

Yakın Doğu Üniversitesi  
İlahiyat Fakóltesi Dergisi  
*The Journal of Near East University*  
*Faculty of Theology*

Yıl 8, Cilt 8, Sayı 2, Aralık 2022



Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
The Journal of Near East University Faculty of Theology

p-ISSN: 2148-6026 / e-ISSN: 2687-4121

**Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi**  
**Owner on Behalf of Near East University**

Doç. Dr. Murat TÜZÜNKAN

**Onursal Editör / Honorary Editor**

Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

**Baş Editör / Editor in Chief**

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

**Editörler / Editors**

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Doç. Dr. Ahmet Koç

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Doç. Dr. Ahmet Koç

Doç. Dr. Ümit Horozcu

**Alan Editörleri / Field Editors**

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. Şevket Kotan

Prof. Dr. Hakan Olgun

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Doç. Dr. Ahmet Koç

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

Doç. Dr. Mustafa Kelebek

Doç. Dr. Adem Arıkan

Doç. Dr. Fikret Soyal

Dr. İdris Söylemez

Dr. Süleyman Kablan

Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

**Dil Editörleri / Language Editors**

İngilizce: Dr. Serkan Uçan

Arapça: Dr. Süleyman Kablan

**Yazım Editörleri / Spelling Editors**

Emre İlbars

Meryem Sezgin

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Prof. Dr. Mümtaz Ali

(International Islamic University, MALEZYA)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi

(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)

Prof. Dr. İsmail Bardhi

(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)

Prof. Dr. İbrahim Çapak

(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şenol Bektaş

(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)

Prof. Dr. İlyas Çelebi

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Enis Hurşit

(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)

Prof. Dr. Ali Karadağı

(Katar Üniversitesi, KATAR)

Prof. Dr. Raşit Küçük

(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar

(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ömer Özsoy

(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hakan Olgun

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Ümit

(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Muhammed Reyhan

(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Dr. Recep Duran

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

**Yönetim Yeri / Head Office**

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**İletişim / Contact**

Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC

+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

**Baskı / Printing**

Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2022

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ABSTRACTING AND INDEXING



İLÂHİYAT ATIF DİZİNİ



ASOS  
indeks



# İÇİNDEKİLER

## *Araştırma Makaleleri / Research Articles*

### **Dr. Ayşe Demirel Uçan**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesinde 'Çocuklar için Felsefe' Yaklaşımının Kullanılması.....161

### **Arş. Gör. Ayşe AYTEKİN**

The Conceptual Comparison Between Vecdi Akyüz's Work Titled Kur'an'da Siyasi Kavramlar and Manzooriddin Ahmad's Work Titled Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice.....179

### **Dr. Cavit Erdem**

Din Eğitimi Dili Olarak Sanat ve Edebiyatın Kullanılması.....196

### **Dr. M. Furkan Ören**

Modernleşme, Damgalama ve Din: Yaprak Gazetesi Örneği.....209

### **Dr. Hatice Nur Ertürk**

Tevhitten Şirke Giden Süreçte Bir Figür: Amr B. Lühay.....227

### **Dr. Mehmet Usluer – Dr. Ümit ESKİN**

Taberistan Bölgesinin Fetih Sürecinde Karşılaşılan Zorluklara Dair Bir İnceleme.....243

### **Dr. Mehmet Mekin Meçin**

Zerdüştlük ve İsrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev.....258

### **Dr. Rıdvan Kalaç**

Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Ömer Fevzi Mardin Örneği.....275

### **Dr. Halil Celep**

Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin Hayatı Hocaları ve Tasavvuf Düşüncesi Bağlamında Sûfî Kimliği.....295

### **Dr. Nizamettin Ergüven**

Vefat Edenin Yakınları Tarafından Taziyeye Gelenlere Yemek ve İçecek İkramında Bulunulmasının Dini Açıdan Durumu.....312

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2022/8/2

### Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesinde 'Çocuklar için Felsefe' Yaklaşımının Kullanılması

*Use of "Philosophy for Children" Approach for Developing Critical Thinking Skills in Religious Culture and Ethics Course*

**AYŞE DEMİREL UÇAN**

Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Religious Education,

İstanbul, Türkiye

ayse.demirel@marmara.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-9896-3339

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 10.07.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 18.08.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Bu çalışma 13-15 Mayıs 2022 tarihlerinde Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesinde düzenlenen 3. Uluslararası Din Eğitimi Kongresinde sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

#### Atıf | Cite as

Demirel Uçan, Ayşe. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesinde 'Çocuklar için Felsefe' Yaklaşımının Kullanılması". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 161-178. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.01>

Demirel Uçan, Ayşe. "Use of "Philosophy for Children" Approach for Developing Critical Thinking Skills in Religious Culture and Ethics Course". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 161-178. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.01>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİLAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİLAF by the author(s). This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eleştirel Düşünme Becerisinin Geliştirilmesinde 'Çocuklar için Felsefe' Yaklaşımının Kullanılması**

### **Öz**

Eleştirel düşünme becerisi, öğrencilerin kendi öğrenmelerinin sorumluluğunu alma, bilgiyi aktif bir şekilde yapılandırma, yansıtıcı ve yaratıcı düşünme gibi diğer üst düzey düşünme becerilerinin gelişimini destekleme gibi kazanımlar dolayısıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için önemli görülen bilişsel becerilerdendir. Eleştirel ve sorgulayıcı düşünme becerisi arttıkça öğrencilerin olaylar ve problem durumlarını sebep-sonuç ilişkisi içerisinde açıklayabilme, öğrenme konularını kendi hayatlarıyla ilişkili bir şekilde değerlendirme, bir olay ve problem durumuna ilişkin farklı yaklaşım ve bakış açılarının farkında olma ve kaynakların güvenilirliğini sorgulama gibi becerileri gelişmektedir. Eleştirel düşünme, araştırma ve sorgulama becerilerinin kazanılmasında etkili olan yaklaşımlardan bir tanesi Matthew Lipman tarafından 1970'lerin başında geliştirilen ve bu tarihten itibaren birçok ülkede ve farklı ders içerikleri için uygulanan 'Çocuklar için Felsefe' yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın temel amacı sınıf ortamında gerçekleşen felsefi tartışmalar aracılığıyla öğrencilerin düşünme ve akıl yürütme becerilerini geliştirmektir. 'Çocuklar için Felsefe' yaklaşımı din ve değerler eğitiminde diyalogik ve işbirlikçi öğretme ve öğrenme ortamları oluşturma, öğrencileri araştırma ve sorgulamaya sevk etme, öğrencilerin birbirlerini araştırma, sorgulama, kanıtlar sunma ve birlikte öğrenme hususlarında destekleme ve eleştirel ve yansıtıcı düşünme becerilerini geliştirmek amaçlı kullanılabilir yaklaşımlardan birisi olarak dikkat çekmektedir. Ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programlarında, öğretime konu olan dini ve ahlaki içeriğin araştırma, inceleme ve sorgulamanın merkezde olduğu öğretme ve öğrenme ortamlarında, öğrencinin bu içeriği anlamlandırarak ve üst düzey düşünme süreçlerini kullanarak öğrenmesini sağlamak amacı gözetilmektedir. Böylece geleneksel, öğretmen merkezli ve ezberci bir din eğitimi yerine, öğrencinin araştıran, sorgulayan, bilginin kaynağına ulaşmaya çalışan, bilgiyi aktif şekilde yapılandıran aktörler olmaları amaçlanmaktadır. Bu durum Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğrencilerin üst düzey düşünme süreçlerini kazanabilecekleri stratejiler, yöntem ve teknikler kullanmalarını gerektirmektedir. 'Çocuklar için Felsefe' yaklaşımı İngiltere'de din eğitimi ve Malezya'da İslam din ve ahlak dersleri öğretiminde de kullanılmıştır. Bu ülkelerde yapılan çalışmaların sonucunda genel olarak öğrencilerin derse aktif katılımı, eleştirel düşünme ve akıl yürütme gibi becerilerin kazanılması, öz güven, öz saygı gibi değerler ve sosyal ilişkilerin gelişimi gibi hususlarda olumlu değişiklikler gözlemlenmiştir. Türkiye'de her ne kadar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde öğrencilerin din ve ahlak ile ilgili kavramlar ve problemlerle ilgili araştırma, sorgulama, problem çözme ve eleştirel düşünme gibi becerileri etkin bir şekilde yerine getirmeleri amaçlansa da uygulamada bu dersin öğretmenlerinin öğrencilere bu becerileri kazandırma noktasında yeterince etkili olmadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı 'Çocuklar için Felsefe' yaklaşımının kuramsal temelleri, tarihçesi, uygulama ve değerlendirme süreçleri ve din eğitimindeki uygulamalarını inceleyerek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için birtakım çıkarım ve önerilerde bulunmaktır. Çalışmanın yöntemi olarak nitel desenli alanyazın taraması modeli kullanılmış bu modele göre konu ile ilgili yerli ve yabancı alanyazın taraması yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Eleştirel Düşünme Becerisi, Çocuklar İçin Felsefe Yaklaşımı, Değerler Eğitimi.

### **Use of "Philosophy for Children" Approach for Developing Critical Thinking Skills in Religious Culture and Ethics Course**

#### **Abstract**

Critical thinking skills, often referred to as higher-order cognitive skills, are considered important for the Religious Culture and Ethics Course due to gains such as pupils' taking responsibility of their own learning, actively constructing knowledge, supporting the development of other high-level thinking skills such as reflective and creative thinking. As students' critical and inquiring thinking skills increase, they can also develop a number of related skills, such as the ability to explain issues in more detail, evaluate learning topics in relation to their own lives, become aware of different perspectives on problem situations, and question the reliability of information resources. One of the effective approaches for pupils to acquire critical thinking, inquiry and questioning skills is the 'Philosophy for Children' approach, which was developed by Matthew Lipman in the early 1970s' and has been applied in many countries, for different school subjects since then. The main aim of this approach is to develop students' thinking and reasoning skills through philosophical discussions in the classroom. The 'Philosophy for Children' model stands out as an effective approach in religious education by creating dialogic and collaborative teaching-learning environments, encouraging students to inquire and question, and developing critical and reflective thinking skills. In our country, Religious Culture

and Ethics Course curriculum, which highly considers inquiry and questioning in learning, aims to ensure that students learn by making sense of the content and using high-level thinking processes. Instead of a traditional, teacher-centred and rote religious education, it is aimed for students to become learner agents who inquire, question, strive to reach the source of knowledge, and actively construct knowledge. Therefore, Religious Culture and Ethics course requires teachers to use strategies, methods and techniques that enable students to develop and use high-level thinking processes. 'Philosophy for Children' approach has also been used in religious education in England and in Islamic religious as well as ethic courses in Malaysia. The studies undertaken in these countries have provided important contributions to students' active participation in the lessons, development of critical thinking and reasoning skills, self-confidence, self-esteem and social relations. This study is a literature review examining the theoretical foundations of the 'Philosophy for Children' approach, its application and evaluation processes, as well as its use in religious education by looking into both international and national literature. The aim of the study is to examine the 'Philosophy for Children' approach, which is thought to be useful in developing effective learning skills such as inquiry, questioning, problem solving and critical thinking related to concepts and problems of religion and morality in the primary and secondary Religious Culture and Ethics Course curriculum. Besides recommendations and implications are made for this course.

**Keywords:** Religious Education, Critical Thinking Skills, Philosophy for Children Approach, Values Education.

## Giriş

Günümüzde, eğitimin öğrencileri kendileri için düşünmeye sevk etmesi ve bilgiyi zihinlerinde yapılandırması önemli görülmektedir. Ancak okullarda eğitim uygulamalarının merkezinde hala öğrenciye bilginin doğrudan transfer edilmesi ve öğrenci başarısının değerlendirilmesi gibi amaçlar yer almaktadır.<sup>1</sup> Bu durum öğrencilerde merak ve keşfetme heyecanını yok etmekte, araştırma, eleştirel düşünme, tutarlılık ve akıl yürütme gibi becerilerin eksik kalması ve sonuç olarak öğrenmeye karşı ilgilerini kaybetmelerine sebep olmaktadır. Öğrencilerin öğrenmeye karşı ilgi ve motivasyonlarını arttırma, kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi için üst düzey düşünme becerilerinin geliştirilmesi için öğretme-öğrenme sürecinde araştırma ve sorgulamaya yer vermek gerekmektedir.

Bu süreçte öğrencilere kazandırılması gereken önemli düşünme becerilerinden bir tanesi eleştirel düşünme becerisidir. Eleştirel düşünme kavramındaki 'eleştirel' ifadesi onaylamama veya kınama gibi olumsuz anlamlara gelmemektedir. Aksine eleştirel düşünme, karmaşık problemler için işe yarar çözümler geliştirme, bir işe ilgili atılması gereken adımları belirleme, bilimsel araştırmalarda kullanılan hipotezler ve varsayımların doğru ve güvenilir bir şekilde analiz edilmesinde kullanılır. "Eleştirel düşünme, neye inanılacağına veya ne yapılacağına karar vermeye odaklanan makul ve yansıtıcı bir düşünme şeklidir".<sup>2</sup> Ennis'e göre bunu yapabilmek için bireyin kaynakların güvenilirliğini sorgulaması, sonuçları, sebepleri ve varsayımları belirlemesi, bir iddianın doğruluğunu yargılayabilmesi, bir mesele hakkında duruş sergilemesi, uygun sorular sorması, deneyler planlaması, ifadeleri ve kavramları bağlam ve duruma uygun bir şekilde tanımlaması, açık görüşlü olması, olabildiğince bilgi toplaması ve gerektiğinde dikkatli bir şekilde sonuçlar çıkarması gerekir<sup>3</sup>. Lipman'a göre ise eleştirel düşünme, "İyi bir muhakemeye ulaşmayı sağlayan becerikli, sorumlu düşünme anlamına gelir. Çünkü bu tarz bir düşünme birinci olarak belirli kriterlere dayalıdır; ikinci olarak kendi kendini düzenleyen/düzelten bir yapıya sahiptir ve son olarak ortama/bağlama duyarlı olarak şekillenebilir"<sup>4</sup>

'Çocuklar için Felsefe (P4C)' yaklaşımı din eğitiminde araştırma ve soruşturma ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmek amaçlı kullanılacak yaklaşımlardan birisi olarak dikkat çekmektedir. Bu

<sup>1</sup> Philip Cam, "Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society", *Educational Philosophy and Theory* 46/11 (2011), 1205.

<sup>2</sup> Robert H. Ennis, "Critical thinking assessment", *Theory Into Practice* 32/3 (1993), 180; Leonard Chidi Ilechukwu, "Introducing Critical Thinking in Religious Education Classroom", *Journal of Education and Practice* 5/9 (2014), 14.

<sup>3</sup> Ennis, "Critical thinking assessment", 180.

<sup>4</sup> Matthew Lipman, "Teaching Students to Think Reasonably: Some Findings of the Philosophy for Children Program", *The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas* 71/5 (1988), 39.

yaklaşımın esas amacı sınıf ortamında işbirlikçi şekilde gerçekleşen felsefi tartışmalar aracılığıyla öğrencilerin düşünme ve akıl yürütme becerilerini geliştirmektir. Felsefi bir temeli olan Lipman modeline göre eleştirel düşünmenin amacı öğrencileri içinde buldukları kültürün normları, yasaları ve kurallarına alıştırmak değildir. Bu yaklaşımda eleştirel düşünmeyi öğretmenin amacı gençlerde kişisel ve sosyal deneyimi geliştirmek için diyalogik ve akranlardan oluşan bir ortamda yansıtıcı ve eyleme dayalı bir düşünmeyi teşvik etmektir.<sup>5</sup>

Çocuklar için felsefe yaklaşımı, düşünme ve eleştirel düşünme üzerinde özellikle durmaktadır. Felsefenin odak noktası olan düşünme pratiği haliyle bu yaklaşımın da odak noktasıdır. Bu yaklaşımda sadece bir mesele hakkında derin düşünme değil, düşünme süreci hakkında da düşünme, dolayısıyla düşünme becerisini yönlendirme ve geliştirme amaçlanmaktadır. Lipman'ın modelinin metodolojisi bireyin kendi düşünceleri ve başkalarının düşünceleri hakkında yansıtıcı ve dikkatli düşünme alışkanlığı kazanması, farklı olasılıkları hayal edebilme ve değerlendirebilme becerisi geliştirmesi, iyi sebepler olduğunda bireyin kendi fikrini değiştirme alışkanlığı kazanması ve mantıklı çıkarımlarda bulunabilme için uygun kriterler oluşturma becerisi kazanması üzerine kuruludur.<sup>6</sup>

Öğrencilerin eleştirel ve sorgulayıcı düşünme becerileri arttıkça meseleleri detaylı bir şekilde açıklama, olayları ve problemleri kendi hayatlarıyla ilişkili bir şekilde anlama, bir olay ve problem durumuna ilişkin farklı yaklaşımların ve bakış açılarının farkında olma ve kaynakların güvenilirliğini sorgulama gibi becerileri gelişmektedir. Eleştirel düşünme aynı zamanda öğrencilerin akılcı, farkındalık sahibi olmalarında, dürüstlük, açık görüşlülük gibi erdemler ve disiplin ve muhakeme gibi özellikler kazanmalarında etkili olur.

Araştırma ve sorgulamaya dayalı eğitim uygulamaları ve eleştirel düşünme gibi üst düzey düşünme becerilerinin diğer derslerde olduğu gibi din eğitimi derslerinde de kullanımının öğrencilerin etkili öğrenme gerçekleştirmelerine yardımcı olacağı aşikârdır. Hannam'a<sup>7</sup> göre din eğitiminde araştırma odaklı bir eğitim kalıcı ve anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesine yardımcı olur. Ayrıca dini ve dinler arası çoğulculuk din eğitiminde araştırma ve eleştirel düşünme becerilerini gerekli kılmaktadır. Hem uluslararası hem de ulusal bağlamda doktriner, bir dine/mezhebe dayalı din eğitiminden mezhepler üstü ve çoğulcu din eğitime geçiş öğrencilerin eleştirel, akılcı ve bilişsel bir din anlayışına sahip olmalarını gerektirmiştir. Katı, dışlayıcı ve ezbere dayalı bir din eğitimi yaklaşımı öğrencilerin dini ve dinler arası çoğulculuğu keşfetmelerine, dinlerin farklı hakikat iddialarıyla eleştirel ve rasyonel bir şekilde meşgul olmalarına ve din ve evren hakkında akılcı yargılar geliştirmelerine imkân tanımaz. Bu durumun özellikle çok dinli ve kültürlü toplumlarda hoşgörü kültürüne de zarar verdiği gözlemlenmiştir.<sup>8</sup> Bu tarz bir din eğitimi ayrıca dindeki farklı yorumlara karşı ötekileştirici bir tavır ortaya çıkaracağından dolayı bireylerin dini bilgiyi ehil olmayan kanallardan, eleştiri ve sorgulamaya tabi tutmadan edinmelerine, hakiki ve batıl bilgiyi ayırt edememelerine de sebep olabilir.<sup>9</sup>

Ayrıca geleneksel eğitim anlayışındaki gibi öğrencilere sadece bilgi aktarımında bulunmak onların çok yönlü düşünceleri, özellikle ortaöğretimdeki öğrencilerin bireysel kimlik anlayışı oluşturmaları ve ahlaki tavır ve davranışları üzerinde düşüncelerini sağlamak için yeterli değildir.<sup>10</sup> Din eğitiminde öğrencilere dinler hakkında bilgi vermekten ziyade onların dini ve ahlaki kavramları öğrenirken farklı bakış açılarını araştırmaları, bilgiyi hangi amaçla, nasıl kullanacaklarına dair kafa yormaları, inanç ve hayatlarıyla ilgili yaptıkları tercihlerde özgür olmaları ve bilinçli dindarlık seviyesine ulaşmaları önemli

<sup>5</sup> Marie-France Daniel - Emmanuelle Auriac, "Philosophy, Critical Thinking and Philosophy for Children", *Educational Philosophy and Theory* 43/5 (2013), 421.

<sup>6</sup> Cam, "Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society", 1207.

<sup>7</sup> Patricia Hannam, "P4C in Religious Education", *Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum*, ed. Lizzy Lewis - Nick Chandley (New York: Continuum International Publishing Group, 2012), 129.

<sup>8</sup> Oduntan Jawoniyi, "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future", *Religion & Education* 42/1 (2015), 35.

<sup>9</sup> Mustafa Çetin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2013), 144.

<sup>10</sup> Hannam, "P4C in Religious Education", 130.



görülmektedir.<sup>11</sup> Bilginin anlamlandırılması ve bilinçli bir dindarlık kimliğine sahip olma Kur'an'da da önerilen din eğitiminin gayelerinden bir tanesidir. Kur'an'da insanın kendini ve evreni inceleme ve anlama gayreti içine girmesi, düşüncenin akli ve kalbi olarak, bilişsel ve duyuşsal boyutta temellendirilmesi gerektiği sıklıkla ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin sorumluluklarından birisi, dini bilgiyi aktarırken öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate almak ve öğretime konu olan dini ve/ya ahlaki içeriğin inceleme, araştırma ve tartışmanın merkezde olduğu öğretme ve öğrenme ortamlarında öğrencinin bu içeriği anlamlandırarak ve üst düzey düşünme süreçlerini kullanarak öğrenmesini sağlamak ve böylece öğrencilerin inanç ve hayatlarıyla ilgili özgür ve bilinçli seçimler yapmalarına yardımcı olmaktır. Böylece ezberci ve doktriner bir din eğitimi yerine, öğrencinin araştıran, sorgulayan, bilginin kaynağına ulaşmaya çalışan, bilgiyi aktif şekilde yapılandıran aktörler olmaları amaçlanmaktadır. Ayrıca düşünen ve sorgulayan bireyler hayatı anlamlandırma gayreti içine girecek ve inancını akıyla bütünleştirebilme imkânına kavuşacaktır.<sup>13</sup> Bu durum bu dersin öğretmenlerinin öğrencileri araştırma ve problem çözme, eleştirel ve bağımsız düşünme gibi üst düzey düşünme süreçlerini kazanabilecekleri stratejiler, yöntem ve teknikler kullanmalarını gerektirmektedir.

Türkiye'de din eğitimi programları ve ders kitaplarında vurgulanan eleştirel düşünme becerileri ile ilgili birçok çalışma mevcuttur. Yapılan çalışmalar genellikle programlar ve ders kitaplarında eleştirel düşünme becerisinin nasıl ele alındığı<sup>14</sup>, DKAB öğretmen ve öğretmen adaylarının eleştirel düşünme becerileri kullanımı<sup>15</sup> ve bazı İHL meslek derslerinde eleştirel düşünme becerilerinin nasıl kazandırılabilirliği<sup>16</sup> üzerinde durmaktadır. Genellikle bu çalışmalarda eleştirel düşünme becerilerini destekleyen yöntem ve teknikler üzerinde durulmakta bu noktada öneriler sunulmaktadır. Çocuklar için Felsefe yaklaşımı bir yöntemden ziyade sınıf içi etkili iletişim ve diyalog temelli, araştırma-uygulama ve sokratik sorgulamayı esas alan ve eleştirel düşünme becerisini geliştirmeyi amaçlayan sistemli bir teori olarak din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri için kullanılabilir önemli bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmanın amacı ilköğretim, ortaokul ve ortaöğretim DKAB dersi programlarında vurgulanan din ve ahlak ile ilgili kavramlar ve problemlerle ilgili araştırma, sorgulama, problem çözme ve eleştirel düşünme gibi becerilerin etkin bir şekilde yerine getirilmesinde faydalı olacağı düşünülen 'Çocuklar için Felsefe (P4C)' yaklaşımını incelemektir. Çalışmada literatür analizi yapılmıştır. Öncelikle Lipman tarafından geliştirilen bu yaklaşımın temel argümanları ve metodolojisi, daha sonrasında bu yaklaşımın din eğitimi ve İslam din eğitimine uyarlandığı çalışmalar detaylı bir şekilde incelenmekte ve ülkemizde uyarlanması takdirde DKAB derslerinde ne gibi kazanımlar gerçekleştirebileceği ile ilgili değerlendirmeler yapılmaktadır.

## 1. Çocuklar İçin Felsefe Yaklaşımı (P4C)

'Çocuklar için Felsefe' Yaklaşımı Matthew Lipman tarafından 1970'li yıllarda geliştirilmiştir. Lipman bu modeli geliştirirken John Dewey'in 'Community of Inquiry' (Araştırma topluluğu) yaklaşımı ve Sokratik yöntemden faydalanmıştır. Lipman'a göre geleneksel akademik çalışmalar çocukların merak duygusunu köreltmektedir. Geleneksel sistemde çocuklar verilen bilgileri ezberlemeye teşvik edilir ve zamanla

<sup>11</sup> Mehmet Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 148.

<sup>12</sup> Teceli Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 61.

<sup>13</sup> Ahmet Koç, "Hadis Öğretiminde Eleştirel Düşünme", *Türkiye'de Hadis Eğitimi*, ed. Recep Emin Gül – Ahmet Ali Çanakçı (Konya: Palet Yayınları, 2022), 84.

<sup>14</sup> Eyyup Serkan Öncel, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi-International Journal of Society Researches* 9/11 (2019), 2797-1829.

<sup>15</sup> Osman Cingöz - Süleyman Akyürek, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Kullandıkları Yöntem Ve Teknikler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2020/1), 76-118; Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri", 143-162.

<sup>16</sup> Özge Algül – Hasan Meydan, "Ahlak Kelam Ders Kitabında "Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar" Ünitesinin Eleştirel Düşünme Açısından İncelenmesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 95-120; Koç, "Hadis Öğretiminde Eleştirel Düşünme", 83-137.

öğrenmeye karşı merak ve isteklerini kaybederler.<sup>17</sup> Lipman'a göre çocuklar dünyaya karşı fazlaca meraklı oldukları için onlara sadece yüzeysel bilgi vererek bu meraklarını gideremeyiz. Çocuklar literal, bilimsel yorumlar yanı sıra sembolik ve felsefi yorumlara da ihtiyaç duyarlar. Sembolik anlamlar istedikleri için oyunlar, peri masalları ve folklorik sanatlara ilgi duyarlar. Ayrıca çocukların sorduğu metafizik, mantık ve etikle ilgili felsefi sorular da bulunmaktadır. Örneğin iyi, doğru, adalet, gerçek, ölüm evrenin başlangıcı hakkındaki sorular çocukların da birçok yetişkin insan gibi ahlak ve metafizik gibi konular hakkında düşündüklerini göstermektedir.<sup>18</sup>

Bu yaklaşımın temelinde felsefenin diğer okul derslerine göre temel insani problemleri aydınlatma amaçlı araştırmayı mümkün kılması, farklı disiplinler arasında bağlantılar kurması ve bilgi, varlık, estetik ve değerlerle ilgili önemli sorular sorması sebebiyle okul programlarının düzenli bir parçası olması gerektiği fikridir. Felsefi araştırmanın merkezde olduğu bir eğitim anlayışının öğrencilerin yaşam ve toplumu ilgilendiren birçok farklı fikir ve meselelere dair zengin bir anlayışı kazandıracakı düşünülmektedir. Ayrıca öğrencilerin tek bir çözümü olmayan veya ortak karar almanın zor olduğu problemler hakkında daha dikkatli düşünmelerine yardımcı olacağı düşünülmektedir. Özellikle bu felsefi araştırma işbirlikli bir şekilde yapıldığında öğrencilerin ele alınan problemleri anlamaya ve çözmeye çalışırken birlikte hareket etmeyi ve birbirlerinin fikirleri üzerine yeni fikirleri bina ederek bilgiyi yapılandırılmaları mümkün olacaktır.<sup>19</sup>

Lipman 1969 yılında bir araştırma projesi kapsamında çocuklar için bir felsefi bir roman yazmış ve bir pilot okulda yaklaşımını uygulamaya koymuştur. Çalışması olumlu sonuçlanınca 1971-1973 yılları arasında Kolombiya üniversitesi bünyesinde iki yıllık bir araştırmaya başlamış ve bu süreçte öğretmenler için rehber kitaplar, çocuklar için çalışma kitapları hazırlamıştır. Daha sonra Ann Margareth Sharp ile birlikte 1974' te Institute for the Advancement of Philosophy for Children (Çocuklar için Felsefe Geliştirme Enstitüsü) kurmuşlardır. Bu enstitü günümüzde hala Montclair State Üniversitesi'ne bağlı olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

P4C yaklaşımında kullanılmak üzere süreç içerisinde 6-16 yaş çocukları için Lipman ve Sharp tarafından felsefi romanlar yazılmıştır. Bu romanlar edebi romanlardan farklı olarak içerisinde birçok bulmaca, sorular ve problem durumları içermektedir.<sup>20</sup> Bu kitaplar dil, mantık, estetik ve günlük hayatta karşılaşılan etik deneyimlerin birleştiği bir forma sahiptir. Kitap sonlarındaki tartışmalarda öğrenciler etik ve politikaya dair saygı, özgürlük, uzlaşma, yargılama, eşitlik ve adalet gibi kavramlar üzerinde düşünmeye teşvik edilmekte ve yansıtıcı düşünme, birbirlerine saygı gösterme, işbirliği yapma, uzlaşmaya varma, öz-düzenleme ve iyi muhakeme yeteneği kazanarak bu kavramları pratikte uygulama imkânı elde etmektedirler.<sup>21</sup> Ayrıca bu yaklaşımın kullanımında öğrencilerin iyi sebepler bulma, farklılıklar ve benzerlikleri ayırt edebilme, geçerli çıkarımlarda bulunma, hipotezler kurma, iyi sorular sorma, kriterleri belirleme ve kullanabilme, açıklama isteme, farklı görüşler ileri sürme, diğerlerinin görüşleri üzerine kendi görüşlerini bina etme, sebepler arama, test etme vb. birçok beceri geliştirmeleri mümkün olmaktadır.<sup>22</sup> Kitapların odak noktası ve beklenen akıl yürütme becerileri de öğrencilerin yaş ve gelişim özelliklerine göre değişmektedir. Ayrıca bu kitapların her biri için öğretmen rehber kitapları da hazırlanmıştır. Romanlardaki karakterler akıl yürütme yoluyla problemlerini çözmeye çalışmakta bu süreçte öğretmenler de açık uçlu sorularla, öğrencilerin muhakeme yapma süreçlerini kolaylaştırmaya çalışmaktadır.

Romanların özelliklerine baktığımızda 4-5 yaşlar için yazılan *Doll Hospital (Bebek hastanesi)* isimli kitapta Sharp çelişki ve varsayımsal düşünmenin yanı sıra çocukları insan, iyilik, güzellik, gerçek ve kimlik

<sup>17</sup> Matthew Lipman, *Thinking in Education* (Cambridge: Cambridge University Press: 2003), 12.

<sup>18</sup> Matthew Lipman vd., *Philosophy in the Classroom* (Philadelphia: Temple University Press, 1980), 34-36.

<sup>19</sup> Philip Cam, "Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society", *Educational Philosophy and Theory* 46/11 (2014), 1206.

<sup>20</sup> Steve Trickey - Keith J. Topping, "'Philosophy for Children': A Systematic Review", *Research Papers in Education* 19/3 (2004), 369.

<sup>21</sup> Nancy Vansieleghem, "Philosophy for Children as the Wind of Thinking", *Journal of Philosophy of Education* 39/1 (2005), 21.

<sup>22</sup> Lipman vd., *Philosophy in the Classroom*, 113-127.

gibi felsefi kavramlarla tanıştırmak istediğini söylemektedir.<sup>23</sup> 6-7 yaşlar için yazılan *Elfie*'de ayırt etme ve karşılaştırmalar yapma böylece öğrencilerin muhakeme ve düşünme sürecine girmelerine yardımcı olacak bir içerik hazırlanmıştır. 7-9 yaşlar için yazılan *Kio and Gus (Kio ve Gus)* kitabında dâhil etme, dışlama ve varsayımları tespit etmek gibi düşünme becerileri üzerinde durulmakta ve çocukların dünyayı tanıma, doğa hakkında düşünme, deneyimleri keşfetme gibi kazanımlar edinmeleri amaçlanmaktadır. <sup>24</sup> 8-10 yaşlar için yazılan *Pixie*, kitabında analogik akıl yürütme üzerinde durulmaktadır. 9-11 yaşları için *Harry Stottlemeier's Discovery (Harry Stottlemeiers'in Keşfi)* romanı ve 'Felsefi Araştırma' isimli öğretmen kılavuz kitabı yayınlanmıştır. Bu romanda mantık üzerinde durulmakta, araştırma ve akıl yürütmenin değeri, alternatif düşünce ve hayal biçimlerinin geliştirilmesi ve çocukların birbirlerinden nasıl öğrenebilecekleri gösterilmektedir. 12 yaş için yazılan *Tony* isimli eserde bilimsel araştırmanın altında yatan varsayımlar keşfedilmeye çalışılmaktadır. Öğrencilerin objektiflik, tahmin, doğrulama, ölçüm, açıklama ve nedensellik gibi kavramları tartıştıkça fen derslerini öğrenecekleri ve bilimsel araştırma yapmak için daha iyi motive olacakları düşünülmüştür. 12-13 yaşlar için *Lisa* isimli roman ve 'Ahlaki Sorgulama' isimli öğretmen kılavuz kitabı yayınlanmıştır. *Lisa* romanı *Harry Stottlemeier's Discovery* romanının devamı niteliğinde olup adalet, doğallık, doğru ve yalan, çocuk ve hayvan hakları gibi etik ve sosyal meseleler üzerine yoğunlaşmaktadır. 14-15 yaş çocuklar için yazılan *Suki* kitabında yazma kriterleri, düşünme ve yazma arasındaki ilişki gibi yazma ve dil becerileri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu kitapla birlikte 'Yazı: Nasıl ve niçin' isimli bir öğretmen kılavuz kitabı da yayınlanmıştır. Son olarak 16+ yaşlar için yazılan *Mark* romanında öğrencilerin hukuk, bürokrasi, modern toplumda suçun rolü, bireyin özgürlüğü gibi bazı sosyal meseleler hakkında araştırma/sorgulama yapmaları amaçlanmıştır. Bu düzey için de 'Sosyal Araştırma' isimi bir öğretmen kılavuz kitabı yayınlanmıştır.<sup>25</sup>

Kısaca P4C, çocuklara yöneltilen sorularla onların düşünmesini sağlayan, felsefi araştırmayı dersin merkezine koyarak öğretme ve öğrenmeyi geliştirmeyi amaçlayan bir yöntemdir. Bu modelin amacı "çocukların kendileri için önemli olan kavramları tartışırken nasıl düşündükleri hakkında düşünmelerini sağlayarak onların düşünme becerileri ve muhakeme yeteneklerini geliştirmek"<sup>26</sup> olarak ifade edilmiştir Bu modelde, öğrenciler işbirlikçi bir ortamda sorular sormaya ve bunları cevaplamaya çalışır. Sınıf ortamı "öğrencilerin birbirlerini saygıyla dinledikleri, fikirlerini birbirlerinin fikirleri üzerine bina ederek, birbirlerini görüşlerine dair kanıtlar sunma noktasında zorlamaları, tartışılan konular üzerinden çıkarımlar yapmak için birbirlerine destek olmaları ve varsayımları belirlemeye çalıştıkları bir topluluk olarak görülür"<sup>27</sup>. Böyle bir ortamda amaç bir uzlaşmaya varmak ya da doğru veya yanlış cevabı birbirinden ayırmak değil, sorulan felsefi soruları cevaplamaya çalışmak, bunu da işbirlikli bir şekilde hipotezler kurarak, iyi sebepler sunarak, mantık oluşturmaya çalışarak, kendi ve diğerlerinin varsayımlarını zorlayarak ve sürekli kendi davranışını düzeltme eğiliminde olarak yapılır.

<sup>23</sup>Ann Margaret Sharp, "Philosophical novel", *History, Theory and Practice of Philosophy for Children International Perspectives*, ed. Saeed Naji vd. (London and NewYork: Routledge 2017), 24.

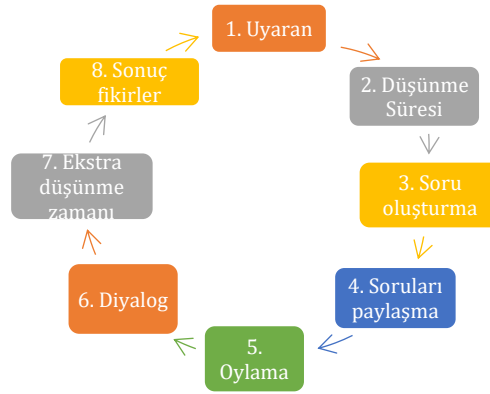
<sup>24</sup>Matthew Lipman, "The Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC) program", *History, Theory and Practice of Philosophy for Children International Perspectives*, ed. Saeed Naji vd. (London and NewYork: Routledge, 2017), 10.

<sup>25</sup>Lipman vd., *Philosophy in the Classroom*, 51-54.

<sup>26</sup>Lipman vd., *Philosophy in the Classroom*, 37.

<sup>27</sup>Lipman, *Thinking in Education*, 20.

P4C yaklaşımında aşağıdaki döngü takip edilir:



**Şekil 1. P4C Döngüsü**

Öncelikle çocukların bir çember içinde oturarak birbirlerinin yüzlerini görmeleri sağlanır. Uyarın kısmında öğrencilere metin/obje/şiir vb sunulur. Lipman metodunda genellikle uyarın olarak metin kullanılır. Katılımcılar sırayla eşitlik, kurumlar, hakikat gibi ilgili konularla ilgili metni okurlar. Metnin ana konusu çocuklara olduğu gibi verilmez, öğrencilere verilen uyarıcı ile ilgili sorularını oluşturmaları için zaman tanınır. Örneğin, insanların eşit olduğunu niçin söylüyorsun? Kurum ne demektir? Bildiğimizin doğru olduğunu nasıl biliyoruz? gibi sorular sorulması beklenir. Daha sonra öğrenciler sorularını grupta ya da tüm sınıfla paylaşır ve esas soruları belirlemek için oylama yaparlar. Sonrasında öğrenciler seçilen sorulara cevap vermeye çalışırlar ve son olarak kısa bir özet/rapor hazırlarlar. Bu süreçte öğretmen otorite figürü değil, süreci yönlendiren kişi konumundadır. Davranışları ve açık-uçlu soruları ile öğrencilerin bu araştırma sürecini içselleştirmelerine yardımcı olmaya çalışır. Mesela, bununla ne demek istiyorsun, bir örnek verebilir misin? Herkes aynı fikirde mi? Bu söylediğin daha önce söylenenle uyuyor mu? Şimdi bunu duyduktan sonra görüşünü değiştirmek istiyor musun? gibi sorularla öğrencilerin düşünme sürecini yönlendirmeye çalışır.

Temelinde Sokratik yaklaşımın olduğu bu modelde en önemli olan kısım sorular kısmıdır. Sorgulama yapma eleştirel düşünmeye götüren bir basamaktır. Öğrenciler sorular sorarak fikirler ve kavramlar arasında ilişki kurmaya ve öğrenme konusunu bir bütün olarak görmeye başlarlar. Ayrıca sorular aracılığıyla kendi düşüncelerinin neler olduğunu görmekte, öğretmenler de öğrencilerin bir kavram/problem durumu hakkındaki ön bilgilerini, yanlış öğrenmelerini, değer yargılarını anlama imkânına sahip olmaktadır.<sup>28</sup> Bu modelde sorulan soruların felsefi bir diyalogu gerçekleştirme amaçlaması, öğrencilerin farklı görüşlerini ortaya çıkarması, öğrencilerin kendilerini daha iyi ifade etmelerine yardımcı olması, öğrenci cevaplarını yorumlayıcı türden olması, öğrencilerin cevaplarında tutarlılık arama, tanımlar isteme, varsayımları bulmaya çalışma, yanlışları gösterme, sebepler isteme, nasıl bildiklerini söylemelerini isteme, alternatif görüşler isteme, tartışma düzenleme gibi amaçlar gözetmesi gerekmektedir. Bu amaçlar doğrultusunda hazırlanan aşağıdaki soru kalıpları örnek olarak gösterilebilir:

- X ve Y ifadeleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir?
- Kullandığın ifadeleri tanımlayabilir misin?
- Görüşünü nasıl kanıtlayabilirsin?
- Bu söylediğini hangi kritere dayandırıyor sun?
- Zıt bir örnek verebilir misin?
- Bu görüşünü geliştirmek için ne eklemek istersin?
- Bu davranışı bilinen prensipler veya kurullarla ilişkilendirebilir miyiz?
- Az önce bahsedilen kriterlere nasıl öncelik verirsiniz?
- Bu tartışmanın başından sonuna kadar senin veya grubunun bakış açısı nasıl gelişti?<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Hannam, "P4C in Religious Education", 132

<sup>29</sup> Lipman vd., *Philosophy in the Classroom*, 110-128.

P4C yaklaşımının uygulandığı araştırmaların hemen hemen hepsinde öğrencilerin akıl yürütme, okuma, eleştirel ve sorgulayıcı düşünme becerilerinde artış, kişiler arası ilişkiler noktasında önemli gelişmeler, derse aktif katılım sağlamaları, öz güven ve öz saygılarında artış gözlemlenmiştir.<sup>30</sup> Örneğin, Türkiye’de P4C yaklaşımının 5-6 yaş okul öncesi dönem çocukların eleştirel düşünme becerileri üzerindeki etkisi ile ilgili yapılan çalışmada çalışmaya katılan deney grubundaki çocukların öz saygı dereceleri ve problem çözme ve yaratıcılık becerilerinde önemli bir artış gösterdikleri kaydedilmiştir.<sup>31</sup> Aynı zamanda öğretmen eğitiminde de kullanılan P4C yaklaşımının öğretmenlerin sınıf ortamında diyalojik ve araştırma temelli öğretim yapabilme becerilerini geliştirdiği, öğretmenlerin bu yaklaşım doğrultusunda ilgili materyal hazırlama, kendi öğretimlerini değerlendirebilme, P4C yaklaşımında öğrendikleri öğretim stratejilerini diğer derslerde de uygulayabilme noktalarında kazanım sağladıkları görülmüş dolayısıyla bu yaklaşımın öğretmenlerin profesyonel mesleki gelişimlerinde önemli bir etkiye sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>32</sup>

Genel olarak uluslararası düzeyde P4C yaklaşımının kullanıldığı çalışmalarda olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Bu yaklaşım Amerika, Kanada ve İngiltere dışında Malezya ve İran’da da yankı bulmuştur. Türkiye’de MEB tarafından P4C yaklaşımının desteklediği herhangi bir proje olmamakla beraber bu yaklaşımla ilgili çeşitli özel merkezlerin çalışmalar yürüttüğü ve bazı akademik yayınlar olduğu görülmektedir.

## 2. Din ve Değerler Eğitiminde P4C Yaklaşımı

Çocuklar için felsefe yaklaşımının hem din eğitimi hem de değerler eğitiminde etkin bir şekilde kullanılabilmesi ileri sürülmekte, bu alanlarda uygulanan P4C çalışmaları da bu tezi doğrulamaktadır. Hannam, din eğitiminde özellikle karmaşık kavramların öğretiminde P4C yaklaşımının kullanılmasının öğrencilerin bu kavramlara ait derin bir anlayış gerçekleştirmeleri açısından önemi olduğunu ileri sürmektedir. İngiltere’de Hampshire bölgesindeki okullarda uygulanan ‘Living Difference (2004)’ ve ‘Living Difference Revised (2011)’ projelerinde Clive Erricker’in ‘kavramsal sorgulama’ ve P4C yaklaşımlarının esas alındığı bir program uygulanmıştır. Bu program doğrultusunda öğrencilerin a) kendi yaşantılarında karşılaştıkları, herkes için geçerli olan sevgi, toplum, güzellik, adalet gibi kavramları; b) bir çok farklı din tarafından paylaşılan Tanrı, kutsal, ibadet, inanç gibi ortak kavramları ve c) belirli dinlere ait ümmet, kilise, teslis inancı, Brahman vb kavramlara dair derin bir anlayış gerçekleştirmeleri amaçlanmıştır. Böylece öğrencilerin kavramlar arasındaki farklılıkları ve ilişkileri daha iyi anlayacakları, kavramlara iyi örnekler verebilecekleri ileri sürülmektedir.<sup>33</sup>

Thwaites<sup>34</sup>, İngiltere’de yaptığı çalışmasında din eğitimi derslerinde P4C yaklaşımını kullanmıştır. Bu ülkede din eğitimi derslerinde kullanılan ‘dinden öğrenme’ ve ‘din hakkında öğrenme’ hedefleri mevcuttur. Thwaites’e<sup>35</sup> göre genellikle ‘din hakkında öğrenme’ yaklaşımını uygulamada herhangi bir sorun yaşanmazken ‘dinden öğrenme’ yaklaşımının uygulanmasında önemli sıkıntılar yaşanmaktadır. Özellikle öğretmenlerin bu yaklaşımı uygularken öğrencilerden gelebilecek, örneğin, “Tanrı iyiyse neden büyükanneme bir araba çarptı?” gibi felsefi yapıdaki sorulardan veya ‘Solucanlar ilk nerden geldiler?’ gibi tam cevabı olmayan sorulardan endişe ettikleri ifade edilmiştir. Programda önceden hazırlanmış cevapların yer aldığı bir din eğitimi dersinde öğrencilerinin bağımsız düşüncüler olmalarını nasıl sağlayabiliriz? sorusu üzerine bu çalışmayı yapmaya karar verir ve P4C yaklaşımının öğrencilerin bağımsız düşünmelerini kolaylaştıracağını ve ‘dinden öğrenme’ yaklaşımının da daha etkili bir şekilde uygulanabileceğini ileri

<sup>30</sup> Trickey - Topping, “Philosophy for Children: A Systematic Review”, 371.

<sup>31</sup> Sema Işıklar – Yasemin Abalı Öztürk, “The Effect of Philosophy for Children (P4C) Curriculum on Critical Thinking through Philosophical Inquiry and Problem Solving Skills”, *International Journal of Contemporary Educational Research* 9/1 (2022), 139.

<sup>32</sup> Chi-Ming Lam, “A Philosophy for Children Approach to Professional Development of Teachers”, *Cambridge Journal Of Education* (2022), 1.

<sup>33</sup> Hannam, “P4C in Religious Education”, 130.

<sup>34</sup> Helen, Thwaites, “Can Philosophy For Children’ Improve Teaching And Learning Within Attainment Target 2 Of Religious Education?”, *Education* 33/3 (2005), 4-8.

<sup>35</sup> Thwaites, “Can ‘Philosophy For Children’ Improve Teaching And Learning Within Attainment Target 2 Of Religious Education”, 4.

sürmüştür. Bu çalışmada din eğitimi derslerinde, her hafta çocuklara öğrendikleri konularla ilgili bir uyarın verilmiştir. Örneğin Bismillah videosu, bir ailenin yemekten önce dua edişini gösteren bir resim, bir kitap veya bir kiliseyi ziyaret etmek gibi gerçek deneyimler uyarın olarak paylaşılmıştır.

Çalışma sonunda öğrencilerin bir akademik yıl sürecinde tartışmalı soruların neler olduğu, hangi soruların felsefi bir tartışmayı başlatacağına dair yetkinlik kazandıkları saptanmıştır. Bu süreçte öğrencilerin, Tanrı gerçekten mucizeler yaratır mı? Neden bazı insanlar meleklerle inanır? Onu göremiyorsak eğer Tanrı gerçek olabilir mi? gibi üst düzey sorular sordukları gözlemlenmiştir. Örneğin, Oruç seni daha iyi bir insan haline getirir mi? Sorusuyla ilgili aşağıdaki görülen tartışma öğrencilerin oldukça yüksek bir akıl yürütme gerçekleştirdiklerini göstermektedir. Yazar bu konuşmaları okuldaki diğer öğretmenlerin de oldukça üst düzey bulduklarını ve daha büyük öğrencilerinin bile böyle düşünmediklerini belirttiklerini aktarmaktadır.

*Soru: Oruç seni daha iyi bir insan haline getirir mi?*

Öğrenci A: Oruç tutmak sizi bir daha iyi insan yapmaz çünkü Ramazan'da oruç tutan kötü insanlar da var.

Öğretmen: Buna delilin nedir? Oruç tutan bazı kötü insanlar olduğunu nerden biliyorsun?

Öğrenci B: Evet, bunu bilemezsin A.

Öğrenci A: Biliyorum çünkü her yerde kötüler var, kötü insanlar kiliseye de gidebilir, oruç da tutabilir

Öğrenci C: A'ya katılıyorum çünkü bazı kötü insanlar tanrıya inanıyorlar.

Öğrenci D: Bu doğru değil çünkü kötü insanlar sadece tanrıya inanıyormuş gibi yapıyor. Eğer gerçekten, Tanrı'ya inanıyorsan iyi bir insan olmalısın.

Öğrenci B: Kiliseye gitmek, İnanıldığını söyleyerek kiliseye gitmek, Tanrı'ya inandığını söylemek ve oruç tutmak aynı şeydir. Çünkü bunlar senin yaptığın şeyler, inandığın şeyler değil. Bir şeyler yaparken ne düşündüğün önemli

Öğrenci E: Ne demek istediğini anlamadım çünkü oruç tutanlar iyi insanlar olmalı, çünkü yemeyi bırakıyorlar ve bu yapması çok zor bir şey, bunu gerçekten Tanrı istediği için yaptıklarına inanmasalardı yapmazlardı.

Öğrenci D: Hayır bu doğru değil. Çünkü bazı insanlar sadece iyi görünmek için oruç tutuyor ya da kiliseye gidiyor.

Öğrenci F: Bence bu önemi değil. Çünkü iyi bir insan olmasan da oruç tutmaya başladığında, yemeyi bırakmak seni iyi bir insan yapar çünkü yemek bulamayan diğer insanları düşünmeye başlarsın.

Öğrenci C: Ama bazı insanlar oruç tutabilir ama aç insanlar hakkında düşünmeyebilir, sadece yeniden yemeyi beklerler.

Öğrenci A: Oruç sadece doğru düşüncelere sahipten seni iyi bir insan yapabilir.

Öğretmen: Doğru düşünceler derken neyi kastediyorsun? <sup>36</sup> ....

Genel olarak, çalışma sonunda öğrencilerinin üst düzey düşünme becerilerinde ve sosyal iletişimlerinde olumlu değişimler gözlemlenmiştir. Öğrencilerin yaratıcı, eleştirel ve özenli düşünme kapasiteleri ve öz saygılarının da çalışma sonunda arttığı gözlemlenmiştir. Ayrıca öğrencilerin din derslerine karşı ilgilerinin arttığı da gözlemlenmiştir.

Değerler eğitiminde iki yaygın görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi olan karakter eğitiminde okulların uygun ahlaki değerleri belirlemeleri ve bunları öğrencilere benimsetmeleri amaçlanmaktadır. Bu da genellikle programdaki tüm derslerin içerisine öğretilmek istenen değerlerin yerleştirilmesi, spor, toplumsal faaliyetler, hayır işleri gibi program dışı faaliyetlerle değerlerin öğrencilere kazandırılması şeklinde yapılmaktadır. Halstead'e göre karakter eğitiminde iki temel problem bulunmaktadır: Birincisi okullarda verilecek olan değerlerin nasıl belirleneceği sorusudur çünkü genellikle herkesin hemfikir olduğu değerleri belirlemek zordur. İkincisi ise bu değer eğitimi yaklaşımında genellikle öğrencilerin okul dışında, ailelerinden, sosyal çevrelerinden öğrendikleri değerler dikkate alınmaz bu da öğrencinin bakış açısının yok sayıldığı anlamına gelmektedir.<sup>37</sup> Değer eğitiminde ikinci ve Çocuklar için felsefe yaklaşımını savunanların da benimsediği yaklaşım olan, 'değerleri açıklama' diye de isimlendirilen görüşe göre etkili bir değerler

<sup>36</sup> Thwaites, "Can 'Philosophy For Children' Improve Teaching And Learning Within Attainment Target 2 Of Religious Education", 7.

<sup>37</sup> J. Mark Halstead, "Values and Values Education in Schools", *Values in Education and Education in Values*, ed. J. Mark Halstead – MonicaJ. Taylor (London: The Falmer Press, 1996), 9.

eğitiminde sadece öğrencilere neye değer vermeleri gerektiği öğretilmemelidir. Bu görüşe göre çocuklar yetişkinlerden kendilerine aktarılan değerlerden ziyade üzerinde düşündükleri, kendilerine ait hissettikleri değerleri daha çok benimserler. Ayrıca bu görüştekiler çoğulcu toplumlarda çocuklara değerleri empoze etmenin yanlış olduğunu vurgularlar. Bu görüşe göre değerler sadece ezberlenerek öğrenilmez ve içselleştirilmez. Değerler yalnızca sözlü olarak doğrulanmış önermelerden ibaret olmayıp, eylemlerimizde somutlaşmış hayat görüşümüzün bir parçası olan ilkelere dayanır. Değer eğitimi ise öğrencilerin ahlaki bir durum ile ilgili farklı olasılıklar hakkında bilgi sahibi olması, bu olasılıkları karşılaştırması, atılabilecek adımlar hakkında düşünmesi, olası kararların sonuçları hakkında düşünmesi, farklı seçenekler arasında karar vermeyi kolaylaştıracak kriterler oluşturması ve belirlediği değerleri hayatına geçirmesi şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>38</sup> Değerler eğitimi öğrencilerin karakterlerini şekillendirmeyi dolayısıyla doğru ahlaki kararlar almalarını da amaçlamamalıdır. Çünkü doğru karaktere sahip olmak kişiyi bilinçsizce ve cahilce davranmaktan alıkoymayabilir. Değerler eğitiminde önemli olan öğrencilerde iyi muhakeme geliştirmek olmalıdır. Böylelikle ahlaki açıdan rahatsız edici bir durumla karşılaşıldığında bireyin iyi bir muhakeme sonucunda daha doğru ve kabul edilebilir kararlar alabileceği düşünülür.<sup>39</sup>

Cam'a göre geleneksel din öğretimi yaklaşımında programdaki tüm ahlaki konuların/problemlerin sistematik bir şekilde araştırılması mümkün değildir. Ayrıca pedagojik olarak din eğitimi öğretmenlerinin öğrencilere değerler öğretmesini yaptırabileceğini ama genellikle pratikte değerlerin doktriner bir şekilde öğretildiğini ileri sürmektedir. Oysaki özellikle çocuklara ahlaki değerlerin öğretilmesinde sorgulanmayan kati ahlaki değer öğretimi veya ahlaki görevlikten uzak durmak gerektiği üzerinde durulur. Özellikle ahlak eğitiminde daha çok ahlaki değerlerin nasıl öğretilmesi üzerinde durulduğunu belirten Cam, bu durumun öğretmenlerde öğrenciyi eğitime, itaate zorlama, cehennem korkusuyla bazı alışkanlıkları ve ahlaki değerleri kazandırmaya çalışma gibi yollara iteceğini belirtmektedir.<sup>40</sup>

Çocuklar için felsefe yaklaşımı, değerler eğitiminde işbirlikçi araştırma sürecini gerekli görmektedir. Bu yaklaşımda öğretmenin üzerindeki baskı hafifletmekte, öğrencilerin işbirlikli ve araştırmacı bir tavır içerisinde dini ve ahlaki değer ve öğretileri kazanmaları mümkün olabilmektedir. Öncelikle bu modele göre, değerlerin dış bir otorite tarafından aktararak veya değerlerin sadece kişisel meseleler olduğu dolayısıyla değer öğretiminin de göreceli olduğu savına karşı kalıcı değer öğretiminin öğrencilerin, işbirlikli, yansıtıcı ve sorgulayıcı düşünceleri sonrasında gerçekleşebileceği ileri sürülmektedir. İkinci olarak değerlerle ilgili yapılacak bir araştırma, araştırma konusu olan değerler ilgili farklı görüşlerin belirlenmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü ihtilafli olmayan ve herkesin aynı fikirde olduğu konularda araştırma yapmak gereksizdir. Değerler eğitiminde uygulanacak işbirlikçi bir araştırma neticesinde öğrenciler aynı fikirde olmadıkları arkadaşlarını bile dikkatle dinlemeyi öğrenebilir, bir konu hakkındaki olumlu veya olumsuz düşüncelerinin kaynağı hakkında düşünmeye başlar, düşünceleri için kanıtlar sunma alışkanlığı kazanır ve bunu diğerlerinden de bekler. Genel olarak başkalarının fikirleri, ilgi ve ihtiyaçları hakkında daha düşünceli olmayı, farklılıkları benimsemeyi öğrenir ve daha fazla iletişim kurmaya başlar.

### 3. İslam Din Eğitiminde P4C Yaklaşımı

Çocuklar için Felsefe yaklaşımının İslam din eğitimine uygulandığı çalışmaların öncülüğünü Institute for the Advancement of Philosophy for Children (Çocuklar için Felsefe Geliştirme Enstitüsü)'nde eğitim alan eğitim felsefesi Profesörü Rosnani Hashim yapmıştır. Hashim Malezya'da Hikmet Pedagojisi ismiyle 2006 yılından itibaren çocuklar için felsefe yaklaşımını din ve ahlak eğitiminde uygulamaktadır. Hikmet pedagojisinin amacı öğrencilerin düşünme ve iletişim becerilerini geliştirmek, açık fikirli ve öz güvenli

<sup>38</sup> J. Mark Halstead, "Values and Values Education in Schools", 10.

<sup>39</sup> Cam, "Philosophy for Children", 1208.

<sup>40</sup> Cam, "Philosophy for Children", 1210.

olmalarına yardımcı olmak şeklinde belirtilmektedir<sup>41</sup>. Hashim'e göre İslam din eğitimi sınıflarında öğretim daha çok didaktik metot ve aktivitelerle sürdürülmektedir. Bu tarz aktiviteler sırasında ise anlamaya ve yansıtıcı düşünmeye zaman ayrılmamaktadır. Ayrıca iman, değerler ve Peygamberimizin hayatı gibi konular sadece sohbet tarzında verilmekte, değerlendirmeler de öğrenciye ezber yaptırma ya da alt düzey düşünme becerilerini ölçmeye dönük şekilde yapılmaktadır. Dolayısıyla İslam dini eğitiminde öğrencilere düşünme ve yansıtma becerileri kazandırılmamaktadır.

Hashim, modelinin çıkış noktası olarak Kur'an'ı göstermektedir. Kuran'ın yaratılış üzerine düşünmeyi teşvik etmesi, müjde ve uyarılarda bulunması, analogiler metaforlar ve ikna ifadeleri kullanılması, düşünmeye sevk edecek sorular sorulması, manevi alanın araştırılmasını istemesi, bilgiyi elde etmede gözlem, gösteri gibi yöntemleri teşvik etmesi, başka dünyalar, kültürleri ve geçmişi öğrenmek için seyahat etme ve akıl yürütme becerisini geliştirmek için tümevarım metodunun kullanılmasını tavsiye etmesi, büyük peygamberlerin yaşantılarının aktarılması Kur'an'da aklın kullanılmasının özellikle önemsendiğini göstermektedir.<sup>42</sup> Ayrıca Kur'an'daki *tefekür*, *taakkul*, *tebessür*, *tedebbür*, *tezekkür*, *tefakkuh*, *şuur*, *idrak* gibi kavramlar insanları düşünmeye, gözlem yapmaya, araştırmaya sevk etmektedir.<sup>43</sup> Örneğin aklın kullanılması ile ilgili kavramlardan birisi olan *taakkul* kavramı bilgi edinme, idrak etme anlamlarının dışında kıyas yaparak yeni bilgi ya da bu bilgiye dair yeni bir anlam elde etme anlamına gelmektedir. Bir diğer önemli olan kavram olan *tefekür* ise bir işin sonucunu düşünmek, bir şeyi derinlemesine anlamaya çalışmak ve kafa yormak anlamlarına gelmektedir. Özellikle bireyin olay ve kavramları derinlemesine analiz ederek anlamlandırmaya çalışması da *tefekür* kavramı ile ilgilidir.<sup>44</sup>

Hashim bu model doğrultusunda çocukların yaş seviyesine göre birkaç tane hikâye kitabı yazmıştır. Lipman'ın orijinal felsefi romanlarını kullanmama sebebi olarak felsefi sorgulama sırasında kullanılacak uyarıcının ülkelerin farklı kültürel ve sosyal yapılarına uygun olarak seçilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu doğrultuda, ilkökul çocukları için *Mira* ve ortaokul öğrencileri için *Sarah* kitaplarını yazmıştır. Bu kitaplarda Kur'an'dan ayetlere yer verilmekte ve öğrencilerin Allah'ın varlığı ve büyüklüğü, adalet, zaman ve ölüm, bilgi, özgürlük, haklar, ibadetler gibi kavramlar ve dürüstlük, başkalarına yardım etmek ve saygı gibi değerler üzerinde yansıtıcı düşünme gerçekleştirmeleri amaçlanmıştır.<sup>45</sup>

Aynı zamanda Kur'an kıssalarının sadece kıssalardan ve hikâyelerden ibaret olmadığı, öğrencilerin buralardan çıkarması gereken önemli mesajlar olduğunun altı çizilmektedir. Kur'an kıssaları içerikleri, kullanılan dil, metaforlar vs. sebebiyle bireylerde inanç gelişimi, dini bilincin kazandırılması, değer öğretimi noktalarında Kur'an'daki en etkili öğretim araçları olarak kabul edilmektedir. Bu kıssalar muhatapların anlatılan olaylardaki kişilerle özdeşim kurma, kıssalardaki sebep-sonuç ilişkisini görme, gözlem ve model alma yoluyla tecrübe edinmelerine dolayısıyla bilişsel ve duyuşsal açıdan aktif öğrenme gerçekleştirmelerine yardımcı olmaktadır. Kıssalardaki olaylar ve kişilerin gerçek hayattan seçilmiş olmaları da okuyucunun kıssa ile kendi hayatı arasında gerçek bir bağ kurmasına yardımcı olmaktadır. Örneğin, Yusuf Suresindeki insana dair hasletler olan kıskançlık, yalan, ihanet, imtihan, sabır gibi öğeler okuyucunun kendi hayatıyla kolaylıkla bağdaştırabileceği ve ibret alabileceği durumlardır.<sup>46</sup> Yine, Meryem süresindeki Hz. Meryem'in yaşadığı, zorluk, hayal kırıklığı, inancı uğruna göze aldığı fedakârlıklar vb. gibi durumlar da okuyucunun ders alabileceği ve tecrübe edinebileceği öğrenmeler gerçekleştirmesine yardımcı olacaktır.

<sup>41</sup>Rosnani Hashim, "P4C in the Context of Muslim Education", *History, Theory and Practice of Philosophy for Children International Perspectives*, ed. Saeed Naji vd. (London and NewYork: Routledge 2017), 171.

<sup>42</sup>Rosnani Hashim vd., "Developing High-Order Thinking in Primary School Students through Qur'anic Stories and the Hikmah Pedagogy of Philosophical Inquiry", *Ium Journal Of Educational Studies* 8/1 (2020), 92.

<sup>43</sup> Hashim vd., "Developing High-Order Thinking", 92; Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*, 30.

<sup>44</sup> Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*, 31-32.

<sup>45</sup> Hashim, "P4C in the Context of Muslim Education", 175

<sup>46</sup> Yusuf Batar, "Kur'an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim ve Öğretim Açısından Tahlili", *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 174-175.



Hashim ve arkadaşları<sup>47</sup> tarafından yapılan araştırmada hali hazırda Kur'an kıssalarının öğrenme ve öğretim süreçleriyle bütünleştirilmediği, Kur'anı ezberlemeye yönelik bir tutum olduğundan dolayı öğrencilerin çoğu zaman anlatılan dersleri anlamadıkları ve hayatlarına geçiremedikleri ifade edilmektedir. Bu da derslerin daha sıkıcı geçmesine neden olmaktadır. Bu sebeple çalışmalarında öğrencilerin bilişsel süreçlerini geliştirmek amacıyla Kur'an kıssalarından faydalanmışlardır. Böylece öğrencilerin Kur'an kıssalarındaki gerçek olaylar ve kişilerle kendi hayatları arasında bir ilişki kurabilmeleri amaçlanmıştır. Bu çalışmada aşağıdaki Kur'an kıssaları uyaran (stimulus) olarak kullanılmıştır.

