mahkeme sicilleri) of Trabzon". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 33/3 (1990), 271-336.

Kara, Vildan. *1916 Numaralı Trabzon Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1160-1161/M. 1747-1748)*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Kenanoğlu, M. Macit. "İslam-Osmanlı Hukukunda Zimmîler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2015), 553-574.

Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Koçak, Zülfiye. "Osmanlı Toplumunda Zimmî Kadınların Kadı Mahkemelerini Kullanma Pratiği: Vidin Örneği (1700-1750)". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 167-210. [doi.org/10.30903/Balkan.444810](https://doi.org/10.30903/Balkan.444810)

Koçak, Zülfiye. "Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1750-1700)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1109-1136.

*Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Krstic, Tijana. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*. çeviri: Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

Laiou, Sophia. "Osmanlı Dünyasında Hristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer'îye Mahkemelerinde Açtıkları Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17 ve 18. Yüzyıllar)". *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*. edit. Amila Buturovic-Irvin Cemil Shick. 253-280. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Lowry, Heath Ward – Emecen, Feridun. "Trabzon". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/296-301. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Lowry, Heath Ward. *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2005.

el-Mevsilî, Abdullah bin Mahmûd. *el-İhtiyâr Ta'lîlî-Muhtar* 3, 4 Cilt. trans. Ahmet Oğuz vd., İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2017.

Milli Kütüphane (Ankara), Trabzon Şer'îyye Sicilleri, 1868, 1888, 1896, 1897, 1901, 1902, 1903, 1904, 1906, 1907, 1912, 1916, 1920.

Örseloğlu, Sezgin. *1888 Numaralı Trabzon Şer'îyye Sicili'nin Özet Transkripsiyon ve Analizi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Örsten, Esirgen Seda. "Aile Hukuku ve Mülkiyet İlişkileri Açısından Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Gayrimüslim Kadın". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/3 (Ocak 2016), 893-936. [doi.org/10.1501/Hukfak\\_0000001826](https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001826)

al-Qattan, Najwa "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination". *International Journal of Middle East Studies* 31/3 (1999), 429-444.

St. Cyril and Methodius National Bulgaria, Oriental Department, Sofya Şer'îyye Sicilleri, S 1bis, S 12.

Tosun, Miraç. *XVIII. Yüzyıl Trabzon'unda Cemaatlerarası İlişkiler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Tucker, Judith E. *In the House of the Law Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Turan, Ali. *1815 Numaralı Trabzon Şer'îyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Hukukî Değerlendirmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Yıldırım, Mustafa. "Vedia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/596-598. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Zilfi, Madeline C. "'We Don't Get Along': Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century". *Women in the Ottoman Empire-Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Edit. Madeline C. Zilfi. 264-296. Leiden: Brill, 1997.



## HİRİSTİYANLIK ÖNCESİ GÜRCÜ TANRILAR PANTEONU

Pre-Christian Georgian's Gods Pantheon

### Ş. MUHAMMED DUALI

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı,  
Tokat, Türkiye

Assoc. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of  
Religions, Tokat, Turkey

[muhammed.duali@gop.edu.tr](mailto:muhammed.duali@gop.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-0136-1214](https://orcid.org/0000-0003-0136-1214)

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 28 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 16 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1064534>

#### ATIF/CITE AS:

Duali, Ş. Muhammed, "Hıristiyanlık Öncesi Gürcü Tanrılar Panteonu", Hitit İlahiyat Dergisi,  
(Haziran/June 2022) 21/1, 667-688

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,  
Çorum, Turkey. All rights reserved.

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

## Pre-Christian Georgian's Gods Pantheon

### Abstract:

It is known that Georgians, one of the ancient peoples of the Caucasus geography, have a history dating back to ancient times. Georgian society worshiped various divine beings before accepting Christianity in the 4th century AD. It is seen that Georgians formed a pantheon of gods, especially by accepting celestial bodies as divine beings. Georgian folk beliefs consist of layers of different historical periods. Therefore, it contains anthropomorphic, zoomorphic, and astral divine beings. As the patrons of Georgian families and individuals, these gods have become the organizers of religious and social life in the historical process. Georgians have been under the influence of the surrounding cultures due to their geographical location. The Georgian tribes, which came under the control of the Urartian's, Hittites, and Medes, came under the rule of the Persian Empire from the 550s on. In the following period, with the invasion of the region by Alexander the Great, they were under the rule of the Greeks, then the Romans, and later the Arabs and the Turks. This situation has led to a change and an interaction in Georgian society's socio-cultural and religious structure. The gods in the Georgian pantheon, which was formed in the ancient times when the polytheistic religious structure was in question, were shaped under the influence of the surrounding cultures.

We can consider the gods in the Georgian Gods Pantheon as primary and secondary god(s). In this context, Morige Gmerti, accepted as the creator of existence, is in the first place in the Georgian Pantheon. In fact, although Gmerti is accepted as the chief god, there are two more divine beings who are next to him and in a secondary position. The chief god Gmerti carries out all his affairs with the hands of these assistants. For this reason, in Georgian society, these two auxiliary gods were respected and honored rather than Gmerti. In this context, although Gmerti is accepted as a chief god, there is a triple god system. It is seen that there is more than one divine being under this triple divine being. These secondary gods are associated with natural events. Therefore, the rain, the abundance of the harvest, or the success of the hunt are directly related to the glorification and offerings to these minor gods.

As mentioned above, an important part of the divine beings in the Georgian Pantheon of Gods seems to have been shaped under the influence of the surrounding cultures. In addition, the positions of the gods in the pantheon have undergone some changes as a result of the intervention of the kings who ruled the Georgians. For example, Georgian King Farnavaz I had carried out a reform by placing Armazi at the top of the pantheon instead of Gmerti. Like

Gmerti, Armazi was regarded as a moon god, and placed at the top of the Georgian pantheon of gods. The main purpose of this reform was to ensure the political unity of the Georgian society. Therefore, it did not matter much whether Armazi, whom Farnavaz brought to the head of the pantheon, was a local god or not. The pantheon of gods, which Farnavaz have shaped by being influenced by various cultures, had survived until the 4th century AD, that is, until the official acceptance of Christianity in the region. Nonetheless, the belief in the sun and moon gods have survived in some rural parts of Georgia until today. With the emergence of Christianity and reaching as far as the Caucasus, this new religion started to gain prevalence among the Georgian society. Over time, the myths in the Georgian belief were influenced by Christian thought. As a result of long-term contact with Christianity, many divine beings in the Georgian ancient faith were Christianized.

This article discusses various views about the gods in the Georgian Pantheon of Gods with an analytical method. While doing this, it is tried to reveal the projections of the legends about gods and demigods in Georgian folk legends in the surrounding cultures. In addition, the formation of the Georgian pantheon of gods and the characteristics of the divine beings in the pantheon are examined. In this context, this study on the ancient beliefs of the Georgians, one of the Caucasian peoples, will contribute significantly to the History of Religions literature in Turkey.

**Keywords:** History of Religions, Georgians, Religion, Polytheism, Pantheon of Gods

## Hıristiyanlık Öncesi Gürcü Tanrılar Panteonu

### Özet:

Kafkasya coğrafyasının kadim halklarından biri olan Gürcülerin eskilere dayanan tarihlerinin olduğu bilinmektedir. Gürcü toplumu miladi 4. yüzyılda Hıristiyanlığı kabul etmeden önce çeşitli tanrısallara tapmıştır. Gürcülerin, özellikle gök cisimlerini tanrısallara kabul ederek bir tanrılar panteonu oluşturdukları görülmektedir. Gürcü halk inançları, farklı tarihsel dönemlerin katmanlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla bünyesinde antropomorfik, zoomorfik ve astral tanrısallara sahiptir. Bu tanrılar, tarihsel süreç içerisinde Gürcü ailelerin ve bireyin birer hamisi olarak dinî ve sosyal hayatın düzenleyicisi konumuna gelmiştir. Gürcüler, buldukları coğrafi konum itibarıyla çevre kültürlerin etkisi altında kalmıştır. Urartuların, Hititlerin ve Medlerin kontrolüne giren Gürcü kabileleri, MÖ. 550'lerden itibaren Pers İmparatorluğunun yönetimi altına girmiştir. Takip eden süreçte Büyük İskender'in bölgeyi istila etmesi ile Yunanlıların, ardından Romalıların, ilerleyen tarihlerde ise Arapların ve Türklerin yönetimi altında kalmışlardır. Bu durum Gürcü toplumunun sosyo-kültürel ve dinî yapısında değişim ve etkileşime yol açmıştır. Özellikle politeist bir dinî yapının söz konusu olduğu milattan önceki tarihlerde şekillenen tanrılar panteonunda yer alan birden fazla tanrısallığın, çevre kültürlerin etkisi altında şekillendiği görülmektedir.

Gürcü Tanrılar Panteonu içerisinde yer alan tanrıları birincil ve ikincil tanrı(lar) olarak ele alabiliriz. Bu çerçevede varlığın yaratıcısı olarak kabul edilen Morige Gmerti Gürcü Panteonunda ilk sırada yer almaktadır. Esasında Gmerti, baş tanrı olarak kabul edilmekle birlikte onun yanında yer alan ve ikincil bir konumda olan iki tanrısallık daha mevcuttur. Baş tanrı Gmerti tüm işlerini bu yardımcıları eli ile hayata geçirmektedir. Bu sebeple Gürcü toplumunda Gmerti'den daha ziyade bu iki yardımcı tanrıya yönelik saygı ve tazimde bulunulmuştur. Bu bağlamda her ne kadar Gmerti bir baş tanrı olarak kabul edilse de esasında üçlü bir tanrı sisteminin varlığı söz konusudur. Bu üçlü tanrısallığın altında ise birden fazla tanrısallığın bulunduğu görülmektedir. İkinci dereceden tanrı olan bu varlıklar ise doğa olayları ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla yağmurun yağması hasadın bolluğu veya avın başarılı geçmesi bu ikinci dereceden tanrılara olan tazim ve sunularla doğrudan bağlantılıdır.

Yukarıda değinildiği üzere Gürcü tanrılar Panteonunda yer alan tanrısallıkların önemli bir bölümü çevre kültürlerin etkisi altında şekillenmiş gözükmektedir. Ayrıca panteon içerisinde yer alan tanrıların konumları, Gürcüleri yöneten kralların müdahil olmaları sonucu bazı değişikliklere

uğramıştır. Şöyle ki Gürcü Kral I. Farnavaz, Gmerti yerine Armazi'yi panteonun tepesine oturtmak suretiyle bir reform gerçekleştirmiştir. Gmerti gibi Armazi de bir ay tanrısı olarak kabul edilmiş ve Gürcü tanrılar panteonunun tepesine yerleştirilmiştir. I. Farnavaz'ın Gürcü Tanrılar Panteonunda gerçekleştirdiği bu reformun temel amacı Gürcü toplumunu siyasal birliğini sağlamaktır. Dolayısıyla panteonun başına getirdiği Armazi'nin yerel bir tanrı olup olmaması pek de önem arz etmemiştir. I. Farnavaz'ın çeşitli kültürlerden etkilenecek oluşturduğu tanrılar panteonu, milattan sonra 4. yüzyıla, yani bölgede Hıristiyanlığın resmi olarak kabul edilmesine kadar varlığını korumuştur. Dahası Güneş ve Ay tanrılarına yönelik inanış Gürcistan'ın bazı kırsal kesimlerinde günümüze değin varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Hıristiyanlığın ortaya çıkması ve Kafkasya'ya kadar ulaşması ile birlikte Gürcü toplumu arasında bu yeni din yaygınlık kazanmaya başlamış ve Gürcü inanışında yer alan mitler Hıristiyan düşüncesinin etkisi altında kalmıştır. Hıristiyanlıkla uzun süreli temasın neticesinde Gürcü kadim inancında yer alan birçok tanrısal varlık Hıristiyanlaştırılmıştır. Bu makalede, Gürcü Tanrılar Panteonunda yer alan tanrılarla ilgili ortaya atılan çeşitli görüşler analitik bir yöntemle ele alınmaktadır. Bunu yaparken Gürcü halk efsanelerinde yer alan tanrı ve yarı tanrısal kahramanlarla ilgili efsanelerin çevre kültürlerde var olan izdüşümleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Gürcü tanrılar panteonunun oluşumu ve içerisinde yer alan tanrısal varlıkların özellikleri inceleme konusu yapılmaktadır. Bu bağlamda Kafkasya halklarından biri olan Gürcülerin kadim inançları ile ilgili elinizdeki bu çalışma, Türkiye'deki Dinler Tarihi literatürüne önemli ölçüde katkı sunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Gürcüler, Din, Politeizm, Tanrılar Panteonu

## Giriş

Kafkasya coğrafyasının kadim halklarından biri olan Gürcülerin çok eskilere dayanan tarihlerinin olduğu bilinmektedir. Gürcü kabileleri birkaç bin yıl önce bağımsız bir dil grubunu temsil etmişler ve Gürcülerin etnik alt grubundan biri olan Megrelo kabileleri, Karadeniz'in güneydoğu ve doğu kıyılarına yerleşmişlerdir. Batı Gürcistan'ın yüksek kesimlerinde ise yine Gürcü etnik alt gruplarından bir diğeri olan Svanlar yaşamaktadır. MÖ. 7-6. yüzyıllarda Gürcü boylarının sınır komşuları ise güneyde Urartular, Hurriler ve Hitit kavimleri olmuştur.<sup>1</sup> Bu uzun tarihi süreç içerisinde Gürcü halk inançları, farklı tarihsel dönemlerin katmanlarını bünyesinde barındırmıştır.

<sup>1</sup> Н. А. Бердзенишвили, В. Д. Дондуа, История Грузии I, С Древнейших Времен До 60-Х Годов XIX Века, (Тбилиси: Учебное Пособие Государственное Издательство Учебно-Педагогической Литературы, 1962). 12.

Orta Çağ'da kaleme alındığı bilinen Gürcü kroniği, Gürcü halkının soyunu Nuh'un torunlarından birine kadar götürmektedir. Bu iddia her ne kadar bilimsellikten uzak duruyorsa da şu bir gerçektir ki Gürcüler bu coğrafyada çok eski tarihlerden beri varlıklarını sürdürmektedirler.

Gürcüler, buldukları coğrafi konum itibarıyla çevre kültürlerin etkisi altında kalmışlardır. Urartular ve Hititlerin ardından milattan önce 600'lü yıllarda Medlerin kontrolüne giren Gürcü kabileleri, 550'lerden itibaren Pers İmparatorluğu yönetimi tarafından idare edilmiştir. Takip eden süreçte Gürcüler, Büyük İskender'in bölgeyi fethetmesi ile Yunanlıların, ardından Romalıların, ilerleyen tarihlerde ise Arapların ve Türklerin yönetimi altında kalmışlardır. Bu durum Gürcü toplumunun sosyo-kültürel ve dinî yapısında da değişim ve etkileşime yol açmıştır. Özellikle politeist bir dinî yapının söz konusu olduğu milattan önceki tarihlerde şekillenen tanrılar panteonunda yer alan birden fazla tanrısal varlığın, çevre kültürlerin etkisi altında şekillendiği görülmektedir. Tarih öncesi Gürcü toplumunun manevi kültürünün önemli bir unsurunu, inandıkları ve tazimde buldukları tanrılar panteonu oluşturmuştur. Gürcü kroniklerinden elde edilen bilgilere göre söz konusu tanrılar panteonunda bulunan tanrısal varlıklar çeşitli dönemlerde değişikliğe uğramıştır. Bu durum ise yukarıda değinildiği üzere Gürcü toplumunun tarihsel süreçte maruz kaldığı çevre kültürlerin etkisi ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla Gürcü tanrılar panteonu içerisinde yer alan antropomorfik, zoomorfik ve astral tanrısal figürlerin isim ve fonksiyonları dönem dönem değişiklik gösterebilmektedir. Bu tanrısal varlıklar, Gürcü kabilelerin yaratıcısı; ailenin, köyün, toplumlumun vb. dinî ve sosyal yaşamı düzenleyici varlıklar olarak kabul edilmişlerdir. Gürcü tanrılar panteonunda yer alan tanrısal varlıkların her birinin ay takvimine göre haftanın bir gününe tekabül etmesi, tanrılara olan inancın sosyal yaşamdaki etkisini açıkça göstermektedir. Gürcüler haftanın her bir gününü bir tanrıya atfetmiş ve haftanın o gününü ilgili tanrısal varlığa yakarmakla geçirmişlerdir.

Kadim Gürcü tanrıları ve inançları konusunun 1900'lu yılların başlarından itibaren akademik çevrelerin gündemine geldiği lakin bu hususta ciddi akademik çalışmaların ise Sovyetler döneminde yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede birden çok çalışmanın yapıldığı ve yine çeşitli teorilerin ileri sürüldüğü bilinmektedir. Bu hususta başta Vera Bardavelidze, N. Marr, İ. A. Javakhishvili, Kevin Tuite ve Nino Abaklya gibi araştırmacıların çalışmalarını örnek göstermek mümkündür. Ülkemizde ise ne yazık ki Sami Kılıç'ın "Gürcülerin Dinî Tarihçesi" başlıklı bir makalesi dışında herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Analitik ve kısmen de deskriptif yöntem ile ele aldığımız bu çalışmamızın, mevcut boşluğu az da olsa kapatacağına ve dinler tarihi alanına katkı sunacağına inanmaktayız.

## Tarihsel Süreç

Orta Çağ Gürcistan tarihinin başlıca kaynağı konumunda olan Kartlis Tshovreba<sup>2</sup> (14. yy. ქართლის ცხოვრება) adlı vakayinamede yer alan bilgilere göre bugünkü Gürcü ve Ermenilerin öncülleri olan Kartvelliler, Megreller ve Kafkasyalıların “Targamos” adında bir babaları vardı. Targamos, Nuh’un oğlu Yafet’in torunu olan Tarş’ın oğluydu. Anlatıya göre dillerin farklılaşmasından sonra, Targamos kabilesiyle birlikte diğer insanlardan irak bir yer olan Alagöz (Aragat) ve Ağrı Dağlarının arasına yerleşti. Targamos burada altı yüz yıl yaşamış ve bu zaman zarfında topraklarını Karadeniz’den Hazar Denizi’ne kadar genişletmişti.<sup>3</sup> Vakayinamede Targamos’un sekiz oğlu olduğu ve ülkesini bu sekiz oğlu arasında pay ettiği görülmektedir. Kartlos adlı oğluna ki günümüz Gürcülerinin atası sayılmaktadır, şimdiki Gürcistan’ın bulunduğu toprakların verildiği belirtilmektedir. Kartlos, önce Aragvi’nin Kura Nehri ile birleştiği yere gelerek dağın eteklerine yerleşmiş ve burayı kendisine yurt edinmiştir. Kartlos’a nispetle Kartli Dağı olarak isimlendirilecek olan bu dağ, daha sonraları Gürcü Kralı I. Farnavaz’ın (ö. MÖ. 234) buraya dikeceği Armazi adındaki bir put sebebiyle Armaz Dağı olarak anılacaktır. Vakayinamede Kartlos’un beş oğlunun olduğundan ve bunların arasında Mtshetos’un kahramanlığı ile kardeşleri arasında öne çıktığından söz edilmektedir. Dolayısıyla Mtshetos, diğer dört kardeşini de kendine itaat ettirerek hükümdarlığını sürdürmüştür.<sup>4</sup> Mtshetos’un ölümüyle birlikte ülkede kargaşa ve taht kavgalarının çıktığını belirten vakayiname, bu sürecin sonucunda yaratıcı tanrılarını unutan halkın güneşe, aya ve yıldızlara tapınmaya ve ataları Kartlos’un üzerine (atalar kültü) yemin etmeye başladıklarını aktarmaktadır. Kroniğin verdiği bilgilerden bu bozulma ve iç kavgaların neticesinde bölgenin sıkça istilaya uğradığı anlaşılmaktadır. Büyük İskender bölgeyi istila etmeden önce Gürcistan ve Güney Kafkasya toprakları Medlerin (The Medes) etkisi altındaydı. Medlerin milattan önce 550’lerde Pers kralı Cyrus’un döneminde Pers İmparatorluğu ile birleşmesinden sonra Gürcü toprakları da Pers yönetimi altına girmiş oldu.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> “Kartlis Tshovreba” kroniği sadece Gürcülerin değil aynı zamanda başka birçok ülkenin ve halkların (Azerbaycanlılar, Ermeniler, Osetyalılar, Lezginler, Türkler, Yunanlılar, Romalılar, Persler, Araplar ve Dağıstan) geçmişi hakkında değerli bilgiler içermesi bakımından önem arz etmektedir. Eser, Gürcü Kralı VI. Kartli Vakhtang’ın (1675-1737) özel çabaları sonucunda şimdiki hâliyle günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır. Ронин Метревели, *Картлис Цховреба*, (История Грузии), Издательство Артануджи, Тбилиси, 2008, с. 6.

<sup>3</sup> *The Georgian Chronicle*, trans. Robert Bedrosian (New Jersey: Long Branch, 1991). <https://archive.org/details/GeorgianChronicle/mode/2up> (08.12.2021). Chapter I.

<sup>4</sup> Ронин Метревели, “Картлис Цховреба” *История Грузии*, (Издательство Артануджи, Тбилиси, 2008). 13-15.

<sup>5</sup> Заза Чапичадзе, *История Грузии*, Тбилиси, 2016, с. 33.



Büyük İskender bölgeyi kontrol altına aldıktan sonra Gürcü topraklarını yönetmesi için bir aristokrat olan Makedonyalı Azon'u vali olarak tayin etmiştir. Vakayinameye göre İskender, Azon'dan güneş, ay ve beş yıldız onurlandırmasını ve göğün ve yerin yaratıcısı olan görünmeyen bir tanrıya hizmet etmesini emrederek bu inanç sisteminin tüm ülkede yasalaştırılmasını istemiştir. Azon, çok geçmeden İskender'in talimatları doğrultusunda gümüşten iki put yapmış ve birine Gats değerine ise Gayim adını vererek bu putlara ibadeti yasallaştırmıştır.<sup>6</sup> Böyle bir ortamda Gürcülerin atalarından olan Uplos'un soyundan ve Mtshetos'un oğlu I. Farnavaz'ın<sup>7</sup> ortaya çıktığını, komşu krallıklarla iş birliği yapmak suretiyle Azon'u yenip İbery'a'nın kralı olduğunu görmekteyiz.<sup>8</sup> Dolayısıyla Gürcülerin bölgenin hâkimi hâline gelme süreci ilk İbery'a (Gürcistan) kralı olarak da kabul edilen I. Farnavaz döneminde gerçekleşmiştir. I. Farnavaz'ın bölgede yükselişi ve bir İber monarşisini tesisi, Büyük İskender'in, Pers Ahameniş İmparatorluğu üzerindeki zaferiyle doğrudan bağlantılıdır. Zira I. Farnavaz'ın monarşisi, Seleukos İmparatorluğu'nun (MÖ. 323- MÖ. 63) egemenliği altında uzun yıllar varlık göstermiştir. I. Farnavaz'ı Gürcü tarihinde önemli kılan hususlardan bir diğeri ise Gürcü tanrılar panteonunda hayata geçirmiş olduğu yeniliklerdir. Farnavaz, MÖ. 3. yüzyılda Gürcü tanrılar panteonunun başına yüce tanrı olarak kabul edilen ay tanrısı Gmert'i'nin yerine Armazi'yi getirmek suretiyle onu tüm Gürcülerin baş tanrısı seviyesine yükseltmiştir. Bu tarihten itibaren Gürcülerin yüce tanrısı Armazi olacaktır. Bu reform daha önce karmaşaya neden olan diğer baş tanrılarının bir panteonda Armazi'nin altında toplanmasına olanak sağladığından siyasi olarak da tüm ülkenin tek bir krallık altında birleşmesi davasına hizmet etmiştir. I. Farnavaz'ın baş tanrı konumuna getirdiği Armazi'nin kökeni ile ilgili farklı teoriler söz konusudur. Bir varsayıma göre bu isim, Mecusiliğin iyilik tanrısı Ahura Mazda'dan türetilmiştir.<sup>9</sup> Gürcistan topraklarının uzun yıllar boyunca Ahameniş İmparatorluğunun nüfuz alanı altında bulunmasının bu etkileşime katkı

<sup>6</sup> *The Georgian Chronicle, Concise History of the Georgians, Chapter 3.*

<sup>7</sup> Kroniğe göre Farnavaz, İskender'in bölgeyi istilası sırasında öldürülen İranlı Samaros'un kız kardeşinin oğluydu. Farnavaz'ın annesi onu Azon'dan korumak için Pers diyarına, dayılarının yanına götürmek ister. Ancak Farnavaz, ülkesini bırakmak istemez. Bir gece rüyasında pencereden içeri sızan bir güneş ışınının beline dolandığını ve onu kapıya doğru çektiğini görür. Kapıya çıktığında ise güneşle karşılaşır. Uyanır ve gördüklerine bir anlam veremez. Aynı gün tek başına avlanmaya gider. Tiflis dolaylarında bir geyik avlar ancak geyik bir kaya çukuruna düşer. Avını çukurdan çıkarmaya çalışırken akşam olur. Bu kayalıklar arasında geceleyen Farnavaz, altın ve gümüşle dolu bir mağara keşfeder. On beş gün boyunca hazinneyi mağaradan taşıyarak farklı yerlerde muhafaza eder. Daha sonra bu hazinenin gücünü kullanıp komşu derebeylerle iş birliğine giderek Azon'a savaş açar ve onu yenerek Gürcü Kralı olmaya hak kazanır. *The Georgian Chronicle, Chapter 3.*

<sup>8</sup> Метревели, *Картлис Цховреба, (История Грузии)*, 23.

<sup>9</sup> Николай Яковлевич Марр, "Боги языческих грузии по древно-грузинских источникам", *типография имперской академии наук, Санкт-Петербург, 1902, с. 4.*

sunduğu varsayılmaktadır. Ancak Gürcü tarihçi Giorgi Melikishvili (ö. 2002), Kartuli (İber) krallığının (Doğu Gürcistan) tanrılar panteonunun başına getirilen bu putun adının büyük olasılıkla Hitit *ay* tanrısı Arma'ya<sup>10</sup> kadar uzandığını ileri sürmektedir. Gürcü geleneğinde bu put, bakır zırhlı, elinde kılıç ve başında altın bir miğfer ile savaş tanrısı olarak tasvir edilmiştir.<sup>11</sup> Netice itibarıyla I. Farnavaz ile birlikte Gürcü tanrılar panteonunun tepesine yerleştirilen Armazi, yerli bir tanrı olmaktan daha ziyade çevre kültürlerin etkisi altında şekillenmiş bir Ay tanrısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aşağıda üzerinde duracağımız Gürcü tanrılar panteonunun tepesinde yer alan ancak I. Farnavaz ile birlikte yerini Armazi'ye kaptıran Morige Gmertî'nin tüm özellikleri Armazi'ye tevdi edilmiştir. Dolayısıyla bir Ay tanrısı olan Armazi'nin kutsal hayvanı da doğal olarak boğa olmuştur. Gürcü toplumunda Ay tanrısının kutsal hayvanı olarak kabul edilen boğa heykellerine bu coğrafyada milattan önce varlık gösteren kadim Kolhis<sup>12</sup> sikkelerinde rastlamak mümkündür. I. Farnavaz, Kartulos yani Gürcü soyundan gelen bir kral olarak yönetimi süresince bütün ülkede Gürcücenin hâkim olması için yoğun çaba sarfetmiştir. Öldüğünde Oğlu I. Sayurmak (MÖ. 234-159) tahta geçmiş ve Farnavaz, Armazi putunun yanına defnedilmiştir.<sup>13</sup> I. Sayurmak döneminde de Armazi saygı görmüş ve zamanla bu alan adeta Gürcülerin kutsal mekânına dönüşmüştür. Kral I. Arşak (MÖ. 90-78) zamanında Armazi'nin etrafı duvarlarla çevrilerek daha da cazip bir mekân hâline getirilmiştir.<sup>14</sup>

I. Farnavaz'ın çeşitli kültürlerden etkilenecek oluşturduğu tanrılar panteonu, milattan sonra 4. yüzyıla, yani bölgede Hıristiyanlığın resmî olarak kabul edilmesine kadar varlığını korumuştur. Dahası Güneş ve Ay tanrılarına yönelik inanış Gürcistan'ın bazı kırsal kesimlerinde günümüze değin varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Hıristiyanlığın ortaya çıkması ve Kafkasya'ya kadar ulaşması ile birlikte Gürcü toplumu arasında bu yeni din yaygınlık kazanmaya başlamış ve Gürcü inanışında yer alan mitler Hıristiyan düşüncesinin etkisi altında kalmıştır. Hıristiyanlıkla uzun süreli

<sup>10</sup> Michael Jordan, "Armaz", *Encyclopedia of Gods, Over 2,500 Deities of the World* (New York, 1993). 25.

<sup>11</sup> E.M. Мелетинский, *Мифологический словарь, Советская энциклопедия*, (Москва: 1990). 672.

<sup>12</sup> Kolhis Krallığı Karadeniz'in doğu kıyılarında, bugünkü Gürcistan'ın batısında kurulmuş Antik Çağ krallığıdır. Doğu Karadeniz'de Kolha isimli bir ülkenin varlığından söz eden en eski yazılı belge, MÖ. 764 yılında Urartu kralı olan, II. Sarduri'nin dönemine ait bir kitabedir. Bu kitabede, kral II. Sarduri'nin seferleri anlatılırken, kuzeydeki "Kulha" isimli bir ülkeden ve "Kulha" halkından bahsedilir. Ahmet M. Zehiroğlu, *Antik Çağlarda Doğu Karadeniz* (İstanbul, 1999). 3.

<sup>13</sup> *The Georgian Chronicle*, Chapter, 3.

<sup>14</sup> Марр, "Боги языческих грузии по древно-грузинских источникам", 7.

temasının neticesinde Gürcü kadim inancında yer alan birçok tanrısal varlık Hıristiyanlaştırılmıştır. Öyle ki tıpkı Avrupa'nın bazı bölgelerinde olduğu gibi, eski pagan tanrı kültürleri, aziz kültürleri şeklinde yeniden kurgulanmıştır. Örneğin aşağıda detaylı bilgi vereceğimiz Gürcü panteonundaki başlıca figürler arasında yer alan vahşi yaşamın koruyucusu ve bir avcı tanrı olan Dalı'nın yerini, Gürcü dinsel geleneğinde önemli bir yeri olan Aziz George almıştır. Yine önemli kadın figürler arasında yer alan doğurganlık tanrısı ve hastalıkların şifacısı Lamaria ise Azize Meryem şeklinde kendine yer edinmiştir.<sup>15</sup> Ancak Gürcülerin tümü kısa sürede Hıristiyanlığı benimsememişlerdir. Özellikle dağlık alanlarda yaşayan Gürcüler yüzyıllar boyunca eski pagan inançlarını yaşatmaya devam etmişlerdir.

### Gürcü Mitolojisi

Gürcü kozmogoni, teogoni ve antropogoni mitlerinin Kolhis<sup>16</sup> ve daha sonra kurulan İberia Krallıkları döneminde ortaya çıktığı varsayılmaktadır. Yine Gürcü mitolojisinin şekillenmesinde Hitit, Urartu ve Hurriler gibi kadim Anadolu uygarlıklarının etkisinin olduğu söylenebilir. Daha sonraları ise Yunanlıların ve Perslerin kültür ve dinî inanışlarının bölgedeki tanrılar panteonunun şekillenmesinde önemli rol oynadığı görülmektedir. Hıristiyanlık öncesi var olan Gürcü mit ve efsaneleri, Gürcülerin Hıristiyanlaştırılmasından sonra Hıristiyan motiflerine bürünerek halk hikâyeleri şeklinde varlığını sürdürmüştür. Gürcistan'ın tamamen Hıristiyanlaştırılması süreci oldukça uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır.<sup>17</sup> Özellikle dağlık bölgelerde yaşayan Gürcüler arasında Hıristiyanlık 18. yüzyılın sonlarına doğru kendine yer edinebilmiştir. Bu da Hıristiyanlık öncesi mit ve efsanelerin şifahen de olsa günümüze değin ulaşmasına olanak sağlamıştır.

### Gürcü Yaratılış Miti

Diğer tüm mitolojik anlatılarda olduğu gibi Gürcü yaratılış mitinde de hiçbir varlığın olmadığı bir ortamda sadece yaratıcı tanrının varlığı söz konusudur. Başlangıçta sadece *Morige Gmerti* ve onun kız kardeşi vardır. Kız kardeşi, Gmerti'yi üzme suretiyle bir anlamda yaratılış sürecini de tetiklemiş olur. Oldukça mutsuz olan Gmerti kız kardeşini lanetler. Bu lanet sonucunda kız kardeş bir şeytana dönüşür. O, Gmerti'nin yarattığı her varlığa karşılık yeni bir yaratık var eder ve ona muhalefet etmeye başlar.

<sup>15</sup> Kevin Tuite, *Violet on the Mountain: An Anthology of Georgian Folk Poetry* (Tbilisi: Amirani, 2005), 14.

<sup>16</sup> Doğu Karadeniz'de Kolhis isimli bir krallığın mevcudiyetinden bahseden ilk yazılı belge MÖ. 764 yılında Urartu dönemine ait bir kitabedir. Ahmet M. Zehiroğlu, *Antik Çağlarda Doğu Karadeniz* (İstanbul: 1999), s. 3.

<sup>17</sup> Грузинская мифология, [https://hmgong.ru/wiki/Georgian\\_paganism](https://hmgong.ru/wiki/Georgian_paganism) (11.11.2021).

Gmertî'nin yarattığı her iyi şeye karşılık olarak, İblise dönüşen -ki burada kötülüğün kaynağı olarak ön plana çıkmaktadır- kız kardeş, onu bozmak ve ona karşı çıkmak için tersini yaratır. Burada dikkati celp eden nokta ise erkeğin yani "Âdem'in" iyilik tanrısı Gmertî tarafından, kadının yani "Havva'nın" ise İblis yani kötülük tanrısı kız kardeş tarafından yaratılıyor olması hususudur. Bu sebeple Gürcü yaratılış mitinde kadınlar küçük iblisler olarak tanımlanmaktadır.<sup>18</sup> Bu yaratılış mitinde düalist unsurlarla birlikte Eski Ahit'te yer alan tanrı ve şeytan ikilemesinin izdüşümlerini de müşahade etmek mümkündür. Esasında Gürcü yaratılış miti her ne kadar başlangıçta hiçbir şeyin olmadığını söylese de yaratıcı tanrıyla birlikte kız kardeşin varlığı da söz konusudur. Bu durum kötülüğün kaynağının ezelden beri varlığını izah eder mahiyettedir. Çünkü Gürcü yaratılış miti Gmertî'nin kız kardeşinin yaratılmasından söz etmez. O ezelden beri Gmertî ile birlikte idi ve varlığını anlam bulmasında kilit rol oynayacaktır.

Gürcü kozmogoni mitinde yer alan kozmolojik sembollerden biri de hayat ağacıdır. Esasında ağaç, en yaygın mitolojik sembol olma özelliği ile tüm dünya genelinde kendine yer edinmiş durumdadır. Bu türden mitlerde genellikle kozmik ağaç (arbor mundi) evrenin merkezinde (axis mundi) bulunan; göğü, yeri ve yeraltı âlemini (cehennemi) birbirine bağlayan temel unsur konumundadır.<sup>19</sup> Gürcü kozmogoni mitinde *Skneli* olarak tabir edilen bu üç katmanlı evren mitine göre yukarı katmanda tanrılar yaşamaktadır. Orta katmanda ise ölümlülerin yani insanların ve diğer canlıların ikamet ettiği dünya bulunmaktadır. Aşağı katmanda ise iblislerin ve kötü varlıkların bulunduğu karanlık dünya yer almaktadır. Görüldüğü üzere hem kozmogoni hem de antropogoni mitleri, başta Yunan mitlerinden ve özellikle kötülük ve iyilik tanrıları olması nedeniyle Mecusi düalizminden oldukça etkilenmiştir. Ayrıca kadının iblisle özdeşleştirilip kötülüğe matuf kılınması bir anlamda Eski Ahit'te yer alan Âdem ve Havva kıssasını<sup>20</sup> anımsatır mahiyettedir.

### Gürcü Tanrılar Panteonu

Diğer birçok zengin ve kadim geleneğe olduğu gibi Gürcü tanrısal varlıkları ile ilgili anlatılarda da binlerce yıldır etkileşim içerisinde olduğu birçok kültürün ve inanç sistemlerinin izlerini görmek mümkündür. Her ne kadar Gürcü kadim inançlarının temelleri, Hititlerden sonra ortaya çıkan Kolhis ve İbery Krallıklarının kurulmasıyla meydana gelen Kartvel (Gürcü) halklarının yerli mitolojilerine dayandırılıyorsa da esasında proto-Kartvellilerin dinî düşüncesinin Hitit ve Urartu inançlarıyla temas

<sup>18</sup> Грузинская мифология, [https://hmong.ru/wiki/Georgian\\_paganism](https://hmong.ru/wiki/Georgian_paganism) (11.11.2021).

<sup>19</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev, Lale Arslan, 2. Baskı, (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2009). 296.

<sup>20</sup> Tekvin, 2:4-3:24.

sonucunda şekillendiği görülmektedir. Gürcü tanrılar panteonu ile ilgili ilk elden bilgilere 12-10. yüzyıllarda kaleme alınan “Gürcistan’ın Müracaatı” ve “Azize Nina’nın<sup>21</sup> Hayatı” adlı vakayinamelerde rastlamak mümkündür. *Azize Nina’nın Hayatı* vakayinamesine göre Gürcülerin dört tanrısı söz konusu iken, Gürcistan’ın Müracaatı başlıklı vakayinamede bu sayı altı olarak belirtilmiştir.<sup>22</sup>

### Üstün Varlık İnancı: Morige Gmerti ve Sameuli Kültü

Gürcü toplumunun kadim inancında diğer toplumlarda olduğu üzere doğa güçlerinin tanrılaştırılması olgusu ile karşılaşmaktadır. Bu çerçevede her Gürcü kabile veya klanın dağlar, vadiler, nehirler ve diğer tabiat varlıklarına yönelik kendilerine özgü birer tanrılar edindikleri bilinmektedir. Ancak yaygın halk efsaneleri ve zengin kültürel materyaller incelendiğinde, Gürcülerin ortak büyük tanrı ve tanrıçalara sahip oldukları görülmektedir. Bu nedenle, örneğin erken dönem Gürcülerin ortak tapındıkları tanrılar olarak karşımıza gök cisimleri ay, güneş ve yıldızlar çıkmaktadır.<sup>23</sup> Tüm politeist inançlarda olduğu gibi Gürcü Panteonunda yer alan tüm tanrılar son derece gelişmiş bir metamorfoz yeteneğine sahip, antropomorfik özellikli tanrılardan oluşmaktadır.<sup>24</sup> Panteonda çeşitli makamlara sahip olan bu tanrısal varlıkların konumlarında zaman içerisinde farklılıklar meydana gelmiştir. Gürcü tanrılar panteonunun üst basamaklarına büyük tanrı üçlüsü (sameuli) yerleştirilirken aşağıya doğru uzun bir hiyerarşik merdiven oluşturulmuş ve yerel tanrılar kıdem ilkesine göre bu panteon içerisinde kendilerine yer edinmiştir. Gürcistan’ın dağlık bölgelerinde yaşayan Gürcülerin inancında iki çeşit tanrının varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilki büyük veya kıdemli tanrılardan oluşurken diğeri yerel veya bölgesel birtakım tanrısal varlıkları kapsamaktadır. Büyük veya kıdemli tanrılar Morige Gmerti, tanrıça Mze veya Mze-kali ve Kviria idi. Bu üçlü tanrı sistemi Gürcü tanrılar panteonunda ilk sıraları işgal etmektedir. Bu üçlü sistemin tepesindeki tanrısal figür ise evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olarak inanılan yüce tanrı Morige Gmerti’dir. İkincil tanrılar ise Gürcü kabileleri arasında daha çok yerel bir statüye sahiptirler. Şöyle ki bazılarında toplumsal grupların hamisi olarak, bazılarında da bölgesel-etnik grupların koruyucu

<sup>21</sup> Gürcistan’ın aydınlatıcısı, Havarilere eşdeğer azize Nina, yaklaşık 280 yılı civarında, Kapadokya’nın Kolastra şehrinde doğmuştur. Babası Zebulun, Hristiyanlarca şehit sayılan George’un akrabasıydı. Annesi Susanna ise Kudüs Patriği’nin kız kardeşi idi. 314 yılında Gürcistan’a gelerek burada Hıristiyanlığı yaymaya başlamıştır, Сборник, Святая равноапостольная Нина, просветительница Грузии, (Москва: Сибирская Благозвонница 2009). 4.

<sup>22</sup> Марр, “Боги языческих грузин по древне-грузинским источникам”, 7.

<sup>23</sup> Вера Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен* (Тбилиси: II издание, Caucasian House, 2006). 26.

<sup>24</sup> Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования*, 28-29.

tanrıları olarak tapınılıyordu. Ancak bu yerel tanrılar da Gürcü inancına göre Gmertı'nın çocukları (Gvttışvılebi) konumunda idiler.<sup>25</sup> Yüce tanrı ile yerel tanrılar arasında bir nevi kan bağı ve akrabalık ilişkisinin varlığını görmek mümkündür.

**Morige Gmertı:** Gürcü mitolojisinde gökyüzünün yüce tanrısı, tanrıların babası, evrenin efendisi, dünyanın büyük yaratıcısı (demiurge) ve dünya düzeninin yöneticisi olarak inanılan bir tanrıdır. Ay<sup>26</sup> tanrısı olarak sembolize edilen Gmertı, Gürcü inancına göre dünyayı yaratmış, onu bakır bir gökyüzüyle kaplamış, onu güneş tanrıçası Mze-kalı'nın ışığıyla aydınlatmış, daha sonra da insanı ve tüm canlıları var etmiştir. Yine inanca göre geri kalan tüm tanrısal varlıkları da o yaratmıştır. Gmertı'nın göğün yedinci katında, cennette altın bir tahtta oturduğuna inanılır. O, evreni ve insanları kontrol etmekte, işlerini ise oğulları (ikincil tanrısal varlıklar) aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Gmertı, gök gürültüsünün efendisi ve aynı zamanda adalet tanrısıdır. Gürcü halk efsanelerinde altın dudaklı, korkunç görümlü ve parlayan gözlü bir tanrı olarak tasvir edilmektedir. Hıristiyanlığın kabul edilmesi ile birlikte Gmertı'nın yerini, İncillerde bahsi geçen Baba Tanrı almıştır.<sup>27</sup> İnancına göre, gökte yaşayan Morige Gmertı asla yeryüzüne inmemiştir. Bu nedenle Doğu Gürcü toplumunda Gmertı ile ilgili herhangi bir kült merkezinin rastlamak mümkün değildir. Gürcü halk inancına göre panteonun tepesinde "Gmertı'nın Kapısı" olarak bilinen ve göğe açılan bir kapı vardır. Yine inanca göre periyodik zaman dilimlerinde panteonda yer alan tanrılar bu kapı ardında toplanmaktadırlar. Bazı zamanlarda Gmertı'nın onayı ile oraya Kaji<sup>28</sup> olarak adlandırılan kötü ruhlar da çıkabilmektedir.<sup>29</sup> Esasında tüm diğer kadim toplumların inançlarında olduğu üzere Gürcü tanrılar panteonunun tepesinde bulunan Gmertı de tek ve yüce tanrı konumundadır. Bu, W. Schmidt'in ilkel monoteizm<sup>30</sup> doktrininde ileri sürdüğü üzere politeizmden önce ilkel toplumlarda var olan tek tanrı inancı

<sup>25</sup> Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования*, 23-24.

<sup>26</sup> Ay tanrılarının gök tanrılarının yerine geçmesi ya da ayla ilgili öğelerin başlangıçtaki tanrı figürüyle kaynaşması dinler tarihinde sık sık görülen bir gelişmedir. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 87.

<sup>27</sup> E. M. Мелетинский, *Мифологический словарь "Советская энциклопедия"*, (Москва: 1990). 156.

<sup>28</sup> Şeytani varlıklar olarak algılanan kajiler, Gürcü alt mitolojisinde yer alan ruhlar; itici bir görünüme sahip antropomorfik yaratıklar olarak bilinir. Kajiler, gündüze geceye ve geceye gündüze çevirebilir, deniz fırtınalarına neden olabilir, gemileri batırır, su yüzeyinde serbestçe hareket eder ve aniden gözden kaybolma yetilerine sahiptirler. Genellikle sihir kullanarak insanlara zarar verdiklerine inanılan yaratıklar olarak tasvir edilmektedir. Bu şeytani varlıkların karada yaşayanlarının insanlara kötülük yaptıklarına, nehir veya göl kajilerinin ise insanlara karşı iyi davrandıklarına inanılır. Чачава, *Мифологический словарь*, каджи, 265.

<sup>29</sup> Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования*, 28.

<sup>30</sup> Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021). 78.



düşüncesini olumlar mahiyettedir. Lakin görünen o ki zaman içerisinde yüce tanrının birtakım fonksiyonları sonradan oluşturulan çeşitli tanrısal varlıklara tevdi edilmiştir.

Gürcü tanrılar panteonunun tepesini işkâl eden Gmertî'nin yeryüzündeki kutsal hayvanı boğadır. Bilindiği üzere Boğa imgelerinin, bütün antik Yakındoğu dinlerinde çok önemli bir yer tutan fırtına tanrısıyla ilişkili bir tapım olarak önemli rolleri vardı.<sup>31</sup> Özellikle boğa ve yıldırım, gök tanrılarının simgeleri konumundadır ve güç, tüm kadim Doğu kültürlerinde özellikle boğayla simgelenmektedir.<sup>32</sup> Boğanın boynuzları, en eski zamanlardan beri, hilale benzetilmiş ve ayla ilişkilendirilmiştir. Neolitik çağdan beri sığır ya da boğa biçimli putlar, genelde Ulu Ana tapımıyla (ay tapımı) ilgili iken<sup>33</sup> Gürcü inancında bu durum tersi ile karşılaşılmaktadır. Nitekim Gücülerde ay eril güneş ise dişil bir tanrısal varlık olarak kabul edilmektedir.<sup>34</sup>

**Mze-kali:** Mze (güneş)-kali (bakire), Gürcü inancında Gmertî'nin kızı ve güneş *tanrıçası* olarak saygı görmüştür. Mze-kali genellikle Dobilni<sup>35</sup> denilen ruhların kendisine eşlik ettiği bir tanrıça olarak tasvir edilir. İnanişâ göre Mze-kalinin yardımcıları olan bu sayısız ruhsal varlıklar, genellikle kadın ve çocuk suretinde tezahür ederler. Yine bu ruhani varlıkların güneş tanrıçasının ışınlarına eşlik ettiklerine inanılır. Tarımla, "berekete" ilişkilendirilen Mze-kali, inanişâ göre havayı ve bulutları hükmetme sanatıyla donatılmıştır. Dolayısıyla tarımsal ürünlerin akıbeti Mze-kali'nin merhametine kalmaktadır. Gürcistan'ın dağlık kesiminde yaşayanlar arasında yaygın olan bir inanişâ göre, eğer Mze-kali insanlara kızgın değilse, hava ılıman, hasat bol olacaktır. Aksine, eğer kızgın ise o hâlde hava kötü ve tüm hasat yok olacaktır. Ancak şunu da belirtelim ki Gürcü inanişâna göre Mze-kali mevsimler ve hasat ile ilgili uygulamalarında baş tanrı Gmertî'nin onayını almakla yükümlüdür. Bu inanişâ rağmen bereket ve bolluk için Mze-kali'ye yakarıldığı, sunaklar inşa edildiği ve sunular yapıldığı bilinmektedir.<sup>36</sup> Esasında Mze-kali'nin bir tanrısal varlıktan daha ziyade fonksiyon itibarıyla tanrının emirlerini yerine getiren bir "melek" kategorisinde bulunduğu, lakin Gürcü geleneğinde ona ayrı bir tanrısal varlık olarak tazim edildiğini söylemek mümkündür.

<sup>31</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012). 64.

<sup>32</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 105.

<sup>33</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 108.

<sup>34</sup> Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования*, 156.

<sup>35</sup> Gürcü mitolojisinde (Doğu Gürcistan'ın dağlıları arasında), tanrıların yardımcıları olarak inanılan ruhlar. Genellikle kadın veya çocuk suretine bürünebildiklerine ve yine sadece kadın ve çocuklara zarar verebildiklerine inanılmıştır. E. M. Мелетинский, *Мифологический словарь (Советская энциклопедия)*, 1990). 672. <http://myths.kulichki.net/enc/item/f00/s12/a001226.shtml> (02.12.2021).

<sup>36</sup> Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования*, 30-34.



**Kviria:** Gürcü mitolojisinde tanrılar panteonunun başında yer alan üçlünün üçüncüsüdür. Astral bir tanrı olan Kviria ile ilgili çok fazla bilgi mevcut değildir. Yine de halk hikâyeleri ve günümüzde hâlen uygulanan birtakım kutlamalar Kviria hakkında bazı bilgiler edinmemize fırsat vermektedir. Kviria, Mze-kali gibi yaşlı ve güçlü bir tanrı olmasına rağmen Moriga Gmerti'ye yani baş tanrıya tâbidir. Gürcü halk inancında ondan "Büyük Kviria" olarak söz edilmesi, onun gücünü ve dahi kıdemini açıkça ortaya koymaktadır. Esasında Gürcü tanrılar panteonunda üçüncü sırada olsa da dinsel metinlerde Morige Gmerti'nin yanında Mze-kali'ye nispeten Kviria'dan çok daha fazla söz edildiği görülmektedir. Bu da Kviria'nın Gmerti'ye daha yakın ve bir manada onun gücünü temsil etme özelliğine sahip olduğunu göstermektedir. Zira bir Gürcü ilahisinde Kviria'dan Gmerti'nin gücü olarak bahsedilmesi bu kanıyı desteklemektedir.<sup>37</sup>

Gürcistan'ın dağlık bölgelerinde yaşayan halk arasında bahar aylarında gerçekleştirilen festivaller Kviria'ye adanmıştır. Onların inanışlarına göre Kviria, yerel bir tanrısal varlık olup yüce tanrı Morige Gmerti ile insanlar arasında bir aracı konumundadır. Dağlık bölgelerde Kviria'nın onuruna kurbanlar ve kült şölenleri düzenlenir, şenlikler sırasında yeşil dallardan kulübeler yapılırdı. Batı Gürcistan dağlılarına göre Kviria, doğa güçlerinin erkek tanrısıdır. Yine Batı Gürcistan dağlılarının ilahilerinde Kviria'dan göksel sulardan yani yağmurdan sorumlu yüce tanrı olarak söz edilmektedir. Dolayısıyla Kviria'ya atfedilen birden fazla ilahinin, genellikle kurak mevsimlerde yağmur yağması için söylendiği bilinmektedir.<sup>38</sup>

Panteonda yer alan bu üçlü tanrı arasında Gmerti'nin liderliği, baş ve yüce Tanrı olmasında birleşmiştir. Bu düzen ikincil derecedeki sınırlı tanrılar (tanrısal varlıklar) arasında daha belirgindir ve daha çok Yüce Tanrı ile insanlar arasında bir aracı konumunda olduklarını da göstermektedir.

### İkinci Dereceden Tanrısal Varlıklar

Gürcüler, yüce tanrı Morige Gmerti ve onun adeta sağ ve sol kolu mesabesinde olan Mze-kali ve Kviria'nın yanı sıra ikinci dereceden önemli olan bir dizi tanrı ve tanrıçaya da tazim etmişlerdir. Gürcü Panteonunda yer alan bu ikincil dereceden tanrısal varlıkların, çevre kültürlerinde yer alan tanrısal varlıkların birer izdüşümü olduğunu söylemek mümkündür. Gürcü inancında yer alan ve ikinci dereceden tanrısal varlıklardan biri de Aini ve Danin'dir.

<sup>37</sup> Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования*, 35.

<sup>38</sup> Е. М. Мелетинский, *Квириа, Мифологический словарь* (Москва: Советская энциклопедия, 1990). 672. <http://myths.kulichki.net/enc/item/f00/s16/a001695.shtml> (03.12.2021).

*Ainin ve Danin:* Gürcü kaynaklarına göre, İberyâ'nın Gürcü kralı Farnavaz'ın oğlu I. Saurmag döneminde putları dikilen iki bereket tanrıçasıdır. Her ne kadar iki farklı tanrıça gibi görünseler de bu ikisinin esasında tek ve aynı tanrıçanın farklı dönemlerde ortaya çıkmış iki farklı ismi olduğu ileri sürülmektedir. Gürcü folklorunda bu tanrıça ile ilgili zengin materyal bulunmaktadır. İçerisinde birçok mitolojik unsur barındıran bir anlatıya göre, bir dişi tanrıça olan Ainin, bahçede yürüyen prensin önünde yazılı kâğıt şeklinde belirir ve ardından olağanüstü bir güzellikte bir kadına dönüşür. Ainin'in bitkilerdeki karşılığı dereotu ve pırasadır. Söz konusu bu efsaneye göre de prensin bahçesinde iki çeşit yeşillik, dereotu ve pırasa yetişmektedir. Anlatıya göre Prens, bu iki yeşilliğin bulunduğu tarlanın başında akşam yemeklerini yerdi.<sup>39</sup> Gürcü tarihçi Michael Tsereteli (ö. 1965), Ainin ve Danin'in köken itibarıyla Akadların İştâr'ı ve Sümerlilerin İnanna'sından esinlenilerek oluşturulduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Mezopotamya kralları için bahçecilik kutsal bir anlam ifade etmekteydi ve İnanna/İştâr böyle bir bahçıvan krala âşık olmuş ve ona yardım etmişti.<sup>40</sup> Ancak Rus şarkiyatçı Viktor Romanoviç Rozen (ö.1908) Ainin'in köken itibarıyla Fars kültüründe yer alan bereket tanrıçası Anahit'ten<sup>41</sup> türetilmiş olabileceğini söylemektedir.<sup>42</sup>

Bir başka Gürcü efsanesine göre Ainin, tanrısal yetileri olan bir büyücüdür. Geyiklere hükmeder, onları dağdan indirerek sütlerini sağmak suretiyle süt banyosu yapar. Onu taklit etmeye çalışan prensin hanımlarının ise Ainin'in büyüü sonucu öldükleri belirtilir. Tüm eşleri ölen prens sonunda Ainin ile evlenme aşamasına geldiğinde kendisini domuz kanıyla boyamak suretiyle bir ölümsüzlük ritüeli gerçekleştirir. Bunu gören Ainin, "Ey güneş ana, ay baba ve ey yıldızlar, gökyüzünden altın sandalyeyi indirin." der. Gökten inen altın bir sandalyenin üzerine çıkan prens, Ainin ile evlenir.<sup>43</sup> Bu tanrıçanın yukarıda da değinildiği üzere Sümer mitolojisinde yer alan ve gökyüzünün kraliçesi ve ayın kızı olarak anılan İnanna kültürünün bir yansıması olduğu söylenebilir.

**Dali veya Daala-Dael:** Gürcü mitolojik şiirlerinin popüler konusunu oluşturup avcılarının tanrıçası olarak kabul edilir ve uzun altın saçlarıyla

<sup>39</sup> K. Kutateladze, "The name of deity-woman of Fertility according to Georgian epos and source", *Caucasiologic Papers*, №3 (Tbilisi: 2011). 357.

<sup>40</sup> Michael Tsereteli, "Asian (Asia Minor) Elements in National Georgian Paganism", *Georgika*, (London: Stephen Austin&Sons LTD, vol. 1, 1935). 55-56.

<sup>41</sup> Ön Aşya'da birden fazla bereketle ilişkilendirilen tanrıçadan söz edilmektedir. Mezopotamya'da İştâr, Anadolu'da Ma, Cybele, İran'da Anahita ve Ken'âniler' Anat ve Yunanistan ise Afrodite, Athena; bunlara örnek verilebilir. Günay Tümer, "Bereket", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992). 487.

<sup>42</sup> Март, "Боги языческих грузии по древно-грузинских источникам", 10.

<sup>43</sup> Kutateladze, "The name of deity-woman", 357.

muhteşem güzellikte bir kadın olarak tasvir edilir. İnanışa göre bir avcının başarısı, Dalı'nın ona ne kadar iyi baktığına bağlıdır. Birçok Gürcü efsanevi şiiri, avcılarının Dali tarafından baştan çıkarıldığını ve ardından kıskançlıktan ya da avcının bazı tabuları çiğnemesi sebebiyle Dali tarafından yok edildiğini anlatır.<sup>44</sup> Av tanrısı olduğu kadar vahşi hayvanların da hamisi olan Dali, altın renkli saçı ve parlak tenli güzel, çıplak bir kadın olarak da betimlenir. Genellikle saçlarının sarktığı ulaşılmaz kayalıklarda bulunan mağaralarda yaşadığı ve kayaların üzerinde dolaşan tırnaklı hayvanları izlediği söylenir. Yine efsaneye göre Dali, zaman zaman bir yırtıcı hayvan veya kuş kılığında tezahür edebilmektedir. Dali tarafından seçilen bir avcı, avının uğurlu geçmesi için ondan sihirli güce sahip bir hediye (kolye, yüzük, ok vb.) alır. Böyle bir kişi hem Dalı'ya olan sadakatini hem de onun hediyesini korumak zorundadır. Aksi takdirde bunları ihlal eden herkes kaçınılmaz olarak ölümlü yüzleşecektir.<sup>45</sup>

Gürcü tanrılar panteonunda daha birçok dişi tanrı figürü göze çarpmaktadır. Ancak Hıristiyanlığın Gürcistan'da kabulünden sonraki dönemlerde eski inançların yerini ataerkil bir ideoloji almıştır. Öyle ki Hıristiyanlık ile birlikte Gürcü inancında önemli yer edinen Aziz George'un, Dali ile mücadele ederek ona boyun eğdirdiğine yönelik inanışlar türetilmek suretiyle adeta onun yerine konulmuştur.<sup>46</sup> Dali ise Kilisenin de etkisiyle kötü bir orman ruhuna dönüşmüştür. Aziz George böylece Gürcü halkı arasında üstün bir konuma yükseltilecek at sırtında bir ejderhayı öldüren şövalye olarak tasvir edilmiştir.<sup>47</sup>

Gürcü tanrılar panteonunda yer alan birçok tanrı veya tanrıçada olduğu üzere Dalı'nın de civar kültürlerde var olan dinsel inançlardan esinlenilerek oluşturulduğu görülmektedir. Dalı'nın Yunan mitolojisinde yer alan avcılık ve kır tanrıçası Artemis'den esinlenilerek oluşturulduğu söylenebilir. Diğer taraftan Dalı'yi Gürcü mitolojisinde önemli kılan bir diğer unsur, onun Gürcülerin efsanevi kahramanı Amirani'nin annesi olarak kabulü ile ilgilidir. Amirani, klasik Yunan titani Prometheus'u andıran bir Gürcü kültür kahramanıdır. Kendi adıyla anılan destanın kahramanı olan Amirani, bir ölümlü ile av tanrıçası Dalı'nın oğlu olan yarı tanrıdır.<sup>48</sup> Efsaneye göre Sulkalmakh adında bir avcı, vahşi bir geyiği kovalarken açılan bir kayalığın

<sup>44</sup> Tuite, *Violet on the Mountain*, 14.

<sup>45</sup> Елеазар М. Мелетинский, *Мифологический словарь* (Москва: Советская энциклопедия, 1990). 672.

<sup>46</sup> Kalandadze-Makharadze, Nino, "On One Peculiarity of Articulation in Georgian Polyphonic Singing", *The First International Symposium on Traditional Polyphony*, Tbilisi: International Research Center for Traditional Polyphony of Tbilisi State Conservatoire, (2003), 341.

<sup>47</sup> Tuite, *Violet on the Mountain*, 14.

<sup>48</sup> Бердзенишвили и Дондуа, *История Грузии I, С Древнейших Времен До -60X Годов XIX Века*, 11.

içinden bir kadın (tanrıça Dali) çıkar. Kadın avcıya bu hayvanı neden yuvasına kadar kovaladığını sorar. Adam kendisinin bir avcı olduğunu, geyiğin ise kadına ait olduğunu bilmediğinden avlamak istediğini söyler. Kadın avcıyı evine yani yaşadığı kayalıklara davet eder. Çok güzel bir kadın olduğundan avcı kadının peşine takılarak onun dediklerini yerine getirir. Dali, âşık olduğu bu avcıdan oğlu Amirani'ye hamile kalır. Hikâyenin devamında, avcının kayalıklarda yaşayan ve yabancı hayvanları yöneten Dali ile nasıl yaşadığı ve oğlu Amirani'nin doğumu anlatılır. Bu birliktelikten haberdar olan avcının karısı yaşananları hazmedemez ve uykuda iken Dali'nin altın renkli saçlarını keser. Bir efsaneye göre saçı kesilen Dali dünyayı terk etmek zorunda kalırken bir diğere göre ise ölecektir. Dünyayı terk etmeden veya ölmeden evvel hamile olduğunu duyurur ve karnındaki bebeğin alınarak büyütülmesini ister. Böylelikle Amirani tanrıça Dali'nin rahminden zamanından önce çıkartılarak avcı Sulkalmakh ve karısı Darejan'ın iki oğlu ile birlikte büyütülür. Efsaneye göre oldukça kuvvetli olan Amirani, kötü/şeytani güçlerle savaşır ve onları alt eder. Bir noktadan sonra Amirani insanlığı temsilen tanrılara karşı savaş açar ve bundan dolayı da çeşitli cezalara çarptırılır. Tıpkı Prometheus efsanesinde olduğu gibi kayalıklarda zincire vurulur ve her gün bir kartal gelerek karaciğerini yer ama Amirani her gece kendini iyileştirmeyi başarır.<sup>49</sup> Bu efsanede yer alan bilgilerden de anlaşılacağı üzere Gürcü mitolojisinde eski Yunan mitlerinin izlerine önemli ölçüde rastlamak mümkündür.

Dali'nin Gürcü halk efsaneleri arasında birden fazla hikâyesinin olduğunu görmek mümkündür. Bunlar Gürcü toplumunda yukarıda anlatılan şekliyle yaygın olmakla beraber, Dali'nin zaman zaman küçük bebekleri beşiklerinden alarak yerine başka bebek bıraktığı yönündeki inanışlara kadar geniş yelpazede kendisine yer edinmektedir.<sup>50</sup>

**Gatsi ve Gaim:** Orta Çağ Gürcü vakayinamelerine göre Hıristiyanlığın İberia topraklarında yayılmasından önce Gürcü (Doğu Gürcistan) halkının tapındığı tanrılar arasındadırlar. Gatsi'nin altın, Gaim'in ise gümüş putunun, Gürcü tanrılar panteonunda Armazi ve diğer tanrı putlarının yanına dikildiği nakledilmektedir.<sup>51</sup> Şarkiyatçı Marr, bir tanrısal figür olarak Ga'nın Aramice ve Süryanice yazıtlarda yer aldığını ve muhtemelen buradan da Gürcü kültürüne nüfuz ettiğini varsaymaktadır. Marr bu kanıya *Azize Nina'nın Hayatı* vakayinamesini kaleme alan yazarın Süryaniceye hâkim olmasından varmaktadır. *Gürcistan'ın Müracaatı* vakayinamesinde yer alan bilgilere göre

<sup>49</sup> Elene Virsaladze, *Georgian Hunting Myths and Poetry*, trans. D.G. Hunt (Georgian National Academy of Sciences, 2017), 84.

<sup>50</sup> K. Sikharulidze, "Common plots of folklore of Caucasians", *Caucasiologic Papers*, №3 (Tbilisi, 2011), 392.

<sup>51</sup> E. M. Мелетинский, *Мифологический словарь* (Москва: Советская энциклопедия, 1990), 672.

ise Büyük İskender'in bölgeyi fethinden sonra Gürcistan'ı yönetmesi için ülkenin başına getirilen Azon'un, söz konusu putları diktiği belirtilmektedir. Marr, vakayiname yazarının Helenli Azon'u millileştirmek suretiyle Gatsi ve Gaim'i de yerli birer puta dönüştürdüğünü ileri sürmektedir.<sup>52</sup>

**Zadeni:** Orta Çağ Gürcü kroniklerinde ismi geçen ve Hıristiyanlık öncesi Gürcü panteonunda yer alan bir bereket tanrısıdır. Gürcü kralı Farnadjom (MÖ. 109-90) zamanında Gürcü tanrılar panteonunda kendi yerini almıştır. *Gürcistan'ın Müracaatı* vakayinamesi dışında bu kült ile ilgili elimizde başka hiçbir kayıt ve dahi arkeolojik kanıt bulunmamaktadır. Gürcü tanrılar panteonuna dâhil edilen bereket tanrısı Zadeni'nin köken itibarıyla Avesta'da yer alan Yazdan'dan<sup>53</sup> türetildiği ileri sürülmektedir. Zadeni (Yezdan) I. Farnavaz'ın oluşturduğu yeni tanrılar panteonunda Armazi'den (Ahura Mazda) sonra ikinci sıraya kadar yükselmeyi başarmıştır. *Azize Nina'nın Hayatı* vakayinamesinde yer alan bilgilere göre Gürcü sınırına gelen Nina, Paravani gölünde avlanan balıkçılarla karşılaşmış sohbet ettiğinde bu balıkçıların Armazi ve Zadeni'ye yemin ettiklerini müşahade eder.<sup>54</sup> Bu bilgiler bize I. Farnavaz'ın tanrılar panteonunda gerçekleştirdiği reformun ilerleyen yıllarda da devam ettiğini, tahta oturan hemen her Gürcü kralının panteona yeni bir tanrısal figür ilave ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi Gürcü toplumunda diğer tanrısal varlıklar gibi Zadeni'nin de önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Kafkasya'nın kadim halklarından biri olan Gürcüler, buldukları coğrafi konum nedeniyle tarihin çeşitli evrelerinde birden fazla medeniyetin etkisi altında kalmışlardır. Bu durum Gürcü toplumunun sosyo-kültürel ve dinî açıdan çevresinde bulunan toplumlarla etkileşime girmesine neden olmuştur. Öyle ki kozmogoni, teogoni ve antropogoni mitlerin teşekkülü ve gelişim seyri, çevre kültürlerin bariz izdüşümlerini aksettirmektedir. Özellikle tarihsel süreç içerisinde şekillenen ve yüzyıllar içerisinde değişikliklere uğrayan tanrılar panteonunda yer alan çeşitli tanrısal varlıkların kökeninin de çevre kültürlerin etkisiyle şekillendiği görülmektedir. Anadolu topraklarında hüküm süren başta Hititler olmak üzere Asur, Pers ve dahi Helen kültürünün Gürcü toplumunda yer alan tanrılarının vücut bulmasında önemli katkısının

<sup>52</sup> Marr, "Боги языческих грузии по древно-грузинских источникам", 19-23.

<sup>53</sup> Kadim İran'da Tanrı karşılığında kullanılan bir kelime olup Avesta dilinde "tapınılmaya lâyık varlık" manasına gelmektedir. Yazdân, Mecûsiliğin kurucusu Zerdüş tarafından zikredilmese de sonraki Avesta edebiyatının ilk metni olan Yesna kitabında yer almıştır. Avesta edebiyatında geçen yazata kavramı birçok ilâhî varlık için kullanılmıştır. Mehmet Alıcı, "Yezdân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 512.

<sup>54</sup> Marr, "Боги языческих грузии по древно-грузинских источникам", 7.

olduğu görülmektedir. Elde mevcut kaynaklar ve arkeolojik bulgular ışığında Gürcülerin bu topraklarda çeşitli tanrısal varlıklara inandıkları anlaşılmıştır.

Kral I. Farnavaz'ın Gürcü tanrılar panteonuna yönelik reformundan önce panteonun başında yüce ay tanrısı Gmerti yer almaktaydı. Gmerti ile yerel tanrılar arasındaki bağ ise çok eski bir akrabalık ilkesine dayanıyordu. Bir anlamda ikincil tanrısal varlıklar Gmerti'nin oğulları/çocukları mesabesinde idiler. Yani onların da yaratıcısı Gmerti idi. Her ne kadar Farnavaz, panteonun başına Armazi'yi getirmişse de özellikle Gürcistan'ın kırsal kesimlerinde Gmerti inancı uzun yıllar varlığını korumuştur. Gmerti -daha sonra yerini Armazi almıştır-, Gürcü tanrılar panteonunun en üst tepesinde konumlandırılmakta ve her şeyin yaratıcısı olarak kabul görmektedir ki bunu bir manada ilkel bir monoteizm olarak adlandırmak mümkündür. Bu bağlamda ele alarak incelediğimiz Gürcü tanrılar panteonunu karakterize eden tüm spesifik veriler, onun Doğu Gürcü kabilelerinin sosyo-tarihsel gelişimlerinin erken dönemlerinde dinin üst yapısını oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla panteonda yer alan tanrılara atfedilen değerler nispetinde sunular sunulmuş tazimde bulunulmuştur.

Sonuç olarak kadim Gürcü tanrılar panteonunda yer alan tanrısal varlıkların iki temel kökeninin olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Gürcistan'ın kırsal kesimlerini de içine alan, kadim halk inançlarından kaynaklanan ve doğa olaylarını anlamlı kılmak için üretilen tanrısal varlıkları kapsamaktadır. İkincisi ise çevre kültürlerin dinî inançlarından etkilenilerek oluşturulan ve daha ziyade yabancı yönetici sınıfın (Pers, Yunan) inancını yansıtan tanrısal varlıkları ihtiva etmektedir.

### Kaynakça

- Alıcı, Mehmet, "Yezdân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2021.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev, Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2. Baskı, 2009.
- Jordan, Michael. "Armaz" *Encyclopedia of Gods, Over 2,500 Deities of the World*. New York, 1993.
- Kutateladze, K. "The name of deity-woman of Fertility according to Georgian epos and sources". *Caucasiologic Papers*. №3. Tbilisi 2011.
- Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Nino, Kalandadze-Makharadze. "On One Peculiarity of Articulation in Georgian Polyphonic Singing". *The First International Symposium on Traditional Polyphony*. Tbilisi: International Research Center for Traditional Polyphony of Tbilisi State Conservatoire, 2003.
- Sikharulidze, K. "Common plots of the folklore of Caucasians". *Caucasiologic Papers*. №3. Tbilisi, 2011.
- The Georgian Chronicle. trans. Robert Bedrosian. New Jersey: Long Branch. 1991. <https://archive.org/details/GeorgianChronicle/mode/2up> (08.12.2021).
- Tsereteli, Michael. "Asian (Asia Minor) Elements in National Georgian Paganism". *Georgika*. London: Stephen Austin&Sons LTD, vol. 1, 1935.
- Tuite, Kevin. *Violet on the Mountain: An Anthology of Georgian Folk Poetry*. Tbilisi: Amirani, 2005.
- Tümer, Günay. "Bereket". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5. cilt, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Virsaladze, Elene. *Georgian Hunting Myths and Poetry*. Trans. D. G. Hunt. Georgian National Academy of Sciences, 2017.
- Zehiroğlu, Ahmet M. *Antik Çağlarda Doğu Karadeniz*. İstanbul, 1999.
- Бердзенишвили и Дондуа, *История Грузии I, С Древнейших Времен До 60-Х Годов XIX Века* (1962).
- Вера Бардавелидзе, *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*, II издание, Caucasian House, Тбилиси, 2006.



- Грузинская мифология, [https://hmong.ru/wiki/Georgian\\_paganism](https://hmong.ru/wiki/Georgian_paganism) (11.11.2021).
- Е.М. Мелетинский, Мифологический словарь, *Советская энциклопедия*, 1990.
- Заза Чапичадзе, *История Грузии*, Тбилиси, 2016.
- Н. А., В. Д. Дондуа, *История Грузии I, С Древнейших Времен До 60-Х Годов XIX Века*,
- Николай Яковлевич Марр, “Боги языческих грузии по древно-грузинских источникам”, типография имперской академии наук, Санкт-Петербург, 1902.
- Роин Метревели, *Картлис Цховреба, (История Грузии)*, Издательство Артануджи, Тбилиси, 2008.
- Сборник, *Святая равноапостольная Нина, просветительница Грузии*, Сибирская Благовонница Москва, 2009.
- Учебное Пособие Государственное Издательство Учебно-Педагогической Литературы, Тбилиси, 1962.

## EBÛ UBEYD'İN NESİH ANLAYIŞI

Abu Ubayd's Understanding Of Naskh

### MEHMET AZİZ YAŞAR

Doçent, Mardin Artuklu Üniversitesi/İslami  
İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/  
İslam Hukuku Anabilim Dalı

[ya-ar19801@hotmail.com](mailto:ya-ar19801@hotmail.com)  
orcid.org/0000-0002-4677-1017

### TAHA NAS

Doçent, Mardin Artuklu Üniversitesi/İslami  
İlimler Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü/  
İslam Hukuku Anabilim Dalı

[tahanas44@gmail.com](mailto:tahanas44@gmail.com)  
orcid.org/0000-0003-1234-1315

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 28 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 26 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1064547>

#### ATIF/CITE AS:

Yaşar, Mehmet Aziz, Nas, Taha, "Ebû Ubeyd'in Nesih Anlayışı" Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 689-716

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Abu Ubayd's Understanding Of Naskh

### Abstract

In the period when Islamic sciences were formed, a large number of scholars with absolute ijthihad capacity were trained. One of the scholars mentioned is Abu 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām al-Khurāsānī al-Harawī who was educated by many famous scholars of the period, had a great influence on both the scientific and political circles. For this reason, he could not be shared by different sect biographers. As a matter of fact, some Shafi'i tabaqat writers counted Ebû Ubeyd as a follower of Imam Shafii. On the other hand, some Hanbali scholars have mentioned Ebû Ubeyd among the class of Hanbali scholars. However, it was concluded that it would be more correct to see Ebû Ubeyd as an independent mujtahid rather than a follower of any madhhab. For, in his own works, the fact that he refers more to Imam Malik rather than Imam Shafii and Ahmad ibn Hanbal and sometimes refers to the views of Abu Hanifa and Imamey indicates this. Ebû Ubeyd, who came to the forefront with his faqih and muhaddis aspects, had a deep knowledge of the subject of naskh, which has a close relationship with these two sciences, and in this regard, he wrote a rare work called *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Ḳur'âni'l-'azîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'iz ve's-sünen*.

While revealing Ebû Ubeyd's understanding of naskh, his work *en-Nâsih ve'l-mensûh* was used as the main source. In addition to this, his other works related to the subject, especially his work called *Kitâbu'l-emoâl*, were among the first hand sources that were consulted. It has been tried to determine his approach to naskh based on the statements he made on the subject and the examples he gave in this regard. In this context, Ebû Ubeyd's approach to the nature and framework of naskh and his views on the evidences that can abrogate each other are examined in this study.

Ebû Ubeyd discussed the abrogation in a broader sense as "the modification of a shar'i ruling by a later evidence", not the established meaning in the methodology as "removal of a shar'i ruling with a later shar'i proof". In this context, naskh is also used for the allocation of public, the denial of the absolute, the statement of conciseness, the correction of a wrong understanding and the exception made from a general rule. This is known as the understanding of naskh among the companions, tâbi'in and early convert scholars. However, although Ebû Ubeyd is at the same age as Imam Shafii and has copied and benefited from his works, it is noteworthy that he preferred the predecessor's approach to the subject rather than the naskh understanding he adopted. It is important to investigate this.

He adopted the approach of the public regarding the Shari'a evidences of Ebû Ubeyd that could naskh each other. According to him, the verses of the Qur'an can naskh each other. He gave many examples of this. Another point that draws attention here is to ascribe the concept of naskh used for the verse of the Qur'an by Ebû Ubeyd, from the *Lawh-i Mahfuz*, in the form of a verse whose recitation is lasting and its meaning is naskhed, and a verse that is removed from people's hearts by canceling both its recitation and used in different meanings. Ebû Ubeyd stated that sunnah can be naskhed with sunnah, without making any distinction between ahad and mutawatir about sunnah and its naskh. However, despite giving many examples of the naskh of the âhâd sunnah with its own like, no example has been encountered of the naskh of the âhâd sunnah with its own like or with âhâd and the âhâd sunnah with the mutawatir sunnah. As it can be understood from my statements on the subject, Ebû Ubeyd saw that it is permissible to naskh both mutawatir and ahad sunnah with the Qur'an. However, while there is an example for the naskh of the ahad sunnah with the Qur'an in his related works, there is no example for the other. Although there is no clear statement on the issue that the Qur'an can be naskhed with the sunnah, it is understood from some examples that he gives permission for this.

**Keywords:** Islamic Law, Naskh, Ebû Ubeyd, Shafi'i, Shari'i Rule.

## Ebû Ubeyd'in Nesih Anlayışı

### Öz

İslam ilimlerinin teşekkül ettiği dönemde mutlak ictihad ehliyetine sahip çok sayıda âlim yetişmiştir. Sözü edilen âlimlerden biri, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî'dir. Dönemin birçok meşhur âliminden ilim tahsilini gören Ebû Ubeyd, hem ilim hem de siyaset çevresi üzerine büyük bir etki bırakmıştır. Bu nedenle de farklı mezhep biyograficisi tarafından paylaşılamamıştır. Nitekim kimi Şâfiî tabakât yazarları, Ebû Ubeyd'i İmam Şâfiî'nin müntesibinden saymıştır. Buna mukabil bazı Hanbelî tabakât yazarları Ebû Ubeyd'i Hanbelî fukahâsının tabakâtı içinde zikretmiştir. Ancak Ebû Ubeyd'in herhangi bir mezhebin müntesibi değil, müstakil bir müctehid olarak görülmesinin daha doğru olacağı kanaati hâsıl olmuştur. Zira onun, kendi eserlerinde İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbelî'den ziyade daha çok İmam Mâlik'e atıf yapması ve bazen Ebû Hanîfe ve imameynin görüşlerine müracaat etmesi bunu göstermektedir. Fakih ve muhaddis yönleriyle ön plana çıkan Ebû Ubeyd, özellikle bu iki ilimle sıkı ilişkisi olan nesih konusu hakkında derin bir bilgi elde etmiş ve bu konuda *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-azîz ve mâ fihi mine'l-ferâ'iz ve's-sünen* adında nadide bir eser kaleme almıştır.

Ebû Ubeyd'in nesih anlayışı ortaya konulurken temel kaynak olarak *en-Nâsih ve'l-mensûh* adlı eserine başvurulmuştur. Bunun yanı sıra onun başta *Kitâbu'l-embvâl* adlı eseri olmak üzere konuyla alakası bulunan diğer çalışmaları da müracaat edilen birinci el kaynaklar arasında yer almıştır. Onun nesihle ilgili yaklaşımını, konuya ilişkin sarf ettiği ifadelerinden ve bu minvalde verdiği örneklerden hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda da çalışmada Ebû Ubeyd'in nesih mahiyetine ve çerçevesine yönelik yaklaşımı ve birbirlerini neshedebilen delillerle ilgili görüşleri irdelenmiştir.

Ebû Ubeyd neshi, "şer'î hükmün sonradan gelen şer'î bir delille ortadan kaldırılması" şeklinde usûldeki yerleşik anlamıyla değil, "şer'î bir hükmün sonradan gelen bir delille değişikliğe uğraması" olarak daha geniş bir anlamda ele almıştır. Bu çerçevede neshi, yaygın manasının yanı sıra âmmun tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin beyanı, yanlış bir anlayışın düzeltilmesi ve genel bir hükümden yapılan istisna için de kullanmıştır. Bu da sahâbe, tâbiîn ve ilk dönme âlimlerin nesih anlayışı olarak bilinmektedir. Ancak Ebû Ubeyd'in İmam Şâfiî'nin yaşıtı olmasına rağmen ve eserlerini istinsah edip istifade ettiği halde, onun benimsediği nesih anlayışını değil de selefin konuya ilişkin yaklaşımını tercih etmesi dikkat çekicidir. Bunun araştırılması önem arz etmektedir.

Ebû Ubeyd birbirlerini neshedebilecek durumda olan şer'î deliller hususunda cumhurun yaklaşımını benimsemiştir. Ona göre Kur'an ayetleri birbirlerini neshedebilir. Bununla ilgili birçok örnek vermiştir. Burada dikkat çeken diğer bir husus, Ebû Ubeyd'in Kur'an ayeti için kullanılan nesih kavramını, levh-i mahfuz'dan istinsah etmek, tilaveti baki olup hükmü ortadan kalkan ayet ve hem hükmü hem de tilaveti birlikte iptal edilip insanların kalplerinden çıkarılan ayet şeklinde farklı anlamlarda kullanmasıdır. Ebû Ubeyd, sünnetin sünnet ile neshi konusunda âhâd ve mütevâtir ayrımı yapmaksızın mutlak olarak sünnetin sünnet ile neshedilebileceğini ifade etmiştir. Fakat onun ilgili eserinde âhâd sünnetin kendi benzeriyle neshedildiğine dair birçok örnek bulunurken mütevâtirin kendi benzeriyle veya âhâdla ve âhâd sünnetin mütevâtir sünnetle neshedilmesine dair herhangi bir örneğe rastlanılmamıştır. Konuyla ilgili serdettiği ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Ubeyd, hem mütevâtir hem de âhâd sünnetin Kur'an ile neshedebileceğini caiz görmüştür. Ancak ilgili çalışmalarında âhâd sünnetin Kur'an ile neshedilmesi kısmına örnek bulunurken diğeri için herhangi bir örnek bulunmamaktadır. Kur'an'ın sünnet ile neshedilebileceği konusuna ilişkin net ifadesi bulunmamakla beraber verdiği bazı örneklerden buna cevaz verdiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Nesih, Ebû Ubeyd, Şâfiî, Şer'î Hüküm.

## Giriş

İslam şeriatının amaçlarından biri de maslahatı gerçekleştirmektir. Söz konusu maslahatlar, kalıcı ve değişken olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir. İslâm teşriinde başlangıçta insanlar için maslahat olarak vaz' olunan bir hükmün, sonradan bir takım nedenlerden ötürü bu özelliğini kaybetmesi ve yerine daha uygun bir hükmün getirilmesi tabii bir durumdur. Teşrideki bu değişikliğin, cahiliye döneminin bozuk kültüründen İslâm'ın intizamlı düzenine geçişte gerekli bir husus olduğu açıktır. Âlimler, İslâm teşriinde hükümler arasında gerçekleşen bu türden değişikliği nesih olgusuyla izah etmişlerdir. Bunun yanı sıra İslâm dininin temel özelliklerinden olan kolaylaştırma ve tadrîcîlik gibi ilkeler de teşride hükümlerin tebdilini; dolayısıyla da neshin gerçekleşmesini gerektiren amillerdir.

Diğer taraftan neshin konusu, Kur'an'da ve sünnette geçen şer'î hükümler olduğundan büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda kitap ve sünnetin naslarını sağlıklı bir şekilde anlamaları için müfessir ve mühaddislerin nâsih ve mensûhu bilmeleri şart koşulduğu gibi müctehid fakîhin isabetli fetvâ verebilmesi için de neshi iyi bilmesi temel şart olarak görülmüştür.<sup>1</sup> Nitekim Hz. Ali ile ilgili rivayet edilen şu olay neshin önemini açıkça ortaya koymaktadır: Hz. Ali, Kûfe'nin büyük camisinde Abdurrahman b. Dâb adında bir şahsın, başında toplanan kalabalığa kıssalar anlattığını görünce yanına gider ve onun emir ve nehiyleri, helal ve haramları karıştırdığını görünce kendisine nâsih ve mansûhu bilip bilmediğini sorar. Hayır, cevabını alınca kulağından tutup ona "Hem kendini hem de insanları helak ettin." diyerek mescitte kıssa anlatmasını yasaklar. Huzeyfe b. el-Yemân (öl. 36/656), Abdullah b. Âbbâs (öl. 68/687) ve Abdullah b. Ömer'den (öl. 74/693) de benzer rivayetler nakledilmektedir.<sup>2</sup> Keza İmam Şâfiî de "Kur'an'ın ve sünnetin nâsihini ve mensûhunu bilenler fetvâ verebilirler." diyerek neshin İslâm teşriindeki önemine dikkat çekmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca erken dönemlerden itibaren nesih ile ilgili birbirlerinden kıymetli çok sayıda çalışmanın yapılmış olması konuya ilginin yüksek olduğunu göstermektedir. Bu çalışmalardan bir kısmı müellifleriyle birlikte şu şekildedir: Ebü'l-Hattâb el-Basrî (öl. 117/735): *en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillâh*, Zührî (öl. 124/742): *en-Nâsih ve'l-mensûh*, Ebû Ca'fer el-Mısrî (ö. 338/950): *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-mensûh*, Ebü'l-Kâsım

<sup>1</sup> Bkz. Ahmet Bayraktar, *Nesih Kadim Bir Kur'an Problematikliği* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 40-52.

<sup>2</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'an ve mensûhuh*, thk. Muhammed Eşref Ali el-Melibârî (Medine: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2003), 1/149-157; Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme b. Nasr b. Alî el-Mükrî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, thk. Zühayr eş-Şâvîş-Muhammed Ken'ân (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 1404/1984), 18-19.

<sup>3</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebü Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Garâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2001), 2/331; Kutbettin Ekinci, *Kur'an'dan Usûle Nesih Kavramı* (Ankara: İlahiyât Yayınlar, 2019), 26.



Hibetullâh b. Selâme el-Bağdâdî (öl. 410/1020): *en-Nâsih ve'l-mensûh*, Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî (öl. 597/1196): *Nâsihu'l-Çur'an ve mensûhu*. Bununla birlikte usûl âlimleri fıkıh usûlü eserlerinde nesih konusunu işleyerek ona gereken önemi vermişlerdir. İnceleme konumuz olan fakîh Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (öl. 224/838) de nesih konusuna değinen erken dönem önemli fakîhlerden biridir.<sup>4</sup> Ancak burada belirtmemiz gereken husus, erken dönem fukahâ ile sonraki dönem fakîhlerin nesih kavramına yükledikleri anlamların farklı olmasıdır. Nitekim erken dönem bazı fukahânın, âmın tahsisini, mutlakın takyidini, mücmelin tafsilini, mübhemin beyanını, istisna edatıyla yapılan hasrı da nesih kavramı içerisinde değerlendirerek ona geniş bir anlam yüklediğini görmekteyiz.<sup>5</sup> Şâtîbî (öl. 1388/790) bu hususu şöyle gerekçelendirmektedir: "Müteahhirûn ıstılahında neshin muktezası olarak teklifte önceki hüküm değil, sonradan gelen hüküm murad olunup amel edilmektedir. Hal böyleyken zikredilen bütün işlemler bu anlamda kullanıldığından hepsi aynı manada müşterek kabul edilmektedir."<sup>6</sup> Buna mukabil sonraki fukahâ, nesih kavramını bir hükmün sonradan gelen şer'î bir delil ile yürüklükten kaldırmasıyla sınırlı tutmuşlardır.<sup>7</sup> Ebû Ubeyd de ilk dönem fakîhlerin nesih anlayışını benimseyerek neshi geniş bir yelpazede değerlendirmiş ve bu hususta *en-Nâsih ve'l-mensûh*<sup>8</sup> adında önemli bir eser kaleme almıştır. Biz de bu çalışmamızda Ebû Ubeyd'in söz konusu nesih yaklaşımını irdelemeye çalışacağız.

## 1. Ebû Ubeyd'in Ana Hatlarıyla Biyografisi

İlk dönem İslam âlimleri arasında mümtaz bir yere sahip olan Ebû Ubeyd'in asıl adı, Kâsım b. Sellâm'dır.<sup>9</sup> Ebû Ubeyd künyesi ile meşhur

<sup>4</sup> Ekinci, *Kur'an'dan Usûle Nesih Kavramı*, 45.

<sup>5</sup> Ali Bakkal, "İmam Şâfi'de Nesh Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları* 3 (1997), 113-114; Menderes Gürkan, "İmam Şâfi Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şâfi'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı", *Uluslar Arası İmam Şâfi Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 839-844; Bayraktar, *Nesih*, 23.

<sup>6</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âli Selmân (b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 3/344.

<sup>7</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *en-Nâsih ve'l-mensûh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşde, 1418/1997), (Tahkik edenin mukaddimesi), 53; Mûsâ'id b. Süleyman et-Tayyâr, *Mefhûmü'n-neshi 'inde'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, *Mecelletu Tıbyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'anî*, say.: 16 (1436), 264-275.

<sup>8</sup> Murat Sülün, "en-Nâsih ve'l-Mensûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/407-408.

<sup>9</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Kıfî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1424/2003), 3/17; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 4/60.

olmakla beraber, el-Herevî,<sup>10</sup> el-Bağdâdî,<sup>11</sup> el-Horasanî,<sup>12</sup> el-Ezdî,<sup>13</sup> el-Hüzzâ'i,<sup>14</sup> el-Lugavî<sup>15</sup> gibi lakap ve nisbelerle de anılmıştır. Bazı tarihçiler Ebû Ubeyd'i aynı isimle anılan başka bir âlimle karıştırmış ve Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm b. Miskîn b. Zeyd olarak kaydetmişlerdir.<sup>16</sup> Ancak tarih ve biyografi kaynaklarına baktığımızda, Zehebî (öl. 748/1347) dışında<sup>17</sup> kimse Ebû Ubeyd'in nesebini Sellâm'a kadar zikretmemiştir. Karıştırılan söz konu âlim ise el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Ezdî olup, Hicri iki yüz yirmi sekizde vefat etmiştir.<sup>18</sup> Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî (öl. 580/1184), el-Kâsım b. Sellâm adında iki âlimin bulunduğunu; bunlardan birinin Ebû Muhammed el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Ezdî el-Basrî, diğzerinin ise Ezdîlerin mevlası Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm et-Türkî, olduğunu söyleyerek buna dikkat çekmiştir.<sup>19</sup>

Ebû Ubeyd'in Horasan bölgesinde bulunan Herat'ta<sup>20</sup> doğduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir.<sup>21</sup> Ancak onun doğum tarihi hakkında kimi tarihçiler Hicrî 150'de,<sup>22</sup> kimisi 154'te, kimisi ise 157'de<sup>23</sup> veya ondan az bir zaman sonra

<sup>10</sup> Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 14/392.

<sup>11</sup> Herat'tan ayrıldıktan sonra Bağdât'ta uzun bir süre ikamet ettiği için buraya nispet edilmiştir. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hatem er-Râzî, *el-Cerhu ve l-te'dil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1372/1952, 7/111).

<sup>12</sup> Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: y.y., 1404/1984), 6/10.

<sup>13</sup> Babası Ezd kabilesine mensup bir adamın azatlısı olduğu için bu kabileye nispet edilmiştir. Abdullah b. Müslim Ebû Kuteybe, *el-Me'ârifu li İbni Kuteybe*, thk. Servet Ukkâse (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 549.

<sup>14</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/10.

<sup>15</sup> Ali b. Ebi'l-Kerem İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-tarih*, thk. Ömer Abdusselam Tedemmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997), 6/62.

<sup>16</sup> Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 97.

<sup>17</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğzerleri (b. y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/490.

<sup>18</sup> Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 23/370.

<sup>19</sup> Ubeydullah b. Ali Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî, *Tecrîdü'l-esmâ ve'l-küne'l-mezkûre fi kitâbi'l-müfterak ve'l-müttefak li'l-Hatîb el-Bağdâdî*, thk. Şâdî b. Muhammed Nu'mân (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011), 2/182.

<sup>20</sup> Herat: Horsan'nın büyük ve meşhur şehirlerinden olup suyu bol, içinde birçok bağ ve bahçe bulunmaktadır. O dönemde ilim ve kültürün başkenti olarak bilinirdi. Meşhur birçok âlim burada yetişmiştir. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1416/1995), 5/396; Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/244.

<sup>21</sup> Bu bilgiyi, Ebû Ubeyd'in en yakın talebesi ve eserinin çoğunu rivayet eden Abdülaziz el-Begavî bize aktarmaktadır. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/392.

<sup>22</sup> İbn Hallikân, *Vefyâtu'l-a'yân*, 4/62.

<sup>23</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/491.

doğduğunu nakletmiştir.<sup>24</sup> Ancak doğumuyla ilgili en isabetli tarihin Hicrî 150 olduğu kanaati hâsıl olmuştur.<sup>25</sup>

Ebu Ubeyd ilim tahsiline doğum yeri olan Herat'ta başlamıştır. Babası Sellâm, onun zeki bir çocuk olduğunu görünce küçük yaşta okuma-yazma öğrenmesi için onu bir Küttâb (Sibyan okuluna)<sup>26</sup> götürüp kaydetmiştir.<sup>27</sup> Ebu Ubeyd, Kur'an-ı Kerim ve temel dinî bilgilerin tahsilini burada bulunan hocalardan almıştır. Ardından o, Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh, Arap dili ve diğer İslâmî ilimlerin tahsili için Bağdat, Kûfe ve Basra gibi dönemin ilim merkezlerine yolculuklar yapmıştır. Ebu Ubeyd burada bulunan birçok âlimin rihle-i tedrisatından geçerek zikredilen ilimlerin hemen hepsinde söz sahibi olmuştur.<sup>28</sup> Onun çok sayıda hocadan ders aldığından bahsedilmektedir.<sup>29</sup> Ancak burada sadece kendi alanlarında şöhret bulmuş olanlarla yetineceğiz. Bunların isimlerini şöyle sıralamamız mümkündür:

- Şerîk b. Abdillâh en-Neha'î (öl. 793/177).
- Abdullâh b. el-Mübârek el-Mervezî (öl. 181/797).
- Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (öl. 182/798).
- Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (öl. 189/805).
- Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (öl. 189/805).
- Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (öl. 198/814).
- Yahyâ b. Saîd b. Ferruh el-Kattân et-Temîmî el-Basrî (öl. 198/813).
- Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (öl. 207/822).
- Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (öl. 209/824 [?]).
- İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî (öl. 213/828 [?]).
- Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (öl. 216/831).
- İsmâîl b. Ayyaş b. Süleym el-Himsî (öl. 181/797).
- Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî (öl. 245/859 [?]).<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Fuat Sezgin, *Tarihu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Araf Mustafa (Suudi Arabistan: İdâretu's-Sikâfeti ve'n-Neşri bi Cami'eti'l-İmâm Muhammed b. 1408/1988), 8/137.

<sup>25</sup> Gânim Kadûrî Hamd, *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî hayâtuhu ve cühûdühü fi dirâsâti'l-ki-raât* (Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1406/1986), 153.

<sup>26</sup> Giderleri hayırsever, vakıflar veya bizzat öğrencinin velisi tarafından karşılanan bu tür okullar müfredatı Kur'an-ı Kerim üzerine şekilleniyordu. Jacob M. Landao, "Küttâb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/3-4.

<sup>27</sup> Kasım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emoâl*, thk. Muhammed 'Ammâre (Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1409/1989), 23.

<sup>28</sup> Cengiz Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2015), 118; Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", 10/244.

<sup>29</sup> Abdussamed b. Bekir b. İbrâhîm 'Âbid, *Tahrîcü'l-ahâdisi ve'l-âsâr el-vâride fi Kitâbi'l-emoâl li Ebi Ubeyd* (Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1404/1983), 22-32.

<sup>30</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/501; Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh M. el-Hulv - Mahmûd M. et-Tanâhî (b.y.: Dâru

Ebû Ubeyd'in, öğrenci talebe ilişkisi tarzında olmasa da muasırı olan bazı meşhur fakihlerden istifade ettiği de nakledilmektedir.<sup>31</sup> Bunların başında ise İmam Şâfiî gelmektedir. Esasında gerek bir kısım Şâfiî tabakât yazarları gerekse bazı araştırmacılar, onu İmam Şâfiî'nin talebeleri arasında zikretmiş ve onun yanında fıkıh ilmini okuduğunu savunmuştur.<sup>32</sup> Ancak Sâid Bekdâş gibi bazı araştırmacılar, onun İmam Şâfiî'nin talebesi değil, akranı olup ikisinin Şeybânî'nin talebesi olduğunu ifade etmiştir.<sup>33</sup> Nitekim ikisi arasında cereyan eden kur' (كُرْ) ile ilgili tartışma bu son görüşü kanıtlar niteliktedir. Rivayet edildiğine göre İmam Şâfiî, kur'un hayızdan ibaret olduğunu söylerken Ebû Ubeyd bunun iki hayız arasındaki temizlik anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Yapılan tartışma neticesinde ikisinin de birbirinin düşüncesinden etkilendiği; hatta her birinin kendi görüşünden vaz geçip arkadaşının görüşünü benimsediği belirtilmektedir.<sup>34</sup>

Ebû Ubeyd, ilmî bir donanıma sahip olduktan sonra çeşitli ilmî ve idarî faaliyetlerde bulunmuştur. O, bir müddet Bağdat'ın Bişr ve Beşîr mahallelerinde özel hocalık yaptıktan sonra kendi memleketi Horasan'a dönmüştür. Ebu Ubeyd, burada bulunan önemli ilim merkezlerinden olan Nişâbü'r ve Merv'de ikamet etmiştir.<sup>35</sup> Horasan'da ikamet ettiği sırada o, Sâbit b. Nasr el-Huzzaî (öl. 208/823) ile tanışmış ve bir müddet onun çocuklarının eğitim ve öğretimine ilgilenmiştir. Sâbit b. Nasr 192/807 tarihinde Tarsus Valiliğine atanınca onu da beraberinde götürmüş ve buranın kadılığına tayin etmiştir. Ebu Ubeyd, Sâbit b. Nasr'ın valilik görevi boyunca (192/807-208/823) kadılık vazifesini yapmıştır.<sup>36</sup> Ebû Ubeyd'in, Tarsus'ta bulunduğu sırada İslâm iktisat alanının ilk kaynaklarından sayılan *Kitâbu'l-emoâl* adlı eserini yazdığı tahmin edilmektedir.<sup>37</sup> Onun zikredilen bu önemli çalışmasının yanında şu güzide çalışmaları da bulunmaktadır: *Ğaribü'l-ħadîs, el-Ğaribü'l-muşannef, Kitâbü'l-Emsâl, en-Neseb, en-Nâsih ve'l-mensûh, Fezâ'ilü'l-Kur'an, Kitâbü'l-îmân, el-Huṭab ve'l-mevâ'iz, 'Adedü âyi'l-Kur'an, Ensâbü'l-ħayl, Kitâbü't-Taḥâre, el-Hacru ve't-teflis, Âdâbü'l-İslâm, Edebü'l-kâdî, el-Aħdâs,*

İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1413/1992), 2/153-156; Sâid Bekdâş, *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1411/1991), 37-47.

<sup>31</sup> Bekdâş, *Ebû Ubeyd*, 44-45.

<sup>32</sup> Sübkî, *Tabakât*, 2/154; Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 31.

<sup>33</sup> Bekdâş, *Ebû Ubeyd*, 44.

<sup>34</sup> Sübkî, *Tabakât*, 2/159.

<sup>35</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 8/326; Rudolf Sellheim, *el-Emsâlü'l-Arabiyyetü'l-ħadîme* (Beyrut Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971), 88.

<sup>36</sup> Kiftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, 3/ 20; Sellheim, *el-Emsâl*, 89; Christopher Melchert, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafiî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe", çev. Nail Okuyucu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 203-204.

<sup>37</sup> Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi*, 118.

*Fezâ'ilü'l-fürs, el-Hayz, el-Kazâ' ve âdâbü'l-hükkâm, el-Eymân ve'n-nüzûr, Nuşûş fi'l-hac, Şevâhidü'l-Kur'an, eş-Şu'arâ', et-Talâk, el-Müzekker ve'l-mü'ennes, en-Nikâh, Ğaribü'l-Kur'an, İstidrâkü'l-ğalaş, el-Kırâ'ât, Kitâb fi'n-nahv, Me'âni'l-Kur'an, Me'âni-ş-ş-i'r, el-Mağşûr ve'l-memdûd, el-Mecâz fi'l-Kur'an, Mağâtîlü'l-fürsân.*<sup>38</sup> Bunun yanında o, Mısır, Şam ve Bağdat başta olmak üzere dönemin ilim merkezlerine seyahatler yaparak birçok talebe yetiştirmiştir. Ebu Ubeyd'in kendilerine ilim öğrettiği âlimlerden bazıları şu şekildedir:

- Ahmed b. Nasr b. Ziyâd el-Kureşî en-Nîsâbü'rî (öl. 245/859).
- Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî (öl. 255/869).
- Ahmed b. İbrâhîm el-Verrâk Halef (öl. 270/883).
- Muhammed b. İshâk es-Sâgânî el-Bağdâdî (öl. 270/883).
- Nasr b. Dâvûd es-Sâgânî (öl. 270/883).
- 'Abbâs b. Muhammed b. Hâtem ed-Dûrî el-Bağdâdî (öl. 271/884).
- Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî el-Ferrâ (öl. 272/885).
- Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî (öl. 279/892-93).
- Abdullah b. Muhammed b. Ebî'd-Dünyâ el-Bağdâdî (öl. 281/894).
- İbrâhîm b. İshâk el-Harbî el-Bağdâdî (öl. 285/898).
- Alî b. Abdilazîz b. el-Merzûbân el-Begavî (öl. 286/899).<sup>39</sup>

Ebu Ubeyd, yaptığı ilmî faaliyetler doyasıyla birçok âlimin iltifat ve övgüsüne mazhar olmuştur. Bu kapsamda İbn Râhûye İshâk b. İbrâhîm (ö. 238/853) Ebû Ubeyd'i "O, bizden daha âlim ve ahlak açısından daha üstündür. Biz ona muhtacız. O bize muhtaç değildir. Allah doğru söylemeyi sever. O benden, Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî'den daha fakîh ve âlimdir. Zamanımızın imamları Şâfiî, Humeydî (öl. 834/219) ve Ebû Ubeyd'dir." gibi ifadelerle methetmiştir. Abdullah b. Tâhir b. Abdullah b. 'Abbâs (ö. 68/687-88); Ebû Amr eş-Şa'bî (öl. 104/722), Kâsım b. Ma'n (öl. 175/791) ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dan her birinin kendi zamanının âlimi olduğunu belirtmiştir. İbrâhîm el-Harbî'nin (öl. 285/898) onu şu sözlerle övdüğü rivayet edilmektedir: "Annelerin benzerlerini doğurmaktan aciz oldukları üç kişiye yetiştim. Bunlardan Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ı ilim açısından ruh üflenmiş bir dağ gibi gördüm, Bişr b. el-Hâris'iyi (öl. 227/841) tepeden tırnağa kadar akılla yoğrulmuş biri olarak gördüm, Ahmed b. Hanbel'i (öl. 241/855) ise Allah'ın onda öncekilerin ilimlerini topladığı biri olarak buldum; o dilediğini söyler,

<sup>38</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/176; Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", 10/244-245.

<sup>39</sup> Kiftî, *İnbâhü'r-Ruvât*, 3/ 21-22; Sübkî, *Tabakât*, 2/154; Bekdâş, *Ebû Ubeyd*, 50-53.

dilediğinden de sukut eder.”<sup>40</sup> Burada isimlerini sayamadığımız pek çok âlimin onu methettiğini görüyoruz.<sup>41</sup>

Burada belirtmemiz gereken önemli bir husus, Ebû Ubeyd’in farklı mezhep müntesipleri tarafından paylaşılamamasıdır. Birçok Şâfiî fakihinin, onun İmam Şâfiî’den fıkıh ilmini öğrendiğini belirtmesinin<sup>42</sup> yanı sıra bazı Şâfiî tabakât yazarları onu Şâfiî ashâbı arasında zikrederek Şâfiî mezhebinin bir müntesibi olarak görmüştür.<sup>43</sup> Buna mukabil Hanbelî tabakât yazarı İbn Ebî Ya’lâ (öl. 526/1131) Ebû Ubeyd’i Hanbelî fukahâsının tabakâtı içinde zikrederek Hanbelî olduğuna işaret etmiştir.<sup>44</sup> Ancak Ebû Ubeyd’in müstakil bir müctehid olarak görülmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.<sup>45</sup> Nitekim onun, kendi eserlerinde İmam Şâfiî’den ziyade daha sık İmam Mâlik’e (öl. 179/795) atıf yaptığı; yine nadir de olsa Ebû Hanîfe ve imameynin görüşlerine de yer verdiği görülmektedir.<sup>46</sup> Ayrıca Ebû Ubeyd, Kur’an ve sünnetin naslarını, bunlarla ilgili nâsih, mansûh, mühkem, müteşabih ve benzeri konuları, Arap dilini iyi bilen, fukahânın ihtilaflarından haberdar olan ve ictihâdın diğer şartlarının tamamını haiz olan birisi olarak bilinmektedir.<sup>47</sup> Zira o, fikhî meseleleri işlerken genellikle ayet, hadis veya konuya ilişkin sahâbe ve tâbiîn fukahâsından gelen rivayetlerle konuyu izah etmektedir.<sup>48</sup> Ebu Ubeyd, fikhî meselelerle ilgili ihtilafları aktarırken genellikle herhangi bir mezhep belirtmeden “أَهْلُ الْعِرَاقِ”، “أَهْلُ الشَّامِ”، “أَهْلُ الرَّأْيِ”، “أَهْلُ الْحِجَازِ” gibi daha genel kavramları kullanmaktadır.<sup>49</sup> Ayrıca birçok âlim Ebû Ubeyd’in mezhep sahibi olduğunu açık bir biçimde ifade etmiştir. Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) “Fıkıh ilmini Ebû Ubeyd ve Ebû Sevr (öl. 240/854) gibi ehl-i hadisten öğrendim.” diyerek onun mezhep sahibi olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>50</sup>

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, 14/392; Kiftî, *İnbâhü’r-Ruvât*, 3/ 19; <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/İslam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/KASIM-BIN-SELLAM-Ebu-Ubeyd/1504>, erişim tarihi: 19.08.2021.

<sup>41</sup> Bk. Bekdâş, *Ebû Ubeyd*, 79-86.

<sup>42</sup> Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfi’i*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetu Dâri’t-Turâs, 1390/1970), 2/251, 328

<sup>43</sup> Sübkî, *Tabakât*, 2/154; İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tabakâtü fukahâ’i’ş-Şâfi’iyye*, thk. Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Zeynühum (Kahire: Mektebetü’s-Sikâfetü’d-Dîniyye, 1413/1993), 150; Takıyyüddîn İbn Kâdî Şühbe Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*, thk. el-Hâfız ‘Abdul’alîm Hân (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1407/1987), 1/69.

<sup>44</sup> Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya’lâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü’l-Hanâbile (Tabakâtü’l-aşâb, Tabakâtü’l-Hanbeliyye)*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/259.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/501.

<sup>46</sup> Kallek, *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi*, 120-121.

<sup>47</sup> Bekdâş, *Ebû Ubeyd*, 124

<sup>48</sup> Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emoâl*, 86, 99, 141,

<sup>49</sup> Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emoâl*, 50, 74, 78, 91, 104, 164, 174, 193, 202, 245, 259, 391, 421, 447, 476, 485, 487, 535.

<sup>50</sup> Sübkî, *Tabakât*, 2/273.

Keza İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve daha pek çok âlim Ebû Ubeyd'in ictihâd ehliyetine sahip olup taklit edilebilen müçtehitlerden olduğunu açık bir şekilde dile getirmişlerdir.<sup>51</sup>

## 2. Ebû Ubeyd'e Göre Neshin Kavramsal Çerçevesi

Nesih lügatte; silmek, değiştirmek, bir şeyi iptal etmek, nakletmek ve kaydetmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Bir terim olarak ise neshin birçok tanımı yapılmıştır. Yapılan bu tanımların bir kısmında "raf'/ kaldırma" ögesi esas alınmıştır. Bu yaklaşıma Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) "Uygulanma imkânı bulunan sabit bir hükmün sonradan kaldırılmasıdır."<sup>53</sup> şeklindeki tarifini örnek vermemiz mümkündür. Diğerinde ise "beyân/ bildirme" kaydı temel alınmıştır. Buna da Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) "Zahiren herhangi bir vakitle sınırlı olmayan bir ibadetin müddetinin son bulduğunun beyan edilmesidir."<sup>54</sup> biçimindeki tanımını vermemiz mümkündür. Usûlcülerin nesih kavramına farklı yaklaşımlarının, onun tanımına ve bazı teknik detaylarına yansımaları olmuş ise de bu, manevi bir ihtilafa neden olacak tarzda değildir. Nitekim Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) İbnü'l-Müneyyir'den (öl. 683/1284) aktardığı üzere "Usûlcüler, nesih konusunda beyânı raf' ile birlikte kabul ederler... Zira usûlcülere göre mükellefler, şer'î hükümlerde asıl olanın sabitlik ve adem-i nesh olduğu kanaatindedirler. Ancak sonradan nesih vuku bulduğunda Allah'ın evvelden bu neshin belli bir zamanda gerçekleşmesini dilediği için gerçekleştiğini bilirler. Çünkü Allah'ın kadim iradesinin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Bu konuda usûlcüler hemfikirdirler."<sup>55</sup> Yani Allah tarafından belli bir zamana kadar yürürlükte kalınması istenilen hüküm neshedilince bu, onun son bulduğunun beyan olunması anlamındadır.

Nesih kavramının sözü edilen yaygın anlamına kavuşmasına ise İmam Şâfiî öncülük etmiştir.<sup>56</sup> Zira nesih kavramını şer'î bir hükmün sonradan gelen bir delil ile yürürlükten kaldırılması anlamında ilk kullanan İmam Şâfiî

<sup>51</sup> Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Minhâcî's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (b.y.: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 6/52; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/501; Bekdâş, *Ebû Ubeyd*, 126-129.

<sup>52</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Şihâhu'l-luğa*, thk. Abdulğafûr Âttâr (Beirut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/433; Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414/1994), "nesh", 3/61.

<sup>53</sup> Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulhamîd b. Alî Ebû Zenîd (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 3/76.

<sup>54</sup> Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Alî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1410/1990), 1/155.

<sup>55</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî fi usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994), 5/201.

<sup>56</sup> Fatma Çakır, "İmam Şâfiî'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi", *İlahiyat*, 4/5 (2020), 8.



olmuştur. Mustafa Zeyd'in de belirttiği üzere İmam Şâfiî'nin nesh kelimesini terk ile yorumlaması ve bunun gereği olarak neshedilen bir farzın yerine başka bir farzın konulması gerektiğini ifade etmesi<sup>57</sup> onun neshi bir hükmün kaldırılıp onun yerine başka bir hükmün konulması anlamında kullandığını göstermektedir. *Er-Risâle*'de onun, neshi bu anlamda kullandığına dair birçok örneğin bulunması ve âmın tahsisini, selevin aksine nesih konusunun altında değil de ayrı olarak zikretmesi bunun açık kanıtıdır.<sup>58</sup> Şayet selev gibi tahsisi nesihden saymış olsaydı neshin bir çeşidi olarak onun altında zikrederdi.

Ebû Ubeyd, İmam Şâfiî'nin öncülük ettiği ve ulemâ arasında genel kabul gören nesih anlayışını değil, selevinin konuya ilişkin yaklaşımını benimsemiştir. Buna göre Ebû Ubeyd'in neshi, yerleşik manasıyla birlikte şu anlamlarda kullandığı görülmektedir:

**a) Âmın tahsisi:** Kapsadığı bütün fertlerine delâlet edip tek bir mana için vaz' olunan lafızlar âm olarak isimlendirilir. Söz konusu lafzın herhangi bir delil veya karineyle içine giren fertlerinin bir kısmıyla sınırlandırılması halinde tahsis gerçekleşmiş olur.<sup>59</sup> Ebû Ubeyd selev uleması gibi böyle bir işlemi de nesih kategorisinde değerlendirmiştir. Bu kapsamda o, hem kitâbî hem de gayr-i müslim olan diğer müşrik kadınların nikâhlarını haram kılan ve âm olarak gelen "İman etmedikçe müşrik olan kadınlarla evlenmeyin."<sup>60</sup> mealindeki ayetin "*Kitap sahibi olan iffetli, namuslu, zina etmeyen ve gizli dost edinmeyen kadınlar da mehirlenirler kaydıyla size helâldir.*" şeklindeki ayetle neshedildiğini ifade etmektedir. Ebû Ubeyd "Helal ile nesholunan harama, kitap ehli kadınların nikâhlarının helal kılınmasını örnek gösterebiliriz." diyerek zikredilen ayetlerle birlikte konuyla ilişkili olan hadis ve sahâbe ile tâbiünden rivayet edilen haberleri de nakletmektedir.<sup>61</sup> Ancak mensûh olduğu iddia edilen ayetin hükmünün bütünüyle ortadan kaldırılmadığı ve bir kısmıyla sınırlandırıldığı aşikârdır. Sözü edilen ayetler için nâsih-mensûh ilişkisinden söz etmek doğru değildir. İbn Kesîr (öl. 774/1373), ayette geçen "müşrik kadınlar"dan amaç putperest ve kitâbî olan müşrik kadınlar olduğundan Allah, kitâbî olan kadınları bundan ayırmış/tahsis etmiştir,

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1938, 1940), 108, 120.

<sup>58</sup> Mustafa Zeyd, *en-Neshu fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1408/1987), 1/74-75.

<sup>59</sup> Tâciiddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/82, 119; Ali Bardakoğlu, "Âm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/552; Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/432.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>61</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 83.

diyerek ikinci ayetin ilk ayet için nâsîh değil, muhassis olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>62</sup>

**b) Mutlakın takyidi:** Muayyen olmayan bir şeye veya ferde delalet eden lafız olarak ifade edilen mutlak, herhangi bir kayıtla kayıtlı olduğunda mutlakın takyidinden söz edilebilir.<sup>63</sup> Yani neshin aksine ilk anlam bütünüyle kaldırılmaz, anlam daralmasına gidilir. Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh* adlı eserinde “Takva Konusunda Gerçekleşen Nesih” başlığı altında “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gereği gibi saygılı olun ve ancak Müslüman olarak can verin.*”<sup>64</sup> ayetinin “*Gücümüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının.*”<sup>65</sup> ayetiyle neshedildiğini belirtmektedir.<sup>66</sup> Ancak burada takva emri ilk ayette mutlak olarak ifade edilmiş, ikincisinde ise istitâa/güç yetirme kaydıyla kayıtlanmıştır. Dolayısıyla ilk ayette emredilen takva hükmü tamamıyla ortadan kaldırılmadığından nesih işleminden söz etmek mümkün değildir.<sup>67</sup>

**c) İstisna:** Bu, “لا” veya onun anlamında kullanılan bir edatla genel hükümden bir hükmü hariç tutmakla gerçekleşir.<sup>68</sup> Ebû Ubeyd ve bazı selef âlimleri, nasslar arasında gerçekleşen böyle bir işlemi de nesih saymışlardır. Örneğin “*Namuslu kadınlara zina isnad edenlerden dört şahit getirmeyenlere, seksen değnek vurun ve onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. Bunlar, fâsıktırlar.*”<sup>69</sup> mealindeki ayetle böyle bir iftirada bulanların tümünün fâsık olup şahitliklerinin kabul edilmeyeceğine hükmedilmiştir. Bunun hemen sonrasında nazil olan “*Bu davranışlardan sonra tövbe edip durumlarını düzelterler bundan müstesnadır.*” ayetiyle sözü edilen suçu işleyenlerden tövbe edenler “لا” edatıyla ilk ayetin genel hükmünden istisna edilmiştir. Müteahhirûn müfessirler, istisnanın mezkûr suçu işleyenlere reva görülen her iki yakıştırmadan mı veya sadece sonuncusu olan fâsıklıktan mı yapıldığına dair ihtilaf etmiş olsalar da sözü geçen ayetleri tefsir ederken istisna tabirini kullanmışlardır.<sup>70</sup> Buna mukabil Ebû Ubeyd, konuyu “*Şahitliklere Dair Gerçekleşen Nesih*” başlığı altında işleyerek ikinci ayetin

<sup>62</sup> İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tavzî', 1419/1999), 1/582; 3/42.

<sup>63</sup> Muhammed 'Amîm el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 209.

<sup>64</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2017), 68.

<sup>65</sup> et-Tegâbün 64/16.

<sup>66</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 260-261.

<sup>67</sup> Abdullah b. Yusuf el-Cudey', *el-Mukaddimâtü'l-esâsiyye fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1422/2001), 209.

<sup>68</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî*, 4/368.

<sup>69</sup> en-Nûr 24/4.

<sup>70</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmam Ebî Muhammed B. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 7/67.

ilk ayeti neshettiğini belirtmiştir. Ayrıca o, Iraklıların söz konusu istisnanın sadece fasıklık için geçerli olduğunu dolayısıyla böyle bir suçu işleyenlerin şahitliklerinin ebediyen kabul edilmeyeceğini savunduklarını fakat karşıt görüşü benimseyenlerin daha ağırlıkta olup görüşlerinin daha muteber olduğunu ifade etmiştir.<sup>71</sup>

**d) Yanlış anlayışın düzeltilmesi:** Ebû Ubeyd'in anlattığına göre "*Beyaz ip, siyah ipten ayırt edilinceye kadar yiyin, için.*"<sup>72</sup> mealindeki ayet nazil olunca bir kısım sahâbî bunu gerçek ip olarak anlamış ve biri siyah diğeri beyaz iki ip olarak beyaz olan siyah olanından ayırt edilir hâle gelinceye kadar yiyip içmeye devam etmiştir. Sonrasında "من الفجر" *şafaktan*" ifadesi nazil olup bu yanlış idrak düzeltilmiştir. Ebû Ubeyd, bunu ise nesih olarak değerlendirmiştir.<sup>73</sup> Fakat görüldüğü üzere sonradan gelen "من الفجر" ifadesi yanlış bir algının düzeltilmesinden başka bir şeyi ifade etmemektedir. Herhangi bir hüküm iptal olup onun yerine başka bir hükmün geçmesi söz konusu olmamıştır.<sup>74</sup>

**e) Mücmelin beyanı:** Eşit bir biçimde iki ayrı manaya hamledilmesi mümkün olup kendisinden bu manalardan hangisinin kastedildiği anlaşılmayan bir lafız/nas, sonradan onu kullanan kişi veya başkası tarafından izah edilirse mücmelin beyanından söz edilebilir.<sup>75</sup> Bunu bir örnek ile izah edecek olursak; "*Sana ganimetleri soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah ve Peygamber'e aittir.*"<sup>76</sup> şeklindeki ayet, ganimetlerin taksiminin Allah'a ve Resûlüne ait olduğunu bildirmektedir. Yani zikredilen ayetin hükmü gereğince ganimetleri bölüştürme biçimi ve yöntemi Allah'ın Resûlüne aittir. O, Allah'ın emri doğrultusunda istediği şekilde dilediği kimselere ganimeti verebilir.<sup>77</sup> Bu taksim daha sonra gelen "*Bilin ki, ganimet olarak aldıklarımızın beşte biri Allah'a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir.*"<sup>78</sup> mealindeki ayetle izaha kavuşturulmuştur. Ebû Ubeyd ise "Ganimetlerle İlgili Vuku Bulan Nesih" başlığı altında zikredilen ayetlerden ikincisinin birincisini neshettiğini belirtmiştir. Ebû Ubeyd'in anlattığına göre Resûlüllah Bedir Savaşı'nda elde edilen ganimetleri tahmîs etmeden (beş paya bölmeden)

<sup>71</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 147-155.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>73</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 38-40.

<sup>74</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, (Mukaddime, 56); Ekinci, *Kur'an'dan Usûle Nesih Kavramı*, 45; Melchert, "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafîî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe", 207-208.

<sup>75</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 1/216; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh* (Dımaşk: Dâru'l-Hayr li't-Tabâ'e ve'n-Neşr ve't-Tavzî', 1427/2006), 2/121.

<sup>76</sup> el-Enfâl 8/1.

<sup>77</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/326.

<sup>78</sup> el-Enfâl 8/41.

Allah'ın kendisine öğrettiği biçimde dağıttı. Sonra humus ayeti denilen ikinci ayet nazil olunca ilk ayet ile bildirilen bu uygulama neshedildi.<sup>79</sup>

Anlaşıldığı üzere tıpkı selef gibi Ebû Ubeyd de neshi, şer'î bir hükmün şer'î bir delille değişikliğe uğraması olarak görmüştür.<sup>80</sup> Bu, şer'î bir hükmün tamamıyla kaldırılıp yerine başka bir hükmün konulmasıyla mümkün olabileceği gibi âm bir hükmün tahsis ve mutlak olanın takyid edilmesi veya genel bir hükümden istisnanın gerçekleşmesi sonucunda şer'î hükümlerde meydana gelen değişikliklerle de mümkün olabilmektedir. Ebû Ubeyd'in de benimsediği selefinin nesih anlayışını, şer'î bir hükmün sonradan gelen şer'î bir delille ortadan kaldırılması veya değişikliğe uğraması şeklinde izah etmemiz mümkündür.

### 3. Ebû Ubeyd'e Göre Birbirini Neshedebilen Deliller

Cumhurun genel görüşüne göre kitabın nassları birbirlerini neshedebileceği gibi sünnetin nassları da sübût ve sıhhat açısından aynı seviyede ise birbirlerini neshedebilir. Yine kitabın nassları sünnetin nasslarını neshedebileceği gibi mütevâtir sünnetin nassları da kitabın nasslarını neshedebilir. Âhâd haberin, kitabın nasslarını neshedebilmesi konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Bir icmâ, başka bir icmâyı, kitap ve sünnetin nasslarını neshedemez. Aynı durum kıyas için de geçerlidir.<sup>81</sup> Ebû Ubeyd'e göre birbirini neshedebilen deliller şu şekildedir:

#### 3.1 Kur'an'ın Kur'an İle Neshedilmesi

Kur'an nassları, hem sübut hem de amel etme açısından eşit olduğundan birbirini neshedebilir. Bu hususta ihtilaf söz konusu olmamıştır.<sup>82</sup> Ebû Ubeyd *﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾* "Biz, bir ayeti neshedersek veya onu unutturursak/ ertelersek ondan daha iyisini veya benzerini getiririz."<sup>83</sup> ayetinde geçen ve çoğunluk tarafından unutturma manasında kullanılan "نُنسِهَا" ifadesini "نُنسِهَاها" şeklinde erteleme anlamında kullanan sahâbe ve tâbiinden gelen bilgileri aktardıktan sonra şunları kaydeder: "Bu okuyuşu tercih edenlere göre ayette geçen 'النسخ' ifadesinden amaç Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan nakledilerek/kopyalanarak Resûlüllah'a indirilmesi olur. Buna göre mensûhtan (kopyalanmaktan) maksat Kur'an'ın tamamıdır. 'النسأ' kelimesinden gaye ise Allah'ın Levh-i Mahfûz'da

<sup>79</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emoâl*, thk. Muhammed Halîl Herrâs (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 383; *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 217.

<sup>80</sup> <https://mqqal.blogspot.com/2020/10/Aafhum-Alnaskh-Alsalaf.html>, 05.09.2021.

<sup>81</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, 1/332; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîl*, 5/261, 272, 289; Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, 2/251-256.

<sup>82</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, 2/252; Bayraktar, *Nesih*, 79.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/106.

bırakıp Resûlullah'a indirmediği ayetler olur.”<sup>84</sup> Bunun devamında Ebu Ubeyd, tercihe şayan bulduğu değerlendirmenin bu olmadığını belirterek “النسخ”ten amacın yaygın manası olan Kur’an’ın nâsih ve mensûh ayetleri olduğuna, “تنسها” kelimesinin ise sahâbe büyüklerinin tercih ettiği okuyuş olup unutturma anlamında kullanıldığına vurgu yapar.<sup>85</sup>

Ebû Ubeyd, Kur’an’daki neshin üç farklı şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi, neshin sonradan inen bir ayetle hükmü yürürlükten kaldırılmakla birlikte tilaveti baki kalan ayet için kullanılmasıdır. Ebû Ubeyd, bu türden nesihte nâsih olan ayetle birlikte mensûh ayet de Mushaf’ta bulunmakta, fakat mensûh ayetle amel edilemeyeceğini, sadece nâsih olanın geçerli olacağını ifade etmiştir.<sup>86</sup> Neshin bu kısmına Ebû Ubeyd’in *en-Nâsih ve l-mensûh* adlı eserinde nâsih ve mensûh olarak söz ettiği şu iki ayeti örnek gösterebiliriz: “Sana, şarap ve kumarın hükmünü sorarlar. De ki: İkisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır.”<sup>87</sup> mealindeki ayet nazil olunca Müslümanların bir kısmı şarabı büyük günah olarak görüp içmekten imtina etti. Diğer bir kısmı ise onun faydalı yönünü esas alarak içmeye devam etti. Daha sonra “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken, ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.”<sup>88</sup> şeklindeki ayet inince namaz vakitlerinde şaraptan uzak durdular.<sup>89</sup> Ebû Ubeyd’in İbn Abbâs’a dayandırdığı rivayete göre sözü geçen ayet nazil olunca insanlar namaz vakitlerinde şaraptan uzak durdular ve yatsı namazdan sonra içmeye başladılar. Ancak Müslümanlardan bazıları şarap içmeleri nedeniyle kavgaya tutuşup Allah’ı hoşnut etmeyen bir takım sözler sarf edince “Ey iman edenler! Şarap, kumar, putlar, fal okları birer pislik olup şeytanın işidir.”<sup>90</sup> mealindeki ayet nazil olup önceki ayetlerin hükümlerini ortadan kaldırdı.<sup>91</sup>

İkincisi, neshin bir ayetin hem hükmünün hem de tilavetinin kaldırılması ve insanların kalplerinden çıkarılması manasında kullanılmasıdır. Ebû Ubeyd bunu, İbn Şihâb ez-Zührî’ye (öl. 742/124) dayandırdığı şu olayla izah etmektedir: Ebû Ümâme b. Sehl’in (öl. 718/100) anlattığına göre sahâbeden üç kişi, gece namazına kalkarken daha önce ezbere bildikleri bir sûreyi okumak isterler, fakat hatırlamazlar. Ertesi gün Resûlullah’a gelerek durumu anlatırlar. Resûlullah ise “Bahsettiğiniz sûre dün akşam neshedildi.” buyurur.

<sup>84</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve l-mensûh*, 4-10.

<sup>85</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve l-mensûh*, 11.

<sup>86</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve l-mensûh*, 14.