**Tablo 1. Sure ana fikirleri ve değerler**

Sureler	Temalar	Değerler
<b>Fil Suresi</b>	Allah'a itaatsizlik ve Allah'ın yarattıklarını takdir etme	Takdir etme ve mütevazı olma
<b>Neml Suresi</b>	Bilgili ve eğitilmiş olma	Sorumlu olma ve şükür
<b>Kehf Suresi</b>	İnsanoğlunun kibirli tavırları	Şükretme ve tevekkül etme
<b>Yusuf Suresi</b>	Müslümanların övünç özellikleri	Dürüstlük, sevgi ve saygı

Bu kıssalarla ilgili daha önceki bölümde görülen P4C döngüsüne benzer bir yapı takip edilmiştir. Öncelikle öğrenciler sırayla ele alınan Kur'an metnini okuyup anlamaya çalışmıştır. Bu sırada öğretmen öğrencilerinin Kur'an metnini doğru anladıklarına emin olmak için bazı sorular hazırlamıştır. Daha sonrasında öğrencilere kendi sorularını hazırlamaları için zaman tanınmış, hazırlanan sorular belirli temalara göre sınıflanmış ve tartışılmıştır. Tartışma sonunda her kıssanın mesajı ile ilgili bir özet yapılmış ve ders sonlandırılmıştır.

Örneğin, Fil Suresi hakkında aşağıdaki öğrenci soruları ve gerçekleşen diyalogu görmek modelin tam olarak nasıl uygulandığı hakkında daha aydınlatıcı olacaktır.<sup>48</sup>

**Tablo 2. Sure ile ilgili öğrenci soruları ve ilgili diyalog**

Fil Suresi	Diyalog
1. Allah niçin diğer hayvanları değil de kuşları göndermiştir?	Hangi soruyu tartışmak istiyorsunuz? 5 numara? İnsanlar neden Ebrehe'nin yerine gitmedi?
2. Allah neden bu kadar çok kuş göndermiştir?	DU133- Ebrehe, insanlardan yapmak istemedikleri şeyleri yapmalarını istedi.
3. Ebrehe neden Mekke'deki Kabe'ye benzer bir kilise inşa etti?	DU134- Çünkü iyi niyetle yapmamış, samimi değilmiş. DU135- Sessizdi.
4. Allah neden kuşları başka bir şeyle değil de pişmiş balçıkla indirdi?	duR136-Sessiz olduğu için kimse oraya gitmedi mi? DU137-Çünkü kilise Allah'ın emriyle yapılmamıştır.
5. İnsanlar neden Ebrehe'nin kilisesine gitmek istemedi?	duR138- Eğer yeni bir okulumuz varsa ve oraya kimse gitmiyorsa, bir terslik olmalı, değil mi? DU139 -Çünkü Ebrehe daha iyi bir bina inşa edebileceğini göstermek istedi. DU140 -Sıkıcıydı, orada hiçbir şey yok. DU141 -Çok sayıda heykel (put) vardı.

<sup>47</sup> Hashim vd., "Developing High-Order Thinking", 96.

<sup>48</sup> Hashim vd., "Developing High-Order Thinking", 98-99.

Bu çalışma sonunda, örneğin, Fil Suresi tartışmasında öğrencilerin bilişsel davranışlar olarak uygun sorular sordukları, birbirlerinin fikirleri üzerine inşa ederek kendi fikirlerini oluşturdukları, tartışırken diğerlerinin haklarına saygı gösterdikleri, uygun çıkarımlarda buldukları ve uygun analogiler kullandıkları gözlemlenmiştir. Çoğu öğrencinin Kuran kıssaları ve kendi hayatları ve sosyal çevreleri arasında bağlantı kurdukları ifade edilmiştir. Örneğin, Kehf Suresi'ndeki zengin ve fakir çiftçi kıssasını, Malezya'da görülen seller, tsunami gibi afetlerle ilişkilendiren öğrenciler olmuştur. Birbirlerini kanıt sunma noktasında zorlama, mantıklı eleştirileri ve bazı farklı görüşleri kabul etme gibi bilişsel beceriler noktasında eksiklikler tespit edilse de genel olarak P4C yaklaşımının amaçlarının gerçekleştiği görülmektedir.<sup>49</sup>

Rosnani ve Zulkifli<sup>50</sup> tarafından yapılan başka bir çalışmada ahlak eğitimi dersine katılan Müslüman ve Müslüman olmayan öğrencilerle ahlaki akıl yürütme üzerine bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma ahlaki akıl yürütme düzeyi yüksek olan çocuklarda istenen davranışların daha fazla gözlemlendiği, ahlaki olmayan davranışlardan daha uzak durdukları savı üzerine yapılmıştır. Böylelikle öğrenciler arasında görülebilen zorbalık, suça karışma, sigara ve alkol kullanımı, hırsızlık vb gibi istenmeyen davranışların önlenmesine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Çalışmada öğrencilere ahlaki ikilemler, çelişkiler içeren olaylar sunulmuştur. Öğrenciler bu olaylarla ilgili çözüm önerilerini çalışma kağıtlarına yazmışlardır. Kohlberg'in teorisi analiz yöntemi olarak kullanılmış ve çalışma sonunda birçok öğrencinin üçüncü ödev sonunda gelenek sonrası düzeye geldikleri görülmüştür. Bu çalışmayla, Hikmet pedagojisinin öğrencilerin ahlaki akıl yürütme becerilerini de geliştirdiği görülmektedir. Çocuklar verilen ahlaki durumların sebep ve sonuçlarını değerlendirmeyi öğrenmiş ve ahlaki problemlere çözüm önerileri getirebilmişlerdir.

## Tartışma ve Sonuç

Eleştirel ve sorgulayıcı düşünme becerisi ilköğretim ve ortaöğretim DKAB dersi programlarında öğrencilere kazandırılması gereken üst düzey düşünme becerilerindedir. DKAB programlarında beceri temelli öğrenme bağlamında “temel becerileri ön planda tutan, öğrenme sürecinde öğrencinin aktif katılımına ve öğretmen rehberliğine imkân veren, öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşıp tartışabilecekleri ortamların sağlanması”<sup>51</sup> önemli görülmektedir. Programın genel amaçlarında belirtilen öğrencilerin “dini ve ahlaki kavramları tanımaları; dinin sosyal hayat, kültür ve medeniyet unsurları üzerindeki etkilerini kavramaları; farklı inanç ve yorumları tanımaları ve bunlara saygı duymaları; çevresindeki dinî davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olmaları; ahlaki değerleri tanımaları ve bunları içselleştirmeleri”<sup>52</sup> gibi hedeflerin kazanılmasında eleştirel düşünme becerisi önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu bağlamda eleştirel düşünmenin desteklendiği eğitim-öğretim ortamlarının oluşturulması, uygun yöntem ve tekniklerin kullanılması, sınıf içinde işbirlikçi diyaloga dayalı etkinliklerin teşvik edilmesi DKAB dersinde eleştirel düşünme becerisinin gelişmesinde yardımcı olacaktır.

Genel olarak eleştirel düşünme becerisinin kazanılması ile dini konularda sahil bilgiye ulaşma, doğru ve hakiki bilgiyi yanlış ve batıl bilgiden ayırt etme, derste öğrenilen dini ve ahlaki bilgileri gerçek hayata transfer etme, hayatın anlamını sorgulama gibi din öğretiminde hedeflenen önemli kazanımlar arasında doğrudan bir ilişki gözlemlenmektedir.<sup>53</sup> Eleştirel bir din eğitimi yaklaşımı öğrencilerin hakikati arama ve bu hakikatle uyumlu bir yaşam sürdürebilmelerini sağlayacak bir dini okur-yazarlığın geliştirilmesine de yardımcı olur. Bu sayede öğrenciler inançları ve hayata bakışları doğrultusunda önceki bilgi ve

<sup>49</sup> Hashim vd., “Developing High-Order Thinking”, 101-107.

<sup>50</sup> Hafızhah Zulkifli – Rosnani Hashim, “Moral Reasoning Stages through Hikmah (Wisdom) Pedagogy in Moral Education”, *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development* 8/4 (2019), 886-899.

<sup>51</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB Komisyon, 2018), 15; *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: MEB Komisyon, 2018), 15.

<sup>52</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)*, 8.

<sup>53</sup> Koç, “Hadis Öğretiminde Eleştirel Düşünme”, 93.

deneyimlerine göre daha derin ve farklılaşmış bir anlayış kazanabilirler.<sup>54</sup> Aynı zamanda, her iki DKAB programında “din ve ahlakla ilgili temel kavramların öğretimi, din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturulması ve kavramlar arası ilişkilendirmelerin yapılması”<sup>55</sup> hedefi yer almaktadır. Özellikle din eğitimindeki kavramlar karmaşık olduğu için bu kavramların öğrenciler için anlamı ancak araştırma ve sorgulama yapmak yoluyla keşfedilebilir.<sup>56</sup> Bu hedef doğrultusunda öğrencilerin dinî ve ahlaki kavramları yorumlamaları ve araştırma ve sorgulama, problem çözme, iletişim kurma vb. bazı temel becerileri geliştirmeleri amaçlanmaktadır. Bu hedeflerin gerçekleştirilmesi için uygun öğretme-öğrenme ortamları oluşturmak gerekmektedir. Bu ortamlarda öğrencilerin öğretmenleriyle ve diğer öğrencilerle diyalog içerisinde olmaları, içerik ve problem durumlarını kaynakları ve kanıtlarıyla araştırmaları, birlikte farklı düşünme yolları ve anlayışlarını keşfetmeleri, bilginin inşa edilmesi sürecinde birbirlerine destek olmaları ve süreçte birbirlerinin fikirlerine saygı göstermeyi öğrenmeleri önemli görülmektedir.

'Çocuklar için Felsefe' yaklaşımının hem din hem de değerler eğitiminde etkili bir şekilde kullanıldığı daha önce ifade edilmişti. Değer öğretimi DKAB derslerinde de önemi hedeflerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaöğretim DKAB öğretim programında; “öğrencilerin adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik gibi değerlere sahip olmaları amaçlanmıştır. Bu çerçevede, öğrencilerin temel değerleri anlamaları, benimsemeleri, sahip oldukları değerler ile uyumlu hareket etmeleri hedeflenmiştir.”<sup>57</sup> Çocuklar için felsefe yaklaşımının kullanıldığı işbirlikçi araştırma sürecinin öğrencilerin değerler hakkında sorgulama yapmalarına, farklı görüş ve ahlaki yargılamaları anlamaları ve ahlaki muhakeme becerisi kazanmalarına yardım edeceği düşünülmektedir.

DKAB dersi 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıf öğretmen kılavuz kitaplarında kullanılan yöntem teknikler, sorulan sorular ve etkinliklerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirip geliştirmediği incelenen bir çalışmada bunların 'bağımsız düşünme', 'benzer durumları karşılaştırma', 'değerlendirme için ölçüt geliştirme', 'bilgi kaynaklarının güvenilirliğini değerlendirme', 'görüşleri/yorumları/inançları analiz etme ve değerlendirme', 'eleştirel okuma' ve 'akılcı çıkarımlar, kestirmeler veya yorumlar oluşturma' gibi birçok eleştirel düşünme stratejisini gerçekleştirebilecek nitelikte olduğu sonucuna varılmıştır. <sup>58</sup> DKAB ders programlarında ve öğretmen kılavuz kitaplarında eleştirel ve sorgulayıcı düşünme becerileri kazandırılacak hedefler arasında gözetilse de öğretmenlerin bu becerileri nasıl kazandıracakları, öğrencilerin araştırma ve sorgulama sürecine nasıl dâhil edilecekleri öngörülemeyen durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Genellikle yapılan araştırmalarda DKAB öğretmenlerinin eleştirel düşünme becerisini kazandırmaya yönelik uyguladıkları yöntem ve teknikler incelendiğinde öğretmenlerin çoğunun öğrenme hedeflerine uygun farklı yöntemleri kullanma noktasında eksiklikleri olduğu görülmüştür. <sup>59</sup> Bu durum öğretmenlerin eleştirel düşünme eğilimine yeterli düzeyde sahip olmamalarıyla ilgili de olabilir. Bu beceriye sahip olmayan öğretmenlerin öğrencilerin özerkliğini desteklemeleri, onların motivasyon, ilgi, öğrenme stilleri gibi bireysel farklılıklarını dikkate alma, öğrencilerini farklı fikir ve bakış açıları ortaya koyma, kendi fikirlerini kanıtlarla destekleme noktasında teşvik etme, sınıf içinde hoşgörü ortamı oluşturma gibi eleştirel düşünme becerisinin kazandırılmasıyla ilgili hususlarda eksiklikleri olacaktır. DKAB ders kitapları ve öğretmen kılavuz kitapları öğretmenlere bu anlamda yol gösterici olmakla birlikte eleştirel düşünme, araştırma ve problem çözme gibi üst düzey düşünme becerilerinin geliştirilmesinde farklı öğretme-öğrenme yaklaşımlarından faydalanmak gerektiği kanaatindeyiz. P4C yaklaşımı DKAB öğretmenlerine diyalogik öğretme-öğrenme ortamları oluşturma, öğrencileri araştırma ve sorgulamaya sevk etme,

<sup>54</sup> Ayşe Demirel Uçan, “İslam Din Eğitimi İçin Alternatif Bir Model: Eleştirel Din Eğitimi Yaklaşımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 288.

<sup>55</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 15.

<sup>56</sup> Hannam, “P4C in Religious Education”, 132

<sup>57</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Ankara: MEB Komisyon, 2018), 8.

<sup>58</sup> Çetin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi”, 165.

<sup>59</sup> Cingöz - Akyürek, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Kullandıkları Yöntem Ve Teknikler”, 114.

öğrencilerin kendi fikirlerini kanıtlar sunarak ifade etmeleri, arkadaşlarının fikirlerini dinleme ve saygı göstermeleri, birbirlerini araştırma, kanıt sunma ve birlikte öğrenme hususlarında destekleme konusunda yardımcı olacak önemli yaklaşımlardan bir tanesidir.

DKAB dersinde P4C yaklaşımının uygulanabileceği konu alanlarından birisi ünite sonlarında yer alan “Kur’an’dan Mesajlar” bölümü ile 4-8. Sınıflar programında 5. sınıftan itibaren her ünite içerisinde yer alan peygamberlerle ilgili bölümler olabilir. Ortaöğretim Program uygulanmasına yönelik açıklamalar kısmında bu bölümde ilgili ayetlerin meallerinin verildiği ve bu ayetlerden hareketle öğrencilerin; “Kur’an-ı Kerim mealini kullanma, Kur’an-ı Kerim’i anlama ve yorumlama, Kur’an ayetlerinden ilkeler çıkarma, ayetlerde geçen şahıs, yer, konu ve kavramları belirleme” becerilerini geliştiren ve onların seviyelerine uygun etkinliklere yer verildiği ifade edilmektedir.<sup>60</sup> DKAB (4-8. Sınıflar) öğretim programında da benzer şekilde “ünite sonlarında yer alan sure ve dualar işlenirken öğrencilerin sure ve duaların içeriğini ve verdiği mesajı kavramaları esas alınır; bu bağlamda sure ve dualarla ilgili kısa açıklamalara ve bunların içeriğini tanıtan metinlere yer verilir”<sup>61</sup> ifadeleri yer almaktadır.

Öğrencilerin surelerdeki mesajları anlamaları, özellikle Kur’an kıssalarının gerçek tarihsel olaylara ve kişilere ait olduklarını ve bu mesajların insanların öğrenmesi, ders çıkarması, hayatlarını düzene koymaları için gönderilmiş olduklarını anlamaları açısından önemlidir. Kıssalardaki dil, tarihi bilgiler, içerdiği mesajlar kıssaların öğreticiliğini göstermekte ve Kur’an muhatabının aklını kullanma, olaylardan ders çıkarma, bilişsel ve duyuşsal davranış değişikliğine yöneltme ve aktif bir şekilde öğrenmesini amaçlamaktadır.<sup>62</sup> Bizzat Kur’an’da inananlar Allah’ın ayetleri üzerinde derin düşünmeye, bunlardan ders çıkarmaya davet edilir. Kur’an’daki *tefekkür*, *tedebbür*, *ta’akkul*, *tezekkür*, *tefakküh* gibi kavramlar düşünme, akıl etme, araştırma eylemlerinin önemini vurgulamaktadır. Bu sebeple Kur’an içeriğinin daha derin bir şekilde incelenmesine, öğrencilerin fiziksel, manevi ve entelektüel boyutta bu içerikten nasıl faydalanacaklarına dair sorgulama yapmalarına izin verilmelidir. Kıssalarla ilgili yapılabilecek P4C çalışmalarında öğrenciler bilişsel olarak uygun sorular sorma, diyalojik ve işbirlikçi bir ortamda kendi fikirlerini oluşturma, birbirlerinin görüşlerine saygı duyma, birbirlerini kanıt sunma noktasında zorlama ve surelerin mesajlarına uygun çıkarımlarda bulunma gibi üst düzey bilişsel beceriler kazanabilir. Ayrıca bu mesajlarla kendi hayatları ve sosyal çevreleri arasında bağlantı kurabilirler. Böylece Kur’an mesajlarının anlaşılması ve içselleştirilmesi daha çok mümkün olacaktır.<sup>63</sup>

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Algül, Özge – Meydan, Hasan. “Aihl Kalam Ders Kitabında “Dinin Anlaşılmasında Farklı Yorumlar” Ünitesinin Eleştirel Düşünme Açısından İncelenmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 95-120.
- Batar, Yusuf. “Kur’an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim ve Öğretim Açısından Tahlili”. *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 155-185.
- Cam, Philip. “Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society”. *Educational Philosophy and Theory* 46/11 (2011), 1203-1211.

<sup>60</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 9.

<sup>61</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 9.

<sup>62</sup> Batar, “Kur’an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim ve Öğretim Açısından Tahlili”, 160.

<sup>63</sup> Hashim vd., “Developing High-Order Thinking”, 101-107

- Cingöz, Osman - Akyürek, Süleyman. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğitimiine Katkı Sağlamaya Yönelik Olarak Kullandıkları Yöntem Ve Teknikler". *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2020/1), 76-118.
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 143-162.
- Çetin, Mustafa. "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2013), 137-168.
- Daniel, Marie-France - Auriac, Emmanuelle. "Philosophy, Critical Thinking and Philosophy for Children". *Educational Philosophy and Theory* 43/5 (2013), 415-435.
- Demirel Uçan, Ayşe. "İslam Din Eğitimi İçin Alternatif Bir Model: Eleştirel Din Eğitimi Yaklaşımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 275-295.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 Ve Ortaokul 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Komisyon, 2018.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: MEB Komisyon, 2018.
- Ennis, Robert H. "Critical thinking assessment". *Theory Into Practice* 32/3 (1993), 179-186.
- Halstead, J. Mark. "Values and Values Education in Schools, *Values in Education and Education in Values*. ed. J. Mark Halstead ve Monica J. Taylor. 1-13. London: The Falmer Press, 1996,
- Hannam, Patricia. "P4C in Religious Education". *Philosophy for Children Through the Secondary Curriculum*. ed. Lizzy Lewis ve Nick Chandley. 127-146. New York: Continuum International Publishing Group, 2012.
- Hashim, Rosnani. "P4C in the Context of Muslim Education". *History, Theory and Practice of Philosophy for Children International Perspectives*. ed. Saeed Naji vd. 170-180. NewYork: Routledge, 2017.
- Hashim, Rosnani – Hendon, Alias. "Developing High-Order Thinking in Primary School Students through Qur'anic Stories and the Hikmah Pedagogy of Philosophical Inquiry". *IJUM Journal of Educational Studies* 8/1 (2020), 89-111.
- Işıklar, Sema – Abalı, Öztürk. "The Effect of Philosophy for Children (P4C) Curriculum on Critical Thinking through Philosophical Inquiry and Problem Solving Skills". *International Journal of Contemporary Educational Research* 9/1 (2022), 130-142.
- Jawoniyi, Oduntan. "Religious Education, Critical Thinking, Rational Autonomy, and the Child's Right to an Open Future". *Religion & Education* 42/1 (2015), 34-53.
- Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020,
- Koç, Ahmet. "Hadis Öğretiminde Eleştirel Düşünme". *Türkiye'de Hadis Eğitimi*. ed. Recep Emin Gül - Ahmet Ali Çanakçı. 83-137. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Lam, Chi-Ming. "A Philosophy for Children Approach to Professional Development of Teachers". *Cambridge Journal Of Education* (2022), 1-17.
- Lipman, Matthew. "Teaching Students to Think Reasonably: Some Findings of the Philosophy for Children Program". *The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas* 71/5 (1998). 277-280.
- Lipman, Matthew. "The Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC) program". *History, Theory and Practice of Philosophy for Children International Perspectives*. ed. Saeed Naji vd. 3-12. London and NewYork: Routledge, 2017.
- Lipman, Matthew. *Thinking in Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Lipman, Matthew vd. *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia: Temple University Press, 1980.
- Öncel, Eyyup Serkan. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi-International Journal of Society Researches* 9/11 (2019), 2797-1829.
- Sharp, Ann Margaret. "Philosophical novel". *History, Theory and Practice of Philosophy for Children International Perspectives*. ed. Saeed Naji vd. 18-30. London and NewYork: Routledge, 2017.
- Thwaites, Helen. "Can 'Philosophy for Children' Improve Teaching and Learning Within Attainment Target 2 Of Religious Education?". *Education* 33/3 (2005), 3-13.
- Trickey, Steve - Keith J. Topping. "'Philosophy for Children': A Systematic Review". *Research Papers in Education* 19 (2004), 365-380.
- Vansielegem, Nancy. "Philosophy for Children as the Wind of Thinking". *Journal of Philosophy of Education* 39/1 (2005), 19-35.

Zulkifli, Hafizhah - Hashim, Rosnani. "Moral Reasoning Stages Through Hikmah (Wisdom) Pedagogy in Moral Education". *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development* 8/4 (2019), 886-899.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

December / Aralık | 2022/8/2

### THE CONCEPTUAL COMPARISON BETWEEN VECDİ AKYÜZ'S WORK TITLED KUR'AN'DA SİYASİ KAVRAMLAR AND MANZoorIDDİN AHMAD'S WORK TITLED ISLAMIC POLITICAL SYSTEM IN THE MODERN AGE: THEORY AND PRACTICE

*Vecdi Akyüz'ün Kur'an'da Siyasi Kavramlar İsimli Eseri ve Manzuriddin Ahmed'in Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice İsimli Eseri'nin Kavramsal Açından Kıyası*

**AYŞE AYTEKİN**

Research Assistant, Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.  
Gümüşhane, Türkiye.

Araştırma Görevlisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı.  
Gümüşhane, Türkiye.

ayseyaytekin\_03@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5952-762X

#### Article Information | Makale Bilgisi

Article Types | Makale Türü: Research Article | Araştırma Makalesi

Received | Geliş Tarihi: 02.09.2022

Accepted | Kabul Tarihi: 08.11.2022

Published | Yayın Tarihi: 25.12.2022

#### Cite as | Atıf

Aytekin, Ayşe. "The Conceptual Comparison Between Vecdi Akyüz's Work Titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* and Manzooriddin Ahmad's Work Titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 179-195.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.02>

Aytekin, Ayşe. "*Vecdi Akyüz'ün Kur'an'da Siyasi Kavramlar İsimli Eseri ve Manzuriddin Ahmed'in Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice İsimli Eseri'nin Kavramsal Açından Kıyası*". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 179-195.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.02>

#### Plagiarism | İntihal

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

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

#### Copyright | Telif Hakkı

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.



## **The Conceptual Comparison Between Vecdi Akyüz's Work Titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* and Manzooriddin Ahmad's Work Titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice***

### **Abstract**

In understanding and interpreting texts or religious messages with various contents, it is important matter to determine the focal concepts or keywords, the areas with which these words are related, and the characteristics of these areas, which are created with a new analysis style. It can be compensated the difference in understanding and signification between the period of the sacred text and the period of modern man, only in this way. In this manner, it is much more necessary and obligatory to analyze and understand the focal concepts in the process of understanding and making sense of the sacred texts, in which the divine messages that are desired to be conveyed to people are presented in various conceptual patterns, compared to other texts. As a matter of fact, to examine the meaning dimensions of the focal concepts in the Qur'ân correctly, which have connotations, as well as their basic dictionary meanings, and the new meanings they have gained in the context of the Qur'ân, and to explore the adventures of these terms successfully, are very valuable for both understanding and applying the message and in terms of its contribution to the science of tafsîr. Therefore, field and concept analysis is a necessity in the interpretation of the divine messages equipped with the concept weave together with the classical methods developed for the understanding of the Qur'ân during the History of tafsîr process and rich historical and scientific experience. The fact that tafsîr activities have uninterruptedly continued from the first periods to the present day is an indication and reflection of its necessity. Although times, places, periods, conditions, requirements, circumstances, and interpretations have changed during the history of tafsîr activity, the words, ideas, efforts, materials, and products in this activity are extremely necessary and important for the interpretation and needs of contemporary people. In the period following the privatization of tafsîr activities, methods and varieties the research and determination of the issues of the basic areas of life such as politics, culture, and economy's influence on the products in question to what extent, in which phases they are beneficial, and in which phases they cause harm are valuable for a sound analysis the process of tafsîr study because, the basic features, elements, effects, and necessities of life must be examined to reach the divine purpose meticulously, since they are included in the basic guide which is a divine word. Politics, which is one of the fields that should be studied meticulously, is one of the most important and active areas of life and one of the most influential institutions of societies. As a matter of fact, politics has the same care in the Islamic society as in the existence and power periods of other societies. As it has been associated with other institutions and fields in social life, the divine word has also found a place for itself in various issues. Politics is the subject that has been mainly dealt with in the interpretation activities of the Qur'ân both in the conditions of the revelation period and in the post-revelation period. In our study, we have aimed to analyze the concepts and contexts in the Qur'ân and how it has been evaluated in two interrelated works that examine these concepts, together with our opinion that such an important issue should be investigated to lead a happy and peaceful life by obeying divine orders and rules. In this respect, two works that investigate the concepts related to politics in the perspective and plane of the Qur'ân are the subject of our study. These works are Vecdi Akyüz's work titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* and Manzooriddin Ahmad's work titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*. Although the authors of the works were born, had lived, had trained in different times, cultures and geographies, and had specialized in different fields, they had met on common ground in terms of examining and interpreting the concepts with political content in the Qur'ân. In our article, we have the purpose to examine the political terms in question in the context of divine speech and the interpretations of these two authors who have different areas of expertise.

**Keywords:** Tafsîr, al-Qur'ân al-Karîm, Politics, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*.

## **Vecdi Akyüz'ün *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* İsimli Eseri ve Manzuriddin Ahmed'in *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* İsimli Eseri'nin Kavramsal Açıdan Kıyası**

### **Öz**

Çeşitli içeriklere sahip metinleri veya dînî mesajları anlama ve yorumlamada -yeni yöntemlere sahip bir inceleme tarzıyla oluşturulan- odak kavramların veya anahtar kelimelerin, bu kelimelerin ilintili olduğu alanların ve bu alanların özelliklerinin tespit edilmesi önemli bir husustur. Kutsal metnin dönemi ve çağdaş insanın dönemi arasındaki anlama ve anlamlandırma farkı ancak bu şekilde telafi edilebilir. Bu minvalde, insanlara aktarılmak istenen ilâhî mesajların



çeşitli kavram kalıpları içerisinde sunulduğu kutsal metinlerin anlamlandırılma sürecinde odak kavramların çözümlenmesi ve anlaşılması diğer metinlere göre çok daha lüzumludur. Nitekim, Kur'an-ı Kerim'de yer alan, temel sözlük anlamlarının yanı sıra yan anlamları haiz odak kavramların mana boyutlarını ve Kur'anî siyapta kazandığı yeni anlam alanlarını doğru şekilde incelemek ve bu terimlerin fehvâ serüvenlerini başarılı bir şekilde keşfetmek, hem mesajın anlaşılması ve uygulanması bakımından hem de Tefsir ilmine sağladığı katkı bakımından oldukça kıymetlidir. Dolayısıyla, Tefsir Tarihi sürecinde Kur'an'ın anlaşılması adına geliştirilen klasik yöntemler ve zengin tarihî ve ilmi tecrübeyle birlikte kavram örgüsü ile donatılmış ilâhî mesajların yorumlanmasında alan ve kavram çözümlenmesi bir zorunluluktur. Tefsir faaliyetlerinin tarih içerisinde ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam ediyor olması onun gerekliliğinin bir göstergesi ve yansımasıdır. Tefsir faaliyeti yolculuğu içerisinde zamanlar, mekanlar, dönemler, koşullar, gereksinimler ve yorumlar değişmiş olsa da bu faaliyetteki söz, fikir, çaba, malzeme ve ürünler çağdaş insanların yorumu ve ihtiyacı açısından son derece zarurîdir. Söz konusu ürünlere -Tefsir faaliyetlerinin, yöntemlerinin ve çeşitlerinin özelleşmesini takip eden dönemde- siyaset, kültür, ekonomi gibi hayatın içerisindeki temel alanların söz ve yorum kapsamında ne derece etki ettiği, hangi merhalelerde faydalı olduğu, hangi merhalelerde zarara neden olduğu gibi hususların tespiti Tefsir çalışması sürecinde sağlıklı bir analiz açısından değerlidir. Zira, hayatın temel özellikleri, unsurları, etkileri ve gereklilikleri temel kılavuz olan kutsal sözde de yer almaları hasebiyle ilâhî maksada erişebilmek için titizlikle incelenmelidir. Titizlikle incelenmesi gereken alanlardan olan siyaset, hayatın en önemli ve aktif alanlarından, toplumların ise en etkili kurumlarından biridir. Nitekim siyaset, diğer toplumların varoluş ve iktidar dönemlerinde olduğu gibi İslâm toplumu içerisinde de aynı ihtimama sahiptir. Sosyal hayatta diğer kurumlarla ve alanlarla ilişkili olduğu gibi ilâhî sözde de çeşitli meselelerde kendisine yer bulmaktadır. Kur'an'ın hem vahiy dönemi şartlarındaki hem de vahiy sonrası dönemdeki yorum faaliyetlerinde ağırlıkla işlenen konu da siyasettir. Çalışmamızda, bu denli önemli bir meselenin ilâhî emre ve kurallara uyarak mutlu ve huzurlu bir hayat sürdürmek için araştırılması gerektiği kanaatimizle birlikte Kur'an-ı Kerim'de hangi kavram ve bağlamlarda yer aldığını ve bu kavramları inceleyen birbiriyle bağlantılı iki eserde nasıl değerlendirildiğini analiz etmeyi amaçlamaktayız. Bu minvalde, siyasetle ilgili kavramları Kur'an perspektifi ve düzleminde araştıran iki eser çalışmamıza konu olmaktadır. Bu eserler Vecdi Akyüz'ün *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* isimli eseri ve Manzuriddin Ahmed'in *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* isimli eseridir. Eserlerin müellifleri farklı zaman, kültür ve coğrafyalarda doğmuş, yaşamış, yetişmiş, farklı alanlarda ihtisas yapmış olsalar da Kur'an'da yer alan siyasi içeriğe sahip kavramları incelemeleri ve yorumlamaları bakımından ortak paydada buluşmaktadırlar. Makalemizde söz konusu siyasi içerikli terimleri ilâhî söz ekseninde ve farklı uzmanlıklara sahip bu iki müellifin yorumları bağlamında incelemeyi hedeflemekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Siyaset, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*.

## Introduction

The issue of understanding and interpreting the Qur'an is one of the main problems of tafsir/the Commentary of the Qur'an that has been discussed by scholars since its revelation. For the solution to this problem, the conditions, methods, and ways required for the reading and interpretation of the Qur'an in a better and more understandable way have been examined, and new sciences have been developed for this purpose. Even the existence of tendencies to find solutions based on needs at the beginning has pointed to the fact that there are some problems in understanding it. Therefore, this situation has proposed an item to the agenda the necessity of solutions to the methodology problem and the necessity of different methods together with new searches for understanding it. These different methods are also exploration-understanding-interpretation activities, so it means that it is the activity of tafsir because of the labor and effort to understand the Qur'an, which is a divine word and encompasses all areas, levels, stages, and elements of life, is nothing but an activity of tafsir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Yusuf Topyay, "Vahiy Geleneğinde "Ruh" Kavramının Artzamanlı (Diachronic) Semantik İncelemesi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 98-101; Yusuf Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 1-26.

Politics is one of the most important areas of life and one of the most influential institutions of societies like being important topic in the activity of understanding of the Qur'ân.<sup>2</sup> As a matter of fact, it has the same care and attention in Islamic society too. As it has been associated with other institutions and fields, the divine word also has found a place for itself in various issues. It had played an active role in the formation of Basic Islamic Sciences, although it was the subject of the interpretation activities of the Qur'ân both in the conditions of the revelation period and in the post-revelation period. Therefore, the issue of how this phenomenon has affected the divine word, or rather life, is of great importance in terms of tafsîr. The sectarian commentary products that examine the interpretation of the verses used by the sects to base their views on the stage of history are also examples and indicators of these studies. On the other hand, the political commentary, the political or ideological exegesis -in a similar and parallel framework- is to find foundations according to personal or group opinions from divine words or associations which interpret the Qur'ân's concepts related to organization, institution, administration, and management in society.

Two works that examine the concepts related to politics are the subject of our study. These works are Vecdi Akyüz's work titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar/Political Concepts in the Qur'ân* and Manzooriddin Ahmad's work titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* especially the second part of this book. Vecdi Akyüz had affected by Manzooriddin Ahmad's work and he had mentioned that he had used and had got benefited from his work in his book. Although the authors of these works had grown up in different cultures and geographies and had specialized in different fields, they had met on common ground in terms of examining and interpreting the concepts with political content in the Qur'ân.

## 1. The Relationship Between al-Qur'ân al-Karîm and Politics

God's prophets and messengers, who had come in different periods throughout the tradition of revelation, had tried to convey the same message in different conditions, historical dimensions, and situations. The Prophet David had described God whom he had believed in Him in his holy book which is the Bible more than a millennium before the Prophet Muhammad (peace be upon him), as follows:

*"God is the One who created the heavens and the earth, the sea and everything in it. He is the eternal guardian of truth. He is the One who takes the rights of the oppressed and gives sustenance to the hungry. Your Lord is the One who makes captives free, opens the eyes of the blind with cure, guides those who stray from the straight path, loves the righteous people, protects the weak people, and watches over the orphans and widows. He does not guide the cruels to his right path."*<sup>3</sup>

The Creator has never blocked the path of revelation or message to ensure that people are happy and peaceful in this world and the hereafter, to protect them from wrong and perverted beliefs and bad behavior, and to ensure that they live morally, well, correctly and beautifully. These messages, which are guidances, to teach and to tell the good, have been tried to be understood, explained, interpreted, and disseminated since the moment they were sent.<sup>4</sup>

Many branches of science have been developed for this purpose. In the context of understanding the Qur'ân, it is necessary to consider the ontological, epistemological, and cultural differences between the first addressee and the contemporary reader. As a matter of fact, the Qur'ân in the minds of the Companions was

<sup>2</sup> Mabid al-Jarhi, *The Islamic Political System: A Basic Value Approach* (PDF: MPRA Munich Personal RePEc Archive, 2016), 9; Maulana Wahiduddin Khan, *The Political Interpretation of Islam* (India: Goodwords Books, 2015), 10; Abdollah Nazarzadeh, "Political Teachings in the Qur'ân", *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 35-58; Mohammad Kheradmand, "Political Terms in the Qur'ân", *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 59-78; Qader Fazeli, "Political Teachings in the Qur'ân from Iqbal's Viewpoint", *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 271-294; Davood Fayrahi, "Political System and State in Islam (2) (The Sunnite Political System)", *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 141-168.

<sup>3</sup> Kitâb-ı Mukaddes (Accessed 10 April 2022), Mezmurlar 146/6-9; cf. Kitâb-ı Mukaddes (Accessed 10 April 2022), Luka 1/49; The Noble Quran (Accessed 10 April 2022), al-An'âm 6/144; The Noble Quran (Accessed 10 April 2022), at-Tawbah 9/60; The Noble Quran (Accessed 10 April 2022), Yûnus 10/25; The Noble Quran (Accessed 10 April 2022), al-Ahkâf 46/3; Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 63.

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 32.

related and connected with the facts.<sup>5</sup> The branches of science that serve to analyze this connection and carry the divine words to daily life are very valuable.

The central point of Islam from which all flows and originates from it with the point of departure can be paraphrased and summarized as follows: the God of Abraham (He is the only God as *Allāh* in Arabic, *Khūda* in Persian, *Tanrı* in Turkish, *Ho Theos* in Greek and *God* in plain English has spoken to humankind and addressed all humanity. This divine and unique word has been seen as the culmination of a long series of sacred communications which had begun with God's creation of the universe and humankind because He is eternally the One who creates and guides.<sup>6</sup>

The Qur'ān, on the other hand, is the last and the complement of all divine messages in the revelation process. It is the reference source of all humanity in general and Muslims in particular, which contains the beliefs, worships, teachings, and laws of Islam, the last and most perfect religion, and teaches manners and boundaries. In other words, the Qur'ān is divine guidance that gives spirit, guides, and gives meaning to human life, the universe, and in short, all creatures. According to God's own words, the Qur'ān, which is knitted with layers of meaning, is the guide of truth and goodness for humanity because the Qur'ān has introduced itself as guidance, advice, mercy, and good news for the believers in its expressions, as follows:

*"O humanity! Indeed, there has come to you a warning from your Lord, a cure for what is in the hearts, a guide, and a mercy for the believers."*<sup>7</sup>

*"Consider, O Prophet! the Day We will call against every faith-community a witness of their own. And We will call you to be a witness against this 'people of yours'. We have revealed to you the Book as an explanation of all things, a guide, mercy, and good news for those who 'fully' submit."*<sup>8</sup>

*"We have certainly brought them a Book which We explained with knowledge-a guide and mercy for those who believe."*<sup>9</sup>

The Qur'ān is a leader for humanity; an eternal light that illuminates the way and dark areas; a spirit that gives vitality and meaning to life; a measure and example that separates right and wrong, good and bad; a science for those who represent the truth, be far from the false and the superstition, and think contemplatively; a cure for spiritual troubles; good news for the world and the hereafter; a clear guide to read, understand, and live; definite evidence; a unique book to be admired and followed. With these purposes, characteristics and qualifications, it had primarily aimed to train people with negative qualities through revelation. Its main goal is to raise responsible, knowledgeable, correct, honest, moral, decent, respectful, good, and fair individuals through divinely-based and supported education.<sup>10</sup>

Since the Qur'ān is a guide for humanity, it has touched many areas of life and has contained many elements, items, features, situations, conditions, expressions, rules, recommendations, and warnings about life.<sup>11</sup> The divine word, by its nature, has many contents, examples, analyses, and advice that are included in the political, social, economic, cultural, and geographical areas that target, cover, and concern human life. Politics and political concepts, which are one of the most basic areas of life, are also some of the subjects of the Qur'ān.<sup>12</sup> The quality and qualified analysis of these concepts have a very precious status in understanding the divine word.<sup>13</sup>

<sup>5</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak, 1. Kur'an Sempozyumu: Kur'an'ın Aydınlığına Doğru* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1995), 167; Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (Istanbul: Kuramer/Istanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016), 16.

<sup>6</sup> John Alden Williams, *The Word of Islam* (Austin: University of Texas Press, 1994), 7.

<sup>7</sup> The Noble Quran (Accessed 10 April 2022), Yünus 10/57.

<sup>8</sup> The Noble Quran (Accessed 10 April 2022), an-Nahl 16/89.

<sup>9</sup> The Noble Quran (Accessed 10 April 2022), al-A'râf 7/52.

<sup>10</sup> Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (Istanbul: İsam Yayınları, 2006), 35-36.

<sup>11</sup> Hasan el-Benna, *İslam ve Siyaset*, trans. Beşir Güneş (Istanbul: Buruc Yayınları, 2020), 23.

<sup>12</sup> Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'ān* (Pakistan: The Institute of Islamic Studies, 1973), 3; Showkat Ahmad Wagay, "The Qur'ān and Politics: A Study of the Key Political Concepts in the Qur'ān", *Aligarh Journal of Quranic Studies* 3/1 (March 2020), 22-37; Souran Mardini, *Fundamental Religio-Political Concepts in the Sources of Islam* (Edinburgh: University of Edinburgh, the Department of Islamic and Middle Eastern Studies, Faculty of Arts, Ph.D Thesis, 1984), 2; Arthur Jeffery, "The Political Importance of Islam", *Journal of Near Eastern Studies* 1/4 (October 1942), 383-395.

<sup>13</sup> Abdurrahman Altuntaş, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 12.

Throughout history, societies have not been far from political thoughts.<sup>14</sup> The Islamic society is not an exception from other societies in this regard.<sup>15</sup> The conflicts on the axis of politics and political thoughts have been included in the historical records. According to this situation, the fact that the Qur'ān plays a role in this focus and the center of conflicts as a cause or a result is an actuality that should also be investigated.<sup>16</sup> In addition, it is useful to remember the following fact in history to see the origin of the Qur'ān and politics as well as the importance of their position in life: The Qur'ān in its present form is the result of a process of collection and redaction. This reshaping of verses, passages, and chapters into the Qur'ānic text, as it is known it has obvious political implications. The initial spread of variant forms of the Qur'ānic text had been perceived and ruled by the rulers as a direct political danger to the unity of the expanding Muslim community. It was thus assumed inevitable that the emerging Muslim liturgy and the whole of revelation should be without major internal differences and contradictions. This aim was important and serious but it had never been completely achieved.<sup>17</sup>

While we are talking about politics and political concepts, we have not meant that all of these fields or their forms with current contents are included in the Qur'ān in completely clear, long expressions and detailed manner. Forasmuch, then the Qur'ān has differed from other holy texts in terms of some features. This structure has also exemplified the character of different sacred words. The Qur'ān, which mentions the issues that affect life more in the context of advice, is not a history and politics book or word. While the practices of law and politics, state, nation or societies, and their cultures have naturally changed in the course of life but the essence of Islam has not changed. So, the name for the divine law is sharī'a the prescribed by God and His Messenger who is the Prophet Muhammad (peace be upon him), and the other name for this special term is sharī'a with its connotation of the right way to the water. According to Qatāda b. Di'āma who is an early Muslim authority, the religion is one but the sharī'a is various in life.<sup>18</sup>

As it is known, the field of study of tafsīr is the content of the Qur'ān. Tafsīr is the general name of the activity of interpreting the Qur'ān. In this respect, it is quite natural that the main subjects of the Qur'ān are the subject of study in this field. Although this field contains and examines the subjects of the Qur'ān, there are not many studies on the relationship between tafsīr and politics, even though there are studies on many subjects in the contemporary period. Some evaluations, projects, studies on Islam and political thought, research-based on political theories in the Qur'ān, studies on the analysis of the relationship between political theory and practices, and references in the Qur'ān are common, but it can not be said that there are not many academic studies on the relationship between tafsīr and politics in a narrow and deep framework.<sup>19</sup> In the history of tafsīr and the methodology of tafsīr, issues such as deviations in the Qur'ānic commentary, unfair and biased interpretations of the verses, bid'ah, sectarian approaches have taken a place in a detailed or non-objective manner. However, the fact that the opinions and comments expressed are not academic and objective has seriously harmed the usability and quality of these studies.

Investigation of political interpretations in the field of tafsīr or evaluation of the subject of "political commentary/siyasal/siyasi tefsir in the Turkish language" with the suggestion on the term of Professor İsmail Çalışkan who is still working at Ankara University Faculty of Theology have coincided with the political movements in the Islamic society before all tafsīr movements related to history as a period.<sup>20</sup> In detail, the emergence of the Qur'ān, the first political movements after it, the next political evolution, and

<sup>14</sup> Mohd Younus Kumar, "Authority in Islamic Political Thought: A Study of Quranic Verses", *World Journal of Islamic History and Civilization* 7/2 (2017), 30-36.

<sup>15</sup> Ümit Aktaş, *İslam ve Siyaset* (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 92; Ovamir Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh ve Cemaat İbn Teymiyye Dönemi*. trans. Ammar Kılıç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 11; Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset, İslam (750-833)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 23.

<sup>16</sup> Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 13.

<sup>17</sup> Stefan Wild, *Political Interpretation of the Qur'ān* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 273.

<sup>18</sup> Jamāl al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī b. Aḥmad Ibn Manzūr al-Anṣārī al-Ruwayfī al-İfrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dar Sadr, 1414), Sec. "sh-r-'a ." John Alden Williams, *The Word of Islam*, 66.

<sup>19</sup> İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 18.

<sup>20</sup> İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 19.

the times when the Qur'ân is tried to be a material and basis for political issues should be analyzed in this context and are important for academic searches.

## 2. Vecdi Akyüz's Work Titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*

Vecdi Akyüz's work titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*<sup>21</sup> was published in Istanbul in 1998 by Kitabevi Yayınları. The author has examined the concepts in the Qur'ân that have a political content or gain a political meaning later, preferring a periodic and conceptual distinction, in different sections. The work has consisted of ten chapters following the introduction.

These sections are as follows:<sup>22</sup>

Under the title "Siyaset, İktidar ve Egemenlikle İlgili Kavramlar/Concepts Related to Politics, Power and Sovereignty", the terms of egemenlik/sovereignty, siyaset/politics, devlet/the state or the government, arş/the Ninth Heaven, kürsi/the throne, emr/order, emanet/trust, mülk/property, hüküm/judgment, velayet/wardship have been covered in the first chapter of the book.

Under the title "Yönetim İlkeleriyle İlgili Kavramlar/Concepts Related to the Principles of Management", the concepts of şûra/council, al-amr bi-l-ma'rûf wa-n-nahy 'ani-l-munkar/enjoining what is right and forbidding what is wrong, and adl, adalet/justice have been dealt with the second chapter of the book.

Under the title "Siyasi Önderlikle İlgili Kavramlar/Concepts Related to Political Leadership", the words of imam/imam and leader, halife/caliph, ulu'l-emr/the owner of order, sultan/leader and headman, melik/owner of the property, sayyid/governor of community, vekil/deputy, vezir/vizier, cebbâr/pressure have been examined in the third chapter of the book.

Under the title of "Sosyal-Siyasi Gruplaşmayla İlgili Kavramlar/Concepts Related to Social-Political Grouping", the terms of âl/adherent and family, ehl/people, owner and religion, benûn, benin/sons, kabile, sha'b/tribe, aşiret/clan, ummah, millet/nation and time, karn/qarn and contemporary, hizib, ahzab/party, Şia/Shî'a, fırka/sect, tefrika/discord, mele'/repletion, cund, cunûd/communities have been evaluated in the fourth chapter of the book.

Under the title of "Siyasi Davranışla İlgili Kavramlar/Concepts Related to Political Behavior", the concepts of bey'at/agreement on the obedience to someone who in the position of authority, itaat/obedience, takıyye/fear and avoidance, hicret/separation and diverge, istiz'af/disadvantaged groups and losers have been investigated in the fifth chapter of the book.

Under the title "Şiddet ve Başkaldırıyla İlgili Kavramlar/Concepts Related to Violence and Rebellion", the words of zulum/cruelty, zâlim/cruel, bagy/wish of corruption, isyan/rebellion, istikbar, müstekbir/arrogance and vanity, kıyâm/standing and benefit, tuğyan/transgression in rebellion, and tâğût/people who transgress and idols except God have been questioned in the sixth chapter of the book.

Under the title "Fitne, Bozgunculuk ve Sapkınlıkla İlgili Kavramlar/Concepts Related to Sedition, Corruption and Perversion", the terms of fitne/sedition, fesad, ifsad/corruption, müfsid/someone who acts in a corrupted way, fisk/aberration and corruption, and fâsık/someone who acts in an aberrated way and who is a sinner have been discussed in the seventh chapter.

Under the title "Din'le İlgili Kavramlar/Concepts Related to Religion", the concepts of din/religion, şariat/law, tarikat/cult, hikmet/truth, ruhân, ahbâr, rabbâniyyûn, kissîs/the terms which shows the class of leading man of the religion of Ahl al-Kitâb, âyâtullah/evidence, trace and mark of God, Hâmân/someone

<sup>21</sup> Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (Istanbul: Kitabevi Yayınları, 1998).

<sup>22</sup> In the writing of the concepts in the Turkish language and the academic style of writing as the common form, we have tried to write the author's choice as a basis -on the grounds of respect for the trust- not the concepts in accordance with the current spelling rules. On this occasion, we have taken into account the idea and intention that the researchers who obtain the original edition of the book and read our study will not have any difficulties, since there is no difference between the copy and the spelling on the writings about the terms. We have presented it to the information, interest and attention of our readers with respect.

who takes a place in the Qur'ân, especially in the expressions with Pharaoh and Moses have been studied in the eighth chapter of the book.

Under the title “Siyasetin Coğrafi Boyutuyla İlgili Kavramlar/Concepts Related to the Geographical Dimension of Politics”, the words ard, arz/deep, ground and wideness, beled/big place for living, and country, karye/city and town, Medîne/the place that people settle down, obedience and place which is governed by rulers and dâr/piece of ground, dust, and place which people live on it have been interpreted in the ninth chapter of the book.

Under the title “Barış, Cihad ve Fetihle İlgili Kavramlar/Concepts Related to Peace, Jihad and Conquest”, the terms of silm, selem/peace and the opposite of war, selâm/trust and well-being, sulh/peace and agreement, islâh/peace, improvement, correction and reform, cihad/war for the way of God and gaining His will and love, fetih/conquest have been evaluated in the tenth chapter of the book.

It has been seen that the author has determined the elements such as word, term, subject, concept, verse context and integrity, religious, political, social, cultural, and economic conditions of the period as separate criteria and he has categorized and subjected the political concepts to a unique classification in this direction. In addition, it has been understood that the author has not made deep semantic research on every concept and verse, but he has made a systematic classification according to the meanings of the words and the subjects of the verses. While the author has presented the meanings of the verses in a list related to the concept and the subject from time to time, he has made conceptual, philological, literary, and sociological evaluations from time to time.

Akyüz has stated that the studies, which are based on certain concepts and fields to better understand the Qur'ân, have increased in recent years, these studies have been mostly called the conceptual tafsir, and he has dealt with his work with this conceptual approach too.<sup>23</sup> In this work, the author has examined the concepts of Islamic public law and political content in political literature or political discourses, which later gained political content and meaning. Such concepts have been handled within the framework of origin, derivative, meaning, context, and integrity, and have been examined systematically and methodologically according to the content of the term by him. According to the author's own words, this study is not a study of interpretation, but rather a study of legal-political conceptualization. The sources used by the author are the works of *Garîb al-Qur'ân*, *al-Wujûh wa a'n-Nazhâr*, Muhammad Esed's work titled *Kur'an Mesajı ve Meal-Tefsir*, Manzooriddin Ahmad's work titled *Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar*, Bernard Lewis's work titled *İslam'ın Siyasal Dili*, Mawdudi's work titled *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Toshihiko Izutsu's work titled *Kur'an'da Allah ve İnsan*, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Lütfullah Cebeci's work titled *Kur'an'da Şer Problemi*, Sadık Kılıç's work titled *Kur'an'da Günah Kavramı*, Erdoğan Pazarbaşı's work titled *Kur'an ve Medeniyet*, Ejder Okumuş's work titled *Kur'an'da Toplumsal Çöküş* and other valuable works. The author has stated that he has written a book that is the beginning of the historical and current aspects of concepts with political content and also he has kept the aim of preparing a conceptualization study independent of the tafsir index rather than a dictionary study.

### 3. Manzooriddin Ahmad's Work Titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*

Manzooriddin Ahmad's work titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*<sup>24</sup> were published in Karachi in the year of 1983. The chapter that is the subject of Vecdi Akyüz's book is the second chapter of the work titled “Key Political Concepts in the Qur'ân”. This section has been translated into the Turkish language by Mustafa Özel at *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi/ D.E.U. Journal of the Faculty of Theology* in İzmir/Turkey with the title of “Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar”.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 11-14.

<sup>24</sup> Manzooriddin Ahmad, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* (Karachi: Saad Publications, 1983).

<sup>25</sup> Manzooriddin Ahmad, “Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar”, trans. Mustafa Özel, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2002), 255-284.

Ahmad has presented his article titled *Key Political Concepts in the Qur'an* in the same way with this chapter of his book with its source and edition of Islamic Research Institute, International Islamic University to the benefit of the readers.<sup>26</sup> For the researchers who want to compare it with Akyüz's work and also for those who cannot reach the whole of Ahmad's book, it will be sufficient to read the chapter in question.

In this section, the author has examined the concepts of jama'ah/community, qawm/tribe, millah/nation, ummah, sha'b, 'ahd/covenant, akd/agreement, mithâq/pact, amânah/trust, wilâyah/province and guardianship, khilâfah/caliphate, imâmah/imamate, al-Dawlah/state, al-Siyâdah (sovereignty), al-Mulk (kingship). He has aimed to determine and discover the historical evolution of concepts by saying that it is obligatory that the development of concepts with political content and their connection with technical thought must be explored.

The work, which has contained more philosophical, anthropological, and sociological evaluations than a dictionary study, also has followed a historical method. It has dealt with periodic analyzes within the framework of the concepts of Islam-politics-society-religion -in the context of development and change- in the historical process. The author, who has criticized and evaluated the translations, analyses, and works related to these concepts, also provided conceptual and periodic translation recommendations.

#### **4. The Evaluation and the Conceptual Comparison Between Vecdi Akyüz's Work Titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* and Manzooriddin Ahmad's Work Titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice***

In this study, we will examine the political content of Manzooriddin Ahmad's work titled *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*'s second chapter as "Key Political Concepts in the Qur'an", which is the subject of Vecdi Akyüz's book titled *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* and also we will analyze how the concepts have been handled by these two authors and what methods have been followed in these works.

Common concepts have been examined in both works: "Jama'ah/community, qawm/tribe, millah/nation, ummah, sha'b, 'ahd/covenant, akd/agreement, mithâq/pact, amânah/trust, wilâyah/province and guardianship, khilâfah/caliphate, imâmah/imamate, al-Dawlah/state, al-Siyâdah/sovereignty, al-Mulk/kingship".

##### **4.1. Jama'ah/Community**

Since Vecdi Akyüz has dealt with the concepts in the Qur'an, he has not included the concept of jama'ah/community, which gained meaning later, in his work.

Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has said that this concept has an encompassing content which can be handled in a broad framework. According to the author, who has tried to examine this concept in the historical process, the term community has started to be used in the more sociological context and in the sense of "society" over time. In contemporary Arabic usage, the term has clear sociological content. Ahmad concludes that the word of jama'ah and its derivatives has not been used in the technical sense in the Qur'an, other classical sources, and the Medieval Islamic Political Theory, but rather in the sense of "society" in the later periods, in the sense that evokes community in an evident way.<sup>27</sup>

##### **4.2. Qawm/Tribe**

Vecdi Akyüz has dealt with this word with the name of "qawm/tribe" under the concepts related to social-political grouping. According to him, this concept is one of the most used concepts in the Qur'an. It has taken in three hundred places approximately. It has three meanings. These meanings are "kinship,

---

<sup>26</sup> Manzooriddin Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'an", *Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University* (1971), 77-102.

<sup>27</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'an", 78-79.

community, and people". This concept has been used in places where the names of tribes have been mentioned -in the example of the tribe of Ad and the tribe of Thamud- in the sense of ancestry/nation, in places where the characteristics of various communities have been mentioned -in the example of the people of Noah, the people of Abraham, the people of Yūnus, the people of Sālih- in the sense of community/group/people, in subjects related to the transfer of positive and negative aspects of people have been used in the sense of people/persons -in the example of the people/qawm yuqīnūn (the believers), the people/qawm yu'minūn (the people who have faith), the people/qawm yazzakkarūn (the thinkers). According to the author, the verses in which this word has been used have consisted of subjects about exemplary people and societies and they have presented the basic principles for the establishment of more civilizations. In this context, it has been emphasized in the verses in question that the societies having civilization have been composed of people who have faith, knowledge, understanding, and use their reason in every situation but the societies that cannot reach the civilized level have been composed of people who do not have faith, understanding and are unconscious, unaware of the depth of events and corrupt.<sup>28</sup>

Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has stated that this word has been mostly used in the meaning of "nation and nationalism" in the modern Arabic language by mentioning the birth of Contemporary Arab nationalism and Pan-Arabism in the example of al-Qawm al-Arabiyya. According to him, the term "qawm" in the contemporary sense has differed from the Medieval Islamic Terminology. He has stated that its basic meaning in the Qur'ān is "people, a community of people, a group of citizens coming together for some purposes" -following a leader- similar to Akyüz but he has stated that the meaning in the verses has not meant a contemporary nation unlike Akyüz's emphasis on civilization. According to him, the theme of a regional society connected by language, culture, tradition, history, and economic and political ties has not been presented in these verses. The concept obtained this meaning by the current usage, which was not intended by the verses. Therefore, the latter meaning of the word has spread after the revelation period.<sup>29</sup>

#### 4.3. Millah/Nation

Vecdi Akyüz has dealt with this concept within the framework of concepts related to social-political grouping. He has stated that this word has been used in the sense of "religion" in fifteen places in the Qur'ān. He has analyzed the word in the examples of the verse by grouping "the religion of Abraham, the religion of Abraham, Isaac, and Jacob, the religion of the Jews and Christians, the superstitious religion and the religion of the unbelievers".<sup>30</sup>

Manzooriddin Ahmad has attributed the meanings of "religion/belief and sharī'a/divine law" to this word. He has stated that a definite distinction has been made between nation and religion in the Qur'ān and the focus of this concept is mostly on the prophet from whom divine revelation came for humanity. In addition, he has emphasized that the words of jama'ah and qawm as the meaning of community and people should be separated from the nation with a clear line and he has emphasized the difference between millah word while expressing a typical Semitic notion when the community of people coming together based on divine guidance has met the concept of nation. In addition, he has determined that the terms millah/nation and din/religion should be separated from the word mazhab/sect, and that sect has been used for religion in Urdu and Persian languages, but it is more of a social and traditional concept, away from the Qur'ānic usage. He has given a place to the meaning of "religion" for the concept similar to Akyüz and he has mentioned the meaning changes of this concept with the meaning nuances of "sharī'a and sect" in a different way from Akyüz.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 166-168.

<sup>29</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'ān", 79-80.

<sup>30</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 172-175.

<sup>31</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'ān", 80-81.



#### 4.4. Ummah

Vecdi Akyüz has dealt with this concept within the framework of concepts related to social-political grouping. He has explained that this word has been used in the meaning of "community, human and living community, nation, time, leader and religion" in sixty-four places in the Qur'an with examples of verses.<sup>32</sup>

Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has stated that although this concept is somewhat similar to the word millah, it differs from this term and in fact, its basic meaning includes various meanings and the separation in the meaning such as "shar'ā, sect, religion, tribe generation, guild and animal breed". He has said that the word ummah has gained a similar meaning with the formation of the Islamic religion and civilization in the historical formation process. According to him, this word, which has many meanings in the Meccan chapters, is in parallel with the fact of building a society in the Madani chapters and specifically has referred to the Islamic society.<sup>33</sup>

#### 4.5. Sha'b

Vecdi Akyüz has analyzed this word with the meanings of "tribe/sha'b/clan" within the framework of concepts related to social-political grouping. In terms of the method he has followed, he has given a place to the verses containing these meanings. He has referred to the definitions that reflect the dictionary meaning in general terms and the superficial explanations that mention the relationship between the verses.<sup>34</sup>

Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has dealt with this word in terms of its root meaning and the development process of its later meanings. According to him, the dictionary meaning of this word is "top of the head" and in this direction, this concept has been metaphorically used to describe the largest kin group consisting of many tribes. Ahmed has said that this term should be separated from the concept of the ummah because the tribe has a biological notion while referring briefly to the tribe and its characteristics in Arab society. In the light of the verses he has examined, it has been emphasized that moral superiority and the only measure is in piety rather than lineage together with Islam. The author has explained the basic condition of Islamic awakening with national unity and intellectual unity in modern terms by mentioning Ibn Khaldun's two dependent foundations based on ancestry on the one hand and faith on the other. According to the author, the result has shown that this idea of unity has coincided with the universality of Islam in the resolution of the conflicts of today's Muslim nations.

The author has expressed at every opportunity that it is necessary to give a new meaning to such terms in the Qur'an, as well as the problems of modern division. In the light of the author's analysis, although the term "jama'ah/community" in the meaning of "group" has social dimensions, it does not have a clear and distinguished political content, and the word "qawm" in the meaning "people or nation" has no sociological or political value too. However, the term ummah has been used in the Qur'an in both a sociological and political context. It has been understood that this term is closer to the term of modern society and that the transformation of the Islamic understanding into a worldview is in harmony with the conditions necessary for the formation of the society stated by contemporary sociologists. In this context, the author has tried to explain the relationship and development process between tribe, nation, society, unity, and the universality of Islam.<sup>35</sup>

#### 4.6. 'Ahd/Covenant, 'Aqd/Agreement, Mithāq/Pact

Vecdi Akyüz has not given a place to these words in his work and the list of the terms.

<sup>32</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 169-172.

<sup>33</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'an", 81-82.

<sup>34</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 164-166.

<sup>35</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'an", 82-84.

Manzooriddin Ahmad has talked about the basis of the social contract that determines the obligations of the parties and sides while explaining the political unity of the ummah in light of these concepts. He has said that it is the Medina Document organized by the Prophet Muhammad (pbuh) as an example of this in history. He has analyzed the terms in the Qur'ân related to this contract with the trilogy of "‘ahd, ‘aqd, mithâq". The author has said that this tradition of agreement, rooted in the Semitic tradition, has continued with a political character and this agreement has constituted the nation in the foundation. Accordingly, he has concluded that the concepts of nation, religion, and ummah in the Qur'ân are mainly based on the idea of contract.<sup>36</sup>

#### 4.7. Amānah/Trust and Wilāyah/Province and Guardianship

Vecdi Akyüz has analyzed these concepts within the framework of concepts related to politics, power, and sovereignty. In this direction, he has stated that the word amānah/trust/entrustment has been mentioned in six places in the Qur'ân and these words have meant "trust and duty/responsibility" when their usage is taken into consideration. He has expressed that this word has fully reflected the dictionary meaning of "trust" and the meaning of "duty and responsibility" can be evaluated as an extension of the meaning of "trust". The author has included the definition of "trust" by Rāghib al-Iṣfahānī to give meaning to the concepts of Kalima-i Tawheed, justice, reason, and will/responsibility and he has found the dimension of meaning "reason and will" which he has underlined as very accurate because this definition has included Kalima-i Tawheed and justice and they have ensured that they are known and applied.<sup>37</sup>

Akyüz has allocated a very broad and detailed chapter to the word wilāyah/province. He has said that the root v-l-y and the words derived from this root are common words in the Arabic language and the Qur'ân, while wilāyah means "adjacent, juxtaposition and approaching without anything in between". From these meanings, the meanings of "place, intention, religion, friendship, loyalty, closeness, help, and full closeness in terms of faith" had been borrowed. Thus, this term has the meanings of helping (nusrat) and commitment or undertaking (tawallī'l-amr). Akyüz has dealt with the words welī, walī, governor, mawlā, tawallī derived from this root, and the word adawat as the opposite of wilāyah, under separate headings, in the example of the relevant verses. In addition, he has also examined the concepts related to God and the concepts related to people separately. In particular, he has evaluated the words that characterize and attribute God meticulously, as follows: "Allah'la İlgili Velâyet Kavramları/The Concepts of Wilāyah Related to God, Velâyet Allah'ındır/Wilāyah is God's, Velî ancak Allah'tır/Walī is only God, Allah'ın Dost Oldukları/People who are Friends of God, Evliyâullah/Friends of God, Velisizler/People who are not Friend of God, Mevlâ/Mawlâ" and he has analyzed the titles of "Veli ve Mevlâ Sözcükleriyle Dua ve Yakarış/Prayer and Invocation with the Words of Walī and Mawlâ", "İnsanla İlgili Velayet Kavramları, Dostluğu İstenenler ve Yasaklananlar/The Concepts of Wilāyah Regarding Human Beings, Those whose Friendship is Desired and Prohibited", and "Velî ve Mevlâ Sözcüklerinin Günlük ve Hukukî Dildeki Kullanımları/The Uses of the Words of Walī and Mawlâ in Daily and Legal Language" in the context of dictionaries, verse contexts and related words.<sup>38</sup>

Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has stated that these terms have been used to express political authority and he has emphasized that these terms should be investigated with the places in which they are included in the Qur'ân to determine the political content, after these explanations he has given a place to the verse in which the concepts have been mentioned. He has added that the word amānah in al-Ahzâb 33:72 has been interpreted as "responsibility in implementing divine laws and orders", and that these concepts are compatible with the idea of contract, but they will bring along many philosophical and legal problems and questions regarding divine law. Issues such as who are the guardians of divine laws, what

<sup>36</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'ân", 84.