<sup>87</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>88</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>89</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü l-muhtî*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1420/1999), 2/403.

<sup>90</sup> Mâide 90/5.

<sup>91</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve l-mensûh*, 249.

Ebû Ubeyd, buradaki neshin bir sûrenin bütünüyle kaldırılması anlamında olduğunu söyler.<sup>92</sup>

Üçüncüsü neshin nakletmek, kaydetmek ve kopyalamak anlamında kullanılmasıdır. Ebû Ubeyd, avâm ifadelerinde kullanılan neshin bu anlamdan ibaret olduğuna dikkat çekmiştir. Ardından o, neshin bu manada kullanıldığını gösteren İbn Abbâs ve Sa'îd b. Cübeyr'den (öl. 94/713 [?]) gelen iki rivayeti zikrederek bu rivayetlerde neshin bir şeyi başka bir yere nakletmek/kopyalamak anlamından ibaret olduğunu belirtmiştir.<sup>93</sup> Bu da melekler tarafından levh-i mahfuz'dan istinsah edilerek Resûlullah'ın kalbine ilkâ edilmesiyle gerçekleşmektedir.

### 3.2. Sünnetin Sünnet İle Neshedilmesi

Mütevâtir sünnetin başka bir mütevâtir sünnet ile neshedilebileceği hususunda ihtilaf söz konusu olmamıştır. Keza âhâd haberin kendi benzeriyle ve mütevâtir sünnet ile neshedilebileceği konusunda da âlimler hemfikirdirler. Mütevâtir sünnetin âhâd haberle neshedilebilmesinde ise ihtilaf vardır.<sup>94</sup> Ebû Ubeyd, mütevâtir ve âhâd ayrımı yapmadan sünnetin sünnet ile neshedilebileceğini belirtmiştir. Bu hususta o şunları kaydetmektedir: "Kur'an'da olduğu gibi Resûlullah'ın hadisleri içerisinde de nâsîh ve mensûh olanlar mevcuttur. Bir sünnet, ancak başka bir sünnet veya tenzîl ile neshedilebilir."<sup>95</sup>

Ebû Ubeyd'in eserlerinde mütevâtir sünnetin başka bir mütevâtir sünnet ile neshedilmesine ilişkin bir örneğe rastlamadık. Nitekim İbnü'n-Neccâr'in (ö. 972/1564) ifade ettiği üzere "Mütevâtir sünnetin başka bir mütevâtir sünnet ile neshedilmesine dair herhangi bir örnek bulunmamaktadır."<sup>96</sup> Yine İbnü'n-Neccâr'in tespitine göre âhâd sünnetin mütevâtir sünnet ile neshedilebilmesi konusunda ihtilaf olmamakla beraber bunun herhangi bir örneğine rastlanılmamıştır.<sup>97</sup> Ebû Ubeyd'in eserlerinde de mütevâtir sünnetin kendi misliyle neshedilmesine ilişkin herhangi bir örneğe rastlamadık. Fakat âhâd sünnetin kendi benzeriyle neshedilmesine dair birçok örnek bulunmaktadır. Bunlardan mut'a nikâhının önce helal sonra haram kılınmasını örnek olarak göstermemiz mümkündür. Ebû Ubeyd, nikâh konusunda gerçekleşen neshi anlatırken bunun bir kısmının helalden harama, diğer bir kısmının ise haramdan helale nesholunduğunu belirterek ilk kısma örnek olarak, mut'a

<sup>92</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 14-15.

<sup>93</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 16-17.

<sup>94</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 5/259.

<sup>95</sup> Ebû Ubeyd, *el-Eemvâl*, 273.

<sup>96</sup> Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütühî, *şerhu'l-Muhtâşar (Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr)* thk. Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd (b.y.: Mektebetü'l-'Abikân, 1418/1997), 3/560.

<sup>97</sup> İbnü'n-Neccâr, *şerhu'l-Muhtâşar*, 3/561.

nikahıyla ilgili varid olan nâsih ve mensûh rivayetlere yer vermektedir. Ebû Sebre el-Cühenî'ye (öl. 702/83 [?]) dayandırdığı bir rivayette Resûlullah'ın umrede bulunduğu sırada bazı sahâbenin yalnızlıktan şikâyet etmesi üzerine mut'a nikâhına izin verdiği; ancak sonrasında "Ey insanlar, daha önce izin verdiğim mut'a, Allah tarafından kıyamete kadar haram kılınmıştır." buyurduğu ifade edilmektedir. Âhâd haberden ibaret olan ikinci hadisin kendi benzeri olan ilk hadisi neshettiği açıktır.<sup>98</sup> Mütevâtir sünnetin âhâd sünnetle neshedilebilmesine gelince bu konuda ihtilaf vardır. Cumhurun genel görüşüne göre böyle bir nesih caiz değildir. Buna mukabil bir rivayette İmam Ahmed'in (öl. 855/241), İbn Hazm'ın (öl. 456/1064), ve diğer bazı usûl âlimlerinin görüşü bu türden neshin caiz olduğu yönündedir.<sup>99</sup> Ebû Ubeyd konuya ilişkin olarak "Sünneti, başka bir sünnet neshedebilir."<sup>100</sup> şeklinde genel bir ifade kullandığına göre onun bu tarzdaki neshi kabul ettiğini söylememiz mümkündür. Fakat ilgili çalışmalarında bunu teyit edecek herhangi bir örneğe rastlamadık.

### 3.3. Sünnetin Kur'an İle Neshedilmesi

Sünnetin Kur'an ile neshedilebilmesine gelince cumhurun görüşü bunun caiz olması yönündedir. Ebû Ubeyd de "Sünneti, ancak başka bir sünnet veya Kur'an neshedebilir."<sup>101</sup> diyerek bunu benimsemiştir. Bu nesih çeşidi ise iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri mütevâtir sünnetin Kur'an ile neshedilmesidir. Usûlcülerin çoğu, neshin bu kısmına sünnet ile sabit olan Kudüs'e yönelmenin "Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir."<sup>102</sup> mealindeki ayetle neshedilmesini örnek göstermektedir.<sup>103</sup> Ebû Ubeyd ise Kudüs'ün kible oluşunun "Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye yönelirseniz Allah'ın zâtı oradadır."<sup>104</sup> mealindeki ayetle sabit olduğunu; daha sonra inen "Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir."<sup>105</sup> ayetiyle de neshedildiğini ifade etmektedir.<sup>106</sup> Ancak "فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَجَهَّ وَجْهَ اللَّهِ" / "Nereye yönelirseniz Allah'ın zâtı oradadır."<sup>107</sup> şeklindeki ayetten anlaşılan hüküm, tahyiri/seçenekli bir hüküm olup hangi tarafı isterlerse oraya yönelebilirler anlamındadır. Kudüs'e

<sup>98</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 73-77; Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, Muhammed Sâlih el-Müdeyfir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 3/25.

<sup>99</sup> İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Muhtaşar*, 3/561; Zuhaylî, *el-Veciz fi usûli'l-fikih*, 2/253.

<sup>100</sup> Ebû Ubeyd, *el-Eemvâl*, 273.

<sup>101</sup> Ebû Ubeyd, *el-Eemvâl*, 273.

<sup>102</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>103</sup> Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzâk 'Afîf (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 3/150.

<sup>104</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>106</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 18-20.

<sup>107</sup> el-Bakara 2/115.



yönelmek ise vacip bir hüküm olup sonradan gelen vacip bir hüküm olan Kâbe'ye yönelmekle neshedilmiştir. Ayrıca söz konusu ayetin nüzul sebebi de bunun Kudüs'e yönelmekle ilgili olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Mâce'nin (öl. 887/273) rivayet ettiğine göre Âmir b. Rebî'a (öl. 656/35) bu ayetin nüzul sebebini şöyle anlatır: "Resûlullah ile birlikte bulunduğumuz bir seferde gece namaz kılmak istedik. Fakat hava bulutlu olduğu için kibleyi bilemedik. Rastgele bir yöne yönelerek namazımızı kıldık ve yöneldiğimiz yöne işaret koyduk. Sabah olunca yanlış yere yöneldiğimizi anladık. Durumu Resûlullah'a anlattık. Bunun üzerine 'Nereye yönelirseniz Allah'ın zâtı oradadır.'<sup>108</sup> ayeti nazil oldu."<sup>109</sup>

Diğeri ise âhâd sünnetin Kur'an ile neshedilmesidir. Cumhura muvafık olarak Ebû Ubeyd'in de bunu kabul ettiği aşikârdır. Buna, onun "Oruç Konusunda Gerçekleşen Nesih" başlığında ele aldığı şu örneği vermemiz mümkündür: İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre "Size oruç farz kılındı."<sup>110</sup> ayetiyle farz kılınan ramazan orucunun tutulması şu şekildeydi: "Oruç tutan kadın ve erkekler akşam ve yatsı arasında veya akşamdan uyuyana kadar yiyip içebiliyor ve cinsel ilişkide bulunabiliyordu. Oruç tutan kişi, uyuduğunda veya yatsı vakti girdiğinde iftar etmeden bir sonraki akşam vaktine kadar beklemek zorundaydı." Bir müddet devam eden bu oruç ibadetinin uygulaması, "Oruç gecesinde kadınlarmıza yaklaşmak size helal kılındı."<sup>111</sup> mealindeki ayetin nüzülüyle neshedildi.<sup>112</sup>

### 3.4. Kur'an'ın Sünnet İle Neshedilmesi

Kur'an nasslarının sünnetle neshedilebilmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. Kimi usûlcülere göre Kur'an nasslarının hem mütevâtir hem de âhâd sünnetlerle neshedilmesi caizdir. Kimisine göre sadece mütevâtir olan sünnetlerle caizdir. Kimi usûlcüler ise bu nesih çeşidine cevaz vermemiştir.<sup>113</sup> Bu tür neshe cevaz verenler, şöyle bir örnek vermektedirler: "Anaya, babaya, yakınlarla iyilikle vasiyette bulunmak arkasında mal bırakanlar üzerinde bir gerekliliktir."<sup>114</sup> ayetiyle varisler için vasiyette bulunmak bir hak/gereklilik olarak görülen hüküm sonradan Resûlullah'tan varid olan "Varise vasiyet etmek yoktur."<sup>115</sup> anlamındaki âhâd hadisle neshedilmiştir. Ebû Ubeyd'in

<sup>108</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>109</sup> Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabîyye, ts.), 1/326, "Kitâbu İkâmeti's-Salât ve's-Sünneti Fihâ", 60 (1020).

<sup>110</sup> el-Bakara 2/183.

<sup>111</sup> el-Bakara 2/187.

<sup>112</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 38.

<sup>113</sup> Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtî*, 5/261-272; ; Zuhaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*, 2/256-260; Bayraktar, *Nesih*, 87-88.

<sup>114</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>115</sup> İbn Mâce, "Kitâbu'l-Vesâyâ", 6 (2714).

Kur'an'ın sünnetle neshedilmesine ilişkin net bir görüş belirtmemekle beraber ifadelerinden bu türden neshe cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, konuya ilişkin ayet ve rivayetleri serdettikten sonra şunları kaydeder: "Varise vasiyet etmesi neshedilmiştir. Böyle bir vasiyet caiz görülmemiştir. Bu hususa dair Resûlullah'tan sabit olmuş sünnet bulunmaktadır. Âlimler de bunun üzerinde icmâ etmişlerdir."<sup>116</sup>

### Sonuç

Nesih olayı şer'î hükümlerin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin nasslarını ilgilendirdiği için büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle nesih konusu devr-i saadetten itibaren İslam tarihinin her döneminde ilgili ulemânın zihnini meşgul eden bir konu olmuştur. Birçok âlim nesih üzerinde önemle durmuş ve bu alanda birbirinden kıymetli çalışmalar yapmıştır. Söz konusu âlimlerden biri de mezheplerin teşekkülü döneminde yetişen ve fakîh, dilci, hadisçi ve İslam iktisatçısı olarak bilinen Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dır.

Ebû Ubeyd, Şafiî ve Hanbelî tabakât yazarları arasında paylaşılammaktadır. Ancak gerek fikhî hükümlerin istinbâtında bulunurken izlediği farklı metottan gerekse sözü geçen iki mezhep kurucularına neredeyse atıfta bulunmamasından dolayı onun mutlak ictihad mertebesinde bir âlim olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Nitekim araştırma konusu yaptığımız nesih meselesinde İmam Şafiî'nin nesih anlayışını değil de ondan önceki ulemânın konuya ilişkin yaklaşımını tercih etmesi de bunu doğrular niteliktedir.

Ebû Ubeyd, neshi şer'î bir hükmün sonradan gelen bir delille değişikliğe uğraması olarak değerlendirmiştir. Buna göre onu yaygın manasının yanı sıra âmın tahsisi, mutlakin takyidi, mücmelin beyanı, yanlış bir anlayışın düzeltilmesi ve genel bir hükümden yapılan istisna için de kullandığına vakıf olmaktadır. Bu anlamda onun neshi tıpkı selef gibi geniş bir manada kullandığını söylememiz mümkündür.

Ebû Ubeyd'in birbirini neshedebilen deliller konusunda cumhur ile aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz. Buna göre o, Kur'an ayetinin birbirlerini neshedebileceğini ifade ederek buna dair çok sayıda örnek vermiştir. Ebû Ubeyd, Kur'an ayeti için kullanılan nesih kavramının; levh-i mahfuz'dan kopyalanmak, tilaveti baki kalmakla beraber hükmü geçersiz kılınan ayet ve hem hükmünün hem de tilavetinin kaldırılıp tamamıyla insanların kalplerinden çıkarılan ayet şeklinde üç farklı anlama geldiğini ifade etmiştir.

<sup>116</sup> Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 230-232; Abdurrahman Ensari, *Mensûh Ayetlerin Kritiği* (İstanbul: Nidâ Akademi, 234, 2019).

Ebû Ubeyd, sünnetin sünnet ile neshi konusunda âhâd ve mütevâtir ayrımı yapmaksızın mutlak olarak sünnetin sünnet ile neshedilebileceğini ifade etmiştir. Onun zikredilen sünnet çeşitlerinin her birinin kendi benzerini ve diğerini neshedebileceğini caiz gördüğünü göstermektedir. Fakat ilgili çalışmalarında âhâd sünnetin kendi benzeriyle neshedildiğine dair birçok örnek bulunurken mütevâtirin kendi benzeriyle veya âhâdla ve âhâd sünnetin mütevâtir sünnetle neshedilmesine dair herhangi bir örneğe rastlanılmamıştır. Konuya ilişkin ifadesinden anladığımız kadarıyla Ebû Ubeyd, hem mütevâtir hem de âhâd sünnetin Kur'an ile neshedebileceğini caiz görmüştür. Ancak neshe ilişkin verdiği örnekler arasında âhâd sünnetin Kur'an ile neshedilmesi kısmına örnek bulunurken diğeri için herhangi bir örnek bulunmamaktadır. Kur'an'ın sünnet ile neshedilebileceği konusuna gelince kendisinden buna ilişkin net bir görüş nakledilmemiş olmakla beraber verdiği *"Anaya, babaya, yakınlara iyilikle vasiyete bulunmak arkasında mal bırakanlar üzerinde bir gerekliliktir."* mealindeki ayetin neshiyle ilgili yaptığı izahattan onun bu neshe cevaz verdiği anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- ‘Âbid, Abdussamed b. Bekir b. İbrahim. *Tahrîcü'l-ahâdisi ve'l-âsâr el-vâride fî Kitâbi'l-  
emvâl li Ebî Ubeyd*. Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi,  
1404/1983.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*.  
thk. Abdurrazzâk 'Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Faķih ve'l-mütefaķķih*. thk. Ebû  
Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ġarâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-  
Cevzî, 1421/2001.
- Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdat*. thk. Beşşar 'Evvâd Ma'rûf. 16 Cilt.  
Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bayraktar, Ahmet. *Nesih Kadim Bir Kur'an Problematîĝi*. Ankara: Maarif Mektepleri  
Yayınları, 2018.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Taķrîb ve'l-irşâd  
fî usûli'l-fîķh*. thk. Abdulhamîd b. Alî Ebû Zenîd. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-  
Risâle, 1418/1998.
- Bakkal, Ali. "İmam Şâfî'de Nesh Anlayışı" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı  
Yayınları* 3 (1997), 109-132.
- Bardakoĝlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul:  
TDV Yayınları, 1989
- Bekdâş, Sâid. *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm*. Dımaşķ: Dâru'l-Kalem, 1991/1411.
- Bereketî, Muhammed 'Amîm. *et-Ta'rifâtü'l-fîķhiyye*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,  
1424/2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Menâķibü'ş-Şâfi'i*. thk. es-Seyyid Ahmed  
Sakar. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1390/1970.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Şihâhu'l-luĝa*. thk. Abdulĝafûr Âttâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-  
İlim li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Baĝdâdî. *Nâsihu'l-Kur'an ve  
mensûhu*. thk. Muhammed Eşref Ali el-Melibârî. Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-  
'İlmî, 1423/2003
- Cudey', Abdullah b. Yusuf. *el-Mukaddimâtü'l-esâsiyye fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut:  
Müessesetü'r-Rayyân, 1422/2001.
- Çakır, Fatma. "İmam Şâfî'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi  
Açısından Analizi". *İlahiyat* 4/5 (2020), 5-20.
- Ebû Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Me'ârifu li İbni Kuteybe*. thk. Servet Ukkâşe.  
Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Muhammed b.  
Sâlih el-Müdeyfir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşde, 1418/1997.

- Ebû Ubeyd, el-Kasım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbu'l-emoâl*, thk. Muhammed 'Ammâre. Beyrut: Dâru'ş-Şürûk, 1409/1989.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü'l-emoâl*. thk. Muhammed Halîl Herrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'dan Usûle Nesih Kavramı*. Ankara: İlahiyât Yayınlar, 2019.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhîr*. thk. Sidkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Ensari, Abdurrahman. *Mensûh Ayetlerin Kritiği*. İstanbul: Nidâ Akademi, 2019.
- Ferrâ, Ubeydullah b. Ali Ebû Ya'lâ el-Bağdâdî. *Tecrîdü'l-esmâ ve'l-küne'l-mezkûre fi kitâbi'l-müfterak ve'l-müttefak li'l-Hatîb el-Bağdâdî*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Nu'mân. 2 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fi uşûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Alî el-Mubârekî. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1410/1990.
- Fütûhî, İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *U* thk. Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-'Abikân, 1418/1997.
- Gürkan, Menderes. "İmam Şafîi Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şafîi'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı". *Uluslar Arası İmam Şafîi Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen İstanbul: Kent Işıkları, 2012, 836-856.
- Hamevî, Yâkut. *Mu'cemu'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1416/1995.
- İbn Ebî Hatem, Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerhu ve't-te'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1372/1952.
- İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Ṭabaḳātü'l-Hanâbile (Ṭabaḳātü'l-aşhâb, Ṭabaḳātü'l-Hanbeliyye)*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî. *Ṭabaḳātü 'ş-Şâfi'iyye*. thk. el-Hâfiz 'Abdul'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tavzî', 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Ṭabaḳātü fukahâ'i 'ş-Şâfi'iyye*. thk. Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Zeynühhüm. Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dîniyye, 1413/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1994.

- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâci's-sünne*, thk. Muhammed Reşâ Sâlim. 9 Cilt. b.y.: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye. 1406/1986.
- İbnu'l-Esîr, Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdusselam Tedemmürî 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- Jacob, M. Landao. "Küttâb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/3-4. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kadûrî Hamd, Gânim. *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî hayâtuhu ve cühûdühü fi dirâsâti'l-kiraât*. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1406/1986.
- Kallek, Cengiz. *İslâm İktisat Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2015.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2017.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1424/2003.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Melchert, Christopher. "IX. [III.] Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafîî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe". çev. Nail Okuyucu. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 201-222.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mükrî, Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme b. Nasr b. Alî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Zühêyr Eş-Şâviş-Muhammed Ken'ân. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 1404/1984.
- Nîsâbü'rî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-İmam Ebî Muhammed B. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sellheim, Rudolf. *el-Emsâli'l-'Arabiyyetü'l-kadîme*. Beyrut Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.
- Sezgin, Fuat. *Tarihu't-türâsi'l-Arabî*. çev. Arafê Mustafa. 10 Cilt. Suudi Arabistan: İdâretü's-Sikâfeti ve'n-Neşri bi Cami'eti'l-İmam Muhammed b. 1408/1988.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh M. el-Hulv - Mahmûd M. et-Tanâhî. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1413/1992.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Sülün, Murat. "en-Nâsih ve'l-Mensûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/407-408. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1938, 1940.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âli Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. Muhammed Sâlih el-Müdeyfir. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.
- Tayyâr, Mûsâ'id b. Süleyman. "Mefhûmü'n-neshî 'inde'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn". *Mecelletu Tibyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'anî*. 16 (1436), 249-313.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/244-246. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğeri. 25 Cilt. b. y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkîh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
- Zeyd, Mustafa. *en-Neshu fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1408/1987.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1404/1984.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecz fi usûli'l-fıkîh*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Hayr li't-Tabâ'e ve'n-Neşr ve't-Tavzî', 1427/2006.
- <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/KASIM-BIN-SELLAM-Ebu-Ubeyd/1504>, erişim tarihi: 19.08.2021.
- <https://mqqal.blogspot.com/2020/10/Aafhum-Alnaskh-Alsalaf.html>, 05.09.2021.





**ASHÂBU'L-HADÎS'İN DIŞLAYICI SÖYLEMİNİN SOMUTLAŞTIĞI  
KAVRAMLAR VE ANALİZİ: 3./9. ASIR REDDİYE LİTERATÜRÜ  
ÖRNEĞİ**

Concepts and Analysis of Aşhâb al-Ḥadîth's Exclusionary Discourse: The  
Example of 3rd/9th Century Refutation Literature

**BÜŞRA YURTALAN**

Arş. Gör. Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam ve İslam Mezhepleri  
Tarihi Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye

Research Assistant, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and History of  
Islamic Sects, Giresun, Turkey

**busra.yurtalan@giresun.edu.tr**  
orcid.org/0000-0001-7936-1877

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 02 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 24 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1052474>

**ATIF/CITE AS:**

Yurtalan, Büşra, "Ashâbu'l-Hadîs'in Dışlayıcı Söyleminin Somutlaştığı Kavramlar ve Analizi: 3./9.  
Asır Reddiye Literatürü Örneği", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 717-748

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Concepts and Analysis of Aşhāb al-Ḥadīth's Exclusionary Discourse: The Example of 3rd/9th Century Refutation Literature

### Abstract

Different forms of religious understanding and different religious discourses have emerged in the history of Islamic thought. Religious discourses have sometimes become a claim to truth and salvation and have turned into a discourse that excludes other groups. Exclusive discourse not only prevents the expression and development of thought but also harms the fundamental rights and freedoms of individuals. The problem of exclusion within the religion cannot be attributed to one single sect. At the same time, discourse is shaped according to context and interlocutor relations in a historical period. For this reason, the exclusionary discourse within religion should be dealt with by limiting it in terms of history and relationality. One of the main differentiations in Islamic thought has been manifested in the form of *ra'y* and *āthār/ḥadīth* traditions. Aşhāb al-ḥadīth, who opposed *ra'y* in the early period, also took a stand against theoretical theology when the systematic theology began to be built.

This article deals with the conceptual framework of the exclusionary discourse in the refutation/*raddiyya* literature written in the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century by Aşhāb al-ḥadīth, which is known for its opposition to *ra'y* and *kalām*. The article aims to identify the concepts embodied in the exclusionary discourse of Aşhāb al-ḥadīth and to clarify the place and meaning of these concepts in the discourse. Through conceptual analysis, it is aimed to reveal the nature of the boundaries drawn by Aşhāb al-ḥadīth against its opponents. In this way, it will also be possible to obtain clues about the thought codes of Aşhāb al-ḥadīth. The main sources of this study include the refutations of Aḥmad ibn Ḥanbal, Bukhārī (d. 256/870), Ibn Kutayba (d. 276/889), and Abū Saīd 'Uthmān al-Dārimī (d. 280/894). The exclusionary concepts determined in the refutation texts are categorized under two headings as religious-sectarian level and descriptive level. The way in which each of the exclusionary concepts is associated with their addressees has been discussed in terms of the subject in which the concept is used, its grounds, and justifications. This research is expected to make a modest contribution to understanding and solving the problem of exclusion in Islamic thought.

Two points should be emphasized about the method of the article. One of them is that Aşhāb al-ḥadīth is considered as a mindset. Another is that the refutations as the main sources of this study have been handled as a part of the religious discourse of Aşhāb al-ḥadīth. Some of the prominent mentality

features of Aşhāb al-ḥadīth include traditionalism, literalism, and dogmatism. Aşhāb al-ḥadīth took the narrations as a basis and define the reason in religious matters as a perception tool within the limits of the narrations. It can be said that all these principles provide a basis for exclusionary discourse to a certain extent.

Exclusionary concepts at the religious-sectarian level are Jaḥmiyya, Qadariyya, Mu'aṭṭila, Zanādiqa, Majūsiyya, Mulhid, and Mushabbiha. The exclusionary concepts at the qualification level are bid'a, ra'y, qiyās, naẓar, hawā, zaygh, ḡalāla, kufr, and shirk. Jaḥmiyya and Qadariyya were used because of some opinions of the names they were associated with and because they were killed by the state. Mu'aṭṭila and Mushabbiha were also used in a critical way about the Mu'tazila's understanding of divine attributes with a claim saying that they could not properly recognize the God they believed in. The names of groups such as Zanādiqa, Majūsiyya, and Melāhida, with whom Mu'tazila struggled at the theological level, were used for Mu'tazila with the purpose to identify them as a non-religious group.

Ra'y, qiyās, and naẓar are positioned opposite the narration by Aşhāb al-ḥadīth and used in an exclusionary sense by being identified with hawā and zaygh. While these concepts point to methodological differences, bid'a, ḡalāla, kufr, and shirk have been exclusionary concepts in which the claim of ḥaqīqa and hidāya has come to the fore. It can be said that by reducing the ra'y, qiyās, and naẓar to hawā, Aşhāb al-ḥadīth tried to eliminate the possibility of producing rational knowledge in religious matters.

The existence of Aşhāb al-ḥadīth as a mentality/mindset today, the fact that there is a network of relations between the phenomenon of Salafism and Aşhāb al-ḥadīth in terms of intellectual principles, although it is not possible to talk about a common identity between them, and the existence of groups that refer to the accumulations of Aşhāb al-ḥadīth refers to the present aspect of the study to the extent of scientific, religious, legal, and social manifestations of exclusionary concepts.

**Keywords:** Kalām, Aşhāb al-ḥadīth, Exclusionary discourse, Aşhāb al-ra'y, Takfīr, Taḡlīl, Bid'a.

## Ashâbu'l-Hadîs'in Dışlayıcı Söyleminin Somutlaştığı Kavramlar ve Analizi: 3./9. Asır Reddiye Literatürü Örneği\*

### Öz

İslam düşünce tarihinde, dini anlama ve yorumlama biçimlerinde farklılıklar tezahür etmiştir. Dinî söylemler kimi zaman hakikat ve kurtuluş iddiasıyla diğer gruplara karşı dışlayıcı söyleme dönüşmüştür. Düşüncenin ifade edilmesine ve gelişmesine engel olduğu gibi, bireylerin temel hak ve hürriyetlerine de zarar veren din içinde dışlayıcılık sorunu tek bir mezhebe mal edilemeyecek boyuta sahiptir. Bununla birlikte söylem, tarihsel bir zaman diliminde, bağlama ve muhataplık ilişkilerine göre şekillenmektedir. Bu nedenle, din içinde dışlayıcı söylemin, tarih ve ilişkisellik yönlerinden sınırlandırılarak ele alınması gerekmektedir. İslam düşüncesinde temel farklılaşmalardan birisi, re'y ve eser/hadis gelenekleri şeklinde tezahür etmiştir. Erken dönemde re'ye muhalefet eden Ashâbu'l-hadîs, sistematik kelâmın inşasıyla birlikte nazari kelâmın da karşısında tavır sergilemiştir.

Bu makalede, re'y ve kelâma karşı muhalefetiyle bilinen Ashâbu'l-hadîs'in 3./9. asırda telif ettiği reddiye türü eserlerdeki dışlayıcı söylemin kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Makalenin amacı, Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söyleminin somutlaştığı kavramları tespit etmek ve bu kavramların söylem içindeki yerini ve anlamını belirginleştirmektir. Kavramsal analiz yoluyla, Ashâbu'l-hadîs'in muhalifleriyle arasına çizdiği sınırların mahiyetini ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu sayede, aynı zamanda Ashâbu'l-hadîs'in düşünce kodlarına dair ipuçları elde etme imkânı doğacaktır. Bu çalışmanın ana kaynakları arasında, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 870/256) İbn Kuteybe (ö. 889/276) ve Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'nin (ö. 894/280) reddiye türü eserleri bulunmaktadır. İlgili reddiyelerde dışlayıcı söylemin somutlaştığı kavramlar, mezhebî-dinî ve niteleme düzeyinde olmak üzere iki başlık altında kategorize edilmiştir. Dışlayıcı kavramların her birinin muhataplarıyla ilişkilendirilme biçimi; kavramın kullanıldığı konu, dayanakları ve gerekçeleri gibi yönlerden ele alınmıştır. Bu araştırmanın İslam düşüncesindeki dışlayıcılık sorununun anlaşılması ve çözülmesine mütevazı bir katkı sağlaması umulmaktadır.

Makalenin yöntemiyle ilgili vurgulanması gereken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak; bir diğeri ise reddiye türü eserlerin Ashâbu'l-hadîs'in dinî söyleminin bir

\* Konu ilk olarak 5-7 Ekim 2018 tarihlerinde gerçekleştirilen Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü adlı sempozyumda "Kara Halil Efendi ve Usul-i Hadîs'e Dair Haşiyesi" ismiyle tarafımdan sözlü olarak sunulmuş ve sadece özeti basılmıştır. Elinizdeki makale ise konu benzer olmasına rağmen söz konusu tebliğin metin, içerik ve amaç açısından büyük oranda geliştirilmiş ve değiştirilmiş hâlidir.

parçası olarak ele alındığıdır. Ashâbu'l-hadîs'in öne çıkan zihniyet özellikleri arasında gelenekçilik, nakilcilik, literalizm ve dogmatizm bulunmaktadır. Ashâbu'l-hadîs, nakli esas almış ve dinî konularda aklı, âsârın sınırları içinde bir idrak vasıtası olarak değerlendirmiştir. Bütün bu esasların belli ölçüde dışlayıcı söyleme temel sağladığı söylenebilir.

Dinî-mezhebî düzeyde olan dışlayıcı kavramlar; Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'attıla, Zenâdîka, Mecûsiyye, Mülhid ve Müşebbihe'dir. Niteleme düzeyinde olan dışlayıcı kavramlar; bid'at, re'y, kıyas, nazar, hevâ, zeyğ, dalâlet, küfr ve şirk'tir. Cehmiyye ve Kaderiyye, nispet edildikleri isimlerin birtakım görüşleri ve devlet tarafından öldürülmeleri sebebiyle kullanılmıştır. Mu'attıla ve Müşebbihe isimlendirmeleri de Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar anlayışı hakkında, inandıkları Allah'ı hakkıyla tanıyamadıkları iddiasıyla tenkit edici şekilde kullanılmıştır. Mu'tezile'nin teolojik düzeyde mücadele ettiği Zenâdîka, Mecûsiyye ve Melâhîde gibi grupların isimleri, Mu'tezile için kullanılarak din dışı gösterilmeye çalışılmıştır.

Re'y, kıyas ve nazar; Ashâbu'l-hadîs tarafından naklin karşısına konumlandırılmış ve hevâ ve zeyğ ile özdeşleştirilerek dışlayıcı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramlar metodolojik farklılığa işaret ederken, bid'at, dalâlet, şirk ve küfr; hakikat ve hidayet iddiasının daha fazla ön plana çıktığı dışlayıcı kavramlar olmuştur. Ashâbu'l-hadîs'in re'y, kıyas ve nazarı, hevâya indirgeyerek aynı zamanda dinî konularda aklî bilgi üretmenin imkânını ortadan kaldırmaya çalıştığı söylenebilir.

Günümüzde, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak varlığını koruması; aralarında bir özdeşlikten söz etmek mümkün olmasa da Selefilik olgusu ile Ashâbu'l-hadîs arasında düşünsel esasları bakımından bir ilişki ağı olması; Ashâbu'l-hadîs'in birikimlerini referans alan grupların hâlen varlığı gibi hususlar, dışlayıcı kavramların ilmî, dinî, hukukî ve sosyal tezahürleri ölçüsünde, çalışmanın bugüne dönük yönünü ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ashâbu'l-hadîs, Dışlayıcı Söylem, Ashâbu'r-re'y, Tekfîr, Tadrîl, Bid'at.

## Giriş

Dini anlama, yorumlama ve yaşama çabası; bireyler, gruplar ve disiplinler bazında, birtakım farklı tutumların varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. Farklılaşan tutumların ortaya koyduğu nazarî ve amelî çerçevelerden müteşekkil bu olguyu "din içinde/dinde çeşitlilik" olarak adlandırmak mümkündür.<sup>1</sup> Sosyal, siyasî, teolojik ve antropolojik arka planı olan din

<sup>1</sup> Bk. Mahmut Ay, "Temel Hak ve Hürriyetler Bağlamında Din-İçin-De Çoğulculuk", *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*, ed. Şaban Ali Düzgün - Tuğba Günel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 108-114.

içinde çeşitlilik olgusu, farklı görüşlerin, teolojik tutarlılığı bakımından bilgi düzeyinde eleştirilmesine ve tartışılmasına imkân sağlamaktadır. Ancak dinî grup kimliği veya mensubiyet duygusunun, dinî grup ile grup dışı fertler arasında görünür veya görünmez, esnek ya da katı sınırlar çizmekte olduğu bilinmektedir. Kendisini hakikatin temsilcisi olarak konumlandırın mezhepler, muhatabıyla arasına düşünsel, itikadî, toplumsal ve politik sınırlar çizmekte ve bunlar muhatabıyla ilişkisinde belirleyici olmaktadır.<sup>2</sup> Bazen bu sınırlar, din içinde dışlayıcılığı doğuracak şekilde çizilmektedir. Düşünsel ve sosyo-politik birçok farklı unsurdan beslenen dışlayıcılığın, hem teorik/düşünsel/teolojik hem de pratik/amelî/sosyal tezahürleri bulunan bir problem olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Hakikat ve kurtuluş iddiasıyla bütünleşen, İslam düşüncesini körelten, bireylerin temel hak ve hürriyetlerine zarar veren dışlayıcı söylemin çözümlenmesi, düşüncenin ivme kazanmasına ve İslam toplumunun birtakım sorunlarını aşmasına katkı sağlayacaktır.

Dinî grupların kendi varlığını temellendirme veya durduğu yerin hakikate olan mesafesini tespitinde temel ölçünün önemi vurgulanmakta ve bunun genellikle diğer mezhepler veya gruplar olarak karşımıza çıktığı belirtilmektedir. Mezheplerin kendini tanımlarken belirleyici olan ölçü biriminin öteki olduğuna dair bu tespit, dışlayıcılık sorununu anlamlandırırken göz önünde tutulması gereken önemli bir husustur. Bu bakımdan din içinde dışlayıcılığın nasıl irdelenmesi gerektiği hakkında, *tekfir* ve *tadlilin*, olgusal gerçeklikleri ve kimlik-aidiyet unsurlarından bağımsız değerlendirilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>3</sup> İslâm düşüncesi ve toplumundaki tahammülsüzlüğü ve çatışmayı önlemek, dışlayıcı söyleme kaynaklık eden unsurları tespit edebilmek için öncelikle tarihsel süreçte oluşan algılar ve birikimi bütün açıklığı ile ortaya çıkarmanın; mezhepsel ve teolojik yapılar ve söylemlerinin derinlikli bir şekilde çözümlenmesinin gerekliliği ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Bununla birlikte din içinde dışlayıcılığın, İslam düşünce geleneğinde tek bir ekole veya mezhebe mâl edilemeyecek bir boyuta sahip olduğunu, birçok disiplini ilgilendirdiğini ve bugüne kadar uzanan geniş bir zaman dilimini kapsadığını belirtmek gerekmektedir. Söylemin tarihsel bir zaman diliminde bağlama ve muhataplık ilişkilerine göre şekillenen yapısı da göz önünde bulundurulduğunda, işaret edilen hususlar, din içinde dışlayıcı söylemin tarihsel ve ilişkisel bakımdan belli sınırlandırmalar veya örneklemeler üzerinden tespit ve tahlil edilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

<sup>2</sup> Mehmet Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu", *Hayatın Anlamı İman* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 190.

<sup>3</sup> Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu", 181, 203.

<sup>4</sup> Mahmut Ay, "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 58-64.



Bu makalede dışlayıcı söylem, 3./9. asır reddiye eserleri kapsamında Ashâbu'l-hadîs örnekleme<sup>5</sup> üzerinden kavramsal düzeyde çözümlenmeye çalışılacaktır. Makalenin amacı, Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söyleminin somutlaştığı ve bir tenkit aracına dönüştürerek kullandığı kavramları tespit etmek, bunların söylem içindeki yerini ve anlamını belirginleştirmektir.<sup>6</sup> İslam düşüncesinin erken döneminden itibaren söz konusu dışlayıcı kavramlar üzerinden, “kutuplaşma zeminleri” ve “diyalektik gerilimler” ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> Dolayısıyla kavramsal düzeyde yapılacak bu çözümlemeyle, Ashâbu'l-hadîs'in muhalifleriyle arasına çizdiği sınırların mahiyeti açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Bu sayede aynı zamanda Ashâbu'l-hadîs'in düşünce kodlarına dair ipuçları elde etme imkânı doğacaktır.

Tıpkı diğer ekoller gibi siyasî, itikadî ve fikhî cepheleri olan ve aynı zamanda “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” olarak anılan Ashâbu'l-hadîs, “İslam'ın genel olarak Kitap, sünnet, sahâbe ve tâbiûnun sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini; bunların dışında şahsî re'y ve aklî çıkarımların mecbur kalmadıkça kullanılmayacağını ilke olarak benimseyenlerin müşterek adı” olarak tanımlanmaktadır.<sup>8</sup> Ashâbu'l-hadîs, kelâm geleneğini hem itikadî konulara dair görüşleri hem de nazarî kelâma yönelik muhalif ve eleştirel tutumları bakımından önemli ölçüde etkilemiş ve yönlendirmiştir.<sup>9</sup>

Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söylemini kavramsal düzeyde çözümlerken takip edilecek yöntemi belirginleştirmek üzere vurgulanması gereken iki

<sup>5</sup> Bu sınırlandırmanın özgünlüğü, oldukça geniş bir tarihsel dönem ve çok çeşitli muhataplık ilişkileri içinden dışlayıcı söylemin çözümlenmesini mümkün kılacak çeşitli kriterler göz önünde bulundurularak tespit edilmiş olması yönüyledir. Araştırma, kelâm ilmi ve Ashâbu'l-hadîs'in birbirleriyle olan etkileşimleri ve ortaya çıkan literatürle ilişkili olarak 3./9. asırla; söylemi açığa çıkaran diyalektiğin daha görünür olduğu reddiye türü eserler ile sınırlandırılmıştır. Bunlar, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red 'ale'z-Zenâdka ve'l-Cehmiyye'si*, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halku ef'âlil-'ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'til'i*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* ve *Te'vîlü muhtelifil-hadîs* adlı eserleri, Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* adlı eseridir. “Ashâbu'l-hadîs” ile özellikle makalenin ikinci bölümünde bu isimler kastedilmiştir.

<sup>6</sup> Ashâbu'l-hadîs'in muhataplarıyla ilişkisinde muhalefetin karşılıklı geliştiğini, zaman zaman dışlayıcılığın Ashâbu'l-hadîs'e yönelik olarak da *Haşviyye* gibi tenkit edici ifadelerle işletildiğini belirtmek gerekmektedir. Bk. Mehmet Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları* (Ankara: OTTO, 2017), 27, 76.

<sup>7</sup> Kalaycı, “Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu”, 182; Hicri ilk üç asırda Ehl-i Hadîs'in mütekellimlere yönelik kullandığı eleştirel isimler için bk. Ubeydullah Efe, “Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Academic Knowledge* 4/1 (2021), 1-16.

<sup>8</sup> Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO, 2016), 13.

<sup>9</sup> M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları* (Ankara: OTTO, 2017), 56; Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları*, 210, 211.

husus, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak;<sup>10</sup> kaleme aldıkları reddiyelerin ise dinî söylemlerinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak değerlendirilmesi, bu çalışma açısından, dinî ve dışlayıcı söylemlerine zemin sağlayan referans çerçevesi olması bakımından önem kazanmaktadır.

Ashâbu'l-hadîs'in öne çıkan zihniyet özellikleri, zâhirî/literal bakış açısı,<sup>11</sup> somut düşünce; değişime ve farklılığa direnç; selevin ve geçmişin kutsanması; bulunmuş, formüle edilmiş ve muhafaza edilmesi gereken hakikat anlayışı; seçilmişlik fikri; Ehlü's-Sünne kavramı üzerinden hakikatin temsilcisi ve kurtuluşa layık olma iddiası şeklinde sıralanabilir.<sup>12</sup> Bu düşünsel çerçevede geliştirdiği metodolojik tutumu itibarıyla Ashâbu'l-hadîs, nakli esas almış<sup>13</sup> ve dinî konularda aklı, âsârın sınırları içinde bir idrak vasıtasına indirgemıştır.<sup>14</sup> Bütün bu esasların belli ölçüde dışlayıcı söyleme temel sağladığı söylenebilir.

Tıpkı felsefî, politik veya bilimsel öğretiler/doktrinler gibi dinî/mezhebî öğretiler de düşünsel temelde oluşturulmuş birer söylem türleri olarak değerlendirilmektedir.<sup>15</sup> Her söylem, bir özne, alıcı ve konunun varlığını kapsamaktadır. Bununla birlikte söylem, yalnızca dil ile mümkün olup dil düzeneği ile bağlamın etkileşimi sonucu ortaya çıkmaktadır. Dışlayıcı söylemin analiziyle ilgili olarak da altı çizilmesi gereken *bağlam* ile kastedilen ise dilsel durumun yanı sıra iletişimin ortaya çıktığı koşul ve durumların tümüdür.<sup>16</sup> Bağlam teorisine göre, dilsel bağlam, duygusal bağlam, durumsal bağlam ve kültürel bağlam olmak üzere dört temel kategoriden bahsedilmektedir.<sup>17</sup> Yani metin söz konusu olduğunda, kendi içinde oluşturduğu kavramsal bağlam ve üretildiği koşullar olmak üzere iki önemli parametre bulunmaktadır. O hâlde söylemin temel bileşenlerini; söylemin

<sup>10</sup> Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2016), 30-35; Faruk Sancar, "Seleflilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selevî Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 22.

<sup>11</sup> Ashâbu'l-hadîs'in zâhirî bakış açısı ile Zâhirîliğin yöntemi arasındaki fark hakkında bk. Recep Önal, "İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsim İnanç: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 916-920.

<sup>12</sup> "Gelenekçi-Muhafazakar" din söyleminin temel göstergeleri için bk. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, 51-60.

<sup>13</sup> Eserlerinde, gerektiğinde bid'at firkalara mensup olmakla itham edilmiş kimselerin rivayetlerine de yer vermiş olmaları, Ashâbu'l-hadîs'in nakli bilginin sınırlarında söz söyleme kaygılarıyla ilişkili olarak dikkat çekicidir. Bk. Rabia Zahide Temiz, "Mihne Sürecinde Bir Ehli Hadis, Muhammed bin İsmail el-Buhârî ve Halku Ef'âlî'l-İbâd Adlı Eseri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2015), 138.

<sup>14</sup> İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 89, 90.

<sup>15</sup> V. Doğan Günay, *Söylem Çözümlemesi* (İstanbul: PapatyaBilim, 2018), 53.

<sup>16</sup> Günay, *Söylem Çözümlemesi*, 28, 41, 42.

<sup>17</sup> Ahmet Muhtar Ömer, "Bağlam Teorisi", çev. Şahin Güven, *Bilimname* 1/20 (2011), 198-201.

sahibi, muhatabı, içeriği/konusu, dilsel/kavramsal bağlam ve dil-dışı bağlam/toplumsal uzam olarak sıralamak mümkündür.

Dil-dışı bağlamdan ayrı düşünülemediği anlaşılan dışlayıcı kavramları tespit etmenin değeri de söylemin yapısıyla ilişkilidir. Söylemlerin kendisi birer evren olup her biri, kendi anlam yapılarını ve iletişim sistemlerini kurmaktadırlar. Bu nedenle, kullanılan kavramlar, anlamını ve meşruiyetini, toplumun zihninde gerçeklik izlenimi yaratmasından almaktadır.<sup>18</sup> Aynı zamanda söylem, sosyal nitelikli olduğu için onu oluşturan kelimeler ve anlamları, kelimelerin, nerede, kim tarafından ve kim için kullanıldığına bağlı olarak açıklanabilmektedir.<sup>19</sup> Bu durumda, kelimelerin veya kavramların sözlük anlamlarından ziyade söylem içindeki anlamının ele alınması önem kazanmaktadır.

Ashâbu'l-hadis'in reddiye eserlerinde, diyalogun açığa çıkardığı dışlayıcı söylem, belli kavramlar üzerine yapılandırılmıştır. Bu kavramların büyük çoğunluğu, anlam değişmesine veya genişlemesine uğratarak tenkit edici bir şekilde kullanılmıştır. İnsanla birlikte varlık kazanan düşünme, dile döküldüğü takdirde başka insanları etkileyebilme potansiyeline sahip, kendi başına bir var olan hâline gelmektedir.<sup>20</sup> Bu potansiyel göz önünde bulundurulduğunda, dinî grupların düşünce dünyalarını ifade etme biçimleri ve kullandıkları kavramlar, dışlayıcılığı düşünsel düzeyden toplumsal tecride dönüştürücü etkisi bakımından da önem kazanmaktadır.<sup>21</sup> İlgili eserlerde, hem niteleme düzeyinde hem de mezhebî ve dinî aidiyetler düzeyinde dışlayıcı kavramlar bulunması nedeniyle bu kavramların söylem içindeki yerleri ve anlamları, bu iki alt başlıkta incelenecektir.

Bu söylemin temel bileşenlerinden birincisi olan söylemin sahibi ve düşünme biçimi hakkında, Ashâbu'l-hadis'in zihniyet özellikleriyle ilgili yapılan değerlendirmeler fikir vermektedir. Bir diğeri ise 3./9. asırdaki muhataplar olup bunlar, Ashâbu'r-re'y, yani Mürciî ve Hanefî geleneğe

<sup>18</sup> Berkan Güngör, "Söylem Yaklaşımı Üzerine Bir Kavram Çalışması ve Eleştirel Söylem Analizi", *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2020), 4.

<sup>19</sup> Halil Çelik - Hilal Ekşi, "Söylem Analizi", *Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008), 105.

<sup>20</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 1994), 22.

<sup>21</sup> Ashâbu'l-hadis'in reddiyelerinde bu potansiyel, dini dışlayıcılığı pratik alana taşıma çabasının varlığıyla birlikte daha da güçlenmektedir. Bu çabaya örnek olarak; muhataplarının, dinî ve ilmi yünden samimiyetleri, birikimleri ve ahlâki kişiliklerinin sorgulanması, arka-larında namaz kınamayacağı, şahitliklerinin kabul edilmeyeceği, onlarla evlenilmeyeceği, miraslarının helal olmayacağı, onlara selam verilmemesi ve birlikte oturulmaması gerektiği, hastalandıklarında ziyaretlerine gidilmeyeceği, tövbeye davet edilmeleri ve katledilmeleri gerektiğine dair ifadeler sıralanabilir. Bk. Büşra Yurtalan, *Ashâbu'l-Hadis'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 199-221.

mensup isimler, Mu'tezile kelâmcıları ve Rafızîler'dir.<sup>22</sup> Bu eserlerde, 2./8. asırda vefat etmiş olan Ebû Hanîfe, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) zikredilmektedir. Yine erken dönemden Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738), Amr b. Ubeyd, Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Amr b. Fâ'id, kendilerinden hadis alınmayan Kaderîler olarak anılmaktadır.<sup>23</sup>

Söz konusu reddiyeler belli konular etrafında şekillenmiştir. Bu doğrultuda, dışlayıcı söylemin üçüncü bileşeni olan içeriksel çerçeve, Allah'ın sıfatlarının nefyi, haberi sıfatların te'vili, rü'yetullahın reddi, halku'l-Kur'ân fikri, imanın mahiyeti ve cennet ve cehennemın ebedî olup olmadığı konularından oluşmaktadır. Toplumsal uzam hakkında ise 3./9. asrın bir yandan yoğun bir şekilde ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü, bir yandan da siyasî anlaşmazlıkların ve çatışmaların yaşandığı hareketli bir dönem olduğuna işaret edilebilir. Abbasî Devleti'nin başkenti olan Bağdat, kültürel, etnik ve dinî açılarından kozmopolit bir ortama sahip olup bu durum, çok kültürlü bir yapıyı ve etkileşimi beslediği gibi diğer dinî ve sosyo-politik çekişmelere de ortam hazırlamıştır. Nitekim İbn Kuteybe, soru sorulduğunda yalan söyleyen, soru sorduğunda ise muhatabı sıkıntıya sokma gayesi taşıyan, bilinmez konulara dalıp çok ince sırları ortaya çıkarma ve geçmişi reddetme gibi eğilimleri olan insanların sayısının arttığı; dinin parçalanıp Müslümanların fırkalara ayrıldığı, grupların birbirlerine isimler takıp birbirlerini küfürle itham ettiği bir gerçekliği betimlemektedir.<sup>24</sup> 3./9. asra damgasını vuran olaylardan biri de Mihne'dir. Hiç şüphesiz bu süreç ve sürecin sonlandırılmasının ardından uygulanan siyasî tutumlar da dışlayıcı söylemi şekillendiren ve muhatapları belirleyen<sup>25</sup> unsurlardan olmuştur.

### 1. Mezhebî ve Dinî Aidiyetler Düzeyinde Dışlayıcı Söylem

Mezheplerin ve ekollerin kendi kimliklerini tanıtmak üzere kullandıkları veya diğer mezhep ve ekollerin onları nitelemek üzere kullandığı isimlerin bazıları hem mezheplerin kendileri tarafından hem de muhatapları tarafından genel kabul görmüştür. Bazen ise bir isme mensuplarının yüklediği anlam ile muhaliflerinin yüklediği anlam birbirinden farklı olmuş ya da isimler doğrudan karşı tarafı tenkit maksadı ile kullanılmış ve mensupları tarafından benimsenmemiştir. Bu durumda dinî grupların, kendilerini ve fikirlerini

<sup>22</sup> Ebû Saïd Osmanın b. Saïd b. Hâlid ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Salim el-Mısırî (Riyad: Dâru'l-Keyân, 2006), 39, 40.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr (Beyrut: Dâru'l-İslâmî, 1999), 56, 57.

<sup>24</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 9, 10.

<sup>25</sup> Mu'tezilî âlimlerle birlikte Hanefî fakihlerin Mihne sürecindeki rolü hakkında bk. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefîler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010), 101-130.

kabul ettirebilmek için diğer grupları olumsuz içeriğe sahip lakap ve isimlerle vasıflandırdıkları anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-hadis de muhataplarını, onların kabul etmediği belli mezhebî ve dinî aidiyetler veya nitelemeler üzerinden tenkit etmiştir. Gruplar kendilerini isimlendirirken, övgü içeren isimler tercih ettikleri için, kullanılan ismin onlara dışarıdan verilmiş olması, mensupları tarafından manasının değiştirilerek kabul edilmesi ya da hiç kabul edilmemesi gibi durumlar, ismin niteleme anlamından ziyade, tenkit ve dışlama amacıyla kullanıldığını gösterebilmektedir.<sup>26</sup>

### 1.1. Cehmiyye

Bir diğer adı Cebriyye olan Cehmiyye, Ca'd b. Dirhem'in görüşlerinden etkilendiği bilinen Cehm b. Safvân'a nispetle anılmaktadır. Ele alınan reddiyelerin pek çoğunun başlığında geçen Cehmiyye ismi, 3./9. asırda böyle bir ekol veya mezhebin olduğu ve bu eserlerin, doğrudan Cehmiyye'yi reddetmek üzere yazıldığı izlenimini vermektedir. Eser içeriğine bakıldığında ise İbn Hanbel, Cehmiyye olarak nitelendirdiği kimselerin, birçok insanı dalâlete sürüklediğini; bazı cahil insanların, Cehmiyye'nin Allah'ı yüceltiklerini sandıklarını aslında onların sözlerinin Allah'a iftira olduğunu ve bu sözlerle küfr ve dalâlete düştüğünü bilmediklerini ifade etmektedir.<sup>27</sup> Buhârî, Hz. Peygamber'e atfedilen "Ümmetimin münafıklarının çoğunluğu Kur'ân okuyucularıdır." rivayetinin, Cehmiyye, Mu'attıla ve Ehl-i Ehvâ için söylendiğini iddia etmektedir.<sup>28</sup> Buhârî'nin aktardığı başka bir rivayette ise, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya hitabı ve imanun kalp ile olduğu meselelerindeki görüşleri sebebiyle, Cehmiyye'nin Râfıza, Kaderiyye ve Hâruriyye'den daha şerli bir statüde olduğu ileri sürülmüştür.<sup>29</sup>

Cehmiyye isminin Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda ön plana çıktığı söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin ashâbî ile Amr b. Ubeyd'in ashâbından birçok kimsenin, insanları dalâlete sürükleyen Cehm'e ittiba edenler arasında olduğu ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Dârimî, rü'yetullahın apaçıklığıyla ilgili rivayeti yalanlayanların Cehmî olduğunu belirtir.<sup>31</sup> Muhammed b. el-

<sup>26</sup> Alt başlıklarda ele alınan kavramlar dışında Mu'tezile ismi, nadir olarak kullanılmıştır. Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbî't-Ta'tîl*, thk. Selim 'Amr Abdulmun'im (Kahire: Dâru İbn Affan, 2007), 128; İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifî'l-hadis*, 115, 200.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fima şekket fihi min müteşabihi'l-Kur'ân ve te'evvelethü 'ala gayri te'vîlîh*, thk. Değşu b. Şebîb b. el-'Acnî (Kuveyt: Garas l'î-Neşr, 2005), 207, 212.

<sup>28</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 228.

<sup>29</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 48.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 207, 214.

<sup>31</sup> Ebû Saïd Osmân b. Saïd b. Hâlid ed-Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî = Nakzü'l-İmâm Ebî Sa'îd 'Osmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anüd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î (Mektûbetü'r-Rüşd, 1998), 1/209; Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 31.

Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) de Cehmî olduğunu ifade eden rivayetler aktarılmaktadır.<sup>32</sup> Şeybânî'nin Cehmî olarak anıldığı rivayette, istivâ konusunda umumdan farklı görüşler dile getirerek te'vil yaptığı iddia edilmektedir.<sup>33</sup> Bu doğrultuda Ashâbu'l-hadîs'in istivâ meselesinde kendi görüşlerinin aksine görüş belirten kimseleri Cehmî olarak vasıflandırdıkları söylenebilir.

Bu reddiyelerde halku'l-Kur'ân görüşü başta olmak üzere esasen Mu'tezile kastedilerek Cehmiye isminin kullanıldığı görülmektedir. Cehm b. Safvân'a nispet edilen temel görüşler ile Mu'tezile'nin görüşlerinin aynı olmadığını ve reddiyelerde Cehm'e ve bu fırkaya aitmiş gibi gösterilen görüşlerin aslında o dönemde, Mu'tezile'nin tevhid anlayışını yansıttığını vurgulamak gerekmektedir.<sup>34</sup> Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünün bireysel anlamda ilk olarak Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) tarafından ele alındığı ve Me'mûn zamanında devlet politikası hâline getirildiği tespiti<sup>35</sup> göz önünde bulundurulduğunda, Cehmiye ismiyle Bîşr el-Merîsî'den bir asır önce yaşayan Cehm b. Safvân'ın kastedilmediği söylenebilir.<sup>36</sup> Bununla birlikte, Mu'tezile kelâmcıları bu isimlendirmeyi ve Cehm b. Safvân ile ilişkilendirilmeyi kabul etmemişlerdir. Ahmed Emîn, Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucularından Bîşr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825), kendilerinin Cehm'e nispet edilmelerinden duyduğu rahatsızlığı ve Cehm'in değil, Amr b. Ubeyd'in ashâbından olduklarını belirttiği dizelerini aktarmaktadır.<sup>37</sup>

Bu noktada, Watt'ın, "Cehmî" lafzının bir hakaret tabiri olduğu ve gerçekte hiçbir zaman Cehm'e uyan ya da Cehmî olduğunu dile getiren kimselerin olmadığına dair ifadelerine işaret etmek gerekmektedir. Ona göre Cehmî tabiri, dinden dönen veya devlete isyan eden gibi bir içerik kazanmıştır. Ashâbu'l-hadîs'in kötü şöhretle anılan ve öldürülen Cehm b. Safvân ile muhaliflerini ilişkilendirmesinde, onları gözden düşürme çabası olduğu görülmektedir.<sup>38</sup> Buhârî ve İbn Kuteybe gibi isimlerin de içinde bulunduğu Kur'ân'ın sadece lafzının mahlûk olduğunu söyleyen<sup>39</sup> ve bu hususta

<sup>32</sup> Dârimî, *Nakzü'd-Dârimî*, 1/493, 563; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 36.

<sup>33</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 41.

<sup>34</sup> Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hititkitap, 2010), 349.

<sup>35</sup> Osman Aydın, "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Rolü (I)", *Dini Araştırmalar* 3/9 (2001), 143.

<sup>36</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 48.

<sup>37</sup> Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1969), 288.

<sup>38</sup> William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 204, 205; Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 349.

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 52-54; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 124.



vakfedilmesi gerektiğini kabul edenlerin<sup>40</sup> de Cehmî olarak nitelendirilmiş olması,<sup>41</sup> Cehmiyye kavramının dışlayıcı bir kavram olarak kullanıldığına dair oldukça dikkat çekici bir örnektir.

Sonuçta, Ashâbu'l-hadis'in 2./8. asrın sonlarından itibaren, muhalif olduğu bütün grupları, hatta kendilerinden olup farklı görüş iddia edenleri dahi, özellikle iman esaslarını akıl ile yoruma tabi tutmaya öncülük ettikleri ve düşünceleriyle çeşitli ekollere tesir ettikleri için Ca'd ve Cehm isimlerine nispetle küfr ve inkâr düzleminde tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Görüşleriyle başka mezhepleri etkilemiş olsa da belli bir tarihten sonra, Cehm b. Safvân'dan başka müntesibinin gösterilememesi nedeniyle Cehmiyye'nin, müstakil mevcudiyetini muhafaza etmiş bir ekol olmadığı söylenebilir.<sup>42</sup> 3./9. asırda Ashâbu'l-hadis'in reddiye eserlerinde Cehmiyye olarak nitelendirilenlerin arasında, Mu'tezile'nin sıfatlar, rü'yetullah ve halku'l-Kur'ân görüşlerini benimseyenler ve temelde iman konusundaki görüşleri sebebiyle, bazı Hanefî-Mürciî kimseler bulunmaktadır.<sup>43</sup> Dolayısıyla, Ashâbu'l-hadis'in bu asırda muhataplarını Cehmî olarak adlandırmasının anakronik ve aynı zamanda gözden düşürücü genel bir kullanım olduğu söylenebilir. Nitekim Dârimî'nin, İslam'da Cehmiyye'den başka zındık olmadığına dair sözü,<sup>44</sup> bu kavramın diğer tenkit edici ifadeleri kapsayacak şekilde kullanıldığını göstermektedir.

## 1.2. Kaderiyye

Kader konusunda insanın özgürlüğünü dile getiren ilk isimlerin, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî olduğu ve bu iki isme nispetle Kaderiyye isminin kullanıldığı bilinmektedir. Tıpkı Cehmiyye gibi Kaderiyye de temel ilkeleri ve sistematize edilmiş görüşleri bulunan bir düşünce okulu veya mezhep olarak görülmemiştir.<sup>45</sup> Emevî yöneticilerin, halkın karşı çıktığı bazı uygulamalarını kadere atfederek kendilerini aklamaya çalışmaları, insan özgürlüğü söylemlerine ortam hazırlamıştır.<sup>46</sup> Bu nedenle başlangıçta, devlete

<sup>40</sup> Kur'ân'ın lafzının yaratılmışlığı konusunda Ashâbu'l-hadis kendi içinde ihtilaf etmiş, çoğunluğu oluşturan grup, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını; *Lafziyye*, Kur'ân mahlûk olmasa da lafzının, kulların diğer fiilleri gibi yaratılmış olduğunu; *Vâkife* ise bu konuda öncekilerin konuşmaması sebebiyle görüş bildirmemek gerektiğini kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel gibi Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenler hem Vâkife'yi hem de Lafziyye'yi tenkit ederken Vâkife de diğer iki grubu mübtedî' olmakla itham etmiştir. Bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 45; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 124.

<sup>41</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 170.

<sup>42</sup> Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 287.

<sup>43</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 167.

<sup>44</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 186.

<sup>45</sup> Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 287.

<sup>46</sup> Bk. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 92-162; Aydın, *Akılci Din Söylemi*, 140-149.



muhالیf ve homojen bir yapıya sahip olmayan ilgili zümrelere Kaderiyye ya da Ehlü'l-Kader isimleri, onları kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiştir.<sup>47</sup> Zaman içinde Kaderiyye, özgür irade fikrini benimsedikleri için, Mu'tezile'nin bizzat kendisi için de kullanılmıştır.<sup>48</sup> İbn Kuteybe'nin Mu'tezilî âlimleri zikrederken, birkaç istisna dışında "Mu'tezile" isimlendirmesini kullanmadığı; "mütেকellimûn" ve "Ashâbu'l-kelâm"ın yanı sıra "Kaderî" ve "Kaderiyye" kavramlarını tercih ettiği görülmektedir.<sup>49</sup>

Kader konusunda farklı görüşü benimseyen her iki grubun da birbirlerini nitelerek üzere Kaderiyye ismini kullandığı dikkat çekmektedir. Ashâbu'l-hadîs, irade hürriyetini savunanları veya ilâhî kaderi reddedenleri Kaderiyye olarak isimlendirirken; buna tepki olarak Mu'tezile de kaderi ispat ettikleri için onların bu isme daha layık olduğunu iddia etmiştir.<sup>50</sup> Bu kullanım şekli dahi, kelimeye yüklenen olumsuz ve dışlayıcı anlamı gösterir niteliktedir. Nitekim Mu'tezile için Ashâbu'l-hadîs'in seçtiği nitelermelerden hem Cehmiyye'nin hem de Kaderiyye'nin ilk temsilcileri, Emevî yönetimi tarafından siyasî görüşleri sebebiyle öldürülen isimlerdir.<sup>51</sup> Bu arka plan göz önünde bulundurulduğunda, Ashâbu'l-hadîs'in, kelâmcıları yönetime muhalefetleri sebebiyle öldürülen ve toplum nezdinde gözden düşürülen isimlere nispetle Cehmiyye ve Kaderiyye olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada, Mu'tezile'nin irade hürriyeti konusunda, Kaderî zihniyetten etkilendiğini ancak Mu'tezile'yi ilk asırdaki Kaderiyye ile özdeş veya bir şubesi olarak kabul etmenin mümkün olmadığını belirtmek gerekmektedir.<sup>52</sup>

Bu isimlendirme, hemen hemen bütün mezheplerin ihtilaflarında temel argüman olarak kullandıkları, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerle gerekçelendirilmiştir. Hâricî, Kaderî ve Mürciî zümreler hakkında Hz. Peygamber'e dayandırılan tafsilatlı rivayetlerden bir kısmı, bir fırkayı doğrudan ismi ile hedef alırken; diğer kısmı, belli bir fırkanın görüşlerini reddeden ve aynı zamanda başka bir fırkayı savunan yapıdadır.<sup>53</sup> Rivayetlerin

<sup>47</sup> İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/64.

<sup>48</sup> Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 135.

<sup>49</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 79, 115, 200.

<sup>50</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 137; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/722; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/748.

<sup>51</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: OTTO, 2017), 235-237.

<sup>52</sup> Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, 139, 167.

<sup>53</sup> Bk. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadîs Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143; Mehmed Said Hatipoğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadîs Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: OTTO, 2016), 83-88.

kullanımı bu amaçla sınırlı kalmamış; İbn Kuteybe, Ashâbu'l-hadis'e yönelik Haşeviyye, Nâbite, Mücbire, Cebriyye, el-Ğusâ (sel artıkları) ve el-Ğusr (insanın en rezilleri) şeklindeki yakıştırmaların rivayetlerde yer almaması nedeniyle asılsız olduğunu açıklamıştır. İbn Kuteybe'ye göre, Ashâbu'l-hadis'e verilen söz konusu bu isimler, Rasûlullah tarafından verilmiş olmayıp sonradan çıkmıştır. Ancak tıpkı Râfiziyye, Mürcie ve Hâricîlerin isimleri gibi Kaderiyye ismi hadiste sabit olup; Kaderiyye'nin ümmetin Mecûsîleri olduğu, hastalandıklarında ziyaretlerine, öldüklerinde cenazelerine gidilmemesi gerektiği, Hz. Peygamber'den rivayet edilmiştir.<sup>54</sup> İbn Kuteybe'nin bu refleksi aynı zamanda metin merkezli düşünmenin hâkimiyetine dair dikkat çekici bir örnek olarak değerlendirilebilir.

### 1.3. Mecûsiyye

İki aslî Tanrı olarak kabul edilen Ahura Mazda (Ohrmazd)-Ehrimen (Angra Mainyu) düalizminin hâkim olduğu Mecûsîlik,<sup>55</sup> Ashâbu'l-Hadis'in reddiyelerinde görüş benzerliğine sahip oldukları iddiasıyla, karşı tarafı itham eden bir niteleme olmuştur. Bu düalizimde, bütün iyiliklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir iyi Tanrı ile bütün kötülüklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir kötü Tanrı'nın varlığına ve bu ikisi arasında sürekli bir mücadelenin gerçekleştiğine inanılmaktadır.<sup>56</sup>

İbn Kuteybe, Kaderiyye'nin Mecûsîlere en fazla benzeyen grup olduğunu ileri sürmüştür.<sup>57</sup> Bu isimlendirme, Rasûlullah'tan aktarılan "*Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalandıklarında ziyaret etmeyin, cenazelerine gitmeyin.*" şeklindeki rivayetle temellendirilmiştir.<sup>58</sup> Ashâbu'l-hadis'in Mecûsiyye nitelemesini hangi gerekçeyle tercih ettiğini değerlendirmek gerekmektedir. Buhârî'ye göre, Mu'tezile Müslümanların fikrine aykırı olarak Allah'ın fiillerinin yaratılmış, kulların fiillerinin ise yaratılmamış olduğunu savunmaktadır ve bu görüş, önceleri Mecûsî iken sonradan Müslüman olduğunu iddia eden Senseveyh'e aittir.<sup>59</sup> Bu doğrultuda, İbn Kuteybe de Kaderiyye'nin "*Biz, Allah'ın olmasını istemediği şeyleri ve takdir olunmayan şeyi yapabiliriz.*" sözleri ile iki İlah'ın varlığını kabul eden Mecûsîlik ile görüş benzerliğine sahip olduklarını söylemektedir.<sup>60</sup>

<sup>54</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 136-138.

<sup>55</sup> Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/282.

<sup>56</sup> Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 196.

<sup>57</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 137, 138.

<sup>58</sup> Kaderiyye'nin Mecûsîlik ile itham edildiği rivayetlerin sened ve metin açısından tahlili için bk. Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları".

<sup>59</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 128.

<sup>60</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 137, 138.

Eş'arî'nin Kaderiyye ile Mecûsîler arasında kurulan benzerliğe dair açıklamaları da bu ilişkilendirme hakkında fikir vermektedir. Eş'arî, Kaderiyye'nin, hayrın Allah; şerrin ise şeytan tarafından yaratıldığını iddia ettikleri için, Hz. Peygamber tarafından "bu ümmetin Mecûsîleri" olarak adlandırıldığını ifade etmektedir. Eş'arî, bu benzerliği şöyle kurmaktadır: "Mecûsîler, tapındıkları 'nur' hakkında, 'O kimseye zarar vermez, zira başkasına zarar eden sefihtir.' demektedir. Kaderiyye de 'Allah, şerri yaratmamıştır. Zira kötülükleri ancak kötü olan yapar.' demektedir."<sup>61</sup>

Bu bilgilerden, Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamında ele aldığı Allah'ın kesinlikle kötü fiil işlemediği ve tercih etmediği, yaptıklarının tümünün hasen olduğu ve insanın fiillerinde özgür olduğu konularındaki görüşlerinin,<sup>62</sup> Mecûsîliğin düalist öğretisine benzetildiği anlaşılmaktadır. Osmanlı âlimi Akkirmânî (ö. 1174/1760) *Îrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*'nde, kulların fiillerinde özgür olduğunu savunan Mu'tezile'nin insana kudret ve imkân vermeyi Allah'a nispet ettiklerini vurgulayarak ulûhiyette ortak kabul eden Mecûsîlere benzetilmesinin insafı bir yaklaşım olmadığını belirtir.<sup>63</sup> Nitekim erken dönemden itibaren, Mu'tezile kelâmcılarının düalist Tanrı tasavvuruna sahip akımlarla mücadele ettiği bilinmektedir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf vasıtasıyla üç binden fazla Mecûsî'nin Müslüman olduğuna dair nakledilen bilgi, bu mücadelenin gerçekliğine işaret etmektedir.<sup>64</sup> Mu'tezile'nin Kur'ân'da açıkça reddedilen düalist Tanrı inancını benimseyen bir gruba mensubiyetle itham edilmesi ve Mecûsîliğin Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanların tanıdığı bir din olması, Müslüman toplum nezdinde onların, İslam dışı görülmelerini kolaylaştıracak niteliktedir.

#### 1.4. Zenâdika

İslam düşünce literatüründe zındık terimi, Zerdüşt, Maniheizt ve Mazdekî çevrelerle irtibatlı kullanılmıştır. Bu kavram, başlangıçta, İslam coğrafyasının genişlemesiyle toplumda zuhur eden, özellikle İran kökenli dinî akımları benimseyenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Sonraki süreçte ise kavram, anlam değişmesine ve genişlemesine uğrayarak, Müslüman olduklarını söyledikleri hâlde eski dinî inançlarını koruyanları, sapkın inançlıları, Allah'a

<sup>61</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 24, 88, 156.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/8, 58.

<sup>63</sup> Akkirmânî, "(Mu'tezile taraftarları) Mecûsîden daha şiddetlidir, zirâ Mecûsî bir ortak kabûl eder, bunlar ise, sonsuz sayıda ortak kabul ederler." sözleriyle Mâverâünnehir âlimlerinin de insafı olmadığına dair ifadeleri, Ashâbu'l-Hadîs'in bu tutumunun Ma'türîdî çizgide de sürdüğünü göstermektedir. Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî, "Îrâde-i Cüz'îyye Risalesi", çev. Abdulhamit Sinanoğlu, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 130, 131.

<sup>64</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer (Beirut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1961), 44.

inanmayanları, içinde yaşadıkları toplumun Müslüman olması nedeniyle inançsızlıklarını gizleyenleri ve hatta ana akıma aykırı dinî ve felsefî inançları tanımlamak üzere oldukça geniş bir çerçeveye sahip olmuştur.<sup>65</sup> İslam dininin tevhid gibi temel ilkelerine aykırı olan inançları veya inançsızlığı niteleyen bu kavram, İslam çatısı altındaki isim veya grupların, birbirini tenkit ettiği bir kavram hâline de dönüşmüştür. Mu'tezile, İslam düşüncesine aykırı inançlarını reddetmek üzere Zenâdîka'ya reddiyeler kaleme almışken,<sup>66</sup> sonraki süreçte Ashâbu'l-hadis, Mu'tezile için de bu ismi kullanır olmuştur. Chokr'un şu ifadeleri, zındık kelimesinin spekülâtif kullanımını açıkça ortaya koymaktadır:

Fıkıhçı için zındık, şeriatın kurallarına uymayan ve ibadetlerini yerine getirmeyen kişiydi. İlahiyatçı, aslında tevhid dogmasından ayrılan kişinin, radikal düalistin, septik kişinin, dehrî diye bilinen materyalistin ve aşırıya kaçan Şîî'nin zındık olduğunu söylerdi. Eğer bir gelenekçi sohbe katılmış olsaydı, selefi küçümseyen Râfizîleri ve din konusunda kendi görüşlerine uyan, Ashâbu'l-Ehvâ olan kelâm-cıları zındık olarak kabul ederdi.<sup>67</sup>

Eserinin başlığında Zenâdîka ile Cehmiyye ismini buluşturan İbn Hanbel, reddiyenin ilk kısmında, Kur'ân'daki özellikle müteşâbih ayetlerden bazılarını metnin bütünlüğünden kopararak aralarında çelişki olduğunu ileri süren bir grubun iddialarına cevap vermektedir. İbn Hanbel, Allah'ın kitabı hakkında şüpheye düşmek, fitne yaymak, kendileriyle birlikte cahil insanları da saptırmakla tasvir ettiği bu grubu, Zenâdîka olarak isimlendirmektedir.<sup>68</sup> Bu eserde Zenâdîka'nın kimler olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Ancak Kur'ân'da birbiriyle çelişkili ayetler olduğu iddiası ve bunu delillendirmek üzere ileri sürülen fikirlerin mantikî olarak zayıf olması, Zenâdîka ile Mu'tezile veya Cehmiyye'nin kastedilmemiş olduğu kanaatini beraberinde getirmiştir.<sup>69</sup>

İbn Hanbel, Zenâdîka'nın iddialarını yanıtladıktan sonra, Cehmiyye'nin de insanları Kur'ân ve hadislerdeki müteşâbihlere çağırarak ve dalâlete

<sup>65</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 11-14.

<sup>66</sup> Melhem Chokr, *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 26, 36.

<sup>67</sup> Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 26.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdîka*, 169-196.

<sup>69</sup> Topaloğlu'na göre eserde, müellifin çağdaşı olan İbnü'r-Ravendî ile taraftarlarının hedef alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. Bekir Topaloğlu, "er-Red ale'z-Zenâdîka ve'l-Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/515; Binyamin Abrahamov, *İslam Kelâmî-Gelenekçilik ve Akılcılık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 88, 89.

düşürmekle Zenâdıkâ'ya benzediğini iddia etmektedir.<sup>70</sup> Benzerlik, iki farklı grubu gerektirdiği için İbn Hanbel'in, Zenâdıkâ ifadesiyle Mu'tezile ve Cehmiyye'den farklı bir grubu kastettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu eserde, mütekellimler, İbn Hanbel tarafından doğrudan Zenâdıkâ olarak itham edilmemişse de Kur'ân'da çelişkilerin olduğunu iddia eden Zenâdıkâ ile aynı eserde konu edinilmeleri ve aralarında benzerlik kurulması, Zenâdıkâ isminin gözden düşürme aracı olarak kullanıldığını göstermektedir.

İbn Kuteybe *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde, Allah'ın ayetlerini ve peygamberlerini yalanlayan inkârcılar olarak tanımladığı Zenâdıkâ ile Müslüman olduğunu söylediği hâlde hadislerde çelişki, tutarsızlık ve akıl dışılık bulunduğunu iddia edenler arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu kitabı ikinci gruba cevap vermek ve onları reddetmek amacıyla yazdığını ifade eden İbn Kuteybe'nin kelâmcıları, Zenâdıkâ kapsamına dâhil etmediği anlaşılmaktadır.<sup>71</sup>

Buhârî'nin ve Dârimî'nin reddiyelerinde ise, kelâmcıların zındıklık ile itham edildiği görülmektedir. Buhârî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı iddia edenler zındık ve lanete layık olduğu için onlarla aynı yerde oturulmaması ve nikâhlanılmaması gerektiğini aktarmaktadır. Bişr el-Merîsî'nin, Cehm'in öğrencisi olduğu ve Merîsî ve ashâbının sözlerinin, zındıklığa celbettiği ifade edilmektedir. Ayrıca İsmâil b. Ebî Üveys'in (ö. 226/840) Cehmiyye'yi Irak zındıkları olarak nitelendirildiği aktarılmaktadır. Cehmiyye ismi altında Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve arşa istivâ hakkında muhalif görüş kabul edenler zındık olarak anılmıştır.<sup>72</sup>

Çalışmada referans alınan eserler arasında, Ehl-i Kible'den olmadıklarını savunarak muhataplarını zındıklık ile itham etme noktasında en sert üsluba sahip olanın, Dârimî'nin reddiyesi olduğu görülmektedir. Dârimî, aşikâr olan küfürlerinden dolayı, Cehmiyye'nin zındıklardan daha çirkin bir konumda olduğunu ifade etmektedir. O, birbirine benzeyen grupların aynı konumda olacağı gerekçesiyle, eğer Cehm ve arkadaşları, sahâbe döneminde ortaya çıkmış olsalardı sahabenin, bu kimseleri Zenâdıkâ ile aynı grupta değerlendireceğini iddia etmektedir.<sup>73</sup>

### 1.5. Mülhid

İslam düşünce literatüründe, ilhâd ve mülhid kavramlarının kapsamına, Allah'ı veya İslam'ın temel ilkelerini reddedenler ya da bazı Müslüman şahsiyetler ve gruplar dâhil edilmiştir. Kâfir ve müşrik açık inançsızlığı ifade

<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıkâ*, 196.

<sup>71</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 195.

<sup>72</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 21, 22, 28.

<sup>73</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 174, 175, 178.

ederken; zındık ve mülhîd ise daha ziyade gizli inançsızlığı göstermek üzere kullanılmıştır.<sup>74</sup>

Dârimî, muhatapları hakkında farklı konu ve bağlamlarda ilhâd ve mülhîd nitelendirmelerini kullanmıştır. Ancak "Arşa İman" başlığı altında muhataplarını mülhîd grup olarak zikretmesi,<sup>75</sup> Ashâbu'l-hadîs'in muhataplarını inkâr ile itham ettikleri konular açısından dikkat çekici bir örnek niteliğindedir. Dârimî'nin, Kur'ân'da zikredilen arş kelimesini kendi anladığı hâliyle iman konusu olarak değerlendirmesi, bu konuda farklı yorum yapanları, inkârcı anlamında mülhîd olarak isimlendirmesine sebep olmuş gözükmektedir.

İlhâd kelimesi, bir ayette<sup>76</sup> zulüm ile birlikte kullanıldığı için, Allah'a şirk koşmaya götüren sapma şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>77</sup> Fiil olarak kullanıldığı bir ayette<sup>78</sup> ise ilhâd tabiri, kendilerinden uzak durulması tavsiye edilen ve zamanı gelince cezalarını çekecek oldukları haber verilen sapkın kimseleri nitelendirmektedir. Tıpkı ayette sapkınlardan uzak durulması gerektiğine dair yapılan çağrı gibi, Ashâbu'l-hadîs, muhalifleri hakkında ilhâd ve mülhîd kelimelerini kelâmcılardan uzak durulması gerektiğini ifade ederek kullanmıştır. Bu kavramlar, tek başına kullanıldığı gibi, özellikle zındık ve mülhîd kavramları sonraki süreçte, birbirlerini pekiştirecek şekilde bir arada kullanılmıştır.<sup>79</sup>

### 1.6. Mu'attıla

"Boş ve hâli olmak" anlamından türeyen "mu'attıla" kelimesi, kaynaklarda Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Allah'ın zâtına zait kadîm sıfatları nefyeden görüşleri nedeniyle, hasımları tarafından, Mu'tezile kelâmcıları için Mu'attıla ile birlikte Ehl-i Ta'tîl ismi de kullanılmaktadır.<sup>80</sup> Bu nitelendirme ile Mu'tezile'nin sıfatların gerçekliğini inkâr ederek, Allah'ı sıfatlardan yoksun bıraktıkları ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Ayrıca bu isimlendirmenin, halku'l-Kur'ân fikri ile ilişkili olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda, reddiyesini Cehmiyye ve Ashâbu't-Ta'tîle

<sup>74</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhîdler*, 14.

<sup>75</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 49, 57, 79, 100, 159.

<sup>76</sup> el-Hacc 22/25.

<sup>77</sup> Râgıb el-İsfahânî, "Ihd", *Kur'an Kavramları Sözlüğü Müfredat* (İstanbul: Çıra, 2017), 882.

<sup>78</sup> el-A'râf 7/180.

<sup>79</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhîdler*, 13.

<sup>80</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 49; Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/330.

<sup>81</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001), 46.

karşı kaleme alan Buhârî, Kur'ân'ın yaratıldığına dair çirkin sözlerle "ta'til" fikrine varıldığını ifade eden bir rivayeti aktarmaktadır.<sup>82</sup>

Sonraki süreçte Mu'attıla tabiri, "Allah'ın varlığını tanımayan ve tabiatın, yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler" için de kullanılmıştır. Bu anlamdaki Mu'attıla'nın, İslâmî gruplarla bir ilgisi olmadığı açıktır.<sup>83</sup> Öte yandan Şehristânî, Cahiliyye Araplarını "Mu'attıla" ve "Muhassıla" şeklinde ikiye ayırmaktadır. "Mu'attıla" ile eğitilmemiş ve cahil Araplar; "Muhassıla" ile eğitilmiş Araplar kastedilmiştir. Mu'attıla Arapları kendi içinde, yaratıcıyı ve öldükten sonra dirilip hesaba çekilmeyi inkâr edenler; sadece öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler; peygamberi inkâr edip putlara tapanlar ve başka dinlere temayül edenler şeklinde kategorize edilmiştir.<sup>84</sup> Öyle görünüyor ki Cahiliyye Arapları içindeki ilimden ve birtakım temel inançlardan yoksun olanları nitelenebilir üzere kullanılan bu kavram, Ashâbu'l-hadîs tarafından olumsuz muhtevası sebebiyle muhataplarını tenkit etmek üzere tercih edilmiştir.

Ashâbu'l-hadîs, sıfatlar ve halku'l-Kur'an konusu çerçevesinde, muhataplarını âsârın tamamına ve Kur'ân'a muhalefet etmekle itham ederken Mu'attıla nitelendirmesini kullanmaktadır.<sup>85</sup> Mu'attıla ismini sık sık kullanan Dârimî, yaşadığı bölgenin Mu'attıla'dan temizlenmesi ve Allah'ın kullarını onlardan kurtarması için dua etmektedir.<sup>86</sup> Mu'attıla, Allah'ın kelâmını değiştirmekle de itham edilmiştir.<sup>87</sup> Ayrıca *Halku ef'âli'l-'ibâd* adlı eserin tercümesinde "Mu'attıla" ve "ta'til" kavramlarının, "dinsizler" ve "dinsizlik" şeklindeki hatalı çevirisi ise,<sup>88</sup> bu kavrama Ashâbu'l-hadîs'in yüklemiş olduğu dışlayıcı anlamın bir yansıması niteliğindedir.

### 1.7. Müşebbihe

Müşebbihe, "Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri" ifade etmektedir.<sup>89</sup> Şehristânî, Şîa'dan bazı aşırı grupların ve Ashâbu'l-

<sup>82</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 43.

<sup>83</sup> Sinanoğlu, "Muattıla", 30/330, 331.

<sup>84</sup> Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 766-770.

<sup>85</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 77.

<sup>86</sup> Mu'attıla isminin kullanımına örnek olarak bk. Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 47, 49, 57, 64, 119, 168.

<sup>87</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 17.

<sup>88</sup> Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Hadîs-i Şerifler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 11, 26.

<sup>89</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/156.



hadîs'in Haşevî adıyla anılan bir grubunun, Müşebbihe'den olduğunu belirtmektedir.<sup>90</sup> Tenzih yöntemini prensip edinen Mu'tezile, teşbihe karşı oldukça ciddi eleştiriler yönelmiş, Müşebbihe ile birlikte, Allah'ın sıfatları konusunda tevfiiz tutumunu benimseyen Ashâbu'l-hadîs'i de hedef almıştır. Nitekim onlara Müşebbihe isminin Mu'tezile tarafından verildiği ifade edilmektedir.<sup>91</sup> İbn Hanbel'in ifadelerine göre Cehm, Allah'ı herhangi bir şey ile vasıflandıranları, "müşebbihe" ve "kâfir" olarak tenkit etmektedir.<sup>92</sup>

Müşebbihe, tıpkı Kaderiyye kavramı gibi her iki grubun birbirine karşı kullandığı bir nitelemedir. Ashâbu'l-hadîs, Cehmiyye'yi Müşebbihe ismiyle de anmıştır. Ashâbu'l-hadîs, Tanrı tasavvurunun işitemeyen, göremeyen, konuşamayan putlara; sağır ve dilsiz kimselere benzemesi sebebiyle Cehmiyye'nin Müşebbihe olduğunu iddia etmektedir.<sup>93</sup> Ashâbu'l-hadîs'in, muhataplarını, sıfatlar konusundaki görüşleri nedeniyle Allah'ı putlara benzetmek ile suçladığı ve bu sebeple Müşebbihe nitelemesini kullandığı anlaşılmaktadır. Tenzih doktrinini benimseyen Mu'tezile'nin teşbih ile itham edilmesi ise dikkat çekmektedir.

## 2. Niteleme Düzeyinde Dışlayıcı Söylem

Niteleme düzeyinde dışlayıcılık kapsamında tespit edilen kavramlar, bazen tek başına bazen de "ehl" kelimesi ile birlikte, mensuplarını niteleyen bir sıfat olarak kullanılmıştır. Bu kavramların, Ashâbu'l-hadîs'in reddettiği metodolojiye ve kimi zaman bir görüşe nispetle kullanıldığını vurgulamak gerekmektedir.

### 2.1. Re'y, Kıyas, Nazar, Hevâ ve Zeyğ

Kronolojik bir değerlendirme yapıldığında, Mu'tezilî âlimlerin elinde sistematik olarak inşa edilmesinden önceki süreçte kelâm muhalefetinin daha ziyade re'y kavramı üzerinden sürdürüldüğüne dikkat çekmek gerekmektedir.<sup>94</sup> Farklı eğilim ve görüşler, ıstilahî anlamda yapılan re'y tanımlarına yansımıştır. Ancak burada vurgulanması gereken, re'yin erken dönemde hem inanç hem de amelle ilgili konularda düşünme yollarının ya da fikir üretme tarzlarının hemen hepsini ifade eder biçimde kullanıldığıdır. Nazarî yöntemin tesisiyle birlikte bu kavramsal şemaya nazar da dâhil olmuş ve Ehlü'n-nazar nitelemesi, Mu'tezile'yi tenkit için kullanılmıştır. Re'y

<sup>90</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 130.

<sup>91</sup> Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, 73, 74.

<sup>92</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 206.

<sup>93</sup> Buhârî, *Halku ef'âlil-'ibâd*, 58, 59.

<sup>94</sup> Sistematik kelâmın inşasından öncesinde nazarî faaliyete dönük muhalefetin en önemli taşıyıcı kavramının "re'y" olduğuna işaret edilmektedir. Bk. Yunus Öztürk, *Kelam-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 36-42.

kavramının fikhî ve itikadî anlam çerçevesi, Ashâbu'l-hadîs'in eleştirilerinin hem Mu'tezile'ye hem de Ebû Hanîfe ve çevresine yönelik olmasıyla<sup>95</sup> birlikte değerlendirildiğinde, benimsenen metodolojik esasların hedef alındığı anlaşılmaktadır. Bu suretle "re'y", "kıyas" ve "nazar" kavramları Ashâbu'l-hadîs tarafından "hevâ"<sup>96</sup> ile eş anlamlı olacak şekilde muhalif gördükleri kimseleri itham etmek üzere kullanılmıştır.<sup>97</sup>

Her ne kadar re'y, doğruya ulaşma amacıyla iyi niyetle ve düşünerek elde edilen görüşü ifade etse de<sup>98</sup> zaman içinde bu kavrama, "keyfilik ve temelsizlik" anlamları dâhil edilmiştir.<sup>99</sup> Re'y hakkında, "Kişinin şer'î meselelerde görüşüne göre hareket etmesi ve görüşünü naklin önüne almasıdır."<sup>100</sup> şeklinde yapılan tanım, kavrama sonradan yüklenen olumsuz anlamların bir yansıması niteliğindedir. Böylece re'y, naklin alternatifi veya karşıtı olarak konumlandırılmaktadır. "Kıyas, istihsan ve nazar", İbn Kuteybe tarafından ihtilafın kaynağı olarak görülmüştür.<sup>101</sup> Bazen kelâmcılardan, "nazar ehli" ve "nazarda derinleşenler" şeklinde bahseden İbn Kuteybe, ehl-i re'y ile birlikte bu nitelemeyi, ehl-i hevâ gibi tenkit amaçlı kullanmaktadır.<sup>102</sup>

İbn Kuteybe, kelâmcılar ile Ashâbu'r-re'y'i isim olarak ayırmış ve her iki grubu da eleştirmiştir. İbn Kuteybe'ye göre, Ashâbu'r-re'y tıpkı kelâmcılar gibi ihtilaf hâlinindedir. Ashâbu'l-hadîs'in Ashâbu'r-re'y hakkında en kritik iddialarından birisi, onların sanki hiç Kur'ân okumuyormuş gibi Kur'ân'a muhalefet ediyor olduklarına dairdir. O, Ashâbu'r-re'y'in, ayet ve hadislerle keyfi olarak muhalefet ettiğini ve kıyasa sarıldığını ileri sürmüştür. Nazzâm'ın da kendi görüşlerine dayanarak, Müslümanların icmâına ve hadislerle muhalefet ettiğini iddia etmiştir.<sup>103</sup> İbn Kuteybe'nin, Ebû Hanîfe ismini merkeze alarak<sup>104</sup> Ashâbu'r-re'y'i kelâmcılar ile birlikte ele alması, Ashâbu'l-hadîs'in sadece kelâmcılara değil re'y yöntemini benimseyen her türlü metodolojiye karşı olan duruşuna işaret etmektedir.

<sup>95</sup> Mehmet Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 240.

<sup>96</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 122, 123.

<sup>97</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 63, 64, 109, 110.

<sup>98</sup> M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/521.

<sup>99</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 105.

<sup>100</sup> Aynur Uraler, *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 86.

<sup>101</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 62-64.

<sup>102</sup> İbn Kuteybe, *el-İhtilâf*, 22.

<sup>103</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 68, 102, 105-108.

<sup>104</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: OTTO, 2017), 68.

Kur'ân'da, "zeyğ", fitne çıkarmak amacıyla müteşâbihleri tevil edenler için "kalplerinde eğrilik bulunan kimseler" anlamında kullanılmış;<sup>105</sup> olumsuz arzu ve eğilimlerden başka bir şey olmadığına dikkat çekilerek "hevâ"ya uymak yasaklanmıştır.<sup>106</sup> Ashâbu'l-hadis'in re'y ehlini, ayetlerdeki ifadeleri kendi kişisel görüşlerine göre te'vîl etmekle itham ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramları ayetlerin içeriklerini esas alarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Re'yin hevâ ile eş anlamlı hâle getirilme sürecinde, rivayetlerin de etkin olarak kullanıldığı ve konuyla ilgili sonraki tartışmaların geçmişe yansıtıldığı görülmektedir.<sup>107</sup>

## 2.2. Bid'at ve Dalâlet

Hadis ıstılahında, "bid'at", dine aykırı ve dolayısıyla kötülenmeye layık anlamında; bu kelimeden türeyen mübtedi' tabiri ise dine aykırı olan yola sapmış veya dalâlette kalmış kimseler hakkında kullanılmıştır.<sup>108</sup> Bu doğrultuda Ehl-i Bid'at, "aklı esas alıp nasları te'vîl etmek suretiyle Hz. Peygamber'den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler" olarak tanımlanmaktadır. Ashâbu'l-hadis, âsârda yer almayan her düşüncüyü sünnete aykırı olarak değerlendirdiği için diğer fırkaları kolaylıkla Ehl-i Bid'at olarak itham etmiştir.<sup>109</sup> Bid'at kavramının, sünnet-bid'at kutuplaşmasının<sup>110</sup> bir tarafını temsil edecek şekilde kullanımı, rivayetler üzerinden inşa edilmiş<sup>111</sup> ve yaşanan dinî, sosyo-politik gelişmeler ile birlikte bu kutuplaşma derinleştirilmiştir.

Farklı şekillerde tanımlanan bid'at kavramının "ortaya çıkan ve icat edilen her yeni şey" şeklindeki sözlük anlamının doğrudan dinî bir terim hâline getirilmesi eleştirilmiştir.<sup>112</sup> Bid'atın, "dinin özüne ve ilkelerine olan aykırılık" olarak değil de "elde mevcut olan malzemedan üretilmiş farklı ve yeni olan" şeklinde tanımlanması ile Ashâbu'l-hadis'in âsârı merkeze alan bakış açısı arasında bir uyum olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

<sup>105</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>106</sup> el-Kasas 28/50, en-Nisâ 4/135.

<sup>107</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 35.

<sup>108</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 62.

<sup>109</sup> Bu iddia Sünnî kelâmcılar tarafından da kabul görmüş; bu gruplar Ehl-i bid'at olarak nitelendirilmiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/501, 502.

<sup>110</sup> Kalaycı, "Mezheplerde Tekfir ve Tatlil Olgusu", 183.

<sup>111</sup> Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 39.

<sup>112</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.), 40; Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırma Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 44-66.

Kur'ân'da daha ziyade hidâyetin zıddı olarak "küfr ve inkârı kapsayan sapkınlık" anlamında kullanılan<sup>113</sup> "dalâlet", tıpkı tekfir ve şirk gibi sünnet-bid'at kutuplaşması üzerinden sürdürülen dışlayıcı söyleme taşıyıcılık eden bir kavram olmuştur. Mâlik b. Enes'in istivâ hakkında soru sormanın bid'at ve soru soranın dalâlet ehlinin olduğuna dair sözlerini aktaran Dârimî, bu ifadeleri savunmuş; kelâmcıların ve rey ehlinin, âsârı yalanladıklarını ve reddettiklerini ileri sürerek âsârı, sünnet ile bid'atın ayırıcısı olarak nitelemiştir.<sup>114</sup> İbn Hanbel de muhaliflerini gözden düşüren ve bilgi kapasitelerini sorgulayan bir ifade tarzıyla, onları dalâlet ve bid'ate nispet etmektedir. Allah hakkında yalan söylenmesinin haram kılındığına yönelik ayetleri hatırlatmakta ve dalâlet ehlinin fitnesinden Allah'a sığındığını ifade etmektedir.<sup>115</sup> İbn Kuteybe'nin, kelâm meclislerinden uzak durulması gerektiğine dair düşüncesini desteklemek üzere şiirlerden yaptığı alıntılarda da bid'at ehlinin uzak durulması gerektiğine dair ifadeler bulunmaktadır.<sup>116</sup>

Vâkıfe, "Kur'ân yaratılmıştır." veya "yaratılmamıştır" demenin bid'at olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Vâkıfe, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu savunan Ashâbu'l-hadîs'in çoğunluğunu bid'at ile tenkit etmiş olmaktadır. Bu durumdan rahatsız olan Dârimî, bid'atın ağır bir itham olması ve Vâkıfe'nin Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu savunanları mübtedi' olarak itham etmesini zulüm görerek, kimin hak kimin batıl olduğunu iyice anlayıp idrak etmeden bid'at hükmü vermenin yanlışlığını belirtmiştir.<sup>117</sup> Yine o, her iki görüşten birini tercih etmeyen Vâkıfe'nin, hak ve batılı bilmeksizin bid'at hükmü verdiğini ve bunun cahillik ve sapkınlık olduğunu ifade etmiştir. Bu açıklamalarından birinci olarak, bir görüşü bid'at veya savunanlarını bid'atçı olarak nitelemenin ağır bir itham olarak kabul edildiği; ikinci olarak da bid'atın, hakkın karşıtı olan batıl anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dârimî'nin bid'at konusundaki bu görüşleri, hem Ashâbu'l-hadîs'i bu ithamdan uzak tuttuğunu; hem de ağır olarak vasıflandırdığı bu kavramla muhataplarını tenkit etmekten çekinmediğini göstermektedir.

### 2.3. Şirk ve Küfr

Şirk ve küfr birbiri ile ilişkili olup bazen aynı anlamda değerlendirilmiş; kimi zaman da küfrün şirkten kapsamlı olduğu, her müşrikin kâfir olduğu,

<sup>113</sup> Cihat Tunç, "Dalâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/428.

<sup>114</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 60, 78, 79, 119, 122.

<sup>115</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 235, 264.

<sup>116</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 114, 115.

<sup>117</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 169.

ancak her kâfirin müşrik olmadığı kabul edilmiştir.<sup>118</sup> Müslümanların birbirlerini itham etmeleriyle birlikte küfür, inançsızlıkla birlikte aslen sapkınlık anlamını ihtiva eder olmuştur.<sup>119</sup>

Buhârî'nin aktardığı bir rivayette, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edenler, müşrik olmakla itham edilmektedir.<sup>120</sup> Yahudi ve Hıristiyanlar, Ashâbu'l-hadîs'in muhataplarını mukayese ettiği kategoriler olmuştur. Aslında bu kıyaslama, din içinde dışlayıcılığın, dinî dışlayıcılıktan daha ileriye gittiğini göstermektedir. İbn Mübarek'e atfedilen, Hıristiyan ve Yahudilerin sözlerinin Cehmiyye'ninkilerden daha sevimli olduğuna dair ifadeler, Ashâbu'l-hadîs tarafından sıkça dillendirilmiştir.<sup>121</sup> Buhârî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimseyenlerin dalâletine, Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîler'in küfürlerinde bile rastlamadığını ifade etmektedir. Allah'ın zâtı ile kâim ve kadîm sıfatlarını kabul eden Ashâbu'l-hadîs'in, halku'l-Kur'ân fikrini benimseyenleri tevhid ehlinin dışında tutmalarının nedeni ise bunu aynı zamanda Allah'ın mahlûk olduğunun kabul edilmesi anlamına geleceğine dair kabulüdür.<sup>122</sup> Öte yandan, Ashâbu'l-hadîs'in, halku'l-Kur'ân görüşünü, müşriklerin Kur'ân'ın beşer sözü olduğu iddiaları ile özdeşleştirmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda muhataplarını şirk ile itham etmesi daha anlaşılır olmaktadır.

Cehmiyye'yi Mürchie'nin ortaya çıkardığı ifade edilen bir rivayette, Cehmiyye ve Merîsî, halku'l-Kur'ân görüşü nedeniyle kâfirlikle itham edilmiştir. Buhârî, ilim ehlinin, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü savunanları, kâfir olarak nitelendirdiklerini ve şeytana benzettiklerini ifade ederek onları tasdik etmektedir. Ashâbu'l-hadîs muhataplarını sadece halku'l-Kur'ân görüşleri nedeniyle küfür ile itham etmemiş; bu üslup, dışlayıcı söyleme temel oluşturan konuların tamamına hâkim olmuştur. "Allah'ın arşı"nı te'vil edenler ve Allah'ın Hz. Mûsâ ile doğrudan konuşmadığını iddia edenler de kâfir olmakla itham edilmiştir.<sup>123</sup>

Dârimî, Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceği prensibini kabul etmekle birlikte, Mu'tezile, Cehmiyye veya kelâm ilmi ile meşgul olan kimseleri Ehl-i Kible'nin kapsamı dışında tutmaktadır; çünkü ona göre, onların benimsedikleri görüşler, Kur'ân ve rivayetlerde sabit olduğu üzere açıkça inkârdır. Dârimî'nin, "Cehmiyye'nin Tekfir Edilmesinin Delillendirilmesi"

<sup>118</sup> Ahmed Sâim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2016), 75, 76.

<sup>119</sup> Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 40.

<sup>120</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 18.

<sup>121</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 48; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 25, 26.

<sup>122</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 21, 32.

<sup>123</sup> Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, 23, 25, 29, 35, 36, 40, 42.

başlığı altında, Cehmiyye'yi küfr ile itham ettiği hususlar; Allah'ın sıfatları, Hz. Mûsâ ile bizzat konuşması ve arş, istivâ gibi kavramların te'vili, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve Allah'a mekân nispeti ile ilgili tartışmalardan oluşmaktadır. Bu başlık altında Dârimî, Cehmiyye olarak andığı kelâmcıları, açık inkârları sebebiyle, Kur'ân ayetlerine ve âsâra dayanarak tekfir ettiğini iddia etmektedir. Nitekim o, ulema arasından Cehmiyye'yi küfr ile itham edenlerin rivayetlerini sıralamakta ve Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın Ridde ehline karşı tutumlarını da delil olarak esas almaktadır. Dârimî, muhaliflerinin Hz. Ali dönemindeki Ridde ehlinden bir farkı olmadığını ve o dönemde ortaya çıksalar aynı konumda olacaklarını iddia ederek, onlara küfr nispet etmektedir.<sup>124</sup>

Ashâbu'l-hadîs'in muhaliflerine yönelttiği, Kur'ân ayetlerini ve hadisleri yalanlamak ve inkâr etmek şeklindeki iddialarının temelinde de ayetlerin farklı anlam ve yorumları bulunmaktadır. Örneğin, Allah'a mekân nispet edilemeyeceği görüşü ile Allah'ın arşa istivâsını haber veren ve Allah hakkında fevkiyet ifade eden ayetlerin<sup>125</sup> açıkça inkâr edildiği ileri sürülmektedir. Böylece Ashâbu'l-hadîs'in tespit ettiği akaid esaslarına aykırı her türlü görüş ve yorumun, ayetlere ve âsâra dayanarak küfr ve inkâr ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Dârimî onların ayetleri delil getirirken bunu Kur'ân'a olan inançları sebebiyle değil, öldürülme ve rezil olma korkusuyla yaptıklarını iddia etmekte ve bu korkuları olmasa Kur'ân'ın aslını bile yok edeceklerini ileri sürmektedir.<sup>126</sup>

Rü'yetullahın mümkün olmadığına dair görüş, "Cehmiyye'nin Allah'ın 'O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.'<sup>127</sup> Ayetlerini İnkârlarının Beyanı" başlığı altında işlenmiştir. "Cehmiyye'nin Allah'ın Mûsâ ile Konuştuğunun İnkârı" ve "Cehmiyye'nin Allah'ın Arşın Üzerinde Olduğunu İnkârının Beyanı"<sup>128</sup> başlıkları da söz konusu ayetlerin yorumlanma şekli ile ayetin inkârının eş değerde görüldüğünü beyan etmektedir. Ashâbu'l-Hadîs'in ayetlerin literal anlamını iman esası kategorisine dâhil etmesinin yanı sıra farklı te'villeri ayetlerin inkârıyla eşitleyerek her türlü farklı düşünce ve fikri, toplumsal ve ilmî düzlemde, ayet inkârına sebep olacağı şeklinde dondurmaya çalıştıkları ifade edilebilir.

İbn Kuteybe ise küfrü iki kısma ayırmakta ve dinin asıllarını inkâr edenleri kâfir olarak nitelendirilirken, dinin aslından olmayan konuları te'vil yoluyla

<sup>124</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 174-182.

<sup>125</sup> el-Tâ-Hâ 20/5; Nahl 16/50; el-En'âm 6/18; Âl-i İmrân 3/55.

<sup>126</sup> Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, 177, 178.

<sup>127</sup> el-Kiyâmet 75/22, 23.

<sup>128</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, 259, 265, 287.

inkâr edenleri bunların dışında tutmaktadır.<sup>129</sup> Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin tekfir hususunda, Ashâbu'l-hadîs'in çoğunluğuna göre daha ılımlı olduğu söylenebilir.

### Sonuç

3./9. asır reddiye türü eserleri incelenen Ashâbu'l-hadîs'in, mevcut dönemde nazârî kelâma yönelik tepkisel ve dışlayıcı söyleme sahip olduğu ve bu tutumunu, re'y, fıkıh ve kelâm gibi kavramların taşıyıcılığını yaptığı sistematik kelâm öncesi dönemdeki dini anlama ve yorumlama faaliyetlerine karşı geçmişe dönük olarak da sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ashâbu'l-hadîs hem Ebû Hanîfe ashâbının karşısında fikhî bir yaklaşımı hem de akaid konularında Mürcie, Mu'tezile ve diğer İtikâdî fırkaların karşısında naklin muhafazasını ve savunuculuğunu üstlenmiştir. Bu grupların epistemolojik ve metodolojik ortak bir zeminde bulunduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, Ashâbu'l-hadîs dinî konularda re'y ve nazar faaliyetinin meşruiyetini reddetmiştir. Kelâm ilminin tehlikeli oluşunu ileri süren bu tutum, ilerleyen dönemlerde de sürdürülmüş, bu alanda eser üretenleri tenkit eden *Zemmü'l-Kelâm ve Tahrîmü'n-nazar* başlıklı bir literatür ortaya çıkmıştır.

Dışlayıcı söyleme yönelik çözümlerinin muhataplık ilişkisi üzerinden olgusal olarak yapılması gerektiği, incelenen örneklem üzerinden açıklık kazanmıştır. Özellikle mezhebî ve dinî aidiyetler düzeyindeki dışlayıcı kavramlar, muhatapların kimliği ve görüşleriyle ilişkili olarak tercih edilmiş; o dönemde ve coğrafyada var olan ve bilinen isimlendirme ya da gruplar referans alınmıştır. Cehmiyye ve Kaderiyye, nispet edildikleri isimlerin birtakım görüşleri ve devlet tarafından öldürülmeleri sebebiyle; Mu'attıla ve Müşebbihe isimlendirmeleri de Mu'tezile'nin İlâhî sıfatlar anlayışı hakkında, inandıkları Allah'ı hakkıyla tanıyamadıkları iddiasıyla tenkit edici şekilde kullanılmıştır. Mu'tezile'nin teolojik düzeyde mücadele ettiği Zenâdika, Mecûsiyye ve Melâhide gibi grupların isimleri, Mu'tezile için kullanılarak din dışı gösterilmeye çalışılmıştır.

Re'y, kıyas ve nazar; Ashâbu'l-hadîs tarafından naklin karşısına konumlandırılmış, hevâ ve zeyğ ile özdeşleştirilerek dışlayıcı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramlar metodolojik farklılığa işaret ederken, bid'at, dalâlet, şirk ve küfr; hakikat ve hidayet iddiasının daha fazla ön plana çıktığı dışlayıcı kavramlar olmuştur. Re'y, kıyas ve nazarı, hevâyâ indirgemesi doğrultusunda, Ashâbu'l-hadîs'in dışlayıcı söyleminin sadece muhataplarına değil, aynı zamanda dinî konularda aklî bilgi üretmenin imkânını ortadan kaldırmaya yönelik olduğu söylenebilir.

<sup>129</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 188.



Kur'an'daki dinî ve ahlâkî kavramlardan olan küfr, şirk, dalâlet, zeyğ ve hevâ, insanın Allah ile olan temel ahlâkî ilişkisiyle ilgilidir. Kur'an'daki anlam örgüsünden koparılarak yüzeysel bir şekilde sosyal ve dinî kimlik ifade eder nitelikte ve dışlayıcı anlamda kullanılması, bu kavramların karşısı olan iman, hidayet ve hakikat ile birlikte düşünüldüğünde dışlayıcı söylemin, hakikat ve kurtuluş iddiası üzerinden kurgulandığını daha anlaşılır kılmaktadır.

Dışlayıcı kavramların, muhatabın görüşleri ve kavramların Kur'anî referanslarından ziyade rivayetler üzerinden gerekçelendirildiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim ilgili eserlerin neredeyse tamamı rivayetlerden müteşekkildir. Özellikle Hz. Peygamber'in bir grubu veya görüşü tenkit ettiğine dair rivayetler, Hz. Peygamber'e aidiyetinden şüphe duyulmadığı takdirde, bu görüşlerin doğru olup olmadığını değerlendirmenin önüne geçecek güce sahiptir. Ashâbu'l-hadîs'in temel görüşlerini aklî izahlar yapmaksızın sadece rivayetleri sıralayarak ortaya koyma çabası, yani deyim yerindeyse rivayetleri konuşurması, görüşlerini ve dışlayıcı söylemini, değişik motiflerle rivayetlere aksettirmiş olabileceğine işaret etmektedir.

Günümüzde, Ashâbu'l-hadîs'in bir zihniyet olarak bireysel veya grup bazında varlığını koruması; bir özdeşlikten söz etmek mümkün değilse de Selefilik olgusu ile aralarında düşünsel esasları bakımından bir ilişki ağı olması; Ashâbu'l-hadîs'in birikimlerini referans alan grupların hâlen varlığı gibi hususlar, dışlayıcı kavramların ilmî, dinî, hukukî ve sosyal tezahürleri ölçüsünde, çalışmanın bugüne dönük yönünü ifade etmektedir.

## Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. *İslam Kelâmı-Gelenekçilik ve Akılcılık*-. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fima şekket fihi min müteşabihi'l-Kur'ân ve te'vvelet-hü 'ala gayri te'vilih*. thk. Değşu b. Şebîb b. el-'Acmî. Kuveyt: Garas li'n-Neşr, 2005.
- Ahmed Emîn. *Fecrü'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1969.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: OTTO, 2017.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. "İrâde-i Cüz'iyeye Risalesi". çev. Abdulhamit Sinanoğlu. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010).
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 81-102.
- Ay, Mahmut. "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. 57-75. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Ay, Mahmut. "Temel Hak ve Hürriyetler Bağlamında Din-İçin-De Çoğulculuk". *Dini Düşüncede Sorunlar ve Yorumlar*. ed. Şaban Ali Düzgün - Tuğba Günal. 101-116. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Aydınlu, Osman. *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap, 2010.
- Aydınlu, Osman. "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Rolü (I)". *Dini Araştırmalar* 3/9 (2001), 45-62.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Hadîs-i Şerifler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-reddu 'ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'til*. thk. Selîm 'Amr Abdulmun'im. Kahire: Dâru İbn Affan, 2007.
- Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelik, Halil - Ekşi, Hilal. "Söylem Analizi". *Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008), 99-117.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalci Yayınevi, 1994.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. thk. Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Salim el-Misrî. Riyad: Dâru'l-Keyân, 2006.

- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. *Nakzü'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî = Nakzü'l-Îmâm Ebî Sa'id 'Osmân b. Sa'id 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fime'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*. thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î. 2 Cilt. Mektûbetü'r-Rüşd, 1998.
- Efe, Ubeydullah. "Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Academic Knowledge* 4/1 (2021), 1-16.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Günay, V. Doğan. *Söylem Çözümlemesi*. İstanbul: PapatyaBilim, 2018.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güngör, Berkan. "Söylem Yaklaşımı Üzerine Bir Kavram Çalışması ve Eleştirel Söylem Analizi". *Kritik İletişim Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2020), 1-11.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. *İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: OTTO, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Hadis Müdafaaası*. çev. M. Hayri Kırbaoğlu. Ankara: OTTO, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfâr. Beyrut: Dâru'l-İslâmî, 1999.
- İbnü'l-Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Suzana D. Wilzer. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1961.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu". *Hayatın Anlamı İman*. 179-213. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkaplanı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191-212.
- Kılavuz, Ahmed Sâim. *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2016.

- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Rey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*. Ankara: OTTO, 2017.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Köktaş, Yavuz. "Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143.
- Kutlu, Sönmez. *Selefliğin Fikri Arkaplanı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Ömer, Ahmet Muhtar. "Bağlam Teorisi". çev. Şahin Güven. *Bilimname* 1/20 (2011), 197-208.
- Önal, Recep. "İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 909-938.
- Özafşar, Mehmet. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: OTTO, 2017.
- Özafşar, Mehmet. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 225-273.
- Özler, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırma Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Yunus. *Kelam-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Râğıb el-İsfahânî. *Kur'an Kavramları Sözlüğü Müfredat*. 882-883. İstanbul: Çıra, 2017.
- Sancar, Faruk. "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 21-49.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Temiz, Rabia Zahide. "Mihne Sürecinde Bir Ehli Hadis, Muhammed bin İsmail el-Buhârî ve Halku Ef'âli'l-İbâd Adlı Eseri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2015), 115-142.
- Topaloğlu, Bekir. "er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/514-515. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

- Tunç, Cihat. "Dalâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Uraler, Aynur. *Sünnete Uymanın Önündeki Engeller*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010), 101-130.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/501-505. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yurtalan, Büşra. *Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

## HEMŞİRELERDE TÜKENMİŞLİK VE DİNİ BAŞA ÇIKMA İLİŞKİSİNDE PSİKOLOJİK DAYANIKLILIĞIN ARACI ROLÜ

The Mediating Role of Psychological Resilience in the Relationship between Religious Coping and Burnout among Nurses

**SEMA KARAGÖZ**

Arş. Gör. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye

Res. Asst. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal, Divinity Faculty, Department of Philosophy and Religious  
Studies Bolu, Turkey

[sema.karagoz@yahoo.com.tr](mailto:sema.karagoz@yahoo.com.tr)

[orcid.org/0000-0002-6731-3883](https://orcid.org/0000-0002-6731-3883)

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 16 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1063789>

### ATIF/CITE AS:

Karagöz, Sema, "Hemşirelerde Tükenmişlik ve Dini Başa Çıkma İlişkisinde Psikolojik Dayanıklılığın Aracı Rolü", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 749-784

### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## The Mediating Role of Psychological Resilience in the Relationship between Religious Coping and Burnout among Nurses

### Abstract

Nurses are healthcare professionals who are in constant interaction with both the patients and their teammates. This state of constant interaction increases their propensity to burnout. However, with the pandemic, the risk of burnout has increased even more due to issues such as contagiousness, the threat of death, increased workload, uncertainty of the whole process, having to go through long periods of time with the patients while being separated from their family increasing their stress levels. While struggling with all these stress factors, nurses are boosted by other factors which support their ability to cope. It is important to examine religious coping tendencies as a factor that boosts or weakens their psychological resilience. When examining the studies, it has been determined that there is no study on the interaction between burnout, psychological resilience, and positive/negative religious coping levels among nurses.

The aim of this research is to determine the interaction between burnout, psychological resilience, and positive/negative religious coping levels in nurses, one of the working groups where burnout is high. The main purpose of the research is to examine the mediating role of psychological resilience in the relationship between positive/negative religious coping and burnout syndrome. It was also discussed whether the marital status and age groups of the individuals caused any difference in these variables.

The study is created based on the relational screening model with the participation of 250 nurses working in health facilities. Personal Information Form, Maslach Burnout Scale, Brief Psychological Resilience Scale, and Religious Coping Scale were administered to the participants. Data analysis of the participants reached by snowball sampling method was carried out using IBM SPSS Statistics 26 and Smart PLS Version 3.3.2 package software.

Among nurses, it is seen that marriage has a positive effect on positive religious coping. It can be said that married nurses have a higher positive religious coping tendency than singles. These findings confirm the first part of the  $H_1$  hypothesis which says "Married nurses use positive religious coping more than singles". On the other hand, no significant effect of marital status on negative religious coping, psychological resilience, and burnout syndrome was detected. Therefore, the second part of the  $H_1$  hypothesis and the whole of the  $H_2$  hypothesis are not supported by the findings.



When the effects of age on religious coping, resilience, and burnout syndrome in nurses were examined, no significant effect on positive religious coping, negative religious coping, and psychological resilience was detected. On the other hand, there is a negative correlation between age and burnout syndrome. It can be said that as the age levels of nurses' increases, their tendency to burnout decreases. The findings show that while all of  $H_3$  and the first part of  $H_4$  are rejected by the data, the second part of  $H_4$  which says "Burnout decreases with age." is supported.

When the effects of positive religious coping on other variables in nurses are examined, no statistically significant positive or negative effect on psychological resilience and burnout syndrome is observed. Therefore, it is not statistically possible for resilience, which is one of the research items of the study, to play a mediating role between positive religious coping and burnout syndrome. Form this point of view, it can be said that the  $H_5$  and  $H_8$  hypotheses are rejected.

Contrary to positive religious coping, it is seen that negative religious coping affects both psychological resilience and burnout syndrome in nurses. Negative religious coping negatively affects resilience. In other words, it can be said that as the negative religious coping tendency of nurses increases, their psychological resilience tends to decrease. There is an inverse relationship between psychological resilience and burnout syndrome. As the resilience levels of nurses decrease, their tendency to burnout syndrome increases. Therefore, the resilience factor plays a mediating role between the other two variables. To explain this indirect effect, negative religious coping reduces the psychological resilience of nurses and therefore indirectly increases their level of burnout. The effect of negative religious coping on burnout syndrome is statistically significant. 0.077 part of the positive effect with a coefficient of 0.208 is indirectly realized through psychological resilience. According to these findings, it can be said that the  $H_6$ ,  $H_7$ , and  $H_9$  hypotheses are supported.

**Keywords:** Psychology of Religion, Nurse, Burnout, Religious Coping, Resilience, Pandemic

## Hemşirelerde Tükenmişlik ve Dinî Başa Çıkma İlişkisinde Psikolojik Dayanıklılığın Aracı Rolü

### Öz

Hemşireler, hastalarla ve ekip arkadaşlarıyla sürekli etkileşim hâlinde olan sağlık çalışanlarıdır. Bu durum onların tükenmişlik riskini artırmaktadır. Salgın süreciyle beraber, bu risk daha da artmıştır. Çünkü bulaşıcılık, ölüm tehdidi, artan iş yükü, sürecin belirsizliği, hastayla uzun süreler bir arada olma ve aileden ayrı kalma gibi hususlar onlar için stres düzeyini artırmaktadır. Hemşireler, tüm bu stres faktörleriyle mücadele ederken başa çıkmalarını destekleyecek hususlardan da beslenmektedir. Bu bağlamda, psikolojik dayanıklılıklarını besleyen ya da zayıflatan bir faktör olarak dinî başa çıkma eğilimlerini incelemek önem kazanmaktadır. Oysa, gerçekleştirilen çalışmalar incelendiğinde hemşirelerde tükenmişlik ve psikolojik dayanıklılık bağlamında olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma tutumlarıyla ilişkili herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır.

Bu araştırmada, tükenmişliğin yüksek görüldüğü çalışan gruplarından biri olan hemşirelerde tükenmişlik, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dinî başa çıkma düzeyleri arasındaki etkileşimin tespiti amaçlanmıştır. Ayrıca olumlu/olumsuz dinî başa çıkma ile tükenmişlik sendromu ilişkisinde psikolojik dayanıklılığın ara bulucu rolünü irdelemek de araştırmanın amaçları arasında yer almaktadır. Bunlara ek olarak, bireylerin medeni durum ve yaş gruplarının bu değişkenler üzerinde herhangi bir farklılığa yol açıp açmadığı da ele alınmıştır.

Araştırma, ilişkisel tarama modeline dayalı oluşturulmuştur. Çalışmaya, sağlık tesislerinde görev yapan 250 hemşire katılmıştır. Katılımcılara Kişisel Bilgi Formu, Maslach Tükenmişlik Ölçeği, Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği ve Dinî Başa Çıkma Ölçeği uygulanmıştır. Kartopu örnekleme yöntemiyle ulaşılan katılımcıların veri analizleri IBM SPSS Statistics 26 ve Smart PLS Version 3.3.2 paket yazılımında gerçekleştirilmiştir.

Hemşirelerde, evliliğin olumlu dinî başa çıkma üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu görülmektedir. Buna göre evli olan hemşirelerin bekarlara göre olumlu dinî başa çıkma eğiliminin daha yüksek olduğu söylenebilir. Bu bulgular,  $H_1$  hipotezinin "*Evlî hemşireler bekârlara nazaran olumlu dinî başa çıkmayı daha çok kullanmaktadırlar*" şeklindeki ilk kısmını doğrulamaktadır. Diğer yandan medeni durumun olumsuz dinî başa çıkma, psikolojik sağlamlık ve tükenmişlik sendromu üzerinde anlamlılık derecesinde herhangi bir etkisi tespit edilememiştir. Dolayısıyla,  $H_1$  hipotezinin ikinci kısmı ve  $H_2$  hipotezinin tamamı bulgularca desteklenmemiştir.

Hemşirelerde yaşın dinî başa çıkma, psikolojik dayanıklılık ve tükenmişlik sendromu üzerindeki etkileri incelendiğinde; olumlu dinî başa çıkma, olumsuz dinî başa çıkma ve psikolojik dayanıklılığa anlamlılık derecesinde herhangi bir etkisi tespit edilememiştir. Buna karşın yaş ile tükenmişlik sendromu arasında negatif yönlü bir ilişki vardır. Hemşirelerin yaş seviyeleri arttıkça tükenmişlik sendromuna eğilimlerinin azaldığı söylenebilir. Elde edilen bulgular göstermektedir ki;  $H_3$ 'ün tamamı ve  $H_4$ 'ün ilk kısmı reddedilirken;  $H_4$ 'ün ikinci kısmını ifade eden "Tükenmişlik yaşa bağlı azalmaktadır" desteklenmektedir.

Hemşirelerde, olumlu dinî başa çıkmanın diğer değişkenler üzerindeki etkileri incelendiğinde, psikolojik sağlamlık ve tükenmişlik sendromu üzerinde olumlu veya olumsuz istatistiksel olarak anlamlılık ifade eden bir etkisi görülmemektedir. Dolayısıyla, çalışmanın araştırma maddelerinden biri olan psikolojik sağlamlığın olumlu dinî başa çıkma ile tükenmişlik sendromu arasında aracı rolü oynama durumu istatistiksel olarak mümkün değildir. Buradan hareketle,  $H_5$  ve  $H_8$  hipotezlerinin reddedildiği söylenebilir.

Olumlu dinî başa çıkmanın aksine olumsuz dinî başa çıkmanın hemşirelerde hem psikolojik dayanıklılığa hem de tükenmişlik sendromuna etki ettiği görülmektedir. Olumsuz dinî başa çıkma, psikolojik dayanıklılığı olumsuz bir şekilde etkilemektedir. Diğer bir ifadeyle, hemşirelerin olumsuz dinî başa çıkma eğilimi arttıkça psikolojik dayanıklılıklarının düşüş eğilimi gösterdiği söylenebilir. Diğer yandan, psikolojik dayanıklılık ile tükenmişlik sendromu arasında negatif yönlü bir ilişki vardır. Hemşirelerin, psikolojik dayanıklılık seviyeleri azaldıkça tükenmişlik sendromuna eğilimleri artmaktadır. Dolayısıyla, burada psikolojik dayanıklılık faktörü diğer iki değişken arasında aracılık rolü oynamaktadır. Bu endirekt etkiyi açmak gerekirse, olumsuz dinî başa çıkma, hemşirelerin psikolojik dayanıklılıklarını azaltmakta ve bu nedenle de dolaylı şekilde tükenmişlik seviyelerini arttırmaktadır. Olumsuz dinî başa çıkmanın, tükenmişlik sendromu üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlıdır. Katsayısı 0,208 olan pozitif etkinin 0,077'lik kısmı psikolojik dayanıklılık üzerinden endirekt şekilde gerçekleşmektedir. Bu bulgular doğrultusunda,  $H_6$ ,  $H_7$  ve  $H_9$  hipotezlerinin desteklendiği söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Hemşire, Tükenmişlik, Dinî Başa Çıkma, Dayanıklılık, Salgın

## Giriş

Salgın sürecinde, sağlık tesisleri en büyük yükü üstlenen kurumlardandır. Bu tesislerde görev alan sağlık çalışanları ağır sorumlulukların altına girmektedir. Nitekim, COVID-19 salgınıyla beraber buna bir kez daha şahit

olunmaktadır. Sağlık tesisleri bünyesinde yer alan, insanlarla yakın ve sürekli etkileşim halinde olan hemşireler, tükenmişliğin en fazla yaşandığı meslek grupları arasında yer almaktadır (Valero-Chillerón vd., 2019; Kim - Yeom, 2018; Kırçiçek Kocaman, 2018; Basım - Şeşen, 2006). Hemşirelerin hastalarla çok yakın ilişki içinde bulunmaları ve ekiple hareket etmeleri onlar için tükenmişlik riskini artırmaktadır (Perez-Fuentes vd., 2019). Bunların yanında, salgının getirdiği bulaşıcılık, hastalık, ölüm tehdidi ve hastayla en uzun süreyi geçirme gibi faktörler stres düzeyini daha da tetiklemektedir (Çevirme - Kurt, 2020; Şahin vd., 2020; Si vd., 2020; Maunder vd., 2004; Maunder, 2004; Zheng vd., 2021). Şüphesiz, hemşireler birçok risk faktörüyle mücadele ederken onlar için başa çıkmalarını destekleyecek hususlardan da bahsedebilmek mümkündür. Nitekim literatürde hemşirelerde psikolojik dayanıklılığı güçlendirecek çalışmalara (Çam - Büyükbayram, 2017; Arrogante - Aparicio-Zaldivar, 2017) ve bu bağlamda maneviyatın rolünü konu edinen araştırmalara (Angin, 2021; Adeel vd., 2021; Chang vd., 2021; Doğan - Karaca, 2021; Kim - Yeom, 2018; Kim - Yong, 2013; Prazeres vd., 2021) rastlanmaktadır.

Tükenmişlik kavramı, günümüzde en yaygın kabul gören haliyle Maslach tarafından geliştirilmiştir. Ona göre, tükenmişlik, kişinin iş ortamında gücünün üzerinde duygusal taleplerle karşılaşması ve yoğun bir tempoyla diğer insanlarla çalışması durumudur. Böylece, kişide bitkinlik, yorgunluk, çaresizlik, umutsuzluk ve isteksizlik görülür. İçinde bulunulan bu hâl ise kişinin işine, hayata ve etrafındaki diğer insanlara olumsuz tavırlar sergilemesiyle açığa çıkar (Kaçan vd., 2017) Tükenmişliğin üç boyutu bulunmaktadır. Bu sürecin ilk basamağı duygusal tükenmedir. Kişi yorgunluk, halsizlik ve ilgisizliğin yanında mesleğine karşı coşkusunu ve motivasyonunu kaybetmektedir. Duyarsızlaşmayla beraber kişi hizmet sunduğu insanları birer nesne gibi görmeye başlamakta ve duygusal bağ kuramamaktadır. Kişisel başarı boyutunda ise üstlendiği işlerde kendini yetersiz hissetmekte ve başarılı olmadığını düşünmektedir (Gök Balcı vd., 2013; Akyüz, 2015; Demir, 2004).