<sup>37</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 28-30.

<sup>38</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 63-91.

divine laws are, what are the legislative procedures, the nature of prophecy, the possibility, and immutability of political authority, the emergence and place of political power in the Islamic Community have been given as examples in this chapter. The author has said that the moral and psychological principles of the nation had been built in the first contract and an organized formation had emerged in the later stages by evaluating concepts such as will, consciousness, duty, responsibility, social and individual obligation in terms of the formation and development of the ummah.<sup>39</sup>

#### 4.8. Khilāfah/Caliphate and Imāmah/Imamate

Vecdi Akyüz has dealt with these terms under the headings of "İmam ve Halife/Imam and Caliph" within the framework of concepts related to political leadership. According to him, imam, which means the person who is defined as a leader, whether the wrong guide or the right guide, has been mentioned in twelve places in the Qur'an. The author has arrived at the meanings of "leader, book, Lawh al-Mahfouz, and path" with a distinction between good and evil leaders by examining these verses. He has concluded that the words khalif, khalifa, and istikhlaf come from the same root and that these words have been used interchangeably by examining the kh-l-f root and its derivatives for the word caliph. He has said that the word istikhlaf has the general meaning of istikhlaf, that all people are the caliphs of the earth, everything on earth has been submitted to his command and benefit, the property has been entrusted to him and he has also taken care of this trust. He has stated that in addition to general istikhlaf, the words in the verses also have a special meaning for special istikhlaf. He has classified this special derivation as the exploitation of states and communities, and the exploitation of individuals belonging to heads of state, as God's granting of domination, will, power and independence to one nation after another.<sup>40</sup>

Manzooriddin Ahmad has stated that this term, with its various derivatives, has frequently taken a place in the Qur'an, hadith books, historical sources, and medieval legal treatises, and has been used as a synonym for imamate while explaining the term caliphate/khilāfah. The author, who has talked about the necessity and obligatory of explaining the elements such as the predecessor, successor, the purpose of the caliphate, and the rights and obligations arising from the caliphate, following the dictionary and term meanings, has tried to explain the theories of the caliphate of God and the Messenger -the identity of the absolute caliph- with arguments, hypotheses, and refutations. He has stated that the issue of the caliphate of man has been confused by the first historians, scholars of the science of hadith, and jurists who have tried to legalize the classical caliphate, and therefore a new understanding has been needed as obligatory and necessary by evaluating the imamate theories of Ahl as-Sunnah and Shī'a separately.<sup>41</sup>

#### 4.9. Al-Dawlah/State

Vecdi Akyüz has analyzed the term "al-Dawlah/state" in the first part of his work within the framework of concepts related to politics, power, and sovereignty. The author has mentioned that there are only two words derived from the root d-v-l and these are dūlat and dāvala by stating that such a word has not existed in the Qur'an as it has been defined in modern political science and constitutional law. He has concluded that the word dūlat has the same meaning as state, but the nuance of meaning between them is the state's dimension of meaning is about the property, while dūlat is about war and position and authority. He has stated that this term has been used since the Abbasids, and such a name has not been given to the administration during the time of the Prophet -Rashidūn Caliphate- the Umayyads by talking about the emergence of the term "state" in the history of Islam.<sup>42</sup>

Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has similarly explained that such a word has not existed in the Qur'an. In accordance with his opinion, the effort to discover the meaning in contemporary political

<sup>39</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'an", 84-86.

<sup>40</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 127-135.

<sup>41</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'an", 86-88.

<sup>42</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 18-20.

science in the context of Qur'anic terminology is a futile and meaningless action. Unlike Vecdi Akyüz, he has determined that the term "state" in the Qur'an metaphorically has meant "wealth and goods that are exchanged" and it has developed afterward in a way symbolizing power, government, people, community, and property based on this metaphorical meaning. Although Ahmad has not given as much detail to the historical development as Akyüz, he agrees with the fact that political theory has not existed within the scope of the term state.<sup>43</sup>

#### 4.10. Al-Siyādah/Sovereignty and al-Mulk/Kingship

Vecdi Akyüz has included the word "sayyid" in the third part of his work, within the scope of concepts related to political leadership. He has mentioned that the word derived from the root of sawād has existed in three places in the Qur'an, one of which is plural, and that root of sawād has been used as a "populous society" and the word sayyid as a "manager of society". He has expressed that the word sayyid has carried the meanings of "husband, affable or mild-tempered, gentleman and manager". The author, who has listed the relevant verses in line with these meanings, has said that the use of the word siyādah in modern Arabic language, in the sense of "sovereignty", has been produced later -in the title of the ruler- in the context of the meanings of the word sayyid.<sup>44</sup>

Akyüz has evaluated the concept of mulk within the scope of terms related to politics, power, and sovereignty. He has stated that this term has two meanings by stating that one of the most used concepts in the Qur'an is the concept of mulk. These meanings are as follows:

1. Possession (tamalluk/appropriation) and management (tawalli)
2. Power and strength

According to the author, the m-l-k origin concepts that have been used in the Qur'an are "property, mulk, meleqūt, owner, mālīk, melīk, and melīk". While mulk and milk are the infinitives of the root of malaka, the property has meant saving on people, and milk has meant goods and benefits. MulK has been used in a more comprehensive sense than the word milk. The author has explained the concepts of property related to God and the concepts of property related to people in detail. He has also detailed the title of provision within the framework of the meaning of power and strength.<sup>45</sup>

Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has stated that this understanding has been conceptualized together with the contemporary Arab terminology with an introduction stating that the approaches to contemporary political theory have been based on the understanding of sovereignty. However, he has specified that the concept of siyādah has not been included in the Qur'an, similar to Akyüz, although there are references to sayyid, which has been used in the traditional period and most basically in the Qur'an, in the sense of "manager". He has emphasized that the term mulk has been frequently used in the Qur'an, the dictionary meaning is "kingdom, sovereignty, ownership, mastery", and thematically, the owner and mālīk are always God. While explaining that this usage has been formed in accordance with Islamic theology, he has highlighted the foreign origin of the institution of kingship in the pre-Qur'an period with different dimensions. He has concluded that these terms, which contain the relationship between the government and the governed in all circumstances, have met on the common denominator of God's Absolute Sovereignty in the content of the religion of Islam. While talking about the development processes of political theories in another dimension, the author has remarked that Islamic political theory has differed from the Western political thought and from the perception of sovereignty at the end of the political development period with major breaks such as the Reform Movement and Industrial Revolution, which has the basis of this thought, and this has naturally created different notions in conceptualization. Accordingly, the concept of the modern state is incompatible with the understanding of the Islamic state. As a matter of fact, neither man nor society

<sup>43</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'an", 88.

<sup>44</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 145-146.

<sup>45</sup> Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 30-41.

can be the only and unchangeable power in Islam. The only and ultimate power is Almighty God who has all the attributes.

Another concept that has been added to the Islamic political theory, such as the concept of the caliphate, was sultan, shūra/the council which has emphasized establishing modern democracy, concepts such as amr, imârah, waliyy al-amr, hukm, khuruch, fitna, corruption, bagha, jihad, which have certain political meanings, are other concepts that have similarly denoted the doctrine of political obligation. The author who has explained the lexical meanings of the concepts and the historical change processes has emphasized that the terms of the Qur'ân have taken a fixed form by gaining different meanings in the construction of an Islamic political theory and these concepts, which have arisen from the basic theological teachings of the Qur'ân, have a great place in the development of Islamic political theory.<sup>46</sup>

## Conclusion

The political and ideological way of understanding, which has taken its place in the tafsîr literature as a result of scientific research on Islamic thought and the history of tafsîr and the search for new methods, is a very valuable interpretation activity in terms of understanding the fields and elements of life contained in the Qur'ân. Although the subject of special research and specialization in the field of tafsîr has corresponded to the new era, politics, political interpretation, and content are as old as human history. Because the power, management, organizational desire, and ability of human beings have affected religious, political, social, cultural, and economic life very severely. Principles and recommendations on political issues in the Qur'ân, which is the essence of life and a guide for humanity, political concepts and uses, political structure and thought in the history of Islam, Islam-political theory, religious and political ideas of the sects in the classical age of Islam are the main materials of the form of interpretation.

In this study, in which we have examined the works of Vecdi Akyüz and Manzooriddin Ahmad, which have dealt with the concepts in political content, it has been understood how effective and important politics is in various institutions and organizations of life, even though the expressions, interpretations, and methods have changed.

As a result of our research, the conceptual and methodological results we have reached are as follows:

- Vecdi Akyüz has mostly followed the dictionary study method in his work. So, he has mostly based on the dictionary meaning and even the first meaning of the word. In line with these meanings, he has made a classification according to his subjects. When changes and preferences have been required, he has used cultural examples and meanings in other fields as a basis. Manzooriddin Ahmad, on the other hand, has adopted a very different style as a method compared to Akyüz, although he has referred to the dictionary meanings of the words. He has chosen to make philosophical, anthropological, historical, and sociological evaluations by going beyond his dictionary study.

- Akyüz has touched upon the lexical meanings of the concepts as well as other related words. He has sufficed with conveying these words without too many interpretations and preferences. Ahmad, on the other hand, has analyzed these words with a critical method -in detail- with their similarities and differences.

- While Akyüz has directly listed the verses and their meanings related to the concepts in general terms, almost as a series of verses, Ahmad has made conceptual and contextual analyzes beyond the order of the verses.

- While Akyüz has explained the most superficial meanings of the concepts, Ahmad has aimed to explain the historical journey of these concepts.

---

<sup>46</sup> Ahmad, "Key Political Concepts in the Qur'ân", 88-98.

- While Akyüz has made very little analysis of where and how the meaning of the concept has changed, Ahmad has valiantly expressed the semantic adventure with his criticisms, comments, and evaluations.

- While Akyüz has mostly referred to the meanings of words in classical dictionaries, Ahmad has also touched upon their dictionary meanings, their usage in Classical and Modern Arabic, and similarities and differences.

- While Akyüz has mostly made use of Semitic languages and the Arabic language in terms of words' meanings, Ahmad has used Semitic languages, Arabic, Persian and Urdu languages and traditions when the usage was necessary within the framework of semantic context.

As a result, Akyüz's work is more reminiscent of a dictionary word with a focus on concept meaning, and subject, while Ahmad's work is multi-faceted. There is no doubt that both of the works are precious studies for the researchers, the result of long, tiresome, and detailed research, the outcome of labor. In addition to this common and proper evaluation, we have to remark that Ahmad's study, which we have found more valuable academically, is a product of analysis that has a linguistic, historical, cultural, and critical method. Ahmad has also made use of various languages and branches of science. Additionally, he has made philosophical and sociological comments and evaluations, in addition to the fact that the accuracy and proof of the work's inferences are open to discussion.

## Declaration

**1. Finance:** The author declares that no finance/incentive was used in the study.

**2. Conflict of Interest:** The author declares that there is no conflict of interest in the study.

**3. Ethical Statement:** The author declares that research and publication ethics are complied with in this article. In addition, Ethics Committee Permission is not required for this research.

## References

- Ahmad, Manzooriddin. "Key Political Concepts in the Qur'an". *Islamic Studies, Islamic Research Institute, International Islamic University* (1971), 77-102.
- Ahmad, Manzooriddin. "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar". trans. Mustafa Özel. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2002), 255-284.
- Ahmad, Manzooriddin. *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*. Karachi: Saad Publications, 1983.
- Aktaş, Ümit. *İslam ve Siyaset*. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak, 1. Kur'an Sempozyumu: Kur'an'ın Aydınlığına Doğru*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1995.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Anjum, Ovamir. *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh ve Cemaat İbn Teymiyye Dönemi*. trans. Ammar Kılıç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Benna, Hasan. *İslam ve Siyaset*. trans. Beşir Güneş. İstanbul: Buruc Yayınları, 2020.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Doğan, Nagihan. *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset, İslam (750-833)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Fayrahi, Davood. "Political System and State in Islam (2) (The Sunnite Political System)". *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 141-168.
- Fazeli, Qader. "Political Teachings in the Quran from Iqbal's Viewpoint". *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 271-294.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer/İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Abū l-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī b. Aḥmad Ibn Manzūr al-Anṣārī al-Ruwayfi'ī al-Ifrīqī al-Miṣrī. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Sadr, 1414.
- Jarhi, Mabid. *The Islamic Political System: A Basic Value Approach*. PDF: MPRA Munich Personal RePEc Archive, 2016. Online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/72702/> MPRA Paper No. 72702, posted 27 July 2016 11:57 UTC
- Jeffery, Arthur. "The Political Importance of Islam". *Journal of Near Eastern Studies* 1/4 (October 1942), 383-395.

- Khan, Maulana Wahiduddin. *The Political Interpretation of Islam*. India: Goodwords Books, 2015.
- Khan, Qamaruddin. *Political Concepts in the Qur'ân*. Pakistan: The Institute of Islamic Studies, 1973.
- Kheradmand, Mohammad. "Political Terms in the Quran". *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 59-78.
- Kitâb-ı Mukaddes. Accessed 10 April 2022. <https://www.kitabimukaddes.com/>
- Kumar, Mohd Younus. "Authority in Islamic Political Thought: A Study of Quranic Verses". *World Journal of Islamic History and Civilization* 7/2 (2017), 30-36.
- Mardini, Souran. *Fundamental Religio-Political Concepts in the Sources of Islam*. Edinburgh: University of Edinburgh, the Department of Islamic and Middle Eastern Studies, Faculty of Arts, Ph.D Thesis, 1984.
- Nazarzadeh, Abdollah. "Political Teachings in the Quran". *Political Science* 4/15 (Autumn 2001), 35-58.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- The Noble Quran. Accessed 10 April 2022. <https://quran.com/>
- Topyay, Yusuf. "Vahiy Geleneğinde "Ruh" Kavramının Artzamanlı (Diachronic) Semantik İncelemesi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 97-123.
- Topyay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremli (Diachronic) Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Uzun, Nihat. *Hicri II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Wagay, Showkat Ahmad. "The Qur'an and Politics: A Study of the Key Political Concepts in the Qur'an". *Aligarh Journal of Quranic Studies* 3/1 (March 2020), 22-37.
- Wild, Stefan. *Political Interpretation of the Qur'ân*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Williams, John Alden. *The Word of Islam*. Austin: University of Texas Press, 1994.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2022/8/2

### DİN EĞİTİMİ DİLİ OLARAK SANAT VE EDEBİYATIN KULLANILMASI

*Using Art And Literature As the Language of Religious Education*

#### CAVİT ERDEM

Dr., MEB, Sarıyer Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, İstanbul, Türkiye  
PhD., MEB, Sarıyer Kız Anadolu İmam Hatip High School, İstanbul, Türkiye

caviterdem99@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8913-0201

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.09.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 01.11.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

#### Atıf | Cite as

Erdem, Cavit. "Din Eğitimi Dili Olarak Sanat ve Edebiyatın Kullanılması". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 196-208. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.03>

Erdem, Cavit. "Using Art and Literature as the Language of Religious Education". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 196-208.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.03>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).





## Din Eğitimi Dili Olarak Sanat ve Edebiyatın Kullanılması

### Öz

Bu makalede din eğitimi dili olarak sanat ve edebiyatın kullanılması araştırılarak konuyla alakalı değerlendirmelere yer verilmiştir. İnsanlar birbirleriyle iletişimlerini sadece düz yazı ve sözle kurmamış, sanat ve edebiyatı bir iletişim ve etkileşim aracı olarak kullanmışlardır. Din eğitiminde söz ve düz yazının dışında başka iletişim ve etkileşim dillerinin olup olmadığının araştırılması, yapılan çalışmayı önemli kılmaktadır. Sanat ve edebiyatın din eğitimi dili olması açısından önemini ortaya koyma amacıyla yapılan bu çalışmada, doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Dinî kaynaklarda eğitimin içeriğiyle alakalı bilgilere yer verildiği gibi din eğitiminin dili ve üslubu üzerinde de durulmuştur. Kur'an'da *"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et"* ayetiyle din eğitiminde dil ve yöneme dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber'in *"Müjdeleyin nefret ettirmeyin, kolaylaştırın zorlaştırmayın"* buyruğu, din eğitimi dil ve üslubunun önemli ilkeleri arasında yer almıştır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in insanlara dini anlatırken yumuşak huylu olduğu; katı ve kabalıktan uzak durduğu belirtilmiş ve aksi durumda insanların etrafından uzaklaşacağı belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in bu tavrı dil ve üslup açısından din eğitimcileri için örnek gösterilmiştir. Din eğitiminde tavsiye edilen dil ve üslup, yapılan işin bir hikmetinin olması; kaba, sert davranışlardan uzak durulması; kolaylaştırıcı ve müjdecî bir tavır takınılması olarak özetlenmiştir. Bu tavsiyeler, dinin en temel kaynaklarında yer almış ve konuyla ilgili genel geçer ilkeler olmuştur. Bu ilkelerin muhatabın genel durumuna bakılmadan uygulanması istenmiştir. Allah Teala Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun'u Firavun'a dini anlatmak üzere görevlendirdiği zaman *"Ona (Firavun'a) yumuşak söz söyleyin, olur ki öğüt dinler yahut içi titreyerek Allah'ın azabından korkar, azgınlığından vazgeçer"* buyurmuştur. İnsanoğlunun fitraten güzele ve güzelliğe karşı eğilim içerisinde olduğu bilinmektedir. Estetik ve güzellikte insanları etkileyen bir yolun olduğu varsayılmaktadır. Sanat ve edebiyatın etkileyici gücünün günümüzde din eğitiminde bir araç olarak kullanılması, dinî bilgi ve ahlakî mesajların iletilmesinde önemli rol oynamaktadır. Çağımızın dili olan sanat ve edebiyat, tarihte din eğitimi konusunda etkili bir yöntem olarak kullanılmıştır. Sanat ve edebiyat; söz ve davranışı güzelleştiren, hikmeti ve güzelliği ortaya çıkaran; mesajın etkili bir şekilde muhatabına ulaşmasını sağlayan olgu olarak görülmüştür. Geleneğimizde en büyük sanatçının Allah olduğu kabul edilmiş ve kâinata görülen güzelliklerin Allah'ın "cemat" sıfatının bir tezahürü olduğuna inanılmıştır. Dinî mesajların etkileme gücünde, kullanılan dil, mesajın veriliş biçimi, kişilerin sosyal konumu ve psikolojik durumları önemli faktörler olarak görülmüştür. Dini anlatan kişilerden dinin güzelliklerini, dinî emir ve yasakların hikmetini insanların anlayabilecekleri şekilde sunmaları beklenmiştir. Din eğitiminin önemli kaynaklarından biri olan Kur'an-ı Kerim ve hadisler 'in sanat ve edebiyat açısından eşsiz bir yere sahip olduğu görülmektedir. Kur'an'ı insanlara tebliğ eden ve onu açıklayan Hz. Peygamber'in Arap dilini en güzel şekilde konuşuyor olması; dini tebliğ ederken takındığı üslup ve tavır; din dilinin önemine işaret etmektedir. Kur'an ve sünnetin muhtevasında kıssa ve hikâyelere yer verilmesi, mecaz, teşbih gibi edebi sanatların kullanılması din eğitimi dili hakkında ipuçları vermektedir. Günümüzde iletişim ve etkileşim dilleri olan sanat ve edebiyatın din eğitiminde kullanılmasının araştırılması çalışmayı önemli kılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Eğitimi Dili, Din Dili, Din ve Edebiyat, Din ve Sanat.

## Using Art And Literature As the Language of Religious Education

### Abstract

In this article, the use of art and literature as the language of religious education has been researched and evaluations related to the subject have been given. People did not establish their communication with each other only in prose and verbal, but they used art and literature as a means of communication and interaction. Investigation of whether there are other communication and interaction languages apart from speech and prose in religious education makes the study important. In this study, which was carried out to reveal the importance of art and literature in terms of being the language of religious education, the document analysis method was used. In the religious resources, information about the content of education is given, as well as information and suggestions about the language of religious education and the style of the educator. In the verse, "Invite to the way of your Lord with wisdom and good advice, and fight them in the best way", it is emphasized that attention should be paid to the language and style to be used while performing religious teaching and guidance activities. The Prophet's command "Give good news, do not make hate, make it easy, do not make it difficult" is seen as an important principle of the language and style of religious education. The verse, which states that the Prophet was mild-tempered and stayed away from harshness and rudeness while he was preaching, showed the Prophet as an example in religious education. Among the recommended language and style in religious education, there is a wisdom in what we do, avoiding rude and harsh behaviours, and

adopting a facilitating and heraldry attitude, and these recommendations are included in the most basic sources of religion. The general situation of the addressee did not change the recommended language of religious education. When Allah Almighty sent Prophet Musa and his brother Harun to explain religion to Pharaoh, he said, "Speak softly to him, so that he may listen to advice or tremble and fear Allah's punishment and give up his anger." It is known that human beings are naturally inclined towards beauty and niceness. It is assumed that there is a way that affects people in aesthetics and beauty. The use of the impressive power of art and literature as a tool in religious education today plays an important role in the transmission of religious knowledge and moral messages. Art and literature, the language of our age, has been used as an effective method in religious education in history. Art and literature have been seen as a phenomenon that beautifies speech and behaviour, reveals wisdom and beauty, and enables the message to reach its addressee effectively. In our tradition, it has been accepted that the greatest artist is Allah, and it is believed that the beauties seen in the universe are a manifestation of Allah's attribute of "cema". The language used, the way the message was delivered, the social position and psychological status of the people were seen as important factors in the power of religious messages. People who talk about religion are expected to present the beauties of religion and the wisdom of religious orders and prohibitions in a way that people can understand. It is seen that the Qur'an and hadiths, which are one of the important sources of religious education, have a unique style in terms of art and literature. The fact that the Prophet, who conveyed the Qur'an to people and explained it, spoke the Arabic language in the most beautiful way, his style and attitude while preaching the religion, indicating the importance of the language of religion. The inclusion of stories and stories in the content of the Qur'an and the Sunnah, and the use of literary arts such as metaphors and similes give clues about the language of religious education. Today, researching the use of art and literature, which are the languages of communication and interaction, in religious education makes the study important.

**Keywords:** Religious Education, Religious Education Language, Religious Language, Religion and Literature, Religion and Art.

## Giriş

Toplum içerisinde doğan ve hayatını sosyal bir varlık olarak devam ettiren insanoğlu, canlılar içerisinde kültür ve medeniyet kurabilen tek varlıktır. Kültür ve medeniyetler insanların iletişim ve etkileşimlerini sağlayan kodları oluşturarak hayatı kolaylaştırmıştır. Çünkü kültür ve medeniyet, toplumların maddi ve manevi birikimlerinin tamamından oluşmaktadır. Kültür ve medeniyetlerin oluşmasında din ve inancın etkisi yoğun bir şekilde görülmektedir.

Milletler, varlıklarını devam ettirebilmek için kültür ve medeniyetlerini nesilden nesile aktarmak zorundadır ve bunun için de yoğun çaba sarf etmektedirler. Nesiller boyu kültür aktarma görevi eğitim-öğretim faaliyetlerinden beklenmiştir. Tarih boyunca ailede başlayıp okulda ve yaşadığımız çevrede devam eden eğitim, kültür ve medeniyet değerlerini nesilden nesile aktararak milli kimliğin korunmasına yardımcı olmuştur.

Yaşadığımız coğrafyanın kültür ve medeniyetinde İslam'ın derin izleri olduğu görülmektedir. Doğumumuzdan ölümümüze kadar hayatımızın her safhası İslam'ın çeşitli motifleriyle örülmüştür. Din eğitimi yoluyla bir manada toplumların bazı kültürel kodları da öğrenilmektedir. Din, kültürün önemli unsurlarından biri olması hasebiyle din eğitimi tüm zamanlarda genel eğitim ve öğretimin önemli konularından biri haline gelmiştir. Hayatın birçok alanına sirayet eden dinî değer ve kavramlar, tarihin bazı dönemlerinde kendini önemli ölçüde hissettirmiş ve eğitim denince akla sadece dinî eğitim gelmiştir. Günümüzde din ve ahlak eğitimi, milletlerin büyük bir çoğunluğunun önemseydiği genel eğitimin bir parçası olarak görülmektedir. İnsanlar din eğitimi sayesinde inançlarını, dinî görevlerini, âkibetleriyle alakalı temel soruların cevabını, dinî kavramların doğru anlamlarını, yanlış ideoloji ve hurafeler hakkındaki bilgileri, diğer dinleri temel düzeyde öğrenmektedirler. Din eğitimi önemli olduğu gibi dinin anlatım şekli ve onun anlatım dili de önemli görülmektedir. Dini anlatmak için konuyla alakalı hazırlanan yazılı, sözlü, görsel, işitsel materyallerle ve bu materyallerde iletilen mesajın usul ve esasları, şekli din dili olarak anlaşılmaktadır.

Genel eğitimin bir parçası olarak görülen din eğitimi, önemine binaen zamanı, müfredatı, dili vb. birçok açıdan incelenmiştir. Sanat ve edebiyat hem genel eğitimin hem de din eğitiminin etkisini artırmak için bir dil olarak kullanılmıştır. Tarihte dinî ve ahlaki mesajın etki gücü bu dille arttırılmıştır. Büyük İslam düşünürleri arasında yer alan İmam Gazâlî, Ferîdüddin Attâr, Farâbî, Firdevsî, Mevlânâ gibi birçok kişi; sanat ve edebiyatın gücünü eserlerinde hissettirmiştir. Din eğitimi açısından önemli eserler yazan düşünürlerimiz eserlerinde hikmetli, kulağa ve kalbe hoş gelen sözlere yer vermişlerdir. İnsanlar onların yazdıklarının ve söylediklerinin etkisinden asırlar boyu kurtulamamış ve yüzlerce yıldan beri yazılan bu eserlerden istifade etmişlerdir.<sup>1</sup> Klasik İslam sanatları arasında bulunan hat sanatıyla yazılan din eğitimiyle alakalı metinleri içeren hat levhalarında, sanat ve edebiyat dili bir arada kullanılmıştır. Levhaya bakan insanlar hem görsel olarak hem de edebi olarak etkili bir dinî mesajla karşılaşmıştır.<sup>2</sup> Sinema, tiyatro, musiki, mimari, hat, tezhip, ebru gibi sanatlarla insanlar duygu ve düşüncelerini etkili bir şekilde hedef kitlelerine iletmiştir. Dinî değerler, sanat ve edebiyat diliyle bazen açık, bazen de örtük bir şekilde anlatılmıştır. Birçok insan, teorik olarak anlatılan yalın dini bilgilerle yapılan din eğitimi benimsenmemiştir. Bu tarz yapılan bir din eğitimiyle verilen bilgiler kalıcı ve etkili olamamıştır. İmam Gazâlî, dille kalp arasındaki ilişkiye dikkat çekerek akla-hayale gelen şeyleri dilin söylemesiyle kalbin harekete geçtiğini sözün güzelliği veya çirkinliğine bağlı olarak neşelendiğini ya da hüzünlendiğini ifade etmiştir. Dil yalvarmaya başlayınca kalbin ürperdiğini merhamet duygularının yoğunlaştığını güzel sözle kalbin aydınlandığını, kötü sözle kalbin karardığını ifade etmiştir. Kalbi harekete geçirenin dil olduğunu; onun sadece bir et parçası olmadığını varlık âleminde olan ve olmayan her şey üzerinde tasarruf sahibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>3</sup> Sanat, eğitim-öğretim faaliyetlerinde eskiden beri kullanılan bir gelenek olmuştur. Çağımızda insanları etkisi altına alan sanat ve edebiyatın din eğitimi dili olarak tasarlanmasının etkili bir yöntem olacağı düşünülmektedir.

Araştırmamızın konusu, güzel sanatların ve edebi türlerin din eğitiminde kullanılması ve din eğitimine katkısının incelenmesi olarak belirlenmiştir. Sanat ve edebiyat; din eğitiminde bir araç olarak kullanılabilir mi, sanat ve edebiyatın din eğitimi dili olarak kullanılmasının nasıl bir sonuç doğuracağı, araştırmamızın problemini oluşturmaktadır. Din eğitiminde bir araç olarak kullanabilecek sanatlar ve edebi türler araştırmanın sınırları olarak belirlenmiştir. Araştırmanın amacı; din eğitimi dili olarak sanat ve edebiyatın kullanılmasının araştırılmasıdır. Çalışmamızda alanla alakalı yazılan birçok bilimsel yayından istifade edilerek doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Araştırma, din eğitiminin önemli konularından biri olan “din eğitimi dili” olması araştırmayı önemli kılmaktadır. Yapılan bu çalışmanın alana katkı sunması beklenmektedir. Çünkü dil; eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bireyleri başarıya ulaştıran unsurlardan biridir. Dinin öğretilmesi, öğrenilmesi ve davranış haline getirilmesinde dilin önemli bir enstrüman olduğu tecrübe edilmiştir.<sup>4</sup> İnsanoğlu Allah’ın emir ve yasaklarına dili sayesinde muhatap olmuş; kültürel mirasını dili sayesinde gelecek nesillere aktarmıştır. Dilin Allah’ın insanlara lütfettiği önemli bir nimeti olduğu söylenebilir. İnsanlar dilleri sebebiyle diğer canlılardan ayrılmış ve dilleri sayesinde medeniyetler kurmuştur.<sup>5</sup> Din eğitiminin verimliliği açısından da dilin büyük bir öneme sahip olduğu görülmüştür.

## 1. Eğitim-İletişim İlişkisi

İnsanoğlu sosyal bir varlık olması sebebiyle toplum içerisinde yaşamak zorundadır. İnsanın yaşadığı toplumun kültürünü benimsemesi ve yaşadığı topluma benzemesine sosyalleşme adı verilmiştir.

<sup>1</sup> Ertuğrul Yaman, “Susmanın Erdemi”, *Din ve Hayat* 22 (Haziran 2014), 122.

<sup>2</sup> Erol Özbilgen, “Kültür ve Sanatlar Arasındaki İlişkiler Kuramı”, *İzlenim* 32 (1996), 17.

<sup>3</sup> İmam Gazali, *Kimyâ-i Saadet*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar, 2011), 383-384.

<sup>4</sup> Salih Aybey, “Din Eğitiminde Verimliliği Sağlayan Önemli Bir Etken: Din Dili”, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/23 (2018), 165.

<sup>5</sup> Oktay Çetin, “Dilin Din Eğitimindeki Rolü”, *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan’da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu (21-22 Mayıs 2007)* (Bişkek: Bişkek Ltd, 2008), 345.

Milletler nesillerini yaşadığı topluma adapte etmek için büyük bir çaba sarf etmekte ve eğitim sistemlerinin müfredatında bu konuya yer vermektedirler.<sup>6</sup>

Toplum içerisinde yaşayan insan çevresiyle her daim iletişim içerisinde olmaktadır. İnsanın kendini topluma ifade etmesi yani bireysel varlığını ortaya koyması ve toplumla ilişkilerini sürdürmek için çevreyi anlaması açısından iletişimin zorunlu bir ihtiyaç olduğu görülmektedir. İletişimin sosyal, psikolojik, dini, hukuki vb. birçok boyutunun olması hasebiyle her disiplin dalı kendi açısından iletişimi tarif etmiştir. Eski zamanlarda iletişim kelimesi yerine haberleşme kavramı kullanılmıştır. Ancak iletişimin haberleşmeden daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Haberleşme kavramıyla haber niteliği taşıyan bilgilerin, olayların, tutum ve davranışların paylaşılması kastedilmiş ve kitle iletişim araçlarıyla sağlanmıştır. Kitle iletişim araçlarıyla paylaşılmayan mesajların, haber niteliği taşımadığı gerekçesiyle olay ve olguların dışarıda kaldığı görülmüştür. Sonraki dönemlerde kullanılan iletişim kavramıyla bütün mesajlar kastedilmiştir.<sup>7</sup>

İnsanı şekillendiren, hayatına yön veren ve onu anlamlandıran en önemli olgulardan birisinin iletişim adı verilen bilgi alış-verişi olduğu bilinmektedir. Günümüzde bilgi akışı teknolojik imkânların da kullanılmasıyla inanılmaz hız ve boyutlara ulaşmış ve her geçen gün iletişim daha çok önem kazanmıştır. Hem özel hayatımızda hem de mesleki hayatımızda başarılı olmamızda sağlıklı iletişim başarımızı artırmaktadır. Doğru ve etkili iletişim yöntemlerinin kullanılması kişileri hedeflerine yaklaştırmaktadır. İnsan amaçlarına doğru iletişim kurarak ulaşır. İletişimin amacı bazen insanlara bilgi vererek eğitmek bazen çevreyi etkilemek bazen insanları eğlendirmek gibi amaçlara ulaşmak olduğu görülmektedir.

İletişimin önemli öğelerinden birinin dil olduğu ve bununla birlikte dilin sadece yazı ve sözden ibaret olmadığı da bilinmektedir. Sözlüklerde dil, insanların duygu ve düşüncelerini diğer insanlarla paylaştığı kelime ve işaretler olarak tarif edildiği gibi duygu ve düşünceleri bildirmeye yarayan araç olarak da tarif edilmiştir<sup>8</sup>. Etkili iletişimde başarılı olmanın yolunun dili bir sanat gibi kullanmaktan geçtiği ve insanların konuşma biçimlerinin önemli olduğu görülmüştür. Halk arasında “söz” durumuna göre bal gibi ya da zehir gibi sıfatlarıyla birlikte kullanılmıştır. Dilin yılan gibi soktuğu ya da yılanı deliğinden çıkardığı ifadeleri de yaygın olarak kullanılmıştır. Hatipler dillerini iyi kullandığı için kitleleri peşlerinden sürüklemiş, öğretmenler öğrencileri etkilemiş, ağzı laf yapanlar halk nezdinde itibar kazanmıştır<sup>9</sup>.

İletişim, insanlık tarihiyle başlamış ve insanoğlu yeryüzünde olduğu sürece devam edecektir. İlk insandan günümüze kadar insanlar birbirleriyle iletişim kurma çabası içerisine girmişlerdir. İnsanın karşı tarafa kendini ifade şekli bazen sözlerle, bazen yazıyla bazen görsel öge vb. sembollerle olmuştur. Medeniyetin ilerlemesiyle insanlar düşüncelerinin, hazlarının ve isteklerinin dışavurumunu farklı biçim ve yöntemlerle ortaya koymuştur. İnsanlar karşı tarafa mesajı iletirken, iletişimde estetiğe önem vermiş, etkileşimde verimliliği artırmak için mesajı alanın keyif almasına da dikkat etmiştir.<sup>10</sup> Söz ve yazı sanatları, drama, resim, çizgi ve ritim gibi sanatlarda iletişim ve mesaj aracı olarak kullanılmıştır.

Her bilimin kendine özgü geleneği, ıstılahları ve bir anlatım dili var olmuştur. Din eğitimi biliminin de kendine mahsus bir anlatım üslubu ve dili mevcuttur. Bu dil, dinin değerlerinin, inanç ilkelerinin, düşünce ve pratiklerinin, söz ve davranışlarla ifade edilme biçimidir. Ancak iletişim değişen durum ve şartlara göre farklılık gösteren, zamanla gelişen ve değişebilen bir olgudur. Hatta bu değişim kişiden kişiye, toplumdan topluma farklı olabildiği gibi tüm insanlara hitabeden ortak iletişim alan ve araçlarından da bahsetmek mümkündür. Kültür ve medeniyetin gelişmesiyle insanların etkileşimde kullandıkları klasik yöntemler yerine daha farklı yöntem ve araçların kullanıldığı görülmektedir. Sanal ve artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla ve simülasyon yöntemiyle insanlar olduğundan farklı ortamlarda kendisini hissetmekte hatta eğitimin bir aracı olarak kullanılmaktadır. Sosyal ağlardan; Facebook,

<sup>6</sup> John Dewey, *Yarının Mektepleri*, çev. S. Celal Antel (İstanbul: Devlet Matbaası, 1938), 69.

<sup>7</sup> Aysel Aziz, *İletişime Giriş* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2012), 25-26.

<sup>8</sup> Türk Dil Kurumu Sözlükleri (15 Haziran 2022).

<sup>9</sup> Özcan Köknel, *İnsanı Anlamak* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1987), 496.

<sup>10</sup> Şenkaya Ören, “Sanatın Doğuşunda İletişimle Aralarındaki Varoluşsal Birliktelik ve Sanat Eyleminde Psikolojik İletişimin Önemi”, *Atatürk İletişim Dergisi* 8 (Ocak 2015), 209-210.

WhatsApp, Instagram, Tik tok vb. sanal ortamlarda yapılan mesajlaşmalar, yayınlar ve özel uygulamalar iletişimde yeni bir dil olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2. Bir İletişim Dili Olarak Sanat

Din eğitiminde kavramların; dini bilgi ve duyguların anlatılmasında kullanılacak dil, din eğitimi açısından önemli bir konudur. Sınırlı bir dil ve sınırlı düşünceyle metafizik âlemi anlama ve anlatmanın zorlukları bilinmektedir.<sup>11</sup> Zaman ve mekânın değişmesiyle insanların kullandığı eğitim öğretim ve iletişim araçlarında da gelişmeler olmuştur.

İslam tarihinde ortaya konulan sanat eserleri kültürün önemli bir parçası olmakla birlikte aynı zamanda temsil ettiği medeniyet değerlerinin anlatım araçları olmuştur. İnsanlar duygu ve düşüncelerini sanat eserine dönüştürerek anlatmıştır. Ortaya konulan sanat eserlerine barındırdıkları dini mesajlar açısından bakıldığında sanatın eğitimsel bir işlev üstlendiği görülmektedir. Ortaya çıkan sanat eserleriyle duygu ve düşünceler estetik bir şekilde anlatılırken, insanların tutum ve davranışlarını, bakış açılarını etkileme amacı da güdülmüştür. Bu gerçekten hareketle; din eğitiminde konuşma ve davranış dilinden başka ortaya konulan sanat eserlerinin de bir dilinin olduğu anlaşılmaktadır.

Geleneksel İslam anlayışında en büyük sanatçı Allah olduğu ön kabulünden hareketle sanatın konusu ve kaynağı din olarak kabul edilmiştir. Güzelliğin sanat eserinin olmazsa olmaz bir özelliği ve sanat eserlerinde ortaya çıkan güzelliğin Allah'ın cemal sıfatının bir yansıması olarak kabul edilmiştir<sup>12</sup>. Faydalı olan şeyle estetik arasında bir ilişkiden söz edilebilir. Güzellik ve sanat, manevî hakikatleri yansıtan bir araç olarak görülmüştür.<sup>13</sup>

Sanat adına yapılan her şeyin, gerçeklere ve hakiki bilgiye kavuşturan uğraşlar olduğu bilinciyle hareket edilmiştir<sup>14</sup>. Geleneksel İslam anlayışında sanatın insanların etkinliklerinin bir parçası olduğu ve sanatın insan ruhunu okşayan güzelliklerinden hareketle manevi âlemle kurulan bir bağ olduğuna da inanılmıştır. Sanatla yoğunlaşan duyguların eğitim açısından önemli olduğu görülmektedir.

Estetik ve güzelliklerin insana nüfuz eden, onu etkileyen önemli bir dil olduğu bilinmektedir. Estetik ve güzellik duygusu fitri bir duygu olup en ilkel insandan en modern insana kadar herkes estetik ve güzelliğe meyillidir. İnsanların üzerinde birleştiği, kaynaştığı ortak bir dil gibidir<sup>15</sup>. Tabiatta görülen ahenk ve estetik gönlümüzü okşamakta ve içimize ferahlık vermektedir. Bazen şahit olduğumuz bir gök gürültüsü, çakan bir şimşek içimize korku ve ürperti vermektedir. Duyulan bir müziğin sözleri veya melodisi insanı etkilemekte ve günlerce onu mırıldanmaya sevk etmektedir. Çevremizde görülen güzellikler dikkatimizi çekmekte gözümüzü kendisinden ayıramaz duruma getirmektedir. Güneşin sabahleyin ufuktan doğuşu ve akşam kayboluşu, güneşin battığı grupta oluşan kızılılığı hayranlıkla seyredilmektedir.<sup>16</sup>

İnsan ruh ve bedenden oluşan bir varlık olması dolayısıyla güzel ve estetik her şey insan ruhunu okşamakta iletişimi ve iletilen mesajın kabulünü kolaylaştırmaktadır. Kur'an, kâinatın bir düzen içerisinde belli bir ahenk ve estetik üzerine yaratıldığını, güzel ve estetiğin insan fitratında var olduğunu bildirmiştir. Ayet-i kerimelerde; *"Muhakkak ki sizi en güzel şekilde yarattık"*<sup>17</sup>, *"Yaratanların en güzeli Allah ne yücedir"*<sup>18</sup> buyrularak Allah'ın en güzel yaratıcı olduğu ve insanın en güzel şekilde yaratıldığı ifade edilmiştir.

<sup>11</sup> Aliye Çınar, "Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel", *Dindarlık Olgusu* (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2006), 337.

<sup>12</sup> Seyyit Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal-Sara Büyükduru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 226-234; Hamit Er, "Din ve Sanat", *Öneri: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hakemli Dergisi* 2/9 (1998), 252-255.

<sup>13</sup> Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İsam yay, 2014), 48.

<sup>14</sup> Rene Guénon, *Sanatlar ve Modern Sanat Anlayışı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 68.

<sup>15</sup> Nurettin Turgay, "Kur'an'a Göre Estetik ve Güzel Sanatlar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 171-178.

<sup>16</sup> Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhit ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Suffe Yayınları, 1997), 176; Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1991), 249.

<sup>17</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Tin 64/3; el-Enfâl 8/2.

<sup>18</sup> el-Mü'minun 23/14.

Birçok sanat eserinde dini mesaj ve sanatsal estetiğin birbiri içine geçtiği görülmüştür. Mimari açıdan önemli yapı örnekleri olan camiler, sadece bir ibadet mekânı olarak tasarlanmamış, bunun ötesinde insanları yüzyıllarca etkileyen bir sanat eseri olmuştur. Ortaya konulan sanat eserleriyle hem insanlara fayda sağlamış hem de dine fayda sağlama amacı güdülerek dini mesajlar için bir araç olarak görülmüştür<sup>19</sup>. Kur'an'ın güzel sesle okunması ve yazılması insanların Kur'an'la tanışmasına vesile olmuştur. Ses ve yazı sanatı din eğitiminde çağlar boyu insanları Kur'an'la buluşturmuştur. Başta Kur'an-ı güzel yazma düşüncesiyle gelişen hat sanatımız elimizin dili ve düşüncemizin zarafeti olarak hayat bulmuştur. Hat sanatı Kur'an'ın manevi feyz ve bereketine götüren bir yol olmuştur.<sup>20</sup>

Hat sanatı görsel bir sanat olmanın yanında Kur'an ayetlerinin, hadis-i şeriflerin, şairlerin beyit ve mısralarının, büyüklerin sözleri olan kalam-ı kibarların, atasözlerinin sergilenerek insanlarla buluşmasına vesile olmuştur.

Musiki sanatı tarihin eski çağlarından beri insanlığın evrensel dili olmuştur. Musikinin insan üzerindeki etkisinden hareketle Farabi, İbn-i Sina gibi birçok düşünür, musikinin olumlu etkisinden istifade etmiştir. Geçmişte, psikolojik rahatsızlığı olanların musikiyle tedavi edilmesi yöntemine başvurulmuştur. Dini musiki cami dâhil birçok kutsal mekânda kullanılmış, dinin en önemli sembollerinden biri olan ezan Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar farklı makamlarda okunmuştur. Günümüzde mübarek gün ve gecelerde okunan selalar musikinin imkânlarından yararlanmıştır. Hz. Peygamber Kur'an-ı tebliği etmiş ve onun nasıl okunacağını da insanlara öğretmiştir. Namaz içerisi de dâhil olmak üzere Kur'an'ın makamla okunması tavsiye edilmiş, konuyla alakalı Hz. Peygamber; "*Kur'an'ı sesinizle güzelleştirin*"<sup>21</sup> buyurmuştur.

Yaşanmış ya da yaşanma ihtimali olan gerçekleri canlandırma sanatı olan sinema, TV, tiyatro gibi görsel ve işitsel olarak birçok duyuya hitabeden sanatsal etkinlikler, günümüzde önemli bir propaganda ve etkileşim aracı olarak da kullanılmaktadır. 1970'ler sonrasında Türk sinema ve tiyatrosunda dini içeriklere yer verilmiş, milli-manevi değerleri korumaya yönelik sinema filmleri, tiyatro gösterileri yapılmıştır. Minyeli Abdullah ve benzeri filmlerde işlenen dini temalar; namaz, başörtüsü, duvara asılı Kur'an, Kâbe resmi ve besmele gibi dini içeriklerin görünür olması dini değer ve yargıların sanat diliyle ifadesi olarak yorumlanmıştır. Bazı sahnelerde müzik eşliğinde sunulan değerlere insanların dikkatleri yoğunlaştırılarak istenen mesajlar verilmiştir.<sup>22</sup>

### 3. Din Eğitimi Dili Olarak Edebiyat

Kültür ve medeniyet tarihimizde önemli bir yeri olan edebiyatın eğitimle yakından ilişkili olduğu, aralarında sıkı bir bağ bulunduğu bilinmektedir. Edebiyat kelimesi "edep" sözcüğünden türetilmiştir. Edep, terbiye ve eğitim anlamlarına gelmektedir. Edebiyat insanların kişiliklerini geliştirme ve değiştirme sanatı olarak da tarif edilmiştir.<sup>23</sup>

Tarihimizde Türklerin İslam'a girmeleriyle birlikte muhtevası din olan bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Edebiyatın konusu din olurken, dinin anlatım dillerinden birisi de edebiyat olmuştur. 13. yüzyılın sonlarından başlayıp 19. yüzyılın başlarına kadar kesintisiz devam eden ve muhtevası din olan "Divan Edebiyatı" altı asır devam etmiş bir gelenektir<sup>24</sup>. Muhteva din olmakla birlikte farklı şekil ve türleri olan edebiyat, dini insanlara ulaştıran önemli bir dil olmuştur. Dini hikmetli ve güzel anlatmanın etkili bir yolu olarak görülmüştür.

<sup>19</sup> Koç, *İslam Estetiği*, 25.

<sup>20</sup> Seyyit Hüseyin Nasr, *İslam Sanat ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 29-34.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Buhari, *Sahîhu'l-Buhârî*, düz. Şaban Kurt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tevhid", 52; Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistani Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud* (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), "Vitr", 20.

<sup>22</sup> Andre Bazin, çev. İbrahim Şener, *Sinema Nedir?* (İstanbul: Doruk Yayınevi, 2013), 269; Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz yay, 2013), 21.

<sup>23</sup> Cahit Kavcar, *Edebiyat ve Eğitim* (Ankara: Engin Yayınları, 1999), 2-5.

<sup>24</sup> Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/389.

Divan ve halk edebiyatımızda doğrudan dini konulara yer veren ya da dini kültürü barındıran çok sayıda edebi eser bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmı hikâye, roman vb. türlerde nesir olarak kaleme alınmıştır. Bir kısım eserlerin manzum olarak kaleme alındığı ve manzum eserlerin okuyucuya daha cazip geldiği; manzum olarak kaleme alınan türlerin insanları etkilediği; ezberlemeyi kolaylaştırdığı, okumayı daha keyifli hale getirdiği görülmüştür. Din eğitimiyle alakalı olabilecek farklı alanlarda çok sayıda manzum eser kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında “Fatiha” ve “İhlas” sureleri gibi Kuran’ın bazı surelerinin tercüme ve açıklamaları da bulunmaktadır. Bununla beraber akılda daha iyi kalması için manzum tecvit eserleri, “Esmâ-i Hüsnâ” gibi bazı zikirler, fıkıhla alakalı bazı konular, dini öğreten manzum ilmihal kitapları da kaleme alınmıştır. Dini edebiyatımızda manzum eserlerin daha çok Hz. Peygamberle alakalı eserler olduğu görülmektedir.<sup>25</sup>

XIV. ve XV. asırlarda mesnevi tarzı Manzum dini hikâyeler yazılmıştır. Bu eserler, Müslüman olmuş fakat İslam hakkında yeterli dini bilgisi olmayan halk olarak tanımlanan kişilere İslamî yaşam tarzını anlatmak amacıyla yazılmıştır. Didaktik bir nitelikte yazılan eserlerin konuları arasında; İslam tarihinden bölümler, Kur’an kıssaları, evliya menkıbeleri yer almıştır. Kur’an, sünnet ve siyer gibi kaynaklardan yararlanılarak hazırlanan edebi manzum dini hikâyelerin de var olduğu bilinmektedir. Bu eserler arasında Hazret-i Peygamber’in hayatı ve mucizeleri, Hz. İbrahim ve Hz. İsa gibi peygamber kıssaları, din büyüklerinin ve Allah dostlarının menkıbeleri gibi konulara geniş yer verilmiştir. Sade halk diliyle yazılıp çeşitli toplantı ve merasimlerde okunan hikâyeler arasında, İbrahim Edhem, Veysel Karani, Hz. Ali’nin Cenk’i, Kesikbaş, Ejderha, Hatun, Geyik, Güvercin gibi dini bilgilerinde yer aldığı hikâyeler bulunmaktadır. Bu hikâyeler yıllarca büyük topluluklar önünde okunmuş ve keyifle dinlenmiştir. XIV. yüzyıldan itibaren manzum dini hikâye yazma geleneği başladığı ve geleneğin Anadolu’nun İslamlaşmasında büyük rol üstlendiği görülmüştür.<sup>26</sup>

Konusu din olan edebiyatın zaman içerisinde birçok türü oluşmuştur. Divan Edebiyatının nazım türleri arasında bulunan “Tevhid” sözlükte bir kılma, birleştirme gibi anlamlara gelmektedir. Edebiyatımızda manzum ya da mensur olarak Allah’ın varlığını, birliğini ve yüceliğini anlatan eser türlerine “Tevhid” denmiştir. Bu eserlerin muhtevasında Allah sıfatlarıyla anılmış ve anlatılmış; Allah’ın varlığına ve birliğine deliller getirilmiştir. 13. ve 16. yüzyıllarda yazılan eserlerin genelde başlarında Allah’ı övmek ve yüceltme niyetiyle divan ve mesnevilerin girişleri “Tevhid” bölümüne ayrılmıştır. Divan edebiyatının din içerikli manzum türlerinden bir diğeri de “Münacaattır.” 19. yüzyılda daha çok divanların başında yer alan “Münacaat” Allah’a yalvararak dua etmek anlamına gelmektedir. Bu tür metinlerde Allah’ın sıfat ve isimleriyle beraber yapılan dualar şiirleştirilmiştir<sup>27</sup>.

17. ve 18. Yüzyıllarda Hz. Peygamber’i övmek üzere yazılan “Na’t” türü eserler edebiyatımızın önemli bir türü olarak görülmektedir. Hz. Peygamber’e olan sevgiyi dile getirmek, ona bağlılığı bildirmek, Hz. Peygamberden şefaath talebi, onu anarak sözü güzelleştirme niyetiyle “Na’t” türü eserler kaleme alınmıştır<sup>28</sup>. Hz. Peygamber’in doğumunun, doğduğu yerin, hayatından bazı kesitlerin, ahlakının, mucizelerinin, bazı gazâlarının anlatıldığı mevlid türü eserler de yazılmıştır<sup>29</sup>. Hz. Peygamberle alakalı siyer, hilye, şemail, maktel gibi dini-edebi içerikli eserler de yazılmıştır. Tasavvuf ehli şairler tarafından makamla söylenen din ve ahlak temalı şiirler de kaleme alınmıştır. Bu eserler insanların daha çok duygularına hitap eden ilahiler, tevhid, zikir gibi konuları işlemiştir<sup>30</sup>.

Tarih boyunca yazılan yukarıda adı zikredilen edebi eser türlerinin yanı sıra günümüzde de popüler olmuş dini içerikli roman, hikâye, şiir, tiyatro gibi edebi eserler de kaleme alınmıştır. Günlük hayata dair

<sup>25</sup> Amil Çelebioğlu, “Süleyman Nahifî’nin Hicretü’n-Nebi Adlı Mesnevisi”, *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi* 2 (1986), 53-54.

<sup>26</sup> Satı Kumartaşlıoğlu, *Manzum Dini Hikâyeler-Bir Mecmua Örneğinde* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 296.

<sup>27</sup> Halûk Gökalp, *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2011), 390.

<sup>28</sup> Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na’t* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 2.

<sup>29</sup> Ridvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2010), 137.

<sup>30</sup> Abdurrahman Güzel, *Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 525.

basit dini bilgiler vererek dini bir bakış açısı kazandırmayı hedefleyen eserler, insanlara din eğitimi vermeyi amaçlamaktadır.

#### 4. Dinin Temel Kaynaklarında Sanat ve Edebiyatın Yeri

İnsanlar tarih boyunca peygamberler ve onlara indirilen ilahi kitapların diliyle Allah'ın dinine davet edilmiştir. İslam iyiliği emretmeyi kötülükten nehyetmeyi insanlara görev olarak yüklemiştir.<sup>31</sup> "Allah'a çağırandan daha güzel sözlü kim olabilir?"<sup>32</sup> buyurularak Allah'a çağırınların sözleri övülmüştür. Bu görevi yapan insanların güzel sözler söylemesi istenmiş ve kullanılacak dilin özelliğiyle ilgilenilmiştir.<sup>33</sup> İbn-i Sina gibi bazı filozoflara göre herkes aynı düzeyde ilahi hikmeti anlama gücüne sahip değildir. Hakikatleri onlara anlatmak için onların anlayabileceği şekilde anlatılması önemlidir. Hz. Peygamber'in insanlara hakikati anlatırken örnekler verdiği ve semboller kullandığı bilinmektedir. Hz. Peygamber halkın kolayca anlayamayacağı bazı hakikatleri bir sanatçı gibi sembollerle anlatmıştır.<sup>34</sup>

Kur'an-ı Kerim dil ve üslup açısından incelendiğinde, nev'i şahsına mahsus dil ve üsluba sahip olduğu, insanları etkilediği ve benzerini yazma konusunda meydan okuyarak aciz bıraktığı görülmektedir.<sup>35</sup> Kur'an-ı Kerim, nesre ve şiire benzer ifade biçimiyle lafızların mana ile tenasübü; ayetlerin başlangıç ve bitişlerindeki ahenk ve güzelliğiyle okuyana keyif veren üslubundaki tatlı akıcılığı, insanların dikkatlerini üzerine çekmektedir. Muhtevasında yer alan; kıssaların, öğütlerin, uyarıların, benzetmelerin etkili sunumu; din dilinin önemine dikkat çeken bir işaret olarak algılanmıştır.<sup>36</sup> Kur'an-ı Kerim'in kelime yapısı fonetik açısından değerlendirildiğinde mucizevi bir güzelliğe sahip olduğu görülmektedir. Ayetlerin iniş zamanındaki ve vahyolunduğu yerdeki sosyal şartlar dikkate alınmıştır. Mekki surelerinde yer alan ayetlerde genel olarak imani konularda kısa, kesin ve sert bir üslup tercih edilirken, Medeni surelerde üslubun daha yumuşak ve ayetlerin daha uzun olduğu görülmüştür.

Mekkeli Müşriklerden bazıları Kur'an'ın fesahat ve belagatindeki güzellikten etkilenerek defalarca gizli gizli Kur'an dinlemişlerdir. Ebu Cehil, Ebu Süfyan ve Ahnes gibi Mekke'nin ileri gelen müşrikleri Hz. Peygamber'in evinin etrafında gece karanlığına kamufle olarak kimseye görünmeden Kur'an dinlemişlerdir. Tan yeri ağardığında birbirlerini görüp bir daha yapmamak üzere sözleşmişlerdir. Bu olayın birden fazla tekerrür ettiği rivayet edilmiştir. Kureyş'in Müslüman olmamış önemli isimlerinden biri olan Velid b. Müğire bir gün Kur'an'ı dinlemiş ve çok etkilenmiştir. Durumdan haberdar olan Ebu Cehil, Velid b. Muğire'nin Müslüman olmasını engellemek için onu ziyaret ederek yüklü miktarda servet teklif etmiştir. Velid b. Muğire Ebu Cehil'in teklifini reddederek servete ihtiyacının olmadığını söylemiştir. Velid b. Muğire, dinleyip etkisi altında kaldığı Kur'an'ı şu sözlerle ifade etmiştir: "...sizlerde bilirsiniz ki; recez ve kasideyi en iyi ben bilirim, içinizde en iyi şiir söyleyen de yine benim. Yemin ederim ki, Muhammed'in okuduğu Kur'an bunlardan hiçbirine benzemiyor" demiştir<sup>37</sup>. Dinin en temel kaynağı Kur'an muhataplarını ilk önce diliyle etkilemiştir. Kur'an'ın dilindeki fesahat ve belagat insanları mana ile buluşturmuştur. Kur'an'ın ilk muhatapları cahiliye döneminde Arapların edebiyata, güzel söz söylemeye karşı büyük bir meraklarının olduğu bilinmektedir. Develerin sırtında uçsuz bucaksız çöllerde yapılan yolculuklarda söylenen türküler cahiliye Arap şiirinin kaynağı olmuştur. Cahiliye döneminde belli dönemlerde Mekke'de panayırlar kurulup şiirler okunmuş, dereceye giren yedi şiir Kâbe'nin kapısına asılmıştır<sup>38</sup>. Kur'an dil ve üslup olarak muhatapın kullandığı ve anladığı dili bir araç olarak kullanmıştır. Aynı şekilde mesajını muhatapının dilini kullanırken dilde mevcut olan sanat ve edebi üslubu da ustaca kullanmıştır. Bunlar arasında teşbihlerin, tekrarların, mecazların olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim,

<sup>31</sup> Al-i İmran 3/104.

<sup>32</sup> Fussilet 41/33.

<sup>33</sup> İsra 17/53.

<sup>34</sup> Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal; İnanç-Kültür-Mitoloji* 6/1 (Nisan 2009), 87-88.

<sup>35</sup> el-Bakara 1/23.

<sup>36</sup> Abdülkâhir El-Cürçânî, *Delailü'l-İ'caz Söz Dizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera yayıncılık, 2008), 52.

<sup>37</sup> Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 295.

<sup>38</sup> Süleyman Tülüçü, "Muallakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308-310.



dörtte birini kapsayan kıssaları, mesajını iletmede bir anlatım türü olarak kullanmış, kıssalarda yer alan olaylardan ders alınmasını istemiş ve olayda iyi örnek olarak geçen kahramanlar rol model olarak takdim edilmiştir.

Kur'an'ı dinleyen birçok kişi Kur'an'daki fesahat ve belagatten etkilenerek İslam'a girmiştir. Kur'an'ın üslubundan etkilenerek Müslüman olanların başında Hz. Ömer gelmektedir. Konuyla alakalı meşhur olan birinci rivayete göre; Hz. Ömer Hz. Peygamber'i öldürmek üzere yolda giderken kız kardeşinin Müslüman olduğu haberini duyarak yolunu değiştirmiş, kardeşinin evine gitmiştir. Burada dinlemiş olduğu Kur'an ayetlerinin tesiriyle Müslüman olmuştur. İkinci rivayete göre Hz. Ömer bir gün Hz. Peygamber'in tebliğ amacıyla yüksek sesle Kâbe'de el-Hakka suresini okuduğuna şahit olmuştur. Hz. Ömer, Hz. Peygamber tarafından okunan Kur'an'ı gizlice dinlemiştir. Kur'an-ı Kerim'in fesahat ve belagati, Hz. Ömer'i derinden etkileyerek Müslüman olmasına sebep olmuştur<sup>39</sup>. Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla alakalı iki farklı rivayetin ortak noktası Kur'an'dan etkilenerek Müslüman olmasıdır.

Hz. Peygamber insanları dine davet ederken içinde yaşadığı toplumun dil ve edebiyatını iyi bir şekilde kullanmıştır. Bütün peygamberler kendi kavmini dine davet ederken kendi kavimlerinin dillerini kullanmış, kaba ve incitici tutum ve davranıştan kaçınmışlardır. Tebliğe muhatap olan insanların ikna olmasında hitabette yer alan değerlerin, güven, sevgi ve saygı dilinin önemli rolü olmuştur. Hz. Peygamber tebliğ görevini yerine getirirken konuşmalarında kinaye, teşbih, mecaz gibi birçok edebi sanata yer vermiştir. Sözlerinin fasih ve belagatli oluşu meramını en güzel şekilde anlatmasını kolaylaştırmıştır.

Hz. Peygamber konuşma üslubunda Arap dilinin bütün imkânlarını kullanmıştır. Kavminin en güzel konuşanı olduğunu hem kendisi hem de başkaları ifade etmiştir. Konuşurken herkesin anlayacağı şekilde tane tane konuştuğu rivayet edilmiştir.<sup>40</sup> İbnü'l-Esir (Ö.606/1209), Hz. Peygamber'in açık-seçik tatlı bir konuşma üslubuna sahip olduğunu, kullandığı kelime ve lafızlardaki tenasübün dikkat çektiğini ve Arapların en fasih konuşanı olduğunu ifade etmiştir.<sup>41</sup> "Cevâmiu'l-kelim ile gönderildim" veya "Bana Cevâmiu'l-kelim verildi" ifadeleriyle Hz. Peygamber, az sözle çok şey ifade etme anlamına gelen "Cevâmiu'l-Kelim" olduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup>

Gerek bireysel hayatımızda gerek toplumsal hayatımızda birçok problemin insanların birbirlerini doğru anlayamadıklarından ya da doğru iletişim kuramadıklarından kaynaklandığı görülmektedir. İnsanların içinde bulunduğu şartlar, duygu yoğunlukları, sözün söyleniş biçimi ve zamanlaması iletişim açısından önemli görülmektedir. İnsanlar meramını doğru yerde, doğru zamanda ve doğru bir şekilde aktaramadıkları zaman iletişim kazalarıyla karşılaşma oranının yüksek olduğu tecrübe edilmiştir. Allah Teala Kur'an'da Hz. Musa'yı Firavun'a tebliğe gitmesini istemiş; Firavun'a gidip ona yumuşak bir üslupla tebliğ yapmasını tembih etmiştir.<sup>43</sup> Firavun'a tebliğe görevlendirilen Hz. Musa'dan öğretilen dil ve üslup din eğitimi açısından dikkat çekmektedir. "Ona gidip deyin ki!" gibi başlayan sözcüklerle Hz. Musa ve Hz. Harun'a Firavun'a ne söyleyecekleri öğretilmiştir. Bir başka örnekte Kur'an insanları dine davet ederken özensiz bir üslup yerine güzel ve hikmetli sözlerle daveti emretmiştir. Nahl suresinde; "*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbinin yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir*"<sup>44</sup> buyurulmaktadır. Ayetin açık mesajında, din eğitiminde dilin "güzel" ve "hikmetli" olması istenmektedir. Din eğitiminde kullanılan dilde sözün doğru olması ve hakikat ifade etmesi, sözün ahlaki vasfının olması ve sözün estetik vasfının da olmasının önemli olduğu anlaşılmaktadır<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Ahmed Ağırakça, "Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Artuklu Akademi* 4/1 (2017), 3.

<sup>40</sup> Ebu Davud, "Edeb", 18.

<sup>41</sup> İbnü'l-Esir Cezeri, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1963), 1.

<sup>42</sup> Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 1-8 Cilt. düz. Şaban Kurt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Ta'bîr", 11; Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh* (Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008), "Mesacid", 5.

<sup>43</sup> Taha 20/42.

<sup>44</sup> en-Nahl 16/125.

<sup>45</sup> Mehmet Görmez, *Kalbin Erbaini* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 132.

Yaşadığımız yüzyıl bilgi ve teknoloji çağı olması hasebiyle “eğitim” günümüzün en önemli konularından birisi haline gelmiştir. Eğitim öğretim araçlarının çoğalması, edebiyat ve sanatın birlikte eğitim ve öğretimde bir araç olarak kullanılma imkânı her geçen gün daha da gelişmektedir. Genel eğitimin bir parçası olan din eğitiminde sanat ve edebiyatın bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Dinin temel kaynakları incelendiği zaman sanat ve edebiyata uzak olmadığı, içerik incelemesi yapıldığında dinî kaynakların sanat ve edebiyata yer verdiği zengin bir edebi üsluba sahip olduğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Çalışmamızda bir dinî eğitim dili olarak sanat ve edebiyatın önemi incelenmiştir. Din eğitimi dili üzerinde yapılan değerlendirmelerden hareketle, tavır ve davranışların, sanat ve edebiyatında bir dilinin olduğu, iletişimin sadece yazı ve sözlerden ibaret olmadığı anlaşılmıştır. Birçok iletişim kazasının yaşandığı günümüzde dil ve iletişimin önemli olduğu, zamana ve mekâna göre iletişim ve etkileşimin çeşitlendiği görülmektedir. Din eğitiminde kullanılan dilin ve kurulan iletişimin öneminden hareketle söz ve düz yazının dışında diğer iletişim kaynaklarının araştırılması, çalışmayı önemli kılmaktadır. Araştırma da din eğitiminin temel kaynaklarının kullandığı üsluptan hareketle konuyla alakalı yazılan diğer kaynaklar incelenerek doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Yapılan çalışmada dinî bilgi, değer ve ahlaki mesajların iletilmesinde, sanat ve edebiyatın eskiden beri insanların kullandığı etkili bir yöntem olduğu bilinmektedir. İmam Gazali, Farabi, Mevlâna gibi tarihimizde iz bırakan büyük şahsiyetler sanat ve edebiyatın etki gücünü eserlerinde ustaca kullanmıştır. Sanat ve edebiyatın eserlere katkısı, yazılan eserlerin yüzlerce yıl severek okunmasını sağlamıştır. Eserlerinde yer alan dinî ve ahlaki bilgilerin şiir, hikâye vb. formlarda ifade edilmesi insanları etkilemiş, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamış ve çağlar boyu etkisi devam etmiştir. Çalışmamızın sonucunda çağımızın dili olarak da ifade edilen sanat ve edebiyatın din dili olarak yeniden tasarlanması, din eğitim ve öğretiminde etkili bir şekilde kullanılması din eğitimi açısından önemli olacağı kanaatine varılmıştır.

İnsanoğlunun fitraten güzelliğe ve süslü olan şeylere karşı bir eğilim içerisinde olduğu bilinmektedir. Estetik ve güzellikte insana nüfuz eden bir yol olduğuna ve bir hikmet dili olduğuna inanılmıştır. İnsanların güzel olmak, güzelliklere sahip olma eğiliminden dolayı estetik ve güzellik duygusunun fitri bir duygu olduğuna inanılmaktadır. İnsanlar ilk günden günümüze kadar kılık-kıyafetlerinde, sahip oldukları eşyalarında ve içinde yaşadıkları evlerinde hülâsa her şeylerinde gücü nispetince estetik ve süslü olanı tercih etmişlerdir. İslam insanın eğitilebilir bir varlık olduğunu, en güzel bir şekilde yaratıldığını ve iyiliğe ve güzelliğe karşı meyilli olduğunu ifade etmiştir. İnsanın bu özelliğinden hareketle insanları Allah’a ve onun indirdiği dine güzellikle davet edilmesi istenmiştir. İnsanın fitratının güzele, süs ve estetiğe karşı meyilli olmasından dolayı sanat, edebiyat ve hikmet diliyle insanlar üzerinde daha kolay etki oluşacağı anlaşılmaktadır.

İslam’ın temel kaynağı ve insanlara rehber olarak indirilen Kur’an-ı Kerim’e dil ve üslup açısından baktığımızda Kur’an’ın nev’i şahsına mahsus eşsiz bir dil ve üsluba sahip olduğu görülmektedir. Hem manasıyla hem üslubuyla dikkat çektiği, insanları etkilediği görülmektedir. Kur’an-ı Kerim’in, nesre ve şiire benzer taraflarının olduğu; manaya uygun seçilen lafızlarda görülen uygunluk, ayetlerde görülen ses uyumu ve ahenk; üslubundaki tatlı akıcılığıyla okuyana verdiği keyif dikkatleri üzerine çekmiştir. Muhtevasında yer alan kıssalar, mesajların veriliş biçimleri sanat ve edebi güzellikler açısından çok şey ifade etmektedir. Dinin ikinci temel kaynağı olan Hadisler’in ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in kullandığı dilin de Kur’an-ı Kerim gibi nevi şahsına mahsus özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber Arap dilini en güzel bir şekilde konuşmuş, Arapçanın dil açısından bütün imkânlarını kullanmıştır. Hz. Peygamber’in Arapların içinde kendi dilini en güzel konuşan olduğu onu tanıyanların ortak görüşü olmuş ve bu durumu bizzat kendisi ifade etmiştir.

İslami gelenekte Allah en büyük sanatçı olarak kabul edilmiş; sanat eserlerinde görülen güzelliklerin Allah’ın “cema” sıfatının bir tezahürü olduğu varsayılmıştır. Tarihimizde görülen çeşitli sanat ve edebi eserlerde din ve ahlakın birlikte olduğu; iç içe geçtiği görülmüştür. Mimari açıdan önemli

eserlerden biri olarak bilinen camilerin sadece ibadet için kullanılmak üzere inşa edilen mekanlar olmadığı, bunun ötesinde başka amaçlarının da olduğu anlaşılmaktadır. Camiler İslam dininin kutsiyetini, görkemini, estetiğini yansıtan mekanlar olarak da inşa edilmiş ve insanları yüzyıllar boyunca etkilemiştir. Cami ve benzeri sanat eseri yapıtlar hem insanlara faydalı olma hem de dine faydalı olma amacıyla inşa edilmiştir. Mimaride olduğu gibi musikinin de insan üzerindeki olumlu etkisinin farkına varılmış Farabi, İbn Sina gibi düşünürler musikiden yararlanılmasını önermişlerdir. Tarihimizde musikinin insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkisinden hareketle, psikolojik rahatsızlıkları olanları musikiyle tedavi etmişlerdir. Musiki dili, dinin birçok alanına nüfuz etmiştir. Dinî musiki camilerde ve birçok mekânda dinî programlarda kullanılmıştır. Kur'an'ın -namaz dahil okunduğu her yerde- makamla okunmasının caiz olması ve teşvik edilmesi, ezan ve ilahilerde musikinin imkanlarından yararlanılması, dinin en önemli sembollerinden biri olan sanatın dinle ilişkisini ve sanat dilinin sınırlarını göstermesi açısından önemli olarak görülmektedir. Şarkı, türkü, ilahi, ninni vb. formlarda makam ve melodiyle verilen dinî bilgi ve değerlerin insanlarla buluşması ve insanlar tarafından beğeniyle karşılanması, musikiyi önemli bir din dili olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Türklerin İslamiyet'e girmeleriyle edebiyatın konusu din ve Hz. Peygamber olmuştur. Konusu din olan edebiyatın zaman içerisinde dinî konular bakımından ya da nazım türleri açısından farklı türleri oluşmuştur. Divan Edebiyatında; tevhid, na't, münacat, mevlid, siyer, kırk hadis, hilye, miraciye, divan, mesnevi, nasihatnameler vb. türler oluşmuştur. Her bir türün sanat ve edebiyatla ilişkisi olduğu, dinî konuların sanat ve edebiyatla anlatıldığı görülmüştür. Edebiyatımızın sonraki dönemlerinde görülen roman, hikâye, seyahatname, deneme vb. türlerde de dinî içeriklere yer verilmiştir. Günümüzde de değerlerimiz, dinî bilgilerimiz fıkıh dilinin dışında roman, hikâye, şiir, hatıra, fıkra gibi edebi formlarla muhatabın seviyesine uygun anlatılması din eğitimi açısından önemli bir dil olacağı düşünülmektedir.

Din eğitiminde sanat ve edebiyatın kullanılmasıyla alakalı bazı teklifler sunulabilir. Bu önerilerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: İlahiyat fakültelerinde din eğitiminde kullanılmak üzere edebi türde materyal hazırlamaya yönelik "din eğitimi edebiyatı" adıyla bir ders okutulabilir. Televizyon, sosyal medya gibi internet ortamında yayınlanacak, din eğitimine yönelik kısa film, animasyon, dizi film vb. program ve materyaller hazırlanarak eğitim materyali olarak kullanılabilir. DKAB ve İHL meslek derslerinde dini bilgi ve değerleri içeren edebi eserlerin incelenmesi; resim, afiş, karikatür gibi görsel sanatların ders materyali olarak kullanılması dersleri daha keyifli hale getirebilir. Dini değer ve ilkeleri barındıran deyim, atasözü, şiir ve musikinin din eğitimi materyali olarak kullanılması, kulağa ve kalbe hitap ederek dini duyguların gelişmesine yardımcı olabilir.

Çalışmanın neticesinde zamanın değişmesiyle din eğitiminde, iletişim ve etkileşim dillerinin değişebileceği, çeşitlenebileceği anlaşılmıştır. Savunulan fikir ne kadar önemli olursa olsun onun sunulması da önem arz etmektedir. Din eğitiminde geleneksel kullanılan metot ve dilin yanı sıra günümüzün önemli bir dili olan sanat ve edebiyat dilinin etkin bir şekilde kullanılmasının yararlı olacağı kanaati oluşmuştur. Roman, hikâye, şiir, biyografi vb. edebi türlerle beraber sinema, tiyatro, musiki, mimari, hat, tezhip, ebru vb. sanat dallarıyla insanlara dinî- ahlaki bilgi ve değerler etkili bir şekilde sunulabilir.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Ağırakça, Ahmed. "Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Artuklu Akademi* 4/1 (2017), 1-20.
- Akün, Ömer Faruk. "Divan Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/389. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhit ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Suffe Yayınları, 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Aybey, Salih. "Din Eğitiminde Verimliliği Sağlayan Önemli Bir Etken: Din Dili". *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/23 (2018), 165-182.
- Aziz, Aysel. *İletişime Giriş*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2012.
- Bazin, Andre. çev. İbrahim Şener. *Sinema Nedir?* İstanbul: Doruk Yayınevi, 2013.
- Bilhan, Saffet. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. 1-8 Cilt. düz. Şaban Kurt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2010.
- Cezeri, İbnü'l-Esir. *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1963.
- Cürçânî, Abdülkâhir. *Delailü'l-İ'caz Söz Dizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera yayıncılık, 2008.
- Çelebioğlu, Amil. "Süleyman Nahîfi'nin Hicretü'n-Nebi Adlı Mesnevisi". *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi* 2 (1986), 53-54.
- Çetin, Oktay. "Dilin Din Eğitimindeki Rolü". *Uluslararası Globalleşme Sürecinde Kırgızistan'da Din Bilimleri ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Meseleleri Sempozyumu (21-22 Mayıs 2007)*. 345-352. Bişkek: Bişkek Ltd, 2008.
- Çınar, Aliye. "Din Dili: Dini Sembol ve Ritüel". *Dindarlık Olgusu*. 325-337. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2006.
- Dewey, John. *Yarının Mektepleri*. çev. S. Celal Antel. İstanbul: Devlet Matbaası, 1938.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistani. *Sünen-i Ebi Davud. "Edeb"*. 18. I-V Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Er, Hamit. "Din ve Sanat". *Öneri: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hakemli Dergisi* 2/9 (1998), 252-255.
- Gazali, İmam. *Kimyâ-i Saadet*. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınları, 2011.
- Gökalp, Halûk. *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Görmez, Mehmet. *Kalbin Erbaini*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Guënon, Rene. *Sanatlar ve Modern Sanat Anlayışı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Kavcar, Cahit. *Edebiyat ve Eğitim*. Ankara: Engin Yayınları, 1999.
- Koç, Turan. *İslam Estetiği*. İstanbul: İsam yay, 2014.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz yay, 2013.
- Köknel, Özcan. *İnsanı Anlamak*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1987.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. *Manzum Dini Hikayeler-Bir Mecmua Örneğinde*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh*. Kâhire: Mektebetü'r-Rihâb, 2008.
- Nasr, Seyyit Hüseyin. *İslam Sanat ve Maneviyatı*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Nasr, Seyyit Hüseyin. *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*. çev. Ali Ünal - Sara Büyükduru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Ören, Şenkaya. "Sanatın Doğuşunda İletişimle Aralarındaki Varoluşsal Birliktelik Ve Sanat Eyleminde Psikolojik İletişimin Önemi". *Atatürk İletişim Dergisi* 8 (Ocak 2015), 209-210.
- Özbilgen, Erol. "Kültür ve Sanatlar Arasındaki İlişkiler Kuramı". *İzlenim* 32 (1996), 11-17.
- Türk Dil Kurumu. Erişim 15 Haziran 2022. <https://www.tdk.gov.tr/>
- Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Milel ve Nihal; İnanç-Kültür-Mitoloji* 6/1 (Nisan 2009), 75-98.
- Turgay, Nurettin. "Kurânâ Göre Estetik ve Güzel Sanatlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 171-178.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/308-310. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Yaman, Ertuğrul. "Susmanın Erdemi". *Din ve Hayat* 22 (Haziran 2014), 120-123.
- Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2022/8/2

### MODERNLEŞME, DAMGALAMA ve DİN: YAPRAK GAZETESİ ÖRNEĞİ

*Modernization, Stigmatization and Religion: The Example of The Yaprak Newspaper*

**MEHMET FURKAN ÖREN**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye  
PhD., Turkish Republic Ministry of National Education

İstanbul, Türkiye

mforen19@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7568-4166

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.09.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 16.11.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

#### Atıf | Cite as

Ören, Mehmet Furkan. "Modernleşme, Damgalama ve Din: Yaprak Gazetesi Örneği". Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (Aralık 2022), 209-226.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.04>

Ören, Mehmet Furkan. "Modernization, Stigmatization and Religion: The Example of The Yaprak Newspaper". The Journal of Near East University Faculty of Theology 8/2 (December 2022), 209-226.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.04>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## Modernleşme, Damgalama ve Din: Yaprak Gazetesi Örneği

### Öz

Modernleşme dönemiyle birlikte bilgiye dönük yaklaşımların değişmesi, dine yönelik bakış açılarının da değişmesiyle sonuçlanmıştır. Batı merkezli bir dönüşüm süreci olan modernleşme, bir taraftan Batı'nın kendi dinsel geçmişini sorgulamasına, öbür taraftan öteki toplumları damgalama, yönetilebilir hale getirme ve yönlendirme tecrübesine ilişkin önemli ipuçları taşımaktadır. Damgalama sosyolojiktir ve toplulukların olduğu her yerde görülebilecek bir durumdur. İktidarı elinde bulunduran ve kamusal alanda çoğunluk olan düşüncelerin azınlıkta olan ya da muhalif olan düşünceleri/kesimleri damgalayarak, yönetilebilir hale getirmeye çalıştıkları söylenebilir. Nitekim Avrupa merkezli bir okuma ve bilgi yapma süreci olan modernleşmenin diğer toplumların damgalanmasında önemli bir etkisi olmuştur. Damgalama her düşüncede ve çağda görülebilecek bir durumdur. Toplumların bilgiye bakış açıları, olayları değerlendirme biçimleri ve içinde yaşadıkları dönemlerin bilgi paradigmaları damgalamanın özelliğini belirler. Belli dönemlerde ve toplumlarda belli damgalama biçimleri gündemleşir ve genel kabul görür. Bu açıdan damgalamayı modernleşme ve Avrupa toplumuna indirgememek önemlidir. Burada modernleşme, damgalamanın yön değiştirdiği bir sürece işaret etmektedir. Modernleşme ile birlikte bilginin dönüşmesi, yeni bir paradigma inşasının ortaya çıkması özelde din etrafında yeni bir okumanın da meydana gelmesine neden olmuştur. Modernleşme, dinsel alana ilişkin damgalayıcı bir söylemin yaygınlaşmasına kaynaklık etmiştir. Modernleşme süreciyle birlikte oraya çıkan damgalama süreci belli bir bölgeyle sınırlı kalmamış, diğer kültür ve medeniyetleri de etkilemiştir. Özelde İslâm coğrafyası bu etkilemenin başında gelen yerlerden birisidir. Özellikle Osmanlı'da Tanzimat süreciyle birlikte gündemleşen modernleşme süreci Osmanlı aydınlarının dine bakış açısını da etkilemiştir. Bu etkilenme süreci sadece seküler aydınları değil, aynı zamanda muhafazakâr aydınları da etkilemiştir. Bu etkileme sonucunda ortaya çıkan çerçevenin merkezini din oluşturmaktadır. Din ve dindarlık bağlamında kullanılmaya başlanan irtica gibi kavramlar damgalamanın bir parçası olarak yaygınlık kazanmıştır. Cumhuriyet dönemi bu damgalamaya ivme kazandırmıştır. Bu çalışmada, 1949 ila 1951 yılları arasında çıkan ve 29 sayı olarak yayımlanan Yaprak gazetesi örneğinden hareketle dinin gericilik bağlamında damgalanma biçimi analiz edilmektedir. Nitel araştırmaya dayalı çalışmada, literatür taraması tekniğinin yanında söylem ve içerik analizi yöntemi de kullanılmaktadır. Vurgulanmalıdır ki damgalama geniş kapsamlı bir konudur ve hayatın her anında gözlemlenebilecek bir durumdur. Bu açıdan damgalamayı belli dönem ve örneklerle sınırlandırma meselenin tahlil edilmesini kolaylaştıran bir unsurdur. Bu açıdan makalenin merkezini Yaprak gazetesi oluşturmaktadır. Hem yayımlandığı yılların Türk siyasi tarihindeki önemi hem Batıcı ve modern bir çizgide yer alan aydınlarca çıkartılması, bu gazetenin seçilmesinde etkili olmuştur. Bu kapsamda çalışma, seküler bir çizgide yer alan Yaprak gazetesinin dini damgalama yaklaşımını analiz ederek alandaki tartışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır. Yazıda yaprak gazetesindeki damgalamalar belli temalar çerçevesinde analiz edilmektedir. Bu temalar, gericilik, geçmiş, hurafe ve din eğitimi şeklinde kategorize edilmiştir. Burada gazete kendi çizgisini damgaladığı dinsel alandan ayırtılmak için ilerici, çağdaş, pozitivist ve bilimsel olarak tanımlarken, dinsel alanı gerici, geçmişte kalan, hurafeci ve dogmatik eğilim şeklinde kodlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Modernleşme, Din, Damgalama, Yaprak Gazetesi.

## Modernization, Stigmatization and Religion: The Example of the Yaprak Newspaper

### Abstract

The change in approaches to knowledge with the modernization period resulted in a change in perspectives towards religion. Modernization, which is a Western-centered transformation process, carries important clues about the West's questioning of its own religious past on the one hand, and the experience of stamping, making manageable and directing other societies on the other hand. Stigma is sociological and can be seen wherever communities exist. It can be said that the thinkers who hold the power and are the majority in the public sphere try to make the minority or opposition thoughts/sections manageable by stigmatizing them. As a matter of fact, modernization, which is a European-centered process of reading and making information, has had a significant impact on the stigma of other societies. Stigma is a condition that can be seen in every thought and age. The societies' perspectives on information, the way they evaluate events, and the information paradigms of the periods they live in determine the characteristics of stigmatization. In certain periods and societies, certain forms of stigmatization are on the agenda and are generally accepted. In this respect, it is important not to reduce the stigma to modernization and European society. Here, modernization refers to a process in which stigma changes direction. With modernization, the transformation of knowledge and the emergence of a new paradigm construction have led to the emergence of a new reading around religion in particular. Modernization has been the source of the spread of a stigmatizing discourse on the religious field. The stigmatization process that

emerged with the modernization process was not limited to a certain region, but also affected other cultures and civilizations. In particular, the Islamic geography is one of the places at the forefront of this influence. Especially in the Ottoman Empire, the modernization process, which came to the fore with the reform process, also affected the perspective of Ottoman intellectuals on religion. This process of influence affected not only secular intellectuals, but also conservative intellectuals. Religion is the center of the framework that emerged as a result of this influence. Concepts such as fundamentalism, which started to be used in the context of religion and religiosity, became widespread as a part of stigmatization. The Republican period accelerated this stigma. In this study, the stigmatization of religion in the context of reaction is analyzed based on the example of Yaprak newspaper, which was published between 1949 and 1951 and was published in 29 issues. In the qualitative research study, besides the literature review technique, the discourse and content analysis method is also used. It should be emphasized that stigma is a wide-ranging issue and can be observed in every moment of life. In this respect, limiting stigma to certain periods and examples is an element that facilitates the analysis of the issue. In this respect, Yaprak newspaper forms the center of the article. Both the importance of the years it was published in Turkish political history and the fact that it was published by intellectuals who took a westernist and modern line were influential in the selection of this newspaper. In this context, the study aims to contribute to the discussions in the field by analyzing the religious stigmatization approach of Yaprak newspaper, which takes place in a secular line. In the article, the stigmatizations in the leaf newspaper are analyzed within the framework of certain themes. These themes were categorized as reactionary, past, superstition and religious education. Here, while the newspaper defines its line as progressive, contemporary, positivist and scientific in order to distinguish its line from the religious field it stamps, it views the religious field as a reactionary, past, superstitious and dogmatic trend.

**Keywords:** Sociology of Religion, Modernization, Religion, Stigmatization, Yaprak Newspaper.

## Giriş

Modernleşme süreci yeni bir bilgi biçimi, ontolojik anlam, insan doğası okuması ve yaklaşım biçimidir. Modernleşme sürecinin en fazla etkilediği alan ise dinsel alandır. Eğitim, bilgi, toplum, siyaset ve ordu başta olmak üzere birçok alanda değişimlerin meydana geldiği modern dönemlerde dinin geleceği ve konumu birçok tartışmaya konu olmuştur. Dinin modern zaman ve zeminlerde yerinin olmayacağı/olmaması gerektiğini gündeme getiren klasik sekülerleşme tezleri, onu gerçilik bağlamına oturttukları sosyal, siyasal, iktisadi ve eğitimsel süreçlerin dışında tutulması gereken bir alan olarak kodlamakta ve bu alandaki faaliyetleri “ölü yatırım” konseptine indirgemektedirler.<sup>1</sup> Bu yaklaşımlar dinsel alanı damgalayıcı bir şekilde ele alan yeni bilgi paradigmalarıyla da ilgilidir. Bu açıdan modernleşme insanlık tarihinde köklü bir yer tutan damgalamanın yönünü değiştiren bir sürece işaret etmektedir. Taylor’a göre gündelik hayatın üzerinde dinsel eğilimlerin etkin olduğu dönemlerde din dışı hareket etmek belli ölçülerde damgalanma nedeniydin. Özelde Avrupa’da dinî söylemin egemen olduğu dönemlerde pek çok kişi yargılanmış ve ceza almıştır. Oysa modernleşme, bu sürecin tersine çevirildiği bir sürece işaret eder.<sup>2</sup>

Damgalama bir egemenlik biçimidir. Egemenliği güç, bilgi ve iktidar bağlamında inceleyen Michel Foucault’a göre iktidar, egemenlik kurduğu ya da kurmak istediği alanların yönetilmeye ihtiyacı olduğu şeklindeki bilgi paradigmasının işe koşurulmasıyla tahkim edilir.<sup>3</sup> Foucault’un tezlerinden de etkilenen Edward Said, oryantalizm başlıklı çalışmasında Batı’nın doğuyu yönetme stratejisinin önemli bir parçası olarak damgalama, barbar olarak gösterme ve bunun sonucu olarak medenileştirilmeye ihtiyaç duyulan bir alan olarak gündemleştirdiğine dikkat çekmektedir.

<sup>1</sup> Yeni dönemin temel parametrelerini akıl ve bilim olarak gören ve kilise, peygamber, kutsal kitap gibi unsurların önüne akıl koyan bir metin için bk Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013); Yine yeni dönemde dinin durumunu tartışan bir metin için bk Christian Joppke, *Laik Devlet Kuşatma Altında* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 26-60.

<sup>2</sup> Ayrıntı için bk. Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: İş Bankası Y., 2007).

<sup>3</sup> Foucault’un bu konudaki iyi çalışmalarından birisi deliliği analiz eden eseridir. Ona göre delilik aslında iktidarla bezenmiş aklın kendisini tanımlamak ve tahküm etmek için ürettiği bir yönetim biçimidir. Delilik olmasa akıl kendi kendisine paye biçemez. bk. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitapevi, 2006), 219-220.

Damgalama bir okuma biçimi ve ötekilik ilişkisidir. İnsanlar kendinden başkalarını tanımlamak için birtakım kavramlara ve sıfatlandırmalara baş vurur ve onları anlamlandırabilir hale getirirler. Ne var ki damgalama bazen kolektif ve toplumsal bir zemin kazanır ve burada dönüşen bilgi paradigmalarının önemli etkileri olur. Bu açıdan toplumun olduğu her dönemde damgalama da var olmuştur.

Kimi sosyologlara göre modernite bir din okuması ve yorumudur.<sup>4</sup> Robert Nisbet modern sosyal bilimleri Orta Çağ düşüncesinin yeni bir formülasyonu olarak kodlamaktadır.<sup>5</sup> Bu yorum bilginin, felsefenin restorasyonu olduğu gibi, damgalamanın da form ve yön değiştirmesi ve egemen ve damgalayıcı olan dinsel çerçevenin damlaglanan konuma indiriliş sürecidir. Modernleşme sürecinin meydana getirdiği dönüşüm özü itibarıyla dinsel alanın ivme kazanacak şekilde damgalanması sürecidir.<sup>6</sup>

Batı'da meydana gelen modernleşme süreçleri ve bu sürecin din etrafında oluşturduğu söylem başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere pek çok bölgeyi etkilemiş ve geleneksel bakış açılarının, yorum biçimlerinin, dinsel algıların ve uygulama biçimlerinin dönüşmesini de beraberinde getirmiştir. Öyle ki Batı dışı toplumlarda ortaya çıkan Batıcı elitler, toplumsal değişim ve dönüşümü kendi doğal mecrasında bırakmamış; toplumun sahip olduğu geleneksel koldarı mücadele edilecek, değiştirilecek ve ilerliciliğe zorlanacak bir bağlam çerçevesinde değerlendirmiştir. Nitekim Tanzimat süreciyle beraber ortaya çıkan yeni bürokratik anlayış dini tedrici olarak eğitim, siyaset, iktisat gibi alanların dışına itmeye çalışmış ve bu süreç Cumhuriyet dönemiyle ivme kazanmıştır. Cumhuriyet dönemi kadar keskin olmasa da Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren dinsel alanın damgalanma bağlamında ele alınmaya başladığı söylenebilir.<sup>7</sup> Bu bağlamda Cumhuriyet, Tanzimat süreciyle birlikte başlayan tedrici batılılaşmadan radikal batılılaşmaya geçiş sürecidir.<sup>8</sup> Bu süreç, aynı zamanda dinsel alanın hızlı bir daralmaya, dini yayınların azalmasına, kamusal alanda dine yönelik baskıların artması ile sonuçlanmıştır. Diğer bir ifadeyle modernleşme sürecinde dine yönelik uygulama ve pratikler, dinle ilgili söylem örgüsü ve dinin konumlandırma biçimi ile nitelendirilme şekli damgalayıcı bir çerçevesinde yürümüştür. Bu damgalamada dikkat çeken durum, damgalayanın, damgalananı yönlendirmeyi ve onu yönetilebilir olarak konumlandırmayı kedisine bir hak olarak görmesidir.

Din etrafında gelişen bu söylemde modernleşme ve bilhassa modernleşmenin önemli bir ayağı olan pozitivist felsefe başat bir temadır. Bu temanın içerisinde din ilerliciliğin karşısına yerleştirilir ve gericilikle damgalanır, yozlaşma, yobazlık ve karanlığı temsil eden bir çerçeveye sokulur. Burada pozitivizm bilimi, düşünceyi, aklı, geleceği, aydınlığı ve ilerlemeyi temsil ederken din müspet olarak kodlanan bu kavramların menfi karşıtlığına yerleştirilir. Bu anlamda Türkiye'de zaman zaman dinsel yayın alanında görülen göreceli artışla paralel bir şekilde, irtica ve gericilik söylemi de armaktadır. Bu söylem daha çok bilimsel, rasyonel ve eleştirel düşünceden uzak görülen dinsel alanı ve dindarlığı damgalamak için kullanılmaktadır.

1949 ile 1951 yılları arasında 29 sayı olarak çıkan Yaprak gazetesindeki yazılar, dinin modernleşmeyi savunan düşünürler arasında nasıl algılandığı ve ne şekilde damgalandığına dair fikir verici ifadeler içermektedir. Diğer bir ifadeyle çok partili hayata geçiş süreci kapsamında seçimlerin konuşulduğu 1949 ila 1951 yılları arasında yayın yapan Yaprak Gazetesi hem söz konusu dönemle ilgili kimi veriler içermesi hem de dinin Batıcı düşünürler tarafından nasıl bir çerçevede damgalandığı ilgili öğretici içeriklere sahiptir. Yazı söz konusu dönemde kendisini daha çok ilerici bir konuma oturtan bir gazetenin, dini konumlandırma, ele alma ve algılama biçimini tahlil ederek dinin Türkiye'de tartışılma ve konumlandırılma

<sup>4</sup> Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 69.

<sup>5</sup> Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2020).

<sup>6</sup> Barındırdığı müphem anlama rağmen gericiliğin dinle ilişkilendirilmesine ilişkin bir gözlem için bk. Bekir Berat Özipek, "İrtica Nedir?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 6/236-237.

<sup>7</sup> bk. Bekir Berat Özipek, "İrtica Nedir?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 236-245.

<sup>8</sup> Nilgün Toker - Serdar Tekin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 3/111.



biçimine katkı sunmayı hedeflemektedir. Yer yer mezkûr gazeteden uzun alıntılarının da yapıldığı makale, gericilik ve ilericilik kavramlarının hangi bağlamlarda kullanıldığına ilişkin fikirler vermeyi de amaçlamaktadır.

Vurgulanmalıdır ki damga insanoğlunun önemli bir özelliğidir ve tek taraflı işleyen bir sürece sahip değildir. Modern düşünürlerin din ve dindar kesimi damgaladığı gibi, dindar yayınlar da modern ve Batıcı elitleri damgalamıştır. Öte yandan din sadece modern çevrelerce damgalanmamış aynı zamanda muhafazakâr çevreler tarafından da softa, yobaz gibi kavramlarla nitelendirilmiştir.<sup>9</sup> Burada yaprak gazetesindeki söylem modernleşme süreciyle birlikte din etrafında oluşan söylemin bir örneği olarak merkeze alınmaktadır.

## 1. Yaprak Gazetesine Genel Bir Bakış

Yayın hayatına 1 Ocak 1949'da başlayan Yaprak gazetesi kendisini "Fikir ve Sanat Gazetesi"<sup>10</sup> olarak tanımlamaktadır. Köşe yazıları, şiirler, gündeme dair haberler ve özellikle bu dönemlerde yayımlanan muhafazakâr dergilerle çeşitli polemikler içeren yazılara yer veren gazete, iki sayfa ve bir yaprak şeklinde çıktığı için Yaprak ismini almıştır. Sahibi ve yazı işleri müdürünün Orhan Veli Kanık (öl. 1950) olduğu gazete genel anlamda edebiyat ağırlıklı olmakla beraber sosyal, kültürel ve siyasal meselelere de yer vermektedir. Sabahattin Eyüboğlu (öl. 1997), Mahmut Dikerdem (öl. 1993), Melih Cevdet Anday (öl. 2002), Bedri Rahmi Eyüboğlu (öl. 1975), Cahit Sıtkı Tarancı (öl. 1956) gibi yazarların yazılarına yer veren gazete, 1 Ocak 1949'da yayın hayatına başlar, Kanık'ın ölümü üzerine 1 Şubat 1951'de 29. sayısıyla yayın hayatına son verir. Bu süreç içerisinde 15 günde bir düzenli olarak çıkan gazete satış durumunun azalmasına göre yaz aylarında yayına ara vermekte, kış aylarında yayına başlamaktadır.

Çok partili hayata geçiş süreci kapsamında seçim propagandalarının yapıldığı, dini dergi yayıncılığında artışların yaşandığı bir süreçte yayın hayatına başlayan ve kendisini ilerici olarak tanımlayan bu gazetenin dini konumlandırma biçimi öğreticidir. Hem yayımlandığı yıllar (1949-1951) hem de temsil ettiği dünya görüşü gazeteyi özellikli kılmaktadır. Öte yandan 15 günde bir basılan gazetenin 29 sayı olarak basılması, gazetenin söylem analizi yöntemine göre analiz edilmesini kolaylaştıran bir faktördür. Yayın çizgisini :

Bizi sol mu sanıyorsunuz ? Evet, soluz. Ama sol ne demektir. Memleketin kötülüğünü isteyen insan mı demektir? Hayır. Olsa olsa, memleketin de bütün insanlıkla beraber, daha ileriye gitmesini isteyen insan demektir. Memleket olsun, insanlık olsun, ileriye, ileri fikirlere inanmak, o fikirleri savunmakla gider. Her memleketini seven kişi, her memleketini seven kurum bu işe karışmak bu yolda savaşmak zorundadır. Savaşılacak şeylerin başında, söz temsili yobazlık gelir. Yobazlık türlü türlü. Dinde yobazlık var, dilde yobazlık var, toplum anlayışındaki, millet anlayışındaki yobazlık var. İleri olmak için, sol olmak için, bu yobazlıkların topuyla savaşmak gerek. Yaprak da ne yapıyor zaten?<sup>11</sup>

şeklinde açıklayan gazete kendisini modern ve ilerici şeklinde kodlamaktadır. Bu bağlamda gazete söyleminde din daha çok gerici bir çerçeveye yerleştirilirken modernleşme ve çağdaşlaşma ilericilikle ilişkilendirilmektedir. Bu özellik, söylem analizi için gazetenin seçilmesinde etkili olmuştur.

## 2. Modernleşme, Damga ve Din

Modernleşme üzerinde pek çok tartışma yapılmış/yapılmaktadır. Bu tartışmaların vurguladığı önemli hususlardan birisi modernleşmenin bir din yorumu olduğuyla ilgilidir.<sup>12</sup> Modernite dinin bir reddi değil, dinin yeniden ele alınma şeklidir. Burada din eski kodların, çağ dışı yaklaşımların, geleneksel olanın, ehlileşmemiş, şehirleşmemiş, köylü kalmış bir bağlamın içerisine yerleştirilmekte ve akıl dışı olarak

<sup>9</sup> Mustafa Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un İç Tarihi*, ed. Übeydullah Kısacık - Müslüm Yılmaz (İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 1/408.

<sup>10</sup> *Yaprak Gazetesi*, "Halk İçin" (01 Aralık 1949), 1.

<sup>11</sup> Orhan Veli Kanık, "Bazı Üniversiteli Gençlere", *Yaprak* (01 Haziran 1950), 1.

<sup>12</sup> Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 69.

görülmede, öyle ki aklın karşısına yerleştirilmektedir.<sup>13</sup> Modernitenin başarısıyla onun dini damgalama, dini akli çerçevenin dışına çıkarma, yeni bir okumaya tabi tutma ve burada pozitivist akli işler kılma arasında doğru orantı vardır. Moderniteyi vahiy/kitap merkezli bir siyaset, ekonomi, eğitim, toplum okumasından insan akli merkezli bir ekonomi, eğitim, siyaset ve toplum okumasına evrilme süreci olarak tanımlayan Arslan bu düşünce biçiminin kartezyen yaklaşımına vurgu yapmaktadır.<sup>14</sup> Modernite insanın, hayatın, ekonominin, bürokrasinin, hatta gündelik hayatın ve devlet organizasyonlarının milimetrik ölçülerle planlanıp programlandığı endüstriyel süreçlere işaret etmektedir. Bu durumu rasyonelleşme ve bürokratikleşme süreci olarak tanımlayan Weber, modernleşmeyi doğaüstü güçlerin etki kaybetmesi çerçevesinde büyü bozumu ve demir kafesle tasvir etmektedir.<sup>15</sup>

Bauman modernitenin, baskıcı, tek tipçi, disiplinci ve bahçivancı felsefesinin belli düşünceleri ve görüşleri damgalayıcı bir çerçevesinde yürütülmesiyle sonuçlandığını vurgulamaktadır. Ona göre belli çerçevelerce kavramsallaştırılmış modern damgalayıcı yaklaşım damgalayanın, damgalananı soy kırma tabi kılıcı politikalarla sonuçlanmıştır.<sup>16</sup> Bu yönüyle modernite planlama ve denetim, planlama ve denetimse tiranlık ve despotlukla neticelenmektedir. Bu konsept modern tahayyülün dışında kalan fikirlerin damgalanıp mücadele çerçevesine yerleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır.<sup>17</sup> Burada toplum aydınlanması, düzenlenmesi, biçimlendirilmesi, eğitilmesi gereken ve çağdaş olanın dışında kalan alanlara tekabül eder. Toplumun hangi araçlar ve amaçlarla düzenlenip eğitileceği çeşitli yönetmelikler, yöntemler ve yazılı belgelerce belirtilmiştir. Öyle ki “yazılı şeyin gücü, sınırlarını aşar, zincirleri kırar, engel tanımaz. Yazılar temelinde kurulan ve onlar tarafından doğrulanan bürokratik akılcı yetki ve bilgi, en ufak ayrıntıya kadar yayılır.”<sup>18</sup> Böylece geri kalmış, aydınlanmamış ve modernliği yakalayamamış toplumsal yapılar biçimlendirilmeye çalışılır. Modernleşen ya da modernleşme sürecine giren toplumların devlet eliyle damgalanıp düzeltilmesi, toplumun yönlendirilmeye çalışılması bu durum dikkate alındığında anlamlıdır. Bu düzeltme ve yönlendirme çalışmaları damgayla eş güdümlü bir şekilde ilerler. Nitekim damga üzerinde çalışmaları olan Goffman, damgalamayı belli bir bireyi ya da kesimi tanımlamanın ötesinde onları yönetmek, yönlendirmek, küçümsemek ve hatta kendilerine bakış açısını değiştirmek için işler kılınan yaftalama olarak değerlendirmektedir.<sup>19</sup>

Goffman’ın bu bakış açısında gündelik hayatta, insan ilişkilerinde damga belirleyici bir yere sahiptir. Çünkü bir ötekini anlamak, onu tanımlamak, belli özelliklere göre ayırtmak bir parça kendiliğın sınırlarını da belirlemektir. Damgalamada kimi zaman olumlu yakıştırmalar öne plana çıkarken, çoğunlukla negatıflık belirgindir. Örneğın gündelik hayatta kullanılan salak, aptal, özürlü gibi pek çok ifade damgalamanın örneklerini oluşturmaktadır. Bireyler gibi fikirler ve düşünceler de damgalanır ve kolektif bir zemin kazanır. Herhangi bir damganın kolektif bir özellik kazanması, daha farklı bir ifadeyle egemen bir söyleme dönüşmesi dönemler ve paradigmlarla da ilgilidir. Bu bağlamda Kuhn’un paradigma kavramı fikir vericidir. Kuhn’a göre her dönem toplumsal alanın ihtiyacını gideren, sosyal, siyasal ve bilgi alanlarına sirayet eden genel geçer (egemen) paradigmlar vardır. Genel çoğunluk tarafından kabul edilen bu paradigmlar kendisi dışında kalan söylemleri dışlar ve kabul edilemez olara kodlar. Örneğın Batlamyus teorisinin geçerli olduğı bir dönemde dünyanın yuvarlak olduğunu söyleyen Galileo damgalanmış ve yargılanmıştır, oysa sonraki süreçlerde Kopernik’in teorilerinin geçerli olduğı bir zeminde Batlamyus teorisi damga konusu olmuştur. Bu açıdan damgalamların sosyal zemin kazanmasında belli bir söylemin yaygınlık kazanması önem kazanmaktadır ve modernleşme de yeni bir söylemdir. Batı merkezli bir bilgi

<sup>13</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi Y., 2014), 24.

<sup>14</sup> Abdurrahman Arslan, *Nehri Geçerken*, ed. Asım Öz (İstanbul: Beyan Y, 2010), 105.

<sup>15</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 41.

<sup>16</sup> Detay için bk. Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Sertabiboğlu (İstanbul: Sarmal Y., 1997).

<sup>17</sup> Orhan Türkdoğan, *Türk Sanayi Toplumu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 142.

<sup>18</sup> Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 157.

<sup>19</sup> Detay için bk. Erving Goffman, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Güneş vd. (Ankara: Heretik Yayınları, 2019).

biçimi olan modernleşme damgalamanın yeni bir boyutudur ve özellikle din damganının nesnesi olarak belirginidir.

Bu belirginlik sadece Batı ile sınırlı kalmamış zaman içerisinde modernleşme tecrübesi yaşayan diğer toplumlarda da ortaya çıkmıştır. Örneğin Osmanlı İmparatorluğunun modernleşme sürecinde artan biçimde toplumun düzenlenmesine yönelik politikalar modernitenin damgalayıcı özellikleri dikkate alındığından anlamlı hale gelmektedir. Tanzimat süreciyle birlikte başlayan merkezileşme politikaları bürokratik organizasyonun gündelik hayatı, toplumsal yapıyı ve “geri” kalanı ilerletme çabası dışında tutulamaz. Burada toplumsal yapı, gündelik hayat ve sosyal doku geleneksel olana, devlet ve bürokrasi ise modern olana tekabül eder. Bu anlamda devlet erkânının belli giysiler, formalar giymelerinin zorunlu olması, belli bir tıraş ve stile göre giyinmeleri, belli bir çerçeveye göre oturup kalkmaları, yorumlar etrafında pozitivist tekdüzeliklerin oluşması, müphemliklerin giderilmesi ve kalıp bakışların gelişmesi modernleşme sürecinin bu damgacı özelliğiyle ilgilidir.<sup>20</sup>

### 3. İktidar ve Damga

Bilgi ve güç üzerine çalışmaları olan Michel Foucault, iktidar yapılarının belli bir bilgi söylemini işe koşturduklarını vurgulamaktadır.<sup>21</sup> Bilgiyle iktidar diyalojik bir ilişkiselliğe sahiptir. Bu bilgi konsepti genel olarak damga ile eş güdümlü bir şekilde ilerlemektedir. Her iktidar biçiminin ötekileştirip damgaladığı bir ötekisi ve muhalefeti vardır. İktidarla bezenmiş egemen söylem, ötekiye damgaladığı ölçüde gücünü konsülde edebilir. Bu anlamda modern Batı bilgi paradigması, ürettiği iktidar biçimlerinin söylemlerini ve bilgi yapılarını da dönüştürmüştür. Bu bilgi paradigmasının karşısında yer alan alternatif bilgi biçimlerinin bastırılması, damgalanması ve kullanılamaz hale gelmesi, sömürgeleştirilenin ve iktidarlarının sürekliliği için önemlidir. Diğer bir ifadeyle egemen anlayışın tekelinde olan bilgisel söylem muhalefet konumunda olan ya da alternatif bilgi paradigmaları oluşturabilecek zeminlerle mücadeleyi önemli kılar. Nitekim modern dönemlerde Batı'nın siyasal, askeri ve iktisadi iktidarıyla eş güdümlü olarak öteki ya da muhalefet olarak kodlanan diğer kültür ve medeniyet havzalarının damgalanması ve mücadele konsepti içerisine yerleştirilmesi bununla ilgilidir. Edward Said'in “Oryantalizm” başlıklı çalışmasında vurguladığı gibi başkası üzerinde üretilen söylem aynı zamanda onları yönetmek ve yönlendirmek içinde de işlevseldir.<sup>22</sup>

Foucault'cu bir yaklaşımla iktidar belli bir düşünce ve gelenekle ilgili söylem oluşturur ve bu söylem hakikate dönüşür. Bu sürecin bir sonraki aşaması damgalanan kişilerin, damgalandıkları çerçeveye olgulara bakmasıdır. Self-oryantalizm olarak tanımlanan bu süreç, kişinin veya kültürün kendisiyle ilgili oluşmuş olan bakış açısını kabul etmesi ve buna göre kendisini ele almasıdır. Nitekim Tanzimat süreciyle birlikte Osmanlı'da yükselen Batıcılığın kendi kültürel değerlerini mücadele konsepti içerisine yerleştirmesi anlamlıdır. Bu süreci self-oryantalistleşme olarak tanımlayan Hilmi Yavuz, Türkiye'de modernleşme sürecinin bunun iyi bir örneğini sunduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> Modernleşme, diğer bir boyutuyla iktidarlaşan Batı'nın, Batı dışı toplumları damgalama sürecidir. Tarihin, tarihsel süreçlerin, olayların Batı merkezli bir şekilde kodlandığı modern süreçte, Batı'nın çizdiği çerçevenin dışında kalan toplumlar damgalanmış ve uygarlaştırıcı bir çerçevede ele alınmıştır.<sup>24</sup> Batı iktidarıyla bezenmiş bu uygarlaştırıcı politikalarda aynı zamanda Batı dışı toplumların kendi geçmişlerini ve toplumsal yapılarını self-oryantalist

<sup>20</sup> Bu kalıpcı ve çeşitliliği öldürücü özelliğe dair bir metin için bk. Thomas Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine*, çev. Mücahid Kaya (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2022).

<sup>21</sup> Bilgi için bk. Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Y., 2003).

<sup>22</sup> Said, *Oryantalizm*, 65.

<sup>23</sup> Detay için bk. Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam* (İstanbul: Boyut Kitapları, 1998).

<sup>24</sup> Batı ve İslam ilişkiselliğini inceleyen bir metin için bk. İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İsam Y., 2015); Batı merkezli dönemselleştirme ve tarih okumasına dair bir gözlem için bk. Thomas Bauer, *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?*, çev. Hülya Yavuz Akçay (Ankara: Runik Kitap, 2021); Batı merkezli uygarlaştırıcı politikaların ötekiyle ilgili ürettiği söyleme dair derinlikli bir analiz için bk. Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Üstel (İstanbul: İrfan Yayınları, 1998).

bir şekilde ele almasıyla sonuçlanmıştır. Bu çerçeve kimi boyutlarıyla kültür emperyalizminin değişik bir boyutudur. Harari'nin ifadesiyle modern dönemde

Avrupa şemsiyesi altında yeni bir küresel düzen ve kültür ortaya çıktı. Bugün tüm insanlar, itiraf etmek istemeseler bile, giyim kuşamda, düşüncede ve zevkte Avrupalıdır. Söylemde çok katı Avrupa karşıtı olabilirler ama gezegendeki neredeyse herkes siyaset, tıp, savaş ve ekonomiyi Avrupa'nın gözlerinden görüyor, Avrupa melodileriyle yazılmış ve Avrupa dillerinde söylenen müzikleri dinliyor. Yakın bir gelecekte küresel boyutta üstünlüğü kurmaya aday günümüzün gelişen Çin ekonomisi bile, Avrupa tipi bir üretim ve finans modeli üzerine kuruludur.<sup>25</sup>

Kalın'ın yerinde tespitiyle Avrupa bugün Pekin, Mekke'de, Tahran ve İstanbul'un sokaklarında, caddelerindedir.<sup>26</sup> Bu süreç diğer toplumların isteyerek, gönüllü bir şekilde katılarak benimsediği bir durumdur. Bu bağlamda Yaprak gazetesi Batı iktidarıyla bezenmiş olan bir söylemin muhalif olarak gördüğü yerel düşünce veya paradigmayı damgalaması örneğini oluşturmaktadır.

İktidarla bezenmiş damgalama bir benin, kendisi dışında kalan ötekiyi tanımlama biçimidir. Burada damgalayan kendisine belli bir sınır çizer, bir takım sabiteler koyar ve kendilik şekli tasavvur eder. Burada ötekini tanımlama, tersinden bir kendilik okumasıdır. Bu tür damgalamalar çeşitli karşıtlıklar üzerinde yürümektedir. Yaprak gazetesi de bunun iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Gazete kendi bulunduğu çizgiyi olumlamak için, karşısında yer alan düşünce biçimini damgalamakta ve tersinden bir kendilik okuması yapmaya çalışmaktadır. Gazeteye sinen damgalama şekilleri, genel olarak ilericiliğe karşı gericilik, şimdiye karşı geçmiş, pozitivistime karşı hurafe, bilimsel eğitime karşı din eğitimi şeklindedir. Burada ilerici, çağdaş (şimdi), pozitivist ve bilimsel kodlamalar iyi olana (gazetenin durduğu çizgiye) işaret ederken, gerici, geçmişte kalan, hurafelerle bezenmiş metafizik eğitim "öteki"ni imlemektedir. Din ise tüm damgalamaların ana temasıdır. Burada çağdaş, ilerici, bilimsel olanlar iktidarı imlerken, karşısında yer alan geçmiş, gericilik ve diğer kavramsallaştırmalar da muhalefeti temsil etmektedir.

### 3.1. İlericiliğe Karşı Gericilik

Türk modernleşmesi sürecinde gericilik önemli bir damgalama biçimidir. Örneğin dinin gerilik bağlamına oturtulduğu Yaprak gazetesinde, egemen bir dil kullanılmakta ve dinsel alanın belli sınırlar, çerçeveler içerisinde tutulması gerektiği vurgulanmaktadır. Gazete kendi çizgisini ilerici, bu çizgi dışında kalan dinsel alanı ise gerici olarak kodlamaktadır. Gericilik olarak damgalanan din milli egemenlik, demokrasi, insan hakları, fikir ve düşünce özgürlüğünün dışında tutulmakta ve bu alan temel haklardan istisna edilmektedir. Gericilik ve ilericiğin nasıl konumlandırıldığı ile ilgili pek çok pasaj olmakla birlikte özelde bazı pasajlar fikir vericidir. Gazetede yazılan bir yazıya göre

Kendilerini devrimci bilen çevreler arasında *din geriliğine* karşı amansız davranmak bakımından tam bir anlaşma var gibidir. *İrtica başkaldırdığı yerde ezilecektir*' yahut 'bu memleket *irticanın* hortladığını bir daha görmeyecektir' gibi sözleri ağızlarından düşürmüyorlar. Çok partili demokrasi adı verilen yeni gelişme içinde, yayın serbestliğinden, belki de en çok faydalanan dinci çevrelerin çok sayıda, türlü dergilerle ortada boy gösterdikleri bugünlerde, yurdumuz gibi irticanın en acı deneylerini geçirmiş bir toplumun bu sözlerinden ancak sevinç duyması gerekir.<sup>27</sup> (Vurgular yazara ait)

Yazının devamında irtica kavramının belli bir tanımı yapılmaya çalışılmakta Cumhuriyet devriminin Tanrı inancı üzerine kurulu olan bir düzeni yıkıp bilime dayanan ilerici bir temel oluşturma çabası olduğu vurgulanmaktadır.<sup>28</sup> Gazeteye göre dinsel faaliyetlere izin vermek devrimden ödün vermektir. Gazete gericilikle damgaladığı dinsel alan karşısında, ilerici güçleri teyakkuza davet etmektedir. Demokrasinin, millet egemenliğinin geriliğin önünü açacak bir çerçeveye bürünmemesi gerektiğini vurgulayan gazete,

<sup>25</sup> Yuval Noah Harari, *Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, çev. Ertuğrul Genç (İstanbul: Kolektif Y, 2015), 278-279.

<sup>26</sup> İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İsam Y., 2015), 28.

<sup>27</sup> Melih Cevdet Anday, "Aldatmaca", *Yaprak Gazetesi* (15 Nisan 1949), 1.

<sup>28</sup> Anday, "Aldatmaca", 1.

“zaten devrim demek geriliklere hürriyet tanımamak demektir”<sup>29</sup> diyerek ilerici kesimlerin, geri olarak damgaladığı ötekiyi baskılamaya davet etmektedir. Örneğin dini dergi sayılarının artışının hayra alamet olmadığını vurgulandığı bir haberde konu şu şekilde ifade edilmektedir.

Mesela üç yıl önceyi düşünüyoruz. O vakit de İstanbul’da tam 31 dergi birkaç ay içerisinde piyasaya çıkıvermişti. Ama bunların hepsi, ilk sayfalarında Arap harfleriyle ayetler, sureler taşıyan Allah’ın ve Peygamberin ekonomik, sosyal meseleler üzerindeki emirlerini bildiren konuştuğumuz dille ibadet etmenin bu dünyada işlenebilecek en büyük suç olduğunu haykıran kısacası, okuyanları bir örümcek ağının içine düşmüş gibi ürperten bir softalık ve yobazlık edebiyatının örnekleriydi.<sup>30</sup>

Damganın çerçevesi kimi zaman bu dergilerin isimleri verilerek çizilmektedir. Gazeteye göre “Hakkadoğru, Hakikat yolu, Doğru yol, İslâmyolu, İslâmiyet, Büyükdoğu, Selâmet, Sebilürreşat gibi irticanın hortlanmasına çalışmaktan başka hiçbir işe yaramayan bir sürü dergi”<sup>31</sup> ilericiliğe karşı muhalif söylemler oluşturmaktadır.

Aşağı yukarı her sayıda yazıyoruz. İrtica aldı yürüdü diye. Atatürk için okutulan mevlitlerden sonra, bütün yurdu saran din dergileri, o din dergilerde türlü kepezelikler, okullara konan din dersleri, yeniden açılan imam hatip kursları, ilahiyat fakülteleri, türbeler, din kitapları, Yecuç Mecuç hikâyeleri, vaazlar, meclislerde okunan Arapça ezanlar, Mareşal Çakmak’ın cenazesinde tekbirler, tehliller, en sonunda da Adliye’yi basan tarikatçılar. Ne zamana kadar meydan vereceğiz bunlara.<sup>32</sup>

Yine gazetenin başka bir sayısında “Din dergileri ortalığı sardığından beri bıkmadan usanmadan yazıyoruz: İrtica diriliyor, kımıldıyor, diyoruz. Kendilerini devrimci sayanlardan hep aynı nakarat ‘Başkaldırırsa ezeriz’ İrticanın başkaldırmasından, bizim başlarımızın uçacağı gün murat ediliyorsa bu uzak görülüğe diyecek yok. İrtica daha nasıl başkaldırır? Pilâvoğlu’nun muhakemesinde lâik devletin adliyesi ‘Allah Allah’ sesleriyle inledi. Kahraman Çakmak’ın cenaze töreni tekbirlerle, tehlillerle yeşile boyandı. Her akli başında adam 31 Mart korkusu içindedir.”<sup>33</sup>

Gazete, Demokrat Partinin iktidara geliş süreci ve ezanın Arapçalaştırılması olayına tepki göstermekte, laikliğin yerini dinciliğin alacağını vurgulamaktadır.<sup>34</sup> Partinin dinci ajandasını inkâr ettiğini vurgulayan gazete, “Mesela devletçiliğin yerine özel teşebbüsün hâkimiyetini kuracaklarını söylüyorlar da, lâikliği bırakıp dinciliğe döneceklerini inkâr ediyorlar.”<sup>35</sup> Oysa Türk devrimi ve ilericiliği en başta “din bağı kopararak” gerçekleştirmiştir.<sup>36</sup> Bu anlamda dine dönüş, devrimlerden vaz geçiş demektir. Ezanın Arapça olarak okunmasına tepki gösteren gazete Türkçe ezanı ilericiçilik, Arapça ise gericilik olarak görmektedir. Bu konuda yazı yazan Kanık, ezan meselesinin sadece başlangıç olduğunu şöyle ifade etmektedir. “...ileriye doğru olduğundan şüphe etmediğimiz bir karardan geriye dönülünce iş değişiyor. Salt bir ezan meselesi olmaktan çıkıyor iş. Daha bir sürü geriliğin başlangıcı, daha bir sürü geriliğe göz yummanın bir işareti oluyor.”<sup>37</sup> Gazetenin gericilik yaftası/damgası partiler üstü bir çerçevede yürümektedir. Gazetenin bu konudaki temel çizgisi, kim olursa olsun ilerici olmayan herkesle mücadeledir. Örneğin gazete yer yer kimi dinsel faaliyetlerle ilişkilendirdiği CHP’yi de gericilikle damgalamaktadır. Buna göre

Demokrat Parti Meclis grubunun son toplantısında Başbakan Adnan Menderes Demokrat Partinin irticayı desteklediği yolunda C.H.P. basını tarafından yapılan yayınlara işaret ederek şöyle demiş: ‘türbeleri açmak, Üniversitelerde İlahiyat Fakültesi kurmak, okullarda din dersleri okutmak suretiyle, asıl C. H. P. hükümetleri irtica yolunda büyük mesafeler kat etmiş, Atatürk inkılabında rahneler

<sup>29</sup> Anday, “Aldatmaca”, 1.

<sup>30</sup> M. Fırtınalı, “Dergiler” (15 Nisan 1949), 2.

<sup>31</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Dergiler” (01 Mayıs 1949), 2.

<sup>32</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Şundan, Bundan” (01 Mayıs 1950), 1.

<sup>33</sup> *Yaprak Gazetesi*, “İrtica Canlanıyor” (15 Mart 1950), 2.

<sup>34</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Yağmurdan Doluya” (15 Haziran 1950), 1.

<sup>35</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Yağmurdan Doluya” 1.

<sup>36</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Yağmurdan Doluya” 1.

<sup>37</sup> Orhan Veli Kanık, “Ezan”, *Yaprak Gazetesi* (15 Haziran 1950), 1.

açmıştır. Başbakan bu sözlerinde, şüphe yok ki haklıdır. Bugün irtica yolunda vardığımız ileri noktanın sorumluluğu elbette C. H. P. nin omuzlarına yüklenir.<sup>38</sup>

Bir “egemen” dil olan gericilik söylemi, karşıdakinin hafife alınmasıyla ilgilidir. Yönetme ve yönlendirme kimi açılardan karşıdakinin yönetilmeye, yönlendirilmeye ihtiyacı olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Nitekim yönlendirilebilir olarak görülen kesimlerin çeşitli kavramlarla küçümsemesi, hafife alınması ya da dalga geçilecek bir dil bağlamı içerisinde sunulması bu açıdan öğreticidir. Bu bağlamda gazete din ve dinsel söylem kimi açılardan “dalga” konusu yaparak, küçümseyici bir formda ele almayı da ihmal etmemektedir. Damganın doğasında damgalananın dalga geçmek, küçümsemek, hor görmek ve küçümsenebilir olduğunu kabul etmek vardır. Gericilik bağlamına oturtulan dinsel söylemin alaycı şekilde ele alınması bu açıdan anlamlıdır. Gazetesinde de gerilikle damgalanan, din ve dinsel yorumlar kimi zaman küçümseyici bir dille ele alınmakta “dalga” geçilerek “aşağılanmaktadır.” Dalga geçmek agresif bir çerçevede ilerleyen, gerilik, irtica, yobazlık, Orta Çağ karanlığı gibi ifadelerin yumuşak ve gülünç bir konseptte evrilmesidir.

... bu gazetelerden birinin yazarı Mekke’den döndükten sonra imzasını Hacı diye atmaya başladı. Yazılarının her cümlesinden, her kelimesinden sahtelik akan bu hacı bey, tefrikalarından birine şöyle bir başlık koymuş: ‘Hazret-i Muhammed (S.A.) Cenabi Hakkın Huzurunda’ Bir gence bu başlıktaki (S.A.)’nın anlamını ne demek olabileceğini sordum. Düşündü, düşündü ‘her halde Son Altesse olacak!’ dedi. İnsanın elinden ne kızmak geliyor, ne gülmek. Muhammed’in adını, sonuna S. A. getirmeden anmak varken, Cenab-ı Hak yerine Tanrı demek dururken...<sup>39</sup>

20. sayıda Sebilürreşad dergisi “tiye” alınmakta ve “*Bir de son yıllarda türeyen din dergileri var*” şeklinde bir belirlemeyle derginin dinsel duruşu eleştiri konusu yapılmaktadır. Ayrıca dergiye gönderilen kimi okuyucu mektuplarından hareketle din dili “küçümsemektedir.”<sup>40</sup> Örneğin Orhan Veli Kanık’ın dini yayın yapan dergilerin içeriğine dair küçümseyici yaklaşımı şöyledir.

Okuyucularına hoşça vakit geçirmek isteyen yazarların sık sık başvurabilecekleri kaynaklar vardır. Milli Kalkınma Parti’sinin yayınları ile Necip Fazıl’ın, Peyami Safa’nın yazıları onlar arasındadır. Ben son günlerde yeni bir kaynak daha buldum. Din Dergileri. Bu dergilerden, geçen sayılarımızda da söz açmış, Sebilürreşad’ın meseleleri üzerinde kısaca durmuştum. Elime bu sefer, başka bir hazine geçti. Bu hazine, Hakka Doğru dergisinin yayımladığı Rüya Tabirnamesi adlı kitaptır.<sup>41</sup>

Şundan Bundan başlığıyla okuyuculara bilgi veren Kanık, bu rüya tabirlerini küçümseyici bir bağlamda ele almakta ve konuyu şöyle ifadelendirmektedir:

....Rüyada Fatiha-i şerife okumanın, Furkan, Fecir, Felak gibi süreleri okumanın nelere delalet ettiği anlatıldıktan sonra sıra ferç görmeye geliyor. Bu madde bir hayli uzun, Buraya hepsini almayacağım yalnız bir iki cümle üzerinde kısaca durayım. Bu madde de bir yerde şöyle deniyor: ‘Zevcesinin fercini büyümüş olarak görmek neslin ve evladın çokluğuna, müreffeh yaşamağa delildir. Bir kadının kocasının fercini çarpık olduğunu görmesi harama meyletmesine, fercin beyaz ve semiz olması iffet ve ismete delildir. Yine maddeden öğrendiğimize göre, bir kadının fercinden ateş çıktığını görmesi, hükümete büyük bir mevki ihraz edecek evlâdı olacağına delâlet edermiş.’<sup>42</sup>

Neticede pek çok örneğinin görülebileceği gazetede modern/ilerici bağlam karşısında din, gerici bir çerçeveye sokulmakta ve damgalanmaktadır. Gazete dini, dindarlığı geçmiş, karanlık, köhnelik, anti bilimcilik, dogmatizm ve irtica gibi kavramlarla tanımlamakta, kendisini gericiliğin karşısında konumlandırmakta ve “geri olan her şeyin...”<sup>43</sup> mücadele kapsamına alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Gazetenin başyazarı olan Kanık, bu duruşu altını şu cümlelerle çizmektedir: “Gazetemiz geri kafalılarla, dar kafalarla savaşmayı kendine dert edinmiştir. Yazarlarımızı okuyan herkes bunun böyle olduğunu bilir.”<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Mehmet Yavru, “Bir Hatırlatma”, *Yaprak Gazetesi* (15 Haziran 1950), 2.

<sup>39</sup> Rifat Oktay, “Son Altesse”, *Yaprak Gazetesi* (01 Aralık 1949), 2.

<sup>40</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Sebilürreşad’ın Meseleleri” (1 Şubat 1950), 2.

<sup>41</sup> Orhan Veli Kanık, “Cümbüşlü Bir Kitap”, *Yaprak Gazetesi* (01 Nisan 1950), 2.

<sup>42</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Şundan, Bundan”, 2.

<sup>43</sup> Orhan Veli Kanık, “İrtica Kötü Mü/ Selamet’e Tecavüz/İrtica”, *Yaprak Gazetesi* (15 Haziran 1949), 1.

<sup>44</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Şundan, Bundan”, 1.

Çünkü “Milyonlarca yurttaşı müspet bilgiye, binlerce köyü okula kavuşturmak gibi *ileri* bir dâva dururken, memleket irfanına din yoluyla hâkim olmaya çalışmak bir *geriliktir*.”<sup>45</sup>(Vurgular yazara ait) Bu açıdan yönetim, gençler, siyaset yapıcılar, eğitim ve iktisadi güçler dinsel gerilikle mücadele etmek ve toplumu daha ileri bir yere taşımak için mücadeleye davet edilmektedir.