Hemşirelik bağlamında tükenmişlik yaşantısının detaylıca tespit edildiğine rastlanmaktadır. Rol belirsizliği, maddi doyumsuzluk, çalışma sürelerinin uzunluğu, yöneticilerle yaşanan sorunlar, birçok kişiyle iletişim kurulması (Kaya vd., 2010), hastanın mücadelesine ve ölümüne şahit olma (Davis vd., 2013), teknolojik araçların yoğun kullanımı, hasta sorumluluğu (Akyüz, 2015), etik konularla ilgili karar alma (Arrogante - Aparicio-Zaldivar, 2017), işe dair gerçek dışı beklentiler, bilgi ve beceri eksiklikleri (Çam vd., 2014) ve hastalarla ya da diğer çalışanlarla yaşanan çatışmalar (Kim - Yeom, 2018) hemşirelerde tükenmişlik sendromu için risk faktörleridir. COVID-19 gibi bir salgınla beraber ise hemşireler için çalışma saatlerinin artması,

koruyucu ekipmanlarla çalışma zorluğu, aile ve arkadaşlardan uzak kalma, bulaş riski ve meslektaşlarının ölümüne şahit olma gibi ek risk faktörleri gündeme gelmektedir (Hiçdurmaz - Üzar-Özçetin, 2020). Tükenmişliğin etkisiyle de hasta bakımının kalitesi düşmekte, tedavide yapılan yanlışlar artmakta ve hemşireler hastadan hem psikolojik hem de fiziksel olarak uzaklaşma yaşamaktadır (Arrogante - Aparicio-Zaldivar, 2017; Davis vd., 2013). Dolayısıyla, hemşirelerde deneyimlenen tükenmişliğin bireysel yaşam kalitesini düşürdüğü söylenebilir. Bunun yanında, tedavi ettikleri ve bakım verdikleri hastalara sundukları hizmette de tükenmişliğin etkisiyle istenmeyen aksaklıkların meydana gelebileceği ifade edilebilir.

Hemşireler, salgın sürecinde birçok risk faktörüyle karşı karşıyayken onların kendilerini korumalarına ve mücadele etmelerine destek olabilecek kaynaklara odaklanmak normal zamanlara göre daha fazla önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, literatürde psikolojik dayanıklılık/sağlamlık kavramıyla karşılaşılmaktadır.

Psikolojik dayanıklılığa dair literatürde çeşitli tanımlamalar olmakla beraber, kavram şöyle tarif edilebilir: Psikolojik dayanıklılık, risk içeren ve zorlayıcı yaşam olayları karşısında, kişinin bu sürece başarıyla uyum sağlamasına yardımcı olan özelliklerin tamamıdır (Kara, 2019). Daha açık bir ifadeyle, bu kavramın kapsamında, olumsuz koşullara rağmen güçlükleri aşarak gelişim gösterme, stresli koşullara uyum sağlama ve bazen de travmatik durumların etkisinden sıyrılma yer almaktadır (Tümlü Ülker - Receptoğlu, 2013). O hâlde, buradan yola çıkarak hemşirelikte psikolojik dayanıklılığın zorlayıcı iş koşullarıyla başarılı bir biçimde başa çıkmayı destekleyecek özellikler olduğu söylenebilir. Bu özellikler, bireysel, ailevi, sosyal veya işle ilişkili olabilir. Güvenli bağlanma, umut, mizah yeteneği, esneme becerisi, emosyonel beceri, iyimserlik, ahlaki ve manevi değerler ile yaşam amaçlarına sahip olma, yaratıcılık, arkadaş desteği, iyi ailevi ilişkiler, işe dair pozitif duygular besleme ve iş arkadaşlarıyla dayanışma içinde olma gibi koruyucu faktörler psikolojik dayanıklılığı etkilemektedir (Hunter-Hernández vd., 2015; Çam - Büyükbayram, 2017). Bunların yanında, özellikle salgın dönemlerinde hemşireler, mümkün olduğunca iş ve ev dengesini gözeterek, uyku hijyenine özen göstererek, beslenmeye dikkat ederek, sosyal destek gruplarına dâhil olarak, manevi ihtiyaçlarını dikkate alarak ve çözüm odaklı yaklaşarak psikolojik dayanıklılıklarını güçlendirebilmektedir (Çelik vd., 2020). Dolayısıyla, bu önleyici ve koruyucu faktörler, hemşirelerin hem güçlüklerle başa çıkmalarına, uyum sağlamalarına, özgüven ya da özyeterlilik gibi becerilerin gelişmesine hem de psikolojik dayanıklılığın artmasına katkıda bulunmaktadır (Kara, 2019). Psikolojik dayanıklılığın

yüksek seviyede olması, kişilerin karşılaştıkları problemlerle daha başarılı mücadele edebilmesi anlamını taşımaktadır (Cevizci, 2019).

Salgınlar gibi güç durumlarda tükenmişliğin önlenmesinde ve psikolojik dayanıklılığın artırılmasında koruyucu faktörlerden birinin de dinî kaynaklar olduğu görülmektedir. Stres verici durumların daha kolay atlatılarak uyum sağlanmasında dinî kaynaklar başa çıkmayı güçlendirmektedir (Carneiro vd., 2019; Gürsu - Bayındır, 2021; Kaplan vd., 2020). Çünkü dinî sistemler stresli durumların anlaşılmasında ve yorumlanmasında kişilere destek sağlamaktadır. Dinler, yaşanan krize bir anlam verilmesini ve kontrol duygusunun elde edilerek korunmasını kolaylaştırmaktadır (Perera vd., 2018) ve insanların anlamlandırma arzusuna bir cevap sunmaktadır (Yapıcı, 2003). Hatta denilebilir ki, dinî sistemler başka hiçbir yerde bulunmayan bir anlam potansiyeli taşımaktadır (Tokur, 2017). Daha açık bir ifadeyle, dinler ölüm, adaletsizlik, doğal afet gibi kriz durumlarında stresi ve yaşamın belirsizliklerini azaltmakta, duyguların kontrol edilmesine yardımcı olmakta, kişileri Yaraticı'ya bağlamakta ve gelişebilecek zorlu süreçlere bireyi hazırlamaktadır (Kula, 2005). Hatta, bunun bir adım ötesine geçerek dinler, zorlukların üstesinden gelinebileceğine dair insanlara güçlü bir umut aşlamakta ve güven sunmaktadır (Bahadır, 2002). Ayrıca dinî kaynaklar kişilerin sosyal destek mekanizmalarını güçlendirmelerine de aracılık etmektedir (Galea, 2014). Dolayısıyla, dinî sistemlerin kişiye çoklu bir destek mekanizması sunduğu söylenebilir.

Bu noktada "Dinî kaynaklar her zaman insan için faydalı mıdır?" sorusu akla gelmektedir. Bunun tek bir cevabı olmayıp "duruma bağlı" olduğunu söylemek mümkündür. Burada kast edilen dinî başa çıkma kavramıyla açıklığa kavuşturulabilir. Dinî başa çıkma, yaşamda karşılaşılan stresli durumlarla mücadelede bireyin dinî referanslarını kullanması olarak ifade edilebilir (Pargament, 1997). Strese neden olan kişisel ya da sosyal sıkıntıları anlama ve çözümlemede dinin rolünün vurgulanmasıdır (Kula, 2005). Anlama ve çözümleme sürecinde dinî başa çıkmanın, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma stratejilerine yer veren iki boyutundan bahsedilebilir. Olumlu dinî başa çıkma, Yaraticı'yla güvenli bir ilişkiyi, diğerleriyle manevi bağlılığı, Tanrı'yla işbirliğini, manevi destek talebini, diğer insanlarla dinî yardımlaşmayı ve affedilme isteğini kapsamaktadır. Olumsuz dinî başa çıkmaysa, Yaraticı'yla zayıf ya da güvensiz ilişkiye, yaşamdaki olaylara uğursuzluk atfetmeye, din mensuplarına hoşnutsuzluğa ve cezalandırılma düşüncesinin baskınlığına yer vermektedir (Pargament, 2005). Bu açıklamalardan yola çıkarak denilebilir ki; dinin kişi üzerinde olumlu veya olumsuz etkisi söz konusudur (Yapıcı - Doğanay, 2019). Daha açık bir ifadeyle, olumlu dinî başa çıkma kişinin stres, kaygı ve depresyon düzeyini azaltırken; yaşam doyumu, iyi



oluş ve psikolojik direnç düzeyini artırmaktadır (Ayten, 2018). Olumsuz dinî başa çıkma ise bireyin yüksek düzeyde stres ve çökkünlük durumu tecrübe etmesine zemin hazırlamaktadır (Tarakeshwar vd., 2006). Görülmektedir ki, dinî başa çıkma çift kutuplu özelliğe sahip bir fenomendir (Zwingmann vd., 2006). Dolayısıyla, hemşirelerin tecrübelerinde dinî kaynakların niteliğini göz önünde bulundurarak psikolojik dayanıklılıklarına yansımaları incelemek önem taşımaktadır.

Hemşirelik mesleğinde tükenmişlikle ilgili literatürde çeşitli araştırmaların gerçekleştirildiğine şahit olunmaktadır. Kaya vd. (2010), hemşirelerde tükenmişliği bireysel ve mesleki özellikler bağlamında incelemiştir. Cinsiyet, yaş, mesleki ve çalıştığı birimdeki deneyim süresinden tükenmişliğin etkilendiğini tespit etmişlerdir (bk. Basım - Şeşen, 2006). Arrogante & Aparicio-Zaldivar (2017) ise tükenmişlik ile sağlık ilişkisinde dayanıklılığın arabulucu rolüne odaklanmıştır. Araştırmanın neticesinde, dayanıklılığın duygusal yorgunluk ve psikolojik sağlık arasında arabulucu olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde, Mealer vd. (2012) de yüksek düzey dayanıklılığın düşük düzey tükenmişlikle ilişkili olduğunu bulmuştur.

Davis vd. (2013), hemşirelerde tükenmişlikle çalışma koşulları, başa çıkma stratejileri ve iş doyumları arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Katılımcıların, başa çıkabilmek için sıklıkla maneviyat ve iş arkadaşlarının desteğini aldıkları tespit edilmiştir. Kim ve Yeom (2018) da hemşirelerde yüksek düzey maneviyatla düşük düzey tükenmişlik arasında ilişki bulmuştur (Kim - Yong, 2013; Kumar, 2015). Javanmard (2013) ise dayanıklılığın dinî inançlar tarafından yordandığını tespit etmiştir.

Tükenmişlik, psikolojik dayanıklılık ve maneviyat bağlamında sınırlı sayıda da olsa SARS, MERS ve COVID-19 salgın süreçlerine yönelik araştırmaların gerçekleştirildiğine rastlanmaktadır. Kul ve arkadaşları (2020) yaptıkları araştırmanın neticesinde psikolojik dayanıklılık ile yaşama anlam verme arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulmuştur. Kasapoğlu (2020) da maneviyatın psikolojik dayanıklılığı anlamlı ve pozitif yönde etkilediğini tespit etmiştir. Phua ve arkadaşları (2003) ise SARS salgınında sağlık çalışanlarının dinî unsurları, başa çıkma tepkileri kapsamında kullandıklarını ifade etmiştir. Angın (2021) da olumlu dinî başa çıkmanın sağlık çalışanlarında psikolojik dayanıklılığı yordadığını bulmuştur (bk. Gürsu - Bayındır, 2021; Doğan - Karaca, 2021).

### **Konu, Amaç, Önem ve Hipotezler**

Çalışmanın konusu, COVID-19 salgını sürecinde aktif görev yapan hemşirelerin tükenmişlik, psikolojik dayanıklılık ve dinî başa çıkma ilişkisidir. Dolayısıyla, araştırmanın yanıt aradığı temel problem de bu



çerçevesindedir. Yapılan çalışmalar incelendiğinde hemşirelerde tükenmişlik ve psikolojik dayanıklılık bağlamında olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma tutumlarıyla ilişkili herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Böylece, bu araştırmada tükenmişliğin yüksek görüldüğü çalışan gruplarından biri olan hemşirelerde tükenmişlik, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dinî başa çıkma düzeyleri arasındaki etkileşimin tespiti amaçlanmıştır. Olumlu/olumsuz dinî başa çıkma ile tükenmişlik sendromu ilişkisinde psikolojik dayanıklılığın ara bulucu rolünü incelemek araştırmanın temel amacıdır. Ayrıca yaş faktörü ve medeni durumun etkisini test etmek de araştırmanın amaçları kapsamındadır.

Bu araştırma, hemşirelerin tükenmişlik sendromuyla mücadelelerinde psikolojik dayanıklılığın ve kullandıkları dinî başa çıkma stratejilerinin etkisini sınıadığı için önem taşımaktadır. Böylece, hemşirelerin zor süreçlerde psikolojik dayanıklılıklarının artırılmasında ve tükenmişliklerinin azaltılmasında dinî başa çıkma stratejilerinin konum ve işlevinin açığa çıkarılması planlanmaktadır. Bunun neticesinde de, bu araştırmanın dinî başa çıkma ve ruh sağlığı araştırmalarına katkı sağlaması beklenmektedir. Böylece, bu çalışma özellikle din psikoloji alanına katkıda bulunabileceği gibi; klinik psikoloji ve endüstri psikolojisi gibi psikolojinin diğer alt dallarına da katkı sağlayabilir. Bu bağlamda, disiplinlerarası çalışmaların önemine de dikkat çekmektedir. Tüm bunlardan ve alan yazında bulunan diğer araştırmalardan hareketle aşağıdaki hipotezler belirlenmiştir:

H<sub>1</sub>: Evli hemşireler bekârlara nazaran olumlu dinî başa çıkmayı daha çok; olumsuz dinî başa çıkmayı daha az kullanmaktadır.

H<sub>2</sub>: Evli hemşirelerin bekârlara nazaran psikolojik dayanıklılık puanları daha yüksekken; tükenmişlik puanları daha düşüktür.

H<sub>3</sub>: Hemşirelerde olumlu dinî başa çıkma yaş aldıkça daha sık kullanılırken; olumsuz dinî başa çıkma yaş aldıkça daha az kullanılmaktadır.

H<sub>4</sub>: Hemşirelerde psikolojik dayanıklılık yaşa bağlı artarken; tükenmişlik yaşa bağlı azalmaktadır.

H<sub>5</sub>: Hemşirelerde olumlu dinî başa çıkma ile tükenmişlik arasında negatif yönlü ilişki varken; psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönlü ilişki vardır.

H<sub>6</sub>: Hemşirelerde olumsuz dinî başa çıkma ile tükenmişlik arasında pozitif yönlü bir ilişki varken; psikolojik dayanıklılık arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.

H<sub>7</sub>: Hemşirelerde psikolojik dayanıklılık ile tükenmişlik arasındaki ilişki negatif yönlüdür.

H<sub>8</sub>: Hemşirelerde psikolojik dayanıklılık olumlu dinî başa çıkma ile tükenmişlik arasındaki ilişkide aracı bir rol oynamaktadır.

H<sub>9</sub>: Hemşirelerde psikolojik dayanıklılık olumsuz dinî başa çıkma ile tükenmişlik arasındaki ilişkide aracı bir rol oynamaktadır.

## Yöntem

### Çalışma Grubu

Araştırmaya Bolu ilinde bulunan 3 farklı sağlık tesisinde görev yapmakta olan 250 hemşire katılmıştır. Kartopu örnekleme yöntemiyle ulaşılan katılımcıların % 88'i (N=220) kadın, % 12'si (N=30) erkektir ve % 24,4'ü (N=61) 18-25 yaş, % 31,6'sı (N=79) 26-33 yaş, % 27,2'si (N=68) 34-41 yaş aralığındayken % 16,8'i (N=42) 42 yaş ve üzerindedir. Katılımcıların % 35,2'si (N=88) bekâr, % 64,8'si (162) evli iken; %12'si (N=30) lise, % 10,4'ü (N=26) önlisans, % 72'si (N=180) lisans ve % 5,6'sı (N=14) lisansüstü eğitim seviyesindedir. Ayrıca çalışmaya katılanların %27,2'si (N=68) 0-4 yıl, %25,6'sı (N=64) 5-9 yıl, %16,8'si (N=42) 10-14 yıl ve %30,4'ü (N=76) 15 yıl ve üzeri süredir görev yapmaktadır.

### Ölçme Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Sunulan bu formda katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu ve mesleki kıdem süreleri gibi tanımlayıcı özelliklerini öğrenmeye yönelik sorular yer almaktadır.

Dinî Başa Çıkma Ölçeği (DBCÖ): Bu ölçek, bireylerin stresli yaşam olaylarıyla karşılaştıklarında güç almaya çalıştıkları dinî temelli başa çıkma yöntemlerini; ayrıca bunları ne sıklıkta kullandıklarını ölçmektedir. Pargament ve arkadaşları (2000) tarafından geliştirilen ölçeğin Cronbach alfa değeri (>.75)'dir. Ayten (2012) tarafından ise kültürel uyarlamaları gerçekleştirilmiştir. Uyarlama çalışmasında gerçekleştirilen faktör analizi neticesinde KMO değeri ,799; Barlett's Test of Sphericity sonucu ise ( $\chi^2=1976,212$ ;  $p=,000$ ) bulgulanmıştır. Bunun neticesinde 33 maddeli ve 9 alt boyutlu ölçek oluşturulmuştur. Söz konusu 9 alt boyut Allah'a yönelme, hayra yorma, kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, dinî yalvarma, dinî yakınlaşma, dinî dönüşüm, manevi hoşnutsuzluk, şerre yorma ve dinî istikamet arayışıdır. Batan (2016) ise yetişkinlerle gerçekleştirdiği çalışma neticesinde soru sayısını 26'ya indirmiştir. Bu çalışmada kullanılan 26 soruluk formun KMO değeri ,903;  $\chi^2$  değeri 7407,290 ( $p=,000$ ) bulunmuştur.

Maslach Tükenmişlik Ölçeği (MTÖ): Bu ölçek, literatüre Maslach ve Jackson (1981, 99-113)'in çalışmalarıyla kazandırılmıştır. Kültürel uyarlama çalışmalarını ise Ergin (aktaran Can - Hisar, 2019) 1992'de gerçekleştirmiştir. Ölçek, 22 sorudan meydana gelmektedir. Kendi içerisinde kuramsal yapıyla

paralel olarak üç boyuta yer verilmektedir. Bu boyutlardan *kişisel başarı hissini* oluşturan maddeler olumlu ifadeler olduğundan ters kodlama yapılmaktadır. Dolayısıyla ölçek genelinden alınacak puanlar tükenmişliğin yüksek olduğunu ifade etmektedir. Ölçeğin Cronbach Alpha'sı 0,65-0,83 aralığındadır.

Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği (KPSÖ): Bu ölçek, sarsıcı ve zorlayıcı yaşam olaylarını tecrübe eden kişilerin toparlanma ve normal hayat akışlarına dönme güçlerini ölçmektedir. Bu ölçek Smith vd. (2008) tarafından geliştirilmiştir. Türkçeye uyarlamasını gerçekleştiren Doğan (2015)'dir. Ölçek, tek faktörlü yapıya sahiptir. Doğan (2015), KPSÖ'nün iç tutarlık katsayısını ,83 olarak tespit etmiştir.

### Verilerin Toplanması ve İstatiksel Analizi

Araştırma verileri, salgının bir miktar baskılandığı 2021 yılının Temmuz ayında elden verilen anket formu aracılığıyla Bolu ilindeki sağlık tesislerinden temin edilmiştir. Araştırma için BAİBÜ Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan ve İl Sağlık Müdürlüğü'nden izin alınarak hareket edilmiştir. Araştırma salgın sürecinin kısıtlılıklarından dolayı planlanan süreçte gerçekleştirilemediği için tekrar izin talep edilerek Temmuz 2021'de yapılmıştır. Ayrıca araştırma bulguları İl Sağlık Müdürlüğü'ne teslim edilerek yayınlanabileceğine dair onay alınmıştır. Araştırmaya katılımda gönüllülüğün esas olduğu ifade edilmiştir. Eksik ve hatalı olduğu görülen anket formları değerlendirme dışı bırakılmıştır. Veri analizleri IBM SPSS Statistics 26 ve Smart PLS Version 3.3.2 paket yazılımında gerçekleştirilmiştir. Öncelikle, araştırmanın hipotezlerini test etmek amacıyla Şekil 1'de gösterilen yapısal denklem modeli 6 farklı değişken kullanılarak oluşturulmuştur. Bu modelde, değişkenler arasındaki toplam ve endirekt etkiler araştırılmıştır. Modelin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Smart PLS programında faktör analizi ve yol analizi kullanılarak yapılmıştır. Modellerde Cronbach Alpha (CA) ve Kompozit Güvenirlik değerlerine göre model güvenirlik, HTMT (Heterotrait-MonotraitRatio) kriterlerine göre ayrışma geçerliği, faktör yükleriyle açıklanan ortalama varyans (AVE) değerlerine göre birleşme geçerliliği aranmıştır. Geçerlilik ve güvenilirlik kriterlerinin yanında varyans arttırıcı faktör (VIF) değerleri de analiz edilmiş ve modellerde çok boyutlu eşdoğrusallık sorunu olmadığı görülmüştür.

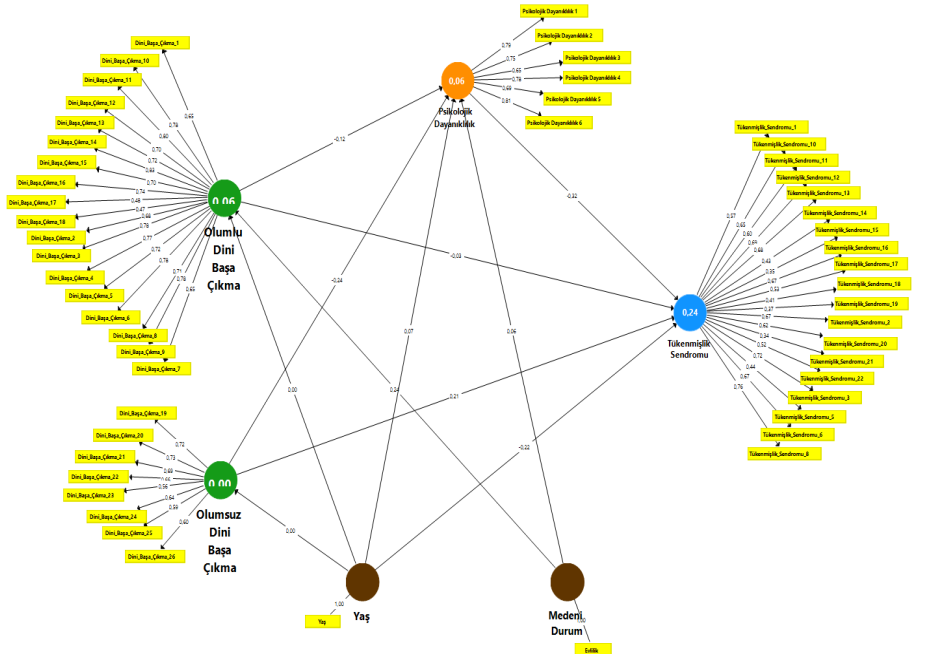
Bu çalışmada kullanılan Kısmi En Küçük Kareler Yapısal Eşitlik Modellemesi (PLS-SEM) yönteminde, tahmini standart hata değerlerini, t-istatistiklerini ve güven aralıklarını hesaplamak için parametrik olmayan yeniden örnekleme (bootstrapping) kullanılmıştır. Modelin 5000 alt örnekle veya daha fazlasıyla çalıştırılması önerilmektedir (Hair Jr vd., 2014). Bu nedenle, çalışmada tasarlanan model, 5000 alt örnekleme ve 300 maksimum

yinelemeyle elde edilmiştir. Ayrıca kişilerin yanıtlarının ortalamaları hesaplanarak ölçek puanları hesaplanmıştır. Yapısal eşitlik modelinden elde edilen bulgular doğrultusunda gruplar arasında karşılaştırma yapmak amacıyla katılımcıların ölçek puanları kullanılmıştır. Grup karşılaştırmaları öncesinde verilerin dağılımı Shapiro Wilk testi yardımıyla analiz edilmiş ve normal dağılım şartının tüm gruplarda sağlanmadığı görülmüştür. Bu nedenle karşılaştırmalar, parametrik olmayan Kruskal Wallis ve Dunn's Post Hoc analizleriyle gerçekleştirilmiştir.

## Bulgular

### Modelin Güvenirliği ve Geçerliliği

Çalışmanın araştırma modelinde, olumlu-olumsuz dinî başa çıkma, tükenmişlik sendromu, psikolojik dayanıklılık, yaş ve medeni hâl değişkenleri arasındaki direkt ve endirekt değişkenler araştırılmaktadır. Modele uygulanan ilk geçerlilik analizlerinde tükenmişlik sendromu ölçeğine ait dördüncü, yedinci ve dokuzuncu maddelerin kendi değişkenlerine yeterli faktör yüküyle bağlanmadıkları tespit edilmiştir. Bu nedenle, işbu 3 madde modelden çıkarılmıştır. Araştırmanın final Smart PLS modeli Şekil 1'de gösterilmiştir. Modelden elde edilen geçerlik ve güvenilirlik bulguları ise Tablo 1 ile Tablo 2'de sunulmuştur.



Şekil 1. Araştırma Modelinin SmartPLS Görünümü

Tablo 1. Modelin Güvenirlilik ve Geçerlilik Değerleri

Değişken	Madde	Yükler	p	CA	CR	AVE	
Olumlu Dini Başa Çıkma	DBÇ1	0,649	0,000				
	DBÇ2	0,679	0,000				
	DBÇ3	0,786	0,000				
	DBÇ4	0,771	0,000				
	DBÇ5	0,721	0,000				
	DBÇ6	0,775	0,000				
	DBÇ7	0,642	0,000				
	DBÇ8	0,707	0,000				
	DBÇ9	0,777	0,000				
	DBÇ10	0,776	0,000		0,942	0,948	0,509
	DBÇ11	0,805	0,000				
	DBÇ12	0,698	0,000				
	DBÇ13	0,731	0,000				
	DBÇ14	0,83	0,000				
	DBÇ15	0,694	0,000				
	DBÇ16	0,735	0,000				
	DBÇ17	0,494	0,000				
	DBÇ18	0,461	0,000				
Olumsuz Dini Başa Çıkma	DBÇ19	0,718	0,000				
	DBÇ20	0,726	0,000				
	DBÇ21	0,691	0,000				
	DBÇ22	0,665	0,000				
	DBÇ23	0,555	0,000		0,809	0,854	0,423
	DBÇ24	0,638	0,000				
	DBÇ25	0,596	0,000				
	DBÇ26	0,597	0,000				
Psikolojik Dayanıklılık	PD1	0,805	0,000				
	PD2	0,739	0,000				
	PD3	0,666	0,000		0,841	0,883	0,558
	PD4	0,771	0,000				
	PD5	0,687	0,000				
	PD6	0,803	0,000				

Tükenmişlik Sendromu	TS1	0,576	0,000	0,883	0,900	0,334
	TS2	0,663	0,000			
	TS3	0,717	0,000			
	TS5	0,449	0,000			
	TS6	0,671	0,000			
	TS8	0,76	0,000			
	TS10	0,656	0,000			
	TS11	0,600	0,000			
	TS12	0,691	0,000			
	TS13	0,676	0,000			
	TS14	0,423	0,000			
	TS15	0,354	0,000			
	TS16	0,665	0,000			
	TS17	0,533	0,000			
	TS18	0,411	0,000			
	TS19	0,374	0,000			
	TS20	0,618	0,000			
	TS21	0,336	0,000			
	TS22	0,521	0,000			

Yapısal güvenilirlik için önce Cronbach Alpha (CA) değerleri ve değişkenlerin Bileşik Güvenirlik (CR) değerleri kontrol edilmiştir. Bu değerler, sırasıyla modelin iç tutarlılığını ve bileşik güvenilirliğini temsil etmektedir. İç tutarlılığın değerlendirilmesinde George ve Mallery (2003)'nin ölçütleri ( $\alpha \geq 0.9$  Mükemmel...) göz önünde bulundurulduğunda modelde kullanılan ölçeklerin "iyi" ve "mükemmel" düzeyler arasında değiştiği söylenebilir.

Hair vd. (1998), güvenilirlik kriterini karşılamak için modeldeki her yapı için elde edilen CR değerlerinin 0,70'in üzerinde olması gerektiğini belirtir. Öte yandan, birleşme geçerliliğini sağlamak için açıklanan ortalama varyans (AVE) değerleri 0,50 üzeri olmalıdır (Fornell - Larcker, 1981). İncelediğimizde Tablo 1'den CR değerlerinin 0,85-0,95 arasında değerler aldığı ve AVE değerlerinin ise 0,33-0,56 arasında değiştiği gözlenmektedir. İki değişkenin AVE değeri 0,50 altında olmasına rağmen bu değerler kabul edilebilir düzeydedir. Zira CR 0,60'dan büyükse, AVE'nin 0,50'den küçük olması kabul edilebilir ve yapı geçerliliği için yeterlidir (Hair vd., 1998).

Model geçerliliği için başka bir konu faktör yükleridir. Faktör analizi sonucunda, öğelerin faktör yükleri en az 0,30 ve üzerinde olmalıdır (Holmes-Smith, 2000). Buna ek olarak, modeldeki tüm öğelerin en az 0,05 önem düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı olması beklenmektedir. Modeldeki tüm göstergelerin faktör yükleri ve yeniden örnekleme yöntemiyle elde

edilen faktör yüklerinin anlam istatistikleri sırasıyla Tablo 1’de verilmiştir. Ölçeklerin maddelerine ait faktör yükleri 0,33 ile 0,83 aralığındadır. Bütün faktör yükleri 0,05 seviyesinde anlamlıdır.

Ayrışma geçerliğinin sağlanabilmesi için elde edilen HTMT değerlerinin 0,90’nın altında olması gerekir (Doğan, 2019). Tablo 2’de HTMT değerleri sunulmuştur.

**Tablo 2. Ayrışma Geçerliliği**

HTMT Kriteri					
	Medeni Durum	Olumlu Dinî Başa Çıkma	Olumsuz Dinî Başa Çıkma	Psikolojik Dayanıklılık	Tükenmişlik Sendromu
Olumlu Dinî Başa Çıkma	0,232				
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	0,093	0,423			
Psikolojik Dayanıklılık	0,094	0,187	0,232		
Tükenmişlik Sendromu	0,135	0,183	0,317	0,393	
Yaş	0,498	0,119	0,076	0,087	0,259

Tablo 2’ye göre HTMT değerlerini eşik altıdır. Buna göre, ayrışma geçerliliğinin sağlandığı belirtilebilir.

Modelde çoklu eşdoğrusallık sorununu önlemek için VIF değerlerinin 5’ten az olması gerekir (Pallant, 2016). Tablo 3 incelendiğinde, VIF değerlerinin 1,03 ve 1,33 değerleri arasında değiştiği görülmektedir. Buna göre, modelde çoklu eşdoğrusallık problemi bulunmamaktadır.

**Tablo 3. Eşdoğrusallık**

İç VIF				
	Olumlu Dinî Başa Çıkma	Olumsuz Dinî Başa Çıkma	Psikolojik Dayanıklılık	Tükenmişlik Sendromu
Medeni Durum	1,329		1,39	
Olumlu Dinî Başa Çıkma			1,198	1,163
Olumsuz Dinî Başa Çıkma			1,134	1,195
Psikolojik Dayanıklılık				1,062



Tükenmişlik Sendromu				
Yaş	1,329	1,000	1,332	1,03

Bu sonuçlar doğrultusunda, modelin güvenilirliği ve yapısal geçerliliği sağlandığı için regresyon analizine mani bir durumun bulunmadığı ifade edilebilir. Modelden elde edilecek tüm sonuçlar geçerli ve güvenilir olacaktır. Bu aşamadan sonra, önce örnekleme grubunun ölçek puanlarına ilişkin temel tanımlayıcı istatistikler hesaplanmış (bk. Tablo 4); daha sonra da modele uygulanacak yol analizlerine geçilmiştir (bk. Tablo 5).

**Tablo 4. Demografik Değişkenlere İlişkin Bulgular**

N=250	Değişken	Grup	n	%	Olumlu	Olumsuz	Psikolojik	Tükenmişlik
					Dinî Başa Çıkma Puanı	Dinî Başa Çıkma Puanı	Dayanıklılık Puanı	Sendromu Puanı
		Ort ± SS	Ort ± SS	Ort ± SS	Ort ± SS	Ort ± SS	Ort ± SS	Ort ± SS
Cinsiyet	Kadın	220	88,0	4,12 ± 0,56	1,57 ± 0,54	3,24 ± 0,71	2,63±0,58	
	Erkek	30	12,0	4,10 ± 0,81	1,78 ± 0,58	3,59 ± 0,67	2,50±0,53	
Yaş (Yıl)	18-25	61	24,4	4,05 ± 0,65	1,53 ± 0,60	3,16 ± 0,62	2,82±0,55	
	26-33	79	31,6	4,08 ± 0,62	1,67 ± 0,53	3,28 ± 0,77	2,65±0,56	
	34-41	68	27,2	4,15 ± 0,54	1,55 ± 0,55	3,42 ± 0,75	2,46±0,61	
	42 ve üzeri	42	16,8	4,22 ± 0,55	1,63 ± 0,49	3,25 ± 0,67	2,47±0,47	
Medeni Durumu	Bekâr	88	35,2	3,93 ± 0,68	1,63 ± 0,56	3,2 ± 0,69	2,71±0,59	
	Evli	162	64,8	4,21 ± 0,52	1,58 ± 0,54	3,33 ± 0,73	2,56±0,56	
Eğitim	Sağlık Meslek Lisesi	30	12,0	4,07 ± 0,76	1,65 ± 0,67	3,23 ± 0,59	2,72±0,59	
	Ön lisans	26	10,4	4,17 ± 0,66	1,69 ± 0,52	3,29 ± 0,6	2,46±0,56	
	Lisans	180	72,0	4,11 ± 0,56	1,56 ± 0,52	3,28 ± 0,75	2,60±0,57	
	Lisansüstü	14	5,6	4,20 ± 0,56	1,75 ± 0,61	3,42 ± 0,79	2,76±0,63	
Mesleki Kıdem	0-4 Yıl	68	27,2	4,03 ± 0,58	1,62 ± 0,58	3,14 ± 0,66	2,79±0,58	
	5-9 Yıl	64	25,6	4,02 ± 0,71	1,64 ± 0,53	3,23 ± 0,71	2,74±0,55	
	10-14 Yıl	42	16,8	4,31 ± 0,47	1,51 ± 0,60	3,41 ± 0,77	2,57±0,55	
	15 Yıl ve Üstü	76	30,4	4,16 ± 0,54	1,58 ± 0,50	3,38 ± 0,72	2,36±0,52	
GENEL		250	100	4,12±0,59	1,60 ± 0,55	3,28 ± 0,71	2,61 ± 0,57	

Demografik değişkenlere ilişkin bulgular incelendiğinde; hemşirelerin genel olumlu dinî başa çıkma düzeyinin 4,12±0,59, olumsuz dinî başa çıkma düzeyinin 1,60 ± 0,55, psikolojik dayanıklılık düzeyinin 3,28 ± 0,71 ve tükenmişlik düzeyinin 2,61 ± 0,57 olduğu görülmektedir. Tüm ölçeklerin 1-5 arası likert tipinde puanlandığı göz önünde bulundurulduğunda;

hemşirelerin olumlu dinî başa çıkma düzeyinin yüksek, olumsuz dinî başa çıkma düzeyinin düşük, psikolojik dayanıklılık düzeyinin ortanın üstü ve tükenmişlik düzeyinin ortanın altı olduğu ifade edilebilir (bk. Tablo 4).

### Araştırmanın Hipotezlerine İlişkin Analizler

Hazırlanan model, SmartPLS 3.3.2. istatistik programıyla test edilmiştir. PLS-SEM yani kısmi en küçük kareler yol analizine başvurulmuştur (Ringle vd., 2015). Yeniden örnekleme (bootstrapping) ile örneklemden 5000 alt örnekleme alınmıştır. Böylece, t-değerlerinin hesaplaması gerçekleştirilmiştir. Analizle elde edilen değerler Tablo 5'te ifade edilmiştir.

**Tablo 5. Yapısal Eşitlik Modeli Bulguları**

	Beta ( $\beta$ ) Katsayısı	t	p
Medeni Durum → Olumlu Dinî Başa Çıkma	0,239	3,204	0,001*
Medeni Durum → Olumsuz Dinî Başa Çıkma	-0,099	1,12	0,263
Medeni Durum → Psikolojik Dayanıklılık	0,064	0,94	0,347
Medeni Durum → Tükenmişlik Sendromu	0,028	0,427	0,669
Olumlu Dinî Başa Çıkma → Psikolojik Dayanıklılık	-0,108	0,742	0,458
Olumlu Dinî Başa Çıkma → Tükenmişlik Sendromu	-0,033	0,437	0,662
Olumsuz Dinî Başa Çıkma → Psikolojik Dayanıklılık	-0,241	3,290	0,001*
Olumsuz Dinî Başa Çıkma → Tükenmişlik Sendromu	0,208	3,395	0,001*
Psikolojik Dayanıklılık → Tükenmişlik Sendromu	-0,321	5,059	0,000*
Yaş → Olumlu Dinî Başa Çıkma	0,012	0,17	0,865
Yaş → Olumsuz Dinî Başa Çıkma	0,002	0,025	0,980
Yaş → Psikolojik Dayanıklılık	0,067	1,014	0,311
Yaş → Tükenmişlik Sendromu	-0,232	3,857	0,000*
Olumlu Dinî Başa Çıkma → Psikolojik Dayanıklılık → Tükenmişlik Sendromu	0,037	0,711	0,477
Olumsuz Dinî Başa Çıkma → Psikolojik Dayanıklılık → Tükenmişlik Sendromu	0,077	2,717	0,007*

\*0,05 seviyesinde anlamlı p değeri

Tablo 5 incelendiğinde, evliliğin olumlu dinî başa çıkmada pozitif etkisinin varlığı görülmektedir ( $t=3.204$ ,  $p=0.001$ ). Modelde bulunan medeni durum değişkeninde bekârlık "0" ile evlilik ise "1" ile kodlanmıştır. Dolayısıyla elde edilen bulgular evlilik etkisini göstermektedir. Buna göre, evli olan kişilerin olumlu dinî başa çıkma puan ortalaması (4.21), bekârların ortalamasından (3.93) anlamlı şekilde daha yüksektir ( $\beta=0.24$ ). Bu bulgular,  $H_1$  hipotezinin "Evli hemşireler bekârlara nazaran olumlu dinî başa çıkmayı daha çok kullanmaktadırlar"

şeklindeki ilk kısmını doğrulamaktadır. Diğer yandan medeni durumun olumsuz dinî başa çıkma, tükenmişlik sendromu ve psikolojik dayanıklılık üzerinde herhangi bir etkisi gözlenmemektedir ( $p>0.05$ ). Dolayısıyla,  $H_1$  hipotezinin ikinci kısmı ve  $H_2$  hipotezinin tamamı bulgularca reddedilmiştir.

Olumlu dinî başa çıkmanın diğer değişkenler üzerindeki etkileri incelendiğinde, psikolojik dayanıklılık ve tükenmişlik sendromu üzerinde olumlu veya olumsuz istatistiksel olarak anlamlılık ifade eden bir etkisi görülmemektedir ( $p>0.05$ ). Dolayısıyla, çalışmanın araştırma maddelerinden biri olan psikolojik dayanıklılığın olumlu dinî başa çıkma ile tükenmişlik sendromu arasında aracı rolü oynama durumu istatistiksel olarak mümkün değildir ( $t=0.711$ ,  $p=0.477$ ). Buradan hareketle,  $H_5$  ve  $H_8$  hipotezlerinin reddedildiği söylenebilir.

Olumsuz dinî başa çıkmanın ise hem psikolojik dayanıklılığa hem de tükenmişlik sendromuna etki ettiği görülmektedir. Olumsuz dinî başa çıkma, psikolojik dayanıklılığı olumsuz bir şekilde etkilemektedir ( $t=3.290$ ,  $p=0.001$ ). Diğer bir ifadeyle, hemşirelerin olumsuz dinî başa çıkma eğilimlerinde artış yaşandıkça psikolojik dayanıklılıklarının düşüş eğilimi gösterdiği söylenebilir ( $\beta= -0.241$ ). Diğer yandan, hemşirelerin psikolojik dayanıklılıklarıyla tükenmişlikleri arasındaki ilişki negatif yönlüdür ( $t=5.059$ ,  $p=0.000$ ). Hemşirelerin, psikolojik dayanıklılık seviyeleri azaldıkça tükenmişlik sendromuna eğilimleri artmaktadır ( $\beta= -0,321$ ). Dolayısıyla, burada psikolojik dayanıklılık faktörü diğer iki değişken arasında aracılık rolü oynamaktadır ( $t=2.717$ ,  $p=0.007$ ). Bu endirekt etkiyi açmak gerekirse, olumsuz dinî başa çıkma, bireylerin psikolojik dayanıklılıklarını azaltmakta ve bu nedenle de dolaylı şekilde tükenmişlik seviyelerini arttırmaktadır. Olumsuz dinî başa çıkmanın, tükenmişlik sendromu üzerindeki etkisi istatistiksel olarak anlamlıdır ( $t=3.395$ ,  $p=0.001$ ). Katsayısı 0,208 olan pozitif etkinin 0,077'lik kısmı psikolojik dayanıklılık üzerinden endirekt şekilde gerçekleşmektedir. Bu bulgular doğrultusunda,  $H_6$ ,  $H_7$  ve  $H_9$  hipotezlerinin desteklendiği söylenebilir.

Yaşın psikolojik dayanıklılık değişkeni ve olumlu-olumsuz dinî başa çıkmaya herhangi bir etkisi tespit edilememiştir ( $p>0.05$ ). Buna karşın, yaş ile tükenmişlik sendromu ilişkisinde negatif yönlülük söz konusudur ( $t=3.857$ ,  $p=0.000$ ). Kişilerin yaş seviyeleri arttıkça tükenmişlik sendromuna eğilimlerinin azaldığı söylenebilir ( $\beta= -0,232$ ). Elde etmiş olduğumuz bulgular göstermektedir ki;  $H_3$ 'ün tamamı ve  $H_4$ 'ün ilk kısmı reddedilirken;  $H_4$ 'ün ikinci kısmını ifade eden "*Tükenmişlik yaşa bağlı azalmaktadır*" desteklenmektedir. Yaşa bağlı farklılaşmanın çalışmanın 4 yaş grubundan hangileri arasında gerçekleştiğini tespit edebilmek için grupların tükenmişlik skorları ayrıca karşılaştırılmıştır (bk. Tablo 6).

Modelin düzeltilmiş  $R^2$  değeri tükenmişlik sendromu için 0.224 olarak hesaplanmıştır. Başka bir ifadeyle, model, tükenmişlik sendromundaki değişimin (varyansın) %22,4'ünü açıklayabilmektedir.

Öncelikle, kişilerin tükenmişlik sendromu ölçeğinden elde ettiği skorların grup bazındaki dağılımı Shapiro-Wilk testi yardımıyla analiz edilmiş ve normal dağılım şartının tüm gruplarda sağlanmadığı görülmüştür. Bu nedenle, grupların skor ortancaları, parametrik olmayan Kruskal Wallis yöntemiyle çoklu karşılaştırılmış; sonra Dunn's Post Hoc yardımıyla ikili grup karşılaştırmaları gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular ve aralarında fark tespit edilen gruplar Tablo 6'da raporlanmıştır.

**Tablo 6. Kruskal Wallis Testi Sonuçları**

Yaş (Yıl)	N	Tükenmişlik Sendromu Skoru			Shapiro-Wilk p Değeri	Kruskal Wallis Testi			Dunn's Post Hoc <sup>a</sup>
		Ortanca	Ort	SS		Test Değeri	sd	p	
18-25 <sup>(1)</sup>	61	2,79	2,82	,55	17,220	3	,001*	1-3 1-4	
26-33 <sup>(2)</sup>	79	2,63	2,65	,56					
34-41 <sup>(3)</sup>	68	2,34	2,46	,61					
42 ve üzeri <sup>(4)</sup>	42	2,37	2,47	,47					

\*0,05 seviyesinde anlamlı p değeri

a. Anlamlılık değerleri, çoklu testler için Bonferroni düzeltmesi ile ayarlanmıştır.

Tablo 6 incelendiğinde, yapısal eşitlik modelinden elde edilen sonuca paralel şekilde en az bir grubun tükenmişlik ortancasının diğerlerinden farklı olduğu görülmektedir ( $KW=17,220$ ,  $p=0,001$ ). İkili karşılaştırmalar sonucunda ise, 18-25 yaş grubuna ait tükenmişlik ortancasının (2,79), 34-41 yaş grubunun ortancasından (2,34) ve yaşı 42 veya daha fazla olan kesimin ortancasından (2,37) daha yüksek olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, 18-25 yaş grubunun tükenmişlik sendromuna eğilimi 34 yaş ve üzerindeki yetişkinlere nazaran daha yüksektir.

26-33 yaş grubunun ise 3 yaş grubundan hiçbirisiyle istatistiksel açıdan anlam ifade edecek düzeyde farklılaşmadığı gözlenmektedir ( $p>0,05$ ). 34-41 yaş grubu ile 42-üzeri yaş grubu arasındaki ilişki için de benzer durumu söylemek mümkündür ( $p>0,05$ ).

## Tartışma

Çalışma, salgın sürecinde sağlık tesislerinde aktif görev yapan hemşirelerin tükenmişlik sendromu, psikolojik dayanıklılık, dinî başa çıkma, medeni durum ve yaş ilişkisini konu edinmiştir. Bu maksatla, Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelerde görev yapan 250 hemşire araştırmaya dâhil edilmiştir. Tasarlanan modelin güvenilirliği ve yapısal geçerliliğinin sağlandığı tespit edildikten sonra analizler gerçekleştirilmiştir.

Bu araştırmada, katılımcıların medeni durumları ile dinî başa çıkma, tükenmişlik sendromu ve psikolojik dayanıklılık ilişkisi irdelenmiştir. İlk olarak, "*Evlî hemşirelerin bekârlara nazaran dinî başa çıkmanın olumlu boyutuna daha çok başvurdukları*" yönündeki  $H_1$  hipotezinin kısmen desteklendiği söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle, evli hemşirelerin bekârlara göre sıkıntı verici durumlarda dua etme, Allah'a sığınma, sadaka verme, hayrı görmeye çalışma eğilimlerini daha fazla sergiledikleri ifade edilebilir. Daha önce gerçekleştirilen araştırmalarda da benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Örneğin, Ayten (2012)'in yetişkinlerle gerçekleştirdiği araştırmanın neticesinde de evlilerde ibadetlere yönelme, sabırla yola devam edebilme, Allah'ın yol göstericiliğini isteme tutumlarının bekârlara nazaran daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır (bk. Batan, 2016; Kandemir, 2020). Evlilikle, çiftlerin dinî unsurlara katılım oranı artıyor olabilir; bu da şüphesiz zorluklarla baş etme biçimlerine de yansımaktadır.  $H_1$  hipotezinin ikinci kısmı içinse bir anlamlılık elde edilememiştir; yani evli veya bekâr hemşire olmanın olumsuz dinî başa çıkma üzerinde anlamlı farklılaşma yaratacak bir etkisi söz konusu değildir. Fakat anlamlılık derecesine ulaşmasa da bekâr hemşirelerin olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin evlilerden daha yüksek olduğu görülmektedir. Batan (2016)'ın gerçekleştirdiği araştırmanın neticesinde de Allah tarafından cezalandırıldığını düşünme, yalnız kaldığını hissetme, manevi hoşnutsuzluk tecrübe etme gibi hususlarda medeni durumun anlamlı bir farklılaşmaya yol açmadığı tespit edilmiştir.

"*Evlî hemşirelerin bekârlara nazaran psikolojik dayanıklılık puanları daha yüksekken; tükenmişlik puanları daha düşüktür.*" şeklindeki  $H_2$  hipotezinin ise reddedildiği sonucuna ulaşılmıştır. Medeni durumun psikolojik dayanıklılık için anlamlı bir etkisinin olmadığı gözlenmekle beraber evli hemşirelerin psikolojik dayanıklılık düzeyleri bekârlara nazaran daha yüksektir. Daha öncesinde gerçekleştirilen araştırmalar incelendiğinde, araştırma bulgularının farklılık gösterdiğine rastlanmaktadır. Kaya (2019)'nın riskli birimlerde görev yapan hemşirelerin psikolojik dayanıklılık düzeyleri ile spiritüel iyi oluşlarını araştırdığı çalışmanın neticesinde evli ya da bekâr olmak ile psikolojik dayanıklılık düzeyi arasında anlamlı derecede bir fark bulunamamıştır (bk. Taş, 2013). Bu iki değişken arasında anlamlı

farklılık bulgulayan araştırmalar da mevcuttur. Örneğin, Parmaksız (2020) gerçekleştirdiği araştırmanın neticesinde evli bireylerin psikolojik dayanıklılıklarının daha yüksek olduğunu tespit etmiştir (bk. Kımtır, 2020). Tekin (2011) ise askeri hastanelerde çalışan hemşirelerle gerçekleştirdiği araştırmada bekâr hemşirelerin psikolojik dayanıklılıklarının daha yüksek olduğunu ifade etmiştir. Araştırma bulguları çeşitlilik göstermekle beraber, evliliğin psikolojik direnci artırdığı söylenebilir. Evli bireylerin empati, ilgi, anlaşılma, duygusal paylaşım, gitme ve yakınlık kurma gibi manevi gereksinimleri yalnız yaşayanlara göre daha fazla karşılanabildiğinden psikolojik dirençleri artmaktadır. Nitekim, iyimser bakabilme, bağlılık ve aidiyet, duygusal yakınlık ve destek alabilme gibi unsurların psikolojik dayanıklılıkta önemli rol oynadığı görülmektedir (Batan, 2016). O halde denilebilir ki, genel olarak baktığımızda evli olmak psikolojik dayanıklılığı destekleyici bir unsur olarak görülmektedir; öte yandan göz önünde bulundurulabilecek bir husus da çiftin evliliğinin niteliğidir. Daha açık bir ifadeyle, manevi doyumun söz konusu olduğu bir evlilik ilişkisi güçlendirici olabilirken çatışmaların söz konusu olduğu bir evlilik psikolojik dayanıklılığı olumsuz yönde etkileyebilir.

$H_2$  hipotezinin ikinci kısmında bulunan “*Evli hemşirelerin bekârlara göre tükenmişlik düzeyi daha düşüktür*” ifadesi de reddedilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, bekâr ve evli olan hemşirelerin tükenmişlik düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur. Fakat evli hemşirelerin tükenmişlik düzeylerinin bekârlara göre daha düşük olduğu görülmektedir. Literatürde yer alan araştırmaları incelediğimizde, Kırçışek Kocaman (2018)’in hemşirelerde tükenmişlik ile hasta güvenliği ilişkisini ele aldığı araştırmanın neticesinde de medeni duruma göre anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Benzer şekilde sonuçlanan çeşitli araştırmalara da rastlanmaktadır (bk. Kemaloğlu, 2009; Akdaş, 2015; Erdağı, 2013; Yılmaz, 2017). Tekin (2011) ise hemşirelerle gerçekleştirdiği araştırmada evli katılımcıların tükenmişlik düzeylerinin bekârlardan istatistiksel olarak anlamlı farklılık derecesinde yüksek olduğunu bulgulamıştır. Tükenmişliğin, bekâr bireylerde daha yüksek olduğu öne sürülmekte, evliliğin iş doyumunu destekleyici ve sıkıntılarla başa çıkmada güçlendirici olduğu ifade edilmektedir (Akdaş, 2015). Araştırma bulgularının farklılık gösteriyor oluşu, hemşirelik mesleğinin özel şartlarından kaynaklanıyor olabilir. Bu araştırmada ise anlamlılık derecesine ulaşmasa da evliliğin tükenmişlikten koruyucu işlevi olduğu gözlenmektedir. Mesleki zorluklarla baş etmede eş desteği ve çocuğun yaşama bağlayıcı özelliği evli hemşirelere güç veriyor olabilir.

Araştırma kapsamında, demografik değişkenler bağlamında irdelenen bir diğer husus ise yaşın dinî başa çıkma, tükenmişlik sendromu ve psikolojik

dayanıklılık ile ilişkisidir. İlk olarak, “*Olumlu dinî başa çıkma yaş ilerledikçe daha sık kullanılırken; olumsuz dinî başa çıkma yaş ilerledikçe daha az kullanılmaktadır.*” şeklindeki  $H_3$  hipotezinin reddedildiği görülmektedir. Diğer yandan araştırmada, hemşirelerde anlamlılık derecesine ulaşmamakla beraber, yaşla birlikte olumlu dinî başa çıkma düzeyinin arttığı tespit edilmiştir. Literatürde, yaş arttıkça olumlu dinî başa çıkmaya başvurma sıklığında anlamlı farklılığın tespit edildiği araştırmalara rastlanmıştır. Angin (2021)’ın sağlık çalışanlarıyla gerçekleştirdiği araştırmada yaş ilerledikçe olumlu dinî başa çıkmanın daha sık kullanıldığı bulunmuştur. Batan (2016) ise özellikle ergenlik dönemi ile yetişkinlik dönemi arasında farklılaşma tespit ederek yaşla beraber olumlu dinî başa çıkmaya başvurma sıklığının arttığını ifade etmiştir. Olumsuz dinî başa çıkma boyutu için ise yaşın anlamlı farklılığa yol açmadığı araştırmaların varlığına rastlanmaktadır (Angin, 2021; Batan, 2016). Olumlu dinî başa çıkmada herhangi bir farklılığa rastlanmaması, yaş gruplarının yetişkinlik dönemi içinde sınıflandırılmasından kaynaklanıyor, olabilir.

“*Hemşirelerde psikolojik dayanıklılık yaşa bağlı artarken; tükenmişlik yaşa bağlı azalmaktadır.*” şeklindeki  $H_4$  hipotezi kısmen kabul edilmiştir. Yaşa göre psikolojik dayanıklılığın anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir. Hemşirelerle yapılan çeşitli araştırmaların da bu bulguyu destekler nitelikte olduğu görülmektedir. Örneğin, Kaya (2019) da hemşirelerin yaş grubu ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişkide anlamlılık bulamamıştır (bk. Taş, 2013; Tekin, 2011). Bu bulguların yanında, yaşla beraber psikolojik dayanıklılığın anlamlılık düzeyinde arttığını ifade eden araştırmalar da bulunmaktadır (Angin, 2021; Kimter, 2020). Psikolojik dayanıklılığın, yaşla beraber artması olgunlaşmayla açıklanabilir. İnsanlar, başlarına gelen olaylardan tecrübe kazandıkça ve zorluklarla başa çıkabilmeyi öğrendikçe psikolojik dayanıklılıkları artabilir (Batan, 2016).

$H_4$  hipotezinin ikinci kısmı ise doğrulanmıştır. 18-24 yaş aralığındaki hemşirelerin, 34 yaş ve üzerindeki hemşirelerden tükenmişlik seviyelerinin anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmüştür. Tekin (2011) de askeri hastanede çalışan hemşirelerle gerçekleştirdiği araştırmada yaş arttıkça tükenmişliğin azaldığını bulgulamıştır. Gerçekleştirilen çalışmaların büyük kısmında ise daha ziyade yaşa göre anlamlı bir farklılık bulunmadığı gözlenmektedir (bk. Erdağı, 2013; Kemalolu, 2009; Tuna, 2010). Yılmaz (2017) da sağlık çalışanlarıyla yaptığı araştırmada yaşa göre tükenmişlik düzeyinde anlamlı bir farklılık elde edemese de; 18-25 yaş grubunda en yüksek düzeyde, 42 yaş ve üzerinde ise en düşük düzeyde tükenmişlik tespit etmiştir. Yaşın genç olması ve yetersiz mesleki deneyim, tükenmişlik için risk faktörleridir. Genç hemşireler, sağlık sistemine dâhil olduklarında henüz etkili baş



etmeyi bilmemektedir. Hastalara ve yakınlarına destek olmakta güçlük yaşamaktadırlar. Yaşla beraber, mesleki zorluklarla baş edebilme tecrübeleri de artmaktadır (Partlak Günüşen, 2017). Bu bağlamda, ifade edilebilecek bir diğer husus ise mesleki doyum sağlayabilen ve kurum aidiyeti geliştirebilen hemşireler yola devam ederken; beklentilerine cevap bulamayan hemşirelerin zaman içerisinde farklı meslek gruplarına yönelmeleridir (Akdaş, 2015). Tüm bu bulgulardan hareketle, mesleğe yeni başlayan genç hemşirelerin tükenmişlik riski altında olduğu söylenebilir. Bu durum da genç hemşirelere yönelik uyum sağlamayı kolaylaştırıcı destek programlarının önemine işaret etmektedir.

*“Hemşirelerde psikolojik dayanıklılık ile tükenmişlik arasında ilişki negatif yönlüdür.”* şeklindeki  $H_7$  doğrulanmıştır. Bu bulgunun literatürdeki araştırma sonuçlarıyla uyumlu olduğu gözlenmektedir. Arrogante ve Aparicio-Zaldivar (2017), tükenmişlik ile psikolojik dayanıklılık ilişkisini sağlık bakım uzmanlarında incelemiştir. Araştırmanın neticesinde, duygusal bitkinlik, depersonalizasyon ve mesleki başarıda psikolojik dayanıklılığın, stresin olumsuz çıktılarını azalttığı bulunmuştur (bk. Mealer vd., 2012). Dolayısıyla, salgın süreçleri gibi zorlayıcı durumlarda, dayanıklılık sağlık çalışanlarında stresin olumsuz etkilerini azaltan bir kaynak konumundadır (Çayır, 2018). Ülkemizde yapılan çalışmalar incelendiğinde, Başer (2020) de 212 sağlık çalışanıyla psikolojik dayanıklılık, iş tatmini ve tükenmişlik ilişkisini araştırarak psikolojik dayanıklılığın koruyucu olduğu sonucuna ulaşmıştır (bk. Altınkurt vd., 2015; Cebbar, 2021; Çayır, 2018; Çelikkaleli, 2020; Ghio vd., 2021; Gönen - Koca Ballı, 2020; Hiçdurmaz - Üzar-Özçetin, 2020; Yalçın, 2013). Bu araştırmalar göstermektedir ki; iş yaşamındaki güçlükleri tolere etmede, yeni durumlara uyum sağlamada, değişiklik ve yenilikleri kabul etmede ve risk durumlarıyla yüzleşmede psikolojik dayanıklılığı yüksek olan hemşireler daha başarılı yol almakta ve sağlıklarını korumaktadır. Bu bağlamda değinilmesi gereken bir diğer husus ise bu araştırmada hemşirelerin psikolojik dayanıklılık düzeylerinin ortanın üstü; tükenmişlik düzeylerinin ise ortanın altı düzeyde oluşudur. Işıklı vd. (2021) de COVID-19 tanısı alan ve almayan hemşirelerin psikolojik dayanıklılıklarını ortalamanın üstünde tespit etmiştir. Gündüz vd. (2021) ise salgın sürecinde sağlık çalışanlarıyla gerçekleştirdikleri araştırmanın neticesinde çalışanların tükenmişlik düzeylerinin düşük olduğunu bulgulamıştır (bk. Kemaloğlu, 2009). Bu bulgular ışığında denilebilir ki; hemşireler salgın sürecine büyük ölçüde uyum sağlayabilmiştir.

Olumlu dinî başa çıkmanın psikolojik dayanıklılık ve tükenmişlikle etkileşimini inceleyen  $H_5$  ve  $H_8$ 'in reddedildiği görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, salgının neredeyse on beşinci ayında hemşireler için olumlu dinî

başta çıkma eğilimlerinin psikolojik dayanıklılığı güçlendirici ve tükenmişliği azaltıcı işlevinin olmadığı gözlenmektedir. Söz konusu değişkenler bağlamında, salgının ilerleyen aşamalarında hemşirelerin durumunu gözler önüne seren özellikle ülkemiz şartlarında yapılan araştırmalara henüz rastlanmamış olsa da literatürde yer alan çeşitli sonuçları incelemek mümkündür. Örneğin, Carneiro vd. (2019) Brezilya'da 57 hastane çalışanında maneviyat, psikolojik dayanıklılık ve tükenmişlik ilişkisini araştırmıştır. Sağlık çalışanlarından maneviyat ve dindarlık düzeyi yüksek olanların dayanıklılık düzeylerinin daha yüksek olduğu bulgulanmıştır (bk. Angin, 2021; George-Edwards, 2019; Javanmard, 2013; Kasapoğlu, 2020; Mc Intire - Duncan, 2013; Torbet, 2017). Dinî referansların, güçlüklerle karşılaşıldığında çalışanlara bir anlam bulmalarında destek olarak dirençlerini artırdığı söylenebilir. Nitekim, Bakibinga vd. (2014)'nin Ugandalı hemşirelerle gerçekleştirdiği araştırmada, tüm hemşireler, dinî değerlerin, performanslarını olumlu yönde etkileyerek iş yaşamındaki zorluklara bir anlam yüklemelerine imkan verdiğini ifade etmiştir. COVID-19 sürecinde bireylerin yaşamda anlamlılığa sahip olmalarının psikolojik dayanıklılığı güçlendirdiğine rastlanmaktadır (bk. Kul vd., 2020). Kim ve Yong (2013), Seul'de onkoloji servisinde görev yapan 210 hemşireyle gerçekleştirdiği çalışmanın neticesinde yüksek düzey maneviyata sahip olan ve Tanrı'nın varlığına inananların düşük düzey tükenmişlik deneyimlediğini bulgulanmıştır (bk. Kim - Yeom, 2018; Kumar, 2015; Marsh, 1997). Dolayısıyla, maneviyatın varlığı tükenmişlik riskinin yüksek olduğu hemşirelik mesleği için koruyucu bir faktör olabilir (bk. Galea, 2014; Kaur vd., 2013; See vd., 2018). Diğer yandan literatürde, bu görüşü desteklemeyen araştırma bulgularına rastlamak da mümkündür. Örneğin, Lizano vd. (2019), manevi yönelimli desteğin ruh sağlığı, sosyal hizmetler ve diğer insanla temas halinde olan hizmet alanlarında işlevsel olmasından hareketle, uzmanların manevi iyilik hallerinin kendileri için de destekleyici olabileceğini düşünerek bir araştırma tasarlamışlardır. Araştırmanın neticesinde, maneviyatın iş bağlılığı ile ilişkili; fakat tükenmişlikle ilişkili olmadığı tespit edilmiştir (bk. Ntantana vd., 2017). Bunların yanında, Karadag Arlı vd. (2017) hemşirelerin maneviyatla ilişkili düşüncelerini, manevi bakım algılarını ve tükenmişlik düzeylerini incelemiş ve yüksek düzey tükenmişlikle yüksek düzey maneviyat ve manevi bakım arasında ilişki olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Hemşireler, hastalarla fazla vakit geçirmekte ve onların manevi ihtiyaçlarını fark edebilmektedir. Dolayısıyla, hastalara manevi destek sağlamaya çalışmak hemşirelerin iş yükünü artırmaktadır. Bunun neticesinde de, tükenmişlik düzeyleri artmaktadır. Bu noktadan hareketle, manevi bakım hususunda hemşireleri güçlendirmeye yönelik programların, sorunların azalmasına yardımcı olabileceği önerisinde bulunulmuştur.