### 3.2. Çağdaşlığa Karşı Geçmiş

Gazetenin söylem biçiminde geçmiş önemli oranda menfi anlamda kullanılmakta ve ilericiliğin, geleceğin, aydınlığın karşısına oturtulmaktadır. Bu açıdan edebiyat, müzik, iktisat, eğitim, siyaset, giyim kuşam ve gündelik hayat olmak üzere geçmişi anımsatan durumlar damgalanmaktadır. Örneğin bir pasajda “Batılılar geriye bağlı insanları toplumun ilerlemesine engel olmayacak bir hale sokabilmişlerdir: Meselâ papazlar, lortlar, kontlar, krallar müspet bilgilerin gelişmesine zaman zaman yardım bile etmişler. Madem hala geri kalanlarımız var biz de bari böyle yapalım.”<sup>46</sup> Buna göre devlet ve devlet bürokrasisi geçmiş kodlara sahip olan kesimleri yola getirmeli ve çağdaşlaştırmalıdır. Çünkü çağdaşlık geçmiş olguların geride bırakıldığı oranda gerçekleşmektedir. Ne kadar çağdaş olunursa geçmiş o kadar geri kalmış olur. Ümmet ve imparatorluk çağıyla tüm köprüleri yıkıp ileri dünyanın akışına katılmış<sup>47</sup> Türk toplumu dünyayı tanımaya Tanzimatla başlamış, içine kapanmış Osmanlı medeniyetinden Batılılaşmaya bu şekilde adım atmıştır.<sup>48</sup> Batı sadece kendisini Türk toplumuna kabul ettirmekle kalmamış aynı zamanda demode olmuş ve fenni bilgilerin önünde engel olan dinsel geçmişten uzaklaşılmasına da katkı sağlamıştır.

Devlet yönetiminde, bürokraside geçmiş gerilik olduğu gibi gündelik pratiklerde ve giyim kuşamda zamanı yakalamamak, geçmişte kalmak da geriliktir. Bu açıdan geçmişi simgeleyen kıyafet ve giyim kuşam, dini yaşam biçimi anti-ilericiliktir. Dolayısıyla geçmişi simgeleyen başörtüsü ve diğer kıyafetler çağdaşlaşma gerçeğiyle karşılaşmış ortadan kalkacaktır.<sup>49</sup> Çünkü bunlar geçmişe dönüktürler ve gericiliğin sembolleridirler. Düşünür ve entelektüellere düşen görev geçmişin çağdaşlaşmaya engel olmasıyla mücadele etmektir. Çünkü geçmişte kalan durumlarla mücadele etmek, köksüzlük değil çağdaşlığa adım atmaktır.<sup>50</sup> Nitekim bu damgalamadan edebiyat da payına düşeni almaktadır. Gazeteye göre birkaç okuryazarın tekelinde kalan eski yazı ile edebiyat olmazdı ve olamadı.<sup>51</sup>

Ezan konusunun tartışıldığı 28. sayıda geçmişin gerilikle damgalanması çok belirgindir. Ezanın Arapçalaştırılmasının gereksiz olduğunu, dil birliği için ibadetlerin Türkçe yapılması gerektiğini vurgulayan Orhan Veli Kanık, Türkçe ibadeti ilericilikle ilişkilendirmektedir. Ona göre ezanı Arapçaya çevirmek yerine Türkçeleştirme politikaları devam etmeliydi. “...Böylelikle de ileriye doğru adım atılırdı. Ama biliyoruz, maksat ileri bir iş görmek değil. Maksat seçimlerden önce bir avuç geri kafalı insanı avlamak için verilmiş bir sözü yerine getirmektir.”<sup>52</sup> Bu bağlamda geçmişi çağrıştıran Arapça ezan geri kafalının, geride kalmışların hevesi olarak kodlanmakta ve gerilik söylemi bir damga olarak işlevselleştirilmektedir. Bu gerilik karşıtlığı kimi açılardan entelektüel boyutları aşmakta belli bir duygu ifadesine dönüşmektedir. Örneğin gazetenin 3. sayısında şairin kişiliğini ele alan Oktay Rıfat, “Ben kendi hesabıma bir takım ruhçu, Allahçı şairlerin şiirlerine katlanamıyorum. Şiirini okuduğum şairin mutlaka ileri bir insan olmasını istiyorum”<sup>53</sup>demektedir. Yine benzer bir yaklaşım gazetenin 4. sayısında Eyüboğlu tarafından dile

<sup>45</sup> Kanık, “İrtica Kötü Mü/ Selamet’e Tecavüz/İrtica”, 2.

<sup>46</sup> Sabahattin Eyüboğlu, “Üç Yol”, *Yaprak Gazetesi* (01 Ocak 1949), 1.

<sup>47</sup> Eyüboğlu, “Üç Yol”, 1.

<sup>48</sup> Eyüboğlu, “Üç Yol”, 1.

<sup>49</sup> Eyüboğlu, “Üç Yol”, 1.

<sup>50</sup> Eyüboğlu, “Üç Yol”, 1.

<sup>51</sup> Eyüboğlu, “Üç Yol”, 1.

<sup>52</sup> Orhan Veli Kanık, “Ezan Üstüne”, *Yaprak Gazetesi* (01 Haziran 1950), 2.

<sup>53</sup> Oktay Rıfat, “Şairin Kişiliği”, *Yaprak Gazetesi* (15 Ocak 1949), 1.

getirilmektedir. Eyüpoğlu'na göre Latin alfabesiyle yazılan edebi metinler "Cumhuriyetin ilk yıllarında skolastikten kurtulma gayretimizin en güler yüzlü örneğiydi."<sup>54</sup>

Geçmiş etkisinde kalan gericiler ve "cahil halkı avlamak isteyen fikir madrabazları, onun geri taraflarını olabildiklerine sömürmekten geri kalmıyorlar."<sup>55</sup> Bu açıdan ilerici fikirli olanlar ve "inkılapçı Türk gençlerine, bu gerilik simsarlarıyla savaşmak, onları alt etmeye çalışmak düşüyor."<sup>56</sup> Gazetede neredeyse her sayıda bir şekilde gerilik ve ilerilik meselelerine değinilmekte, geçmiş ve gelecek tartışılmaktadır. Bir damga biçimi olarak geçmişin payına düşen kavramlar, çıkarıcılık, gericilik ve madrabazlıktır. Geçmiş menfi olana göndermede bulunurken gelecek aydınlık ve mutluluğa işaret etmektedir. Menfilikle damgalanan geçmişin payından en büyük nasibi ise dini alan almaktadır.

### 3.3. Pozitivizme Karşı Hurafe

Modernleşme süreçleri içerisinde pozitivizmin önemli bir yer kapladığı daha önce vurgulandı. Nitekim modernleşme süreçlerine giren toplumlarda yerel, kültürel kodların pozitivizm bağlamında ele alınması ve pozitivizme göre konumlandırılması dikkat çekicidir. Bu açıdan müzik, sosyal bilimler, gündelik hayat gibi meselelerin tamamı sistematize edilmiş akıl merkezli pozitivist felsefe çerçevesinde çözümlenmekte ve hakikat olarak pozitivizm belirleyici olmaktadır.

Bauer'in vurguladığı gibi modernite ve onunla ilişkili olan pozitif bilim açık seçikliklidir.<sup>57</sup> Bu açıdan bilme olaylarını somutlaştıran beş duyu organı önemlidir. Bilimsel düşünce belli bir çerçeve, sınır ve bakıştır. Bu bakışın içinde kalmak önemlidir. Bu açıdan gazetenin aydın ve entelektüelleri "Dünya ve toplum üzerindeki görüşünüzü, inancınızı anlatırken, bilimin çizdiği, sınırlandırdığı yolun içinde kalabiliyor musunuz?"<sup>58</sup> şeklinde sorular sorması ve meselelerin bilimsel çerçevede çözümlenmesi gerektiğini salık vermesi dikkate değerdir.

Bir bireyi, topluluğu ya da nesneyi damgalayan, kendisiyle damgalanan nesne, kişi ya da kesim arasında belirgin çizgiler çizmeye özen gösterir. Herhangi bir kişinin ya da kesimin damgalaması en azından sınırları çizilmiş kavramlarla mümkündür. Nitekim gazetenin de buna dikkat ettiği anlaşılmaktadır. Damgalamanın sınırları pozitivizmle çerçevlenmektedir. İlerilik pozitivizmi, bilimi, deneyi, akli ve eleştiriyi ifade etmektedir. Gerilikse daha çok dogmatik, ezberci ve sorgulanmayan düşünme biçimine işaret etmektedir. Burada pozitivist bakışın dışında kalan her düşünce hurafe olarak damgalanmaktadır. Örneğin M. Fırtınalı mahlasıyla ileri ve geri kavramlarını tartışan Mehmet Dikerdem, bazı insanların irtica kavramından kaçmak için ileri gibi durmaya çalıştıklarını ancak fikirsiz olarak geri olduklarını vurgulamaktadır. Kendince ilerililiğin ne olduğunu tanımlamaya çalışan yazarın olgusal ve pozitivizm vurgusu dikkate değerdir. Ona göre "İleriliğin ilk şartı gerçeğe uygun olmaktır."<sup>59</sup> Bu gerçeklik fizikte karşılığı olmalıdır. Dikerdem'in çerçevesini çizdiği ilerilik bilimsel bilgiye yaslanan ileriliktir. Ona göre müspet bilgi ve mantık metotlarından ayrılıp metafizik kalıplara saplananların bilim alanındaki şöhretlerine kapılarak kendilerine bilim adamı adı verilmemelidir. Bilginin ve bilimin aklın gerçekleriyle uyumlu olması gerektiğini vurgulayan yazar, aklın sınırları dışındaki düşünceleri geçersiz olarak kabul ederken, aklılığı ise modern metotlarla sınırlandırmaktadır.<sup>60</sup>

Burada bilim ve bilimselcilik modern ve çağdaş insanın karakteridir. Bilim o kadar önemli bir şeydir ki bilimsel faaliyetleri tekdüze, baskıcı ve her şeyi çözemeyen yönlerini sorgulayanlar Orta Çağ'da kalmıştır. Nitekim gazete, pozitivist bakış açısını eleştirenleri şu ifadelerle tarif etmektedir. "XX. yüzyılda bu şekilde

<sup>54</sup> Sabahattin Eyüboğlu, "Güzel Yazılar Edebiyatı", *Yaprak Gazetesi* (Şubat 1949), 1.

<sup>55</sup> Orhan Veli Kanık, "Yanlış Bir Yol", *Yaprak Gazetesi* (15 Ocak 1949), 1.

<sup>56</sup> Kanık, "Yanlış Bir Yol", 1.

<sup>57</sup> Detay için bk. Bauer, *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine*.

<sup>58</sup> M. Fırtınalı, "Bilim Düşüncesi", *Yaprak Gazetesi* (Şubat 1949), 1.

<sup>59</sup> M. Fırtınalı, "İleri Geri", *Yaprak Gazetesi* (01 Ocak 1949), 1.

<sup>60</sup> Fırtınalı, "İleri Geri", 1.



konuşanların, ortaçağ yobazlarından hiçbir farkları olmadığını unutmayalım. Bilim tarihi baştanbaşa bu zihniyetle yapılan savaşın tarihidir.”<sup>61</sup> Yazının devamında Galile’ye saldıran zihniyetle “bugün metafiziğin sahteliğini, gülünçlüğüne ispat edenlere saldıran kuvvet aslında aynı”<sup>62</sup> denilerek dinsel alan çeşitli kelimelerle damgalanmaktadır. Burada Orta Çağ kavramı özellikle bir damga biçimi olarak kullanılmakta ve modern/bilimsel/çağdaş kültür bu şekilde kutsanmaktadır. Bu durum modern Batıcılığın da tipik bir özelliğidir.<sup>63</sup>

İlk sayıdan itibaren hedeflenen şeyin müspet bilim olduğunun altını çizen gazete, tek kurtuluş yolunun bu olduğunu ifade etmektedir. Her şeyin fiziğe indirildiği bu bakış açısında metafizik/fizik ötesi hurafedir ve Orta Çağ düşüncesidir. Bu açıdan “sosyal hayatımıza halâ tesir etmeye çalışan Orta Çağ hurafelerinin, düşüncelerimize, hareketlerimize hükmetmeye kalkışan fizikötesi kuvvetlerin sökülüp atılması zaruri”<sup>64</sup> denilerek geriliğin en önemli nedeni olarak görülen din, ileriye doğru yürümenin, bilimsel düşüncenin prangası olarak damgalanmaktadır. İlerilik dinin geriliğiyle mümkündür. Türk toplumu Tanizmatla başlayan süreçte dinin gündelik hayat, siyaset ve devlet kademelerinde gerileyişle ilerleyebilmiştir. Buna göre “İleriye doğru bir hamle yapabilmek için, dinin sosyal düzene yüzyıllar boyunca aşılacağı, kadere boyun eğme, kanaatkârlık, tevekkül gibi uyuşturucu tesirlerden silkinip kurtulması gerek (ir)”<sup>65</sup> ve devleti yöneten elitler bu durumu kendilerine bir misyon ve vizyon olarak kodlayıp gerekenleri yerine getirmelidir.

Vurgulamak gerekir ki Yaprak gazetesinin çıktığı yıllar özelde Batı’da katı pozitivist felsefenin ve modernleşme anlayışlarının eleştirildiği yıllardır. Özellikle II. Dünya Savaşı ve sonrasında Frankfurt Okulu ve çevresinin başını çektiği pozitivism ve katı akılcılığa yönelik eleştiriler dikkat çekicidir. Moderniteyi eleştiren Horkheimer gibi düşünürler katı akılcılığı “akıl tutulması” olarak kodlamaktadır.<sup>66</sup> Bu eleştiriler kısmen de olsa Batı dışı toplumları da etkilemiş, en azından pozitivismin her şeyi çözmeyeceğiyle ilgili belli bir kanaatin oluşmasına da kaynaklık etmiştir. Nitekim gazetenin bazı sayılarından en azından modernitenin gençleri ve toplumu çıkmaza sürdüğü, anlamsız bir yere götürdüğü ve rota kaybı yaşattığıyla ilgili düşüncelere cevap vermeye çalışması, o yıllarda pozitivismeye yönelik çekincelerin ortaya çıktığını göstermektedir. Ancak pozitivismi merkeze alan gazete rota kaybı söyleminin “bilhassa din propagandacıları” tarafından dile getirildiğini ve amaçlarının ilericiliğin sembolü olan laikliği yıkmak olduğunu vurgulamaktadır.<sup>67</sup> Bu tür ifadelerle itibar edilmemesi gerektiğini vurgulayan gazete rota ve anlamsızlık meselesinin çözüm yolunun bilim ve akıl olduğunu belirtmekte ve pozitivismi neredeyse tek çözüm olarak görmektedir. Gazetenin konuyla ilgili belki de en vurucu cümleleri şöyledir:

İnsan hayatına doğru yolu gösteren tek pusula, bilgiye dayanan akıldır. Bilim yolundan ayrılmayan aklın vardığı netice: İşte inanılacak, şey budur. Bilim hiçbir din veya dogmaya benzemez. Dinler, dogmalar ye fizik ötesi kaideleri, körü körüne, şuursuzca inanışlara dayanır. Bilim düşüncesi ise, devamlı bir oluş, ilerleyiş halinde bulunan dış dünyayı gerçek yüzüyle tanımamıza, toplum meseleleri kargısında nasıl bir durum takınmamız gerektiğini bize öğretmeye yarar. Bir kere bu anahtar ele geçirdikten sonra artık ne aldanmaya razı oluruz, ne de başkalarını aldatmaya kalkışırız. Fakat bilime inanmak, Allah’a inanmak kadar kolay değildi. Bilime inanmak, bilimin peşin hükümlerden sıyrılarak gerçeklere sıkı sıkıya sarılmak ve onları cesaretle savunmak demektir. Bilime inanmak, halk kitlelerini devamlı ve sistemli şekilde aldatmak için uydurulmuş yalanlarla, zümre menfaatlerine uşaklık eden sahte bilginlerle kıyasıya savaşmak demektir. Bilime inanmak, barışı sevmek, insanlığın mesut geleceğine inanmak demektir.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Fırtınalı, “Bilim Düşüncesi”, 1.

<sup>62</sup> Fırtınalı, “Bilim Düşüncesi”, 1.

<sup>63</sup> Bauer, *Neden İslam’ın Orta Çağı Yoktu?* 11-31.

<sup>64</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Kurtuluş Yolu” (15 Kasım 1949), 1.

<sup>65</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Kurtuluş Yolu”, 1.

<sup>66</sup> bk. Max Horkheimer, *Akl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Y., 1994).

<sup>67</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Nelere Bağlanmalı” (01 Haziran 1950), 1.

<sup>68</sup> *Yaprak Gazetesi*, “Nelere Bağlanmalı”, 1.

Öyle ki gazetenin akıl ve bilimsellik vurgusu kültürel ve duygu yönleri ağır basan müzik alanında bile göze çarpmaktadır. Nitekim gazete milli musiki savunucularının zaman ve zemini iyi okumadıklarını vurgulamakta ve alafranga müziğinin evrensel olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan milli musikiyi savunanların Atatürk'ün "bilimsel müzik" felsefesini görmezden geldiği ifade edilmekte ve Batı'ya vurgu yapılarak bilimsellik iddiasında bulunmaktadır.<sup>69</sup> Netice olarak gazete bilimsel bilgiyi ilerencilik din ve geçmişi gericilikle damgalanmakta ve kendi zaviyesinde bilimsel bir çerçeve oluşturmaya çalışmaktadır. Gazeteye göre bir düşüncenin ilericiliği ve çağdaşlığı akla bilime, gerçeklere uygunluğu ile anlaşılır. Buna göre "her türlü edebiyat, metafizik, bu pozitivist ölçünün karşısında çaresiz kalır"<sup>70</sup> ve gerici olur. Neticede pozitivist çerçevede dini gerilikle damgalayan gazeteye göre bilimsel ölçü tek hakikattir ve pozitivistin karşısında yer alan düşünceler çağdışıdır.

### 3.4. Bilimsel Eğitime Karşı Din Eğitimi

Modernitenin, bilgi paradigması, olgu merkezli perspektifin önemli merkezleri okullardır. Bu açıdan okul kilisenin alternatifi olan dünya görüşünün somut hali gibidir. Türkiye'nin modernleşme süreçlerinde de okul önemli bir yer olarak görülmüş, toplum modernleşmesinin önemli bir ayağı olarak kodlanmıştır. Nitekim Yaprak gazetesinin de bu duruma sık sık vurgu yaptığı görülmektedir. Örneğin gazetenin köy enstitülerini köylü toplumun modern bilimsel düşünceye aşina olmasını sağlayacak ve bilimsel düşünceyi kazandıracak/kazandırılması gereken yerler olarak kodladığı anlaşılmaktadır.<sup>71</sup>

İlerencilik ve çağdaşlıkla ilişkilendirilen okul, mekanik, değer yargılarından arınmış, geçmişin düşün geleneğinden bağımsız, teknik, teknolojik ve "bilimsel" faaliyetlerin yapıldığı mekânlar olarak telakki edilmektedir. Elbette ki bilimden kastedilen şey, fiziktir. Bu açıdan fizik ve bilimselliğin karşısında konumlandırılan dinin okullarda yerinin olmaması gerektiği sık sık vurgulanmaktadır. Gazete konuyu sitemkar bir dille:

...Ama 1949 yılında ilkokullara din dersleri konur, üniversitelerde ilahiyat fakülteleri açılırsa halk ne yapsın? Vicdan hürriyeti maskesi altında bilim düşmanlığı yapıldığının, yani inkılâbın temel direğine kast edildiğinin farkında mıyız? İlkokul sıralarındaki körpe dimağlara peygamberlerin mucizelerini ciddiyle anlattıktan sonra onların fizik kanunlarına inanmalarını nasıl isteyebiliriz?<sup>72</sup> şeklinde dile getirmektedir.

Öyle ki din derslerinin okullarda verilmesi kimi zaman dehşetengiz bir havada verilmektedir. Nitekim Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açılışı şöyle değerlendirilmektedir: "...bunu duyunca başımızdan aşağı soğuk sular dökülmüş gibi, donup kaldık. Demek bugünkü milli ihtiyaçlarımızın başında din âlimleri yetiştirmek, gençlere, metafizik bilgiler vermek geliyormuş."<sup>73</sup> Din eğitimi meselesini ilerencilik, çağdaşlaşma ve Atatürkçülüğe aykırı olarak gören gazetenin başyazarı Kanık, bu eğitimi açık bir şekilde "bilim yolundan" dönüş olarak görmektedir.<sup>74</sup> Ona göre "Câmi yerine okul yaptırarak, mızraklı ilm-i hâl yerine hayat bilgisi öğretmek kalkındırılacak bir köylü sınıfının"<sup>75</sup> ülkenin geleceği için daha faydalı olacağı kuşkusuzdur. Gazetenin diğer sayılarında da din eğitimine yönelik çekincelerini dile getiren Kanık, "Pompei'nin Son Günleri" başlıklı yazıda dinsel eğitimi şu bağlamlarda gerilikle damgalamaktadır:

Bugün ilkokullarda din derslerine başlanıyor. Beş on gün evvel birkaç yerde imam-hatip kursları açıldı. Yine son günlerde birkaç meczup Arapça ezanı okudu. Birkaç okuryazar dine dönmenin gerekli bir iş olduğunu söylediler. Birkaç yerde cami yaptırıldı. Bütün bu olaylara bakıp geriye irticaa doğru

<sup>69</sup> *Yaprak Gazetesi*, "Alaturka-Alafranga" (15 Aralık 1949), 2.

<sup>70</sup> *Yaprak Gazetesi*, "Bir Münazara Dolayısıyla" (Şubat 1950), 2.

<sup>71</sup> S. Odabaşı, "Köy Enstitüleri Üstüne", *Yaprak Gazetesi* (01 Haziran 1949), 2.

<sup>72</sup> *Yaprak Gazetesi*, "Kurtuluş Yolu", 1.

<sup>73</sup> *Yaprak Gazetesi*, "Üniversiteler Açıldı" (15 Kasım 1949), 2.

<sup>74</sup> Kanık, "Yanlış Bir Yol", 1.

<sup>75</sup> Kanık, "Yanlış Bir Yol", 1.

gittiğimizi sanmayın. Gerçi bu olayların bütünü, yurt içinde bir irtica hareketi olduğunu gösterir. Kara kuvvet daha henüz ölmemiştir.<sup>76</sup>

Dini kara kuvvet, gerici, irticacı gibi kavramlarla damgalayan Kanık, din etrafındaki canlılığın geçici olduğunu, durumun çok da kötü olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır. Bu umutlu duruşunu imam-hatip liselerinin tercih edilmesinin azlığıyla ilişkilendirmekte ve imam-hatip öğrencilerinin yüzdelik olarak azlığını sevindirici bir durum olarak görmektedir. İronik bir şekilde dinsel alanın ihtiyarlık, yaşlılık ve piri fanilikle temsil edilmesi, öte yandan yeni fikir ve düşüncelerin gençlerle örneklendirilmesi de eski ve yeni bağlamlarında gündeme gelmekte ve bu şekilde kodlanmaktadır. Nitekim Kanık umutlarını şöyle temellendirmekte ve gençlere vurgu yapmaktadır:

Ama fazla da telâşlanmaya lüzum yok. Bu kuvvet, bu kara kuvvet artık gençlik arasında iş görmeyecektir. Bu gönül ferahlığına küçücük bir haberden geliyoruz. Nüfus sayısı bir milyon olan İstanbul'da bir imam-hatip okulu açıldı. Gazetelerde okuduk, bu kurstaki öğrenci sayısı on yedi imiş. Bu on yedi kişinin altısı sakallı imiş, üçünün ise sakalı bembeyaz. Milyonda on yedi. Binde yarım bile etmez. Liselerimizi, üniversitelerimizi dolduran binlerce, on binlerce gence karşılık on yedi ihtiyar, imam hatip kursunun bir ayağı çukurda demektir. Bu haber sevilmecek bir haber değil. Demek ki gençlik küflüye, bâtula, hurafeye, martavala gayri kulak asmıyor. Dünyanın iyi bir yola, ancak bilimle, gerçeğe, işle gidebileceğini anlamış yaşasın gençler.<sup>77</sup>

Dinsel alanın yoğun bir şekilde irtica, gerici, dogmatik, ezberci, "akıl dışı" ve bilimsel olmayan bir çerçevede damgalanması, dindar muhafazakâr kesimlerin de damgadan kurtulmak için bilimsel vurgu yapmalarında etkili olmuşa benzemektedir. 1949 yılında açılmış olan Ankara İlahiyat Fakültesini gerekçelendiren İsmail Hakkı Baltacıoğlu burayı bilimsellik, rasyonellik, analitik düşünce ve dine bilimsel yaklaşım konsepti içerisine yerleştirmektedir.<sup>78</sup> Yine Yaprak gazetesinden yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla irtica/gerilik kavramı siyasi partilerin birbirini damgalamak için kullandığı bir sözcüğe dönüşmüştür.<sup>79</sup> Nihayetinde yoğun bir şekilde ve damga bağlamında kullanılan geri kelimesi belki de modernleşme süreçlerinin en damgacı sözcüğü gibidir. Ancak dini alanı temsil eden sosyal kesimlerin bilimsellik vurguları ve irtica olmadıklarına yönelik söylemlerinin gazeteyi tatmin etmediği anlaşılmaktadır. Örneğin Kanık din eğitiminin bilimsel temellerinin olabileceğini savunan tezleri şu ifadelerle eleştirmektedir:

Bugün çıkan gündelik gazetelerden birinin ilk sayfasında bir haber var. Bursa'daki camilerden birinde vaaz eden bir diyanet işleri müfettişi 6 Nisan'da kıyamet kopmayacağını söylemiş. Hay ömrüne bereket! Ya bir de kopacak deyiverseydi, ne olurdu bizim halimiz. Kısaca anlatayım: Kıyametin kopacağına yakın iki türlü alamet belirecekmış, Birincisi sugrâ alâmetleriymiş. Zinanın, içkinin kumarın artması gibi... İkincisi kübrâ alâmetleri... Yecüc mecüc gibi, İsa'nın gökten inmesi gibi... İmam-hatip kurslarını açanlar, bu işi, bâtıl olanla savaşmak için yaptıklarını söylerler. Derler ki 'imam-hatip kurslarını işte bu türlü olayları önlemek için, o yanlış işleyen kafaları değiştirmek için açıyoruz.' İyi ama Bursa'da vaazı veren zat kim? Diyanet işleri Müfettişi. Yâni o imam hatip kurslarını teftiş edecek o kursların çalışmalarına istikamet verecek olan yetkili kişilerden biri. Varın hayır bekleyin artık siz o kurslardan.<sup>80</sup>

Gazeteye göre muhafazakârların kendi fikirlerini ve din eğitimi ilericisi bir yaklaşım olarak görmesi, gericiliğin ayıp karşılanması dolayısıyladır. Buna göre modern dönemlerde ve çağdaş zeminde eskiye yönelik talepler "ayıp" olarak değerlendirilmekte ve insanların bu damgayı yememek için göstermelik de olsa bilimselci ve ilerici görünmeye çalıştıkları vurgulanmaktadır.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Orhan Veli Kanık, "Pompei'nin Son Günleri", *Yaprak Gazetesi* (Şubat 1949), 1.

<sup>77</sup> Kanık, "Pompei'nin Son Günleri", 2.

<sup>78</sup> bk. Münir Koştas, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Özel Sayı)* 39/2 (1999).

<sup>79</sup> Yavru, "Bir Hatırlatma", 2.

<sup>80</sup> Orhan Veli Kanık, "Kıyamet", *Yaprak Gazetesi* (15 Mart 1950), 2.

<sup>81</sup> Fırtınalı, "İleri Geri", 1.

## Sonuç

Çeşitli biçimleriyle uzun alıntılarının yer aldığı bu makale boyunca dinin modernleşme süreçlerinin bir sonucu olarak damgalanma şekli tahlil edilmeye çalışıldı. Damgalama sosyolojik bir gerçektir ve her dönemde var olagelmıştır. Modernleşme, sadece damgalamanın şeklini değiştirmiştir. Her damgalama bir boyutuyla damgalananı yönlendirilebilir hale getirme, yönlendirme ve çerçeveleme faaliyetidir. Bu faaliyet belli bir bilgi paradigması, insan okuması, tahlil şekli ve kavramsallaştırma biçimiyle işe koşturulur. Nitekim modernleşme de yeni bir söylem biçimi, bilgi anlayışı ve okuma biçimidir. Bu açıdan halen de çeşitli biçimleriyle kullanılmakta olan geri, irtica, yobaz, Orta Çağ gibi kavramların modernleşen Avrupa'nın yeni iktidar biçimi, organizasyon şekli ve epistemik çerçevesiyle paralel bir şekilde dolaşıma sokulmuş ve din menfi birtakım anlamlar içeren kavramlarla damgalanmıştır. Yaprak gazetesinin bu durumun bir örneğini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Modernleşme ve modernleşmeyle bağlantılı olarak yükselen yeni paradigma özü itibarıyla bir ötekileştirme, küçümseme, hor görme, format atma ve damgalama sürecidir. Bu süreç söylemlerini eski, geri, irtica ve yobaz olarak gördüğü alanlara göre kodlamakta ve bu kodlamalarda dini merkeze yerleştirmektedir. Modernleşme sürecinin ortaya çıktığı, yükseldiği Avrupa'nın kendine yeni bir ıslah edici, uygarlaştırıcı rol biçmesi, kendini ileride görmesi ve diğer kültür havzalarını geliştirip, dönüştürme vizyonu yüklemesi bu açıdan öğreticidir. Burada damga işlevsel bir rol oynamıştır. Geri kaldığına, irtica olduğuna inanılan bir kültürün, kültürel kodun belli kavramlar ve çerçevelerle damgalanması, ötekileştirilmesi, küçümsemesi modern bilgi paradigmasının bir stratejisidir. Damgalama nihayet damgalananın değişime zorlanması, dönüşmesi ve kimi açılardan yönetilebilir hale gelmesi açısından da önemlidir.

Modernleşme Batı'nın ve Batıcı aydınların kendi geçmişiyle hesaplaşması ve bu hesaplaşmanın merkezine dini yerleştirmesidir. Bu açıdan damgalamanın merkezine din yerleştirilmiştir. Bu süreç sadece Batı ile sınırlı kalmamış, Batı tipi modernleşen toplumlarda da ortaya çıkmıştır. Nitekim Batılılaşan, batılılaşma evresine giren toplumların içerisindeki Batıcı aydınların dinsel geçmişi yobazlık, karanlık, gericilik olarak kodlaması bu anlamda öğreticidir. Özelde Tanzimat süreciyle birlikte yükselişe geçen Batıcı düşünce tarzının artmasıyla birlikte geçmiş, irtica, geri, Orta Çağ gibi kavramların belli bir düşünceyi, görüşü ve fikri aşagılama amacıyla kullanılmaya başlanması anlamlıdır. Burada toplumun köklerinde, geçmişinde, medeniyet hafızasında önemli yer tutan dinsel alan damgalanmakta, toplumsal görüntüleri, uygulama alanları, bilgisel söylemleri zaman ve zeminin dışında olarak görülmektedir. Nitekim Osmanlı'da kullanılmaya başlanan ve nihayet Cumhuriyet döneminde daha fazla repertuara giren gericilik, gerilik ve irtica gibi kavramlar devlet bürokrasisinde etkin olan Batıcı aydınların/kesimlerin dinsel alana dönük müdahalelerini meşrulaştırmak için işlevsel bir şekilde kullanılmıştır.

Damgacı söylem biçiminin iyi bir örneğini Yaprak gazetesinin oluşturduğu söylenebilir. 1949 yılında yayın hayatına başlayan ve 1951 tarihinde 29. sayısıyla yayın hayatını sonlandıran gazete çok partili hayata geçiş sürecinin yaşandığı, seçim propagandalarının yapıldığı bir ortamda kendisini sol, ilerici, Batıcı ve modern olarak kodlamakta, kendi çizgisi dışındaki düşünceleri ve özellikle dinsel alanı gericilikle, dar kafalılıkla, yobazlıkla ve irticayla damgalamaktadır. Şu ya da bu şekilde dolaylı veya dolaysız dinsel her söylemi gericilik bağlamına oturtan gazete bu damgayı, gündelik hayattaki tüm çerçeveler için kullanmakta ve kendince modern olarak kodladığı "güçleri" bu duruma müdahaleye davet etmektedir. Gazetede din eğitimi, Arapça ezan, din içerikli yayınlar, eski giyim kuşam gibi pek çok husus gericilik olarak kodlanmaktadır.

Burada vurgulanması gereken önemli husus, pozitivizm ve modernleşmeyle dinsel alanın geriliği söyleminin doğru orantılı olduğudur. Pozivist ve bilimselci felsefe yükseldikçe, dinin ötekileşmesi, gericileştirilmesi ve arka plana itilmesi de artmıştır. Modern söylem dini damgalayıp, alanını daralttıkça kendisine alan bulmuştur. Nitekim Osmanlı'da din ve dini değerlerin gericilik konsepti içerisinde değerlendirilip, damgalanması, Batı'nın etkisinde kaldığı dönemlerde başlamıştır. Modernleşme ve Batılılaşma arttıkça dinin gerici olarak damgalanması da artmaktadır. Dinin damgalanması önemli bir

boyutuyla Batı merkezli modernleşme sürecinin bir ötekiye göre konumlanması, Batı'nın kendi geçmişiyle birlikte öteki kültür ve medeniyetleri gerilik çerçevesinde değerlendirmesidir.

Örneğin Yaprak gazetesinde bilimsel eğitimin karşısına din eğitimi, pozitivizmin karşısına hurafeler ki bu hurafelerle büyük oranda dinsel düşünce kast edilmekte, çağdaşlığa karşı geçmiş ve ilericiliğe karşı gericilik yerleştirilmekte bu süreçlerde din belirgin bir şekilde damgalanmaktadır. Burada damgalmanın sadece yaprak gazetesine sınırlı olmadığını, çeşitli boyutlarıyla var olan geldiğini ve insanlık tarihinde köklü bir yere sahip olduğunu belirtmekte fayda vardır. Tarihsel olarak da damga daha çok yönetenin yönetilebilir olarak gördüğü kesimleri "dışlamak" sindirmek ve hatta yönetilebilir hale getirmek için işlevsel boyutlarının olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir. 1949 yılında yayın hayatına başlayan ve iki yıl süreyle yayınlanan Yaprak gazetesi bu durumun bir örneğini oluşturmaktadır.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Albayrak, Sadık. *31 Mart Gerici Bir Hareket Mi? İrticanın Tarihçesi*. İstanbul: Bilim Araştırma Yayınları, 1987.
- Anday, Melih Cevdet. "Aldatmaca". *Yaprak* (15 Nisan 1949). Güney Matbaacılık Basım, 8.
- Arslan, Abdurrahman. *Nehri Geçerken*. ed. Asım Öz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Bauer, Thomas. *Dünyanın Tekdüzeleşmesi: Müphemlik ve Çeşitlilik Kaybı Üzerine*. çev. Mücahid Kaya. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2022.
- Bauer, Thomas. *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?* çev. Hülya Yavuz Akçay. Ankara: Runik Kitap, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. çev. Sertabiboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997.
- Bulaç, Ali. *Modernizm, İrtica ve Sivilleşme*. İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Eyüboğlu, Sabahattin. "Güzel Yazılar Edebiyatı". *Yaprak* (Şubat 1949). Ar Basımevi Basım, 4.
- Eyüboğlu, Sabahattin. "Üç Yol". *Yaprak Gazetesi* (01 Ocak 1949). Akın Matbaası Basım, 1.
- Fırtınalı, M. "Bilim Düşüncesi". *Yaprak Gazetesi* (Şubat 1949). Ar Basımevi Basım, 4.
- Fırtınalı, M. "Dergiler". *Yaprak Gazetesi* (15 Nisan 1949). Güney Matbaacılık Basım, 8.
- Fırtınalı, M. "İleri Geri". *Yaprak Gazetesi* (01 Ocak 1949). Akın Basım Evi Basım, 1.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Ş. Güneş vd. Ankara: Heretik Yayınları, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2015.
- Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Joppke, Christian. *Laik Devlet Kuşatması Altında*. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Kanık, Orhan Veli. "Bazı Üniversiteli Gençlere". *Yaprak Gazetesi* (01 Haziran 1950). Dobra Matbaası Basım, 27.
- Kanık, Orhan Veli. "Cümbüşlü Bir kitap". *Yaprak Gazetesi* (01 Nisan 1950). Kanaat Basımevi Basım, 23.
- Kanık, Orhan Veli. "Ezan Üstüne". *Yaprak Gazetesi* (01 Haziran 1950). Dobra Matbaası Basım, 28.
- Kanık, Orhan Veli. "Ezan". *Yaprak Gazetesi* (15 Haziran 1950). Dobra Matbaası Basım, 28.
- Kanık, Orhan Veli. "İrtica Kötü Mü/ Selamet'e Tecavüz/İrtica". *Yaprak Gazetesi* (15 Haziran 1949). Güney matbaacılık Basım, 12.
- Kanık, Orhan Veli. "Kıyamet". *Yaprak Gazetesi* (15 Mart 1950). Kanaat Matbaası Basım, 24.
- Kanık, Orhan Veli. "Pompei'nin Son Günleri". *Yaprak Gazetesi* (Şubat 1949). Ar Basımevi Basım, 4.
- Kanık, Orhan Veli. "Yanlı Bir Yol". *Yaprak Gazetesi* (15 Ocak 1949). Arbas Basımevi Basım, 2.
- Kırçak, Çağlar. *Türkiye'de Gericilik: (1950-1990)*. İstanbul: İmge Kitapevi, 1993.
- Koç, Mustafa. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u: İstanbul'un İç Tarihi*. ed. Übeydullah Kısacık - Müslüm Yılmaz. İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.

- Koştaş, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Özel Sayı)* 39/2 (1999), 141-184.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Nisbet, Robert. *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2020.
- Odabaşı, S. "Köy Enstitüleri Üstüne". *Yaprak* (01 Haziran 1949). Güney Matbaacılık Basım, 11.
- Oktay, Rıfat. "Son Altesse". *Yaprak* (01 Aralık 1949). Güney Matbaacılık Basım, 15.
- Öcal, Mustafa. "Dünden Bugüne İmam-Hatip Liseleri (1913-2013)". *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu-Bildiriler*. ed. Recep Kaymakçan vd. 65-104. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Özipek, Bekir Berat. "İrtica Nedir?" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 6/236-245. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Özipek, Bekir Berat. "İrtica Nedir?" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 6/236-245. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Paine, Thomas. *Aklın Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.
- Rıfat, Oktay. "Şairin Kişiliği". *Yaprak* (15 Ocak 1949). Arbas Basımevi Basım, 3.
- Said, Edward. *Oryantalizm*. çev. Nezih Üstel. İstanbul: İrfan Yayınları, 1998.
- Tanyol, Cahit. *Laiklik ve İrtica*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 1989.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.
- Toker, Nilgün - Tekin, Serdar. "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce/İslamcılık*. 3/82-98. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Toprak, Zafer. *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*. İstanbul: Doğan Yayınları, 2012.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Türkdoğan, Orhan. *Türk Sanayi Toplumu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Yaprak Gazetesi. "Alaturka-Alafiranga". (15 Aralık 1949). Güney Matbaacılık Basım, 16.
- Yaprak Gazetesi. "Bir Münazara Dolayısıyla". (Şubat 1950). Türkiye Matbaacılık Basım, 19.
- Yaprak Gazetesi. "Dergiler". (01 Mayıs 1949). Güney Matbaacılık Basım, 9.
- Yaprak Gazetesi. "Halk İçin". (01 Aralık 1949). Güney Matbaacılık Basım, 15.
- Yaprak Gazetesi. "İrtica Canlanıyor". (15 Mart 1950). Kanaat Matbaası Basım, 24.
- Yaprak Gazetesi. "Kurtuluş Yolu". (15 Kasım 1949). Güney Matbaacılık Basım, 14.
- Yaprak Gazetesi. "Nelere Bağlanmalı". (01 Haziran 1950). Dobra Matbaası Basım, 27.
- Yaprak Gazetesi. "Sebilürreşad'ın Meseleleri". (Şubat 1950). Güney Matbaacılık Basım, 20.
- Yaprak Gazetesi. "Şundan, Bundan". (01 Mayıs 1950). Kanaat Basımevi Basım, 25.
- Yaprak Gazetesi. "Üniversiteler Açıldı". (15 Kasım 1949). Güney Matbaacılık Basım, 14.
- Yaprak Gazetesi. "Yağmurdan Doluya". (15 Haziran 1950). Dobra Matbaası Basım, 28.
- Yavru, Mehmet. "Bir Hatırlatma". (15 Haziran 1950). Dobra Matbaası Basım, 28.
- Yavuz, Hilmi. *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1998.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. *İrtica*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2022/8/2

### TEVHİTTEN ŞİRKE GİDEN SÜREÇTE BİR FİĞÜR: AMR B. LÜHAY

*A Figure in The Process from Tawhid to Shirk: Amr B. Luhay*

#### HATİCE NUR ERTÜRK

Dr., Kuran Kursu Öğreticisi, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Fatih Müftülüğü,  
İstanbul, Türkiye

PhD., Qur'an Teacher, Presidency of the Republic of Turkey Presidency of Religious Affairs,  
İstanbul, Türkiye

haticenurerturk@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9359-8106

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 28.09.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 20.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

#### Atıf | Cite as

Ertürk, Hatice Nur. "Tevhitten Şirke Giden Süreçte Bir Figür: Amr B. Lühay". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 227-242. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.05>  
Ertürk, Hatice Nur. "A Figure in The Process from Tawhid to Shirk: Amr B. Luhay". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 227-242. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.05>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.  
Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## Tevhitten Şirke Giden Süreçte Bir Figür: Amr b. Lühay

### Öz

Kulluğu sadece Yüce Allah'a hasredip O'na yönelme anlamına gelen "tevhid" İslam inancının temelidir. Allah'a (cc) ortak koşma anlamına gelen "şirk" ise ilk insan ve nebî Hz. Âdem'den bu yana insanlığının yaşam serüveninde bir şekilde var olmuştur. Toplum, coğrafya, zaman ve mekân ne olursa olsun, Allah (cc) inancının zafiyete uğradığı durumlarda şirkin hayat bulduğu gözlemlenmektedir. Nitekim şirk ve tevhidin farklı boyutlara varan mücadelesi de süre gelen bir olgudur. İnsanı, dolayısıyla toplumları şirke sürükleyen birçok nedenden bahsedilebilir. İnanılan, yüceltilen değerlere somut objelerle yönelme eğilimi yani putperestliğe giden yolun açılması, kısaca şirkin gözle görülür, elle tutulur bir hale gelmesi genellikle aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Toplumların şirke yönelmesinde aşamalı bir dönüşümden bahsedilebilir. Örneğin, toplumda saygın ve değer verilen salih insanları vefatlarından sonra anmak, hatıralarını yâd edip özlem giderme adına yapılan resimler ve heykeller putperestliğe açılan bir kapı olarak görülmüştür. Nesilden nesile tahrif olan değerler değişimden payını almış, cansız objeler kutsal anlamların yüklendiği ilahi bir konuma yükselmiştir. Tarihi veriler, Hz. Peygamber'in (sav) risaletle görevlendirildiği dönemde Arap yarımadasında farklı bölgelerde kabilelerin etrafında kümelenildiği birçok putun varlığını ortaya koymaktadır. Putların Arap toplum tarafından benimsenmesi, adeta hayatın merkezinde yer alması, farklı coğrafyalardaki inanç mensuplarının etkileşimiyle hızlanan bir sürece işaret etmektedir. Hz. Muhammed'in gönderildiği dönemde Araplar arasında Allah inancının yanı sıra putlar dini hayatın temel unsurlarındandı. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in mesajının ilk muhatapları olan Arap toplumunun putperestliğe yönelmesindeki etkenler, kaynaklarda adı çokça geçen bir figür üzerinden ortaya konulmuştur. İslam kaynaklarının büyük çoğunluğunun işaret ettiği üzere kökenleri Yemen'e dayanan Huzâa kabilesinden Amr b. Lühay, Hicaz toplumuna ve genelde Arapların hayatına putları sokan kişidir. Bu çalışmada onun konumu ve süreç olabildiğince netleştirilmiştir. Cürhüm kabilesinin Mekke hâkimiyetini sonlandırıp kabilesi Huzâa'nın da desteğiyle iktidarı ele geçiren Amr b. Lühay, daha sonraki dönemlerde derin izler bırakacak bazı uygulamalara imza atmıştır. Öteden beri Hz. İbrahim'in tevhid geleneğinin etkisi özellikle Mekke ve Hicaz bölgesinde devam etmekteydi. Rivayetlere göre Amr b. Lühay, Arabistan'ın kuzeyine yaptığı bir seyahat esnasında gördüğü putlardan bazılarını yanına alarak Hicaz'a getirmiştir. Halkı bu putların olağanüstü niteliklere sahip olduğuna inandırarak yeni ritüeller oluşturmuş, kendince bir açılım yapmıştır. Ziyaret, kurban, tavaf gibi Hz. İbrahim'den tevarüs eden ibadetlerin putlara yapılmasını teşvik etmiştir. İnsanlar nazarında saygı duyulan, yeri geldiğinde çekinilen bir konuma gelen putlar zamanla sayıları da artmıştır. Tevhidin sembolü Kâbe, "putlar panteonu" haline dönüşmüştür. Tevhid anlayışıyla taban tabana zıt uygulamalara imza atarak, Arap toplumunu şirk mecrasına sürükleyen Amr b. Lühay, sadece putları bölgeye getirmekle kalmamıştır. Arap nazarında hayatın merkezinde yer alan "deve" üzerinden bazı âdetler ihdâs etmiştir. "Bahîra", "Sâibe", "Vasile", "Hâmi" gibi birtakım uygulamalarla Araplara yeni bir kurban ve adak anlayışı ilave etmiştir. Eldeki veriler Amr b. Lühay'ın kendine yönelik bir peygamberlik iddiası ya da kutsal bir konumundan bahsetmez. Ancak Hz. Peygamber'den gelen bazı haberler Amr b. Lühay'ın, dinî bir formu çağrıştırarak sunduğu âdetleri insanları uygulamaya teşvik ettiğini ortaya koymaktadır. İnsanların bu teşviklere kayıtsız kalmadığı, hatta Arap kabilelerinin birçoğunun putperestlik döngüsüne dahil olmuştur. Dahası oluşturduğu yeni düzenle Amr b. Lühay, Hz. İbrahim'in izleri üzerinden, ancak onun anlayışıyla taban tabana zıt bir şirk toplumu oluşumunun temellerini atmıştır. Huzâa kabilesinin reisi Amr b. Lühay, Arap yarımadasının merkezi Mekke'de iktidar, maddî ve manevî güçleri elinde toplayarak kitleleri etkileyen bir öncü, karizmatik bir lider olarak dikkat çekmektedir. Şirki Arap toplumuna sunan öncü rolü sebebiyle olumsuz bir çığır açmıştır. Allah Resûlü'nün onu cehennemde gördüğüne dair ifadeler "şerre delâlet/kötülüğe vesile" olma kabilinden bir uyarı olması mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Cahiliyye, Amr b. Lühay, Şirk, Tevhid, Putperestlik, Arap Yarımadası.

## A Figure in The Process from Tawhid to Shirk: Amr B. Luhay

### Abstract

Tawhid", which means dedicating worship only to Almighty Allah and turning to Him, is the basis of Islamic belief. "Shirk", which means associating partners with Allah (cc), has somehow existed in the life adventure of human beings since the first human and the Prophet Adam. Regardless of the society, geography, time and place, it is observed that shirk comes to life when belief in Allah (cc) is weakened. In the period when the Prophet Muhammad was sent, besides the belief in Allah among the Arabs, idolatry was one of the basic elements of religious life. In this study, the factors that led the Arab society, who were the first addressees of the Prophet's message, to turn to idolatry, were revealed through a figure whose name is mentioned a lot in the sources. As the majority of Islamic sources point out, Amr b. Luhay from Huzaa tribe is the person who introduced idolatry into the life of the Hijaz society and the Arabs in



general. In this study, his position and the process are clarified as much as possible. Ending the rule of the Curhum tribe over Mekka and seizing power with the support of his tribe, Huzaa, Amr b. Luhay undersigned some practices that would leave deep traces in later periods. The influence of the Prophet Abraham's tradition of tawhid has been continuing especially in Mekka and the Hijaz region for a long time. According to narratives, Amr b. Luhay took some of the idolatry he saw during a trip to the north of Arabia and brought them to the Hijaz. Convincing the public that this idolatry has extraordinary qualities, he created new rituals and made an expansion in his own way. He encouraged the worship of idolatry such as visits, sacrifices, and circumambulation, inherited from the Prophet Abraham. Idolatry, which was respected and refrained by people when appropriate, increased numerically over time. The symbol of tawhid, the Kaaba, has turned into a pantheon of idolatry. Amr expanded the wave of idolatry in the peninsula by bringing the idolatry named Vedd, Yauk, Yegus, Nesr, Suva', which remained from the time of Prophet Noah and mentioned in the Qur'an, to different Arab tribes. Carrying out practices that were diametrically opposed to the understanding of tawhid and led the Arab society to the circle of shirk, Amr b. Luhay was not limited to bringing idolatry to the region. The chief of the Huzaa tribe, Amr b. Lühay, draws attention as a pioneer and charismatic leader, influencing the masses by gathering power, material and spiritual forces in his hands in Mekka, the centre of the Arabian Peninsula. Due to his pioneering role in presenting Shirk to the Arab society, he marked a negative era. The statements in the narratives from the Messenger of Allah that he saw him in Hell should be a warning in the form of "indicating evil/a means of doing evil".

**Keywords:** History of Islam, Tawhid, Shirk, Amr b. Luhay, Paganism, Ignorance, Arabian Peninsula.

## Giriş

Yüce Allah (cc) kullarına kendi cinslerinden peygamberler göndermiş, onların rehberliğinde yeryüzünde adalet ve barışın tesis görevini insanoğluna yüklemiştir. Yaratan, nimetleriyle kuşatan Yüce Rabbin kullarından beklediği yegâne şey; zaman, mekân, şartlar ve muhatapların sürekli değiştiği tüm durumlarda, "kayıtsız-şartsız" teslimiyet ve kendi otoritesini tanımalarıdır. Bu öyle bir teslimiyettir ki ortak kabul etmez, sonsuz rahmet sahibine O'na yaraşır bir şekilde inanmayı ve kulluğu gerektirir. Ubudiyeti sadece Allah'a (cc) hasredip, O'ndan gayrısına iltifat etmemeyi içermektedir. Öncelikle çalışmanın ana eksenini oluşturan ve devamlı zikredilecek olan iki kavrama kısaca açıklık getirmek faydalı olacaktır: Tevhid ve Şirk.

التوحيد Tevhid; وحده kökünden türeyen kelimenin anlamı kulun mabudunu zatı ve sıfatlarıyla birlemesi, ondan gayrısına teveccüh etmemesidir.<sup>1</sup> Tevhid inancına hanel getiren en önemli hususlardan biri, yaratılmışlara uluhiyyet atfederek araçlar edinmektir. Bu da tevhidin zıddı olan "şirk" kelimesiyle karşılık bulmuştur.

الشرك "Şirk": شرك köküne nispet edilen kelime İbn Manzûr'a göre; Allah'a (cc) rububiyette ortak koşmak" şeklinde izah edilmektedir.<sup>2</sup> Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât adlı eserinde şirkin iki kısmından bahseder. Bunlardan ilki Allah'a (cc) sübutunda ortak koşmaktır ki bu en büyük küfürdür. İkincisi ise bazı işlerde Allah'tan başkasına itibar etmek yani riya ve nifakı içeren karmaşık bir yapıyı içermektedir.<sup>3</sup> Dilimizde put şeklinde ifade edilen kelime ise aslı Budda isminden Farsça but olarak "bilinçli ve canlı olduğuna inanılan suret veya heykel, tamamen veya kısmen dini bir yapı içinde kurumlaşmış ibadet konusu haline getirilen maddî obje, Allah'tan başka ilâh edinilen nesne" olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup>

Tevhid ve şirk'in farklı boyutlara varan mücadelesinde dikkat çeken diğer bir husus; inanılan, yüceltilen değerleri somut objelerle ifadelendirme eğilimi, yani gözle görülür hale getirmektir. Genel itibariyle paganizm-putperestlik, bu eğilimin zahire yansıması şeklinde inanç dünyasında yer bulmuştur. Çoğu zaman Allah (cc) inancı zihinlerde olsa da farklı boyutlarda ve şekillerdeki putların cazibesi daima gündemde olmuştur. Şüphesiz diğer toplumlarla meydana gelen etkileşim ve ihtiyaçlar bu anlamda süreci

<sup>1</sup> Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: Dârü'l-hidâye, ty), 1/268-676.

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab* (Beyrut: Dârü's-sadr, 1414), 10/448.

<sup>3</sup> Ebu'l-Kasım Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat* (Kahire: Mektebe Tevfikiyye, 2013), 100.

<sup>4</sup> Ahmet Güç, "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/334-365.

hızlandıran nedenler arasında sayılabilir. Amr b. Lühay'ın yaşadığı dönemde dâhil olmak üzere paganizm hemen her zaman diliminde ve coğrafyada varlığını korumuştur.

Bu noktada Allah'a (cc) rağmen, insanoğlunu araçlar ihdas etmeye götüren sürecin çıkış noktası akla gelen bir sorudur. İbn İshâk, İsmail oğullarından taş'a yönelerek ilk ibadet edilmesini şu şekilde izah etmektedir. Onlardan birisi Harem'den dışarı çıkacağı zaman Harem taşlarından birini yanında götür, muhtemelen bir ihtiyaç ya da özlem duyduğunda ortaya koyduğu bu taşın etrafında Kâbe'yi tavaf eder gibi döner, ibadet ederdi.<sup>5</sup> Zamanla asıl amacın unutulduğu bu uygulama, taş benzeri objelerin putlaştırmasına kadar gitmiştir. Asıl konuyu dağıtmadan, putların inanç hayatına giriş nedenlerine dair verilecek cevapta gözden kaçırılmaması gereken iki boyutu zikretmek gerekir. İlk boyut, Allah (cc) o kadar büyük, o kadar yücedir ki, kulun O'na erişmesi neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple Yüce Allah'a yaklaşmak için araçlar,<sup>6</sup> putlar vesile edinmesi gayet doğal hale gelmiştir.<sup>7</sup> Meselenin ikinci boyutu ise risalet öncesi Arap toplumunda olduğu gibi atalara saygı ve kültürüne sahip çıkma hassasiyetidir. Onları anmak, âdetlerini sürdürmek adına yapılmış temsili resimler ve figürle; kısacası elle tutulur gözle görülür nesnelere putperestliğe giden yol açılmıştır.

Şüphesiz putların inanç hayatının temel öznesi haline gelmesi ve toplumsal alanda geniş kabul görmesi bir anda gelişen olgu olmamıştır. Allah'ın (cc) varlığına ve birliğine inanan,<sup>8</sup> dahası haşir gibi ahiret inancına dair temel bir unsur benimsen Cahiliye Arabının gündemine putların dâhil olması da birçok sebep ilişkilendirilmektedir. Nitekim Söylemez, buna dair birbiriyle etkileşim halinde olan birçok nedeni zikretmektedir. Şöyle ki, Cahiliye Arabi erişilmez kabul ettiği yüce Allah'a (cc), şefahtçı/aracı olarak gördüğü putlar<sup>9</sup> vesilesiyle ulaşabileceğine inanıyordu. Bir nevi inanılan yüce varlık ve hislere ilişkin kavramlar bu şekilde somutlaştırılmıştı.<sup>10</sup> Zira putlar Allah (cc) katında çok kıymetli olduğundan onlara yapılan saygı ve ibadet Allah'ın (cc) da hoşnutluğunu kazanmak anlamına geliyordu. Diğer yandan putlar, Allah'ın (cc) yeryüzündeki tasarruflarını gerçekleştiren aracı konumundaydılar. Nitekim dönemin önde gelen putlarının yanında bulunan fal oklarıyla yapılan seçimler sonunda ortaya çıkan karar, âdeta Allah'ın (cc) onayından geçmişçesine kabul görmekteydi. Ayrıca şeytan ve cinlerle yakın olduklarını düşündükleri putların şerrinden korunmak için de onlara saygı ve ilgiyi gösterdikleri zikredilmektedir.<sup>11</sup>

İslam kaynakları Hz. İbrahim'den Hz. Muhammed'e (sav) kadar geçen zaman diliminde, farklı kültürlerle etkileşim<sup>12</sup> halinde bulunan Arapların tek tip bir inanca sahip olmadıklarını ortaya koymaktadır. Asıl itibariyle Hz. İbrahim'den sonra onun inancı belli başlı geleneklerle sürdürülmekteydi. Bunlar arasında hac menâsiki, Beytullah'ı tavaf, misafirleri ağırlama, haram ayları gözetme, bazı suçların cezalandırılması gibi birçok uygulamadan bahsedilebilir.<sup>13</sup> Köken itibariyle muvahhit olan Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusiler, Sabiiler ve putperestler Yarımada'da yaşayan değişik inanç mensuplarıydı. Buna rağmen, kabileler halinde yaşayan Arap toplulukları arasında yaygın olan inanç ise putperestlikti.

Hz. İbrahim'in (yaklaşık İ.Ö. 2000-1800) yaşadığı dönemde, başta Mezopotamya bölgesi olmak üzere, gök cisimlerine kutsiyet atfedilerek ortaya çıkan politeizm ve putperestlik oldukça yaygındı.<sup>14</sup> Hz. İbrahim ve onun çizgisini takip eden peygamberlerin *tevhid* vizyonu zaman geçtikçe değişime uğramıştı. Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in Allah'a (cc) yönelişleri bölgede belli bir müddet etkili olmakla birlikte çok

<sup>5</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 60, 61.

<sup>6</sup> Kendilerini nispet ettikleri Hz. İbrahim'e rağmen putlara ibadeti Allah'a yaklaşma saikiyle kullanmaları dikkat çekicidir. Bu tam aksine onun hanif çizgisinin kopma anlamına gelmektedir. Haniflik kavramı üzerinden Hz. İbrahim ve şirk olgusu için bkz. Ziyad Alrawasdah, "Kur'an'da Semantik Açından Hanif Kavramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Eylül 2012), 50

<sup>7</sup> Şevket Kotan, *Cahiliyye Araplarının Uluhiyyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 177.

<sup>8</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 41.

<sup>9</sup> Metin Doğan, "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği", *Dini Araştırmalar* 24/61(Aralık 2021), 473, 474.

<sup>10</sup> Doğan, "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği", 477.

<sup>11</sup> M. Mahfuz Söylemez, "Cahiliyye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (2014), 17-19.

<sup>12</sup> Hamidullah, Mekkelilerin yabancı ülkelere yaptıkları geziler, hac dönemi ve uluslararası ticaret kervanlarının geçiş yeri olması itibariyle bu etkileşimi aktarır. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 41.

<sup>13</sup> Ahmed b. Ebû Yakub el-Abbas Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdü'l-Emir Mihna (Beyrut: Dârüs-Sâdir, 2010), 1/254.

<sup>14</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/24; Şinasi Gündüz, "Cahiliyye Dönemi Arap Politeizmine Nebatilerin Etkileri", *Dinler Tarihi Araştırmaları* 1 (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 356-357.

geçmeden tahrifat ve putperestliğe eğilim başlamıştı.<sup>15</sup> Bunun en önemli sebeplerden birinin de Allah'ı (cc) hakkıyla tanımamak olduğu ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Öyle anlaşılıyor ki, monoteizm ve hiçbir zaman tam anlamıyla silinemeyen putperestlik bir müddet devam etmiştir.<sup>17</sup> Tarihi verilerden anladığımız kadarıyla, “tevhid” anlayışının çok uzun soluklu bir hâkimiyeti olamamıştır. Kimi zaman hayat şartlarıyla kolayca baş edebileceklerini düşündükleri somut objelere yöneliş, kimi zaman da korktuklarından emin olma endişesiyle putperestlik, toplumunda kabul görmüş ve yayılmıştır. Diğer yandan ihtiyaçların fazlalığı, geleceğe dair soru işaretlerinin yoğunluğu, üzüntülerin, mutlulukların paylaşımı insani bir ihtiyaçtı ve böylelikle putlar<sup>18</sup> sığınacak merciler haline gelmiştir.

Yazılı kültürün eksikliği, yüzyıllara varan vahiy kesintileri, pratik çözümlerin oluşmasına yol açmıştır. Çoğu zaman “Allah” (cc) en büyük, kutsal (ve hatta ulaşılamaz) olarak yerini korurken, ulaşılabilen, temas edilen araçlarla alış-veriş (!) süreci başlamıştır. Çoğunlukla putperest toplumlardaki şirkin Allah'a (cc) yakınlık sağlamak amacıyla hizmet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Belki de güçlü devlet geleneğinden yoksul Hicaz coğrafyasının içine düştüğü kaotik durum, kabileler arası bitmek bilmeyen savaş ortamları, alternatif bir çözümlerle yaraların sarılmasına sebep olmuş, bu bir ölçüde başarılı da olmuştur. Bu süreç içerisinde yaygın inanca aykırı insanlar da yok değildi; Hanifler. Bunlar Hz. Peygamber'in (sav) risaletinin hemen öncesinde, tanrılar panteonunu reddetmiş, putperestlik kolaycılığına kaçmamış, nitelikli düşünen, fitri duruluğu korumuş kişilerdi. Ne var ki, sayıları çok azdı. Diğer yandan Arap yarımadasında putperestliğin kabul görüp, kolayca yayılmasıyla ilgili olarak, Şibli Numânî “Siret'ün-Nebî” adlı eserinde Yakut el-Hamevî'den bir rivayet zikredilir. Buna göre Arabistan'da putperestliğin yayılma sebebi olarak, “Mekke'ye gelen hacıların Kâbe'de gördükleri putların benzerlerini yapıp, yurtlarına döndüklerinde onlara ibadet etmeyi âdet edinmeleri”<sup>20</sup> şeklinde yaptığı bir açıklama oldukça mantıklı gelmektedir.

Arap yarımadasında tevhitte şirke dönüşüm ve putperestliğe geçiş sürecinde kaynakların neredeyse çoğunluğunun ittifak ettikleri bir figür dikkatleri çekmektedir; Amr b. Lühay.<sup>21</sup> Çalışmanın asıl amacı, ilk dönem İslam tarihi kaynakları başta olmak üzere, ulaşabildiğimiz tüm verileri inceleyip, Amr b. Lühay'ı tanımak, onun Araplarının putperestliği benimsemesindeki rolünü ve bu süreci olabildiğince netleştirmektir.

Çalışmada Amr b. Lühay'ı yakından tanımak adına istifade edilen temel ve eski kaynaklardan biri İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) “Putlar Kitabı” adlı eseridir. Bu anlamda Cahiliyye inancına dair yazılan birçok çalışmanın referans olarak kullandığı eser, dönemin inanç profilini ve uygulamaları anlamak adına değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Yine hadis kaynaklarında geçen Amr b. Lühay'la ilgili rivayetlerin yer aldığı hadisler de Hz. Peygamber'e (sas) ait önemli verilerdir.

## 1. Amr B. Lühay'ın Hayatı ve Faliyetleri

“Ebû Sümâme” Amr b. (Rebia) Lühay b. Harise b. Amr b. Âmir b. Fühayre, putları Hicaz'a getirerek, Arapları Hz. İbrahim'in dininden ayıran kişi olarak bilinir.<sup>22</sup> Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'le (sav) soyu İlyas b. Mudar'da birleşmektedir.<sup>23</sup> Doğum, ölüm tarihleri ve yerleri bilinmemekle beraber Mekke olma ihtimali yüksektir. Lühay'ın öz babası Kamea, Hz. Peygamber'in on altıncı sıradaki atası İlyas b.

<sup>15</sup> Şinasi Gündüz, “Arap Paganizmi Cahiliyye: Kur'an'ın İndiği Tarih”, *Siyer Dersleri Mekke Dönemi*, ed. İbrahim Söylemez (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 82.

<sup>16</sup> Ahmet Güç, “Putperestlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/368.

<sup>17</sup> Gündüz, “Cahiliyye Dönemi Arap Politeizmine Nebatilerin Etkileri”, 357.

<sup>18</sup> İsmâil Raci el-Faruki - Luis Lamiâ el-Faruki, *İslâm Kültür Atlası* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1999), 80-83.

<sup>19</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/197.

<sup>20</sup> Mevlâna Şibli Numani, *Son Peygamber Hz. Muhammed Siret'ün-Nebî*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 2005), 99;

<sup>21</sup> İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, *Kitâb-ı Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab b. Sâbit b. Abdullah b. Zübeyr Ebû Abdullah Zübeyrî, *Nesebü Kureyş* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ty) 1-8; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Riyaz Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996/1417), 1/34.

<sup>22</sup> Ya'kübi, *Târîhu'l-Ya'kübi*, 1/229.

<sup>23</sup> Ebu'l Kasım Abdurrahman b. Abdullah Süheylî, *er-Ravdu'l-unf fi şerhi's-sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Abdurrahman Vekil (Kahire: Dârü'n-Nasr, 1969), 1/102.

Mudar'ın<sup>24</sup> oğludur. Kamea'nın vefatı sonrasında dul kalan eşi, Huzâa kabilesinden Hârise ile evlenince, oğlu Lühay üvey babasına nisbet edilmişti. Bu sebeple Amr b. Lühay, öz babası tarafından Adnânî, üvey babası tarafından da Kahtânî olarak anılır.<sup>25</sup>

Me'rib seddinin yıkılış dönemlerinde (yaklaşık M.V. ya da M. III yüzyıl) Yemen'den ayrılarak kuzeye doğru göç eden Ezd kabilesinden bir grup, diğer kardeş kabileler yola devam ederken Mekke civarında onlardan ayrılmışlardı.<sup>26</sup> Diğer gruplardan ayrılarak Harem bölgesi dolaylarında konaklayan bu grup için "inhazea-tehazzea"<sup>27</sup> "geride kalmış" anlamında kullanılan "huzâa" ifadesi daha sonra bu ifade kabilenin ismi olarak kalmıştır.<sup>28</sup> Bu tarihten sonra "Huzâa" olarak anılan kabilenin yeni yurdu Mekke ve civarı olmuştur.

Amr b. Lühay'ın annesi Fuheyra, Kâbe'nin yöneticisi olarak anılan Amr b. Haris'in kızıydı.<sup>29</sup> O dönemde Mekke'de egemen olan Cürhümlüler'in reisi olan Amr b. Haris'in torunu (ya da torunun çocuğu) olarak dünyaya gelen Amr b. Lühay, çok geçmeden yönetimde olan anne tarafından akrabalarıyla ayrılığa düşmüştü.<sup>30</sup> Cürhümlüler'in Kâbe ve Harem bölgesinin kudsiyetine karşı yaptıkları ahlaksızlıkları ve zulümleri öne sürerek, onlarla savaşış ve kazanan taraf olmuştur. Akabinde yenilen taraf Cürhümlüler, Mekke'nin dışına çıkmak zorunda kaldı. Ezrakî'nin rivayet ettiğine göre Amr b. Lühay Cürhümlülerden Harem'e her kim yaklaşırsa kanını helal sayacağını söyleyerek ciddi bir tavır sergilemiştir.<sup>31</sup> Öyle anlaşılıyor ki, Amr b. Lühay ve Huzâa kabilesinin Kâbe ve Harem'de üstlendiği<sup>32</sup> idari sorumluluk bu galibiyetten sonra ivme kazanarak devam etmiştir. Cürhümlüler ve Huzâa arasında çıkan savaşta tarafsız kalan İsmail oğulları, Mekke'nin hâkimiyetini ele geçiren Huzâa ile anlaşarak Harem'de yaşamaya devam etmişlerdi. Huzâa kabilesinin Mekke yönetimi nesilden nesile devam ederek üç yüzyıl civarında<sup>33</sup> bazı rivayetlere göre ise beş yüzyıl sürmüştür.<sup>34</sup>

Hz. Peygamber'in (sav) atası Kusay b. Kilâb'ın Mekke'ye yerleşip, Huzâa'nın reisi Huleyl b. Hubeşiyeye'nin kızı Hubba ile evlenmesiyle birlikte, Mekke riasetinde durum değişmeye başlamıştır. Cesur, kabiliyetli ve soylu bir adam olan Kusay, kısa sürede *hicâbe* görevini üzerine alarak Mekke'de etkin bir konuma yükselmiştir.<sup>35</sup> Huzâa'nın hakimiyetini sona erdiren şiddetli bir çatışma sonrası Huzâa kabilesi Mekke dışına çıkmak zorunda kalmıştır. Kusay b. Kilâb'ın öne çıktığı bu olaylar sonrasında Mekke ve Kâbe hizmetleri yönetimi Kureyş kabilesi tarafından üstlenilmiş oldu.<sup>36</sup>

<sup>24</sup> Amr b. Lühay'ın dedesi Kamea ve kardeşlerinin başından geçen bir hadise dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in (sav) "İlyas b. Mudar'a sövmeyin. O mü'min idi" buyurduğu rivayet edilir. İlyas b. Mudar, bir gün ev halkıyla birlikte yaylım hayvanlarını da yanına alarak kır alanına giderler. Develerinin önünden geçen bir tavşan onu ürkütür ve deve kaçar. İlyas b. Mudar'ın oğlu Âmir devenin ardından koşar ve onu yakalar. Amr ismindeki diğer oğlu tavşanın peşine düşüp, yakalar ve getirip pişirir. Eşi Leylâ Hatun da çocuklarının ardından sekerek koşuşturur. Kısa bir süre sonra ev halkı bir araya gelir. İlyas b. Mudar çocuklarının ardından koşturan eşine "sen Hindif (seğirten) sin", avı yakalayıp pişiren oğlu Amr'a "sen Tabiha (pişiren) sın, deveyi yakalayıp getirmekle işin en önemli tarafını üstlendiğini söyleyen oğlu Âmir'e "sen Müdrîke (erişen ulaşan) sın, bu arada çadıra saklanıp başını çıkararak oğlu Umeyr'e de "sen de Kamea (gizlenen) sin der. Bu lakaplar çocukların asıl isimlerine baskın gelerek böylece anılırlar. Yakûbî Hz. Peygamber'den gelen bu (... sövmeyin) rivayetini Mudar ve Rebia için zikretmektedir. bkz. Yakûbî, *Târîh*, 226, 227; M. Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul; Şamil Yayınları, 1987), 1-2/ 49-50.

<sup>25</sup> Ahmet Önkâl, "Huzaa", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 16/431.

<sup>26</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 67.

<sup>27</sup> İbn Dureyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan el- Ezdi el-Basri, *İştikak* (Beyrut: Dârü'l-cil, 1998), 1/468.

<sup>28</sup> Önkâl, "Huzaa", 16/431.

<sup>29</sup> İbn el-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm* (Kahire: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/8; İbn el-Kelbî, *Putlar Kitabı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Fakültesi Yayınları, 1969), 49.

<sup>30</sup> Önkâl, "Huzâa", 18/431.

<sup>31</sup> Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Ruşdi Salih Melhas (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1399/1979), 1/92, 96.

<sup>32</sup> İbn el-Kelbî, *Putlar kitabı*, 27

<sup>33</sup> İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerh sahîh el-Buharî*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty), 6/547.

<sup>34</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail. b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye* (yy: Dârü'l-Hicr, 2003/1424), 3/186.

<sup>35</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/120.

<sup>36</sup> İbn Sa'd Muhammed b. Sa'd b. Muni' el-Basri, *et-Tabakatü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dârüs-Sadr, 1968), 1/70; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/101; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 47.

### 1.1. Amr b. Lühay ve Arapların Putperestliğe Yöneliş Sürecindeki Rolü

Amr b. Lühay'ın yaşadığı dönemle ilgili tarihi verilerin net olmadığı belirtmişti. Kusay b. Kilab'ın (ö. 480) yaşadığı dönem, Huzâa'nın Mekke'de hüküm sürdüğü dönemin sonuna denk düşmektedir. Hz. İsa'nın davetinin henüz gelmediği ya da yaygınlaşmadığı, Sasânî ve Doğu Roma İmparatorluklarının egemen olduğu bir ortamda Hicaz coğrafyası paganist bir görüntü vermekteydi. Yahudilik ve Hristiyanlığın Arap inanç hayatında genel kabul görmediği bilinmektedir. Diğer yandan Hz. İbrahim'in tevhid geleneğinden bazı uygulamaların (hac, tavaf, kurban vb.) devam diyordu. Hz. İbrahim tarafından Kâbe'nin inşa edilmesi, Zemzem pınarının sıcak çöl ikliminde ferahlatıcı etkisiyle yerleşimlerin olması, güney-kuzey Arap yarımadasının etkileşiminde kolaylık sağlayan fiziki avantajlar Mekke'nin konumunu güçlendirmiştir. Mekke'ye yerleşip idareyi ele alan ilk kabile olan Amâlika kavmi, İsmail oğullarıyla birlikte yaşamışlardı. Amâlika kavmi yaptıkları taşkınlık ve haksızlıklar sonrasında Cürhüm ve Katura kavimlerinin baskılarına dayanamayarak uzaklaşmak zorunda kaldılar. Katura ve Cürhüm kabilelerinin başlangıçta sergiledikleri Harem'in hürmetine uygun uygulamalar, belli bir müddet sonra yerini helalleştirilen haramlara ve zulümlere bırakmıştı. Hatta Kâbe'ye gelen hediyeleri çalmaya ve Kâbe içinde zina işleyecek kadar ileri gittiler.<sup>37</sup> Son olarak Yemen asıllı Huzâa kabilesinin Amr b. Lühay önderliğinde Mekke idaresini ele geçirdiğini ifade etmiştik.

Amr Lühay'ın putları Mekke'ye getirmesi ve paganizmin Hicaz bölgesinde başlamasına ile ilgili olarak, o'nun Şam bölgesine yaptığı seyahatten bahsedilir.<sup>38</sup> Bazı kaynaklarda "iş seyahati" <sup>39</sup> olarak nitelenen bu yolculuğun Amr b. Lühay'ın yakalandığı ağır bir hastalık sebebiyle şifa bulmak için gerçekleştiğine dair veriler de vardır. İbn Kelbî'nin "Putlar" isimli eserinde rivayet ettiğine göre, Amr b. Lühay amansız hastalığına şifa bulma amacıyla Suriye'nin Belka bölgesinde Meab kaplıcalarına gider ve orada yıkanarak şifa bulur.<sup>40</sup> Belka bölgesinde yaşayan kavim Amâlikalar idi. Amr b. Lühay onların putlarını görünce şaşırır, tapınmalarını ve gösterdikleri ihtiramın sebeplerini sorar. Amâlikalar'ın verdiği cevap Amr b. Lühay'ı etkiler; 'taptığımız bu putlardan yağmur isteriz yağdırırlar, yardım isteriz yardım ederler'. Rivayetlere göre Amr b. Lühay iyileşip yurduna dönerken, Araplara götürmek üzere onlardan putlar almıştır.<sup>41</sup> Kavmi arasında saygın bir konumu olan Amr, Mekke'ye döndüğünde insanları getirdiği putlara tazime, dokunmaya teşvik etmiştir.<sup>42</sup> Onun sözünü insanlar tarafından benimsenmiş zamanla putlar hayatın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir.<sup>43</sup> Cevat Ali "Mufassal" isimli eserinde Amr b. Lühay'ın Mekke'ye getirdiği putları Amâlikalar'dan satın aldığını ifade etmiştir.<sup>44</sup> Bu bir anlamda Amr b. Lühay'ın putları aldığı toplumun bu işi ticari bir meta haline getirdiğinin göstergesidir.

Kaynaklarda Amr b. Lühay'ın Harem bölgesi ve çevrede yaşayan Arap kabilelerine hangi putları getirdiğine dair farklı rivayetler vardır. Ancak o, sadece bu putları kabilelere vermekle kalmayıp onlara tazim ve ibadet etme geleneğini de yerleştirmiştir. Diğer yandan Amr b. Lühay Hz. İbrahim'in telbiyesini de değiştirmiştir.<sup>45</sup> Bundan sonra belli başlı her put için kendine has bir telbiye<sup>46</sup> ya da her kabile farklı telbiye getirmeye başlamıştır.<sup>47</sup> Amr b. Lühay hac menasiklerinin yapıldığı Mina bölgesine de yedi put yerleştirmiştir.<sup>48</sup> Öyle anlaşılıyor ki putların benimsenmesi için uygunlaşan bir süreç olması mümkündür.

<sup>37</sup> Süheylî, *er-Ravdu'l-unf*, 1/354; Köksal, *İslâm Tarihi*, 1-2/177-178.

<sup>38</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/254; Abdulkadir Özaydın, "Amr b. Lühay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/97-98.

<sup>39</sup> İbn Hişâm Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n Nebevîyye*, thk. Suheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l Fikr, 1412/1992), 1/52.

<sup>40</sup> Süheylî, *er-Ravdu'l-unf*, 1/350; İbn el-Kelbî, *Putlar*, 28.

<sup>41</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/56-57.

<sup>42</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/88.

<sup>43</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/88.

<sup>44</sup> Cevat Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l- Arab Kablel- İslâm* (Beyrut: yy., 1408/1987), 6/80-81.

<sup>45</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/179.

<sup>46</sup> Süheylî, *er-Ravdu'l-unf*, 1/357-358; Çağrıda bulunana cevap vermek anlamına gelen telbiye, terim olarak hac ve umre için ihrama giren kimsenin "Lebbeyk Allahümme..." diye başlayan sözlerine denir. Salim Öğüt, "Telbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/396-397.

<sup>47</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/255.

<sup>48</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/176.

Diğer yandan Cürhümîler'in Mekke'den uzaklaştırılmasından sonra şehrin dinî bir merkez ve önemli bir ticari güzergâh haline dönüştürme arzusu etkin rol oynamıştır.<sup>49</sup>

## 1.2. Amr b. Lühay ve İcraatları

Mekke yönetimini ele geçiren Amr b. Lühay'ın gerek Huzâa kabilesi içinde gerekse diğer Arap kabilelerinin nezdinde itibarının yüksekti. Hz. İbrahim döneminden sonra geçen yaklaşık iki bin yılı aşkın süreçte hac ve umre ibadetleriyle Arap yarımadasının ilgi odağı olan Kâbe ve Mekke, bir cazibe merkezi olarak sürekli ziyaret edilen bir konumdaydı. Güçlü ve etkin konumuyla kabilesi Huzâa'nın da desteğini alan Amr b. Lühay, oldukça varlıklı biriydi. Cahiliyye döneminde bir kimse, sahip olduğu dişi develerin sayısı bini bulursa bir erkek devenin gözünü yarıp kör ederdi. Amr b. Lühay'ın da yirmi erkek devenin gözünü kör ettiğine dair haberlere göre, sahip olduğu develerin miktarı yirmi bin civarı olması onun zenginliği dair fikir vermektedir. Aynı şekilde hac mevsiminde on bin bedene (kurban) boğazladığı, on bin elbise giydirdiği, Araplara yemek yedirdiği (ikram ettiği yiyecekler arasında sevik (kavrulmuş un), hays (hurma, keş ve tereyağından hazırlanan bir yemek)<sup>50</sup> yaptırdığı, deve hörgücü ve eti ile yapılan tirdi hacılara ilk defa ikram eden kişi<sup>51</sup> olduğu rivayet edilmektedir.<sup>52</sup> Amr b. Lühay'ın cömertlik, cesaret, zenginlik, güç gibi insanları kolayca etkileyen ve takdir edilen birçok özelliğe sahip olması, onun Arap toplumdaki konumunu göstermesi açısından anlamlıdır.

### 1.2.1. Hubel

Hubel kelimesinin kökeni ile ilgili değişik rivayetler vardır. Hırc'da<sup>53</sup> bulunan Nebâtî yazıtlarında Zuşera, Menutu (Menat) putlarıyla birlikte Hubel putunun da ismi geçtiği ifade edilir. Kuzeyde yaşayan Arap kabileleri ve Kelb kabilesinin de kullandığı bir isim olması ve köken itibarıyla Arap dilinin yapısına uygun olmaması hasebiyle yabancı kaynaklı bir kelime olmalıdır. Kimi Oryantalistlere göre Hubel, "ay tanrısının" bir sembolüdür. Cevat Ali ise bazı araştırmacılara göre yılan sureti veya heykelinin Hubel'e işaret ettiğini aktarmaktadır.<sup>54</sup>

İbnü'l-Kelbî'ye göre Hubel'i ilk defa Mekke'ye getirip Kâbe'nin içine diken Hüzeyme b. Müdrike'dir.<sup>55</sup> İbn Hişâm'da yer alan başka bir rivayette ise Amr b. Lühay Hubel'i Mekke'ye getirmiştir.<sup>56</sup> Hubel, kırmızı akik taşından insan şeklinde tasarlanmış büyükçe bir puttu. Özelde Kureyş'in sahiplendiği, ancak genelde bütün Arap kabilelerin saygı duyduğu Hubel'in kırılan sağ kolu yerine altından bir kol yapılarak takılmıştı.<sup>57</sup>

Kaynaklardaki veriler Hubel'in Mekke'ye getirilmesine dair net bir zamana işaret etmemektedir. Huzâa kabilesinin Mekke riyaseti sürecinde geldiği tahmin edilen Hubel'le ilgili miladi üçüncü asırdan beşinci asra kadar uzayan geniş bir zaman dilimi söz konusu edilmektedir. Tarihi veriler karşılaştırmalı olarak ele alındığında miladî üçüncü asrın ilk çeyreğinde Amr b. Lühay'ın Mekke riyaseti, dolayısıyla Hubel'in Kâbe'ye yerleştirilmiş olması mümkündür.<sup>58</sup>

Kâbe'nin içindeki kuyunun üstüne<sup>59</sup> ya da yanına yerleştirilen Hubel'in<sup>60</sup> ibadet dışında en önemli fonksiyonu, bir danışma mercii konumunda olmasıydı. Aynı şekilde bereket ve hayır dualarının

<sup>49</sup> Mahmut Kelpetin, "Hicaz Bölgesinin Meşhur Putları: Lât, Menât, Uzza", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 63-83.

<sup>50</sup> İbn Manzûr, *Lisânü-l Arab*, 6/61; Adnan Demircan, "Saadet Asrında Peygamber Mutfağı", *Derin Tarih Dergisi* Özel Sayı 5 (2016), 207.

<sup>51</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/100.

<sup>52</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 2/187; Süheylî, Ebu'l Kasım Abdurrahman b. Abdullah *er-Ravdu'l-unfî şerhi's-sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Abdurrahman Vekil (Kahire: yy., 1969), 1/357-359.

<sup>53</sup> Hırc; Arap yarımadasının Kuzeybatısında yer alan, Semud kavminin yaşadığı yer olarak, Şam ile Hicaz arasında bir bölgedir. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/56-57.

<sup>54</sup> Cevat Ali, *el-Mufasssal*, 5/253.

<sup>55</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 36.

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/57.

<sup>57</sup> Ömer Faruk Harman, "Hubel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 18/444-445.

<sup>58</sup> Hubel'in tarihçesi ve Mekke'ye intikaline dair derinlikli bir araştırma için bkz. 135, 136. Murat Sarıçık, "Hubel Mekke'ye Ne Zaman Geldi?" *EKEV Akademi Dergisi* 11/32 (Yaz 2007), 128.

<sup>59</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/65, 117.

dillendirildiği, şer ve belalardan muhafaza etmesi beklenen Hubel, kısaca insanlar tarafından Allah'a (cc) yakınlaşmak için önemli bir aracı pozisyonundaydı. Kâbe'ye gelen hediyeler onun yanındaki üç zira derinliğindeki kuyuya (kuyunun ismi Ahşef olarak rivayet edilir)<sup>61</sup> bırakılırdı.<sup>62</sup> Ayrıca Hubel'in yanında yedi adet fal oku vardı.<sup>63</sup> Bu fal oklarının üzerinde "evet, hayır, diyet, sizden, başkasından, mulsak (nesebi şüpheli), sular" ifadelerinin yazılıydı. Putun bakıcısının (sâdin) yardımıyla fal okları çekilir, çıkan sonuç önemli kararların alınmasında etkin rol oynardı. Hubel evlilik, yolculuk, savaş kararları alırken, dünyaya gelen çocuğun nesebiyle ilgili şüpheye düşüldüğünde, çöl insanının en önemli ihtiyaçlarından suya ulaşmak için açılacak kuyularla ilgili başvurulacak en yüce makam, âdeta bir danışma merci idi. Hubel'in fal oklarının yardımıyla ilahi(!) neticeyi beklemek elzemdi. Dahası Hubel'in önünde alınan kararların bağlayıcılığı vardı. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in (sav) babası Abdullah'ın, Abdulmuttalip tarafından kurban edilmeye karar verilmesi aşamasında olduğu gibi, yine bu olayın akabinde de Abdullah'a kurtulmalık olacak develerin sayılarının belirlenme işlemi de Hubel'in yanında yapılmıştır.<sup>64</sup>

Aynı şekilde Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinden gelen heyetler de Hubel'in yanında fal oku çeker, ona hediyeler sunar ve tazim gösterirlerdi.<sup>65</sup> Kureyş kabilesinin yanı sıra Kinâneoğulları ve Bekroğulları da Hubel'e tazimde bulunuyorlardı.<sup>66</sup> Uhud savaşı sonrasında, Ebu Süfyan b. Harb'in zafer kazandıkları iddiasıyla Hubel'i anması da bu putun kendileri katındaki değerini göstermesi açısından kayda değerdir.<sup>67</sup>

### 1.2.2. İsf ve Nâile

Huzâa kabilesinin Mekke'deki riyaseti öncesinde, yönetimi elinde bulunduran Cürhümîler'den İsf b. Bağy ile Nâile bt. Dîk, Kâbe'in hürmetini ihlal ederek zina etmişlerdi.<sup>68</sup> İnsanlar bu kötü fiili işleyen kadın ve erkeğin Allah (cc) tarafından taşla dönüştürüldüğüne inanırlardı. İbret olması ve onların işledikleri günaha kimse bulaşmasın diye, taşlaşan bu figürler hac ve umre menâsiklerinden olan "say" yapılan alanın iki başındaki Safa ve Merve tepeliklerine dikilmişti.<sup>69</sup> Araplar zamanla bunlara kudsiyet atfedip putlaştırdı. Kâbe ve Mekke'de riyaseti üstlenip, hâkimiyetini kabullendiren Huzâa'lı Amr b. Lühay, "sizden öncekiler bunlara tapardı" diyerek insanlara İsf ve Nâile'ye mesh'i (dokunma) ve tapınmayı emretti. Kimi rivayetlerde ise birini Kâbe'nin yanına, diğerini de Zemzem kuyusunun üstüne koyduğu ifade edilir.<sup>70</sup> Kureyş'e ait olan bu putlara tanrı ve tanrıça olarak yaklaşıyor, onlardan bereket talep edilirdi.<sup>71</sup> Hz. Peygamber'in (sav) Mekke'yi fethine kadar bu durum devam etmiştir. Onun emriyle diğer putlar gibi bunlar da yok edilmiştir.<sup>72</sup>

### 1.2.3. Menât

Amr b. Lühay, Cahiliye döneminin belli başlı putlarından Menât'ı Mekke ile Medine arasında deniz sahilinde olan Kudeyd'in Müşellel bölgesinde diken kişi olarak zikredilmektedir.<sup>73</sup> En eski putlar arasında kabul edilen Menât, Cahiliye döneminde Yesrip (Medine) şehri sakinleri olan Yemen asıllı Evs ve Hazreç kabileleri ile Ezd-Şenûe ve civar bölgelerde oturan Arapların saygı gösterip sahiplendiği, kurbanlar, hediyeler sunduğu önemli bir puttu. Öyle ki bu kabileler Mekke'de yapılan Hac sonrası Menât'ın yanında

<sup>60</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 63.

<sup>61</sup> Cevat Ali, *el-Mufasssal*, 6/252.

<sup>62</sup> Cevat Ali, *el-Mufasssal*, 6/251.

<sup>63</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/179.

<sup>64</sup> M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliyye Araplarının Uluhiyyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 38.

<sup>65</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/ 5.

<sup>66</sup> İbn Habîb, Ebu Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *Muhabber*, nşr. IlseLichtenstadter (Haydarabad: yy., 1942), 316.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/47.

<sup>68</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 63.

<sup>69</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/120.

<sup>70</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 63; Köksal, *İslam Tarihi*, 3/70.

<sup>71</sup> Süheylî, *er-Ravdu'l-unf*, 1/355; Söylemez, *Cahiliyye Araplarının Uluhiyyet Anlayışı*, 39.

<sup>72</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/120.

<sup>73</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/125.

gelerek orada tıraş olup ardından ihramdan çıkmadan yurtlarına dönmezlerdi.<sup>74</sup> Nitekim bu insanlar Menât'ın yanına gitmeden ibadetlerini bitmiş saymazlardı.

#### 1.2.4. Uzza

Mekke'ye iki gecelik mesafede Nahletü's- Şâmiyye bölgesinde bulunan Uzza üç büyük semure sakız ağacından müteşekkil veya büyük dikenli bir ağaç şeklindeydi. Kaynaklarda ilk olarak ona tapınmaya teşvik eden kişinin yine Amr b. Lühay olduğu tespit edilmektedir. Hatta Amr b. Lühay Araplara "Rabbiniz Taif serin olduğundan Lât'ta yazlar, Nahle serin olduğu için Uzza'da kışı geçirir" dediği zikredilmektedir. Kureyş kabilesinin oldukça değer<sup>75</sup> verdiği Uzza'yı Beni Kinâne, Beni Nasr, Cuşem, Sa'd b. Bekir, Ganiy, Bâhile, Huzâa kabilesi de ziyaret eder ve hediyeler sunardı. Uzza'nın sâdini (bakıcısı) Hâşim oğullarının müttefiki olan Süleymler'den Şeybanoğullarıydı.<sup>76</sup> Hz. Peygamber'in (sav) amcası Ebû Leheb'in adının Abduluzza olması gibi, bunun Araplar arasında çocuklarına sıkça koyulan bir isim olması da bu puta verilen değeri göstermektedir. Uzza'nın yanında "Gabgab" adı verilen bir sunak bulunuyordu.<sup>77</sup>

#### 1.2.5. Lât

Hicaz bölgesinin önemli şehirlerinden biri olan Taif, Adnânî soydan gelen Sakîf kabilesinin yerleşim merkeziydi. Lât putu Sakîf kabilesi başta olmak üzere Kureyş ve diğer Arap kabilelerin, değer verdiği bir tanrıçaydı.<sup>78</sup> Dört köşeli bir kaya parçası olan Lât, hacılara yemek hazırlayan bir zatın<sup>79</sup> hatırasına oluşturulmuş bir kabirden geliştirilerek, ziyaret edilen kutsal bir mekân haline dönüştürülmüştür. Bu dönüşümde Amr b. Lühay etkin bir rol oynamıştır. Şöyle ki, Sakîf kabilesinin Lât isimli, insanların değer verdiği bu adam öldükten sonra Amr b. Lühay "O ölmemiş, ancak kayanın içine girmiştir" diyerek kayanın üzerine bir put dikip, insanlara ona tapınmayı emretmişti.<sup>80</sup> Kâbe benzeri bir şekli olan bu kaya parçasının üzerine bir beyt inşa edilmiş, hatta onun üzerine bir örtü örtülmüş, insanlar etrafında tavaf yapmaya başlamıştır. Nitekim çöl ikliminin hâkim olduğu coğrafyanın bol yağış alan ve serin olan Taif şehri, Lât'ın bir bereketi olarak görülüyordu.<sup>81</sup> Diğer yandan, Mekke-Taif arasındaki ilişkilerin sürmesi iki şehir halkının da menfaatineydi. Kabile kavgalarının, çekişmelerin sıklıkla yaşandığı Hicaz coğrafyasında, kabileler put gibi manevi dinamikler sayesinde barış ortamı tesis eder, ilişkileri sağlamlaştırırdı. Lât'a tahsis edilmiş sâdin (bakıcı)<sup>82</sup> ziyaretçilerin sundukları hediyeleri kabul eder, ibadetlerin (ritüellerin) uygulanmasında yardımcı olurdu.

### 1.3. Hz. Nuh Kavminden Kalan Putların İhyası

Hz. Nuh'un kavminin putlara olan bağlılığı ve onlara tapındıkları bilinmektedir.<sup>83</sup> Hatta Kur'an-ı Kerim'de "İnsanlara dediler ki: "Sakın ilahlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!"<sup>84</sup> şeklinde birbirini putlara sıkı sıkıya bağlı kalmak üzere teşvik eden bir toplumdaki bahsedilmektedir. Amr b. Lühay'ın sadece Mekke ve yakın çevresine değil, Arap yarımadasındaki yakın uzak birçok bölgeye putlar götürüp oranın sakinlerini tapınmaya teşvik ettiği

<sup>74</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 30; İbn Habîb, *Muhabber*, 316; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/124.

<sup>75</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 34. Kureyş'in ileri gelenlerinden Ebu Uhayha (Said b. As) ölüm döşesinde ağlamaya başlar. Yanında bulunan Ebu Leheb ağlama sebebini sorunca "korkuyorum benden sonra Uzza'ya tapılmayacak" diye endişesini dile getirmişti. Bunun üzerine Ebu Leheb "Vallahi sen yaşadığında ona senin sebebinle tapılmadı, sen öldükten sonra da senin ölümün sebebiyle tapılmaktan vazgeçilmez" diyerek onu teskin etmişti. Bu durum, Uzza'nın ne derece samimi bağlılıklarının olduğunu gösteren tipik bir örnektir.

<sup>76</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/126; Köksal, *İslam Tarihi*, 3/72.

<sup>77</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 32.

<sup>78</sup> Mahmut Kelpetin, "İslâm'dan Önce Tâif", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2018), 79-103.

<sup>79</sup> İbn Kelbî, bahsi geçen bu zatın buğday dövmeyi âdet eden Yahudi bir adam olduğunu rivayet eder. bkz İbn Kelbî, *Putlar*, 30.

<sup>80</sup> Köksal, *İslam Tarihi*, 3/73.

<sup>81</sup> Söylemez, *Cahiliyye Araplarının Uluhiyyet Anlayışı*, 33.

<sup>82</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 315.

<sup>83</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 61.

<sup>84</sup> Nûh 71/23.



anlaşılmaktadır. Cevad Ali'nin aktardığına göre Amr b. Lühay'ın cinlerden dostu (Rayi) vardı.<sup>85</sup> İbnü'l-Kelbî'ye göre Amr b. Lühay kâhindi.<sup>86</sup> Onun cinlerden Ebu Sumâme isminde bir dostu vardı. O bir gün Amr'a dedi ki:

“Çabuk Tihâma'den yola çık, saadet ve selamet yoluna, korkma!”

“Evet” dedi “gecikmeyeceğim!” dedikten sonra cin devam etti:

“Cudde kıyısına git, orada hazır putlar bulacaksın. Onları *Tihâma*'ye getir, korkma! Sonra Arapları onlara tapınmaya çağır, sana uyacaklardır.”<sup>87</sup> Rivayete göre Amr b. Lühay bu tavsiyeye uyup, Cudde (Cidde) sahiline giderek kumların altında bulduğu putları yanına alıp Tihâma'ye getirdi. Hac mevsimi gelince, Mekke'ye gelen Arapları bu getirdiği putlara tapınmaya teşvik etti.<sup>88</sup> Davetine olumlu cevap alan Amr b. Lühay, Cudde sahilinde bulduğu diğer putları farklı kabile temsilcilerine dağıttı. İnsanlar putları yurtlarına götürüp benimsediler ve tapınmaya başladılar. Öyle anlaşılıyor ki, farklı bölgelere gönderilen bu putlar, buldukları yerlerin merkezi konumuna geldi.

Amr b. Lühay'ın Cudde (Cidde) sahilinde bulup Hicaz kabilelerine dağıttığı Vedd, Suvâ', Yegûs, Yaûk, Nesr' adındaki putların aslında vaktiyle saygı duyulan salih, iyi insanlar adına yapılmış heykellerdi. İbn Kelbî'nin rivayetine göre, aynı zamanda vefat eden bu insanların aralarından ayrılmasına akrabaları, sevdikleri çok üzölmüşlerdi. Akabinde Kâbil oğullarından biri vefat eden bu kişilere benzer heykeller yapınca insanlar bu putları ziyarete başlamışlardı. Zamanla bu ziyaretler, saygı ve sevgi şekilleri farklı boyutlara ulaştı. Neredeyse putlaşan bu figürler etraflarında tavaf etmeye başladılar. Nihayetinde üçüncü kuşakla birlikte “Allah katında kendilerine şefaatchi” olacakları ümidiyle bu putlara tapınmaya başladılar.<sup>89</sup>

### 1.3.1. Vedd

Amr b. Lühay'ın putlara tazim çağrısına uyan Kudaa Kabilesinden Avf b. Uzre, Vedd putunu alıp Arap yarımadasının kuzeyindeki Dûmetü'l -Cendel bölgesine götürüp yerleştirmiştir. Hatta bu adam, Abdüvedd ismini oğluna takan ilk kişi olup, diğer oğlu Âmir el-Ecdâr'a putun bakıcılık görevini vermişti.<sup>90</sup> İbn Habîb'in aktardığına göre Vedd putu Vebroğullarının putuydu. Onun sâdinlik (bakıcılık) görevini Kelb kabilesinden Ferafisa b. Ahvesoğulları üstlenmişti.<sup>91</sup>

İbn Kelbî'nin rivayetine göre Vedd putu oldukça uzun boylu bir erkek şeklinde, iki elbise giydirilmiş (izar: içlik/ alt kıyafet ve rida: üstlük) bir heykeldi. Kılıç kuşanmış, omuzunda da bir yay asılıydı. Önünde bayraklı bir kargı bulunuyordu. Ayrıca içinde okların bulunduğu deriden bir torba vardı.<sup>92</sup> Harise el-Ecdâr'den gelen bir habere göre babası onu Vedd putuna gönderip “tanrına süt içir” diyerek, onu puta hizmete teşvik ederdi. Yine kendi ifadesine göre o da gidip, putun ağzına sütü döker, onu beslerdi.<sup>93</sup>

### 1.3.2. Yaûk

Hız. Nuh döneminden kalan putlardan bir diğeri olan Yemen bölgesinde olan Yaûk'dur.<sup>94</sup> Amr b. Lühay tarafından Hemdanlardan Malik b. Mersed'e verildi. O da Yauk'u, Yemen karyelerinden olan Hayvan'a yerleştirdi.<sup>95</sup> Başka bir rivayete göre Yauk, Erhab denilen bölgede bulunuyordu.<sup>96</sup> Zûnuvâs<sup>97</sup>

<sup>85</sup> Cevat Ali, *Mufasssal*, 7/747.

<sup>86</sup> Kâhin kelimesi müşrik Araplar için haber veren, falcı anlamlarına gelir. Yahudilerde ise “kohen” bir zamanlar falcı anlamında kullanılsa da daha sonra okları dağıtan, kurbanı bağışlayan, usul öğreten bilirkşi manasına gelir. Başka bir görüşe göre ise Amr din adamı değildi. İbn Kelbî, *Putlar*, s. 89. Kâhin gizli ilimleri bilen ve gelecekte haber veren kişi anlamına gelmektedir. Kehanet putperestlikle alakalı göröldüğü için Yahudilikte yasaklanmıştır. Ömer Faruk Harman, “Kâhin”, Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/170.

<sup>87</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 49.

<sup>88</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, 3/75-76.

<sup>89</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 48.

<sup>90</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 49.

<sup>91</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 316.

<sup>92</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 50.

<sup>93</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, 3/76.

<sup>94</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 62.

<sup>95</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, 3/76.

<sup>96</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 317.

isimli hükümdar, Himyerlilerle birlikte Hemdânlıları da yahudileştirinceye kadar, Hemdân kabilesi de Yaûk putuna tapmaya devam etmişti.<sup>98</sup>

### 1.3.3. Yegûs

Kelime olarak aslan anlamına gelen Yegûs diğer birçok put gibi Amr b. Lühay tarafından tapılmak üzere Yemen bölgesine gönderilmiştir. Rivayetlere göre Amr b. Lühay Yegûs putunu Yemenli Mezhic kabilesinden En'am b. Murâdî'ye verip bölgeye yollamıştı. Ayrıca Mezhic kabilesinin müttefiki olan diğer kabileler de Yegûs'a saygı gösterip tapıyorlardı. Hatta kimi kaynaklarda Yegûs putu, uğruna savaşılan bir put olarak anılmıştır. Hz. Nuh zamanından kalan putlardan olan Yegûs Mezhic kabilesinin tümü<sup>99</sup> dışında Cüreys kabilesinin de ibadet ettiği bir puttu. O bölgede yaşayan birçok insanın ziyaretgâhı olduğu rivayet edilmektedir.<sup>100</sup>

### 1.3.4. Nesr

Kartal veya akbaba cinsinden kuş anlamına gelen kelime Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nuh'un gönderildiği toplumun beş putundan biri olarak geçmektedir.<sup>101</sup> Yemenli Himyerîlerden, Zû Ruayn kabilesine mensup Mâdikerip isimli bir adam tarafından Sebe' bölgesinin Belha' mevkiine yerleştirilen bir puttu. Zûnuvâs'ın bölge insanını yahudileştirme sürecine kadar Himyerîler Nesr putuna saygı gösterip, tapılmaya devam ettiler.<sup>102</sup> İbn Habîb ise, Nesr putunun Gumdân'da Yemen hükümdarına ait olan bir kasırda bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>103</sup>

### 1.3.5. Süva'

Hz. Nuh zamanından intikal eden diğer putlar gibi vaktiyle salih insanlar olarak nitelenen kişilerin vefatından sonra onları anmak, hatırlamak amacıyla yapılan Süva'<sup>104</sup> putu da Amr b. Lühay tarafından Arap toplumuna sunulmuştur. Amr, Mudar b. Nizar adındaki Huzeyl kabilesinden bir adama Süva' putunu vererek Nahle vadisindeki Ruhât'a<sup>105</sup> gönderdi. İbnü'l-Kelbî, Süva'ya ta'zim eden Araplardan birinin şu beyitlerini aktarmaktadır; "Huzeyl'in Süva' için didindiği gibi/ Her çobanın en değerli hayvanı ona kurban olarak yanında yerlere serilir."<sup>106</sup> Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere Kinâne oğulları, Huzeyl, Müzeyne, ve Amr b. Kays kabilelerinin taptığı Süva' putu Arap nazarında pek değerliydi. Süva'nın sâdinliği (bakıcılık) İbnü'l-Kelbî'ye göre Lîhyânoğulları,<sup>107</sup> İbn Habîb'e göre de Huzeyl kabilesinden Sahineoğulları tarafından yapılmaktaydı.<sup>108</sup>

## 2. Hz. Peygamber'in (sav) Amr b. Lühay'a Dair İfadeleri

Amr b. Lühay'ın, Arap yarımadasına putperestliği getirdiğine/yaydığına dair en kuvvetli delili Hz. Peygamber'e (sav) ait rivayetlerdir. Sahîh-i Müslim'de geçen bir rivayet Ebû Hureyre tarafından

<sup>97</sup> Bilindiği üzere Arap yarımadasının güneyinde meskûn ikinci Himyerîlerin son hükümdarı olan Zûnuvâs yahudiliği kabul edip, hristiyan olan Necran halkını da bu dini benimsemeye zorlamıştı. Nitekim yahudiliğe geçmeyenleri şiddetli eziyetlere maruz bırakmıştır. Kur'an-ı Kerim'de el-Burûc Suresi (85/ 4-10) âyetlerinde zikredilen 'uhdud-çukurlara' atılan müminlerin bu insanlar olduğuna dair kaynaklarda tespitler vardır. bkz. Muhammed Eroğlu, "Ashâbu'l-Uhdûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/471.

<sup>98</sup> Köksal, *İslâm Tarihi*, 3/76.

<sup>99</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 316.

<sup>100</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 61; Söylemez, *Cahiliyye Araplarının Uluhiyyet Anlayışı*, 43; Köksal, *İslâm Tarihi*, 1/77.

<sup>101</sup> Nüh 71/23.

<sup>102</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 51; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3/77.

<sup>103</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 317.

<sup>104</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 61.

<sup>105</sup> Ruhât; Yenbu' bölgesinden olup, Medine'nin mülhakatındandı. Köksal, *İslâm Tarihi*, 3/77.

<sup>106</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 50.

<sup>107</sup> İbn Kelbî, *Putlar*, 28.

<sup>108</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, 316.

aktarılmaktadır: Resûlullah (sav) “Ben şu Kâ'b oğullarının atası olan Amr İbn Lühay İbn Kam'ate İbni Hindif'yi, cehennem içinde kendi bağırsaklarını sürükler bir vaziyette gördüm” buyurmuştur.<sup>109</sup>

Buhârî Sahîh'inde<sup>110</sup> ve İbn Hacer el-Askalânî'nin Fethu'l-bâri'sinde geçen diğer rivayetlerde ise yine Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den “Amr b. Huzâf'yi cehennemde bağırsaklarını sürüklerken gördüm. O sâibe âdetini ilk ortaya koyan kişiydi”<sup>111</sup> şeklinde benzer bir rivayet aktarılmaktadır.

Amr b. Lühay'la ilgili olarak İbn Hişam'da yer alan haberde ise onun fiziki özelliklerine temas edilmektedir. Ebû Hureyre Resûlullah'dan (sas) şöyle duyduğunu aktarmaktadır: “Ey Eksem! Amr b. Kamea b. Hindif'i bağırsaklarını sürükler vaziyette cehennem'de gördüm. Adamlar (insanlar) arasında ona en çok benzeyen sensin.” deyince Eksem kaygılanmış olacak ki “Bu durum bana zarar verir mi Ey Allah'ın Resûlü” diye sormuştur. Hz. Peygamber (sas) “Hayır. Sen mü'minsin, o ise kâfirdi. İbrahim'in (as) dinini ilk değiştirendi. Putları diken, Bahîra, Sâibe, Vasîle, Hâmi<sup>112</sup> âdetlerini ihdas (oluşturan) edendi.” Hz. Peygamber (sav) dönemine kadar devam eden bu âdetler sonradan oluşturulmuş hiçbir tevhidî dayanağı olmadığından İslâm döneminden sonra uygulanmamıştır.

İbni Kelbî'nin aktardığı diğer bir rivayette ise Amr b. Lühay'ın fiziksel özelliklerine dair ayrıntılar vardır. “İbn Abbas'ın rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sas) “Cehennem bana yaklaştırıldı. Amr b. Lühay'ı kısa boylu, açık tenli, mavi gözlü, bağırsaklarını ateşte sürüyen biri olarak gördüm. “Bu kimdir?” diye sorunca, “Bu 'Amr b. Lühay'dır. el-Bahira'yı, el-Vâsila'yı, es-Saîbe'yi, el-Hâmiya'yı ilk getiren, İbrahim Peygamber'in dinini değiştiren ve insanları putçuluğa götüren adamdır” denildi.<sup>113</sup> Hz. Peygamber (sav) şöyle devam etti. “Onun soyundan gelen ve ona çok benzeyen Katan b. Abd el-Uzzâ'dır.” Katan hemen “Ey Allah'ın elçisi, ona benzemek bana bir zarar verir mi?” diye sorunca Hz. Peygamber “Hayır! Sen müslümansın, o ise kâfirdi!” buyurdu. Haberin devamında ise Hz. Peygamber (sav): “Deccal bana gösterildi gördüm ki, tek gözlü esmer kıvrıkcık saçlı biri. Amr'ın soyundan ona en çok benzeyen Aksam b. Abd Uzzâ'dır.” Bunun üzerine Aksam ayağa kalkarak: “Ey Allah'ın elçisi, ona benzememin bana bir zararı dokunur mu?” deyince “Hayır” buyurdu. “Sen müslümansın, o ise kâfirdi.”<sup>114</sup>

Resûlullah'ın (sas) yaşadığı miladî altıncı yüzyıldan asırlarca önce Mekke'de riyasetinde etkin bir konumda olan Amr b. Lühay için kullandığı ifadeler oldukça nettir. Amr b. Lühay'ın hadislerde ifade edilen özelliklerine göre şirkte de öncü rolüne dikkat çekilmektedir. Yine bazı rivayetlerde Katan b. Abduluzza şeklinde bir isim geçse de Hz. Peygamber'in sahabeden Huzâa kabilesine mensup Eksüm b. Ebû-l Cevn'i<sup>115</sup> Amr b. Lühay'a benzeterek fiziki özelliklere dair ayrıntılar vermiştir.<sup>116</sup> Öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber kendisine gösterilen kişiyi ashabından birine benzeterek dikkat çekmek istemiş olabilir.

<sup>109</sup> Ebu'l Hüseyin Müslim b. el Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkaki (Beyrut: Dârü'l-ihyau 'turâs Arabiyye ty), “Kitabu'l-Cennet”, 50.

<sup>110</sup> Ebî Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *Camiu's Sahih*, Kitabu'l-Menâkıb, thk. Takiyüddin Nedvi (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011/1432), 7/217-218.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Fethu'l Bari*, 4/547.

<sup>112</sup> Bahîra: Cahiliyye devrinde bir dişi deve beş defa doğurur, beşincisi de erkek olursa onun kulağını yarıp, salıverirlerdi. Artık onun sütü sağlamaz, ona binilmez ve kullanılmazdı.

Sâibe: Bir adamın başına bir dert ya da hastalık geldiği zaman “İyileşirsem devem Sâibe olsun” diye adakta bulunurdu. Dileği gerçekleşince deveyi salıverir, artık faydalanmazdı.

Vasîle: Koyun dişi doğurduğunda kendilerinin, erkek doğunca ilahların olurdu. Eğer ikisini birden doğurursa “kardeşine ulaştı” diyerek erkek olanı kurban etmezlerdi.

Hâm: Bir devenin dölünden on batın doğarsa artık ona binmek haram sayılır, artık deve serbest bırakılır dilediği yerde otlardı. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr* (Mısır: Dârü'l-Fikr İslâmiyye, 1989), 317; İbn İshâk, *es-Sîre*, 66; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Munemmak*, thk. Hurşid Ahmed Fârik (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985/1405) 327; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/116; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zaman Gazetesi Yayınları, 1999), 3/348.

<sup>113</sup> “Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâm ile ilgili bir buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah'a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar.”el-Mâide, 5/103 âyetiyle Cahiliyye döneminde insanların rağbet ettiği bu âdeti kendi kafalarından uydurup Allah'a (cc) nispet etmelerine dikkat çekilmektedir.

<sup>114</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 63; İbn Kelbî, *Putlar*, 51.

<sup>115</sup> İbn Sa'd'ın rivayetine göre asıl adı Abdülüzâ olan Eksüm b.Cevn b. Münkız b. Reb'â b. Asram b. Dubeyn b. Harâm b. Hubşiyye b. Kâ'b b. Amr hakkında Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuşlardır, “Deccal bana gösterildi. Onun kıvrıkcık saçlı bir adam olduğunu gördüm. Gördüğüm kimseler arasında ise, Ona en çok benzeyen kişi de Eksüm b. Ebu'l Cevn'dir.” Bunun üzerine Eksüm, “Ey Allah'ın Rasûlü! Ona benzememin bana bir zararı var mı? diye sorduğunda, Resûlullah (sas) “Hayır, Sen Müslümansın, o ise kâfirdir” dedi. Bu habere göre rivayetlerdeki farklı isimler muhtemelen aynı kişiye işaret etmektedir. İbn Sa'd, *et-Tabakat*, 4/ 207.

<sup>116</sup> Adı geçen zatın Hz. Peygamber (sav) ve beraberindekilerin hicret yolculuğunda ihtiyaçlarını gidermek için çadırına uğradıkları Ümmü Ma'bed Huzâfî'nin eşi olduğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç

İslam öncesi Arap yarımadasının inanç haritası deyince aklımıza gelen tek bir renk olmadığı aşikârdır. Yahudilik, hıristiyanlık, sabîilik, mecûsilik, putperestlik bu haritadaki yelpazenin farklı renklerinden. Ancak tüm bu çeşitliliğe rağmen putperestlik İslam öncesi Araplar arasında en fazla kabul gören inanç olarak dikkat çekmektedir. Şüphesiz Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in başlattığı tevhidi gelenek, merkezinde Mekke haremının yer aldığı coğrafyada uzun bir müddet etkisini devam ettirmiştir ancak doğal olarak binlerce yılı bulan uzun bir süreçte, nesilden nesile yaşanan değişimden inanç alanı da etkilenmiştir. Nihayet Hz. Muhammed'in (sav) risalet görevini yüklediği dönemde Kureys, her ne kadar nesep, inanç ve gelenek bakımından Hz. İbrahim'in devamı olduklarını ifade etseler de onun mesajıyla taban tabana zıt putperestliği benimsemişlerdi. Elbette her türlü değişim gibi putların Arap inanç dünyasına girmesinde de birçok etken gözlemlenmektedir. Farklı toplumlarla meydana gelen ticari, kültürel etkileşim ve ihtiyaçlar bu anlamda süreci hızlandıran nedenler arasında sayılabilir. Bununla birlikte eldeki veriler, Amâlika ve Cürhüm hâkimiyeti sonrasında belli bir dönem Mekke ve Harem'de yönetimi ele geçiren Yemen'li Huzaâ kabilesinin reisi Amr b. Lühay'ın Arapların putperestliği benimsemesindeki etkin rolüne ışık tutacak konumdadır.

Amr b. Lühay Arabistan yarımadasında Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail döneminden itibaren hâkim olan ve belli ölçülerde sosyal ve dini hayatta yer bulan tevhidî anlayışının değişiminde etkili olan tarihi bir figürdür. O sadece riyasetini üstlendiği Harem bölgesinde değil yarımada'nın birçok bölgesinde yaşayan kabilelerin de inançlarını tahrif edecek bir süreci başlatmıştır. Şüphesiz daha önce de bu coğrafyada put ve benzeri şirk unsurlarının varlığı bilinmektedir. Ancak Amr b. Lühay, önce yarımada'nın kalbi mesabesindeki Mekke ve civarında yönetimi ele geçirmiş, kabilesi Huzâa'nın da desteğiyle Harem bölgesinde hâkimiyetini pekiştirdikten sonra akabinde diğer Arap kabilelerini de içine alacak bir şekilde sosyal, kültürel ve dini hayatı derinden etkileyecek birtakım uygulamaları hayata geçirmiştir. Yaşadığı dönemde Arap coğrafyasındaki birçok kabileye putları ulaştıran ve onlara ibadete teşvik eden de odur. Kabilelerin devlet mekanizmasını andıran yapısını dikkate alınacak olursa, Amr b. Lühay'ın bu teşviklerle kabileler arası ilişkileri iyileştirip dolayısıyla etki alanını farklı bir çerçeveden genişlettiği düşünülebilir.

Amr b. Lühay'ın yaşadığı dönemde dâhil, Arap yarımadası sakinleri çevre bölgelerle daima iletişim halindeydi. Ticaret, savaş, dini ziyaretler, sürgünler vb. sebeplerle meydana gelen etkileşimin en bariz sonuçlarından biri de kültür ve inançta kendini göstermiştir. Amr b. Lühay'ın Hicaz bölgesine getirdiği iddia edilen putların gerek kelime kökenleri gerekse şekil ve diğer özellikler açısından komşu kültürlerdeki inanç figürleriyle benzerlikler içermesi kültürler arası yoğun bir etkileşimin olduğunu göstermektedir. Böyle bir ortamda, inançlar için özgün olmaktan bahsetmenin zor olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmada dikkat çeken diğer bir husus, Amr b. Lühay Arap toplumunu sadece putlarla tanıştırmakla kalmamıştır. Arap toplumunda önemli bir yeri olan "deve" üzerinden yeni bir "kurban" anlayışını yerleştirmiştir. Kuran-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'den (sav) gelen nakillerde zikredilen Bahîra, Sâibe, Vasîle, Hâmi gibi âdetleri Araplar arasında yerleştirerek insanlar arasında hurafelerden oluşan yeni bir din anlayışını oluşturması onun bu süreci nasıl yönettiğine işaret etmektedir.

Sonuç itibariyle, Hz. Peygamber'in (sav) risâletle görevlendirildiği altıncı asra kadar Allah (cc) inancının devam ettiği Arap toplumunda, içi boşaltılmış bir din algısı devam etmiştir. Amr b. Lühay gibi güçlü ve pragmatik bir lider Arap toplumunun zamanla zayıflamış inanç bağlarını, maddi manevi ihtiyaçları karşılayan "putperestlik" desteğiyle yüklemiştir Dahası ihdas ettiği yeni âdetlerle bu yapıyı güçlendirmiş, Mekke ve Kâbe'nin merkezde yer aldığı bir düzen oluşturmuştur. Öyle ki her kabilenin kendinden bir parça bulduğu, Kâbe çevresine yerleştirilen putlar yeni bir ittifak anlayışına zemin hazırlamıştır. Kanaatimizce kabileler arası hoşgörü, kaybedeni olmayan sistemli bir etkileşim ağı, maddi manevi her türlü kazanım ihtimalini akla getirmektedir. Amr b. Lühay'ın öncülüğünü yaptığı yeni birtakım uygulamalarla birlikte putperestlik Arap yarımadasında yaygınlaşmıştır.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Alrawasdah, Ziyad. "Kur'ân'da Semantik Açıdan Hanif Kavramı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 31-58.
- Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir. *Ensâbü'l-Eşraf*. thk. Riyaz Zirikli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Takiyuddin Nedvi. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Cevâd, Alî. *el-Mufasssal, Tarihu'l-Arab kabl el- İslâm*. Beyrut: yy., 1408/1987.
- Demircan, Adnan. "Saadet Asrında Peygamber Mutfağı". *Derin Tarih Dergisi Özel Sayı 5* (2016), 204-209.
- Doğan, Metin. "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplumbilimselliği". *Dini Araştırmalar* 24/61 (Aralık 2021), 460-488.
- Eroğlu, Muhammed. "Ashâbu'l Uhdûd". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*. 3/471. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ezraki, Ebu'l Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed. *Ahbaru Mekke ve ma cae fiha mine'l âsâr*. thk. Rüştî es-Salih. Beyrut: Dâru'l- Endülüs, 1399/1979
- Farûki, İsmail Râci, el-Farûki Luis Lâmia. *İslâm Kültür Atlası*. çev. Mustafa Okan Kibaroglu – Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999.
- Güç, Ahmet. "Put". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/334-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Güç, Ahmet. "Putperestlik". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*. 34/ 365-368. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Gündüz, Şinasi. "Arap Paganizmi Cahiliye: Kur'an'ın İndiği Tarih". *Siyer Dersleri Mekke Dönemi*. ed. İbrahim Söylemez. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları. 2018.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatilerin Etkileri". *Dinler Tarihi Araştırmaları 1*, 355-378. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Hûbel". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*. 27/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Kâhin". *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*. 24/170. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- İbn Dureyd, Ebu Bekir Muhammed b. el Hasan el Ezdi el Basri. *İştikak*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-cil, 1998.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitabu'l Muhabber*. thk. İlse Lichtenstanter. Haydarabad: yy., 1942/1361.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Munemmak*. thk. Hurşid Ahmed Fârik. Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1405.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l Bârî bi-Şerhi Sahih Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Suheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1412/ 1992.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Kitâbu'l-Esnâm*. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Putlar Kitabı*. trc. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- İbn Kesir, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. yy: Dâru'l-hicr, 2003/1424.
- İbn Mânzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyffî. *Lisânu'l Arab*. Beyrut: Dârü's-sadr, 1414.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî' el-Basrî. *et-Tabakatü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârüs-Sadr, 1968.
- İsfehânî, Ebi'l Kasım Huseyn b. Muhammed Rağîb. *el-Müfredât fi Garib'ul Kur'an*. Kahire: Mektebe Tevfikiyye, 2013.

- Kelpetin, Mahmut. "Hicaz Bölgesinin Meşhur Putları: Lât, Menât ve Uzza". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 63-83.
- Kelpetin, Mahmut. "İslâm'dan Önce Tâif". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2018), 79-103.
- Kotan, Şevket. "Cahiliyye Araplarının Allah İnancı". *Cahiliyye Araplarının Uluhiyyet Anlayışı*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 51-92. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınevi. 1987.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el- Kuşeyri en-Nîsâbü'rî. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l-ihyau 'turâs, Arabiyye, ty.
- Numanî, Mevlâna Şibli. *Son Peygamber Hz. Muhammed Siretu'n Nebi*. çev. Yusuf Karaca. thk. Muharrem Tan. İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 2005.
- Öğüt, Salim. "Telbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Önkal, Ahmet. "Huzaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/431. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özaydın, Abdulkerim. "Amr b. Lühay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sarıcık, Murat. "Hubel Mekke'ye Ne Zaman Geldi?". *EKEV Akademi Dergisi* 11/32 (2007), 125-138.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Cahiliyye Arap İncancında Putların Yeri". *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (2014), 12-50.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Cahiliyye Araplarının Ulûhiyyet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah. *er-Ravdu'l- un fî şerhi's-sireti'n- Nebeviyye li İbn Hişâm*. thk. Abdurrahman Vekil. Kahire: Dâru'n-Nasr, 1969.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zaman Gazetesi Yayınları, 1999.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Yakub el-Abbas. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdü'l-Emir Mihna. Beyrut: Dârüs-Sâdir, 2010.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kahire: Dâru'l-Hidaye, ty.
- Zübeyrî, Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab b. Sâbit b. Abdullah b. Zübeyr Ebû Abdullah. *Nesebü Kureys*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2022/8/2

## TABERİSTAN BÖLGESİNİN FETİH SÜRECİNDE KARŞILAŞILAN ZORLUKLARA DAİR BİR İNCELEME

*A Study of the Challenges Encountered in the Conquest of Tabaristan*

### MEHMET USLUER

Dr. Öğr Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Hakkari, Türkiye  
Assist. Prof., Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Hakkari, Türkiye

mehmetusluer@hakkari.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6608-0125

### ÜMİT ESKİN

Dr. Öğr Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
Assist. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, İstanbul, Türkiye

umiteskin@istanbul.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7159-836X

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 08.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 10.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

### Atıf | Cite as

Usluer, Mehmet – Eskin, Ümit. "Taberistan Bölgesinin Fetih Sürecinde Karşılaşılan Zorluklara Dair Bir İnceleme". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 243-257.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.06>

Usluer, Mehmet – Eskin, Ümit. "A Study of the Challenges Encountered in the Conquest of Tabaristan". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 243-257.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.06>

### İntihal | 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.

### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## Taberistan Bölgesinin Fetih Sürecinde Karşılaşılan Zorluklara Dair Bir İnceleme

### Öz

Hız Muhammed (sas) öncülüğünde başlayan İslâm fetihleri, sahâbîler ve sonrasında diğer Müslümanların gayretleriyle tarih boyunca devam ettirilmiştir. İslam ordusunun gerçekleştirdiği seferler galibiyetle sonuçlandığı gibi mağlubiyetlerle de sonuçlanabilmekteydi. Bu sonuçların alınmasında iç ve dış etkenler belirleyici bir konuma sahipti. Râşid halifeler döneminden itibaren devam eden fetihler neticesinde birçok bölge ve şehir kısa bir süre içerisinde İslam hâkimiyetine girmişti. Bunun istisnalarından biri Hazar denizinin güney kıyılarındaki Taberistan bölgesiydi. Sarp dağların çevrelediği sert ve zorlu bir coğrafyaya sahip olan bölge, Sâsânîler döneminde yerel hanedanlıklar tarafından yönetilmekteydi. Coğrafi yapının da elverişliliğiyle birçok hanedanın varlığı bölgenin aynı zamanda siyasi açıdan bağımsız şekilde hareket etmesine olanak sağlamaktaydı. Gavbâre bu hanedanlardan en önemlisi olup, Sâsânîler'in yıkılışından sonra da bölgede varlığını devam ettirmişti. Coğrafi ve siyasi yapısı dolayısıyla bölge, Sâsânîler döneminde muhalif hareketlere mensup olanlar için bir sığınak noktası olmuştu. Bölgenin bu jeopolitik durumu İslâm sonrası dönemde de devam etmişti. Fetihlerin gerçekleştirildiği her coğrafyanın kendine has avantaj ve dezavantajları olsa da Taberistan, Müslümanların gerçekleştirdiği fetih hareketlerinde gerek coğrafi ve gerekse insan yapısı sebebiyle en çok zorluk yaşanan bölgelerin başında gelmişti. Bölgenin uzun süre tam anlamıyla fethedilememesi ve bu süreçte yaşanan problemler, konunun farklı bir bakış açısıyla incelenmesini gerektirmektedir. Bu amaçla ele alınan çalışmanın birinci kısmında Taberistan bölgesinin adlandırılma ve coğrafyası hakkında bilgiler verildi. İkinci kısımda bölgeye gerçekleştirilen seferler kronolojik olarak ele alındı. Üçüncü bölümdeyse yaklaşık iki asır süren fetih sürecinde yaşanan sorunlar değerlendirilmiştir. İslâm fetihlerinin bölgede uzun süre kalıcı olamamasındaki en önemli etkenler coğrafya ve iklim faktörüydü. Müslümanların alışık olmadığı yağışlı iklim ve bunun neticesinde oluşan çamurlu arazi şartları ile dağlık yapı temel problemlerdendi. Coğrafi zorluğun yanı sıra bölgeye yabancı olan Müslümanlar savaşlar esnasında çeşitli tuzaklara düşürülerek ağır yenilgiler yaşamışlardı. Kimi zaman İslâm ordu komutanlarının aldığı bazı kararların olumsuz sonuçları başarısızlığın bir diğer sebebiydi. Bölge halkının savaşçı bir karaktere sahip olması Müslümanlarla uzun bir mücadele sürdürmelerinin nedenleri arasında yer almaktaydı. Müslümanlar açısından da yıpratıcı sonuçlara sebep olan uzun soluklu çatışmalar çeşitli dönemlerde yapılan anlaşmalar ile sonuçlanmıştı. Yapılan anlaşmalara rağmen Taberistan halkının fırsat buldukça anlaşmaları bozdukları görülmektedir. Bununla birlikte yerel yöneticiler, bölge halkını örgütleyerek çeşitli isyanların öncülüğünü yapmışlardı. Anlaşmalara uyulmaması ve yaşanan isyanlar bölge üzerine seferler yapılmasına sebep olmuştu. Bu seferlerin düzenlenmesi kolay olmamış bölgenin uzaklığı ve Müslümanların iskânında yaşanan sorunlar lojistik açıdan problemler oluşturmuştur. Müslümanların kendi aralarında yaşamış oldukları ihtilaflar da bütün bu problemlere eklenince bölgenin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi uzun bir sürece yayılmıştır. Çalışmada tespit edilen bu sorunlar İslâm fetihlerine farklı açılardan bakmayı ve bölgesel düzlemde bir inceleme örneği ortaya koymayı amaçlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Taberistan, Fetih, Sefer, Gaza, Fütühât, Mâzyâr b. Kârin.

## A Study of the Challenges Encountered in the Conquest of Tabaristan

### Abstract

The Islamic conquests, which started under the leadership of the Prophet Muhammad (pbuh), have been continued throughout history with the efforts of the Companions and other Muslims later on. The military campaigns carried out by the Islamic army could result in conquest as well as defeats. Internal and external factors had a decisive position in obtaining these results. As a result of the conquests that continued from the time of the Rashidun Caliphate, many regions and cities came under the rule of Islam in a short time. One exception was the Taberistan region on the southern shores of the Caspian Sea. The region, which has a harsh and difficult geography surrounded by steep mountains, was ruled by local dynasties during the Sassanid period. The existence of many dynasties, with the convenience of the topography, also allowed the region to act independently from the political point of view. Gavbare was the most important of these dynasties and continued to exist in the region after the fall of the Sassanids. Due to its topography and political structure, the region had been a shelter for those who belonged to opposition movements during the Sassanid period. This geopolitical situation of the region continued in the post-Islamic period. Although each geography, where the wars of conquest were carried out, had its own advantages and disadvantages, Tabaristan, in the conquest movements of the Muslims, was one of the regions where the furthest difficulties were experienced due to its both topography and human nature. The fact that the region could not be fully conquered for a long time and the problems experienced in this process require the subject to be examined from a different perspective. For this purpose, in the first part of the study, information about the naming and geography of the Taberistan region takes place. In the second



part, the military campaigns to the region were handled chronologically. In the third part, the problems experienced during the conquest process were evaluated that lasted for about two centuries. Geographic conditions and climate were the most important factors that the Islamic conquests could not be permanent in the region. The rainy climate and the muddy terrain resulting from it, that Muslims were unaccustomed to, and the mountainous terrain were the main problems. In addition to the difficulty of the geographical conditions, Muslims who were foreign to the region, suffered serious defeats by falling in various war traps. Another reason for the failure was the negative consequences of some decisions taken by the Muslim commanders. The fact that the people of the region had a warlike character was one of the reasons for their long struggle with the Muslims. Long-term conflicts, which also had devastating consequences for Muslims, resulted in agreements made at various times. Despite the agreements made, it is seen that the people of Taberistan break the agreements whenever they find the opportunity. Additionally, local administrators organized the people of the region and led various rebellions. Failure to comply with the agreements and the rebellions caused military campaigns over the region. The organization of these military campaigns were not easy, the distance of the region and the problems experienced in the settlement of Muslims to the region created problems in terms of logistics. When the conflicts between the Muslims were added over all the problems, the seizure of the region by the Muslims spread over a long period of time. These problems identified in the study aimed to look at the Islamic conquests from different perspectives and to present an example of analysis at the regional level.