Olumsuz dinî başa çıkmanın psikolojik dayanıklılık ve tükenmişlikle etkileşimini inceleyen  $H_6$  ve  $H_9$  kabul edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, salgında yol alırken hemşirelerdeki olumsuz dinî başa çıkma eğilimlerinin psikolojik dayanıklılıklarını zayıflattığı ve tükenmişliklerini artırdığı tespit edilmiştir. Ayrıca hemşirelerin olumsuz dinî başa çıkma eğilimi psikolojik dayanıklılıklarını azaltarak dolaylı şekilde de tükenmişliklerini artırmaktadır. Literatürü incelediğimizde Mc Intire ve Duncan (2013)'ün gerçekleştirdiği araştırmada olumsuz dinî başa çıkmanın stres ve günlük rahatsızlık hissiyle olumlu yönde ilişkili olduğu ve psikolojik dayanıklılığı azalttığı bulgusuna ulaşılmıştır (bk. Angin, 2021). Kim ve Yeom (2018) da yoğun bakım ünitesinde çalışan hemşirelerde manevi iyilik hâli ile tükenmişlik ilişkisini araştırmıştır. Dinî aidiyet ve bağlılık yokluğunun yüksek düzey tükenmişlikle ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Mann (2012) ise Yaratıcı tarafından cezalandırılma düşüncelerinin tükenmişliği olumlu yönde yordadığını bulgulamıştır (bk. Barr-Jeffrey, 2008). Dolayısıyla, hemşirelerin olumsuz dinî başa çıkma eğilimlerine günlük yaşamlarında yer verme sıklığı hem dinî çatışmalarını artırabilir hem de psikolojik ve fiziksel sağlıklarını olumsuz yönde etkileyebilir (Ayten, 2018). Bu durum, onların özel hayatlarını olumsuz yönde etkileyeceği gibi işteki motivasyonlarını da düşürebilir, hastalarla ya da diğer çalışanlarla ilişkilerinin bozulmasına neden olabilir. Hatta diğer zarar verici baş etme eğilimleriyle beraber salgın sürecinin zorluklarıyla mücadele etmek imkânsız gibi algılanarak iş kaybına zemin hazırlayabilir.

Durum tespitinin ötesine geçilerek, hemşirelerin iş stresini daha iyi yönetmeleri ve iyilik hâllerini artırmaları için manevi yönelimli müdahale programlarının gerçekleştirildiğine şahit olunmaktadır. Örneğin; Richards vd. (2006) hastanede görevli hemşirelerle, manevi yönelimli kendinî yönetebilme temalı bir program gerçekleştirmiştir. Uygulama neticesinde, hemşirelerin günlük stresi daha iyi yöneterek işlevselliklerinin arttığı bulunmuştur. Fillion vd. (2009) de, palyatif bakım servisinde görevli hemşirelere Frankl'ın logoterapisini temel alan bir müdahale programı uygulamıştır. İşlem sonucunda, manevi ve duygusal yaşam kaliteleri aynı kalsa da hemşireler programın kendileri için faydalı olduğunu ifade etmiştir. Mc Elligott vd. (2010) ise hemşireleri bütüncül bakış açısıyla hazırlanan sekiz saatlik bir eğitim programına tâbi tutmuştur. Deney grubunun sağlık davranışlarında, manevi iyilik hallerinde, kişiler arası ilişkilerinde ve beslenme tutumlarında anlamlı düzeyde artış tespit edilmiştir. Bu bulgular, hemşirelere yönelik uygulanabilecek manevi içerikli müdahale programlarından olumlu sonuçlar alınabileceğine işaret etmektedir.

## Sonuç

Hemşirelerde tükenmişlik sendromu, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dinî başa çıkma arasındaki ilişki ve etkileşim bu araştırmada ele alınmıştır. Olumlu/olumsuz dinî başa çıkma ile tükenmişlik sendromu ilişkisinde psikolojik dayanıklılığın ara bulucu rolü tespit edilmiştir. Ayrıca, hemşirelerin tükenmişlik sendromu, psikolojik dayanıklılık ve olumlu/olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinin yaş ve medeni durum değişkenlerine göre farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir.

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, hemşireler örnekleminde evli olmanın olumlu dinî başa çıkma üzerinde anlamlılık derecesinde etkisinin olduğu görülmüştür. Evli ya da bekâr olmanın diğer değişkenler üzerinde istatistiksel olarak anlamlı derecede etkisi tespit edilemese de evli olmanın psikolojik dayanıklılığı destekleyici, tükenmişlikten koruyucu ve olumsuz dinî başa çıkmayı azaltıcı etkisinin olduğu bulgulanmıştır. Diğer bir demografik değişken olan yaşın ise yalnızca tükenmişlik sendromu üzerinde istatistiksel olarak anlamlı etkisi olduğu bulunmuştur. Daha açık bir ifadeyle, yaşın artması ile tükenmişlik sendromu azalmaktadır. Dolayısıyla, bu bulgu literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır; çünkü genç hemşirelerin daha fazla tükenmişlik riski altında olduğunu ifade ederek önlemler alınması gerektiğine işaret etmektedir.

Araştırmanın temel problemlerinden olan “Hemşirelerde psikolojik dayanıklılık ile tükenmişlik sendromu arasında herhangi bir ilişki ve etkileşim var mıdır?” sorusu bağlamında yapılan analizler neticesinde, hemşirelik mesleğinde güçlü bir psikolojik dayanıklılığın tükenmişliği önlemede önem taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu ilişkide, olumlu dinî başa çıkma eğilimlerinin herhangi bir etkisi olmadığı tespit edilmiştir. Olumsuz dinî başa çıkmanın ise psikolojik dayanıklılığı zayıflatarak tükenmişlik sendromunu tetiklemesi dikkat çekicidir. Daha açık bir ifadeyle, hemşirelerin tecrübe ettiği manevi hoşnutsuzluk, karşılaştıkları olayları şerre yormaları, Yaraticı’yla olan ilişkilerinde yalnız kaldıklarını hissetmeleri ya da güvensizlik yaşamaları ve dinî kimlik atfettikleri kişilerle uyumsuz ilişkilere sahip olmaları onların psikolojik dayanıklılıklarını zayıflatmakta ve tükenmişliklerini artırmaktadır. Dolayısıyla, olumsuz dinî başa çıkmayı oluşturan bu unsurların her biriyle önemle çalışılması gerektiği açıktır. Hem bilişsel şemalara hem ilişkisel ve bağlanma stillerine yönelik bu temalarla, hemşirelere yönelik manevi çatışmaları azaltmaya ve içsel barışıklığı güçlendirmeye yönelik manevi yönelimli danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri planlanabilir. Bu faaliyetler, hemşirenin ihtiyacı göz önünde bulundurularak bireysel ya da grupla gerçekleştirilebilir. Ayrıca yapılandırılmış ya da yarı-yapılandırılmış manevi çatışmaları

çözmeye yönelik destek programlarının hazırlanmasında, hemşirelerin ihtiyaçlarına uygun yol alabilmek için öncesinde odak grup görüşmeleri ya da derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilebilir. Değınılebilecek bir diğzer husus ise, salgının başlangıcında, ortalarında, sonlarında ve hatta salgın bittikten sonra dahi bu araştırmaların boylamsal olarak gerçekleştirilmesi ve uygun çözümlerin sunulması gerektiğidir. Hatta, vurgulandığı üzere kriz durumları dışında da hemşireler tükenmişlik riski altında olduğı için bu örneklem bağlamında, tükenmişlik ve maneviyat ilişkisini ele alacak çalışmalar din psikolojisi, manevi danışmanlık ve rehberlik, klinik psikoloji ve endüstriyel psikoloji alanlarına katkı sağlayabilir.

## Kaynakça

- Adeel, Ahmed vd. "The Impact of Spirituality on Resilience and Engagement During the COVID-19 Pandemic". *Journal of Management, Spirituality & Religion* 18/5 (2021), 400-424.
- Akdaş, Ezine. *Hemşirelerde Rol Çatışması ve Rol Belirsizliğinin Tükenmişlik ve İş Doyumuna Etkisi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Akyüz, İlknur. "Hemşirelerin Tükenmişlik ve Depresyon Düzeylerinin Çalışma Koşulları ve Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi". *İşletme ve İktisat Çalışmaları Dergisi* 3/1 (01 Mart 2015), 21-34.
- Altinkurt, Yahya vd. "Öğretmenlerin Psikolojik Sermayeleri ile Tükenmişlik Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Journal of Teacher Education and Educators* 4/2 (2015), 166-187.
- Angin, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 331-345.
- Arrogante, Oscar - Aparicio-Zaldivar, Eva. "Burnout and Health among Critical Care Professionals: The Meditational Role of Resilience". *Intensive and Critical Care Nursing* 42/ (2017), 110-115. <https://doi.org/10.1016/j.iccn.2017.04.010>
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları., 2018.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Bakibinga, Pauline vd. "The Role of Religion in the Work Lives and Coping Strategies of Ugandan Nurses". *Journal of religion and health* 53/ (2014), 1342-1352. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9728-8>
- Barr-Jeffrey, Anthony. *Attachment to God, religious coping, and clergy burnout*. Seattle Pacific University, Doctor Of Philosophy, 2008.
- Basım, H. Nejat - Şeşen, Harun. "MESLEKİ TÜKENMİŞLİKTE BAZI DEMOGRAFİK DEĞİŞKENLERİN ETKİSİ: KAMU' DA BİR ARAŞTIRMA". *Ege Academic Review* 6/2 (2006), 15-23.
- Başer, Büşra. *Sağlık Çalışanlarında Tükenmişlik, Psikolojik Dayanıklılık ve İş Tatmini Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Batan, Sabriye Nazlı. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Can, Recep - Hisar, Kemal Macit. "Hemşirelerin Profesyonellik Davranışları ve Tükenmişlik Düzeyleri". *HUHEMFAD-JOHUFON* 6/1 (2019), 1-9.
- Carneiro, Elida Mara vd. "Religiousness/spirituality, resilience and burnout in employees of a public hospital in Brazil". *Journal of Religion and Health* 58/ (2019),

677-685.

- Cebbar, Esra. *Psikoloğlarda Psikolojik Dayanıklılığın; İkincil Travmatik Stres, Somatizasyon ve Tükenmişlik ile İlişkisinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Cevizci, Oğuzhan. *Sağlık çalışanlarında psikolojik dayanıklılık ile psikolojik belirtilerin incelenmesi*. Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Chang, Mei-Chung vd. "The Effect of Religion on Psychological Resilience in Healthcare Workers During the Coronavirus Disease 2019 Pandemic". *Front. Psychol.* 12/ (2021), 1-8.
- Çam, Mahire Olcay vd. "Ruh sağlığı ve hastalıkları hemşireliğinde dayanıklılık ve yaratıcılık". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 5/3 (2014), 160-163.
- Çam, Olcay - Büyükbayram, Ayşe. "Nurses' Resilience and Effective Factors". *Journal of Psychiatric Nursing* 8/2 (2017), 118-126. <https://doi.org/10.14744/phd.2017.75436>
- Çayır, Hamdullah. *Hekimlerin Psikolojik Dayanıklılık ve Tükenmişlik Düzeylerinin Farklaşmasında Bazı Demografik Değişkenlerin Aracılık Rolü Üzerine Bir Araştırma: İzmir İli Tire İlçesi Örneği*. Mersin: Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çelik, Hakan vd. "The Risks Encountered by Healthcare Professionals in the Global COVID-19 Outbreak: The Importance of Protection". *Turkish Journal of Public Health* 18/COVID-19 Special (2020), 66-77. <https://doi.org/10.20518/tjph.757207>
- Çelikkaleli, Öner. "Beliren Yetişkenlerde Stres ile Tükenmişlik Arasındaki Doğrudan ve Dolaylı İlişkilerde Psikolojik Sağlamlığın Aracılık Rolü". *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2020), 1-21.
- Çevirme, Ayşe - Kurt, Aylin. "COVID-19 Pandemisi ve Hemşirelik Mesleğine Yansımaları". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2020), 46-52.
- Davis, Shoni vd. "A Comparison of Burnout Among Oncology Nurses Working in Adult and Pediatric Inpatient and Outpatient Settings". *Oncology Nursing Forum* 40/4 (2013), 303-311. <https://doi.org/10.1188/13.ONF.E303-E311>
- Demir, Ayten. "Hemşirelikte Tükenmişliğe Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 7/1 (2004).
- Doğan, Derya. *SmartPLS ile Veri Analizi*. Ankara: Zet Yayınları, 2. Baskı., 2019.
- Doğan, Mebrure - Karaca, Faruk. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55/ (2021), 327-351.
- Doğan, Tayfun. "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015), 93-102.
- Erdağı, Semra. *Cerrahi Kliniklerde Çalışan Hemşirelerin Çalışma Ortamlarının Hasta Güvenliği Kültürü Algularının ve Tükenmişlik Durumlarının İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,



2013.

- Fillion, Lise vd. "Impact of a Meaning-Centered Intervention on Job Satisfaction and on Quality of Life among Palliative Care Nurses". *Psycho-Oncology* 18/ (2009), 1300-1310.
- Fornell, Claes - Larcker, David F. "Evaluating Structural Equation Models with Unobservable Variables and Measurement Error". *Journal of Marketing Research* 18/1 (1981), 39-50.
- Galea, Michael. "Assessing the Incremental Validity of Spirituality in Predicting Nurses' Burnout". *Archive for the Psychology of Religion* 36/1 (2014), 118-136. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341276>
- George, Darren - Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*. Boston: Allyn & Bacon, 4th ed., 2003.
- George-Edwards, Lucinda Lea. *The Relationships among Spirituality, Religious Coping, and Resilience in Northern Appalachian Displaced Workers*. Phoenix Arizona: Grand Canyon University, Doctorate Of Philosophy, 2019.
- Ghio, Lucio vd. "Anxiety, Depression and Risk of Post-Traumatic Stress Disorder in Health Workers: The Relationship with Burnout during COVID-19 Pandemic in Italy". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18/ (2021), 1-13.
- Gök Balcı, Umut vd. "Burnout And Tiredness Among Nurses". *The Journal of Tepecik Education and Research Hospital* 23/2 (2013), 83-87. <https://doi.org/10.5222/terh.2013.83944>
- Gönen, Tuba - Koca Ballı, Ayça İpek. "Psikolojik Sağlamlığın Tükenmişliğe Etkisi: Özel Okullarda Çalışan Öğretmenler Üzerine Bir Araştırma". *Turizm Ekonomi ve İşletme Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020), 46-60.
- Gündüz Hoşgör, Derya vd. "COVID-19 Pandemisi Döneminde Sağlık Çalışanlarında Tükenmişlik: İstanbul İli Örneği". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2021), 372-386.
- Gürsu, Orhan - Bayındır, Salih. "COVID-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat". *Turkish Academic Research* 6/1 (2021), 181-220.
- Hair, Joe vd. *Multivariate Data Analysis*. New Jersey: Prentice Hall, 1998.
- Hair Jr, Joe F. vd. "Partial Least Squares Structural Equation Modeling (PLS-SEM): An Emerging Tool in Business Research". *European Business Review* 26/2 (2014), 106-121.
- Hiçdurmaz, Duygu - Üzar-Özçetin, Yeter Sinem. "COVID-19 Pandemisinde Ön Saffta Çalışan Hemşirelerin Ruhsal Sağlığının Korunması ve Ruhsal Travmanın Önlenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 7/Özel Sayı (2020), 1-7. <https://doi.org/10.31125/hunhemsire.775531>
- Holmes-Smith, Philip. *Introduction to Structural Equation Modelling*, 2000.
- Hunter-Hernández, Migda vd. "Missed Opportunity: Spirituality as a Bridge to Resi-

lience in Latinos with Cancer". *Journal of Religion and Health* 54/6 (2015), 2367-2375. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0020-y>

Işıklı, Ayşe Gökçe vd. "COVID-19 Tanısı Alan ve Almayan Hemşirelerin Psikolojik Dayanıklılık, Mesleki Doyum ve Korku Düzeylerinin Değerlendirilmesi". *Psikiyatri Hemşireliği* 12/4 (2021), 281-287.

Javanmard, Gholam Hossein. "Religious beliefs and resilience in academic students". *Social and behavioral sciences* 84/ (2013), 744-748.

Kaçan, Cevriye YÜKSEL vd. "HEMŞİRELERDE TÜKENMİŞLİK DÜZEYİNİN İNCELENMESİ". *Cumhuriyet Hemşirelik Dergisi* 5/2 (03 Nisan 2017), 65-74.

Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında COVID-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 99-129.

Kaplan, Hasan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: COVID-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.

Kara, Özlem. *Hemşirelerin psikolojik dayanıklılık, mesleğe bağlılık ve iş yükü arasındaki ilişkilerin incelenmesi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Karadağ, Arlı vd. "An investigation of the relationship between nurses' views on spirituality and spiritual care and their level of burnout". *Journal of holistic nursing* 35/3 (2017), 214-220.

Kasapoğlu-, Figen. "COVID-19 Salgını Sürecinde Kaygı ile Maneviyat, Psikolojik Sağlamlık ve Belirsizliğe Tahammülsüzlük Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies* 15/4 (2020), 599-614. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.44284>

Kaur, Devinder vd. "Effect of Spiritual Intelligence, Emotional Intelligence, Psychological Ownership and Burnout on Caring Behaviour of Nurses: A Cross-Sectional Study". *Journal of Clinical Nursing* 22/ (2013), 3192-3202.

Kaya, Nurten vd. "Bir devlet hastanesinde çalışan hemşirelerde tükenmişlik". *Uluslar arası insan bilimleri dergisi* 7/1 (2010), 401-419.

Kaya, Rojda. *Riskli Birimlerde Çalışan Hemşirelerin Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri ve Spiritüel İyi Oluşlarının Belirlenmesi*. İstanbul: Okan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kemaloğlu, Betül. *Çalışan hemşirelerde tükenmişlik ile stresle başa çıkma tarzları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Kımtır, Nurten. "Covid-19 Günlerinde Bireylerin Psikolojik Sağlamlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* Milli Mücadele'nin 100. Yılı Özel Sayısı (2020), 574-605.

Kırççek Kocaman, Neşe. *Hemşirelerde tükenmişlik, hasta güvenliği ve aralarındaki ilişki: bir hastane örneği*. Tekirdağ: Tekirdağ namık kemal üniversitesi sağlık bilimleri enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Kim, Hyun Sook - Yeom, Hye-Ah. "The Association between Spiritual Well-Being and Burnout in Intensive Care Unit Nurses: A Descriptive Study". *Intensive and Critical Care Nursing* 46/ (Haziran 2018), 92-97. <https://doi.org/10.1016/j.iccn.2017.11.005>
- Kim, Kyungjin - Yong, Jinsun. "Spirituality, death anxiety and burnout levels among nurses working in an cancer hospital". *Korean J Hosp Palliat Care* 16/4 (2013), 264-273.
- Kul, Aykut vd. "Covid-19 Salgını Döneminde Psikolojik Sağlamlığın Yordayıcısı Olarak Yaşam Anlamı ve Kaygı". *Turkish Studies* 15/6 (2020), 695-719.
- Kula, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Kumar, Suneel. "Influence of spirituality on burnout and job satisfaction: a study of academic professionals in Oman". *South asian journal of management* 22/ (2015), 137-175.
- Lizano, Erica L. vd. "Spirituality and Worker Well-Being: Examining the Relationship between Spirituality, Job Burnout and Work Engagment". *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 38/2 (2019), 197-216.
- Mann, Courtney Giesler. *Burnout and religious coping i lay, pastoral, and Professional counselors*. School of church and family ministries, southwestern baptist theological seminary, Doctor Of Philosophy, 2012.
- Marsh, Verdell. *Job Stress and Burnout among Nurses: The Mediatlional Effect of Spiritual Well-Being and Hardiness*. Texas: Texas Woman's University, Doctor Of Philosophy, 1997.
- Maunder, Robert. "The experience of the 2003 SARS outbreak as a traumatic stress among frontline workers in Toronto: Lessons learned". *The Royal Society* 359/1447 (2004), 1117-1125.
- Maunder, Robert G. vd. "Factors Associated With the Psychological Impact of Severe Acute Respiratory Syndrome on Nurses and Other Hospital Workers in Toronto". *Psychosomatic Medicine* 66/6 (Kasım 2004), 938-942. <https://doi.org/10.1097/01.psy.0000145673.84698.18>
- Mc Elligott, Deborah vd. "The effect of a Holistic Program on Health-Promoting Behaviors in Hospital Registered Nurses". *Journal of Holistic Nursing* 28/3 (2010), 175-183.
- Mc Intire, Laura - Duncan, Renae. "Associations among Religious Coping, Daily Hassles and Resilience". *Archive for the Psychology of Religion* 35/ (2013), 101-117.
- Mealer, Meredith vd. "The Presence of Resilience Is Associated with a Healthier Psychological Profile in Intensive Care Unit (ICU) Nurses: Results of a National Survey". *International Journal of Nursing Studies* 49/3 (2012), 292-299. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2011.09.015>
- Ntantana, Asimena vd. "Burnout and job satisfaction of intensive care personnel and the relationship with personality and religious traits: an observational, multicenter, cross-sectional study". *Intensive and Critical Care Nursing* 41/ (2017), 11-17.

- Pallant, Julie. *Spss Kullanma Kılavuzu Spss ile Adım Adım Veri Analizi*. çev. Sibel Balcı - Berat Ahi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmetoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/1 (01 Mart 2005), 279.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/ (2000), 519-543.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping, Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Parmaksız, İzzet. "İyimserlik, Özgeçicilik ve Medeni Durumun Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48/ (2020), 285-302.
- Partlak Günüşen, Neslihan. "Hemşirelerin ruh sağlığının korunması ve güçlendirilmesi". *Türkiye Klinikleri* 3/1 (2017), 12-18.
- Perera, Chintha Kumari vd. "Role of Religion and Spirituality in Stress Management Among Nurses". *Psychological Studies* 63/2 (2018), 187-199. <https://doi.org/10.1007/s12646-018-0454-x>
- Perez-Fuentes, Maria del Carmen vd. "Analysis of Burnout Predictors in Nursing: Risk and Protective Psychological Factors". *The European Journal of Psychology to Legal Context* 11/3 (2019), 33-40.
- Prazeres, Filipe vd. "COVID-19-Related Fear and Anxiety: Spiritual-Religious Coping in Healthcare Workers in Portugal". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18/220 (2021), 1-11.
- Richards, Anne vd. "Qualitative Examination of a Spiritually-Based Intervention and Self-Management in the Workplace". *Nursing Science Quarterly* 19/3 (2006), 231-239.
- Ringle, Christian vd. "SmartPLS 3", 2015. Erişim 08 Ağustos 2021. [www.smartpls.com](http://www.smartpls.com)
- See, Kay Choong vd. "Professional burnout among physicians and nurses in Asian intensive care units: a multinational survey". *Intensive Care Medicine* 44/12 (01 Aralık 2018), 2079-2090. <https://doi.org/10.1007/s00134-018-5432-1>
- Si, Ming-Yu vd. "Psychological Impact of COVID-19 on Medical Care Workers in China". *Infectious Diseases of Poverty* 9/1 (Aralık 2020), 1-13. <https://doi.org/10.1186/s40249-020-00724-0>
- Smith, Bruce W. vd. "The Brief Resilience Scale: Assessing the Ability to Bounce Back". *International Journal of Behavioral Medicine* 15/3 (2008), 194-200.
- Şahin, Berkan vd. "Anxiety symptoms in healthcare workers and their children during the COVID-19 pandemic in Turkey." *Namık Kemal Tıp Dergisi (Covid-19 Özel Sayısı)* 8/3 (2020), 321-330.
- Tarakeshwar, Nalini vd. "Religious Coping is Associated with the Quality of Life of Patients with Advanced Cancer". *J Palliat Med.* 9/3 (2006), 646-657.

- Taş, Seltap. *Düzce Üniversitesi Araştırma ve Uygulama Hastanesi Hemşirelerinde Psikolojik Dayanıklılık, Depresyon ve Algılanan Stresin Değerlendirilmesi*. Düzce: Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tekin, Emel. *Askeri Hastanelerde Çalışan Hemşirelerin Psikolojik Dayanıklılık ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Torbet, Domonique M. U. S. Army ROTC Cadets: *Spiritual and Religious Coping Practices and Resilience*. Illinois: Wheaton, The Doctor Of Psychology Degree, 2017.
- Tuna, Rujnan. *Onkoloji Hemşirelerinin İş Stresi ve Tükenme Düzeyleri ile Bunları Etkileyen Faktörleri Belirlemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tümlü Ülker, Gamze - Receptoğlu, Ergün. "Üniversite akademik personelinin psikolojik dayanıklılık ve yaşam doyumu arasındaki ilişki". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 3/3 (2013), 205-213.
- Valero-Chillerón, Maria Jesús vd. "Burnout Syndrome in Nursing Students: An Observational Study". *Nurse Education Today* 76/ (Mayıs 2019), 38-43. <https://doi.org/10.1016/j.nedt.2019.01.014>
- Yalçın, Simge. *İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri ile Stres, Psikolojik Dayanıklılık ve Akademik İyimserlik Arasındaki İlişki*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yapıcı, Asım. "Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 3/1 (2003), 127-165.
- Yapıcı, Asım - Doğanay, Süleyman. "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". *Bilimname* 40 (2019), 105-135.
- Yılmaz, Dilek. *Sağlık Çalışanlarının Mesleki Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi: Tekirdağ'daki Sağlık Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zheng, Rujun vd. "Prevalence and Associated Factors of Depression and Anxiety among Nurses during the Outbreak of COVID-19 in China: A Cross-Sectional Study". *International Journal of Nursing Studies* 114/ (2021), 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2020.103809>
- Zwingmann, Christian vd. "Positive and Negative Religious Coping in German Breast Cancer Patients". *J Behav Med.* 29/6 (2006), 533-547.



**OSMANLI-YEMEN İLİŞKİLERİNDE SİYASİ BİR AKTÖR OLARAK  
ZEYDİYYE**

**-MEHMED MEMDUH VE MİFTAHA-I YEMEN ÜZERİNDEN BİR  
OKUMA-**

Zaydiyya as a Political Actor in Ottoman-Yemen Relations  
-A Reading on Mehmed Memduh and Miftah Yemen-

**YUSUF GÖKALP**

Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü, Bişkek,  
Kırgızistan

Dr., Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Faculty of Theology, Department of Islamic Studies,  
Bishkek, Kyrgyzstan

[yusuf.gokalp@manas.edu.kg](mailto:yusuf.gokalp@manas.edu.kg)  
[orcid.org/0000-0001-7895-1939](https://orcid.org/0000-0001-7895-1939)

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 15 Şubat 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Nisan 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1074268>

**ATIF/CITE AS:**

Gökalp, Yusuf, "Osmanlı-Yemen İlişkilerinde Siyasi Bir Aktör Olarak Zeydiyye-Mehmed Memduh ve Miftah-ı Yemen Üzerinden Bir Okuma-", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 785-814

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,  
Çorum, Turkey. All rights reserved.

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



## Zaydiyya as a Political Actor in Ottoman-Yemen Relations -A Reading on Mehmed Memduh and Miftah Yemen-

### Abstract

It is seen that a sect-based religious-social structure has formed among Muslims since the early periods of Islamic history and sects have become a defining part of Muslim identity. The sects, which were shaped around religious problems at the beginning, have become controversial since they have gained different social dimensions over time. Since the 3./9. century, sects have sought to establish a state by turning into a political movement rather than being an individual or social choice in understanding and living religion. The subject discussed in this article is the determination and evaluation of the place of Zaydiyya as a sect in the shaping of Ottoman-Yemen relations. The subject will be limited to Mehmed Memduh's work *Miftah Yemen*. The reason for limiting the subject in this way is that Mehmed Memduh looks at the issue from political, sociological and economic perspectives in his work and his knowledge of the historical and religious background of the subject. It is understood from his works that he had detailed information about the geography of Yemen, the history of Islam, Shia and Zaydis. When we look at his two existing works on Yemen, it is seen that Memduh, who gives information about the geography of Yemen, the religious situation of the pre-Islamic region and the process of Islamization, draws attention to the religious and social structure of the region, and especially focuses on the sect factor as well as geographical and economic reasons. Zaydiyya has been constantly claiming and striving for power in this region. Zaydiyya, which emerged as a political movement to seize power in 122/740, has continued, as a requirement of their theory of imamate, its existence in its own state structure since Yahya b. Hussein's departure to Yemen in 280/893. Zaydis declared their dominance at every opportunity after the Ottoman state took Yemen under its administration. On the other hand, the Ottoman state has been in an effort to establish dominance in Yemen for many centuries. However, it is not possible to say that Yemen, especially North Yemen, came under Ottoman rule. It is seen that the sectarian element has an important place among the factors determining the process in Ottoman-Yemen relations. The aim of this study is to clarify the position of Zaydiyya as a sect in Ottoman-Yemen relations. This study will contribute to the understanding of whether sects take place as a political element in international relations and social life or how they play a political role. Most of the studies carried out in the field of Islamic sects so far are on the determination of the historical background and teachings of the sects. Considering the globalization process, we think that it is appropriate and necessary to focus on the political, cultural and

folkloric dimensions of sects today. The final result aimed in such studies is to establish the theoretical framework of the place of sects as a political actor in social life and international relations, with the support of the data to be obtained from other studies. Studies on Ottoman-Yemen relations show that the subject is mostly discussed in terms of economics and political science. In terms of our subject, it does not seem possible to say that there are enough studies on both Zaydiyya and other sects. We are of the opinion that sects should be considered as a political, sociological and historical phenomenon as well as being a creed differentiation. Our claim here is that sects take place as a political actor in international or social relations as well as their religious positions. In this study, the subject will be tried to be handled with a descriptive method, away from a sectarian (exclusionary) approach. Based on *Miftah Yemen*, this study shows us that three factors were effective in shaping Ottoman-Yemen relations. The first is geographical reasons. The second is the inaccurate policies of the Ottoman state and the wrong practices of the officials working in the region. The third is the sect factor. In line with our foresight, the Zeydiyya, a political sect, did not want to be under the rule of the Ottoman State, both as a requirement of their faith and in order not to lose their opportunity to be in power in the region. It can be said that the attitude of Zaydiyya was decisive in shaping the Ottoman-Yemen relations.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Zaydiyya, Yemen, Ottoman Empire, Miftah Yemen.

## Osmanlı-Yemen İlişkilerinde Siyasi Bir Aktör Olarak Zeydiyye -Mehmed Memduh ve Miftah-ı Yemen Üzerinden Bir Okuma-

### Öz

İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren Müslümanlar arasında mezhep temelli bir dinî-toplumsal yapının teşekkül ettiği ve mezheplerin Müslüman kimliğinin belirleyici bir parçası haline geldiği görülmektedir. Bu süreçte mezhepler, toplumsal hayatta dinî alanda etkili olmanın yanı sıra, siyasi, kültürel ve ekonomik alanlarda da etkili bir faktör olarak işlev görmeye başlamıştır. Başlangıçta dinî kaynaklı problemler etrafında şekillenen mezheplerin zamanla farklı toplumsal boyut içerisine girmeleri beraberinde mezhepleri tartışılır hale getirmiştir. 3/9. yüzyıldan itibaren mezhepler dini anlama ve yaşama noktasında bireysel veya toplumsal bir tercih olmanın ötesinde sıklıkla siyasal bir harekete dönüşerek devletleşme arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu makalenin konusu bir mezhep olarak Zeydiyye'nin Osmanlı-Yemen ilişkilerinin şekillenmesindeki yerinin tespiti ve siyasî bir aktör olarak ilişkiler üzerindeki etkisinin değerlendirilmesidir. Konu, Mehmed Memduh'un *Miftah-ı Yemen* isimli eseri ile sınırlı tutulacaktır. Konunun bu şekilde sınırlandırılmasının sebebi, Mehmed Memduh'un eserinde meseleye siyasî, sosyolojik ve ekonomik açılardan bakıyor olması ve konunun tarihi ve dinî arka planına olan hâkimiyetidir. Eserlerinden onun Yemen coğrafyası, İslam tarihi, Şia ve Zeydîler hakkında detaylı bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Yemen hakkında mevcut iki eserine baktığımızda Yemen coğrafyası, İslam öncesi bölgenin dinî durumu ve İslamlaşma süreci hakkında bilgi veren Memduh'un bölgenin dinî ve toplumsal yapısına dikkat çektiği, coğrafî ve ekonomik sebeplerin yanı sıra özellikle mezhep faktörü üzerinde durduğu görülmektedir. Zeydiyye bu bölgede sürekli olarak iktidar iddiası ve çabası içerisinde olmuştur. 122/740 yılında iktidarı ele geçirmek amaçlı siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan Zeydiyye imamet inancının da gereği olarak, 280/893 yılında Yahya b. Hüseyin'in Yemen'e gitmesinden itibaren kendi devlet yapılanması içerisinde varlığını günümüze kadar taşımıştır. Osmanlı Devleti öncesinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin Yemen'i idaresine almasından sonra da Zeydîler buldukları her fırsatta kendi hâkimiyetlerini ilan etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin bütün çabalarına rağmen özellikle Kuzey Yemen'in Osmanlı idaresi altına girdiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Osmanlı-Yemen ilişkilerinde süreci belirleyen faktörler arasında mezhep unsurunun önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, mezhep olarak Zeydiyye'nin, Osmanlı-Yemen ilişkilerindeki konumunu açıklığa kavuşturmaktır. Bu çalışma mezheplerin uluslararası ilişkilerde ve toplumsal hayatta siyasî bir unsur olarak yer alıp

almadığının veya siyasî açıdan nasıl rol oynadıklarının anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir. İslam mezhepleri alanında şimdiye kadar yapılan çalışmaların büyük bir kısmı mezheplerin tarihsel arka planı ve öğretilerinin tespiti üzerinedir. Küreselleşme süreci, İslam dünyasının güncel durumu vs. sebepleri dikkate aldığımızda artık günümüzde mezheplerin siyasî, kültürel ve folklorik boyutu üzerinde durmanın yerinde ve gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bu tür çalışmalarda ulaşılmak istenen nihai sonuç, yapılacak diğer çalışmalardan elde edilecek verilerin de desteğiyle toplumsal hayatta ve uluslararası ilişkilerde mezheplerin siyasi bir aktör olarak yerinin teorik çerçevesinin oluşturulabilmesidir. Osmanlı-Yemen ilişkileri üzerine yapılan çalışmalar konunun daha ziyade ekonomi ve siyaset bilimi açısından ele alındığını göstermektedir. Öte yandan Zeydiyye üzerine yapılan çalışmaların da mezhebin ortaya çıkışı, tarihçesi, görüşleri ve Şia içerisindeki yeri üzerine olduğu görülmektedir. Konumuz açısından gerek Zeydiyye gerekse diğer mezhepler üzerine yeterli çalışma olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Biz mezheplerin itikadi bir farklılaşma olmalarının yanı sıra siyasî, sosyolojik ve tarihsel bir olgu olarak da ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Buradaki iddiamız mezheplerin dinî konularının yanı sıra uluslararası veya toplumsal ilişkilerde siyasî bir aktör olarak da yer aldığıdır. Bu çalışmada, konu dışlayıcı yaklaşımdan uzak ve betimleyici bir yöntemle ele alınmaya çalışılacaktır. *Miftah-ı Yemen* üzerinden yürüttüğümüz bu çalışma Osmanlı-Yemen ilişkilerinin şekillenmesinde temelde üç faktörün etkili olduğunu bize göstermektedir. İlki coğrafi sebeplerdir. Zeydîlerin yaşadığı Kuzey Yemen bölgesi Osmanlı için zorluk oluşturmasına karşılık Zeydîler için bir sığınak olmuştur. İkincisi Osmanlı devletinin isabetsiz politikaları ve bölgede görev yapan memurların kötü uygulamalarıdır. Üçüncüsü ise mezhep faktörüdür. Öngörümüz doğrultusunda siyasi nitelikli bir mezhep olan Zeydiyye din anlayışının gereği olarak bölgedeki iktidar olma fırsatını kaybetmemek için Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girme eğiliminde olmamıştır. Osmanlı-Yemen arasındaki siyasî ilişkilerin şekillenmesinde Zeydiyye'nin tavrının belirleyici olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Zeydiyye, Yemen, Osmanlı Devleti, Miftâh-ı Yemen.

## Giriş

İslam coğrafyasının bütününde mezhep merkezli dinî ve siyasî yapılanmaların varlığı ve toplumsal yapı içerisindeki yeri her zaman tartışma konusu olmaktadır. İslam düşünce tarihinde siyasî ve itikadî gayelerle ortaya çıkan ancak zamanla sistematik bir yapıya kavuşan din yorum biçimleri mezhep veya fırka adı altında karşımıza çıkmaktadır. Klasik kaynak eserlerde mezhepler umumiyetle Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile, Şia, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi ana gruplar altında tasnif edilmektedir.<sup>1</sup> Yakın dönemlerde ise gerek bâtinî fikirlerden gerekse mehdî anlayışından mülhem Bâbîlik-Bahâîlik veya Kâdiyânîlik gibi mezhepler ortaya çıkmıştır.

Mezhepler, klasik kaynak eserlerde genellikle siyasî ve itikadî konulardaki farklılaşmanın sonucu olarak görülmekte ve bu çerçevede tasnife tabi tutulmaktadır. Klasik kaynak eserlerin önemli bir kısmında 73 fırka rivayeti bir ölçü olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Hâlbuki ortak dinî değerlere sahip olan Müslümanların farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda ve farklı sosyal ve kültürel ortamlarda mümeyyiz görüşler etrafında, düşünce ekolleri olarak da nitelendirilen mezhebî yapılar içerisinde yer almaları rastlantıdan ibaret olmamalıdır. Bu alanda son dönemlerde yapılan çalışmalar, mezheplerin ortaya çıkışında siyasî ve itikadî farklılaşmanın yanı sıra içinde doğdukları kültürel, coğrafî, ekonomik, sosyal vb. şartların etkisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalar, mezheplerin dinî boyutunun yanı sıra sosyolojik, siyasî ve tarihî birer olgu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

İçinde doğdukları dönemin mevcut şartlarının etkisi altında teşekkül eden ve İslam'ı anlama ve yorumlama biçimlerinin kurumsallaşmış birer tezahürü olarak karşımıza çıkan mezhepler,<sup>3</sup> İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren Müslüman toplumların/devletlerin dinî, siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatlarında her zaman yönlendirici bir güce sahip olmuştur. Dolayısıyla mezheplerin sadece dinin anlaşılması konusunda değil başta siyaset olmak üzere toplumsal hayatın her alanında etkili olduğu görülmektedir. Tarihsel süreç içerisinde Müslüman kimliğinin bir parçası haline gelen mezhepler artık toplumsal hayatta dinî olmanın yanı sıra siyasî, kültürel ve ekonomik birer faktör olarak da işlev görmektedir.

Siyasî konularda *Kur'ân-ı Kerîm*'in herhangi bir model emretmemiş olmasına rağmen siyasi bir mesele olan imâmet/hilâfet konusunun itikadî alana transferiyle birlikte bütün mezhepler bu konuda görüş geliştirme

<sup>1</sup> Mezheplerin tasnifi konusunda Bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul 2008: Dem Yayınları).

<sup>2</sup> Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2005), 147-160.

<sup>3</sup> Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker, 2017), 42.

gayreti içerisinde olmuşlardır. Ayrıca dârü'l-harb, dârü'l-küfür, huruc ve kaade, efdal-mefdül imam gibi siyasî içerikli birçok kavramı da literatüre kazandırmışlardır. Bütün mezheplerin devlet başkanlığı anlamında imâmet/hilâfet kurumunun gerekliliği üzerine fikir beyan ettikleri görülmektedir.<sup>4</sup> Bunlardan Hâricîler, Zeydîler, İsmâîlîler/Karmatîler, Vehhâbîler gibi bazı mezhepler fikir beyan etmenin ötesinde doğrudan kendi iktidarlarını kurma çabası içerisinde olmuşlardır. Yemen'de cereyan eden ve şiddetli çatışmalara sahne olan Zeydî-Karmatî mücadelesi, Sünnî Selçuklularla Fâtımî İsmâîlîler arasındaki mücadeleler de mezhep esaslı devletlerin çatışması olarak değerlendirilebilir. Yine Osmanlı-Safevî mücadelesinde mezhep unsurunun etkili bir faktör olduğu söylenebilir.

Bu makalede ele alınmak istenen husus, bir mezhep olarak Zeydiyye'nin Osmanlı-Yemen ilişkilerinin şekillenmesinde nasıl bir etki yarattığını tespit etmektir. Zeydiyye mezhebinin konu edinilmesinin sebebi Kuzey Yemen'de 3./9. Yüzyılın sonlarından itibaren varlığını sürdüren söz konusu bu mezhebin aynı zamanda sürekli olarak iktidar iddiasında bulunmasıdır. 122/740 yılında siyasî amaçlı olarak bir isyan girişimiyle ortaya çıkan Zeydiyye<sup>5</sup> imamet inancının da gereği olarak, 284/897 yılında Yahya b. Hüseyin'in Yemen'e gitmesinden itibaren kendi devlet yapılanması içerisinde varlığını günümüze kadar taşımıştır. Osmanlı Devleti'nin idaresi altına aldığı bölgelere baktığımız zaman Yemen'in başlangıcından beri Osmanlı yönetimini benimseme konusunda<sup>6</sup> en fazla problem oluşturan bölgelerden biri olduğu görülmektedir.<sup>7</sup>

Geçmişten günümüze gerek dağlık coğrafyası gerekse kabile esasına dayalı toplumsal yapısı nedeniyle Yemen, tarih boyunca dışarıdan gelen güçler tarafından idare altına alınması zor coğrafyalardan birisi olmuştur. Arazi yapısının zorluğunun yanı sıra kabile esasına dayalı toplumsal yapının da burada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kabilelerin Yemen sosyal ve siyasî hayatını derinden etkilediği ve merkezi devlet olmanın önünde her zaman bir engel olduğu görülmektedir.<sup>8</sup> İslam tarihi boyunca Yemen'de siyasi hâkimiyet mezhep esaslı küçük hanedanlıklar arasında paylaşılmaktadır. Akkrabalık ilişkilerine dayalı kabile tipi bir örgütlenme Yemen'in karakteristik

<sup>4</sup> Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara 2003: Araştırma), 25-41.

<sup>5</sup> Wilferd Madelung, "Zeydiyye", *Encyclopaedia Articles*, (Erişim 19 Şubat 2022).

<sup>6</sup> Osmanlı dönemi öncesi Yemen'in dini ve siyasi konumu hakkında bir değerlendirme için Bk. Cengiz Tomar, "Yemen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/403-406.

<sup>7</sup> Yasemin Barlak, "II. Abdülhamid Döneminde Yemen Zeydîlerinin Osmanlı Hilâfetine Bakışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2019), 1508.

<sup>8</sup> Hulusi Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti* (İstanbul 1984: Nadirkitap), 21-22.

bir özelliği olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla İslam dünyasında tarih boyunca yönetimi ele geçiren büyük devletler bu bölgede tam bir hâkimiyet sağlayamamışlardır.<sup>9</sup> Yemen’de mezhep esasına dayalı oturmuş bir toplumsal yapı vardır. Yemen’in sonraki tarihinde Güney Yemen’de Şâfiî Sünnîlik,<sup>10</sup> Kuzey Yemen’de ise daha sonra üzerinde duracağımız üzere Zeydiyye hâkim din anlayışı olarak benimsenmiştir.

Bu makalede temel iddia, uluslararası veya toplumlar arası ilişkilerde mezheplerin de siyasî bir aktör olarak yer aldığı, ilişkilerin şekillenmesinde ve alınan kararlar üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğudur. Daha geniş ölçekte bir çalışmanın konusu olabilecek bu hususu biz Osmanlı-Yemen örneği üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Bir mezhep olarak Zeydiyye, Zeydiyye’nin Yemen’de yayılışı ve tarihçesi ve Osmanlı-Yemen ilişkileri üzerine çok sayıda çalışma yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışmadaki temel amaç, Osmanlı-Yemen bağlamında Zeydiyye’nin İslam tarihinde siyasî bir aktör olarak yer aldığı, bunun da siyasî ilişkilerde etkili ve yönlendirici olduğunu ortaya koymaktır. Sonuçta yapılacak diğer çalışmalardan elde edilecek verilerin de desteğiyle, toplumsal hayatta ve uluslararası ilişkilerde mezheplerin siyasî bir aktör olarak yerinin teorik çerçevesinin oluşturulabileceği kanaatindeyiz.

### 1. Bir Tarihçi Olarak Mehmed Memduh ve Miftah-ı Yemen

II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Osmanlı Devleti’nin üst düzey bürokratları arasında yer alan Mehmed Memduh Paşa (1839-1925) bürokrasinin bütün kademelerinde görev yapmış olan bir devlet adamıdır.<sup>11</sup> 1895-1908 yılları arasında yaklaşık on üç yıl dahiliye nâzırı olarak gören yapan Mehmed Memduh aynı zamanda önemli bir tarihçi olarak karşımıza çıkmaktadır. 1269/1853 yılında Hariciye nezâretinde başladığı memuriyet hayatında sırasıyla Mâbeyn kitâbeti, Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ ve Maârif nezaretinde kâtip olarak çalıştıktan sonra 1291/1875’te birinci sınıf bürokrat olarak sadâret mektupçuluğuna getirilmiştir. Bu tarihlerden itibaren siyasî konularla daha yakından ilgili olan Mehmed Memduh 1876’da Maliye Nezâreti mektupçuluğu, 1298/1881’de Şûrâ-yı Umûr-i Mâliyye memurluğu ve 1299/1882’de Şûrâ-yı Devlet üyeliği gibi önemli görevlerde bulunmuştur. II. Abdülhamid zamanında Osmanlı bürokrasisini yeniden düzenlemek için oluşturulan Me’mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu üyeliği de yapan Mehmed Memduh Paşa, 1304/1887 yılında Konya Valiliğine ve 1306/1889 yılında da Sivas Valiliğine tayin edilmiştir. 1310/1893 yılında Ankara valisi olarak

<sup>9</sup> Yusuf Gökalp, “Yemen’de Zeydî Sünnî İlişkilerinin Tarihî Arka Planı”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), 91.

<sup>10</sup> Fuat Seyyid, *Târîhu’l-Mezâhibid-Diniyye fi Bilâdi’l-Yemen* (Kahire 1998: Daru’l-Mısriyye), 61-61.

<sup>11</sup> Bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: İ.AS. GÖMLEK:6.



görev yapan Mehmed Memduh Paşa valilik görevlerinde gösterdiği başarılı icraatlarının ardından 1313/1895 tarihinden itibaren Dâhiliye Nâzırlığı görevine getirilmiştir.<sup>12</sup>

Güvenlik güçleri ve devlet memurlarının görev ve yetkilerini belirleyen kanunların hazırlanması, vergi gelirleriyle ilgili düzenlemelerin yapılması, Balkan meselesi gibi siyasî konuların müzakeresi ve Kânûn-ı Esâsî'nin yeniden ilanı gibi hususlarda çalışmalar yapan Mehmed Memduh Paşa dönemin siyasî anlaşmazlıkları yüzünden 1325/1908 yılında Dâhiliye Nezâreti görevinden istifa etmiştir<sup>13</sup>. İstifasından sonra kısa süreliğine tutukluluk ve sürgünden sonra İzmir'e dönmesine izin verilen Mehmed Memduh ardından İstanbul'a gelmiş ve 1343/1925 yılında burada vefat etmiştir.<sup>14</sup>

Mehmed Memduh Paşa'nın çok sayıda basılmış eseri bulunmaktadır. "Eser-i Memdûh" (İstanbul 1289), "Yemen Kıtası Hakkında Bazı Mütâlaâtım" (İstanbul 1324), "Miftâh-ı Yemen" (İstanbul 1327) "Tasvîr-i Ahvâl Tenvîr-i İstikbâl" (İzmir 1328), "Mir'ât-ı Şuûnât" (İzmir 1328), "Esvât-ı Sudûr" (İzmir 1328), "Serâir-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye" (İstanbul 1328), "Hal'ler ve İclâslar" (İstanbul 1329), "Kuvvet-i İkbâl Alâmet-i Zevâl" (İstanbul 1329), "Bedâyi-i Âsâr" (İstanbul 1330) ve "Dîvân-ı Eş'âr" (İstanbul 1332) onun eserleri arasında yer almaktadır. Eserlerinin önemli bir kısmında Osmanlı devlet teşkilatı ve döneminin siyasî olayları ile devlet adamlarını konu edinmektedir<sup>15</sup>.

Gerek bir devlet adamı ve gerekse bir tarihçi olarak Mehmed Memduh Paşa'nın kaleme aldığı iki önemli eseri *Yemen Kıtası Hakkında Bazı Mütâlaâtım*<sup>16</sup> ve *Miftâh-ı Yemen*<sup>17</sup> ise ayrı bir önemi haizdir. Söz konusu bu eserler yakın tarihimizde Yemen meselesi, Osmanlı-Yemen ilişkileri ve Osmanlı idaresi altında yaşayan Yemen Zeydîleri konusunda ortaya çıkan sorunlar ve meselelerin neden çözülemediğine dair eleştirel nitelikli birer belge niteliği taşımaktadır. *Yemen Kıtası Hakkında Bazı Mütâlaâtım* isimli eseri onun,

<sup>12</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: HSD.AFD. GÖMLEK:70; Zekeriya Kurşun, "Mehmed Memduh Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/495-496.

<sup>13</sup> Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: İ.DH. GÖMLEK:38.

<sup>14</sup> Selim Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmed Memduh Paşa", *KÖK Araştırmalar*, III/1 (Bahar 2001), 187-190. Memduh Paşa'nın Dahiliye Nâzır-ı Esbak'ı olarak görevinden alınarak Sakız Adasına gönderilmesi ile ilgili tahrirat için Bk. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: BEO. GÖMLEK:266831.

<sup>15</sup> Said Paşa, *Hâtîrât* (İstanbul: Sabah Matbaası, 1912), III/447.

<sup>16</sup> Mehmed Memduh Pâşâ, *Yemen Kıtası Hakkında Bazı Mütâlaât*, (İstanbul: Dersaadet, Numune-i Tibaat Matbaası, 1324). <http://isamveri.org/pdfrisaleosm/R158743.pdf> (Dış kapakta kitap adı: Yemen İslahatı ve Bazı Mutalaat). Erişim Tarihi: 09.02.2022.

<sup>17</sup> Mehmed Memduh Paşa, *Miftâh-ı Yemen* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1344/1925). <http://isamveri.org/pdfrisaleosm/R026985.pdf> Erişim Tarihi: 09.02.2022

Osmanlı Devleti'nin siyasi ve kültürel hayatında önemli bir yer tutan Yemen ve özellikle II. Abdülhamid'in saltanatı ve İkinci Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devleti'nin ciddi bir problemi haline gelen Yemen meselesi üzerine görüşlerini içermektedir. Bu çalışmada esas aldığımız *Miftâh-ı Yemen* ise bu eserin bir özeti mahiyetindedir.

Mehmed Memduh ve onun *Miftâh-ı Yemen* isimli eseri üzerinden konuyu ele almamızın temel sebebi, onun meseleye siyasî, sosyolojik ve ekonomik açılardan bakıyor olması ve konunun tarihî ve dinî arka planına olan hâkimiyetidir. Eserlerinde onun Yemen coğrafyası, İslam tarihi, Şia ve Zeydîler hakkında detaylı bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Nitekim Yemen hakkında yukarıda zikrettiğimiz iki eserin girişinde Yemen coğrafyası, İslamiyet öncesi bölgenin dinî durumu ve İslamlaşma süreci üzerinde durmakta ve daha sonra Osmanlı sürecine geçmektedir. *Miftâh-ı Yemen*'in girişinde Mehmed Memduh'un olaylara ve tarihe bakışını görmek mümkündür. Mehmed Memduh'un kendi ifadesiyle "Saâdet ve şekevât Benî Âdem'e nasip ve kısmet bulunduğu gibi kâffe-i eşya kezâlik nev' nev' tecelliyâtta hissedâr olmuşlardır. Mesela bir kuh geran asâr-ı bahar ile ser sebzeveryân ve diğer cibal ve volkan feverânundan hem-renk nîrandır."<sup>19</sup> şeklindeki sözleri dikkat çekmektedir. Ona göre, olaylar kendi içerisinde birbirini etkilemektedir. Dolayısıyla olaylar birbirinden bağımsız ele alınmamalıdır. Ayrıca devlet işlerinin hamasetle yürütülemeyeceğinin altını çizen Mehmed Memduh'un birkaç kişinin tutuklanıp ortadan kaldırılmasıyla veya kalelerin ele geçirilmesiyle o bölgenin yönetimi ve halkının itaat altına alınmış olamayacağına dikkat çekmesi<sup>20</sup> siyasî olaylara yaklaşımını ortaya koyması açısından ipucu vermektedir.

*Miftâh-ı Yemen* isimli eserinde Mehmed Memduh: Yemen ne zaman fethedildi? Osmanlı Devleti'nin idaresine ne zaman geçti? Yemen ve San'a kalesi Zeydî imamlar tarafından kaç kez istila edildi? Abdülhamid zamanında Yemen'de durumun düzeltilmesi ve istikrarın sağlanması için düşünülen tedbirler neden uygulanamadı? sorularını sorarak eserine giriş yapmaktadır.<sup>21</sup> Herhangi bir alt başlığın söz konusu olmadığı eserde, konular söz konusu sorular altında olayları ele almaktadır.

## 2. Dinî-Siyasî Bir Hareket Olarak Zeydiyye

Öncelikle Zeydiyye'nin genel karakteri ve imamet konusundaki yaklaşımını ele almak Osmanlı-Yemen ilişkilerinde Zeydiyye'nin bir mezhep

<sup>18</sup> Bk. *Miftâh-ı Yemen*, 3-7.

<sup>19</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 3.

<sup>20</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 11-12.

<sup>21</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 2.

olarak nasıl bir etkiye sahip olduğunun daha sağlıklı bir şekilde ortaya koyması açısından yerinde olacaktır. Zeydiyye, mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn'e (122/740) nispet edilen bir isimdir. Zeydiyye, Zeyd b. Ali ve onun ölümünden sonra oğlu Yaya b. Zeyd'i (125/743) imam olarak kabul edenlerin ortak adıdır.<sup>22</sup> Bazı kaynaklarda Kâsımiyye ve Hâdeviyye olarak da isimlendirilmektedir.<sup>23</sup> Zeydiyye, Emevî yönetimine karşı duyulan hoşnutsuzluk ortamında siyasî gayelerle ortaya çıkmış bir harekettir.<sup>24</sup> Zeydiyye, Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte başlayan imâmet/hilâfet tartışmaları çerçevesinde Ali oğullarının süre gelen iktidar arayışlarına cevap niteliğinde ortaya çıkan siyasî bir hareket olarak değerlendirilmektedir.<sup>25</sup>

Zeydiyye'nin ortaya çıkışı 122/740 yılında Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı gerçekleştirdiği isyana dayandırılmaktadır.<sup>26</sup> Söz konusu bu isyandan sonra gelişen süreçte Zeyd b. Ali'nin görüşlerinin, özellikle Kasım b. İbrahim er-Ressi (246/860) ve Yahya b. Hüseyn (298/910) tarafından sistematik hale getirilmesi üzerine müstakil bir mezhep kimliği kazanan Zeydiyye'nin, Şia içerisinde özellikle imâmet konusunda kendine özgü yaklaşımıyla farklı bir çizgiye kaydığı görülmektedir. İmâmî ve İsmailîlerden ayrılan Zeydiyye, Özellikle Sünnî çevrelerce her zaman ılımlı ve uzlaşmacı bir mezhep olarak nitelendirilmektedir.<sup>27</sup> Zeyd b. Ali'den sonra Zeydî hareket, oğlu Yahya b. Zeyd tarafından Horasan bölgesine taşınmıştır. Zeydîlerin, Emevî ve Abbasîler'den gördükleri baskılar neticesinde görüşlerini yaymak ve kendi hâkimiyetlerini tesis etmek amacıyla Taberistan ve Yemen'e yöneldikleri görülmektedir. Zeydîler, uzunca bir mücadeleden sonra El-Hâdî ile'l-Hak

<sup>22</sup> Bk. Naşi el- Ekber, *Mesailu'l-İmame ve Muktetafat mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makalat* (Usulu'n-Nihal), thk. Jojef Van Ess, (Beirut: Franz Steiner Verlag, 1971) 42-45; Ali b. İsmail Ebu'l-Hasan el-Eşari, *Kitabu Makalati'l-İslamiyyin fi İhtilafi'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980: Franz Steiner Verlag, 65.

<sup>23</sup> Hasan Hudayrî Ahmed, *Kıyâmu'd-Devele Zeydiyye fi'l-Yemen* (Kahire: Mektebetü'l-Medbuli, 1996), 140.

<sup>24</sup> Bk. Ahmed b. Ya ku b b. Cafer b. Vehb el-Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1960) 65.

<sup>25</sup> Bulut, Halil İbrahim, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 126; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Tarihçesi ve Teşekkül Süreci", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Temmuz-Aralık 2007), 57-59.

<sup>26</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, thk. M. ez-Zeyni (Kahire: Müessesetü'r-Risale, 1967), 2/104.

<sup>27</sup> Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/328-331.

Yahya b. Hüseyin'le birlikte Sa'da merkezli Kuzey Yemen'e geçmişler<sup>28</sup> ve günümüze kadar da burada varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>29</sup>

Yemen'de kurulan ilk Zeydî devleti el-Mehdî Lidînillâh Hüseyin b. Kâsım'ın 404/1013 yılındaki ölümü<sup>30</sup> üzerine kesintiye uğramıştır. Ancak Zeydîler, imâmet anlayışlarının gereği olarak Yemen'de hiçbir zaman iktidar olma iddiasından vazgeçmemişlerdir. Yemen'de ikinci Zeydî devletinin kurucusu olarak kabul edilen İmam el-Mütevekkil Ahmed b. Süleyman<sup>31</sup> 532/1138 yılında kendi imâmetini ilan etmiştir. 540/1145 yılından itibaren Sa'da, Necran ve Bilâdu Cevf gibi Zeydîlerin yaşadığı bölgeleri tekrar ele geçiren İmam Mütevekkil 545/1150 yılında San'a'yı idaresi altına almış 566/1171 yılına kadar idaresini devam ettirmiştir.<sup>32</sup> Daha sonra 593/1195 yılında el-İmam Mansur Billâh Abdullah b. Hamza kendi imametini ilan etmiştir. Onun idaresinde 614/1217 yılına kadar San'a ve Sa'da bölgelerinde Zeydîler devlet olarak hüküm sürmüşlerdir.<sup>33</sup>

### 3. Zeydiyye'nin İmâmet Görüşü ve Siyasî Tavrı

Zeydiyye mezhebinin temel görüşleri beş esas altında tasnif edilmektedir. Beş esasa en son şeklini veren kişi el-Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin'dir. Her mükellefin bilmekle sorumlu olduğu belirtilen bu esaslar tevhid, adl, va'd ve va'îd, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ve imâmet şeklinde sıralanmaktadır.<sup>34</sup> Şîî fırkaların tamamında olduğu gibi Zeydiyye'ye de temel karakterini kazandıran onun imâmet konusundaki görüşleridir. İmâmet inancı Zeydîler tarafından usûlü'd-dîn'den sayılmaktadır. Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti ise kitap, sünnet ve Ehl-i Beyt'in icması ile sabittir.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Ali b. Muhammed b. Ubeydullah El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1972) 397; Tâcuddîn Abdalbâkî b. Abdilmeccid el-Yemenî, *Târîhu'l-Yemen el-Müsemâmâ Behcetü'z-zaman fi Târîhi'l-Yemen*, thk. Mustafa Hicâzî, (Beyrut: Daru'l-Avde, 1965), 41.

<sup>29</sup> Madelung, "Zaydiyya"; Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", 75-87.

<sup>30</sup> el-Yemenî, *Behcetü'z-Zaman*, 44-45.

<sup>31</sup> Hasan Hüsammuddîn Humeyd b. Ahmed El-Muhallî, *Kitâbu Hadâiki'l-Verdiyye fi Menâkıbı Eimmeti'z-Zeydiyye*, trz.: Yazmadan Tıpkı Basım, 2/ 117-126.

<sup>32</sup> El-Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, 2/117-132; Yahya b. Hüseyin Kasım b. Muhammed, *Gâyetü'l-Emânî fi Ahbari'l-Katri'l-Yemani*, thk. S. A Asur, (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, 1968) 297-318.

<sup>33</sup> El-Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, 2/133 vd.

<sup>34</sup> el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, *Kitâbu Usûlü'd-Din Akîdetü Ehl-i Beyti't-Tâhirîn*, (Sa'da: Merkezü Ehlî'l-Beyt li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2001), 62; Bu risale, Türkçe çevirisi ve değerlendirmesi hakkında bkz. Mehmet Ümit, "el-Hâdî ile'l-Hak ve Usûlü'd-Dîn Adlı Risalesi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/12 (2007/2), 119-141.

<sup>35</sup> Mansur Billâh Ali b. Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*, thk. Muhammed Kâsım Abdullah el-Hâşimî, (Sa'da: Mektebetü't-Türasi'l-İslamiyye, 2000), 149-154; Emir Hüseyin b. Bedruddin, *el-İkdu's-Semin fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, thk. Yahya Salim izzan, (Sa'da: Darü't-Türasi'l-Yemeniyye, 1995) 323-346.

Ali b. Ebi Tâlib'den sonra onun oğulları Hasan ve Hüseyin sırasıyla iki imamdır. Bu iki isimden sonra Ali-Fâtıma soyundan gelen, gerekli şartları taşıyan her kim imametini ilan eder ve kendi adına davette bulunursa o kişi kendisine itaatin zorunlu olduğu imam olarak kabul edilir. İmam olacak kişi akıllı, reşit, erkek, hür, Hasan ve Hüseyin soyundan gelme, ictihad yapabilme, ilim sahibi olma, âdil, takva sahibi, cömert, cesur ve imâmetini ilan ederek kendi adına davette bulunma gibi şartları haiz olmalıdır.<sup>36</sup>

Zeydîler bazı konularda diğer Şîî fırkalardan ayrılırlar. Gizli bilgiyi kabul etmezler. İmamlar her insanın çalışıp, gayret ederek elde edebileceği gibi keshbî anlamda bir bilgiye sahip olmalıdır.<sup>37</sup> Zeydiyye, gâib imam anlayışını da kabul etmez. İmam, imâmetini açıkça ilan edip kendi adına davette bulunmalı ve bunun için mücadele etmelidir. İmam her zaman ulaşılabilir olmalıdır. İmamların sayısında bir sınırlama yoktur. İmamlar masumiyet sıfatına da sahip değildir. İmâmette babadan oğula geçme gibi bir şart da söz konusu değildir. Zeydîler, bed'a, ric'at ve takiyye inancını da kabul etmezler.<sup>38</sup> Zeydiyye'ye göre zulmü ortadan kaldırmak, mazluma yardım etmek, cezaî müeyyideleri uygulamak ve kamuya ait diğer görevleri yerine getirmek bir imamın varlığına bağlıdır. İmamlar dinî hükümlerin tebliği ve yerine getirilmesi, dinden dönenlerle mücadele gibi konulardan sorumludurlar. İmâmet dinin en önemli meselelerinden biri olduğu için imamı tanımak ve ona itaat etmek şarttır.<sup>39</sup> İmâmet konusundaki en dikkat çekici hususlardan birisi de Ali-Fâtıma soyundan gelen imamlarla birlikte cihada katılmanın zorunluluğudur.<sup>40</sup> İmâmet ve imama itaatin dinin esasları arasında kabul edilmesinin yansımalarını Zeydîlerin bütün siyasî hayatlarında görmek mümkündür. Daha başlangıçta imâmetin kendi hakları olduğu iddiası ile Emevîler'e karşı isyan eden Zeyd b. Ali ve taraftarlarının bu iddiaları Zeyd'in takipçileri tarafından devam ettirilmiştir. Nitekim Yemen'de 284/897 yılında kendi devletlerini tesis edinceye kadar başta Zeyd'in oğlu Yahya olmak üzere taraftarları birçok isyan girişiminde bulunmuşlardır.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Ahmed b. El-Hasan Er-Rassâs, *Misbahu'l-Ulum fi Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyum el-Ma'ruf bi Selasine Mesele*, thk. M.A. Kafafı, (Beirut: Beyrut Arab University, 1971), 22-24; Ayrıca Bk. Yusuf Gökâl, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 103; Mehmet Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012, 46-49.

<sup>37</sup> Emir Hüseyin, el-Ikdu's-Semin, 329.

<sup>38</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 130-131; Mehmet Ümit, "Zeydilik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ed. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit, (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 144; Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*, 48-49; Gökâl, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", 102-103.

<sup>39</sup> Mustafa Öz- Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/202.

<sup>40</sup> Hasan Hudayrî Ahmed, *Kıyâmu'd-Devle Zeydiyye*, 66-67.

<sup>41</sup> Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 103; Gökâl, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", 65-67.

#### 4. Osmanlı-Yemen İlişkilerinin Tarihi Seyri

Zeydîlerin müstakil bir topluluk olarak yaşadıkları Yemen, Arap yarımadasının güneybatı kısmından ibaret olan geniş bir bölgeyi kapsayacak şekilde tanımlanmaktadır.<sup>42</sup> Yemen İslamlaşma sürecinin ilk dönemlerinde Emevî ve Abbâsî devletlerinin yönetimi altında idare edilmiştir.<sup>43</sup> Ancak Abbâsî Devleti'nin merkezî otoritesinin zayıflamaya başlaması ile birlikte Yemen'de yönetim boşluğu oluşmuş ve kabile çatışmaları yüzünden siyasî istikrar yok olmuştur.<sup>44</sup> Bu dönemde Yemen'de çok sayıda yerel hanedanlığın ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>45</sup>

Yemen 945/1538 yılında Mısır valisi Hadım Süleyman Paşa tarafından Osmanlı Devleti'nin yönetimi altına alınmış<sup>46</sup> ve Zebid ve Aden'i kapsayacak şekilde eyalet haline getirilmiştir. Sultan II. Selim zamanında Zeydîlerle girilen uzun mücadeleler sonucunda Taiz ve ardından 954/1547 yılında San'a ele geçirilmiştir.<sup>47</sup> Ancak 975/1568 yılında İmam Mutahhar liderliğinde San'a tekrar Zeydîlerin kontrolüne geçmiştir. Osmanlı yönetimi, Zebid ve Tihâme gibi Zeydîlerin kontrolü altında bulunan bölgelerin dışında kalmıştır. Zeydîler'in Yemen Beylerbeyi Murad Paşa'yı öldürmesi üzerine 976/1568 yılında Yemen'in idaresine atanan Osman Paşa'nın komutasındaki Osmanlı ordusu Taiz'i geri almış ancak daha sonra Zeydîler tarafından muhasara altında kalmıştır.<sup>48</sup> Bu dönemde görev alan paşaların aralarındaki artan kıskançlık nedeniyle yönetimde sıkıntı baş gösterdiği ve bunu fırsat bilen Zeydî İmam Mutahhar'ın San'a'yı ele geçirerek Osmanlı askerlerini kuyulara attığı, Emîri'l-Mü'minîn unvanıyla yönetimi ele aldığı belirtilmektedir.<sup>49</sup> İmam Mutahhar'ın liderliğinde Taiz ve Aden şehirleri de alınınca Yemen bütünüyle Zeydîlerin yönetimine geçmiştir. Gelişen olaylar üzerine sorunların çözümü için görevlendirilen Sinan Paşa, Mısır'dan hareketle Yemen'e ulaşarak önce

<sup>42</sup> Hasan b. Ahmed b. Yâkub el-Hemedânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekvâ, (Riyad: Daru Sa'deddin, 1974), 49-50; Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Istahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk. Câbir Abdulalm, (Kahire: Daru's-Sadir, 1961), 21.

<sup>43</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 7.

<sup>44</sup> İsamuddîn Abdurrauf el-Figî, *el-Yemen fî Zilli'l-İslam* (San'a: Mektebetü Nahdadu's-Şark, 1981), 85-86.

<sup>45</sup> Ziyadîler, Ya'furîler, Necâhiler Süleyhîler ve Benî Zürey bölgede faaliyet gösteren hanedanlılardır. Bk. Ebu'z-Ziya Abdurrahman b. Ali ed-Debî' eş-Şeybânî ez-Zebidî, *Kitâbu Gurretu'l-Uyyûn bi Ahbârî'l-Yemeni'l-Meymûn*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, (Kahire: Mektebetü'l-İrşad, 1988), 131-157.

<sup>46</sup> Sadettin Baştürk, "Yemen'de Osmanlı-Zeydî Mücadelelerinin Sebep ve Sonuçları", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, IX/1, (Elazığ: 2011), 13.

<sup>47</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 8-9.

<sup>48</sup> Hulusi Yavuz, "Kâbe ve Haremeyn'in Muhafazası Bakımından Hadım Süleyman ve Sinan Paşalar'ın Yemen Seferi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, (1983), XIX/4, 48.

<sup>49</sup> Sadettin Baştürk, "Yemen Fatihî Vezîr-i A'zâm Koca Sinan Paşa'nın Yemen Seferi Döneminde Osmanlı-Zeydî Mücadeleleri", *CIEPO 19 Osmanlı Öncesi ve Dönemi Tarihi Araştırmaları*, Ed. İlhan Şahin vd., (İstanbul: Print(ist), 2014), I/365.



buradaki Kevkeban Kalesi'ni almış, daha sonra da Taiz, Aden, San'a, Ab, Hab ve Zemar şehirlerini ele geçirmiştir. Bölgeyi Osmanlı idaresine yeniden bağlayan Sinan Paşa, 978/1571 yılında Kahire'ye geri dönmüştür.<sup>50</sup> İmam Mutahhar liderliğindeki Zeydîler ise Osmanlı Sultanı adına hutbe okunması ve para basılması, sahip olunan yerlerin Osmanlı idaresinde kalması ve Hab Kalesi'nde bulunan eşkıyaya yardım edilmemesi şartlarıyla geri çekilmişler ve isyanı sona erdirmişlerdir.<sup>51</sup>

Bu dönemde Zeydî İmam Mutahhar'dan sonra oğlu imâmete geçse de yaşlılığı dolayısıyla inzivaya çekilince imâmete Ali Yahya geçmiştir. Ancak Sultan III. Murad zamanında Yemen valisi Hasan Paşa, Sultan Murad'ın hayır duasını almak istediği gerekçesiyle münzevî Zeydî İmam'ı İstanbul'a davet eder. Daha sonra Zeydî imamların Yemen'deki varlığına son vermek amacıyla İmam Yahya ile birlikte İmam Mutahhar ailesinden de dört kişiyi daha yakalayıp İstanbul'a getirtir ve bunları Yedi Kule zindanlarına attırır. Mehmed Memduh bir hülyaya kapılmış dediği Hasan Paşa'nın bu icraatını şiddetle eleştirmekte ve bunun gerçekçi olmadığını, Zeydîlerin derhal bir başka imama itaat edeceklerini vurgulamaktadır.<sup>52</sup>

Sultan IV. Murad zamanında Zeydî İmam Müeyyid Billâh Muhammed b. Kâsım Osmanlı idaresinin zaafından faydalanarak Kevkeban'da kendi adına para bastırarak Emîrül-Mü'minîn unvanıyla bölgenin idaresini eline almıştır.<sup>53</sup> "Yemen kulu" adıyla emrine verilen askerlerle Yemen'e tayin edilen Mısır ümerasından Kansu Bek senelerce burada Zeydîlerle mücadele etmiştir. Ancak Kansu Bek Yemen'de daha fazla kalamayınca San'a'yı İmam Müeyyed Billâh'a bırakmak zorunda kalmıştır.<sup>54</sup> 1265/1849 yılında yeniden Yemen'e yönelen Osmanlı Devleti, Tihâme ve Hudeyde'nin kontrolünü ele geçirmiş ancak San'a'yı alamamıştır. 1287/1871 yılına kadar sahiller ve iskelelerin Osmanlı Devleti'nin elinde kaldığı ancak Yemen'in idaresinin kabile reisleriyle iş birliği içerisinde olan Zeydîlerde olduğu görülmektedir.<sup>55</sup>

Zeydîlerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarından istifade eden Ahmed Muhtar Paşa, 1871 yılında San'a, Asir ve diğer beldeleri ele geçirerek Yemen'in

<sup>50</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 9; Krş. Ahmed Raşid, *Târîh-i Yemen ve San'a* (İstanbul: Taşhan Yayınları, 2013), I/9-14.

<sup>51</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 10.

<sup>52</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 11.

<sup>53</sup> Abdullah b. Abdilkerim el-Yemenî el-Curafî, *el-Muktetaf min Târîhi'l-Yemen*, thk. Zeyd b. Ali el-Vezîr, (Beyrut: el-Asru'l-Hadis, 1987), 208-269; İhsan Süreyya Sırma, *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 376-377; Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, 79 vd.

<sup>54</sup> Mustafa Öz, "Mansur Billâh, Kasım b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/14-15.

<sup>55</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 12; Ayrıca Bk. Ziya Yılmaz, "Murad IV", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/179.



tekrar Osmanlı yönetimine dâhil edilmesini sağlamıştır.<sup>56</sup> Bu tarihten itibaren Yemen San'a, Taiz, Hudeyde ve Asir adı altında dört sancak olarak taksim edilmiş ve bölgenin tamamı bir vilayet kılınmıştır. Valiler, ordu komutanları, mutasarrıflar, nâibler ve mal memurlarının tamamı Dersaadet'ten tayin edilmişlerdir. Osmanlı ordusu istediği yerleri ele geçirmiş ancak muhkem bir yerde bulunan Asir Kalesi'ni almakta zorlanmıştır. Müslümanlar arasında daha fazla kan akmasının caiz olmadığı düşüncesiyle Zeydî İmama eman verilerek kale alınmıştır.<sup>57</sup> Ancak Mehmed Memduh'un eleştirdiği hususlardan biri olan bu olayda da emana sadık kalınmamış emir ve adamları ortadan kaldırılmış, kıymetli eşyalarına ve paralarına el konulmuştur.<sup>58</sup>

Bu dönemde her ne kadar vali, kumandan veya çeşitli kademelerdeki memurlar sık sık değişse<sup>59</sup> de görevliler bir müddet Osmanlı hükümetinin emirlerini dikkatli bir şekilde uygulamışlardır. Ancak hem sistemden hem de memurların ihmalkârlığı veya kanun dışı uygulamalarından kaynaklı, bölgedeki Müslüman halkın tepkisini çeken birtakım sorunların baş gösterdiği ifade edilmektedir. Dâhiliye Nazırı olduğu dönemde, durumu defalarca Sultan Abdülhamid'e aktardığını not eden Mehmed Memduh Paşa, vergilerin toplanması esnasında bazen yasal olmayan şekilde halka silah doğrultulduğu ve hatta bazı yerlerde kadınlara tasallut edildiğinden şikâyet etmektedir. Ayrıca o, mala, cana ve ırza saldırının söz konusu olduğu bir durumda halkın hükümete meyletmeyeceğinin ve namus konularında Arapların tahammülünün olmadığını altını çizmektedir.<sup>60</sup>

Sultan II. Abdülhamid dönemi boyunca Yemen'de Zeydîlerin isyanlara devam ettikleri görülmektedir. 1308/1891 ve 1315/1898 yıllarında İmam Mansur Muhammed b. Yahya Hamîdüddîn, 1321/1904 yılında da İmam Yahya'nın isyanları vuku bulmuştur.<sup>61</sup> Zeydî İmam Hamîduddîn'in San'a'yı muhasaraya alması üzerine Müşir Feyzi Paşa tarafından duruma müdahale edildiyse de birkaç yıl boyunca bölgede Zeydîlerle çatışmalar devam etmiştir. Hüseyin Hilmi Paşa'nın vali tayin edilmesi de sorunu çözmeye yetmemiştir. İmam Hamîduddîn'in ölümü üzerine yerine geçen oğlu İmam Yahya

<sup>56</sup> Barlak, 19. Yüzyılın başlarından itibaren Batılı güçlerin Orta Doğu'da etkinliğinin artmasıyla, 1850'li yıllardan itibaren Yemen'in idaresi hakkında Osmanlı devletinin yeni birtakım politikalar üretmek zorunda kaldığına işaret etmektedir. Bk. Barlak, "II. Abdülhamid Döneminde Yemen", 1507.

<sup>57</sup> Miftâh-ı Yemen, 13.

<sup>58</sup> Miftâh-ı Yemen, 13-14.

<sup>59</sup> Murat Öntuğ Murat-Leyla Aksu Kılıç, "Osmanlı'nın Güney Siyasetinde-Yemen'de Hâkimiyet Mücadelesi ve Osmanlı Valileri (1850-1876)", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 68 (2021), 397-414.

<sup>60</sup> Miftâh-ı Yemen, 13-14.

<sup>61</sup> Bu konuda geniş bilgi için Bk. Barlak, "II. Abdülhamid Döneminde Yemen", 1511.

Zeydîler adına mücadeleyi devam ettirmiştir.<sup>62</sup> Yemen’de Türklere karşı cihat çağrısı yapan İmam Yahya kendisine katılan kabilelerle San’a’yı ele geçirmiş<sup>63</sup> ve ardından altı yıl boyunca sürdürülen görüşmeler neticesinde 1328/1911 yılında anlaşma sağlanmıştır. Anlaşma çerçevesinde İmam Yahya’ya Zeydî kadıların tayini, San’a’da kurulacak istinaf mahkemesinin reisinin tayini, vakıfların idaresi gibi yetkiler verilmiştir.<sup>64</sup> 1336/1918 yılında Osmanlı askerlerinin bölgeden ayrılması üzerine İmam Yahya 1948 yılına kadar 44 yıl Yemen’de Zeydîler adına yönetimde kalmıştır.<sup>65</sup>

### 5. Sürecin Şekillenmesinde Zeydiyye’nin Etkisi

Yukarıda değindiğimiz üzere Zeydîler defaatle Yemen’de yönetimi ele geçirmişlerdir.<sup>66</sup> İmamet inançlarının gereği olarak imkân buldukları her fırsatta kendi siyasî hâkimiyetlerini hayata geçirme iddiasında olan Zeydîler, 122/740 yılında vuku bulan Zeyd b. Ali’nin<sup>67</sup> isyanından itibaren iktidar arayışlarından hiç vazgeçmemişlerdir.

Osmanlı Devleti’nin Yemen bölgesinde istediği başarıyı elde ettiğini söylemek zor gözükmektedir. Üstelik Yemen sürecinin Osmanlı Devleti açısından oldukça sıkıntılı geçtiği ve pahalıya mal olduğuna işaret eden<sup>68</sup> Mehmed Memduh, bu durumun aynı zamanda Osmanlı Devleti’nin itibarını da zedelediği düşüncesindedir.<sup>69</sup> Osmanlı-Yemen ilişkilerinin bu minvalde cereyan etmesinin şüphesiz birçok nedeni olabilir ama kanaatimizce en önemli sebeplerden bir tanesi Yemen’de yaşayan Müslümanların kahir ekseriyetinin Zeydiyye mezhebine mensup olmasıdır. Konunun daha sağlıklı anlaşılması açısından burada Zeydîlerin ne istediği sorusu da cevaplanmalıdır.

Burada imâmet veya hilâfet kavramlarına kimin ne anlam yüklediği de önemlidir. Sünnî düşünce geleneğinde hilâfet veya devlet başkanlığı Müslümanların idaresi açısından gereklidir. Ancak bu Müslümanlar tarafından çözülmesi gereken siyasî bir meseledir. Sünnîlere göre halife seçimi ümmetin takdirinde olan bir meseledir. Ancak Şîî düşünce geleneğinde durum tamamen farklılık arz etmektedir. Sadece Zeydiyye’ye göre değil

<sup>62</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 16.

<sup>63</sup> El-Curâfi, *el-Muktetaf*, 289.

<sup>64</sup> Mustafa Öz, “Mütevekkil Alellah, Yahya Hamidüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/215-216.

<sup>65</sup> Seyyid Mustafa Salim, *Tekvînü’l-Yemeni’l-Hadis* (Kahire: Mektebetü’l-İskenderiyye, 1993).

<sup>66</sup> Tarihsel süreç hakkında detaylı rivayetler üzerine Bk. Yahya b. Hüseyin, *Gayetü’l-Emânî*, 297-318; el-Curâfi, *el-Muktetaf*, 208-269.

<sup>67</sup> Kaynaklarda Zeyd b. Ali en başından itibaren imametini kendi hakları olduğuna inandığı ve bunun için bizzat mücadele etmenin şart olduğunu düşüncesini taşıdığı vurgulanmaktadır. Bk. Ebu Said Neşvânü’l-Himyârî, *el-Huru’l-lym* (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1948), 188.

<sup>68</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 17-18.

<sup>69</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 17.

bütün Şii fırkalara göre imamet usûlü'd-dîn arasında yer almaktadır.<sup>70</sup> Şiilere göre Müslümanların imama itaat etmesi dinî bir vecibedir. İmam, bütün Müslümanların din ve dünya işlerini tedvir etmekle görevlendirilmiştir. Hâl böyle iken Zeydîlerin başka mezhepten bir kişinin imâmetini kabul etmeleri olası bir durum değildir.<sup>71</sup>

Konunun anlaşılması açısından Zeydîlerin genel olarak Sünnîliğe ve Osmanlı Devleti'ne bakışına da değinmek gerekmektedir. Zeydîlerin umumiyetle Mu'tezile dışındaki diğer bütün mezheplere dışlayıcı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Zeydîler, Cebriyye, Müşebbihe, Bâtınîyye, İmâmiyye ve Hâricîler'e karşı sert eleştirilerde bulunmaktadır.<sup>72</sup> Hanbelî, Şâfiî ve daha sonra da Eş'ârîye olarak Yemen'de varlığını sürdüren Sünnî fırkalara karşı ise Zeydîlerin daha ılımlı bir tavır içerisinde oldukları görülmektedir.<sup>73</sup> Hicrî dördüncü yüzyılda San'a ve Sa'da gibi Zeydîlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde Hanefîliğin yaygın olduğu rivayet edilmektedir.<sup>74</sup> Ancak bu dönemde Zeydîler ile Sünnîler arasında herhangi bir çatışma olduğuna dair rivayetlerin bulunmaması dikkat çekmektedir. Fikhî konulardaki benzerliklerinden dolayı Yemen Zeydîlerinin, Hanefî Zeydîler olarak tanımlanması<sup>75</sup> Hanefîlerle Zeydîler arasında yakın bir ilişki olduğu şeklinde bir anlayışa sebebiyet vermektedir.<sup>76</sup> Şâfiî müellif İbn Semûre'nin diğer Şii fırkalara nazaran Zeydîlerin ehven-i şer olduğunu söylemesi<sup>77</sup> Zeydîlerin Sünnîler tarafından makul bir mezhep olarak kabul edildiğini göstermektedir.<sup>78</sup> Ancak bu durum Yemen'de yaşayan Sünnî

<sup>70</sup> Metin Bozan, "Şii Fırkaların Tasnifi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2004), 22.

<sup>71</sup> İlk Zeydîler efdal olan kişi varken zaruret gereği mefdûl olanın imametini caiz kabul etse-ler de (Bk. Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 43-44) İmam el-Hâdî ile'l-Hak'tan (298/911) itibaren bu düşünceden vazgeçtikleri görülmektedir. Bk. Ümit, "Zeydiyye", 142; krş. 143. Ayrıca bkz. Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2015), 93-118; Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*, 150-163.

<sup>72</sup> Zeydîlerin diğer mezheplere yaklaşımı konusunda Bk. Yusuf Gökâl, *Zeydî Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi* (Adana: Giriş Dijital Baskı, 2014), 221-229.

<sup>73</sup> Yemen'de Sünnî mezhepler, Zeydîlerin Hanbelîlere yönelik tutumu konusunda bkz. Mehmet Ümit, *Yemen'de Hanbelîlik Eleştirisi Kâdı Cafer b. Ahmed* (ö. 573/1177) *Örneği*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 11-25, 49 vd.

<sup>74</sup> Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr eş-Şâmî el-Makdisî, *Ahse-nü't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. De Goeje, (Leyden: Daru's-Sadr, 1906), 96.

<sup>75</sup> Fuad Seyyid, *Târîhu'l-Mezâhib*, 79

<sup>76</sup> Hanefîlerle Zeydîler arasındaki ilişki konusunda bkz. Mehmet Ümit, "Zeydîler ile Hanefîler Arasındaki İlişkiler Üzerine", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürî-dîlik-*, 05-07 Mayıs 2017, 2017, c. I, 281-294; Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullâh el-Basrî Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi*, LII/2 (2016), 115-146.

<sup>77</sup> Ömer b. Ali b. Semûre el-Ca'dî, *Tabakâtu Fukahâi'l-Yemen*, thk. Fuad Seyyid, (Kahire: Daru'l-Kalem, 1981), 79.

<sup>78</sup> Bk. Gökâl, *Yemen'de Zeydî-Sünnî İlişkileri*, 109-111.

kesimlerle Zeydîlerin siyâsî konularda aynı tutum içerisinde oldukları anlamına gelmemektedir.<sup>79</sup>

Zeydiyye'ye göre ilim ve kudret gibi belirli şartlar yerine geldiğinde bu prensibi uygulamak vaciptir. Âkil-bâliğ olup gücü yeten kişinin neyi emredip neyi yasaklayacağını bilmesi gerekir.<sup>80</sup> Zeydiyye'ye göre Allah, Peygamber soyundan gelen iyi insanlara iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme hususunda izin vermiştir. Emir ve nehiy sahiplerinden *Kur'ân'a* ve sünnete muhalif iş yapanlar da şeytanlar ve firavunlar olarak görülmektedir. Bu prensip, öncelikle bizzat imam tarafından uygulanır.<sup>81</sup> Zeydî İmamların Yemen'de Müslümanları Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i 'ani'l-Münker prensibi gereği cihada davet etmeleri de onların kendi imamlarına itaatten vazgeçmeyecekleri anlamına gelmektedir. Osmanlı yönetimine karşı Yemen'de yaşanan asıl sorunun bu anlayış farklılığından kaynaklandığı ifade edilmektedir.<sup>82</sup> İmam Hamîdüddin, 1319/1902 yılında yapılan görüşmelerde Padişah II. Abdülhamid'e bağlılığını saygılı ifadelerle belirtmekte ancak Osmanlı Devleti'nin diğer bazı bölgelere sağladığı imtiyazları örnek göstererek seyyidlerden olmaları sebebiyle kendilerinin yönetim konusunda daha çok imtiyazı hak ettiklerini ifade etmektedir.<sup>83</sup>

Barlak'ın aktardıklarına göre, 1911-1923 yılları arasında son Yemen valisi olarak görev yapan Mahmud Nedim Bey'i, Padişah görüş bildirmesini istediğinde ona söyledikleri konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Mahmud Nedim Bey'in Padişah'a arzında Yemen'deki İmam'ın Zeydî mezhebinden olduğunu, Zeydîlere göre İslâm yetmiş fırka ve bu yetmiş fırkanın yalnız birisini fırka-i nâciye olduğunu ifade etmektedir. Devamla Zeydîlerin de kendilerini kurtuluşa eren fırka saydıklarını, kurtuluşa eren bu fırkanın tabii reisinin de onlara göre halife olduğunu ilave etmektedir. Yine Mahmud Nedim Bey, Padişah'a Zeydî imamın kendisini sadece Zeydîlerin halifesi yani onların imamı olarak gördüğünü, imamın "Bu nihayet Zeydîlerle benim aramda bir iştir."<sup>84</sup> şeklindeki sözlerini aktarmaktadır.

<sup>79</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 18.

<sup>80</sup> Emir Hüseyin, *el-Ikdu's-Semin*, 484-485.

<sup>81</sup> Er-Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil, "el-Usûlu'l-Hamse", *Resâilu'l-'Adl ve't-Te'vid*. nşr. Muhammed Ammara. Kâhire 1971: Dâru'l-Hilâl, 164.

<sup>82</sup> Barlak, "II. Abdülhamid Döneminde Yemen", 1512.

<sup>83</sup> Barlak, "II. Abdülhamid Döneminde Yemen", 1515.

<sup>84</sup> Barlak, "II. Abdülhamid Döneminde Yemen", 1520.

## 6. Sürece Yön Veren Etkenler

İslam tarihi boyunca kabilecilik, mezhepler ve dışarıdan yapılan siyasî müdahalelerin her zaman etkin olduğu Yemen’de, Mehmed Memduh’un aktardığı rivayetlerden ve yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle Osmanlı-Yemen ilişkilerinin şekillenmesinde temelde üç faktörün belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki coğrafi yapının getirdiği zorluklardır. Zeydîler, daha önce ifade ettiğimiz üzere Sa’da şehri merkez alan Kuzey Yemen’de yaşamaktadırlar. Burası dağlık bir bölgedir ve dışarıdan müdahalelere karşı korunaklı bir yapısı vardır. Osmanlı Devleti daha ziyade Güney Yemen ve sahilleri kontrol altına alabilmiştir. Mehmed Memduh’a göre Osmanlı askerinin bölgeye hâkim olamamasının sebeplerinden birisi Zeydî İmamların sığındıkları yerlerin dağlık Sa’da bölgesi ve bir kısmının da çölden oluşmasıdır.<sup>85</sup>

Osmanlı-Yemen ilişkilerinin şekillenmesinde etkili olan ikinci faktör ise Osmanlı Devleti’nin takip ettiği politikalarıdır. Mehmed Memduh’un Osmanlı Devleti’nin Yemen’i yönetimi altına almasından kısa süre önce Mısır’ın fethinin ardından Çerkez emirlerinden Hayreba’nun Mısır’a ve Canberd Gazali’nin Şam’a vali atanmasından memnuniyetle bahsetmesi dikkat çekmektedir. Yine Mehmed Memduh benzer şekilde İran’ın fethinden sonra Kürtlerin yaşadığı bölgelerin idaresinin kendilerinden birine bırakılmasını Yavuz Sultan Selim’in engin siyasi dehasına bağlamaktadır. Bunun sebebini de o, bölgeyi ve Arapları tanımayan kişilerin yönetimde başarılı olamayacakları gerekçesiyle açıklamaktadır.<sup>86</sup>

Mehmed Memduh, toplumsal gerçekliklerin farkındadır ve bu gerçekliklerle bağdaşmayan çözümlerin sonuç getirmediğini ve hatta olumsuz sonuçların sebebinin bu yanlış uygulamalar olduğunu ifade etmektedir. Mesela, Yemen’de bir takım başıbozukla mücadele etmek ve İmam Yahya’nın adamlarına esir düşünce onunla hükümdarmış gibi anlaşma yapmak kesinlikle gereksiz bir uygulamadır. Zaten asırlardan beri yapılan bu kötü uygulamalar Zeydîlerin nefretine yol açmıştır.<sup>87</sup> Mehmed Memduh’un Osmanlı Devleti’nin uygulamalarını değerlendirirken şu görüşlerini dile getirmektedir; “San’a defalarca alınmış verilmiştir ancak bu süreçte yok olan cevher-i candır. Anadolu ve Rumeli’den toplanarak Yemen’e giden askerler burada hayatlarını feda ediyorlar. Yemen’de gerek asi dediğimiz insanlar gerekse üzerlerine gönderdiğimiz askerlerin tamamı ehl-i imandır. Çok yazık

<sup>85</sup> Miftâh-ı Yemen, 18; Yemen’in coğrafi yapısı için Bk. Halil Kurt, “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/400-401.

<sup>86</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 7.

<sup>87</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 17.

değil mi?" sorusunu soran Mehmed Memduh bu olaylarda Müslümanların içinde bulunduğu duruma dair üzüntüsünü dile getirmektedir.<sup>88</sup>

Yemen'de görevlendirilen vali ve sair devlet memurlarının zaman zaman uyguladıkları kötü muameleler de bu çerçevede değerlendirilmektedir. Mehmed Memduh'a göre, kısmen mezhep faktörü ile alakalı olarak Osmanlı Devleti tarafından bölgeye tayin edilen idarecilerin tavrı ve uygulamaları olumsuz sonuçların doğmasına yol açmıştır. Hadım Süleyman Paşa'nın Yemen'i zapt ederken sergilediği icraatlarına dikkat çeken Mehmed Memduh'un aktardığına göre, Süleyman Paşa Yemen sahillerine, Aden şehrine ulaşınca Aden hâkimi İbn Amir Osmanlı'nın kara ve deniz kuvvetlerine dua ederek itaat göstermiş Süleyman Paşa da ona eman vererek gemisine davet etmiştir. Ancak Mehmed Memduh'a göre, hırslı ve tamahkâr biri olan Süleyman Paşa servet sahibi İbn Amir'i idam ettirmiş, mallarını müsadere ile ganimet olarak aldıktan sonra Aden ve Zeyd kasabalarını istila etmiştir. Daha sonra bu bölgeleri sancak kılarak Behram Bey'i muhafız ve Bigalı Mustafa Paşa Zade Mehmet Bey'i Yemen'e tayin ederek oradan ayrılmıştır. Ona göre, Aden hâkimine verilen emana uyulmaması Yemenlilerin Osmanlılardan nefret duymasına sebebiyet vermiştir. Hatta bu olay üzerine Hindistan halkı da Osmanlı donanmasına güvenmediğinden yardım talebinden vazgeçerek Portekizlilerle anlaşmışlardır.<sup>89</sup>

Bu konuda Mehmed Memduh iki olaydan daha bahsetmektedir. İlki Sultan II. Selim zamanında Taiz şehrinin ele alınması esnasında Hab Kalesi'nin eski sahibi ve Nizar ailesinin reisi hile ile yakalanıp katledilmesi olayıdır. İkincisi ise San'a'nın ele geçirilme sürecinde emir ve imam unvanlarıyla tanınan Zeydî Şemseddin b. Ahmed'in liderliğindeki Zeydîlerin bütünüyle ortadan kaldırılması düşüncesidir. Mehmed Memduh bu olayların Arapların büsbütün nefret ve kızgınlık duygusuna kapılmalarına sebep olduğunu ve bunun üzerine Zeydîlerin İmam Mutahhar liderliğinde Osmanlıya karşı isyan ederek Yemen'i ele geçirdiklerini vurgulamaktadır.<sup>90</sup>

Mehmed Memduh'a göre, milyonlarca Müslüman'ı barındırmasından öte Yemen, Hicaz bölgesine komşudur ve Osmanlı Devleti için bu bölgeler hayati öneme sahiptir.<sup>91</sup> Dört yüz yıldır Zeydî imamların Osmanlı ile harp

<sup>88</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 18.

<sup>89</sup> Mehmed Memduh Araplarda Osmanlılara karşı nefrete sebep olduğunu iddia ettiği bu olayı eleştirirken Hülefâ-yi Râşidîn dönemini örnek olarak göstermektedir. O dönemde yöneticilerin amacının dinar toplamak değil millete hizmet ve adaletin yerine getirilmesi olduğu ve bunu da ibadet olarak gördükleri, karşılığının ise ahrette olacağı düşüncesiyle icra ettiklerini ifade etmektedir. *Miftâh-ı Yemen*, 8.

<sup>90</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 9.

<sup>91</sup> Bu bölgelere sahip çıkılması kanaatinde olan Mehmed Memduh, Romanya, Bulgaristan, Sırbistan gibi Hıristiyan olan birçok yer Batılı devletlerin baskısıyla Osmanlı Devletinden

içerisinde olduğunun altını çizen Mehmed Memduh “Böyle bir ortamda devletin zor durumda kalacağı hiç düşünülmemiş midir?” sorusunu sormakta ve meselenin önemine dikkat çekmektedir.<sup>92</sup> Ona göre, dört yüz yıldır yapılan tek şey Yemen’e asker göndermek, varidat olarak tespit edilen paraları toplamak ve toplanan vergiler yetmediği takdirde de hazineden milyonlarca lira göndermek olmuştur.<sup>93</sup>

Mehmed Memduh’un bir defasında Sultan Abdülhamid zamanında mutat bir bakanlar toplantısında iken “Yemen vali ve kumandanının yine devletten asker ve para istediğini duyduğum zaman kendimi tutamayarak söyledim.” dediği; “O kıta için pek eski asırlardan bu zamana gelinceye kadar itlaf ve israf olunan can ve malın hesabını ancak Cenab-ı Allah bilir. Vali asker ve para istiyor. İmam veyahut reis-i kabâil-i Zeydiyye Seyyid Yahya’nın dahi devletten bir isteyeceği yok mudur? Bir kere olsun onun da fikri anlaşılabilirse bile i’tilaf husule gelir. Yemen’den memur gönderelim istidası var ise öğrenmiş olurduk. Mümkünü’l-is’af arzusu olduğu takdirde mesele halledilir.”<sup>94</sup> şeklindeki sözleri aslında onun Yemen meselesine yaklaşımını yansıtmaktadır.

Mehmed Memduh’a göre, Osmanlı-Yemen ilişkilerinde etkili olan önemli faktörün mezhep farklılığı olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, Zeydiyye bir mezhep olmanın ötesinde bölgeyle bütünleşmiş etkin bir toplumsal yapıdır. O, güç kullanılarak Zeydîler ile mücadele edilmesini eleştirmekte ve özellikle Zeydî imamlara yönelik operasyonların yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Mehmed Memduh, Zeydî İmamları tutuklatılarak İstanbul’a getirten Hasan Paşa’nın hülyaya daldığını ve beş altı seyyidin tutuklanmasıyla Yemen’de kabileler arasında mezhep bağının kopartılamayacağını ifade etmektedir; çünkü ona göre, Yemen’de Hz. Muhammed soyundan gelen ve seyyid olarak kabul edilen çok sayıda kişi vardır.<sup>95</sup> İmam olarak kabul edilen bu kimselerden biri gitse dahi Zeydîlerin imamet inançlarının gereği olarak o sülaleden başkasına imam olarak itaat edecekleri muhakkaktır. Bağlı buldukları imamın sözünden çıkmayacaklar ve imam ne emrederse onu yapmanın inançlarının gereği olduğu konusunda her zaman ısrarcı olacaklardır.

---

ayrılmış ve kendi yapılarını oluşturmuştur. Ancak Yemen Müslüman olduğu için Batılılardan onlar adına bir itiraz gelmemiştir. *Miftâh-ı Yemen*, 20.

<sup>92</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 23.

<sup>93</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 24.

<sup>94</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 27.

<sup>95</sup> Kendilerinin Hz. Peygamber’in sülalesinden olmaları sebebiyle âile-i kerîme ismiyle nitelen-diren İmam Yahya’ya göre neseplerinin şöhreti malumdur. Diğer takdir edilecek yönleri ise ilim ile meşgul olmaları ve yaşantılarının dinin farzlarını öğrenmekten ibaret olmasıdır. Büyük günahlara kesinlikle yaklaşmadıklarını hatırlatmaktadır. Mezhepleri hak bir mezheptir ve kendilerine yönelik inançlarının bozuk olduğu, nifak çıkardıkları ve hileci oldukları şeklindeki iddialar ise bir iftiradan ibarettir. Bk. Barlak, “II. Abdülhamid Döneminde Yemen”, 1519.



Mehmed Mehduh'un bu olayı eleştirirken söylediği "Kule ve kale mahbes farz olunmakla amal-ı milliyeye teskin kılınamaz, ahali ancak adalet dairesinde rahat durur." şeklindeki sözleri konuya yaklaşımını ortaya koymaktadır.<sup>96</sup>

Bir imamın vefatı üzerine yerine o sülaleden başka birinin geçmesi ve Zeydileri cihada davet edince halkın bu emre itaat etmesi mezheplerinin gereği olduğuna işaret eden Mehmed Memduh ayrıca Zeydîlerin zekat olarak imama devamlı surette para verdiklerini ve bunun da İmamları güçlendirdiğini vurgulamaktadır. Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü geniş topraklar üzerinde yaşayan çok sayıda kabile, aşiret ve muhtelif mezheplere mensup insanları ve devletin resmen tanıdığı bu liderlerin kendi cemaatlerinden toplanan paradan istifade ettiğini örnek gösteren Mehmed Memduh, Zeydîlere de bu fırsatın verilebileceği düşüncesindedir. Ona göre, Zeydîlerin imamı aynı zamanda onların şeyhi ve reisidir. Yemen'de çok miktarda bulunan Şâfiîler ve az sayıdaki İsmâîlîlerin zaten Yahya b. Hüseyin soyundan gelenleri imam olarak kabul etmemeleri de bunun göstergesidir.<sup>97</sup>

Yemen meselesinin çözümü konusunda Mehmed Memduh'un mezhep faktörü dolayısıyla Zeydiyye'yi merkeze alan bir yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, Zeydîleri ve bütün Yemen sakinlerini Osmanlı Devleti'ne ısındıracak ve eski kötülükleri unutturacak yeni bir yol bulunmalıdır.<sup>98</sup> Mehmed Memduh, Yemen'de Zeydîlerin sayıca fazla olduklarına, çocuklarına varıncaya kadar silah kullanmada becerikli olduklarına ve bu haliyle onları sığındıkları bölgelerden çıkarmanın imkânsızlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla onlara ancak adalet ve güzellikle muamele edilmelidir. Bu husus da, Yemen kıtasına has ve ahkâm-ı şeriyye ile güçlendirilmiş bir kanun va'z edilmesini gerektirmektedir. Ona göre, mevcut kanunlar Yemen bölgesi için yeterli değildir. Sömürgesi olan birçok devletin zaten bunu yapmakta olduğunu örnek göstermekte ve şiddet politikalarının ahaliyle iylebet baskı altında tutamayacağını söylemektedir. Kendi ifadesiyle tarih boyunca kan üzerinde sefine yürütülemediği.<sup>99</sup>

Yemen'de kabile işlerini yürütenler esasında her zaman meşâyih olmuştur. Kendi şeylerinin yönetiminde kötü muameleye uğrasalar da her durumda onlar kendi şeyhlerine müracaat etmektedirler. Taraflar bir konuda şeyhin

<sup>96</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 11-12.

<sup>97</sup> Zeydîler bu durumun farkında olmakla birlikte imamları, asla liderlik arzusundan vazgeçmemektedirler. Bk. *Miftâh-ı Yemen*, 18-19.

<sup>98</sup> *Miftâh-ı Yemen*, 19.

<sup>99</sup> Hindistan'da bulunan Müslümanların İngilizler tarafından nasıl idare edildiği, Hz. Muhammed ve Hulafâ-yi Râşidîn döneminde de Müslüman olan bölgelerin insanları arasından hatırı sayılır insanlara hürmet edildiği ve onların kayırıldığı ve Yavuz Sultan Selim'in fethettiği yerlerde ümeraya hukuki imtiyazlar tanıdığını örnekleri üzerinden konuyu ele almaktadır. Bk. *Miftâh-ı Yemen*, 19-20.

hükümünden memnun kalmasa Zeydî İmam'a halini arz etmekte ve onun hükmü neyse makbul saymaktadır. Ona göre, Yemenliler geleneklerine de uygun olarak bir aile gibi görülmeli ve Osmanlı Devleti de adil bir aile reisi makamında olmalıdır. Yemenliler din kardeşlerimizdir. İyi bir yönetim göstermek ve memnuniyetlerini sağlamak zorunluluk arz etmektedir.<sup>100</sup>

### Sonuç

Yemen tarih boyunca yaşadıkları bölgelerde varlıklarını tehdit altında gören çok sayıda mezhebin sığınağı haline gelmiştir. Yemen'e sığınan söz konusu mezheplerin buradaki yerel kabilelerin de desteğini alarak zamanla kendi hâkimiyetlerini tesis etme peşine düştükleri görülmektedir. Bu durum, doğal olarak tarih boyunca Yemen'de bir iktidar mücadelesine yol açmıştır. Zeydîler ile Karmatî-İsmâîlîler arasındaki şiddetli çatışmalar örnek olarak gösterilebilir. Kabilecilik kültürüyle bütünleşen mezhebi yapılanmaların süreç içerisinde Yemen'in asli unsurları haline geldikleri anlaşılmaktadır. Yemen'de hüküm süren mezhebî-kabilevî karakterli yerel hanedanlıklar haliyle dışarıdan gelen müdahalelere karşı da kendilerini koruma çabası içerisinde olmuşlardır. Dolayısıyla Eyyûbîler veya Osmanlı Devleti gibi Sünnîliği benimseyen merkezî konumdaki güçlü devletlerin Yemen'i ele geçirmeye yönelik hamleleri bölgedeki mezhep esaslı devletlerin mukavemetiyle karşı karşıya gelmiştir.

Yemen fiilen 945/1538 yılından itibaren Osmanlı Devleti'nin yönetimi altına girmiş olmasına rağmen Zeydî imamların Osmanlı Devleti'nin otoritesini hiçbir zaman kabul etmedikleri gibi Osmanlı Devleti'ne karşı sürekli direniş içerisinde oldukları görülmektedir. Yemen'de Osmanlı Devleti ile Zeydîler arasında -kesintilerle de olsa- yaklaşık dört yüz yıl süren çatışmalarda hem Osmanlı Devleti hem de Zeydîler büyük zarar görmüştür. Mehmed Memduh'un ifadesiyle her iki tarafın da ehl-i iman olduğu bu çatışmaların maddi kayıpların ötesinde dini ve psikolojik açıdan da bir ötekileşme sürecine yol açtığı söylenebilir. Osmanlı'nın Yemen politikalarına karşı eleştirel bir tutum içerisinde olan Mehmed Memduh Osmalı-Yemen ilişkilerine yön veren üç etken üzerinde durmaktadır. Ona göre, Yemen'in coğrafi yapısı, Osmanlı Devleti'nin politikaları ve bununla alakalı olarak görevli memurların kötü muameleleri ve Zeydiyye mezhebinin tutumu sürecin gidişatına yön vermiştir.

Bütün Şîî fırkalarda olduğu gibi Hz. Muhammed'in vefatından sonra Ali b. Ebî Tâlib'in imam olduğunu savunan ve imâmetin kıyamete kadar Ali-Fâtıma soyundan gelen kişilerin hakkı olduğunu benimseyen Zeydîlerin imamet anlayışlarının gereği olarak kendi imamlarının dışında bir otoritenin

<sup>100</sup>

*Miftâh-ı Yemen*, 25.

varlığını kabul etmemeleri yadırganacak bir durum değildir. Onlara göre, imama itaat etmek, onun emirlerine uymak ve çağrılarına cevap vermek dini bir zorunluluktur. Bu anlayış itikadi açıdan tartışmaya açık olmakla birlikte Zeydîlerin hayatında siyasi bir karşılık bulmuştur. Toplumsal gerçekliği veya vakiayı dikkate alan Mehmed Memduh'un Yemen meselesinde bölgesel şartların ve Zeydîlerin inançlarının dikkate alındığı çözümler üretilmesi düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Zeydî-Sünnî ilişkilerinde belirleyici olan faktörün teolojik olmaktan ziyade siyasi olduğu söylenebilir.

Osmanlı-Yemen örneğinde olduğu gibi İslam toplumları arasında mezhep farklılıklarından kaynaklanan sorunlara tarihten ve günümüzden sayısız örnekler verilebilir. Tarihsel süreçte olduğu gibi günümüz İslam dünyasında da mezhepler toplumsal hayatın şekillenmesinde özellikle siyasi ilişkilerin gidişatında etkin rol oynamaktadırlar. Dolayısıyla Osmanlı-Yemen ilişkilerinin veya benzer olayların sağlıklı şekilde analizi, İslam dünyasında mezhep farklılığından kaynaklanan sorunların çözümüne yönelik olarak katkı sağlayacaktır.

## Kaynakça

- Alevî, Ali b. Muhammed b. Ubeydullah. *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1972.
- Aslantaş, Selim. "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmed Memduh Paşa". *KÖK Araştırmalar*. III/I (Bahar 2001), 185-202.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*. Ankara: Araştırma, 2003.
- Barlak, Yasemin. "II. Abdülhamid Döneminde Yemen Zeydîlerinin Osmanlı Hilâfetine Bakışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 8/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2019), 1504-1525.
- Baştürk, Sadettin. "Yemen Fatihî Vezîr-i A'zâm Koca Sinan Paşa'nın Yemen Seferi Döneminde Osmanlı-Zeydî Mücadeleleri". *CIEPO 19 Osmanlı Öncesi ve Dönemi Tarihi Araştırmaları*. Ed. İlhan Şahin vd., İstanbul: Print(ist), 2014.
- Baştürk, Sadettin. "Yemen'de Osmanlı-Zeydî Mücadelelerinin Sebep ve Sonuçları". *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*. IX/1 (2011), 11-20.
- Bozan, Metin. "Şiî Fırkaların Tasnifi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. VI/1 (2004), 21-37.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Ca'dî, Ömer b. Ali b. Semûre. *Tabakâtu Fukahâi'l-Yemen*. thk. Fuad Seyyid. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1981.
- Curafî, Abdullah b. Abdilkerim el-Yemenî. *el-Muktetaf min Târîhi'l-Yemen*. thk. Zeyd b. Ali el-Vezîr. Beyrut: el-Asru'l-Hadis, 1987.
- Devlet Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: BEO. GÖMLEK:266831.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: HSD. AFD. GÖMLEK:70.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: İ.AS. GÖMLEK:6.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, FON: İ.DH. GÖMLEK:38.
- Emir Hüseyin b. Bedruddîn. *el-İkdu's-Semîn fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemîn*. thk. Yahya Salim izan. Sa'da: Dârü't-Türâsi'l-Yemeniyye, 1995.
- Eş'arî, Ali b. İsmail Ebu'l-Hasan. *Kitabu Makalâti'l-İslamiyyîn fi İhtilâfi'l-Musallîn*. thk. Helmut Riitter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Figî, İsâmuddîn Abdurrauf. *el-Yemen fi Zilli'l-İslam*. San'a: Mektebetü Nahdadu's-Şark, 1981.
- Fuat Seyyid, Eymen. *Târîhu'l-Mezâhibid-Diniyye fi Bilâdi'l-Yemen*. Kahire: Daru'l-Misriyye, 1998.
- Gökalg, Yusuf. "Yemen'de Zeydî Sünnî İlişkilerinin Tarihi Arka Planı". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), 87-114.
- Gökalg, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Tarihçesi ve Teşekkül Süreci". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/2 (Temmuz-Aralık 2007), 55-92.
- Gökalg, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/2 (2007), 95-112.

- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gökalp, Yusuf. *Zeydî Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*. Adana: Giriş Dijital Baskı, 2014.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/2 (2005), 147-160.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. Hüseyin. *Kitâbu Usûlü'd-Din Akîdetü Ehl-i Beyti't-Tâhirîn*. Sa'da: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2001.
- Hasan Hudayrî, Ahmed. *Kıyâmu'd-Devle Zeydiyye fi'l-Yemen*. Kahire: Mektebetü'l-Medbuli, 199
- Hemedânî, Hasan b. Ahmed b. Yâ'kub. *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*. thk. Muhammed b. Ali el-Ekvâ. Riyad: Daru Sa'deddin, 1974.
- Istahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. thk. Câbir Abdualm. Kahire: Dâru's-Sadr, 1961.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk M. ez-Zeynî. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1967.
- Kâsım b. Muhammed, Mansur Billâh Ali. *Kitâbu'l-Esâs li Akâidi'l-Ekyâs*. thk. Muhammed Kâsım Abdullah el-Hâşimî. Sa'da: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmiyye, 2000.
- Kurşun, Zekeriya. "Mehmed Memduh Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Kurt, Halil. "Yemen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Madelung, Wilferd. "Zeydiyye". *Encyclopaedia Articles*. Erişim 19 Şubat 2022.
- <https://www.iis.ac.uk/encyclopaedia-articles/zaydiyya>
- Makdisî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. nşr. M. J. De Goeje. Leyden: Dâru's-Sadr, 1906.
- Mehmed Memduh Paşa. *Miftâh-ı Yemen*. İstanbul: Matbaâ-i Hayriye ve Şürekası, 1925. <http://isamveri.org/pdfrisaleosm/R026985.pdf> Erişim Tarihi: 09.02.2022
- Mehmed Memduh Paşa. *Yemen Kıtası Hakkında Bazı Mütâlaât*. Dersaadet: Numune-i Tibaat Matbaası, İstanbul 1324. <http://isamveri.org/pdfrisaleosm/R158743.pdf> (Dış kapakta kitap adı: Yemen İslahatı ve Bazı Mutalaât). Erişim Tarihi: 09.02.2022.
- Muhallî, Hasan Hüsâmuddîn Humeyd b. Ahmed. *Kitâbu Hadâiki'l-Verdiyye fi Menâkibi Eimmeti'z-Zeydiyye*. Yazmadan Tıpkı Basım, trz.
- Nâşî el- Ekber. *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafat mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât (Usul'u'n-Nihal)*. thk. Jojef Van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Neşvânu'l-Himyerî, Ebû Saîd. *el-Huru'l-lyn*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1948.
- Onat, Hasan –Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları,

2017.

- Öntüç, Murat – Kılıç, Leyla Aksu. “Osmanlı'nın Güney Siyasetinde-Yemen'de Hâkimiyet Mücadelesi ve Osmanlı Valileri (1850-1876)”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 68 (2021), 397-414.
- Öz, Mustafa. “Mansur Billâh, Kasım b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. “Mütevekkil Alellah, Yahya Hamidüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/215-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa-İlhan, Avni. “İmamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Rassâs, Ahmed b. El-Hasan. *Misbâhu'l-Ulum fi Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyum el-Ma'ruf bi Selâsine Mesele*. thk. M.A. Kafaf. Beyrut: Beirut Arab University, 1971.
- Raşid, Ahmed. *Târih-i Yemen ve San 'a*. İstanbul: Taşhan Yayınları, 2013.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil. “el-Usûlü'l-Hamse”. *Resâilu'l-Adl ve't-Tev'îd*. nşr. Muhammed Ammara. Kâhire: Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Said Halim Paşa. *Hâtırat*. III cilt. İstanbul: Sabah Matbaası, 1912.
- Seyyid Mustafa Salim. *Tekvînü'l-Yemeni'l-Hadis*, Kahire: Mektebetü'l-İskenderiyye, 1993.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Tomar, Cengiz. “Yemen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/406-412. İstanbul: TDV Yayınları 2013.
- Ümit, Mehmet. *Yemen'de Hanbelîlik Eleştirisi Kâdı Cafer b. Ahmed (ö. 1177/573) Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Ümit, Mehmet. “Zeydîlik”. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ed. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Ümit, Mehmet. “Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017*. 2017, c. I, 281-294.
- Ümit, Mehmet. “Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. I/2 (2015), 93-118.
- Ümit, Mehmet. *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressî*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Ümit, Mehmet. “el-Hâdî ile'l-Hak ve Usûlü'd-Dîn Adlı Risalesi”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. VI/12 (2007/2), 119-141.
- Yahya b. Hüseyin, Kasım b. Muhammed. *Gâyetü'l-Emânî fi Ahbâri'l-Katri'l-Yemâni*. thk. S. A Asur. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1968.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ya'kub b. Cafer b. Vehb. *Târihu'l-Ya'kubi*, Beyrut: Müessesetü'l-

A'lemi li'l-Matbuat, 1960.

Yavuz, Hulusi. "Kâbe ve Haremeyn'in Muhafazası Bakımından Hadım Süleyman ve Sinan Paşalar'ın Yemen Seferi". *Diyanet İlmî Dergi* XIX/4 (1983), 43-50.

Yavuz, Hulusi. *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*. İstanbul: Nadirkitap, 1984.

Yemenî, Tâcuddîn Abdalbâkî b. Abdilmecîd. *Târîhu'l-Yemen el-Müsemmâ Behcetü'z-zaman fi Târîhi'l-Yemen*, thk. Mustafa Hicâzî, Beyrut: Daru'l-Avde,1965.

Yılmaz, Ziya. "Murad IV", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/177-183. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yücel, Fatih. "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi*. LII/2 (2016), 115-146.

Zebîdî, Ebu'z-Ziya Abdurrahman b. Ali ed-Debî' eş-Şeybânî. *Kitâbu Gurretu'l-Uyûn bi Ahbâri'l-Yemeni'l-Meymûn*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, Kahire: Mektebetü'l-İrşad,1988.





**NEİL HOWE- WILLIAM STRAUSS, THE MILLENNIALS RISING:  
THE NEXT GREAT GENERATION (NEW YORK: VINTAGE  
BOOKS, 2000)**

Neil Howe- William Strauss, The Millennials Rising: The Next Great  
Generation (New York: Vintage Books, 2000)

**TUBA AKÇAY**

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi Anabilim Dalı,  
Çorum, Türkiye

Res. Asst., Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religion Sciences, Religious Education  
Department, Çorum, Turkey

**tubaakcay@hitit.edu.tr**

orcid.org/0000-0002-0106-8109

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 04 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 11 Nisan 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073968>

**ATIF/CITE AS:**

Akçay, Tuba, "Neil Howe- William Strauss, The Millennials Rising: The Next Great Generation (New  
York: Vintage Books, 2000)", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 815-822

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Neil Howe- William Strauss, *The Millennials Rising: The Next Great Generation* (New York: Vintage Books, 2000)

### Abstract

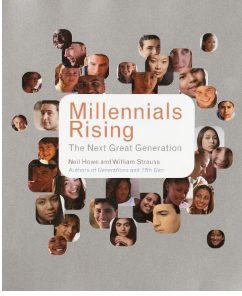
*The Millennials Rising; The Next Great Generation*, written by Neil Howe and William Strauss, is one of the important generational studies about the Y generation. In this study, the authors named the Y generation as 'millennials'. This name was used for the first time in the literature in this work and was introduced to the world of science as a concept. The book is published in English. This book, which consists of 414 pages in total, has three main sections and seventeen sub-titles. The ideas claimed in the text have been tried to be based on newspaper news, magazine archives, statistics and graphics. In addition, the authors interviewed 660 students and 200 teachers in the State of Virginia, USA, specifically for this study. The authors have dealt with the issue in a way that defends the millennial generation. They said that this generation is much better than other generations before it and they have the potential to change the historical course of America. The authors, who focus on the positive features of the millennial generation, tried to eliminate the criticism by arguing that the negativities witnessed in this generation are the problems left by the X generation. The Turkish translation of the work, which has a very fluent and plain language, has not been found. Although the work has an academic structure in general, it appeals to wide audiences thanks to the simplicity of the text.

**Keywords:** Religious Education, Sociology, Generation, Cohort Theory, Gen Y, Millennials

## Öz

Neil Howe ve William Strauss tarafından kaleme alınan *The Millennials Rising* kitabı, Y kuşağı hakkında yapılmış önemli kuşak çalışmalarından biridir. Yazarlar bu çalışmada Y kuşağına 'milenyum' adını vermişlerdir. Bu isim literatürde ilk defa bu eserde kullanılmış ve bilim dünyasına bir kavram olarak kazandırılmıştır. Kitap, İngilizce olarak telif edilmiştir. Toplamda 414 sayfadan oluşan bu kitapta üç ana bölüm ve on yedi alt başlık bulunmaktadır. Metinde iddia edilen fikirler gazete haberleri, magazin arşivleri, istatistikler ve grafiklerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca yazarlar bu çalışma için Amerika'nın Virginia Eyaleti'nde 660 öğrenci ve 200 öğretmenle mülakatlar yapmışlardır. Yazarlar milenyum kuşağını savunan bir tavırla konuyu ele almışlardır. Bu neslin kendinden önceki diğer nesillerden çok daha iyi ve Amerika'nın tarihi seyrini değiştirebilecek potansiyelde olduklarını söylemişlerdir. Milenyum neslinin sürekli olumlu özelliklerine odaklanan yazarlar, bu nesilde şahit olunan olumsuzlukların X kuşağından kalan problemler olduğunu öne sürerek eleştirileri bertaraf etmeye çalışmışlardır. Oldukça akıcı ve sade bir dile sahip olan eserin Türkçe çevirisine rastlanmamıştır. Eser genel itibarıyla akademik bir yapıya sahip olsa da metnin yalınlığı sayesinde geniş kitlelere hitap etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Sosyoloji, Kuşak, Kohort Teori, Y Kuşağı, Milenyum Kuşağı



Günümüzde dünya çapında sürekli ve ciddi değişimler yaşanmaktadır. Bu durum toplumları ciddi anlamda etkilemektedir. Her dönemin kendine özgü değişim dinamiklerinin bulunması ve bu durumun oluşturduğu ortak algı bilim insanlarını kuşak farklılaşmalarını araştırmaya yöneltmiştir. Kuşak düşüncesinin kökenleri bazı düşünürlere göre pre-sokratik döneme, Antik Yunan filozoflarına ve hatta Antik Mısır'a kadar dayanmaktadır. Kuşak kavramını tarihsel bir yaklaşımla ele alan Jaeger'e

(1985) göre kavramın kökenlerine ait iki temel düşünce tarzı vardır. Bunlardan biri erken dönem çalışmalarında görülen, biyolojik ve genetik bağlamı temel alan modellerdir. Bu yaklaşım tarzı kan ve evlilik yoluyla izlenebilir bir hal alan akrabalık temeline dayandırılır. İkincisi ise sosyal ve tarihsel bağlamı temel alan modellerdir. Ortak bir sosyo-tarihi paylaşan gruplar incelenir. Adına kohort temelli görüş diyebileceğimiz bu çalışma modelinin 19. yüzyılda başladığı ifade edilir (Bengston vd.,1974). Günümüzde bilimsel araştırmalarda tercih edilen ikinci tip çalışma modeli ekseninde yapılan kavram çalışmaları, kohort temelli teoriler üzerine inşa edilmeye başlanmıştır.

Kuşak tartışmalarında Karl Mannheim'ın 1928'de Almanca olarak kaleme aldığı ve 1952'de İngilizceye çevrilen *The Problem Of Generations* isimli araştırma raporu bir kırılma noktası olarak kabul edilmektedir. Mannheim, bu çalışmasıyla kuşak çalışmaları yapan birçok araştırmacıya yön veren isim olmuştur. Günümüzde ise hem akademik çalışmaların hem de popüler medya araçlarının kuşakları tanımlamada ve sınıflandırmada beslendiği kişiler Neil Howe ve William Strauss olmuştur. Howe ve Strauss, kohort temelli çalışmalarını Amerika'da yürütmektedir. Howe, tarihçi-yazar ve sosyologtur. Strauss ise hem sosyolog bir akademisyen hem de oyun yazarıdır. Howe ve Strauss'un kuşak çalışmaları 1991 yılında *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069* adlı çalışmaları ile başlamıştır. Generations ile yazarlar kendi kohort teorilerinin temelini atmışlardır. Sosyal kuşak çalışmaları hakkında ses getiren bu çalışmalarının ardından yazarlar birçok eser yayınlamışlardır. Bunlar; *13th Gen: Abort, Retry, Ignore, Fail?* (1993), *The Fourth Turning: An American Prophecy* (1997) ve *Millennials Rising*'tir. Millennials Rising, yazarların kuşaklar üzerine ortak olarak yaptıkları dördüncü çalışmalarıdır. Ayrıca Howe ve Strauss, sosyal kuşak çalışmaları hakkında danışmanlık hizmeti vermek üzere 1997'de gelir amacı gütmeyen LifeCourse Associates adlı araştırma merkezini kurmuşlardır. Bu çatı altında milenyum nesli ile alakalı ikili, 2003 yılında *Millennials Go to Collage*, 2006 yılında *Millennials and Pop Culture*, 2008 yılında *Millennials and K-12 Schools* adlı çalışmaları yayınlamışlardır. Strauss'un ölümünden sonra Howe son olarak

2010 yılında *Millennials in the Work Place* adlı çalışmasını yayın dünyasına kazandırmıştır. Araştırma merkezinin çalışmaları halen devam etmektedir.

İncelememizin ana konusunu oluşturan *Millennials Rising* kitabı, Y kuşağına milenyum adının verildiği ilk eser olması hasebiyle önem arz etmektedir. Yazarlar, 1997'de abcnews.com'da X kuşağından sonra gelen yeni kuşağa hangi adın verilmesi gerektiğine dair bir anket açmışlardır. Ankette on adet isim önerisi seçeneği yer almıştır. Katılımcılar tarafından tercih edilen en popüler cevap milenyum olmuştur. Milenyum cevabından sonra en çok oy alan diğer iki cevap, isimsiz kalmaları ve Y Kuşağı seçenekleri olmuştur. Böylelikle katılımcılarının tercihlerini göz önünde bulundurarak milenyum kuşağı ismini literatürde ilk kullanan araştırmacılar Howe ve Strauss olmuştur. Bu yönüyle eser, kuşak çalışmalarında özgünlük taşıyan bir kaynak niteliğindedir.

Kitap, üç ana bölümden ve on yedi alt başlıktan oluşmaktadır. Alt başlıkların üç tanesi birinci bölümde, on tanesi ikinci bölümde ve dört tanesi de son bölümde yer almaktadır. E-kitap olarak değerlendirmeye alınan bu eser toplamda 414 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın genelinde yazarlar, 1982 ve sonrasında doğanların milenyum nesli olduklarını ve kendilerinden önceki X kuşağına kıyasla daha fazla olumlu özelliklere sahip olduklarını savunucu bir dille anlatmışlardır. Howe ve Strauss, milenyum nesli ile alakalı geleceğe yönelik doğru adımlar atmak isteyen bir devletin o nesli çeşitli açılardan tanınması gerektiği iddiasıyla yola çıkmışlardır. Mesela onların satın alma alışkanlıkları, okul başarıları, boş vakitlerini nasıl geçirdikleri, sivil toplum kuruluşlarıyla olan ilgileri ve toplumsal olayları yorumlamalarındaki algıyı anlamak önemlidir. Bu önemin farkında olan yazarlar, milenyum nesli üzerine özel olarak bu çalışmayı yapmaya karar vermişlerdir.