**Keywords:** Islamic History Tabaristan, Conquest, Campaign, Holy War, Conquests, Māzyār b. Kārin.

## Giriş

İslâm dini ortaya çıktığı zaman dünyanın iki büyük imparatorluğundan biri Sâsânîler'di. Geniş coğrafyalara hâkimiyeti ve büyük askerî gücüne rağmen Hz. Ömer'in hilafeti döneminde (h. 13-23/634-644) yoğunlaşan İslâm fetihleri bu imparatorluğun topraklarını görmezden gelmedi. Üç cihette başlayan fetihlerde en hızlı ilerleme Fars topraklarında oldu; zira Arabistan Yarımadası ile kara sınırı olan ve coğrafi olarak Araplara yakın bir konumda bulunan bölgelerin fethi zor olmadı. Sâsânîler'i tarih sahnesinden silen fetih hareketleri sırasında büyük başarılar elde eden Müslümanlar, imparatorluğa ait yerlerin büyük çoğunluğunu ele geçirdiler. Kazanılan onca başarı içerisinde çetin ve zorlu bir coğrafyaya sahip olan Taberistan bölgesinin fethi istisnalardan birini oluşturmaktaydı. Düzenlenen birçok askerî sefere rağmen bölgenin tamamen fethedilmesi hemen hemen iki asırdan fazla sürmüştü. Fetih sürecinin bu kadar uzun sürmesindeki âmillerin tespiti ve bunlar içerisinde yer alan insan ve coğrafya faktörünün belirleyici bir unsur olup olmadığının tespit edilmesi gerekmektedir. Bu anlamda önemi haiz olan bölgenin uzun süre fethedilememesine dair sorunlar bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Bir mikro tarihçilik örneği olabilecek Taberistan'ın fethi ve karşılaşılan zorlukları konu edinen çalışmanın birinci bölümünde Taberistan bölgesine dair bilgiler genel hatlarıyla verilirken, fethedilmesine dair tarihsel süreç ise ikinci bölümde işlenecektir. Çalışmanın ana temasını oluşturan üçüncü bölümde ise bölgenin uzun süre fethedilememesine dair etkenler irdelenecektir. Bu makale ile Taberistan bölgesinin fetih süreci ve bu süreçte karşılaşılan zorluklara dair bir bakış açısı sunmak ve yapılacak yeni çalışmalar için yol gösterici olması hedeflenmektedir.

## 1. Taberistan Bölgesine Genel Bir Bakış

Elburz dağ silsilesinin kuzeyinde yer alıp, günümüzde İran İslâm Cumhuriyeti'nin sınırları dahilinde yer alan Mâzenderan eyaleti, Araplar tarafından Taberistan diye isimlendirildi.<sup>1</sup> Sâsânîler'e ait Pehlevî sikkelerinde Tapûristan ülkesi olarak ifade edilen Taberistan'ın<sup>2</sup> anlamına dair farklı rivayetler zikredilmiştir. Rivayete göre Fars krallarından biri, hapishanedeki mahkûmları öldürmek istemediği için onları kimsenin yaşamadığı Taberistan dağlarına gönderdi. Mahkûmlar burada bir yıl kaldıktan sonra durumlarını sormak için kral tarafından gönderilen elçiden, yaşadıkları yerde bolca bulunan ağaçları kesmek ve yaşam alanları oluşturmak için "teber" yani balta istediler. Sonraki yıl durumlarını tetkik etmek

<sup>1</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Taberistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/322.

<sup>2</sup> Özgüdenli, "Taberistan", 39/322.

için gelen elçiden ise “zenân” yani kadınlar talep ettiler. Bunun üzerine hapishanede bulunan kadınlar buraya gönderildi. Zamanla teber ve zenân yani balta ve kadınlar kelimelerinin birleşiminden, “Taberistan” kelimesinin oluştuğu ve Arapça’ya geçtiği ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Başka bir rivayete göre bölgede bulunan dağlarda yaşayan savaşçı halkın ellerinde sürekli balta (teber) taşımaları sebebiyle bu şekilde isimlendirilmişlerdir.<sup>4</sup> Bununla birlikte “teber” kelimesinin Farsçanın aksine yerel dilde dağ anlamına geldiği ve bu yüzden bölgenin “dağların ülkesi, dağlık bölge” gibi anlamlarda kullanıldığı da ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Netice itibariyle sözlüklerde sıklıkla karşılan mekan isimlerinin kökenine dair zengin rivayetler Taberistan için de söz konusudur. Köklü bir geçmişi olan bölgenin isimlendirilmesinin kökenlerine dair farklı bakış açılarının olması doğaldır.

Taberistan bölgesi daha sonraları Mâzenderan olarak isimlendirilmiştir.<sup>6</sup> İslâm öncesi dönemde yaşayan “Mâzenderan” adlı bir padişahın Sâsânîler’in efsanevî savaşçısı Rüstem-i Zâl tarafından öldürüldüğü, bu vilayete mensup olanlara bölgede bulunan Mûz adlı bir dağdan dolayı “Mûz-ı Enderûn” dendiği ve bu yüzden de bölgenin Mâzenderan olarak adlandırıldığı ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Bu kullanımın yaygınlaşması ise 7/13. yüzyıldan itibaren Moğol istilası sırasında başlamıştır.<sup>8</sup>

İslâm öncesi dönemde Azerbaycan, Gilân, Deylem, Kûmis, Dameğân, Cürçân’ı da içine alan ve Ferşvâzger denilen bir bölgenin sınırları içerisine dâhil edilen<sup>9</sup> Taberistan’ın doğusunda Cürçân, batısında Deylem bölgesi,<sup>10</sup> kuzeyinde Hazar denizi,<sup>11</sup> güneyinde ise Rey ile Kum şehrinin bir kısmı yer almaktaydı.<sup>12</sup> Bazı kaynaklar burayı başlı başına bağımsız bir bölge olarak nitelendirirken, kimileri ise Deylem bölgesinin bir parçası olarak saymışlardır.<sup>13</sup> İki bölgenin birbirlerine olan sınırları<sup>14</sup> ile bölgede değişen siyasi iktidarların varlığı, bu anlamda yaşanan kategorik farklılığın nedenleri arasında olmalıdır.

Bir tarafı dağlardan diğer tarafı ovalardan oluşan Taberistan bölgesinin<sup>15</sup> büyük bölümünü dağlık alanlar oluşturmaktadır.<sup>16</sup> Sarp dağların varlığı burayı korunaklı bir hale getirmiştir.<sup>17</sup> Bölgenin en önemli dağı Şervin Dağı’dır.<sup>18</sup> Aynı zamanda buraya bağlı şehirlerin büyük çoğunluğu da dağlık alanlarda yer almaktadır.<sup>19</sup> En büyük şehri Âmül<sup>20</sup> olan Taberistan bölgesinin diğer önemli şehirleri arasında Natil, Şalûs, Damegân, Bistam<sup>21</sup> Mâmetîr, Terance, Sâriye (Sâri), Tamîs<sup>22</sup> Ruyân<sup>23</sup> Turunci (Burcî), Mîle, Bûd, Nâmiye ve Herî<sup>24</sup> yer almaktadır.

Yoğun yağış alan bir iklime sahip bölgede<sup>25</sup> arazinin çoğunluğu ormanlık alanlardan oluşmaktadır.<sup>26</sup> İklimin de uygunluğuyla yoğun bir şekilde tarım faaliyeti yürütülmektedir. Sarımsak, keten,

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf Hadi (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 564; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sadr, 1995), 4/13-14.

<sup>4</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/14.

<sup>5</sup> Hyacinth Louis Rabino, *Mazandaran and Astarabad = Sefernâme-i Mazandaran ve Astarabad* (London: Luzac and Company, 1928), 1.

<sup>6</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/13.

<sup>7</sup> Bahaeddin Muhammed b. Hasan İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, tsh. Abbas İkbâl (Tahrân: Kitabhane-i Haver, t.y.), 56.

<sup>8</sup> Rabino, *Mazandaran and Astarabad*, 1.

<sup>9</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 56.

<sup>10</sup> Ebû Alî Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 149; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân* (Kâhire: Sekâfetü'd-diniyye, 2007), 432.

<sup>11</sup> Hazar denizine aynı zamanda Taberistan denizi de denilmektedir. Bkz: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/342.

<sup>12</sup> İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, 149.

<sup>13</sup> *Hudûdü'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Magrib*, nşr. V. Minorsky, çev. Abdullah Duman - Murat Ağarı (İstanbul: Kitabevi, 2008), 92.

<sup>14</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/340.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi marifet'l-ekâlîm*, nşr. M.J. Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1906), 354; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/57.

<sup>16</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/13.

<sup>17</sup> Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân*, 433.

<sup>18</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/340.

<sup>19</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/13.

<sup>20</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Darû Sadr, 2004), 211.

<sup>21</sup> Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Süretü'l-arz* (Leiden: E.J. Brill, 1938), 378.

<sup>22</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 564-565.

<sup>23</sup> Bazı müelliflerin Rûyan şehrini Taberistan bölgesinden saymadıkları rivayet edilmiştir. Bk: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/104.

<sup>24</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 354-355.

<sup>25</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 354.

<sup>26</sup> İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 211.

kenevir<sup>27</sup> meyve<sup>28</sup> gibi tarımsal ürünler yetiştirilmektedir. Bölge halkının çokça tüketmesinden<sup>29</sup> ve iklimin uygunluğu sebebiyle pirinç üretiminden bahsetmek mümkündür. Bölgede ormanların varlığı aynı zamanda kereste üretimini bir iş alanı olarak öne çıkarmıştır. Bu noktada ev yapımında kullanılan kerestelerden aynı zamanda çeşitli ürünler imal edilmekte ve bunlar farklı yerlere satılmaktadır. İpek, pamuk ve yünden üretilen çeşitli giysiler, örtüler, halılar ve kilimler ihraç edilen ürünler arasında yer almaktadır.<sup>30</sup>

Savaşçı bir karaktere sahip olduğu ifade edilen Taberistan halkının<sup>31</sup> fiziksel olarak çatik kaşlı ve gür saçlı olduğu, mizaç olarak ise aceleci bir yapıya sahip olup, hızlı konuştuğu rivayet edilmektedir.<sup>32</sup> Rivayetlerde bölge halkının çoğunlukla balık ve beraberinde bol miktarda pirinç tükettiği aktarılmaktadır.<sup>33</sup>

## 2. Taberistan Fethinin Tarihi Süreci

Taberistan, İslâm öncesi dönemde Sâsânîler'e bağlı olup siyasi açıdan özerk bir yapıya sahipti.<sup>34</sup> İsbahbez denilen yerel yöneticiler tarafından yönetilmekteydi.<sup>35</sup> İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde bölgenin idaresi babadan oğula geçen bir sistemle devam etmekteydi.<sup>36</sup> Sâsânîler Müslümanlar tarafından ortadan kaldırıldığı zaman ise bölgede yerel hanedanlıklar yer almaktaydı. Bu hanedanlardan en güçlüsü<sup>37</sup> ise soylarının Sâsânî Kısraları'na dayandığı rivayet edilen Gavbâre hanedanlığıydı.<sup>38</sup> Bu hanedanlık, kurucusu olan Cilân b. Cilân Şâh'ın Gavbâre (inek taşıyan) lakabından dolayı bu şekilde adlandırılmıştı.<sup>39</sup> Onun 40/645 yılında ölmesi<sup>40</sup> üzerine yerine oğlu Dâbuye geçti.<sup>41</sup> 144/761 yılına kadar varlığını devam ettiren Gavbâre hanedanlığı yıkılışına kadar bölgedeki en güçlü hanedandı.<sup>42</sup> Bununla birlikte bölgede hüküm süren yerel hanedanlıklar arasında Bavendîler<sup>43</sup> ve Kârinîler<sup>44</sup> de yer almaktaydı.

Taberistan'da durum böyleyken Hz. Ömer döneminde Sâsânî coğrafyasına yönelik fetih hareketleri hız kazandı. Bu süreç içerisinde Taberistan coğrafyasının zorluğu sebebiyle bölge üzerine fetih hareketi düzenlenemedi. Buna karşın yerel yöneticilerle bir barış anlaşması yapıldı. Suveyd b. Mukarrin ile Taberistan İsbahbezi arasında 18/639 yılında yapılan bu anlaşmaya göre her yıl 500 bin dirhem ödeyecek bunun karşılığında toprakları koruma altında olacaktı.<sup>45</sup>

Müslüman orduları yoğun bir şekilde gerçekleştirdikleri askeri seferler ile Sâsânîler'in başkenti Medâin'i 16/637 yılında ele geçirdiler. Sâsânî Kısra'sı III. Yazdicerd başkentten kaçtıktan sonra uzun bir süre İslam orduları tarafından takip edildi. III. Yazdicerd, 29/649 yılında geldiği İstahr şehrinde iken,<sup>46</sup> idareyi uhdesine verdiği Gavbâre adındaki<sup>47</sup> yerel yöneticiden, Taberistan'a gelmesi yönünde teklif aldı.<sup>48</sup>

<sup>27</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 354.

<sup>28</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/13.

<sup>29</sup> Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân*, 432.

<sup>30</sup> *Hudûdü'l-Âlem*, 93; İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, 211-212

<sup>31</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/14.

<sup>32</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 381.

<sup>33</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 354.

<sup>34</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 570; Sâsânî Mobed'i (din adamı) Tenser'in yerel hanedanlara dair yazdığı mektup, bölgenin özerk bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bk: Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf* (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981), 86.

<sup>35</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 570.

<sup>36</sup> CL. Huart, "Taberistan", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11/598-599.

<sup>37</sup> Behmen Ensarî, *Şehriyaran-ı Taberistan: (ez karn-ı 2 tâ 4 hicri)* (Tahran: Menşur-i Semir, 1395), 17.

<sup>38</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 147.

<sup>39</sup> Zahirüddin b. Nasirüddin b. Kemaleddin Mar'aşî, *Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân*, thk. Muhammed Hüseyin-i Tesbihî (Tahran: Müessesesi-i Matbuat-ı Şark, t.y.), 8.

<sup>40</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 154; Seyyid Rıza Fenderski, *Deylemiyan: Ağaz ta Sedde Çeharom* (Reşt: Ferheng-i İlya, 1386), 32.

<sup>41</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 154.

<sup>42</sup> Ensarî, *Şehriyaran-ı Taberistan*, 13.

<sup>43</sup> Mar'aşî, *Târîh-i Taberistân*, 61.

<sup>44</sup> Mar'aşî, *Târîh-i Taberistân*, 63.

<sup>45</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fâdl İbrâhim (Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.), 4/153.

<sup>46</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 307.

<sup>47</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 154.

<sup>48</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî* (Beyrût: Dâru Sâdır, t.y.), 166.

İslâm öncesi dönemde muhaliflerin sığındıkları bu bölge<sup>49</sup> son Sâsânî Kistrâ'sı için de kapılarını açmıştı. Fakat III. Yezdicerd, bu teklifi reddederek Kirman'a gitti.<sup>50</sup>

Taberistan yöneticisinin Müslümanlar aleyhine de olan bu olumsuz girişiminin bölge üzerine düzenlenecek seferlerde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki Hz. Osman'ın 29/649 yılında Kûfe valisi Saîd b. Âs'ı (ö. 59/679) bölge üzerine göndermesi<sup>51</sup> bu çerçevede ele alınabilir. Saîd b. Âs, Taberistan çevresinde bulunan bazı şehirleri fethetti ve barış anlaşmaları yaparak<sup>52</sup> bölgeden gelebilecek tehditleri kısa süreliğine de olsa bertaraf etti.

Emevîler döneminde dâhili sorunların peyderpey çözülmesi akabinde Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından bölge üzerine seferler tekrar düzenlenmeye başladı. Kûfe valisi Dahhâk b. Kays (ö. 64/684), Maskale b. Hübeyre eş-Şeybânî'yi (ö. 110/728) 54/673 yılında Taberistan bölgesi üzerine gönderdi. Bir rivayete göre Maskale b. Hübeyre, bölge halkıyla barış anlaşması yaptı,<sup>53</sup> diğer bir rivayete göre ise ordusu bozguna uğradı, kendisi ise öldürüldü. Taberistan'ın dağlık bölgelerine girdikleri zaman Maskale ve ordusunun tuzağa düşürüldükleri ve dağlardan atılan taşlar ile öldürüldükleri aktarılmaktadır.<sup>54</sup>

Yapılan bu başarısız seferden bir süre sonra Irak genel valisi Ubeydullah b. Ziyâd (ö. 67/686) bölgeye Muhammed b. el-Eş'as'ı (ö. 67/686-87) vali olarak atamıştı. Muhammed b. el-Eş'as bölge halkı ile bir barış anlaşması imzaladı. Bu anlaşmaya karşın Taberistan'ın dağlık bölgelerine girmeye çalışan Muhammed b. el-Eş'as ve ordusunun yolları kesilerek saldırıya uğradılar. Saldırı sırasında Muhammed b. el-Eş'as yaralanırken, oğlu Ebû Bekir öldürüldü.<sup>55</sup> Yaşanan bu durumların etkisiyle Müslüman askerler bölgenin iç kesimlerine yönelik sefer yapmaktan çekindiler.<sup>56</sup>

Buna rağmen rağmen Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (h. 65-86/685-705) döneminde de bölgeyi ele geçirme arzusu devam etmekteydi. Nitekim bu amaçla Irak bölgesi genel valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) tarafından görevlendirilen Süfyân b. Ebû Âliye el-Has'amî, 76/695 yılında bin kişilik bir ordu ile bölgeye sefer düzenlemek üzere harekete geçti. Bu sırada yaşanan Hâricî isyanı nedeniyle mezkûr sefer gerçekleştirilemedi ve Taberistan yöneticisi ile sulh anlaşması yapıldı.<sup>57</sup>

Yapılan bu sulh anlaşmasına rağmen Taberistan bölgesi zaman zaman Emevî yönetimine karşı olanlar için bir sığınak noktası olmuştu. Haccâc b. Yûsuf'un Irak bölgesi genel valiliği sırasında 81/701 yılında İbnü'l-Eş'as isyanı yaşanmıştı. İsyân başarısızlığa uğrayınca isyancıların bir kısmı Rey'i ele geçiren Ömer b. Ebî Salt'ın yanına sığındı. Ömer çevresine topladığı ordu ile Emevî birliklerine karşı savaştı. Savaştan yenilgiyle ayrılınca da Taberistan İsbahbezi'ne sığındı. İsbahbez onu güzel bir şekilde karşılayıp himayesine aldı. Durumdan haberdar olan Haccâc, yazdığı mektup ile İsbahbez'i tehdit etti. Bunun üzerine İsbahbez, Ömer'i öldürüp, kellesini de Haccâc'a göndermek zorunda kaldı.<sup>58</sup>

Süleyman b. Abdülmelik'in (96-99/715-717) hilafeti döneminde Yezîd b. Mühelleb (ö. 102/720) Irak ve Horasan bölgesinin valisi olarak atandı.<sup>59</sup> Bu görevlendirmeye müteakip 98/716-717 yılında Taberistan bölgesine sefer düzenleyen Yezîd b. Mühelleb'in hedeflerinden biri Cürçân şehrini ele geçirmektir.<sup>60</sup> Daha önce yapılan anlaşmaya uymayan Cürçân halkı ile yeniden bir barış yapıldı. Bununla birlikte Yezîd, Taberistan bölgesini de ele geçirmek istiyordu. Bu amaçla bölgeye giren İslâm ordusu mağlubiyet yaşadı. Yapılan görüşmeler sırasında takviye bir ordunun yola çıkabileceği bilgisi Taberistan İsbahbezi'ne ulaştı.

<sup>49</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrût: Darû'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997), 1/429.

<sup>50</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 307.

<sup>51</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 326; Sâid b. As'ın 30/650-651 veya 31/651-652 yılında bölgeye geldiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Bk: Ebû Amr eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, ed. Ekrem Ziyâ Ömerî (Riyad: Dârü't-Taybe, 1985), 165; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/269-270.

<sup>52</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 326.

<sup>53</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 223.

<sup>54</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 326.

<sup>55</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 326.

<sup>56</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 327; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, 570.

<sup>57</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/304.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/513.

<sup>59</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 229.

<sup>60</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 4/87.

Bu bilgi üzerine İsbahbe, Yezîd ile sulh anlaşması yapmayı uygun buldu.<sup>61</sup> Yezîd, Taberistan halkı ile sulh anlaşması yaptıktan sonra kendisine ihanet eden Cürcân halkının üzerine yürüyerek birçok insanı öldürttüğü rivayet edilmektedir.<sup>62</sup>

Her ne kadar Taberistan ile zaman zaman sulh anlaşmaları yapılsa da onlar çeşitli sebeplerle yaptıkları anlaşmaları bozmaktaydılar. Bu yüzden bazı dönemler onlarla yapılan anlaşmalar yenilenmekteydi.<sup>63</sup> Bunlardan biri halife Hişâm b. Abdülmelik (h. 106-125/724-743) tarafından 107/725 yılında,<sup>64</sup> diğeri ise Emevîlerin son hükümdarı Mervân b. Muhammed'in (h. 127-132/744-750) vali olduğu sırada 121/738 yılında yapılan anlaşmaydı.<sup>65</sup>

Emevîler'in 132/749-750 tarihinde yıkılışıyla yerlerine Abbâsîler geçti. Abbâsîler'in iktidara gelmesinde önemli hizmetler ifâ eden Horasan valisi Ebû Müslim el-Horasanî (ö. 137/755), bu süreçte Taberistan İsbahbezi ve bölgedeki diğeri yöneticilere yeni idareye bağlı olmaları için mektup gönderdi. Kargaşanın hâkim olduğu bu dönemde mezkûr istek onlar tarafından kabul görmedi. Bunun üzerine Ebû Müslim, Rey üzerinden bir orduyu bölgeye gönderdi. Valinin gönderdiği ordu bu seferden bir netice elde edemedi.<sup>66</sup>

Abbâsîler iktidara geldikleri ilk yıllarda daha elzem işlerle uğraştıklarından Taberistan meselesinin çözümü zamana bırakıldı. Bu süreç içinde Taberistan Emevîler döneminde olduğu gibi muhalifler için sığınacak bir bölge olmaya devam etti. İhtilal sürecinde büyük emekler sarf eden Ebû Müslim, Abbâsîler tarafından çeşitli sebeplerle öldürülmüştü. Ebû Müslim'in intikamını alma, Abbâsîler'e karşı ilk dönemde gerçekleşen birçok isyan hareketinin dayanak noktasını oluşturdu. Bu isyanlardan birini 138/755 yılında Horasan'da Sinbâd gerçekleştirdi. İsyanın başarısızlığa uğraması üzerine Sinbâd, Ebû Müslim'e ait hazineleri alarak Taberistan bölgesine sığınmak istedi ve bu talebi İsbahbez tarafından olumlu karşılandı. Bölgeye doğru hareket eden Sinbâd yolda iken Taberistan İsbahbezi'nin görevlendirdiği bir zat tarafından emre aykırı bir şekilde öldürüldü. Onun ölümü üzerine Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (h. 136-158/754-775), Sinbâd'ın hazinelerini Taberistan İsbahbezi'nden istedi. Bu isteğin karşılanmaması üzerine Mansûr bölge üzerine bir ordu gönderdi. Bunun üzerine Taberistan İsbahbezi Deylem bölgesine kaçmak zorunda kaldı.<sup>67</sup>

Sefer başarısız olmalı ki 141/758 veya 142/759 yılında halife el-Mansûr'un bölge üzerine yeniden bir ordu gönderdiği görülmektedir. Anlaşmayı bozarak ihanet etmeleri ve Müslümanları öldürmeleri el-Mansûr'un ordu gönderme sebepleri arasında yer almaktadır.<sup>68</sup> Gönderilen bu ordunun uzun süren mücadeleleri sonucunda Taberistan bölgesi ilk defa ele geçirildi. Bu sırada Taberistan İsbahbezi'nin Deylem bölgesine gidip orada öldüğü veyahut zehir içerek intihar ettiği aktarılmaktadır. Bununla beraber İsbahbez'in kızının ise esir olarak ele geçirildiği kaydedilmektedir.<sup>69</sup> Bölgede ciddi anlamda nüfuzun elde edilmesiyle Ebû Ca'fer el-Mansûr 143/760 yılında Huzeyme b. Hâzîm'i Taberistan valisi olarak atadı.<sup>70</sup> 144/761 yılında bölgeye vali olarak atanan Ebû'l-Husayb, Sâdi şehrinde ilk mescidi inşa etti. Bununla birlikte bölgenin farklı yerlerine atanan yöneticiler özellikle askerlerin şehirlere yerleşmesini sağladı.<sup>71</sup> Bu durum bölgenin İslâmlaşması adına atılan adımlardan bir kısmını oluşturmaktaydı.

Abbâsîler her ne kadar vali tayin etseler de Taberistan bölgesinin dağlık kısımlarına tam anlamıyla hükmedemediler. Abbâsî halifesi Mehdî'nin (h. 158-169/775-785), oğlu Hâdî'yi 167/783 yılında Taberistan

<sup>61</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 315; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 327-329; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/540-541.

<sup>62</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 315.

<sup>63</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 329.

<sup>64</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 238.

<sup>65</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 352.

<sup>66</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/390-391.

<sup>67</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/496; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/67.

<sup>68</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330.

<sup>69</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/510-513.

<sup>70</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdünnaim Âmir (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1960), 385.

<sup>71</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 178.

üzerine büyük bir ordu ile göndermesi<sup>72</sup> bu yüzden olmalıdır. Aynı şekilde 168/784 yılında bölge üzerine Saîd el-Hareşî komutanlığında bir ordu daha gönderildi.<sup>73</sup> Mehdî'nin 169/785 yılında vefatı üzerine oğlu Hâdî'ye (h. 169-170/785-786) biat edildi. Bu sırada Hâdî, Taberistan halkıyla savaşmaya devam ediyordu.<sup>74</sup> Bu durum savaşın uzun soluklu bir şekilde devam ettiğini göstermekteydi. 169/785 yılında Taberistan İsbahbezi Vendâd Hürmüz, uzun süre savaşmış oldukları Hâdî'nin yanına gelerek ondan emân diledi. Halife tarafından iyi bir şekilde karşılanan Vendâd Hürmüz daha sonra Taberistan'a döndü.<sup>75</sup>

Hârûnürreşîd (h. 170-193/786-809) 189/805 yılında geldiği Rey şehrinde yerel yöneticilerden kendisine itaat etmelerini istedi. Taberistan İsbahbezi Vendâd Hürmüz'ün de içinde bulunduğu bir grup yerel yönetici bizatihi gelerek itaatlerini bildirdiler.<sup>76</sup> Bununla birlikte Hârûnürreşîd aynı yıl içerisinde Abdullah b. Mâlik'i Taberistan valisi olarak atadı.<sup>77</sup> Bu durum Taberistan bölgesinin bazı yerlerinin özerk bir şekilde yönetildiğini gösterdiği gibi, Abbâsîler'in bölgede tamamen hakimiyet kurmadıklarına da işaret etmekteydi.

Bölgedeki bu iki başlı yönetimin bir an önce son bulması gerektiğinin farkında olan Abbâsîler, Me'mûn (198-218/813-833) döneminde bölge üzerine kapsamlı bir sefer düzenlediler. 201/816 yılında vali Abdullah b. Hurdâzbih bölgenin dağlık kısımlarını ele geçirdi. Bu sırada Taberistan hâkimi Şehriyâr b. Şervîn'i (ö. 210/825) bölgeden çıkardı. Aynı şekilde daha önce bölgenin İsbahbezi olan Vendâd Hürmüz'ün torunu olan Mâzyâr b. Kârin'i esir alarak halife Me'mûn'a (h. 198-218-813-833) gönderdi.<sup>78</sup> Me'mûn, İslâm'ı kabul eden Mâzyâr'a Muhammed ismini verip onu İsbahbez unvanıyla bölgeye vali tayin etti.<sup>79</sup> 210/825 yılına gelindiği zaman Mâzyâr b. Kârin, Şehriyâr b. Şervîn'in oğlu Sâbûr ile savaşarak onu öldürdü ve bölgenin dağlık kısımlarının kontrolünü ele geçirdi.<sup>80</sup>

218/833 yılında iktidara geçen Mu'tasım (h. 218-227/833-842), Mâzyâr'ı tekrardan vali olarak görevinde devam ettirdi.<sup>81</sup> 224/838 veya 225/839 yılında Mâzyâr elde ettiği gücün de etkisiyle, çeşitli sebeplerle Abbâsî yönetimine isyan etti. Bunun üzerine Mu'tasım bölge üzerine bir ordu gönderdi. Yapılan savaş neticesinde esir olarak ele geçirilen Mâzyâr 225/840 yılında Samerrâ'ya getirilerek idam edildi.<sup>82</sup> Böylece Taberistan'ın hem dağlık hem de ova kısmı tamamen Abbâsîler'in kontrolüne geçti. Bu tarihten sonra bölge Horasan'ı idare eden Tâhirî ailesinin yönetimine bırakıldı.<sup>83</sup>

### 3. Fetih Süreçlerinde Yaşanan Sorunlar

Özellikle ikinci halife Hz. Ömer döneminde hız kazanan fetih hareketleri sırasında ve sonrasında iç ve dış kaynaklı olmak üzere bazı sorunlar yaşanmıştı. Fetihlerin gerçekleştirildiği her bir bölgenin coğrafi yapısı, insan karakteri ve Müslümanların askeri yeterlilikleri ile izlenen stratejilerin çeşitliliği neticelerin farklı olmasına sebep olmaktadır. Bu anlamda uzun bir süre Müslümanlar tarafından bütünüyle fethedilemeyen Taberistan incelenmeye değer bir bölge olarak önümüze çıkmaktadır. Bu öneme binaen bölge özelinde fetih sürecinde yaşanan sorun ve sıkıntılar irdelenmeye değer olup başlıklarla ele alınacaktır.

#### 3.1. Coğrafya ve İklim Faktörü

Müslümanlar Taberistan'ın düzlük alanları başta olmak üzere bölgenin bazı yerlerini zamanla fethetmelerine rağmen Hazar Denizi'nin güney sahillerinde tam anlamıyla hâkimiyet sağlayamıyorlardı.

<sup>72</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/164.

<sup>73</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/167.

<sup>74</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/187.

<sup>75</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/191.

<sup>76</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/316.

<sup>77</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/368.

<sup>78</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/556, 9/80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/485.

<sup>79</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330.

<sup>80</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/614; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/549.

<sup>81</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330.

<sup>82</sup> Bk: Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 330; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 306; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 9/80; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/51.

<sup>83</sup> Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik (132-232/750-847)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 64; Bozan, "Taberistân Emiri Mâzyâr b. Kârin'in Abbasi İdaresine İsyanı", 90.

Bölgeyi çevreleyen yüksek Elburz Dağları, orayı akınlardan korumaktaydı. Nitekim Taberistan'ın Müslümanlara karşı en çok direnen bölgelerden biri olmasının sebepleri arasında zorlu iklim ve coğrafyasının getirdiği avantajlar yatmaktaydı.<sup>84</sup> Dağlık yapısının yanında, neredeyse tüm yıl yağış alan ikliminin etkisiyle kesif ormanlık alanlara sahip olması<sup>85</sup> sayesinde dışarıdan gelebilecek saldırılardan korunmayı başarmıştı.<sup>86</sup>

Aynı zamanda yoğun yağışlar Taberistan'ın çoğu yerinin sulak ve bataklık olmasına sebep oluyordu. Vadilerinde de devamlı suların aktığı bölgenin<sup>87</sup> yaz-kış yağış içinde olması bölge halkını da rahatsız etmekte hatta zaman zaman onları işlerinden alıkoymaktaydı.<sup>88</sup> Tüm bu zikredilen sebepler Müslümanlar açısından zorluklar oluşturdu ve yapılan seferlerin tam olarak başarıya ulaşmamasında etkili oldu.

### 3.2. Müslümanların Savaş Tuzaklarına Düşürülmesi

Taberistanlılar buldukları zorlu coğrafyanın avantajlarını kullanarak çeşitli savaş stratejileri uyguladılar. Özellikle kurulan tuzaklar buraya gelen İslâm ordularına sıkıntılar yaşattı ve bölgenin yabancı olmaları hasebiyle ağır yenilgilere uğramalarına sebep oldu. Zikredildiği üzere Muâviye döneminde Taberistan bölgesi üzerine görevlendirilen Maskale b. Hübeire'ye Taberistanlılar bir takım tuzaklar kurdular. İslâm ordusu karşısında yenilmiş gibi hareket ederek geri çekildiler ve Müslümanlar'a galip olduklarını zannettirdiler. Bunun neticesinde Maskale ve yanındaki birlikler, bölgenin iç kısımlarına kadar ilerlediler. Müslümanlar dağlar arasındaki boğazlara vardıklarında, Taberistanlılar harekete geçerek, tuzağa çektikleri Müslümanlar'ın üzerine dağlardan kaya parçaları yuvarlayarak saldırdılar. Tuzağa düşen Maskale ile İslâm ordusunun tamamı öldürüldü. Bu galibiyet Maskale'nin "Maskale, Taberistan'dan dönünceye kadar!" diye darb-ı mesel olarak zikredilmesine sebep oldu.<sup>89</sup>

### 3.3. Askerî Açından Yapılan Stratejik Hatalar

Taberistanlılar Müslümanlarla yaptıkları barış anlaşmalarını Müslümanlar'ın yaşadıkları iç çekişmeler veya diğer zor durumlarından faydalanarak uygun zamanlarda bozarak sürekli sorun çıkarmışlardır. Müslümanlar da bu durum karşısında çeşitli çözüm yolları geliştirmeye çalıştılar. Bu çözüm yolları bazen yanlış stratejilerin uygulanmasına sebep olabilmekteydi. Emevî komutanlarından Taberistan'a tayin edilen Muhammed b. Eş'as Taberistan halkıyla barış üzerine antlaşma yaptı. Sonrasında ise antlaşmaya uymayarak Taberistan üzerine askerleriyle harekete geçti. Taberistan'ın iç bölgelerine vardıklarında yolları Taberistanlılar tarafından kesildi. Çıkan çatışmada Muhammed'in başı yarıldı ve oğlu öldürüldü. Yaşanan yenilgi üzerine Müslümanlar, bölgenin iç kısımlarında yaşadıkları tehlikeler sebebiyle ilerlemekten çekindiler ve hudut bölgelerinde savaşmaya devam ettiler.<sup>90</sup>

Emevîler döneminde görev yapmış bir diğer vali olan Yezîd b. Mühelleb'i bu noktada zikretmek gerekir. Bahsi geçtiği üzere Yezîd b. Mühelleb'in, barışı bozdukları için Cürcân halkı üzerine büyük bir saldırı gerçekleştirdiği ve birçok kimseyi öldürttüğü belirtilmektedir.<sup>91</sup>

Bölge valileri ve ordu komutanlarının bu uygulamaları Taberistan halkının Müslümanlara karşı daha fazla direnç göstermelerine ve birbirlerine kenetlenmelerine sebep olmuştur. Buna karşı bölgenin uzun süre alınmamış olması Müslümanları moral ve motivasyon açısından olumsuz etkilemiştir. Bu durum aynı zamanda bölgenin ele geçirilmesini de geciktirmiştir.

<sup>84</sup> Wilferd Madelung, "Kuzey İran'daki Küçük Hanedanlar", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, red. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 5/451; Erbay Öner, *Ziyâriyeler (928-1090)* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2.

<sup>85</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 381.

<sup>86</sup> Akif Rençber, *Mâzenderân (Taberistan) Tarihi 1220-1392* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 12; Erbay Öner, *Ziyâriyeler*, 2.

<sup>87</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 381.

<sup>88</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 382.

<sup>89</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 326.

<sup>90</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 326.

<sup>91</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 315.

### 3.4. Bölge Halkının Savaşçı Kimliği

Bölge halkının savaşçı kimliği<sup>92</sup> Taberistan'da fetih hareketlerinin zor ilerlemesini etkileyen en önemli etkenlerden biridir. Bu savaşçı halkın başlıca silahı olan balta bölge halkıyla adeta özdeşleşmişti. Dağlarda yaşayan Taberistanlılar bu durumu o kadar kanıksamışlardı ki ellerinde sürekli balta taşımaktaydılar.<sup>93</sup> Balta kullanımının yanında Taberistan halkının savaşmayı sevdiği, başıboş yaşamaya, yağmaya ve öldürmeye düşkün oldukları da ifade edilmektedir.<sup>94</sup> Bu kadar sert ve sarp bir coğrafya insanının, sakin bir ruh hali içinde olmasını beklemek mümkün değildir. Bölge halkının savaşçı yapısı, Müslümanların bölgeye düzenledikleri seferlerde zorlanmalarına sebep olduğu gibi bölgeye girişlerini de engellemiştir.<sup>95</sup> Halkın bu savaşçı kimliği Müslüman askerlere sorunlar yaşatmış, bu sebeple bölgeye birçok seferin gerçekleştirilmesine ve kayıplar verilmesine neden olmuştur.

### 3.5. Yerel Hanedanlıkların Varlığı

İslâm öncesi dönemde bölgenin çeşitli yerlerinde zikredildiği üzere birçok yerel hanedanlık hüküm sürmekteydi. Fetihlerin bölgede zor ilerleyişinde bu yerel hanedan ve güçlerin varlığı da etkili oldu. Bu yapılar kurdukları düzen çerçevesinde Müslümanların gerçekleştirdikleri fetihlere karşı mukavemet göstermeye ve fetih hareketlerinin kalıcı olmalarına engel teşkil etmiştir.

Bu hanedanların bir kısmının soyunun Sâsânîler'e dayandığı ifade edilmektedir.<sup>96</sup> Bu durum hanedanlıklara meşruiyet kazandırmaktaydı. Müslümanlara karşı Taberistan halkını bir cepheye birleştirmeye yönelik eylemler bu meşruiyet sayesinde güç kazanmaktaydı.<sup>97</sup>

İslâm orduları bölgeye girdikleri zaman yerel yöneticilerin mevcut pozisyonlarını korumak ve sahip oldukları imtiyazları kaybetmek istememesi, gerçekleştirilen seferlere karşı daha fazla mukavemet göstermelerine sebep oldu. Bununla birlikte yerel hanedanlar öncülüğünde fırsat buldukça isyanlar çıkarıldı ve muhalif hareket mensuplarına kucak açılarak Müslümanlar zor durumda bırakıldı.<sup>98</sup>

Haccâc b. Yusuf'un valiliği döneminde 77/696 yılında Hâricî liderlerinden Katarî b. Fücâe ve arkadaşları Taberistan'a sığındı. Bunun üzerine Haccâc, Süfyân b. el-Ebred komutasında bir ordu göndererek bu grubu etkisiz hale getirdi.<sup>99</sup> Yine Abbâsîler döneminde değinildiği üzere Ebû Müslim'in intikamını almak isteyip isyan Sinbâd'ın Taberistan İsbehbezi'ne sığınmasını<sup>100</sup> bu çerçevede değerlendirmek mümkündür

### 3.6. Bölgenin Uzaklığı

Taberistan bölgesinde fethin zorluğuna sebep olan bir diğer husus da bölgenin hilafet merkezilerine uzaklığıydı. Hz. Peygamber'in merkez olarak kullandığı Medine'den Taberistan bölgesinin merkezi olan Âmül'e olan kuşbakışı uzaklık günümüz verilerine göre 1.799 km'dir.<sup>101</sup> Emevîler'in başkenti Şam'dan Âmül'e olan uzaklık ise 1,499 km'dir.<sup>102</sup> Emevîler'i ortadan kaldıran Abbâsîler'in ilk başkenti Kûfe'den, Âmül'e 884 km,<sup>103</sup> kısa süre sonra inşa ettikleri başkentleri Bağdat'tan Âmül'e olan uzaklık ise 808 km'dir.<sup>104</sup> Bu mesafeler kuşbakışı olup başkentlerden Taberistan'a giden yollardaki dağlık, engebeli ve sulak arazi şartları da hesaba katıldığında askeri seferlerin zorluğu daha net anlaşılmaktadır. Bundan dolayı

<sup>92</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/14.

<sup>93</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/14.

<sup>94</sup> Oktay Bozan, "Taberistân Emiri Mâzyâr b. Kârin'in Abbasi İdaresine İsyanı", *Şarkiyat 11* (Nisan 2014), 94.

<sup>95</sup> Rençber, *Mâzenderân (Taberistan) Tarihi 1220-1392*, 2.

<sup>96</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 147.

<sup>97</sup> Rençber, *Mâzenderân (Taberistan) Tarihi 1220-1392*, 22.

<sup>98</sup> Rençber, *Mâzenderân (Taberistan) Tarihi 1220-1392*, 21.

<sup>99</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/308-310; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/471.

<sup>100</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/496; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/67.

<sup>101</sup> Google, *Google Maps* (Erişim 09 Eylül 2022).

<sup>102</sup> Google, *Google Maps* (Erişim 09 Eylül 2022).

<sup>103</sup> Google, *Google Maps* (Erişim 09 Eylül 2022).

<sup>104</sup> Google, *Google Maps* (Erişim 09 Eylül 2022).



da hilafet merkezlerinden bölgeye askerî birlik ve lojistik desteğin intikali zorlaşmakta, ayrıca mücadelelerin merkezden yönetimini sekteye uğratmaktadır.

### 3.7. Müslüman Nüfusun İskân Problemi

İlk İslâm fetihleriyle beraber ele geçirilen bölgelere Müslüman Arapların iskân edilmesi fetihlerin kalıcılığı ve başarısında önemli bir rol oynamaktaydı. Taberistan'ın uzaklığının yanı sıra coğrafyası Araplar'ın alıştığı iklim ve doğa yapısına uygun değildi. Ayrıca bölgeye düzenlenen seferler uzun süre netice vermemişti. Bu durum Taberistan'ın tamamında Müslüman Arapların iskân ettirilememesine neden oldu.<sup>105</sup> İskân politikasının başarıya ulaşamaması aynı zamanda fetih sürecinin uzaması anlamına da gelmekteydi.

Taberistan'ın halife Mansur döneminde 142/759 veya 143/760 yılında kısmen fethiyle beraber bu anlamda yeni bir sürece girildi. Bölgeye vali olarak atanan Ebû Husayb, 144/761 yılında Sâri şehrinde ilk mescidi açarak<sup>106</sup> bölgeye yerleşmeye dair ilk adımları attı. Ayrıca bölgede bulunan yerleşim yerlerine atanan idareciler aracılığıyla Müslümanlar iskân ettirilmeye başlandı.<sup>107</sup> Bu politika sayesinde bölgenin tamamen fethedilmesi noktasında önemli mesafeler kat edildi.

### 3.8. Müslümanlar Arasındaki İhtilaf ve Çekişmeler

Hz. Osman'ın şehadetinden sonra hilafet hususunda Müslümanlar arasında başlayan ve sonrasında dini ve siyasi saiklerle devam eden çeşitli tartışmalar ve mücadeleler fetih hareketlerini de bazen olumsuz yönde etkilemiştir. Râşid halifeler döneminde Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan süreçte önce Hâricîler'in sonra da Hz. Ali ve Muâviye taraftarlarının mücadelesi yaşanmaktaydı. Emevîler döneminde ise Hâşimoğulları'nı oluşturan Alioğulları ve Abbasoğulları ile Hâricîler ve diğer fırkaların faaliyetleri, Abbâsîler döneminde ise onlara karşı amcaoğulları Alioğulları'nın ve Hâricîler başta olmak üzere diğer fırkaların faaliyetleri mezkûr çekişmelerin merkezinde yer almaktaydı. Bu durumla merkezî yönetimlerin mücadelesi bazı dönemler dikkatlerin fetihlerden ziyade yaşanan tartışma ve mücadelelere yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Diğer cephelerin yanı sıra Taberistan bölgesinde fetih hareketlerinin de zaman zaman olumsuz yönde ilerlemesinde bu durumun da yadsınamaz etkileri vardır. Zikredildiği üzere Haccâc b. Yusuf'un valiliği döneminde bölge üzerine düzenlenmek üzere olan seferin Hâricî isyanı sebebiyle düzenlenememiş olmasını<sup>108</sup> bu açıdan değerlendirmek mümkündür.

### Sonuç

Taberistan bölgesi, Sâsânîler döneminde merkezi yönetime bağlı olmasına rağmen bağımsız şekilde babadan oğula geçen bir sisteme sahip yerel hanedanlıklar tarafından yönetildi. Dağlarla çevrili çetin bir coğrafyaya sahip olması ile birlikte olumsuz iklim koşulları bu bölgeyi korunaklı bir hale getirdi. Bölgenin jeopolitik durumu aynı zamanda Sâsânîler döneminden itibaren muhalif hareketlerin mensuplarına bir sığınak yeri idi. Merkezi otoriteleri rahatsız eden bu durum her dönem bölgenin ele geçirilmesinin temel motivasyonlarından biridir.

İslâm fetihleriyle beraber Sâsânî topraklarına giren Müslümanlar, Taberistan coğrafyasının zorluğu karşısında bölge halkıyla dönem dönem anlaşmalar yaptı. Sâsânî İmparatorluğu'nun Müslümanlar eliyle ortadan kaldırılmasıyla bölgedeki hanedanlıklar güç kazandılar. Bunlar arasında bulunan ve bölgenin en güçlü hanedanı olarak öne çıkan Gavbâre hanedanlığı, ortadan kaldırılana kadar bu gücünü muhafaza etti. Bu tarihten sonra ise Kârinî ve Bavendî hanedanlıkları güçlendi. Bölgenin Abbâsîler döneminde ele geçirilmesine kadar bu hanedanlıklar etkinliklerini sürdürdü.

<sup>105</sup> Ensarî, *Şehriyaran-ı Taberistan*, 15.

<sup>106</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 178.

<sup>107</sup> İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 178.

<sup>108</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/304; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/469.

Bölgenin yöneticileri olan yerel hanedanlar ile Müslümanlar arasında birçok barış anlaşması yapılmıştır. Yapılan anlaşmaların bozulması ve bölge halkının gerçekleştirmiş oldukları isyanlar nedeniyle Müslümanlar zaman içerisinde bölgeye birçok sefer düzenlediler. Bölgeye sefer düzenlenmesinin bir diğer sebebi de bu dönemde de bölgenin tarihsel misyonuna uygun olarak mevcut yönetimler ile çatışma yaşayanlara kucak açmasıdır.

Bölgenin zorlu bir coğrafyaya sahip olmasıyla Taberistan halkının savaşçı kimliği, yapılan seferlerin uzun bir süre başarıya ulaşamamasındaki en büyük faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca kendi coğrafyalarına hâkim olup bölgeyi tanıyan savaşçı Taberistan halkının uyguladığı taktikler de bunda etkili oldu. Dolayısıyla Müslüman askerler Taberistan bölgesinin dağlık bölgelerine girmekten uzun bir süre imtina ettiler.

Taberistan'ın, İslâm başkentlerine uzak olması ve bunun neticesinde askeri ve lojistik desteğin kısa sürede sağlanamaması, yöneticilerin yapmış oldukları siyasi ve askeri hatalar ile Müslümanların kendi aralarında yaşamış oldukları siyasi çekişmeler de seferlerin tam anlamıyla başarıya ulaşamamasında rol oynamıştır. Bütün bunlarla birlikte Müslümanlar fethettikleri diğer bölgelerde başarıyla uyguladıkları iskân politikalarını burada uzun süre uygulayamadılar. İskân politikaları çerçevesinde Abbâsîlerin ilk döneminden itibaren Müslümanlar bölgeye yerleştirildi ve bunun neticesinde imar faaliyetleri arttı. Bu durum özellikle Abbâsîler'in, Taberistan'ın ovalık kısımlarını kontrol altına almalarını sağladı. Böylece Taberistan'ın dağlık bölgeleri hem askeri hem de kültürel olarak kuşatma altına alındı.

Bu süreç zarfında bölgenin yerel yöneticilerinden Mâzyâr b. Kârin'in Müslüman olup Abbâsî otoritesini tanınması kritik bir önem taşımaktadır. Abbâsîler tarafından bölgeye vali olarak atanan Mâzyâr diğer hanedanlıkları ortadan kaldırarak etkin bir güç haline geldi. Mâzyâr, valiliği sırasında elde ettiği gücün de etkisiyle isyan etti. Bu isyan Abbâsîler için bölgede gücü elinde toplayan Mâzyâr'ın bertaraf edilmesi için bir fırsat oldu. Bunu değerlendiren Abbâsîler, Mâzyâr'ı ve hanedanlığını ortadan kaldırarak uzun soluklu bir mücadeleden sonra Taberistan'ı ele geçirdi.

Yapılan bu çalışmayla Müslümanların Taberistan bölgesinin fethinde yaşadığı sorunlar irdelenerek ele alındı. Böylece İslâm fetihlerine farklı bakış açılarıyla yaklaşarak mezkûr sonuçlar elde edildi. Aynı zamanda diğer bölgelerin fetih süreçleri hususunda yapılacak çalışmalar için de yeni bir bakış açısı sunulmuş oldu.

## Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
3. **Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler.
4. **Yazar Katkısı:** MU: Giriş, 1. ve 2. Bölüm ve Sonuç; ÜE: Giriş, 3. Bölüm, Sonuç ve Ekler.

## Kaynakça

- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bozan, Oktay. "Taberistân Emiri Mâzyâr b. Kârin'in Abbasi İdaresine İsyanı". *Şarkiyat 11* (Nisan 2014), 73-93.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdünnaim Âmir. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1960.
- Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *Takvîmü'l-büldân*. Kâhire: Sekâfetü'd-diniyye, 2007.
- Ensârî, Behmen. *Şehriyan-ı Taberistan: (ez karn-ı 2 tâ 4 hicri)*. Tahran: Menşur-i Semir, 1395.
- Eskin, Ümit. *Abbâsîler Döneminde Valilik (132-232/750-847)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Fenderskî, Seyyid Rıza. *Deylemiyan: Ağaz ta Sedde Çeharom*. Reşt: Ferheng-i İlya, 1386.
- Google. *Google Maps*. Erişim 09 Eylül 2022.
- <https://www.google.com/maps/@37.1487341,51.5592791,8z/data=!5m1!1e4>
- Google. *Google Maps*. Erişim 09 Eylül 2022. <https://www.google.com/maps/@35.8497152,50.1360985,7.77z>

Google. *Google Maps*. Erişim 09 Eylül 2022.

<https://www.google.com/maps/place/Kufe,+Irak/@33.4388288,46.7686657,7.37z/data=!4m5!3m4!1s0x155ed73bda297ac3:0x3a2e1b4552cb486d!8m2!3d32.047243!4d44.3709408>

Google. *Google Maps*. Erişim 09 Eylül 2022.

<https://www.google.com/maps/place/%C5%9Eam,+Suriye/@35.6865512,47.461279,7.13z/data=!4m13!1m7!3m6!1s0x1518e6dc413cc6a7:0x6b9f66ebd1e394f2!2zzZ5hbSwgU3VyaXll!3b1!8m2!3d33.5138073!4d36.2765279!3m4!1s0x1518e6dc413cc6a7:0x6b9f66ebd1e394f2!8m2!3d33.5138073!4d36.2765279>

Google. *Google Maps*. Erişim 09 Eylül 2022.

<https://www.google.com/maps/place/Medine+Suudi+Arabistan/@30.1709498,42.7677669,5.98z/data=!4m13!1m7!3m6!1s0x1518e6dc413cc6a7:0x2e54514fea3b08d9!2sMedine+Suudi+Arabistan!3b1!8m2!3d24.5246542!4d39.5691841!3m4!1s0x1518e6dc413cc6a7:0x2e54514fea3b08d9!8m2!3d24.5246542!4d39.5691841>

Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. ed. Ekrem Ziyâ Ömerî. Riyad: Dârü't-Taybe, 1985.

Huart, CL. "Taberistan". *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979. 11/598-599.

*Hudûdü'l-Âlem mine'l-Mesrik İle'l-Magrib*. nşr. V. Minorsky, çev. Abdullah Duman - Murat Ağarı. İstanbul: Kitabevi, 2008.

İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. 2. Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1938.

İbn İsfendiyâr, Bahaeddin Muhammed b. Hasan. *Tarih-i Taberistan*. tsh. Abbas İkbâl. Tahran: Kitabhane-i Haver, t.y.

İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste. *el-A'lâku'n-nefîse*. Leiden: E.J. Brill, 1967.

İbnü'l-Esrî, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Darû'l-Kitâbü'l-Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yûsuf Hadi Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996.

İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Darû Sadr, 2004.

Madelung, Wilferd. "Kuzey İran'daki Küçük Hanedanlar". *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. red. Hakkı Dursun Yıldız. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Ahsenü't-tekâsîm fi marifet'l-ekâlim*. nşr. M.J. Goeje. Leiden: E.J. Brill, 1906.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*. Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981.

Öner, Erbay. *Ziyârîler (928-1090)*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Taberistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010). 39/322.

Rabino, Hyacinth Louis. *Mazandaran and Astarabad = Sefernâme-i Mazandaran ve Astarabad*. London: Luzac and Company, 1928.

Rençber, Akif. *Mâzenderân (Taberistan) Tarihi 1220-1392*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fâdl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrût: Dâru Süveydan, t.y.

Wikipedia. Erişim 09 Eylül 2022. <https://en.wikipedia.org/wiki/Tabaristan>

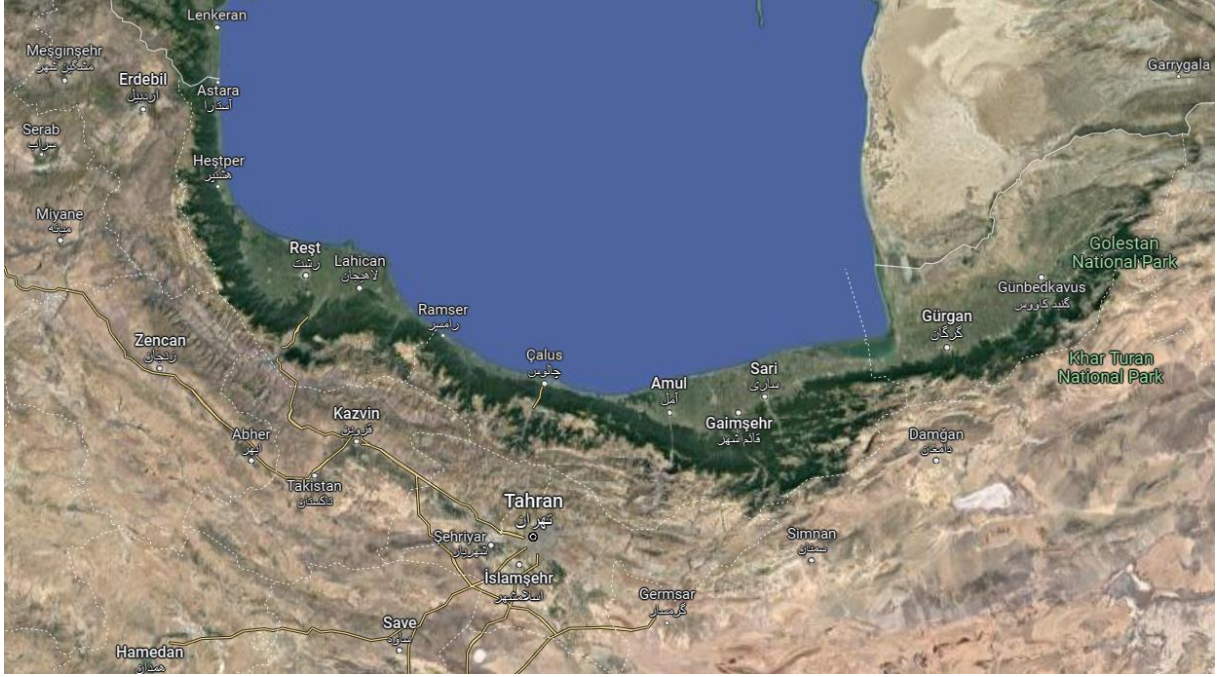
Wikipedia. Erişim 09 Eylül 2022. [https://en.wikipedia.org/wiki/Mazandaran\\_province](https://en.wikipedia.org/wiki/Mazandaran_province)

Wikipedia. Erişim 09 Eylül 2022. <https://dogayakacis.com/2015/01/21/elbruz-dagi-5642-mt/>

Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrût: Dâru Sadr, t.y.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1995.

## Ekler



EK-1 Günümüzde İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuzeyinde ve Hazar Denizi'nin güneyinde kalan Taberistan'ın denizi boyunca fizikî şartlarını gösteren uygu görüntüsü. (Kaynak: Google Earth, <https://www.google.com/maps/@37.1487341,51.5592791,8z/data=!5m1!1e4>, Erişim Tarihi 29/09/2022)



EK-2 Wikipedia'dan alınan Taberistan ve komşu bölgelerine ait harita. (Kaynak: Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Tabaristan>, Erişim Tarihi 29/09/2022)



EK-3 Taberistan'ı çevreleyen çetin ve zorlu Elburz dağ silsilesinin kışın çekilen bir fotoğrafı.  
(Kaynak: <https://dogayakacis.com/2015/01/21/elbruz-dagi-5642-mt/>, Erişim Tarihi 29/09/2022)



EK-4 Taberistan'ın ormanlık alanlarından bir fotoğraf.  
(Kaynak: [https://en.wikipedia.org/wiki/Mazandaran\\_province](https://en.wikipedia.org/wiki/Mazandaran_province), Erişim Tarihi 29/09/2022)

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık/December 2022/8/2

### ZERDÜŞTİLİK VE İŞRÂKİLİKTE İNSÂN-I KÂMİL ÖRNEĞİ: KEYHÜSREV

*The Example of Perfect Man in Zoroastrianism and Illuminationism: Kayhosrow*

#### MEHMET MEKİN MEÇİN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri  
Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Batman, Türkiye  
Assist. Prof., Batman University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Studies,  
Department of History of Religions, Batman, Türkiye  
mmekinmecin@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0003-3128-5558

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 21.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

#### Atıf | Cite as

Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İşrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 258-274.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.07>

Meçin, Mehmet Mekin. "The Example of Perfect Man in Zoroastrianism and Illuminations: Kayhosrow". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 258-274.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.07>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## Zerdüştilik ve İşrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev

### Öz

Din, düşünce, sanat, edebiyat, müzik, hikmet, irfan ve felsefe gibi alanlardaki yenilikler ve ortaya çıkarılan ürünler, insan medeniyet destanının ortak ürünleridir. Bu ürünlerin tamamına yakını, tarih boyunca insanlığın ortak mirasına dayanan zincirleme ve birikimli çabalarının sonucudur. Yine her düşünür kendinden önceki düşünürlerin mirasını yorumlayarak, yenileyerek, güncelleyerek ve eklemeler yaparak kendi düşünce sistemini kurmuş ve temellendirmiştir. Nitekim her ardıl, selefenden aldığı güç ve ilhamla yola çıkmış, eleştiri ve katkılarıyla önceki medeniyetlerin mirasını temellendirmiş ve derinleştirmiş ya da rotasını ve kiblesini değiştirmiştir. Bu bakımdan her bilge insanlığın medeniyet destanının devasa birikiminden oluşan "filin sırtındaki serçe" olduğu ifade edilmiştir. Çünkü insanın derinliklerinde asla sönmeyen metafizik aşk ateşi, onu doruklara çıkarmaya, insanüstü mitolojiler üretmeye, mitik karakterler yaratmaya, ilahî niteliklere bürünmeye, mükemmel insan veya tanrısal idol ve peygamber karakterler yaratmaya yöneltmiştir. Bunu başarmak için insan, Tanrı'ya öykünmüş, bu soğuk ve karanlık yeryüzünde bir nurlu âlem, bir güneş şehri, bir kutsal harem, bir ideal yer, bir erdemliler şehri (el-medînetü'l fâzıla) veya Tanrı şehri kurmaya teşebbüs etmiştir. Bu çerçevede İran tarihi, dinî ve entelektüel açıdan incelendiğinde, insanın bu metafizik aşkı sayesinde İran'ın köklü ve arkaik bir geleneğe sahip olduğu görülmektedir. Bu köklü geleneğin büyük kriz ve şoklarda dahi varlığını koruduğu, tüm kesinti ve kopukluklara rağmen geleneksel İran ruhunu kaybetmediği anlaşılmaktadır. Geleneksel İran bilgeliği gömlek değiştirerek, her değişim ve dönüşümde kendini yenileyerek ve güncelleyerek, ancak her zaman geleneksel ruhunu besleyerek ve ana kodlarını koruyarak bunu başarmıştır. Nitekim İran, dünya fatihi İskender'in yaydığı Yunan felsefesini Helenizm'e, haşin Moğol şahlarını mutasavvıflara, Tanrı merkezli güçlü Sami geleneğini insan merkezli Arya geleneğine, Sami peygamberlerini efsanevî Arya peygamberşahlarına çevirmiştir. Bu çerçevede İran bilgeliği; Zâl'ı Ali'ye, Hüseyin'i Rüstem'e, Turan savaşlarını Kerbela edebiyatına ve son tahlilde İslam'ı Şiiliğe dönüştürerek kendi geleneksel kodlarına dayalı bir İslam-ı İranî kurmuştur. Bu makalenin konusu Kadim İran mitik ve dinî geleneğinde geçen insân-ı kâmil örneği Keyhüsrev'dir. Tanrısal karizma, görkemli nur ve büyümlü doğa olarak ifade edilen *hurra* sahibi İranlı mitik peygamberşahların en önemlisi kabul edilen Keyhüsrev'in özellikle Zerdüştilik ve İşrâkîlik metinlerinde kazandığı merkezi konumun çalışma boyunca izi sürülmüştür. Bu çalışmada fenomenolojik metot takip edilmiş ve her iki dinsel ve düşünsel ekolün ideal insân-ı kâmil portresini teşkil eden Keyhüsrev'in karakteristik nitelikleri ortaya konmuştur. Çalışmanın amacı Zerdüştilik ve İşrâkîlik ve Zerdüştilikte yetkin insanın en önemli örneği sayılan Keyhüsrev'in niteliklerine dikkat çekerek ezeli ve ebedi hikmet (el-hikmetu'l 'atika, el-hikmetu'l ezeliye), ezeli maya (el-hamiretu'l ezeliye), aşkın bilgelik (el-hikmetu'l mute'aliye) ve değişmeyen hakikatin (el-hakikatu's sabite) zamanlar üstü ruhunu yakalamaktır. Bu çalışmanın sonunda, sahip olduğu tanrısal karizma (*hurra*) sayesinde Keyhüsrev'in hem dünya yönetimini hem de manevî hükümlanlığı birleştiren bir peygamberşah, nur-i Mumammedi taşıyan bir insân-ı kâmil, bütün zamanların yöneticilerine örneklik teşkil eden ideal bir hükümdar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışmayla, Keyhüsrev'in doğum öncesinde yaşadıkları, doğum sonrası başına gelenler, yetiştirme şekli, hükümdarlığa geliş biçimi, adil ve başarılı dünya yönetimi gibi maceralarla dolu hayatının yanı sıra, özellikle güç ve iktidarın zirvesindeyken uzlete çekilmeyi iradesiyle seçmesi ve göğe yükselerek miraçla gözlerden kaybolması, onu, ölümlü insana ölümsüzlük yolunu göstermiş olan tarihin en cazip ve en sıra dışı karakterlerinden biri haline getirdiğine ışık tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Zerdüş, Sühreverdi, Keyhüsrev, Hurra, İnsân-ı Kâmil.