Milenyum nesli hakkında yayın organlarında yapılan olumlu ve olumsuz iki eleştiri ile başlayan eserin tamamında milenyum neslinin bireysel ve toplumsal bazda önemli olan olumlu özelliklerinden bahsedilmiştir. Milenyum nesli hakkında olumsuz yorum yapanların bu çocukların sözde ahlaksızlıklarından beslenerek ahlaki gündemi yenileme peşinde olduklarını iddia etmişlerdir. Bu eleştirmenlerin ülkede bir sorun olduğu zaman tüm suçu büyük bir telaşla bu neslin üzerine yıkmaya çalıştığını ama bunun X nesli ile alakalı problemlerden kaynaklandığını söylemektedirler. Çünkü yazarların savunusuna göre her nesil kendinden önceki neslin sorunlarını çözmek zorunda bırakılır ve milenyum nesli de X neslinden kalan problemleri düzeltmekle meşgul olan bir nesildir. Ayrıca X kuşağında görülen okulda şiddet, uyuşturucu kullanımı, hırsızlık gibi suçların oranının milenyum kuşağında düşük olduğu belirtilmiştir. X kuşağı bencil, yalnız ve hoşnutsuz bir kalabalıktır. Yazarlara göre tüm bu öğeler milenyum kuşağını X

kuşağından daha ahlaklı yapmaktadır. Kitabın yazıldığı tarih baz alındığında milenyum kuşağındaki en büyük bireyin yaşı henüz 18'dir. Yeterli düzeyde veri elde etmeden yetişmekte olan bu neslin bir önceki kuşaktan daha ahlaklı olduğunu iddia etmek, onları savunmak için aceleyle yapılmış bir yorum gibi görünmektedir.

Yazarlar, milenyum neslinin olumlu bir toplum yapısı oluşturma iddiasıyla Amerika topraklarında yer aldıklarını düşünmektedir. Karşımızda kendilerinden önceki nesillere kıyasla daha varlıklı, daha eğitilmiş ve etnik çeşitliliği fazla olan bir nesil yer almaktadır. İddia ettikleri toplumu oluşturmak adına takım çalışmasına odaklı, iyi bir yönetim yeteneğine sahip ve başarılı bir seyir izlemektedirler. Bu nesil ilerleyen dönemlerde dünyadaki teknolojik gelişmeleri planlayacak, toplumu şekillendirici kurumları düzenleyecek ve dünya liderliğini yapacak, hatta 21. yüzyıla egemen olacak insan potansiyelini taşımaktadır. Milenyum neslinin bireyleri Amerikan tarihinin ritmini değiştirmeye başlamışlardır. Bu ritme milenyum nesline hoşnutsuz bakanlar değil değişime açık olanlar uyabileceklerdir. Amerika da sahip olduğu tüm organlarıyla söz konusu ideal için açık bir şekilde bu nesle hizmet etmektedir. Örneğin, bu nesil daha önce benzeri görülmemiş çocuk merkezli yasalarla koruma altına alınmışlardır. Okullar bu nesil için yüksek standartlara sahiptir. Anne-babalar, bu kuşağa mensup çocuklarına daha iyi bakmaktadır. Bu neslin annelerinin iş gücüne katılım yoğunluğu fazla olduğu için ekonomik refahları yüksektir. Bu kriterler de milenyum kuşağını eğitilmiş, özgüvenli ve korunaklı kılmaktadır.

Milenyum kuşağının dünya genelinde var olduğunu fakat dünya geneline kıyasla Kuzey Amerika'da daha önce başladığını söylemeleri, yazarların en çarpıcı iddialarıdır. Hatta öyle ki bu özellikleri ile Kuzey Amerika milenyumları dünya çapındaki diğer milenyumların liderleri konumundadır. Bu iddialı savunu tamamen yazarların ellerindeki verileri yorumlama tarzına dayanan şahsi fikirleridir. Çünkü kitap boyunca bunu kanıtlayacak akademik bir temellendirme sunamamışlardır. Bununla beraber milenyum neslinin sayısal olarak da Amerika'nın en büyük nesli olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre her nesil kendi içerisinde bir kriz potansiyeli taşır ve milenyum nesli de bu krizi atlattırsa Amerika'nın tarihi seyrini değiştirebilecek güce sahiplerdir. Böyle bir potansiyel taşıyan bu nesle yazarlar yedi temel özellik atfetmişlerdir. Bunlar; özel olmaları, korunaklı olmaları, kendilerine güvenmeleri, iş birliği odaklı olmaları, geleneği göz ardı etmemeleri, baskın olmaları ve başarılı işlere imza atmalarıdır.

Yazarlar, milenyum kuşağı hakkındaki iddialarını temellendirmek adına, kurdukları LifeCourse Associates'te yapılan çalışmaları, gazete haberlerini, magazin arşivlerinde yer alan haberleri ve Virginia Eyaleti'nde



bu kitap için yapmış oldukları alan çalışmasının sonuçlarını referans olarak kullanmışlardır. Bu saha çalışmasında 660 öğrenci ve çeşitli kademelerde görev yapan 200 öğretmen ve okul yöneticisi ile görüşülmüştür. Yazarların iddiasına göre çalışmada yer alan öğrenciler etnik bakımdan çeşitliliği fazla olan bir gruptur. Çalışma grubu içerisinde 13 Asyalı, 10 Latin, 8 Afro-Amerikan ve 3 diğer millete mensup öğrenci bulunmaktadır. Her on öğrenciden üçünün evinde İngilizceden başka bir dil konuşulmaktadır. Lakin çalışmanın yapıldığı Virginia Eyaleti'nin Fairfax County kasabası, Amerika'nın genel durumuna bakıldığında sakinlerinin ekonomik durumlarının çok iyi olduğu ve öğrencilerin banliyölerde yaşadığı bir yer olarak göze çarpmaktadır. Böyle bir çalışma grubunu evren olarak kabul etmek, kitabın tamamında milenyum kuşağı hakkında ortaya attıkları iddialar konusunda yazarların fazla genellemeci davrandığını zikretmemiz gerekecektir. Bu anlamda yazarlar metnin tamamında ellerindeki verileri milenyum kuşağının çok iyi olduğu fikrine hizmet ettirecek şekilde kullanmışlardır. Kullandıkları dil de akıcı olmakla birlikte abartılı ve savunmacı öğeler taşımaktadır. Onlara göre milenyum kuşağı her alanda başarılı olan, önceki kuşağa kıyasla problemsiz ve kusursuzdur. X kuşağına olumlu yorumlar yapıp milenyum kuşağına haksız eleştiriler getirildiğini iddia eden yazarlar da milenyum kuşağını savunmak adına X kuşağının olumsuz yönlerine fazlaca odaklanmışlardır. Metin boyunca okuyucu objektif olmayan, taraflı yorumlara maruz bırakılmaktadır. Oysa yazarlar, eleştirdikleri kesimle aynı yöntemi kullanmak yerine milenyum kuşağı hakkında elde ettikleri verileri yorumlayarak bu nesli tarafsız bir biçimde tanıtmaya yolunu tercih edebilirlerdi.

Metnin yapısal özelliklerine bakıldığında zaman akıcı ve sade bir dil ile gayet işlevsel grafik ve tablolarla desteklenmiş ve görsellerle dikkat çekici kılınmış akademik bir içerik görmek mümkündür. Kullanılan dilin yalınlığı sayesinde oldukça geniş bir kitleyi muhatap almaktadır. Kitap, basıldığı dönemden bu yana Amerika'da ve çeşitli ülkelerde farklı kesimler tarafından ilgiyle karşılanmıştır. İçeriğindeki fikirler tartışmaya açık olsa da kuşak çalışmaları kapsamında bu eser öncü bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de yapılan kuşak çalışmalarında Howe ve Strauss'un tarihsel akış içerisindeki yerlerine atıflarda bulunulmuşsa da herhangi bir çalışmaları Türkçeye çevrilmemiştir. Yazarların çalışmalarının baskıları internet üzerinden satışa açıktır. Kuşak çalışmalarına dâhil olmak isteyen bir araştırmacı, pratikler üzerine yoğunlaşan araştırmaları takip ederken bu alanın teorisini içeren kaynakları göz ardı etmemelidir. *Millennials Rising* de bu kategoride yer alan kaynaklardan biridir. Bu yüzden bu eser hem yazarları anlamak hem de milenyum kuşağının dinamiklerini kavrayabilmek adına faydalanılmayı hak etmektedir. Kitabın bir okuyucusu olarak, alan fark etmeksizin kuşaklarla

İlgilenen tüm araştırmacılara bir ufuk sunacağına inanarak Howe ve Strauss'a milenyum nesli konusunda kulak vermelerini tavsiye ederim.

### **Kaynakça**

Bengston, V. L. vd. "Time, Aging and Continuity of Social Structure: Themes and Issues in Generational Analysis " *Journal of Social Issues*, 1974, 1-30.

Jaeger, H. "Generations in history: Reflections on controversial concept" *History and Theory* (24), 1985, 273-292.

**GÜLBAYAZ KARAKUŞ, CUMHURİYET'İN POLİTİK-TEOLOJİSİ:  
TÜRKİYE'DE KURUCU İDEOLOJİNİN SİVİL DİN İHDASI  
(ANKARA: CEDİT NEŞRİYAT, 2018)**

Gülbeyaz Karakuş, Political-Theology of the Republic: The Founding Ideology's  
Creation of Civil Religion in Turkey (Ankara: Cedit Neşriyat, 2018)

**ÖMER ÇİÇEK**

Öğretim Görevlisi, Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Sakarya, Türkiye  
Lect. Sakarya University of Applied Sciences, Sakarya, Turkey

[omercicek@subu.edu.tr](mailto:omercicek@subu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-1289-4120](https://orcid.org/0000-0003-1289-4120)

**MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION**

**Makale Türü /Article Types:** Book Review

**Geliş Tarihi /Received:** 20 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 04 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073968>

**ATIF/CITE AS:**

Çiçek, Ömer, "Gülbeyaz Karakuş, Cumhuriyet'in Politik-Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası (Ankara: Cedit Neşriyat, 2018)", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 823-834

**İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Gülbeyaz Karakuş, Cumhuriyet'in Politik-Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası (Ankara: Cedit Neşriyat, 2018)

### Abstract

The concept of political theology was introduced to the literature by Carl Schmitt (1888-1985), one of the most important names in this field. The third chapter of Schmitt's book, *Political Theology*, first published in 1922 and translated into Turkish in 2002, begins with the sentence "All the concepts of modern state theory are secularized theology concepts." For example; the omnipotence of the god has turned into the omnipotence of the lawgiver with the modern state. As can be understood from here, political-theology is an interdisciplinary field dealing with the theological origins of modern-secular concepts and institutions. Gülbeyaz Karakuş, in her work published in 2018, focuses on the Turkish Republic regime, whose relationship with religion has been the subject of research in many ways, in terms of political-theological transformation. By studying the concepts in detail, she tries to examine the elements that provided the transformations and the conditions that caused them, especially since the last period of the Ottoman Empire. Jean Jacques Rousseau (1712-1778), who was the first to use the concept of civil religion in the last part of his *Social Contract* book, thinks that it is important for the state that every citizen has a religion that will make them love their duty. Karakuş examines whether a civil religion was established by the founding staff of the Republic in Turkey, just as Bellah did for the United States. In this context, she thinks that the theoretical infrastructure of a civil religion was created in the founding years of the Republic with the political-theological transformations she identified. Then she states that this civil religion has been shaped by new concepts, new rituals, new places and a leader cult on the basis of nationalism, excluding the past.

**Keywords:** Political Science, Political Theology, Civil Religion, Religion Construction, Gülbeyaz Karakuş.

## z

Politik-teoloji kavramını ilk kez ortaya atan ve bu alanın en önemli isimlerinden olan Carl Schmitt'in (1888-1985) ilk olarak 1922'de yayımlanan ve 2002 yılında Türkçeye kazandırılan *Siyasi İlahiyat* isimli kitabının üçüncü bölümü, "Modern devlet kuramının bütün kavramları, dnyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır" cümlesiyle başlar. Örneğın; tanrının kadir-i mutlak olma özelliğı, modern devletle birlikte kanun koyucunun kadir-i mutlak olma özelliğine dönüşmüştür. Buradan da anlaşılacağı üzere politik-teoloji, modern-seküler kavram ve kurumların arkasındaki teolojik kökenleri ele alan interdisipliner bir alandır. Gülbeyaz Karakuş da 2018 yılında yayımlanan eserinde daha önce dinle ilişkisi birçok ynden araştırma konusu yapılan Türkiye Cumhuriyeti rejimini, politik-teolojik dönüşüm bakımından ele almaktadır. Kavramları detaylı bir şekilde inceleyerek dönüşümü sağlayan unsurları ve özellikle Osmanlı Devleti'nin son döneminden itibaren dönüşümlere neden olan şartları da irdelemeye çalışmaktadır. *Toplum Sözleşmesi* kitabının son bölümünde sivil din kavramını ilk kullanan isim olan Jean Jacques Rousseau (1712-1778), her yurttaşın kendine görevini sevdirecek bir dini olmasının devlet için önemli olduğunu düşünmektedir. Karakuş, tıpkı Bellah'ın Amerika Birleşik Devletleri için yaptığı gibi Türkiye'de de Cumhuriyet'in kurucu kadrosu tarafından bir sivil din ihdas edilip edilmediğı incelemesinde bulunmakta, bu kapsamda tespit ettiğini belirttiğı politik-teolojik dönüşümlerle birlikte Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında teorik altyapısı oluşturulan, daha sonra ise gemişı dışlayıp milliyetçilik temelinde yeni kavramlar, yeni ritüeller, yeni mekânlar ve lider kültüyle şekillenen bir sivil din oluşturulduğunu ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyaset Bilimi, Politik-Teoloji, Sivil Din, Din İnşası, Gülbeyaz Karakuş.

Modern devlet teorisinin tüm önemli kavramlarının sadece onların tarihsel gelişimleri nedeniyle değil, aynı zamanda sistematik yapıları gereğı olarak da dnyevileştini kaydeden Carl Schmitt, rneğın kadir-i mutlak Tanrı anlayışının yerini kadir-i mutlak kanun koyucuya bıraktını söyleyerek politik-teoloji kavramını geliştirmiştir.<sup>1</sup>

Schmitt'in kavramlaştırması birçok tartışmayı beraberinde getirmiş; bu doğrultuda analizler yapılmıştır. Türkiye'de politik-teoloji ismiyle ilahiyat<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, ev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 41.

<sup>2</sup> Mehmet Yener, "İbn Hazm'da Politik Teoloji ve İmamet Nazariyesi" (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

ve felsefe<sup>3</sup> alanında yazılan iki yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Şu anda irdelenen *Cumhuriyet'in Politik-Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İnhası* isimli kitap ise, Gülbeyaz Karakuş'un siyasal bilimler alanında yazdığı *Cumhuriyetin Kurucu İdeolojisine Politik-Teolojik Bir Yaklaşım* başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir. Karakuş, kitapta daha önce dinle ilişkisi birçok yönden ele alınan Cumhuriyet rejimini politik-teolojik kavramlaştırma çerçevesinde, (1) Politik-Teolojik Yaklaşımın Unsurları, (2) Türkiye'de Modern Ulus İnşası: Politik Teolojik Geçiş ve (3) "Sivil Din" ve "Milli Din" Arasında Kemalizm (Politik-Teolojik Tahkim) başlıklı üç bölümde irdelemektedir.

Kitabın araştırma soruları şu şekilde sıralanabilir: politik teolojik dönüşümü sağlayan altyapı hangi etkenler etrafında temellenmektedir? Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne taşınan değerler politik-teolojik dönüşüme uğramış mıdır? Türkiye Cumhuriyeti'nde bir sivil din var mıdır? Varsa bunun oluşumunda İslam'ın etkisi bulunmakta mıdır? Kemalizm'i bir sivil dine dönüştüren ritüellerden ve atfedilen bir kutsiyetten bahsedilebilir mi? Atatürk'ün sivil dindeki konumu nedir?

Lisans eğitimini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamlayan Gülbeyaz Karakuş'un bu altyapısının etkisi kitapta görülmektedir. Nitekim dinî analizler ve ulaşılan kaynaklar, konunun gidişatı etrafında okuyanın kafasında oluşabilecek soru işaretlerini giderebilecek niteliktedir.

Kitabın "Politik-Teolojik Yaklaşımın Unsurları" isimli ilk bölümünde Karakuş; sekülerizm, ulus-devlet, egemenliğin dönüşümü ve meşruiyet başlıklarını ele almaktadır. Modernizmin dayandığı Aydınlanma düşüncesi Tanrı'ya ya da mutlak bir varlığa dayanmayı ortadan kaldırmıştır. Modern devlet kuramının egemen olması yolunda Niccolo Machiavelli *saf siyaset* anlayışıyla siyasi; Martin Luther *reform* anlayışıyla dinî bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Matei Calinescu<sup>4</sup> ise kilise ve dünyevi iktidarın modernizmle birbirinden ayrıldığı görüşünün aksine modernizmin Musevi-Hristiyan dünya görüşünden tam olarak ayrılmadığını ve tarihsel olarak Orta Çağ'a dayandığını ifade etmektedir. Peki bu geçişi mümkün kılan politik-teolojik dönüşüm nasıl sağlanmıştır? Karakuş'un konunun özü bağlamında sekülerizm kavramını ele almasının en önemli dayanağının Simon Critchley'in<sup>5</sup> sekülerizmi, *kutsallaştırmayı başkalaştıran bir araç* olarak nitelendirmesi olduğu söylenebilir. Bu görüşe göre sekülerizm dünyevi olanı

<sup>3</sup> Abdullah Said Can, "Hobbes'un Politik Teolojisi: Siyaset Felsefesi Bağlamında Bir Soruşturma" (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>4</sup> 2009 yılında hayatını kaybeden Romanyalı edebiyat eleştirmeni ve karşılaştırmalı edebiyat profesörü.

<sup>5</sup> İngiliz filozof.

kutsallaştırmaktadır. Siyaset bir yeniden teolojikleştirmeye tabi tutulur. Bu sivil din ile olur. Neticede manevi kutsalın yerini maddi kutsal alır.

Montserrat Guibernau<sup>6</sup> ulus-devleti;

“Sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek; ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak, gelenekler ile köken mitlerini canlandırarak (kimi zaman uydurarak), birleştirmeyi amaçlayan devletin oluşumuyla tanımlanan modern bir olgu” olarak ifade etmektedir (s. 45). Guibernau'nun bu tanımının kitabın anlatmak istediğine ve günümüzdeki ulus-devlete en yakın tanım olduğu ifade edilebilir. Marcel Gauchet<sup>7</sup> ise ulus-devleti uhrevi olana karşı sorumluluğu kalmayan; Tanrı'dan bağımsız kurumlarını oluşturabilen ve bir düzen yaratabilen devlet olarak tanımlamaktadır (s.45). Bu yönüyle ulus-devlet dünyevileşmiş bir yapıdır ve Benedict Anderson'un<sup>8</sup> söylediği gibi ulus kavramı özelinde homojenliği imlediği ve bunu da sivil din aracılığıyla gerçekleştirdiği için Karakuş tarafından politik-teolojinin bir unsuru olarak gösterildiği söylenebilir. Modernleşme ile kültürel vasıflarıyla birlikte kimlik üzerinde siyasallaşan ve kurumsallaşan millet kavramı, devletle doğrudan ilişkilendirilmektedir ve ulus-devletin kurulmasında önemli bir rol oynamıştır. Millet ve milliyetçiliğin oluşması için tarihsel bir süreç ve belirli unsurlar etrafında homojenleşme gerekmektedir. Din, dil, etnik özellikler ve ırk, milliyetçilik için gerekli olmamakla birlikte; bunlar devlet kurmak için motive edici olarak görülmektedir. Elie Kedourie<sup>9</sup> de bu düşünceye paralel olarak millet ya da milliyetçiliğin kendisini antropolojik tasniflerle izah edemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre bunlar dizayn edilmiş yapılardır. Milliyetçilik, dizayn edilen bir yapı ve Aydınlanmanın etkisiyle dinin boşalttığı alanın yerine konulan bir ikame sürecidir (s. 50). Dine benzerlikle onun yerini alan milliyetçiliğin, kendisine ait siyasi ya da kültürel ikonografileri bulunmaktadır. Milliyetçilik, politik-teoloji ile kutsal içeriğe kavuşan ortak hafıza, değer ve ritüelleriyle Durkheim'ın modernleşme ile inşa edileceğini ifade ettiği sivil din olarak görülmektedir. Dinin bütünleştirici değerlerini bünyesinde dünyevi temelde inşa eden bir dizayn unsuru olarak tanımlanması nedeniyle milliyetçiliğin Karakuş tarafından politik-teolojinin unsurlarından birisi olarak gösterildiği söylenebilir.

Jean Bodin, mutlak hâkim dediği egemeni dünyevi hukukla değil tanrısal hükümle sınırlandırmaktadır. Machiavelli egemenliği şahsa

<sup>6</sup> Özellikle Katalan, İskoç ve Avrupa milliyetçiliklerinde uzmanlaşmış Katalan bir siyaset sosyoloğu.

<sup>7</sup> Fransız tarihçi, filozof ve sosyolog.

<sup>8</sup> 2015 yılında hayatını kaybeden İngiliz-İrlanda kökenli Amerikalı siyaset bilimci.

<sup>9</sup> 1992 yılında hayatını kaybeden Yahudi asıllı İngiliz siyaset bilimci ve tarihçi.



bağlarken, Hobbes ise hükümdara sınırsız egemenlik veren doğal hukuka dayandırmaktadır. Ona göre, bireylerin birlikte belirledikleri tek egemen ise Westphalia ile ortaya çıkmış ve bu anlaşma ile tamamen dünyevi bir kavram hâline gelmiştir. Egemenliği doğal hukuk ile halka dayandıran Rousseau’da bireyler egemenliği paylaşmaktadır. Egemenlik ulusal egemenlikle dünyevileşmektedir. Ulus-devletin en önemli unsuru olarak ifade edilebilecek egemenliğin millete aitliği Fransız İhtilali ile birlikte anayasal hüküm altına alınmıştır. Nihayetinde Tanrı’nın olan egemenlik, millete verilerek politik teolojik bir dönüşüm gerçekleşmiştir.<sup>10</sup>

Meşru bir zemin bulma gayreti en otoriter rejimlerde bile görülmektedir. Meşruiyetin kaynağı ise genellikle dinde aranmıştır. Egemenliğin millete geçmesi ile birlikte Carl Schmitt’e göre meşruiyeti kanuna uygunluk prensibi sağlamaktadır. Anthony Smith’e<sup>11</sup> göre ise siyasetin ve devlet oluşturmanın modern çağdaki meşruluk zemini dinin yerine ikame edilmiş olan milliyetçiliktir.

İlk bölümde ele alınan başlıklar politik-teolojik geçiş çerçevesinde değerlendirildiğinde egemenliğin kaynağının Tanrı’dan millete geçtiği; meşruiyetin kaynağının din iken milliyetçilik olduğu; geçişlerin zemininin ulus-devlet ve geçişi sağlayan aracın ise sekülerizm olduğu söylenebilir.

Karakuş’un kitabının “Türkiye’de Modern Ulus İnşası: Politik-Teolojik Geçiş” başlıklı ikinci bölümünde, Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan bir politik-teolojik dönüşüm çizgisini Osmanlı Devleti ile başlatıp zaman zaman eski Türk devletlerine de değinerek sunmaya çalıştığı söylenebilir. Bunu yaparken öncelikli olarak Osmanlı’nın devlet anlayışı ve devlette dinin konumunun ne olduğunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Sünni Hanefi mezhebine dayanan Osmanlı Devleti, gereklilik ve akıl ilkelerinden yola çıkan bir devlet felsefesi geliştirmiştir. İktidarı ve meşruiyeti ise İslam ile inşa ettiği geleneğe yaslanmıştır. Tanzimat Fermanı ile birlikte merkezileşme ve ulus-devlet kurumlarının oluştuğu, dinin araçsallaştırılmaya başlandığı ve muhalefetin ortaya çıktığı görülmüştür. Sekülerleşme ile birlikte egemenlik, kanun ve halk; kutsallığın başkalaşıma uğrayan kavramları olmuşlardır. Muhalifler tarafından geri kalmışlığın nedenleri olarak esas dinden ve dinin asıllarından kopuş gösterilmiştir.

Cumhuriyeti kuran kadroların fikri arka planını Aydınlanma düşüncesine sahip Fransız düşünürleri şekillendirmiştir. Namık Kemal; meşvereti

<sup>10</sup> Brown Üniversitesi Yahudi Araştırmaları Bölümü ve Dini Araştırmalar Bölümü’nde akademisyen olarak görev yapan Paul Nahme, ters okuma yaparak Papa’nın Roma İmparatoru’na ait kiliseye olan egemenliği 1122 Worms Konkordatosu ile elinden aldığını ve egemenliğin dine yani kilise geçtiğini ifade etmektedir (s.58).

<sup>11</sup> 2016 yılında hayatını kaybeden İngiliz tarihsel sosyolog.

demokrasi, icmayı toplum sözleşmesi, biat kavramını ise halife ve tebaa arasındaki sözleşme olarak ifade ederek dinî kavramları dönüştürmüştür. Pozitivizm, bilimin aşkınlığının kabulüne imkân tanınmasıyla, Durkheim ise dini toplumsal işlevi çerçevesinde kıymetli bulan görüşüyle benimsenmiştir. Ahmet Rıza,<sup>12</sup> tıpkı Auguste Comte gibi pozitivizmin İslam'a uygun bir düşünce biçimi olduğunu ifade etmekten geri kalmayarak pozitivizm felsefesini günümüz Türkiye'sine taşıyan kişi olmuştur. Gustave Le Bon<sup>13</sup> ve onun Sosyal Darwinist görüşleri, kitlelere gvenilmemesine yönelik fikirleri, seçkinlerin kitleleri kontrol etmedeki rolü ve toplum mühendisliğindeki rehberliği aralarında Ahmet Mithat Efendi, Beşir Fuad, Abdullah Cevdet ve Mustafa Kemal'in de bulunduğu birçok ismi etkilemiştir. Türkçü düşünürlerden Ziya Gökalp, cumhuriyetin ilanından önce Atatürk' de etkilemiş, ancak sonrasında Atatürk'ün ulus-devlet anlayışı ile onun kısmen dini işlevsel olarak ele alan ulus anlayışı farklılaşmıştır. Gökalp, dinin sadece toplum hayatında gerekli olan bir imento rolü oynadığı, Türkçenin sadeleştirilmesi, millet olabilmek için mmet düşüncesinden çıkılması gerektiği ve dinin dilinin Türkçeleştirilmesi görüşlerine sahiptir. Türkiye Cumhuriyeti'nde 1924 sonrasında daha realist ve dini devletin hizmetinde gören Yusuf Akçura'nın görüşleri Gökalp'in görüşlerinin yerini almaya başlamıştır. Akçura, ırka dayalı bir birliği savunmaktadır. Atatürk'ün düşüncesinde de Avrupalı olmaktan Türk kimliği yaratmaya evirilen bir dönüşüm yaşınmıştır. Homojen millet anlayışına geçilmiştir. Liberal bir isim olan Ahmet Ağaoğlu ise modernleşmede Batı'nın temel alınması gerektiğini söyleyerek Türk Devrimi'nin gerçekleşmesi ve milli Şuurun inşa edilmesinde entelektüellere önemli rol biçmiştir. Kısacası Karakuş, politik-teolojik geçişte fikri temellere ve siyasi önerilere de değer atfetmektedir.

Anayasayı yaparken bir üst iradeye dayanmayan iktidar olan kurucu iktidar, kendini dayandıracığı bir hukuk olmayınca kendi hukukunu oluşturmaktadır. Hukuk dışı değil, hukuk üstüdür. İlkeleri kendi belirler, bu nedenle ilkeler ona meşruiyet sağlamaz; çünkü bunlara uymaması ihlal değil değişim olarak adlandırılır. Carl Schmitt'e göre mutlak anayasayı kurucu iktidar yapar ve siyasi birliği sağlar. Asli kurucu iktidar anayasadan öncedir ve mutlaktır. O emrettiği için anayasaya uyulmalıdır. Schmitt burada kurucu iktidara iyiyi, kötüyü ve kurallara uymayı emreden bir Tanrı rolü vermiştir. Yani asli kurucu iktidarın Tanrı yerine geçtiği bir politik-teolojik dönüşüm ortaya konulmuştur. Milli Mücadele Döneminde egemenlik ulusa,

<sup>12</sup> Pozitivizmin ve bilimin mutlaklığına iman eden, İttihat ve Terakkı'nın kuruluşunda ciddi rolü olan, Jn Türklerin reisliğini yapmış, 1908 sonrası vekil ve meclis başkanı olmuş Osmanlı siyasetçisi, eğitimci ve ideolog.

<sup>13</sup> Toplum ve kitle psikolojisi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Fransız sosyolog ve antropolog.

temsil hakkı meclise verilmiştir. Buradaki kurucu iktidar, meclis tarafından egemenliğin kendisinde görüldüğü halk hâline gelmiştir.

Karakuş, meşruiyetin dönüşümünü modern ulus inşasındaki politik-teolojik geçişin önemli noktalarından birisi olarak görmektedir. Osmanlı'da ve eski Türklerde de hakan ya da padişah Tanrı adına egemenliğin sahibiydiler. Osmanlı'da egemenliğin kısıtlanması ve meşruiyetin dönüşümü macerası Sened-i İttifak ile başlamış, Tanzimat Fermanı, Kanun-i Esasi ve son olarak II. Meşrutiyet ile devam etmiştir. Nihayetinde egemen olan Tanrı, millete; Hristiyanlık inancında Tanrı'yı temsil eden oğul, meclise dönüşmüştür. Hilafet kaldırılırken ona gerek kalmadığı çünkü hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda onun zaten bulunduğu söylenmiştir. Yani hilafetin yerini hükümetin aldığı bir politik-teolojik dönüşüm yaşanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nde halk kimi zaman olağanüstü vasıflarla donatılmış bir varlık olmuş, kimi zaman medeni milletler arasına girmek için eğitilmesi gereken bir yığın olarak görülmüştür. Neticede soyut bir kavram olarak övülen, somut kavram olarak temkinli yaklaşılan bir hâl almıştır. Tekin Alp'e<sup>14</sup> göre yeni Türk'ü Atatürk yarattığı için onu yetiştirecek olan da o olacaktır.<sup>15</sup> Demokrasi tuzağına düşülmemelidir. Yeterince eğitilmemiş halkın demokratik usullerle cumhuriyetin kazanımlarını yok etmesine izin verilmemelidir.

Cumhuriyetle birlikte eğitilmesi gereken, müdahaleye açık ve etno-politik bir ulus inşasına girilmiştir. Milli Mücadele Döneminde Türklük zikredilmezken, sonrasında Cumhuriyeti kuranlar ve sahipleri Türklüğe denilmiştir. Ulus kurma sürecinde vatan üzerinde önemle durulan bir kavram olmuş; ulus, bayrak, kültür, tarih ve mitlerle kutsal bir toprak parçası hâline getirilmiştir. Misak-ı Milli ile vatan duygusu yerleşmiş ve uğruna ölünecek en üst değer olarak dini bir unsur hâline gelmiştir. Tanrının kulu olan insan ulusun kurulması ile birlikte ulusuna karşı sorumlulukları ve ödevleri bulunan yurttaşla dönüşmüştür. İtaatkâr, sadık ve vazifelerini yerine getiren bireyler oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Cumhuriyeti kuran ideolojiye sadakat anlamına gelen milli terbiye ve ideolojinin tahkimi için gerekli eğitim verilmiştir. Böylece milli terbiyenin politik-teolojik bir dönüşümle dini bir kavram olarak da görülen ahlâkın yerini aldığı söylenebilir. Atatürk'e göre milli terbiyenin amacı medeni âleme dâhil olmaktır. Kadın ise sivil din oluşumunda milli terbiye ile birlikte bir özne

<sup>14</sup> Asıl adı Moiz Cohen olan, Munis Tekinalp ve Musa Tekinalp isimlerini de kullanan, gönüllüce Türkleşmiş Osmanlı Yahudisi yazar, filozof ve gazeteci. Kemalizmin doktrinerlerindendir.

<sup>15</sup> Kemalizmin bir diğer doktrineri olarak ifade edilebilecek eğitimci ve yazar Saffet Engin; millete egemenliğini kurtuluşu kazanan önderin verdiğini söyleyerek Mustafa Kemal'i Rousseau'nun egemenlik anlayışındaki Bilge Kanun Koyucu gibi görmekte, halka egemenliği bahşeden önder olarak adeta bir tanrı rolü biçmektedir (s 142-143).

olarak görülmektedir. Kamusal alanda maskülen, sorumluluk sahibi; evde anaç, bilgili, doğurgan ve neşeli bir ev kadını olması oğtlenmektedir.

Ulus inşasında ve siyasi meşruiyet kazanmada en önemli araç olarak tarih görülmüş; tarih yazımında Türklük, çağdaşlık ve modernizmle özdeşleşen seküler bir anlayışa yönelim artmıştır. Mitler inşa edilmiştir. Varlığını Tanrı'ya borçlu olan toplum bunu ulus-devlete ya da öndere borçlu hâle getirilmiştir. Türk Tarih Tezi ve Türk Tarih Kongreleri ile pozitivist ve seküler bir tarih anlayışı kabul edilmiş, dilde ve ÷lkde birlik önemsenmiştir. H.G. Wells'in<sup>16</sup> *Cihan Tarihinin Ana Hatları* kitabı ile Eugene Pittard'ın<sup>17</sup> *Irklar ve Tarihi* kitabı Türk Tarih Tezinin en önemli dayanakları olmuştur. Tarih kitapları öncelikle devralınan mirası yıkmaya yönelik hazırlanmış; daha sonra Osmanlı tarihi dışarıda bırakılarak Türk tarihine yoğunlaşmıştır. Türk Tarih Kongrelerinde "şanlı mazi" icat edilmiştir. Netice itibarıyla modern ulusa geçiş sürecinde genellikle diğer ulus-devletlerde de görülebilecek kuldand bireye, ümmetten yurttaşa bir politik-teolojik dönüşüm olduğu söylenbilir. Devletin kadir-i mutlak güç hâline geldiği, Atatürk'ün ruh üfleyip hayat veren Büyük Gazi'ye dönüştüğü görülmektedir.

*Toplum Sözleşmesi* kitabının son bölümünde "Sivil Din" kavramını ilk kullanan isim olan Jean Jacques Rousseau, insanların başlangıçta tanrılarından başka kralları ve dine dayalı yönetimden başka yönetimleri olmadığını belirtmektedir. Kendi benzerlerini efendi edinebilmeleri ve bunun yararlı olabileceğini düşünmeleri ise uzun bir değişikliğin eseridir.<sup>18</sup> Karakuş da "*Sivil Din*" ve "*Milli Din*" Arasında *Kemalizm (Politik-Teolojik Tahkim)* başlıklı son blmde aslında uzun süreli bir değişimin son halkası olan Türkiye Cumhuriyeti'nde Kemalizm'in bir sivil din olarak oluşum sürecini 1919 yılından başlatarak 1938 yılına kadar; Osmanlı mirasının dönüştürülmesi, siyaset-din ilişkisi ve sekülerizasyon çalışmaları, hilafetin ilgası, İslam'ın araçsallaştırılmasıyla milli dinin temellerinin atılması, laiklik, ritüel ve semboller ile lider kültü bağlamında ele almaktadır.

Geçmişten gelen en güçlü bağın din olduğunu kaydeden Karakuş, bunun için öncelikle dinin değiştirilmeye çalışıldığını ve İslâm'ın gerektiğinde toplumsal pekiştirici olarak kullanıldığını ifade etmektedir. İslâm'ın tasfiyesi peyderpey ama kısa bir sürede yapılmıştır. 1919'dan başlayarak 1924'e kadar olan süreçte başlarda din, saltanat ve hilafet uğruna savaşıldığı belirtilip TBMM Cuma günü dualarla açılırken önce saltanat kaldırılmış, hararetle tartışmaların

<sup>16</sup> nemli ölçüde siyasi ve sosyal yorumları bulunan bilimkurgu romanlarıyla tanınan İngiliz yazar. 1920 yılında kaleme aldığı ve Atatürk tarafından Türkçe'ye tercüme ettirilen 'Cihan Tarihinin Ana Hatları' kitabı en önemli insanlık tarihi kitaplarından birisi olarak görülmektedir.

<sup>17</sup> İsviçreli Antropolog.

<sup>18</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Gnyl (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 124.

ardından ise hilafet ilga edilmiştir. Karakuş hilafetin kaldırılması sürecini tarihsel derinliklere de uzanarak detaylarıyla ortaya koymaktadır. 1924 sonrası milli din oluşumuna hız verilmiş, dinin araçsallaştırılmasıyla kurgulanan değerler milli dinin kutsalları hâline getirilmiştir. Laiklik sorgulanamaz ve vazgeçilemez olmuş, İslâm'ın yerini bilim ve milliyetçilik almıştır. Osman Nuri Çerman,<sup>19</sup> Kemalizmin prensiplerine inancın iman, prensiplerini yerine getirmenin ibadet, vatanın mabet, milletin mihrap, Anıtkabir'in ise Kâbe olduğunu söylemektedir. Karakuş, milli dinin Hanefi-Mâtürîdî çizgide olduğunu da detaylı bir şekilde değerlendirmekte; cumhuriyetle seküler bir düzen kurulmasına İslâm'ın aklı, çoğulculuğu ve medeniyeti öğütleyen yapısının kaynaklık ettiğini belirtmektedir. Cumhuriyet dönemi laikliği, dinî hukukun egemenliğini engellemekten çok dinin toplumdaki tüm kurum ve değerlerinin tasfiyesi şeklinde uygulanmıştır. Vatandaşların devlet kontrolü dışındaki evlerde namaz kılması bile tehdit olarak görülmüştür (s. 269-270). Cumhuriyet sivil dininin en temel dayanağı laiklik olmuş ve nutuk politik-teolojik dönüşümle kutsal bir kitap hâline gelmiştir. Yeni sivil/milli dinin görünürlüğü ise kendi içinde dinsel ayin benzeri ritüelleri olan milli bayramlar<sup>20</sup>, törenler, kültleştirme bakımından önemli olan anıt ve heykeller, ziyaret edilmesi gereken dini bir mabet hâline gelen Anıtkabir, yeni sivil dinin başkenti olarak inşa edilen Ankara, tanrılaştırılan lider ve kamusal matemle sağlanmıştır ve sağlanmaktadır.

Sonuç olarak Karakuş'un ilk bölümde temeli güzel oluşturduğu, ikinci bölümde dönüşümün tarihsel akışını kapsamlı ve konuya uygun başlıklarla ele aldığı söylenebilir. Son bölümde Robert Bellah'ın *Amerika'da Sivil Din* çalışmasında olduğu gibi Türkiye'deki sivil dini oluşturan kodlara indiği görülmektedir. Ancak politik-teolojik dönüşümlerin örneklendirilmesi ve izahı noktasında dinin araçsallaştırıldığı ve seküler olanın sivil dinde kökleştiği noktaları da politik-teolojik dönüşüm olarak ifade etmesinin kafa karıştırdığı,<sup>21</sup> bununla birlikte politik-teolojik dönüşüm olarak ifade edilebilecek birçok noktanın ise dikkatten kaçırıldığı söylenebilir. Kitabın geçmişe uzanan alıntılar ve Karakuş'un çok sık olmamakla birlikte kullandığı eski kelimelerle çok da sade olmayan bir dile sahip olduğu da ifade edilebilir.

<sup>19</sup> 'Modern Türkiye İçin Dinde Reform' kitabının yazarı ve Kemalizm doktrinleri.

<sup>20</sup> Cumhuriyetin 12. yılında Ulus Gazetesi'nin bayram kutlaması şu şekildedir: "Sevinç ve gurur bizim kadar kimsenin hakkı değildir. Bizi sevindiren ve gururlandıran ne varsa hepsini ONA, yaratıcı ve kurtarıcı ATAMIZA borçluyuz (s. 284).

<sup>21</sup> Texas A&M Üniversitesi'nde akademisyenlik yapan Phillip W. Gray, politik-teoloji ile teoloji-politik arasında ayırım olduğunu söyleyerek, birincisinin siyasetin teolojik temellerine, ikincisinin ise siyasi motivasyonlar için teolojinin ideolojik kullanımına yani "araçsallaştırılmasına" işaret ettiğini ifade eder (s.20).

### Kaynakça

- Karakuş, Gülbeyaz. *Cumhuriyetin Politik-Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2018.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. 9. Baskı. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. 2. Baskı. Çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.





# Hitit İlahiyat Dergisi / Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Haziran / June 2022/21/1 835-844

## MARY M. KEYS, AQUINAS, ARISTOTLE AND THE PROMISE OF THE COMMON GOOD (NEW YORK: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2006)

Mary M. Keys, Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good (New York: Cambridge University Press, 2006)

### YURDAGÜL KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye  
Asst. Prof., Selcuk University Faculty of Letters, Philosophy Department, Konya, Turkey

[ykadanali@gmail.com](mailto:ykadanali@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-1597-062X](https://orcid.org/0000-0002-1597-062X)

#### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

**Makale Türü /Article Types:** Research Article

**Geliş Tarihi /Received:** 17 Ocak 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 04 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 30 Haziran 2022

**Doi:** <https://doi.org/10.14395/hid.1073968>

#### ATIF/CITE AS:

Kılıç, Yurdagül, "Mary M. Keys, Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good (New York: Cambridge University Press, 2006)", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 835-844

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

## Mary M. Keys, *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good* (New York: Cambridge University Press, 2006)

### Abstract

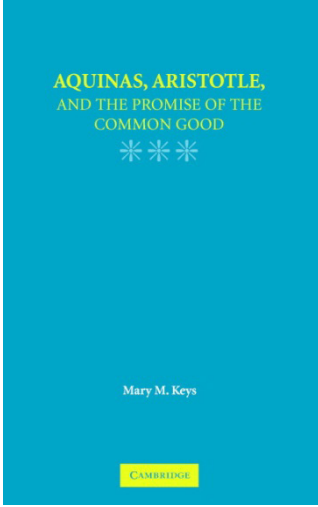
There are two consequences of forming the political space as if it is a market where economic demands are met. First, justice is abstracted from its moral context and confined to distribution, rights, taxation, actors, and entitlement. Second, the relationship between authority and citizens is reduced to voting and benefiting from public services. The source of the problems such as populism, propaganda, manipulation, violence, relativism, post-truth, value pluralism and skepticism that political philosophers are currently trying to analyze and solve is the transformation of politics into a market place. Being aware of these problems of contemporary political philosophy, Mary M. Keys published her book, *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good*, to reconcile the obvious contradiction between the individual good and the common good of the community, and to bring politics and morality together on the normative and universal level, and then to offer solutions to the contemporary problems of political philosophy. Having presented comparatively the role of the common good in the thought system of Aristotle and Aquinas, she lays a bridge between the medieval philosophy and contemporary political thought by suggesting the possible contributions of the common good to political philosophy. What makes this book unique is that it brings together political philosophy, ethics and theology in the context of the common good.

**Keywords:** Common Good, Justice, Political Philosophy, Aristotle, Aquinas.

## Öz

Siyaset alanını, ekonomik gereksinimlerin karşılandığı bir market olarak tasarlanmanın iki neticesi vardır. İlki adalet, ahlaki bağlamından soyutlanarak dağıtım, haklar, vergi, birey ve yetkinlik ile sınırlanır; ikincisi iktidar ile yurttaşlar arasındaki ilişki, oy verme ve kamusal hizmetlerden yararlanmaya indirgenir. Şimdilerde siyaset filozoflarının analizi ve çözümü için uğraştığı popülizm, propaganda, manipülasyon, şiddet, rölativizm, post-truth, değer çoğulculuğu ve şüphecilik gibi problemlerin kaynağı siyasetin market alanına dönüştürülmesidir. Çağdaş siyasetin bu problemlerinin farkında olan Mary M. Keys, Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good başlıklı kitabını, bireysel iyilik ve ortak iyilik arasındaki bariz çelişkiyi uzlaştırmak, normatif ve evrensel düzlemde siyaset ve ahlaki bir araya getirmek ve böylece çağdaş siyaset felsefesi problemlerine çözüm sunmak amacıyla kaleme almıştır. Öncelikle ortak iyinin Aristoteles ve Aquinas'ın düşüncesindeki rolünü karşılaştırmalı olarak sunan Keys, daha sonra çağdaş siyaset düşüncesi ile bir köprü kurarak ortak iyinin, siyaset felsefesine olası katkılarından söz eder. Kitabı özgün kılan husus, ortak iyi bağlamında siyaset felsefesi, ahlak ve teolojiyi bir araya getirmesidir.

**Anahtar kelime:** Ortak iyi, Adalet, Siyaset Felsefesi, Aristoteles, Aquinas.



Mary M. Keys'in henüz Türkçe'ye çevrilmemiş olan *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good* [Aquinas, Aristoteles, ve Ortak İyinin Vaadi] eserini değerli kılan iki yönü vardır. İlki, ortak iyi (bonum commune/common good) konusunda Aristoteles'in siyaset teorisinin temel ilkeleri ile Thomas Aquinas'ı karşılaştırması; ikincisi, ortak iyinin çağdaş siyaset teorileri açısından anlamını tartışmaya açmasıdır. Notre Dame Üniversitesi Siyaset Bilimi öğretim üyelerinden Keys, bu kitabında ilgi alanı olan felsefe tarihi, ahlak, siyaset bilimi ve teolojiyi bir araya getirir. Son dönem çalışmalarında Augustinus ve Aquinas'a yoğunlaşan Keys, klasik siyaset felsefesi metinlerinin yorumlanması ve

analizindeki yetkinliğini gösterdiği çalışmalarında Orta Çağ referans olarak antik dönem ve günümüz teorilerini eleştirmekte ve çağdaş problemlere çözümler önermektedir. Eserlerinde Keys'in, antik dönem ve Orta Çağ'a ilişkin bir tarih ve arşiv çalışması yapmanın ötesinde her iki dönemi karşılaştırdığı, yeri geldikçe eleştirdiği ve elde ettiği sonuçları çağdaş okuyucunun ilgisini çekecek şekilde argümantatif olarak dile getirdiği görülmektedir.

Ortak iyiye ilişkin literatür, antik dönem teleolojik dünya tasarımına kadar geri götürülebilir. Orta Çağ düşüncesi, ortak iyi konusunda Aristotelesçi erdem vurgusunu ve hukuku ön plana çıkarırken sonraki dönemlerde liberalizmin etkisindeki siyaset felsefesi uzun süre bu kavramla doğrudan ilgilenmemeyi tercih eder, ta ki çağdaş siyaset felsefesini hak, benlik, adalet ve özgürlük konularıyla meşgul eden liberal ve komüniteryan teorilere kadar. Bireysel hak ve özgürlüklere vurgu yapan çağdaş liberal kuramlar ile topluluğa ve bağlayıcı unsurlara vurgu yapan komüniteryan kuramlar, ortak iyi kavramına uzak değillerdir. Ancak liberal düşüncenin ortak iyiyi, birey özelinde ve nötralize edilmiş toplumsal bir düzlemde ele alması, kendisine yöneltilen eleştirilerin odak noktasını oluşturur; çünkü liberal düşünce ortak iyiye teoride yer açmakla birlikte toplumsal hayatta görünürlüğünü engeller. Devletin farklı iyi anlayışları karşısında tarafsız olması ve bireylerin iyi hakkındaki tercihlerine saygı duyması; bununla birlikte bireylerin de iyi düşüncelerini kendi özel hayatlarıyla sınırlı tutması beklenir. Liberalizmin aksine komüniteryan düşünce ise ortak iyiyi, toplumun ve bireyin karşılıklı gelişimi için dinamik bir süreç olarak algılar. Bu yüzden devleti, ortak

iyiyi koruyacak bir sistem kurması için teşvik ederken yurttaşları da sivil erdemlere yönlendirerek ahlaken destekler. Liberal ve komüniteryan teorisinin bu görüşleri ufuk açıcı olmakla beraber ortak iyiye dair yeterli ve kapsamlı bir kavrayış sundukları söylenebilir mi?

Bu sorunun cevabı aynı zamanda Keys'in kitabını yazma amacını ifade eder. Ona göre çağdaş siyaset filozofları ortak iyiye teorilerinde yer vermiş olsa da hemen hepsinin evrensellik, normatiflik, insan doğası veya erdemler yönünden eksikleri bulunmaktadır (s.21). Örneğin Rawls'un içeriği zengin bir ortak iyi anlayışını dile getirmeye yönelik çabası, sonuç itibarıyla başarısızlığa uğrar; çünkü Rawls'un teorisinde bir insan doğasından bahsetmek mümkün değildir. İyi, insanların arzuları ve onları tatmin etmek için kabul ettikleri düzenlemelerden oluşur ve bu yönüyle özsel bir iyi değildir. Keys sadece liberal teori eleştirisi ile yetinmez ortak iyiyi, teorisinin merkezine alan komüniteryanları da yöntemsel olarak hatalı bulur. Ancak yazarın, komüniteryan eleştiriye geçmeden önce liberal düşünce ilişkisi bağlamında faydacılığa yer vermesi beklenirken sadece giriş kısmında kısa bir özetle yetinir (s.12-14). İyiyi, çoğunluğun mutluluğu şeklinde tanımlayan ve ekonomiden siyasete pek çok çağdaş teorisinin temelinde bulunan faydacı düşüncenin etkinliğinin yazar tarafından görmezden gelinmesi kitabın kapsayıcılığı açısından problematiktir.

Keys mevcut teorilere eleştirisinin ikinci aşamasında liberal düşüncenin karşısında konumlandığı komüniteryanlardan Sandel'e yer verir. Sandel'i iyi toplulukları kötülerden ayırt etmek için net bir ölçüt sunmadığı, evrensellikten ödün vererek rölativizme kapı araladığı gerekçesiyle eleştirir. Bu iki teori arasında bir alternatif gibi görünse de William Galston'ın "kapsamlı" ortak iyi anlayışı da yazar açısından eleştiriye açıktır; çünkü Galston değer çoğulculuğu ile doğal hak teorisini birleştirirken evrensel temeller, normlar ve amaç arayışından uzaklaşır. Bu uzaklaşmanın sonucunda siyasi eylemlerin ahlaki yönünü temellendiremez ve ahlaki deneyimlerin anlamını derinlemesine inceleyemez. Değer çoğulculuğunun ve rölativizmin risklerine dikkat çeken yazar için bu teoriler arasında denge olarak konumlanabilecek bir alternatif arayışında olmamız hiç de anlamsız değildir. İşte bu yüzden Keys, çalışmasına bir Orta Çağ düşünürü olan Aquinas'ın siyaset ve ahlak düşüncesinin çağdaş siyaset felsefesine katkısının olup olmayacağını araştırmakla başlar. Dört kısım, dokuz alt bölüm ve 255 sayfadan oluşan kitabında yazar, bu arayışı karşılayacak kavramlardan birinin ortak iyi olduğu noktasında okuyucu ikna etmeye çalışır.

Gerçekten de bir Orta Çağ filozofu olan Aquinas'ın görüşlerinin günümüz siyaset felsefesine katkısından söz edilebilir mi? Keys'in buna cevabı olumludur. Ancak bu iddiasını savunmak için arka planda iki çağdaş

kuşkuyu gidermesi gerekir. Bunlardan ilki, ortak iyinin bazıları tarafından dinî görüşlerle ilişkilendirilme eğilimidir. Diğeri ise ortak iyinin totaliter rejimleri hatırlatmasıdır. Bu bağlamda Keys, şu soruyla da yüzleşmek zorunda kalır: evrensel olarak formüle edilebilir ve aynı zamanda dinî inanca ve toplumsal hayata uygun ortak bir iyi var olabilir mi? Sorunun cevabını ararken yazarın çağdaş hassasiyetleri göz önünde bulundurduğunu not edelim. Keys ortak iyi kavramının referans yelpazesinde bulunan ahlaki normların, iyilik ve erdemlerin belirli dinî inançlarla ayrılmaz bir şekilde bağlanabileceğini, bunun da bazıları için endişe kaynağı olacağını farkındadır. Kaldı ki yöneticilerin, ortak iyi düşüncesinden hareketle belli bir inancı meşrulaştırmak ve diğer inançları zayıflatmak için bazı politikaları hayata geçirmelerinin mümkün olduğunu da kabul eder. Bu risklerine rağmen ortak iyinin, bireysel iyilik ile topluluğun ortak iyiliği arasındaki açığı kapatabilecek ve uzlaştırabilecek potansiyeli bulunmaktadır. Böylece Aquinas'ın düşüncesini siyaset teorisyenleri için yararlı bir kaynak hâline getiren, onun sosyal ve sivil yaşamın felsefi, antropolojik ve ahlaki temellerini derinlemesine araştırması ve siyasetin amaçlarını daha iyi tasavvur etmemizi sağlamasıdır. Keys için bu husus dikkat çekicidir; zira Aquinas'ın erdem ve hukuk teorisini Aristoteles'ten de çağdaş teorilerden de daha ikna edici ve aydınlatıcı yapan, teorilerin dayandığı temellerine olan vurgusudur (s. 59). Aquinas'ın bu özelliğinin günümüz siyaset teorilerine katkısını açık hâlde getirmek için yazar, kitabı boyunca iki ana iddiayı takip eder. İlkine göre Aquinas, bir doğal hukuk teorisi geliştirilmesi gerektiğini felsefi olarak temellendirir; çünkü doğal hukuk her bireyin içinde bulunan ve onları erdemli olmaya ve evrensel bir ortak iyiye yönlendiren içsel bir ilkedir. Bu ilkenin ilişkilendirildiği irade (will), kişileri bireysel anlamda erdeme ve toplumsallığa yönelten doğal bir eğilime sahiptir. Aquinas'ın teorisini orijinal kılan da Aristoteles'in doğal hak düşüncesini doğal hukukla değiştirmesidir. Bu şekilde doğal eğilimi vurgulayan evrensel bir adalet ve erdem görüşü ileri sürebilir. Yazar, Aquinas'ın bu iddiasını anlamlı bulur; zira Aquinas, Aristoteles'in etik ve politik düşüncesinden yola çıkmasına rağmen politik telosun tek başına hem ortak olanın hem de iyi olanın tüm gerekliliklerini karşılayamadığını düşünür. Her iki yönün de hakkını vermeyi amaçlayan Aquinas, ortak iyinin evrensel ve normatif sonuçlarını Aristoteles'ten daha fazla ciddiye alır. Bu da ona evrensel ile bireyseli bir araya getirerek Aristoteles'i aşma fırsatı sağlar.

İkinci iddiaya göre Aquinas, insan eylemlerinin birey ötesi etkilerine, sosyal ve sivil sonuçlarına ve burada tebarüz edecek erdemlere değinerek ahlak ve siyaset felsefesi için yeni ve daha geniş temeller inşa eder. Bu noktada insan varoluşunun dikey (insan-Tanrı) ve yatay (insan-insan/lar) ilişki boyutlarının da altının çizilmesi önemlidir. Temellere ilişkin bu iki

argüman neticesinde Aquinas, politik yaşam, topluluk ve eylemin kökeni ve amaçlarını normatif boyutta temellendirmeyi başarır. Yazarın çağdaş siyaset felsefesine vaadi olması bakımından neden Aquinas'ı ve onun ortak iyi düşüncesinin seçtiği de böylece açığa çıkmış olur (ss. 3 - 56). Kitabın ilk kısımlarında çağdaş filozoflardan John Rawls, Michael Sandel ve William Galston'ın çalışmalarının yanı sıra Alasdair MacIntyre ve Henry Jaffa'ya atıfta bulunan Keys, tüm bu teorilerdeki eksikliği Aquinas'ın normatif ve evrensel ortak iyi teorisinin karşılayacağını düşünür. Keys'in burada amacı açıktır: Ortak iyiye dair bir yanda liberal bireyci anlayış, diğer yanda komüniteryan rölativist kavrayış arasındaki görünüşte sonu gelmeyen açmazda Aquinas'ın evrensel ve normatif bir temel üzerinde inşa edilmiş ortak iyi teorisini bir denge olarak gösterebilmek. Ancak ikinci kısımdan sonra yazarın çağdaş düşünürlerle doğrudan atıf yapmadan Aquinas'ın teorisini açıklamaya devam etmesi bu amacını tam anlamıyla okuyucuya yansıtmasını engeller. Buna rağmen yine de Keys, kitabın ikinci kısmında (ss. 59-140), Aquinas'ın siyaset teorisine yoğunlaşmak için haklı gerekçelerine ulaşmış olur.

Kitapta Aquinas'ın Aristotelesçi erdemleri dinî erdemlerle birleştirerek ortak iyiye doğru yeniden yönlendirme projesi Keys'in en fazla ilgilendiği hususlardan biridir. Bu aynı zamanda çağdaş ortak iyi literatüründe fazlaca değinilmeyen bir husus olması bakımından Keys'in katkısını anlamlı ve özgün kılar. Aquinas alçakgönüllülük, minnettarlık ve kendini aşmayı, yüce gönüllülükle (magnanimity) bütünleştirerek üstünlüğe yapılan Aristotelesçi vurguyu yumuşatmayı başarır (s.143). Böylece Aristoteles'ten farklı olarak yasal adalet ile genel ahlaki yükümlülükler arasındaki gerilimi çözer; doğal hukuku, ortak iyiye ve iradeyi adaletin tanımına dâhil eder ve sonuç olarak adaletin kapsamını geliştirir. Bu da ona ortak iyiye savunmak için Aristoteles'ten daha cesur davranma fırsatı verir. Çağdaş teorilerin adaleti haklar, mülkiyet, dağıtım ve yeniden dağıtım meselesine indirgemelerinin sonuçlarını düşündüğümüzde Keys'in Aquinas analizi, ortak iyi temelinde erdemler ve hukukla ilişkili bir adalet teorisi inşası için imkân sağlar.

Sadece dışarıdan dayatılan veya yasa ve kurumlarda somutlaşan adalet anlayışının birey ve toplumun mutluluğu için yeterli olup olmadığı tartışmaya değerdir. Bu yüzden Keys kitabının üçüncü kısmını, Aquinas'ın yasal adalet düşüncesinin bireylerin gelişimini ve mükemmelleşmesini sağlayabileceği iddiasına ayırır (ss. 143-199). Yüce gönüllülük, tevazu ve minnettarlık gibi erdemlerle örülmüş bir adalet anlayışı, bu erdemleri içsel olarak benimsemiş bireyleri ortak iyiye yönlendirir. Gerçek yüce gönüllülük, yurttaşları ortak iyi için büyük işler yapma umuduyla cesaretlendirirken aynı zamanda bu işleri, başkalarına ve özellikle de Tanrı'ya tam bağımlılıklarını bilmenin tevazusuyla yapmalarını bekler. Yüce gönüllülük, Aristotelesçi



muadili ile karşılaştırıldığında tevazuya, minnettarlığa, karşılıklı bağımlılığa ve başkaları için gerçek saygıya kısacası gerçek dostluğa yer açar. Böylece Aquinas, Hıristiyan ahlak anlayışından hareketle antik dönem düşüncesine yeni erdemler ekler. Erdemli yönetim biçimlerine dini erdemleri dâhil etmek ona rasyonel bir açıklama ve teorik bir zemin için yeni bir alan açar. Bu şekilde bireyin çıkarları yok sayılmadan sosyal ve sivil yaşamda ortak iyiye erişilmesi mümkün hâle gelir.

Kitabın neredeyse son bölümüne kadar Aquinas'a destek vererek ilerleyen yazar, aslında onu eleştirmekten imtina etmez (ss. 203-238). Keys'e göre dinden sapanların devlet tarafından cezalandırılmasını savunurken Aquinas, "aşırılıklar" yapmış ve bu da onun ortak iyiye ilişkin bakış açısına zarar vermiştir. Elbette devlet erdemlerin toplumda yaygınlaşması için bazı uygulamaları destekleyebilir. Ancak yazar, Aquinas'ın kendi iyi teorisinde tutarsızlığa neden olan bu cezalandırma mevzusunun anlaşılmaz olduğunu düşünür. Öyle ki bu önerisiyle Aquinas, "sapkınlara karşı kişisel öfke veya kızgınlıkla" savunulamaz bir yere doğru yönelmiş ve inancın öznesi olarak insana gereken saygıyı göstermemiştir (s. 263). Aquinas'ın teorisine olan tüm inancına rağmen Keys'in ona yeri geldikçe eleştirel bakmayı başarabilmesi, kendi iddiasını güçlendirmesine yardımcı olur.

Keys, kitabını çağdaş dünyanın siyasal ve kuramsal ayrışmalarına ortak iyinin bir çözüm vaadi olduğu inancıyla kaleme almıştır. Ancak yazarın bu projesi kavramsal ve yönetsel bazı zayıflıkları barındırmaktadır. İlk olarak Keys'in tartışmasında net olmayan husus, ortak iyinin mahiyetine dair kavramsal bir açıklamadır. İyi tam olarak nasıl tanımlanmalıdır? İyi, birçok kişi tarafından iyi olarak algılandığı için mi iyidir? Ortak iyiyi, kendinde iyi ve araçsal iyiden ayıran özellikleri nelerdir? Bu felsefi soruların cevabını kitapta net olarak görebilmek mümkün değildir. Yazarın bu kavrama verdiği anlam daha açık olsaydı diğer filozof ve kuramlara yönelik yaptığı eleştirilerin çerçevesi de okuyucu açısından daha anlaşılır ve kolay takip edilebilir olurdu. İkinci olarak, ortak iyinin çağdaş dünyaya vadini Aquinas üzerinden sunan Keys, onu liberalizmle uyumlu hâle getirmek için epeyce uğraşmak zorunda kalır. Aquinas'ı yeri geldikçe eleştirir. Buna rağmen çağdaş insanın teleolojik, evrensel ve dinî imaları olan bir ortak iyi düşüncesinin baskı ve şiddete dönüşme ihtimaline yönelik tüm kaygılarını giderebildiğini söyleyemeyiz; çünkü yazar iyi vatandaşlık için erdemlere içsel olarak sahip olmayı önermekle birlikte bunun günümüz eğitim sistemine nasıl dâhil edileceğine dair bir öneri sunmaz. Aquinas'ın önerilerini tekrarlamakla yetinir. Kitabın bütünlüğü açısından diğer bir eksiklik ise ilk bölümdeki liberal ve komüniteryan teoriler arasındaki karşılaştırmanın orada bırakılmış olmasıdır. Keys, son bölümde veya kitaba yeni bir bölüm daha ekleyerek

Aquinas hakkında ulaştığı neticeleri ve Aquinas'ın çağdaş siyaset felsefesine katkısını Rawls, Sandel ve Galston özelinde yeniden tartışmaya açmış olsaydı kendi argümanını daha güçlü hâle getirebilirdi. Tüm bunlara rağmen Keys'in kitabı, ortak iyiyi ahlaki, dinî ve siyasi erdemlerle ilişkilendirerek yeniden gündeme getirmesi ve böylece antik dönem, Orta Çağ ve çağdaş siyaset felsefesi kuramları arasında bir köprü kurmaya çalışması açısından siyaset felsefesi literatürüne değerli bir katkıdır.