## The Example of Perfect Man in Zoroastrianism and Illuminationism: Kayhosrow

### Abstract

Innovations and creations in fields such as religion, thought, art, literature, music, wisdom, gnosism and philosophy are the common products of the human civilization epic. Almost all these creations are the result of chained and cumulative efforts based on the common heritage of humanity throughout history. Again, every thinker has established and grounded his system of thought by interpreting, renewing, updating and adding to the legacy of previous thinkers. As a matter of fact, each successor set out with the power and inspiration he received from his predecessor, deepened and grounded the legacy of previous civilizations with his criticisms and contributions, or changed his route and qiblah. In this respect, it can be said that every wise humanity is a "sparrow on the back of an elephant", which consists of the huge accumulation of the civilization epic. The metaphysical fire of love, which never goes out in the depths of man, has led him to reach peaks, to produce superhuman mythologies, to create mythical characters, to assume divine qualities, to create perfect human or human-idols and prophetic characters who imitate God and it led him to attempt to establish

a luminous realm, the city of the sun, the holy harem, the ideal place, the madina al-fazila or the city of God on this cold and dark earth. When the history of Iran is examined religiously and intellectually, it is seen that Iran has a deep-rooted and very ancient tradition formed thanks to this metaphysical love of people. It is understood that this deep-rooted tradition preserves its existence even under major crises and shocks, and does not lose the traditional Iranian theme despite all interruptions and disconnections. Traditional Iranian wisdom has accomplished this by changing shirts, renewing and updating in every change and transformation, but always nurturing the Iranian traditional spirit and preserving its main codes. As a matter of fact, Iran transferred the Greek philosophy spread by the world conqueror Alexander to Hellenism, the harsh Mongolian shahs to the Sufis, the God-centered strong Semitic tradition to the human-centered Arya tradition, the Semitic prophets to the mythical Iranian shahs, Zal to Ali, Husayn to Rostam, Turan wars to Karbala literature and in the final analysis, converted Islam to Shi'ism and turned it into an Islamic-i-Iranian based on its own existence. The subject of this article is Kayhosrow, an example of perfect human in the ancient Iranian mythical and religious tradition. The central position of Kayhosrow, who is considered to be the most important of the Iranian mythical prophet-kings who have *hurrah*, expressed as divine charisma, magnificent light and magical nature, has been traced throughout the study, especially in the texts of Zoroastrianism and Illuminationism (Ishraqiyyah). In this study, the phenomenological method was followed and the characteristic features of Kayhosrow, who constituted the ideal perfect human portrait of both religious and intellectual schools, were revealed. The aim of the study is to capture the timeless spirit of eternal wisdom (al-hikmah al-halidiyah), primordial yeast (al-hamirah al-ezeliyah), transcendent wisdom (al-hikmah al-mutaliyah) and unchanging truth by drawing attention to the qualities of Kayhosrow, who is considered the most important example of a perfect person in Zoroastrianism and Illuminationism. At the end of the study, it was concluded that Kayhosrow, thanks to his divine charisma (hurrah), was a prophet-king who combined both material world management and spiritual sovereignty, a perfect human being who carried the Nur-i Mumammedi, an ideal ruler who set an example for the rulers of all times. With this study, in addition to Kayhosrow's life full of adventures such as what he experienced before his birth, what happened to him after his birth, the way he was brought up, the way he came to the rulership, and the right-minded and successful world management, his chose to go into isolation, especially when he was at the peak of power and power, and ascended to the sky and disappeared from the eyes with ascension, have been shed light on the fact that Kayhosrow have become one of the most attractive and extraordinary characters in history, showing the mortal man the way to immortality.

**Keywords:** History of religions, Zarathustra, Suhrawardi, Kayhosrow, Hurrah, Perfect Human.

## Giriş

Birikimli ve birbirini beseleyerek büyüyen geleneksel mirasın insanlık medeniyet destanında oynadığı kilit rolün farkında olmak oldukça önemlidir. Çünkü modernizmin doymak nedir bilmez kibriyle girdiği seri üretim ve teksir kültürü sarhoşluğu, geçmişi iptidai ve ilkel görmesine, geleneksel insani mirasla alay etmesine, bilgeliğin zamanlar üstü vahdetini yok saymasına ve son tahlilde insanlığı kökleri kesilmiş bir ağaç kütüğü gibi kuru ve hayattan yoksun bir mekanik yapay zekâ ucubesine indirgemıştır. Ebû'r-Reyhân Bîrûnî'nin meşhur eseri *Tahkîku mâ li'l-Hind*'in girişinde tartışmaya açtığı konu geleneksel insani mirasın ehemmiyetine yapılan önemli bir vurgudur. Bîrûnî'nin sorusu ilginçtir: Görülenler mi, işitilenler mi önemlidir? Bu soruya ilk etapta verilecek cevap –tıpkı söylediği gibi- görülenlerin daha önemli olduğu yönündedir. Ancak Bîrûnî bu yüzeysel cevaba karşı çıkar ve şu can alıcı açıklamayı yapar: "Eğer rivayet kültürü olmasaydı diğer bir ifadeyle eğer geleneksel aktarım olmasaydı ve eğer tek tek her insan kısa ömrü içerisinde yalnızca gördükleriyle yetinseydi, bu koskoca insanlık medeniyeti nasıl oluşurdu?"<sup>1</sup> Açtığı bu tartışmayla Bîrûnî, kısa ömürlü her bir insanın yalnızca gözlemlerine ve kazanımlarına dayalı sınırlı bilgi birikimini, insanlığın uzun ömürlü tümel çabalarının aktarımından oluşan kapsamlı hazineyle mukayese ederek, her defasında sıfırdan medeniyet inşasına girmeyen aksine önceki mirasın geldiği noktadan ileriye kesintisiz devam eden zincirleme ve geleneksel bir birikimin ne denli hayati olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Var olanla yetinmeyen, fiziki-materyal dünyayı kendisi için dar gören, bilinmeyen dünyalara ve saklı hazinelere ulaşmayı arzu eden insanın metafizik aşkı, çocukluktan ergenliğe doğru mesafe kat eden

<sup>1</sup> Ebu Reyhan el-Bîrûnî, *Tahkîkû mâ li'l-Hind* (Beyrut: Alemlü'l Kutub, 1403), 13.



insanlığın tekâmül seferinin en önemli tetikleyici unsuru sayılabilir. İnsanın derinliklerinde hiç sönmeyen bu metafizik aşk ateşi, onu zirve noktalara ulaşmaya, insanüstü mitolojiler üretmeye, efsanevî karakterler oluşturmaya, tanrısal niteliklere bürünmeye, Tanrı'yı taklit eden yetkin insan veya insân-ı kâmil idoller ve peygamberşah<sup>2</sup> karakterler oluşturmak suretiyle bu soğuk ve karanlık yeryüzünde nurânî bir âlem, güneş şehri, kutsal harem, ideal mekân, medînetü'l-fâzîlâ veya Tanrı şehri kurma teşebbüsüne sevk etmiştir.

İran tarihi dinsel ve düşünsel olarak incelendiğinde İran'ın, insanın bu metafizik aşkı sayesinde oluşmuş köklü ve oldukça kadim bir geleneğe sahip olduğu görülmektedir. Bu köklü geleneğin önemli krizlerde ve sarsıntılar altında bile öz varlığını koruduğu, geleneksel İranî izleği bütün kesintilere ve kopukluklara rağmen kaybetmediği anlaşılmaktadır. İran bilgeliği bu geleneğini korurken ve geliştirirken en çok da salt akıl veya logostan değil kalbe dayalı mitostan veya mitolojiden yararlanmıştır. Mitoloji İran bilgeliğini ve geleneğini tarih boyunca nerdeyse kesintisiz bir biçimde beslemiştir. Nitekim İran'ın tuzlu ve kurak çöllerinden ârif, filozof, sufi, şair ve teolog gibi sayısız düşünürün çıkmasını, beklenen kurtarıcı mitini ateşlemek suretiyle gerçekleştirmiştir. O halde İran mitolojisine göre, kutsal İranviç'te, bütün gün ve ayların tanrısal bir isimle müsemma olduğu İran takviminin kutsal zamanın herhangi bir anında doğan her çocuk, bir beklenen Mehdi ve kurtarıcı Saoşyant olabileceyse, bu kadar büyük düşünürün ortaya çıkmasına şaşmamak gerekir.

İranî dinî düşüncenin omurgası niteliğindeki Zerdüştlüğün asırlarca İran'da ortaya çıkan düşünceleri ve bu bağlamda İslam sonrası önemli felsefi-mistik düşünce okullarından İsrakîliği etkilediği anlaşılmaktadır. İsrakî düşünce mektebinin kurucusu Sühreverdî'nin İran'ın tevhide dayalı antik geleneğinden ilham aldığı şaheseri sayılan Hikmetü'l-İsrâk'ın girişinde dile getirmektedir. Sühreverdî'nin eski İran mitik ve dinî geleneğinden aldığı ilhamlardan biri de kuşkusuz "kusursuz insan" veya "yetkin insan" diye tercüme edilebilecek *insân-ı kâmil* düşüncesidir.

Tıpkı İslam peygamberinin kendisini önceki peygamberlerin varisi ve hikmetlerinin tasdik edicisi olarak ilan ettiği gibi, İsrâk filozofu Sühreverdî de kendisini İran hikmetinin varisi ve ihya edicisi olarak görerek, usta bir fenomenolog (kâşifu'l-mahcûb) dehasıyla, Sami din diline dayalı nebevi hikmeti, kadim İran'ın mitik diline dayalı Hüsrevani-Pehlevani-Keyyani peygamberşahların bilgeliğiyle birleştirerek ideal yetkin insanın ya da insân-ı kâmilin geleneksel ayak izini sürmüş ve bu çabasını –tıpkı Hermes ve Platon'a tatbik ettiği gibi- Keyhüsrev'e tatbik etmiştir. Bu çalışmada kadim İran mitolojisinden İsrâkîlik mektebine kadar geçen süreçte bir insân-ı kâmil protipi olarak görülen Keyhüsrev'in özgün karakteri ele alınmıştır.

## Yöntem

Bu çalışmada fenomenolojik yöntem takip edilmiştir. Din fenomenolojisi yöntemi ışığında gerek dinî gerekse fikrî ekollerin ideal mükemmel insan portresini oluşturan Keyhüsrev'in karakteristik özellikleri tespit edilmiştir. Çalışmada Zerdüşti metinler, İsrâkî metinler ve kısmen de Firdevsî'nin Şehnâmesi referans kaynağı olarak kabul edilmiş ve bu metinlerin anlam dünyasına nüfuz etmeye çalışılmıştır. Din fenomenolojisi metodu ışığında incelenen söz konusu metinler üzerinden Keyhüsrev'in tasavvufi ve mitsel doğasına ışık tutulmuştur.

## 1. Keyhüsrev Öncesi Dönem

İran'ın mitolojik ve gerçek tarihinin kurucuları, birbiri ardına gelen dört önemli hanedandan oluşur. Bu hanedanlar sırasıyla Pişdadiler, Keyyaniler, Aşkaniler ve Sasanilerdir. Zerdüştilerin kutsal kitabı Avesta, Pehlevice yazılmış Zerdüşti metinler ve Firdevsî'nin *Şehnamesine* göre tarihte ilk defa insanları adaletle yöneten, ilk defa yasaları vaaz eden ve mazlumun hakkını zalimden alan İran padişahları silsilesi Pişdadilerdir ve bu hanedanın atası Keyumers ve en adil hükümdarı Huşeng kabul edilmektedir.<sup>3</sup> Bazı

<sup>2</sup> Bu kavramla hem maddî hem de manevî dünyanın hâkimi kastedilmiştir. Nitekim her peygamber maddî dünyanın hâkimiyetini elde etmemiştir.

<sup>3</sup> Ebul Hasan Muhammed Emin Golistane, *Mamau't-Tecarih ve'l-Kısas*, ed. Seyyid Muhammed Taki Muderris Razevi (Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1396), 24; Cihangir Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna* (Tahran: Neşr-i Merkez, 1370), 209.

kaynaklarda Keyumers'in ilk insan ve Huşeng'in ise ilk adil hükümdar olduğu aktarılmaktadır.<sup>4</sup> Genel olarak Pişdadiler silsilesi Keyumers'le başlatılsa da söz konusu hanedan içerisinde ilk adil hükümdar olarak Huşeng ismi ön plana çıkmaktadır.<sup>5</sup> Avesta'da *Peş-dad* veya *para-data* olarak geçen kelime öncü-lider anlamında kullanılmıştır.<sup>6</sup> Rivayetlere göre bu ilk İran adil hükümdarlar silsilesi olan Pişdadilerin toplam sayısı 12 olup toplam hükümdarlık süreleri 2450 yıldır.<sup>7</sup> Diğer bir rivayette bu hanedanın toplam hükümdarlık süresi 2556 yıl olarak belirtilmektedir.<sup>8</sup> Pişdadiler hanedanı ile ilgili mitik anlatılar İranlılar ile Hindular arasında ortaktır. Nitekim bu hanedanın hükümdarlarından bazıları Vedalarda Brahmanların ismi olarak da zikredilmektedir. Bu hanedanın hükümdarları sırasıyla şunlardır: Keyumers, Siyamek,<sup>9</sup> Huşeng, Tahumers, Cemşid, Dahhak, Feridun, İreç, Menuçehr, Nuzer, Tahmasp, Gorşasp.<sup>10</sup>

Anlatıma göre, başlangıçta Pişdadiler hanedanı hükümdarları, ilahî görkem, celâlî nur veya tanrısal karizma olarak ifade edilebilecek *hurraya* sahip peygamberşahlar olarak insanları yönetiyorlardı. Bu dönemde insanlık tarihinde ve medeniyet destanında oldukça önemli ilerlemeler sağlanmıştır. Nitekim ateş keşfedilmiş, evler inşa edilmiş, madenler ortaya çıkarılmış, demir keşfedilmiş ve kullanılmış, bayram ve festivaller düzenlemeye başlanmış, iplikten elbiseler dokunmuş, güzel kokular icat edilmiş, mücevherler ve değerli maddenler bulunmuştur.<sup>11</sup>

Pişdadiler hanedanı için adil bir yönetici olmaktan ziyade ilk pir, peder veya hanedanın kaynağı ve atası kabul edilen Keyumers'in Siyamek isimli oğlu henüz babası hayattayken divlerle<sup>12</sup> girdiği savaşta öldürülür ve böylece hükümdar olmadan dünyadan ayrılır. Bunun üzerine Siyamek'in oğlu ve ilk adil peygamberşah hükümdar olan Huşeng divlerden babasının intikamını alarak Keyumers'ten sonra o zamanki tüm dünyaya yani yedi ülkeye hükümdar olur. Kırk yıl boyunca dünyayı adaletle yönetir, ateşi ve demiri keşfeder, Sedeh bayramı geleneğini başlatır, hayvan derilerinden giyecek yapmayı insanlara öğretir.<sup>13</sup> Huşeng'ten sonra Tahumers Pişdadi hükümdarlığının tahtına oturur ve divleri ortadan kaldırmada büyük mücadeleler verir, dört ayaklı hayvanlardan bazılarını evcilleştirir ve insanlığın yararına olacak bazı iyi gelenekleri başlatır.<sup>14</sup> Tahumers'ten sonra oğlu Cemşid hükümdar olur ve demiri eriterek kılıç kalkan yapmaya başlar. Yine Cemşid, taşlardan mücevherler çıkarır, güzel kokular üretir, gemicilik, iplik yapımı, dokuma ve elbise dikimini insanlara öğretir. Cemşid döneminde insanlar ateş muhafızları, savaşçılar, çiftçiler ve işçiler olmak üzere dört guruba ayrılır. Cemşid görkemli bir padişahlık tahtını inşa eder, her Ferverdün ayının Hürmüzd günü bu tahta çıkar ve insanlar bu güne "Nevruz" demeye başlarlar. Cemşid, vaktini üç yüz yıl boyunca iyilik yaparak, Tanrı'ya ibadet ederek ve adaletle hükümdarlık yaparak geçirir. Fakat ne yazık ki bir süre sonra bencillik ve gurur onu sarar ve kendisini yeryüzü tanrısı olarak zannetmeye başlar. Bu duruma düşünce tanrısal karizma olan *hurra* ondan uçup gider. Sonunda İran'dan bir ordu muhtemelen Mezopotamya kralı olan Dahhak'a giderek onu İran'a getirir, Dahhak topladığı kalabalık bir orduyla Cemşid'e saldırır ve böylece Cemşid kaçarak kayıplara karışır. Cemşid daha sonra bir gün Çin denizinin kenarında ortaya çıkınca Dahhak onu ikiye ayırır ve "Arnevaz" ile "Şehnaz" adlı iki kızını kendisi için eş olarak alır.<sup>15</sup>

İnsanlara düşmanlığı ve onların huzurunun bozulmasını görev bilen Ehrimen, bu dönemde Dahhak'ın yönetimini fırsat bilerek, bilge İran padişahlarının bütün iyi geleneklerini ortadan kaldırma ve insan soyunu yok etme şeklindeki ezeli arzusuna kavuşmak için harekete geçer. Bu şeytani planı Dahhak uygulamaya koyar: Her gün iki genç insanın beynini, Dahhak'ın omuzlarında bulunan yılanlara yedirmek.

<sup>4</sup> Zebihullah Safa, *Hamase-serayi der İran* (Tahran: İntişarat-i Firdevs, 1387), 396-401.

<sup>5</sup> Mehrdad Behar, *Pejuheşi der Esatir-i İran*, ed. Ketayun Mazdapur (Tahran: İntişarat-i Agah, 1386).

<sup>6</sup> Mehrdad Behar, *Costari Çend der Ferhang-i İran* (İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1376), 85.

<sup>7</sup> Hamdullah Mustevfa, *Tarih-i Gozideh*, ed. Abdülhuseyh Neyayi (Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1364), 11.

<sup>8</sup> İbn Belhi, *Farsname*, ed. Guy le Strange - Reynold Alleyne Nicolson (Tahran: İntişarat-i Esatir, 1384), 9.

<sup>9</sup> Behar, *Costari Çend der Ferhang-i İran*, 83.

<sup>10</sup> Ebulkasım İsmailipur, "Usture-i Keyhusrev der Şahname", *Mecelle-yi Ferheng ve Hüneri* 76 (1389), 58-59.

<sup>11</sup> Behar, *Costari Çend der Ferhang-i İran*, 83.

<sup>12</sup> Kötücül, güçler, ya da negatif enerji, yalancı tanrı, Şeytan yerine kullanılan mitik ve dinî bir kavram.

<sup>13</sup> Safa, *Hamase-serayi der İran*, 411-412.

<sup>14</sup> Safa, *Hamase-serayi der İran*, 418.

<sup>15</sup> Safa, *Hamase-serayi der İran*, 424-425.

Ancak “Armayıl” ve “Garmayıl” adlı iki görevli, sürekli olarak getirilen iki gençten birini serbest bırakarak hayatlarını kurtarır. Hükümdarlığının bitimine 40 yıl kala Dahhak bir gece rüyada *hurra* taşıyan üç kişi görür. Rüya tabircileri Dahhak’ı Feridun’un ortaya çıktığından haberdar ederler. Bunun üzerine Dahhak, Feridun’u aramaya çıkar. Bu esnada demirci Kava, Dahhak’a karşı isyan başlatır, isyanın lideri olarak Feridun’u seçer ve onu Dahhak’a karşı savaşıma teşvik eder. Sonunda Feridun, Dahhak’ı Demavend dağının bir mağarasında asarak öldürür.<sup>16</sup>

Cemşid’in soyundan gelen Abtin ve Frank’ın oğlu Feridun, geniş bir coğrafyaya yayılmış hükümdarlık topraklarını üçe bölerek üç oğluna teslim eder. O İran’ı İrec’e, Turan’ı Tur’a ve Şam’ı Silem’e verir. Tur ve Silem, İrec’i öldürür ve bunun üzerine Feridun, İrec’in intikamını almak üzere Menuçehr’i harekete geçirir.<sup>17</sup> Feridun’un torunu ve Pişeng’in oğlu olan Menuçehr, Nerimen ve Karen gibi pehlivanların yardımıyla Tur ve Silem’i öldürür. Feridun savaştan dönen Menuçehr’i kendi yerine padişah olarak seçer ve sonrasında vefat eder.<sup>18</sup> Şâhnâme’ye göre Pişdadi hanedanı, Zuthmasp veya Gorşasp’ın ölümü ve Keyyaniler hanedanının ilk atası sayılan Keykubat’ın tahta geçmesiyle sona erer. Tarihi metinlerde Pişdadi hanedanının merkezi hakkında net bir bilgi olmasa da yapılan çıkarımlara göre bu hanedanın merkezi günümüz İran’ın kuzeyinde yer alan Mazendaran ilinin Amol ilçesinin tarihsel “Taberistan” bölgesine düşen “Kus” kasabasıydı.<sup>19</sup>

İran mitolojisine göre, Pişdadilerden sonra ikinci İran hanedanı Keyyaniler dönemi başlar. Avesta’da bu hanedanın mensupları hükümdar olarak geçmezken, sonraki Orta Farsça edebiyatında ve bu bağlamda Pehlevice metinlerde Pişdadilerden sonra yönetime geçen ikinci İran hükümdarlar hanedanı olarak zikredilirler.<sup>20</sup> Köken olarak Keyan ya da Keviyen köklerinden türemiş olan Keyyaniler, bilge veya âlim anlamına gelen “key” kelimesinin çoğul şekli olarak kullanılmıştır. Bu kelime Avesta’da “kevi” şeklinde kullanılmıştır. Avesta’da Keviler (keyyaniler) ve Kerpenler, Zerdüş’t’e düşmanlık eden dinî ve siyasi otorite sahipleri olarak betimlenirler.<sup>21</sup>

Keyyaniler hanedanı üç dönem halinde ele alınır.<sup>22</sup> İlk dönem, Keykubat’ın hükümdarlığının başlamasından Keyhüsrev’in kayıplara çekilmesine kadar devam eder. Keyyaniler hanedanının bu ilk döneminin bariz özelliği, uzun süren İran-Turan savaşlarıdır. Bu savaşlar, Keykavus’un meşhur oğlu Siyaveş’in, Turanî hükümdar Afrasyab tarafından öldürülmesi ve bu yüzden İranlıların Siyaveş’in intikamını Turanîlerden alma arzusunun zirveye çıkmasına sebep olur. Keyyanilerin ilk döneminin ilk hükümdarı Keykubat’tan sonra Keykavus ikinci keyyani hükümdar olarak yönetimi üstlenir. Bazı kaynaklarda Keykavus’un, tarihsel Akamenidi (Hahamenişî) hükümdarı Kambuça olduğu ifade edilir.<sup>23</sup> Diğer bazı kaynaklarda ise mitik Keykavus’un, Herodot’un tarih kitabında söz ettiği Diyuk olduğu belirtilir. Keyyanilerin bu ilk döneminin üçüncü hükümdarı meşhur Keyhüsrev’dir. Mitik anlatılara göre, baba Siyaveş ve anne Frengiz’in oğlu olan Keyhüsrev, Turan’a asker çıkararak Turanîlere ağır bir darbe indirir, Afrasyab’ı öldürerek Siyaveş’in intikamını alır ve böylece İran-Turan savaşlarına son verir. Hasan Pirneya ve Ebu Reyhan Bîrûnî gibi bazı kimseler, Keyhüsrev’in Büyük Kûrûş olduğunu ifade ederler.<sup>24</sup>

Keyyaniler hükümdarlığının ikinci dönemi, Lohrasp ile başlar ve bu dönemin en önemli özelliği, Goştasp’ın koruyucusu olduğu Zerdüştlüğün yayılması ve resmiyet kazanmasıdır. Bu dönemde Goştasp ve meşhur pehlivan oğlu İsfendiyar tarafından verilen mücadele ve yapılan savaşların çoğu Zerdüştlük dinî uğruna gerçekleştirilir. Bu dönemin hükümdarları Lohrasp, Goştasp ve İsfendiyar olarak kabul edilir. Ancak İsfendiyar, hükümdarlığa gelme fırsatını elde etmez. Bu dönemin, genel olarak İran sözlü kültürünün Akamenidi tarihine dair mitik ve gerçek rivayetlerinin bir sentezi olduğu ifade edilebilir. Nitekim

<sup>16</sup> Safa, *Hamase-serayi der İran*, 451-452.

<sup>17</sup> Safa, *Hamase-serayi der İran*, 462.

<sup>18</sup> Safa, *Hamase-serayi der İran*, 474-475.

<sup>19</sup> Feridun Cüneydî, “Paytahtha-yi Esâtirî” (Erişim 22 Ağustos 2022).

<sup>20</sup> Behar, *Costari Çend der Ferhang-i İran*, 91.

<sup>21</sup> Behar, *Costari Çend der Ferhang-i İran*, 92.

<sup>22</sup> İhsan Yarşatır vd., *Tarih-i İran-i Kembric* (Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1394), 548.

<sup>23</sup> Hasan Pirneya, *Asr-i Esatiri-yi Tarih-i İran*, ed. Siruz İzedi (Tahran: İntişarat-i Hirmend, 1395), 10.

<sup>24</sup> Ebu Reyhan Bîrûnî, *Asarul Bakiye*, çev. Ekber Dana Suruşt (Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, ts.), 152; Pirneya, *Asr-i Esatiri-yi Tarih-i İran*, 11.

Akamenidiler ile ilgili çok sayıda veri İran sözlü ve kayıtlı belleğinden silinmiş olsa da Kûrûş ve Ardeşir gibi önemli hükümdarların yaşamına dair bazı bilgiler gibi, İranî bellekten Keyyanilerin üçüncü dönemi hakkında geride kalan önemli bazı hatıralar da mevcuttur. Keyyaniler dönemi hükümdarları sırayla şunlardır: Keykubat, Keykavus, Keyhüsrev, Lohrasp, Goştasp, Behmen, Hamay, Keydarap, Dara. Keyyanilerin üçüncü dönemi, tarihsel varlığı kayıtlara geçmiş olan Akamenidi hükümdarlarını kapsar ve bu süre Hamay'dan Dara'ya kadar devam eder.

## 2. Zerdüştlük'te Keyhüsrev

Keyhüsrev'in annesi Ferengiz, Turanî Afrasyab'ın kızıdır. Turanî anne ve İranî babadan doğan bu mistik karakter iki milli gücü birleştirip iyilik ve erdemde kullanmış peygamberşah bir karakter olarak İranî ruhunu beslemede seçkin bir yere sahiptir. Keyhüsrev, Avesta'da "erdemli şah" anlamına gelen Kavi Hawşarwat kelimeleriyle anılır. Avesta'da Keyhüsrev'in yanı sıra Godrez, Tus, Peşuten ve Gorşasp ölümsüzler olarak bilinirler.<sup>25</sup> Mitik anlatı Keyhüsrev'i şöyle aktarır: Siyaveş daha önce üvey annesi Sudabe'nin iftirası üzerine babası Keykavus'un gazabına uğrar, bunun üzerine ülkesini terk edip Turan padişahı Afrasyab'a sığınır, Afrasyab'ın kızı Ferengiz'le evlenir ancak bir müddet sonra Afrasyab'ın kendisinden şüphelenmesi sonucu öldürülür ve geride Ferengiz ve oğlu Keyhüsrev'i bırakır. Bir gece Suruş (kurtarıcı mit) Godrez'in rüyasına girer ve İran'ın kurtuluşunun Siyavuş'un oğlu Keyhüsrev'in İran'a getirilmesiyle ancak mümkün olduğunu ve bu işi de Tu'nun oğlu Geyu'dan başkasının yapamayacağını söyler. Geyu babasının emriyle Turan diyarına varır, uzun bir süre sonra Keyhüsrev'i bulur, annesi Ferengiz'le beraber İran'a getirir ve böylece Keyhüsrev İran'a şah olarak seçilir. Keyhüsrev, ihanet sonucu öldürülmüş babası Siyaveş'in intikamını Afrasyab'ı öldürerek alır.<sup>26</sup> Behmen kalesini alır ve orada Azergeşp adlı meşhur ateşgedeyi inşa eder ve Çiçest Gölü kenarında kurban verir.<sup>27</sup> Sonunda o dünyayı terkeder ve kayıplara karışır.<sup>28</sup>

Keyhüsrev, henüz annesinin karnındayken babası, Turan hükümdarı olan Afrasyab tarafından öldürülür. Afrasyab, anne karnındaki cenini de öldürmek isterken Piran Visa isimli veziri sayesinde vazgeçer. Gayu Turan ülkesine giderek Keyhüsrev ve Annesini İran'a getirir. Keykavus hükümdarlığı Keyhüsrev'e bırakmak ister ancak Keykavus'un oğlu Feribraz'ın destekleyicisi olan Tus'un muhalefetiyle karşılaşır. Bunun üzerine Keykavus Behmen kalesinin fethini hükümdarlık şartı olarak belirlemek zorunda kalır. Feribraz ve Tus söz konusu kaleyi alamazken veya kapısını açacak güçten yoksunken Keyhüsrev bölgeyi kontrol altına alır, kaleyi fetheder ve orada meşhur Azergeşp Ateşgedesi'ni inşa eder.<sup>29</sup> Keyhüsrev tahta geçer geçmez Tus adlı meşhur komutanını Siyaveş'in intikamını almak için büyük bir orduyla Turan üzerine gönderir. Bu askerî harekât ilkin Siyaveş ve Cerira'nın oğlu olan Frud'un ölümü ve ardından Tus'un savaşı kaybetmesi ile sonuçlanır. İkinci askerî harekâta da Tus yenilmek üzereyken İranlıların imdadına Rüstem yetişir. Savaşın devamında Piran Visa'nın ölümünden sonra Rüstem Afrasyab'la savaşı ve onu esir alır. Savaş sonunda Afrasyab, Keyhüsrev tarafından öldürülür. Altmış yıllık hükümdarlığın ardından Keyhüsrev, tıpkı Cemşid gibi enaniyet ve gurura kapılma endişesinden dolayı hükümdarlıktan çekilme kararını alır ve Lohrasp'a taç ve tahtı teslim ettikten sonra insanlardan uzaklaşır ve tamamen kayıplara karışır.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 400; İbrahim Purdavud, *Avesta: Yeştha* (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 2/219; Henry Corbin, *Revabıt-i Hikmet-i İsrak ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, çev. Ahmed Ferdid, Abdulhamid Gulşen (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1385), 63-68; Efsane Hatun Abâdî, "Keyhüsrev Der Felsefe-yi Şeyh Şehabuddin Sühreverdî ve Mukayese-yi Caygah-i u Der Endişe-yi Şeyh-i İsrâk bâ Mütûn-i Esâtir-i, Hamâse-yi Milli ve Mütûn-i Tarihî Pes Ez İslam", *İrfan, İslam, İran ve İnsan-i Muasır* (Tahran: Muessese-yi Pejuhesh-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1385), 306.

<sup>26</sup> *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, çev. Celil Dusthah (Tahran: İntişarat-i Mervarid, ts.), 475, 499.

<sup>27</sup> *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, 306, 349.

<sup>28</sup> Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 400; Purdavud, *Avesta: Yeştha*, 2/219; Seyyid Mustafa Azmayeş, *Ba Firdevsî: Sülûk-i Süfiyane Ta Diyar-i Simurg* (Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1386), 54-58; Abadî, "Keyhüsrev Der Felsefe-yi Şeyh Şehabuddin Sühreverdî ve Mukayese-yi Caygah-i u Der Endişe-yi Şeyh-i İsrâk bâ Mütûn-i Esâtir-i, Hamâse-yi Milli ve Mütûn-i Tarihî Pes Ez İslam", 305-306.

<sup>29</sup> Muhammed Rıza Adil, *Ferheng-i Cami-i namha-yi Şahname* (Tahran: İntişarat-i Saduk, 1372), 374.

<sup>30</sup> Adil, *Ferheng-i Cami-i namha-yi Şahname*, 374.

Keyhüsrev, İran'ın mitolojik hükümdarlarından sayılır. Bu hükümdarın doğumu, yetişmesi, faaliyetleri ve akıbeti büyük oranda tarih ötesi ve doğa ötesi bir biçimde aktarılır. Nitekim Keyhüsrev düşman topraklarında doğar, ışıklar ülkesi olan nurânî İran'ın karşı tarafında yer alan karanlıklar ülkesi Turan'da dünyaya gözlerini açar. Ehrimen toprakları olan Turan'da, Turanî hükümdar olan Afrasyab'ın yakın akrabası, pehlivanı ve veziri olan Piran Visa tarafından yetiştirilir. Piran Visa tıpkı hamile olan annesini ölümden kurtardığı gibi Keyhüsrev'in de hayatta kamasına mucizevî bir şekilde vesile olur ve onun büyüüp yetişmesini sağlar. Keyhüsrev'in dünyaya gelişi, İranlılarda, Turanîlerden intikam alma hırsını tahrik eder. Keykavus, Gudraz'ın güçlü oğlu ve hükümdarın komutanlarından biri olan Gayu'yu şehzade Keyhüsrev'i Turan'dan İran'a getirmesi için görevlendirir. Uzun ve tehlikelerle dolu bir yolculuk macerasından sonra Keyhüsrev başarılı bir şekilde İran sarayına getirilir.<sup>31</sup>

Mucizevî doğumunun yanı sıra Keyhüsrev, tıpkı Feridun, Zâl ve Keykubat gibi, dağlarda ve ormanlarda sıra dışı bir şekilde yetişip büyür. Keyhüsrev doğar doğmaz Afrasyab, yüksek dağlara götürülüp çobanlara teslim edilmesini, böylece geçmişini tamamen unutmamasını ve babasının başına gelenlerden asla haberdar olmamasını, uyanmaması için her türlü eğitimden yoksun kalmasını sağlamak ister. Ama Keyhüsrev geçmişi, âni ve geleceği yansıtan bir ayna yani cam simli sihirli-mucizevî bilgi kaynağını elde eder. Keyhüsrev, bu sayede karanlık ile aydınlığın iç içe geçtiği bin yıllık bir dönemin sonunda ortaya çıkarak dünyaya adalet ve ışık getirir ve böylece yeniden iyilik ve aydınlık onunla dünyada hâkim olmaya başlar.<sup>32</sup>

Keyhüsrev'in çocukluk dönemi ile ilgili anlatılar da mitik ve mucizevî olaylarla dolu geçer. Nitekim o henüz on yaşındayken domuz ve ayıyı yere serer, ava çıkar ve aslan ile kaplanı avlar. Yine Keyhüsrev çocukken onu yetiştiren çobanın, Afrasyab'ın veziri ve arka planda Keyhüsrev'i koruyan Piran Visa'ya "Keyhüsrev'in ceylan yakaladığını ama aslan ve kaplandan korktuğunu iletirken bir süre sonra aslan ve kaplandan bile artık çekinmediğini" bildirdiği rivayet edilir.<sup>33</sup>

Keyhüsrev başlangıç zamanlarından itibaren nurânî ve ışıldayan bir rehber olarak betimlenir. Yapılan betimlerde Güneş küresinden daha parlak olduğu ifade edilir. O, pehlivan Geyu ile ilk karşılaşırken güzel ve nurlu bir genç, elinde bir ayna, saçlarını bağlamış bir toka varken parıldayan bir pınarın kenarında betimlenir.<sup>34</sup>

İran mitolojisi ve Zerdüşti rivayetlere göre, Keyhüsrev dünyanın sonunda gerçekleşecek olan büyük dönüşümün yenilikçisidir. Bu hayret verici dönüşüm, aslında nurun zulmete, iyiliğin kötülüğe, adaletin zulme nihai olarak egemen olacağı bir biçimde gerçekleşecektir. Siyaveş'in kalleşçe öldürülmesinden Keyhüsrev'in doğumu ve gelişmesine kadar geçen süreç, kötülük, bozgunculuk, katliam, talan, yağma, yıkım ve tahrip geçiren bir dönem olmuştur. Bütün bu belirtiler, iyilik ile kötülüğün iç içe geçtiği bin yıllık süren gomiziş döneminde Ahuramazda ve Ehrimen arasındaki mücadeleleri anımsatır. Ehrimeni faaliyetlerin zirveye çıktığı bir dönemde Keyhüsrev dünyaya gelir. Bu dönemde Turanî hükümdar Afrasyab, karanlığın, gecenin ve yıkımın, Keyhüsrev ise ışığın, güneşin ve özgürlüğün sembolüdür.<sup>35</sup>

Keyhüsrev ile ilgili anlatılan mitik ya da mucizevî anlatılardan bir diğeri de onun Behzad diye adlandırılan atıdır. Rivayete göre, Siyaveş'in güzel atı Behzad, Keyhüsrev'e ulaştığında ve Keyhüsrev ona bindiğinde aniden gözlerden kaybolur. Buna tanıklık eden Geyu, Ehrimen'in ata dönüşüp Keyhüsrev'i yok edip etmediği konusunda endişeye kapılır.<sup>36</sup>

Antik Vedic metinlerde Keyhüsrev'in muadili olan ve iyi ses anlamına gelen Susravas, Hint mitolojisinde savaş tanrısı olan İndra'nın yardımcılardan biri olarak geçer. Buna göre İndra onun sayesinde düşman komutanlarından yirmi kişiyi ve altmış bin doksan dokuz savaşçılarını yok eder.<sup>37</sup> Kadim İran

<sup>31</sup> İhsan Yarşatır, "Tarih-i Milli-yi İran", *Tarih-i İran: Ez Silukiyan ta Firupaşi-yi Devlet-i Sasanian*, trc. Hasan Anuşa (İntişarat-i Emir Kebir, 1368), 3/487.

<sup>32</sup> Said Hamidiyan, *Deramedi ber Endişe ve Hüner-i Firdevsi* (Tahran: İntişarat-i Merkez, 1372), 310.

<sup>33</sup> Hamidiyan, *Deramedi ber Endişe ve Hüner-i Firdevsi*, 310.

<sup>34</sup> Hamidiyan, *Deramedi ber Endişe ve Hüner-i Firdevsi*, 312.

<sup>35</sup> İsmailipur, "Usture-i Keyhusrev der Şahname", 68.

<sup>36</sup> Firdevsi, "Şahname", 3/210.

<sup>37</sup> Yarşatır, "Tarih-i Milli-yi İran", 3/561-562.

mitolojisinde en önemli erdemli şahırlardan biri olan Keyhüsrev, Siyaveş'in oğlu ve Keykavus'un torunu olup Avesta'da övülen merkezi mitik karakterlerdendir. Avesta'da Keyhüsrev'le birlikte diğer keyyani pehlivanlar da övülür. Ferverdin Yeşt'te 133-136 arası bentlerde Keyhüsrev öncesi dönemde yaşamış olan yedi Keyyani liderin fravahrı (ruhları) bir arada yüceltilip övülürken Keyhüsrev'in fravahr'ı özel ve ayrı bir biçimde övgü konusu edilir. Yeştlerde Keyhüsrev, iyi organize edilmiş gücü, tanrısal bir bağış sayılan karizmatik üstünlüğü, fethedici doğası, iyi uygulanan yönetimi, değişmeyen emri ve yenilgi tanımaz kararlılığından dolayı övülür. Bir savaşçı olarak betimlenen Keyhüsrev, sahip olduğu tanrısal güç ve *hurra* ile tek darbeyle düşmanlarına üstünlük sağlar.<sup>38</sup>

Avesta'nın 19. Yeşti sayılan Zamyad Yeşt'te de Keyhüsrev'in kalleşçe öldürülen babası Siyaveş'in intikamını almak üzere Afrasyab ve kardeşini esir aldığı belirtilir ve muzaffer bir komutan olarak betimlenir. Keyhüsrev Avesta'da genel olarak ölümsüz, muzaffer komutan, mağlup olmayan lider, düşmanın korkulu rüyası, mutlak galip ve ebedi bir komutan olarak zikredilir. Örneğin Zamyad Yeşt'in 73-77 arası bentlerinde Keyhüsrev'in zaferine işaret edilir ve İran'ın Turan'a karşı milli zaferinin dönüm noktası sayılan Afrasyab'ın kardeşi Garsiyuz'un beyaz geniş ormanlıkta, uzun ve çetin bir savaşın ardından öldürülmesi aktarılır.<sup>39</sup> Keyhüsrev yaptığı fetihler arasında, günümüz İran'ın Erdebil kenti yakınlarında yüksek bir dağda bulunan diğer din mensupları ve kâfirlere ait olan Behmen kalesi Pehlevce yazılmış Zerdüşti metinlerde önemle vurgulanır. Genellikle Zerdüşti metinlerde Keyhüsrev'in dinî kimliği ön plana çıkarılır ve mitik kimliği ötelenerek tarihsel bir karaktere dönüştürmeye çalışılır. Ancak bu metinlerde Keyhüsrev, Zerdüşti bir dinî karaktere dönüştürmeye çalışıldıkça onun mitik karakteri güçlenirken tarihsel kişiliği gölgelenmiş olur.<sup>40</sup>

Keyhüsrev'in kutsal mistik gücüne yapılan göndermelerin yanı sıra onunla ilgili Avesta'da şu ifadeler dikkat çekicidir:

"Keyhüsrev'in fravahrını överiz".<sup>41</sup>

"Senin *hurranın* (tanrısal nur) ışığı sayesinde Keyhüsrev, günahkâr Turanî Afrasyab ve kardeşi Garsiyuz'a karşı üstün geldi ve onları esir aldı. Siyaveş'i ihanetle öldüren Yelnamur ve Agrirus'tan intikam aldı".<sup>42</sup>

Pehlevce rivayetlerde ise Keyhüsrev bir Zerdüşti put kıran olarak betimlenir. Bu rivayetlerde Keyhüsrev mitik karakterinin yanı sıra dinî bir kimliğe bürünür. Nitekim Keyhüsrev Zerdüşti dinini tatbik eden bir karakter olarak belirir.<sup>43</sup> Keyhüsrev bir Zerdüşti put kıran olarak Çiçest Gölü kenarındaki puthaneyi yerle bir eder. Meşhur Şiz Ateşgedesi'nin inşası kendisine atfedilir. O meşhur Azergeşp Ateşgedesi'ni atının yalı üzerine koyarak, İsnund dağında karanlıklarla savaşırken ateşgedenin ışığıyla yolu aydınlanır. O ölümsüz bir kahraman olarak rivayetlerde tezahür eder ve gelecekte yerine getireceği bir vazifeye sahiptir. Yine o ölüleri diriltmede Saoşyant'a yardım eder ve son savaşta ona katılır.<sup>44</sup>

Zerdüşti mitik anlatılara göre, üçüncü bin yılın sonunda Keyhüsrev dünyaya hükümdar olacaktır. İran mitolojisinde de üçüncü bin yıl, dinî rivayetlerin betimlediği gibi üç bin yıllık gomiziş dönemi Feridun'un hükümdarlığı ile başlar ve Keyhüsrev'in hükümdarlığı ile sona erer. Bu özel zaman diliminde, Keyhüsrev Ahuraî güçlerin bir sembolü olarak kurtarıcı rolünde iken, Turanî Afrasyab cehennem güçlerinin bir temsilcisidir. Buna göre, bu dönemin sonunda meydana gelen Keyhüsrev ve Afrasyab'ın arasındaki büyük savaş, dünyanın sonundaki büyük kıyamet savaşının mitolojik bir betimidir. Bu son savaşın bitmesiyle, İran'ın epik ve mitik zamanı da sona ermiş olur.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Yarşatır, "Tarih-i Milli-yi İran", 3/561-562.

<sup>39</sup> *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, 499.

<sup>40</sup> Behar, *Costari Çend der Ferhang-i İran*, 124; İsmailipur, "Usture-i Keyhusrev der Şahname", 65.

<sup>41</sup> *Avesta: Yeştha*, çev. İbrahim Purdavud (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 513.

<sup>42</sup> *Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*, 499.

<sup>43</sup> *Dinkerd* (Tahran: İntişarat-i Ruzamed, 1399), 9/16-19.

<sup>44</sup> Keyhüsrev ile ilgili pehlevce rivayetleri daha fazla incelemek için bkz. *Dinkerd*, çev. Muhsin Nazari Farisan (Tahran: İntişarat-i Fravahr, 1397), 8/40, 9/10.

<sup>45</sup> Behmen Serkerati, *Sayeha-yi Şikar Şodeh, Gozide-hi Makalat-i Farisi* (Tahran: İntişarat-i Katre, 1378), 112.

Pehlevice rivayetlerde Keyhüsrev dünyanın sonunda bir kurtarıcı olarak zikredilir. Dünyanın sonunda ölümsüz olan ve kayıplara karışmış olan Keyhüsrev bir kurtarıcı olarak yeniden ortaya çıkarak dünyayı yeniden inşa edecek, adaletle yönetecek ve dinî prensiplere dayalı bir mutlak iyinin küresel hâkimiyeti kurulacaktır.<sup>46</sup>

İslami kaynaklarda daha çok Keyhüsrev'in Turan topraklarından kaçıışı ve sonraki dönemde Turanî hükümdar olan Afrasyab ile girdiği mücadele ve savaşlar ele alınır. Bu rivayetlere göre, Keyhüsrev'in emriyle çok sayıda İranlı pehlivan Turan topraklarına saldırır, Turanlı pehlivanlarla savaşır ve Visa hanedanını güçten düşürür. Hudayname de Keyhüsrev'e dair anlatıları genellikle Pehlevice metinlerden alır. Ama Pehlevice dinî metinler daha çok Keyhüsrev'in dinî-ahlaki boyutlarına vurgu yapmış, ölümsüzlüğü ve kıyametçi kurtarıcı kimliğine dikkat çekmiştir.<sup>47</sup>

Kaynaklarda, Keyhüsrev'in tanrısal *hurra* taşıdığı ve sahip olduğu bu nurânî karizma sayesinde dost ve düşman herkesi büyüleyecek bir doğaya sahip olduğu ifade edilir.<sup>48</sup> Ancak Keyhüsrev'i İran'ın mitolojik ve destansı karakterleri arasında ön plana çıkaran yalnızca sahip olduğu tanrısal karizma yani *hurra* değil, aynı şekilde geçmiş, anı ve geleceği yansıtan *Câm-i Gîtnümâ*'ya sahip olmasıdır.<sup>49</sup>

Avesta ve Pehlevice metinlerde Keyhüsrev'in sahip olduğu iddia edilen bu camdan söz edilmez. Aynı şekilde Firdevsî'nin *Şâhnâme*'yi yazıncaya kadar bu camdan söz eden hiçbir dinî, mitik ve epik yazınsal kaynak bulunmaz.<sup>50</sup> Her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından, Keyhüsrev'in sahip olduğu bu mistik-sihirli camın, Firdevsî'den önce Avesta'nın Yesna 10:17'de geçen Hum tepsisine tekabül ettiği belirtilmiş olsa da bu ifadenin Keyhüsrev camı olarak yorumlanması isabetli olarak değerlendirilmemiştir.<sup>51</sup>

Bu cam, *câm-i cihannümâ*, *câm-i gîtnümâ*, *câm-i cihanbîn* ve *câm-i âlembîn* gibi farklı isimlerle sonraki dinî, mistik ve edebi metinlere geçmiştir. Bu metinlerde Keyhüsrev'in sahip olduğu camın, dünyanın içinde bulunduğu vaziyeti, yedi feleğin taşıdığı sırları yansıttığı kabul edilirdi.<sup>52</sup> Hodayname'de yeryüzündeki yedi ülkenin veya bölgenin gezegenleri ve yıldızlarının görüntülerinin bu cama yansıdığı, sırlı ve sihirli bir özelliğe sahip olduğu, dünyanın erişilmez uzak bölgelerinde meydana gelen tüm olayların yansıdığı büyü bir ayna olarak rivayet edilir.<sup>53</sup> Keyhüsrev'in manevî şahsiyeti, mistik ve mitik karakteri ve kutsal yönleri başta Zerdüştilik olmak üzere çok sayıda İran kökenli metinlere konu olmuştur. Nitekim Hamza İsfahani'ye göre İranlılar Keyhüsrev'i bir peygamber olarak görmüşlerdir.<sup>54</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla, Keyhüsrev'in camı, onun mistik ve irfanî kimliğine, olağanüstü tanrısal potansiyellerle donatılmış bir manevî karakter olduğuna, büyük olasılıkla arınmış ve temizlenmiş bir kalbe sahip şühûd ve keşif ehli sıra dışı bir şahsiyet olduğuna işaret eder. Aynı zamanda Keyhüsrev'in bu insanüstü potansiyellerini karanlığı ve kötülüğü ortadan kaldırma yolunda kullandığı, aydınlık ve ışığın insanlara erişmesinin yolundaki engelleri ve setleri bertaraf ettiği ve böylece dünyanın ve insanlığın kurtuluşuna giden yolda bir kurtarıcı rol model oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Ömrünün sonlarına doğru ve sahip olduğu dünyevî iktidarının görkemindeyken Keyhüsrev, bütün maddî imkânları geride bırakarak dünyadan el etek çekmiştir. Keyhüsrev'i diğer İran mitik-destansı pehlivanlarından ayırt eden en önemli nokta belki de budur. Rivayetlere göre Keyhüsrev bir hafta boyunca uzlete çekilerek dua ve ibadetle meşgul olur. O, İslam düşüncesinde Cebrail'e tekabül eden Zerdüşti melekûti güç olan Suruş'u gecelerin birinde rüyada görür ve Lohrasp'ı yerine halife olarak tayin ederek ruhanî yolculuğa çıkma müjdesini Suruş'tan alır. Keyhüsrev uyandıktan sonra ileri gelenler ve bazı meşhur İran Pehlivanları ile uzun bir yolculuğun hazırlığını yaparak çöllere ve dağlara doğru sefere çıkar ve artık

<sup>46</sup> Behar, *Pejuheşi der Esatir-i İran*, 280-281.

<sup>47</sup> İsmailipur, "Usture-i Keyhusrev der Şahname", 69.

<sup>48</sup> Hüseyin b. Muhammed Sealibi, *Şahname-yi Kohen, Tarihu Gureri's-Seyr*, çev. Seyyid Muhammed Ruhani (Meşhed: Danişgah-i Firdevsi, 1372), 141.

<sup>49</sup> İsmailipur, "Usture-i Keyhusrev der Şahname", 69.

<sup>50</sup> Seccad Aydanlu, *Ez Usture ta Hamase, Haft Goftar der Şahnamepejuheşi* (Meşhed: Cihad-i Danişgahi, 1376), 126.

<sup>51</sup> İsmailipur, "Usture-i Keyhusrev der Şahname", 69.

<sup>52</sup> Firdevsi, "Şahname", 5/157.

<sup>53</sup> Muhammed Cafer Yaheki, *Ferheng-i Esatir ve Dastanvareha der Edebiyat-i Farisi* (Tahran: Ferheng-i Muasır, 1386), 274.

<sup>54</sup> Yaheki, *Ferheng-i Esatir ve Dastanvareha der Edebiyat-i Farisi*, 682.

insanlar tarafından bir daha görülmez hale gelir. *Şâhnâme*'de Keyhüsrev'in ebedi âleme doğru yaptığı yolculuk betimlenirken, sefer esnasında bir pınarda akşam vakti yıkanır ve sabah olduğunda beraberinde olan kimselerce de artık görülmez olur. Tıpkı İsa Mesih'in gayba çekilmesi gibi Keyhüsrev'in de dünya iktidarının zirvesindeyken dünyayı zahiren ölmeden terk etmesi ve gözlerden kaybolması, onun siretini oldukça cazip, gizemli ve tanrısal kılar. Buna göre, *hurra* taşıyan veya taşımayan diğer İran peygamberşahların veya mitolojik pehlivanlarının aksine Keyhüsrev, yalnızca mükemmel bir padişah değil aynı zamanda mükemmel bir insân-ı kâmil örneğini de oluşturur. Nitekim Keyhüsrev, câm-ı cemşîdin sahibi olarak her şeyi gören Güneş gözlere, zahiri olayların derinliğindeki bütün ezoterik-batınî sırlara vâkıf bir basirete, bütün bilgilerin ve sırların yansıdığı temiz bir gönül sayfasına, ilahî bir görüye, sufiyâne bir şühûda sahip bir karakter olarak yalnızca maddî dünyanın padişahı değil aynı zamanda mânâ dünyasının da bir pehlivanı olarak görülmüştür.<sup>55</sup>

Firdevsî'nin *Şâhnâme*'de Keyhüsrev'e bunca mucizevî-ilahî nitelikler atfetmesi ve onu diğer İran peygamberşahların üstünde bir insân-ı kâmil karakter olarak betimlemesi, Firdevsî'nin de manevî alandaki iktidarı, maddî iktidardan daha üstün gördüğüne dair bakış açısını yansıtır. Keyhüsrev'in son anlarını Ebu Reyhan Bîrûnî de görece olarak daha ayrıntılı bir şekilde aktarır. Nitekim Bîrûnî, Keyhüsrev'in göğe yükselişinin Nevruz gününde gerçekleştiği, Afrasyab'a karşı kazandığı önemli zaferden sonra İran'ın Save bölgesinde bir dağa çıktığı, orada bir pınarda yıkandıktan sonra bir melekle mülakat ettiği ve hemen ardından bayıldığı, daha sonra aynı pınarın suyu ile uyandırıldığı ve böylece yıkanma, gusül, boy abdesti ve temizlik ritüelinin bir gelenek olarak Keyhüsrev'le başladığını aktarır.<sup>56</sup>

Keyhüsrev'in peygamberşah modeli, İran'ın diğer tüm padişah, hükümdar ve efsanevî pehlivanların mitolojik siretlerinden daha belirgin ve daha mukaddes görülmüştür. Çünkü doğumu da yaşantısı da sonu da sırlar ve hikmetlerle dolu bir insân-ı kâmil örneğini andırır niteliktedir. Keyhüsrev'in bu insân-ı kâmil betiminin, henüz irfanî okulların kökleşmediği erken dönemlerde Firdevsî tarafından çizilmesi de oldukça önemlidir. Keyhüsrev'in henüz anne karnındayken suikastla öldürülmüş bir babanın oğlu olarak dünyaya geldikten sonra mucizevî bir şekilde ölümden kurtulması, İran'ın kurtarıcısı olarak Turan ülkesinden sıra dışı bir şekilde kaçışı ve İran'ın yaman düşmanı Afrasyab'ı mağlup etmesi ve böylece bütün dünyanın hükümdarı haline gelmesi şeklinde cereyan eden maceralı yaşamının sonunda gücün zirvesindeyken miraçla göğe yükselişi kusursuz bir insân-ı kâmil örneğini andırır niteliktedir.<sup>57</sup>

### 3. İsrâkîlik'te Keyhüsrev

Sühreverdî, bilgiye giden tek yolun Meşşâîlerin savunduğu gibi sadece mantıksal deliller olmadığı, bunun yanı sıra hatta daha doğrudan ve isabetli başka bir yolun da var olduğunu dile getirdiği Hikmetü'l-İsrâk'ın bir bölümünde Keyhüsrev'in başını çektiği Hüsrevânî esrimenin (*hulsa*) muazzam epistemolojik değerinin alt yapısını oluşturmaya çalışır. Buradan hareketle Sühreverdî, Meşşâî geleneğin duysal âlemdeki düzeni ve varlıklar arası ilişkileri temele alan eksik sistemi eleştirmekle işe başlar:

"Karanlık ve cismanî âlemdeki varlıklar arasında hayret verici bir düzen ve sistem mevcuttur ancak yüce nurlar arasındaki ilişkiler karanlık (maddî) varlıklar arasındaki ilişkilerden daha üstündür. Bu yüzden yüce âlemdeki varlıklar arasındaki ilişkiler, maddî âlemdeki varlıklar arasındaki ilişkilerden daha önce var olmalıdır. Meşşâî felsefenin takipçileri maddî varlıklar arasındaki hayret verici ilişkileri temele almış ve buna bağlı olarak akılları on ile sınırlandırmışlardır. Böylece onlara göre berzah âlemindeki varlıklar daha hayret verici, daha güzel ve daha mükemmel bir ilişki içerisindeyler ve onlardaki hikmet daha büyüktür".<sup>58</sup>

Sühreverdî'nin gençlik döneminde Meşşâî düşünceden savunduğu şeyler arasında vazgeçtiği ilk şey, sayısız nurânî varlığı kapsayan âlemleri yok sayan dünya görüşüdür. Sühreverdî'nin düşünce

<sup>55</sup> Yaheki, *Ferheng-i Esatir ve Dastanvareha der Edebiyat-i Farisi*, 682.

<sup>56</sup> Ebu Reyhan Bîrûnî, *Asarul Bakiye*, 3/329-336.

<sup>57</sup> Hamidiyan, *Deramedî ber Endişe ve Hüner-i Firdevsi*, 323.

<sup>58</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İsrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2/155-156.



mekanizmasında meydana gelen bu değişim, kadim İran düşüncesi ve tapımının merkezinde yer alan melekiyata dair girdiği iç yolculuklar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>59</sup>

Sühreverdî, maddî bedenlerinin heykellerinden çıkabilen kimselerin ruhanî nurları müşahede ettiklerini ve daha sonra başkalarının hidayeti için bunları temellendirdiklerini belirtir: “Maddî bedenlerinden sıyrılan kimseler, egemen nur arketiplerini (zevatu’l-asnam) defalarca görmüş ve sonra başkaları için bu müşahedelerini delillendirme yoluna gitmişlerdir”.<sup>60</sup>

Sühreverdî’nin burada söz ettiği bilgi yolu esrime veya hulsadır. Dinler Tarihinde göksel uçuşlar, miraçlar, esrimeler olarak ifade edilen ve doğrudan manevî görüye dayalı olan bu metodun Sühreverdî’ye göre takipçileri Hermes, Empedokles, Eflatun ve aralarında Zerdüş’tün de bulunduğu Keyhüsrev’den adını alan tüm İranlı Hüsrevânîler’dir. Bütün bunlar içerisinde esrime yoluyla hakikî bilgiye ulaşan dört isim ön plana çıkar: Hermes, Platon, Zerdüş ve Keyhüsrev.

Hermes’in dilinden Sühreverdî tarafından anlatılan anekdot oldukça ilginçtir: “Ruhanî bir zat bana bilgi (mârifet) verdi (ilka etti). Ben ona ‘Sen kimsin?’ diye sordum. ‘Ben senin kâmil tabiatınım (tubbâ-i tâmmе)’ diye cevap verdi”.<sup>61</sup>

Bir diğer yerde Sühreverdî, sembolik bir anlatıyla Hermes’ten şöyle söz eder: “Hermes gecenin birinde nurânî heykel içerisinde ibadet etmek üzere kalktı. Sabah sütunu yarıldığında yerin batmakta olduğunu gördü. Babasını yardıma çağırıldı. ‘Nurların ipine sarıl ve arşın salonlarına yüksel’ şeklindeki cevabı işitti”.<sup>62</sup>

Her İşrâkî hakîmin tecrübe etmesi gereken bu tanıklığı Henry Corbin şöyle açıklar: “Hermes gecenin birinde maddî bedeni içerisinde saklı olan nefsinin ya da kendi Güneş’inin karşısına dikildi ve murakabeye girdi. Maddî kişiliğinin mahdut cismanî sınırlılıklarının, Nûru’l-Envâr tarafından yakılan nefis ateşiyle kaktüs gibi doğunun nurânî ateşinde batmakta olduğunu gördü. Böylece yardım istedi ve yüce âlemde gördüğü yüce nurlara sarılmakla yükselmesi istendi”.<sup>63</sup>

Buna göre, İşrâkî hakîm Hakikat Güneşi ışıltılarının Doğu’nun can ufkundan parıldaması, bu sayede İşrâkî hikmet ve mârifete erişmesi için dünya gecesinde, bedeninin karanlık kafesinde sülük ve riyâzetini başlatır. Hakikat Güneş’inden karanlık geceye yansıyan nurânî ışınlarıyla mârifetin seherî beyazlığı doğar ve bu da siyah heykelin dibe çökmesine vesile olur. Bu dibe çöküş hakîmin ruhunda bir ürperti ve dehşet oluşturur. Bu ölüm ve yeniden doğuşla sâlik beden kundağından azat olur ve akıl koltuğuna yükselir. Artık cismani potansiyelin ağırlığı, hantallığı ve karanlığı altında tahammül edemez hale gelir ve “Baba, kurtar beni!” diye feryat eder. Babadan gelen cevapta, “nazarî ve amelî hikmetle ya da nurânî iplerle akıllar ve nurlar ülkesi ya da nurânî saraylara yüksel!” denilir.<sup>64</sup>

Esrime (hulsa) yoluyla mârifete ulaşma yolunda öne çıkan bir diğer karakter Platon’dur. Buradaki anlatı aslında Plotinus’un *Tâsuât*’ta geçen ifadeleri olduğu için muhtemelen Sühreverdî’nin asıl kastettiği kişi Plutinus olmalıdır. Sühreverdî’nin Platon’a atfettiği meşhur söz şudur: “Ben maddeden sıyrıldığım (tecerrüt) zaman bazı nurânî felekler görüyorum”.<sup>65</sup>

Sühreverdî’nin devamında Platon’a atfettiği bir hikâyede yine esrime (hulsa) yoluyla mârifete ulaşmanın örneği görülür:

“Platon’un kendisi anlatır ki, ‘bazen öyle hallere giriyorum ki bedenimi terk eder ve maddeden (heyula) ayrılır, kendi içimde (nefsimde) nur ve cemel görürüm. Sonra her şeyi kuşatan ilk ilahî sebebe

<sup>59</sup> Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, çev. Seyyid Ziyauddin Dehşir (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 186-187.

<sup>60</sup> Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2/157.

<sup>61</sup> Sühreverdî, “el Meşarî ve’l-Mutârahât”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaa ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1/466; Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü’r-Rubûbiyyetu fi’l-Menâhici’s Sulûkiyye*, trc. Celaleddin Aştıyanî, 2. Bs (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1360), 157-170; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-Muteâliye fi’l-Esfârî’l-Aklyyyeti’l Erbaa*, 3. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1981), 2/50-60.

<sup>62</sup> Sühreverdî, “el Meşarî ve’l-Mutârahât”, 1/107.

<sup>63</sup> Corbin, *İslam-i İran*, 2/266; Gulam Huseyin İbrahim Dinani, *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393), 144.

<sup>64</sup> Henry Corbin, *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İrani*, çev. Feramerz Cevâhirî Neyâ (Tahran: İntişârât-i Gulban, 2013), 196-197; Corbin, *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İrani*, 73-74.

<sup>65</sup> Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2/162.

yükselirim. Öyle bir duruma girerim ki adeta ona yerleşir ve ona asılırım ve yüce bir yerde muazzam bir nur görürüm.' Bu onun hikâyesinin bir özeti. En son şöyle der: 'Esrmeden çıktığımda ve kendime geldiğimde o nuru göremez olurum.'"66

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İştirâk*'ın aynı bölümünde esrime yoluyla hakikate ulaşmanın farklı örneklerinden hareket ederek ve bunun imkânını tartışarak kesin bir sonuca ulaşmaya çalışır:

"İran (el-Fures) ve Hint bilgeleri (hukema)'nin tamamı bu düşünceyi savunmuşlardır. Bir veya iki kişi astronomi ile ilgili bir durumu gözlemediğinde onların yaptıkları bu gözlemlere itibar edildiği halde, peygamber ve hikmet babalarının ruhanî gözlemlerinde müşahede ettikleri bir şeye dair sözlerine nasıl itibar edilmesin?"67

Sühreverdî aynı esrime metodunu kadim İranlılara ve özellikle Zerdüş't ve Keyhüsrev'e de isnat eder. Buna göre bedenlerinden sıyrılmak, maddî ve cismanî ağırlar ve bağlardan ayrılmak suretiyle Zerdüş't ve Keyhüsrev kimi ilahî yüce hakikatlere ulaşabilmişlerdir. Ama Sühreverdî'nin esrime'yi (hulsa) özellikle Keyhüsrev'e atfetmesi dikkat çekicidir:

"O halde her kim bunu doğru görmez ve delille ikna olmazsa, riyazete girmeli ve müşahede ehlinin yanında bulunmalıdır. Böylece ceberût âlemindeki parlak nur, melekûtî zatlara, Hermes'in, Platon'un gördükleri nurları, *Hurra*'nın kaynaklık ettiği minûyî ışıkları (el-ezvâu'l-minûviyye) ve Zerdüş'tün bildirdiklerini görebilecek bir parıltıyla karşılaşması umulur. Nitekim doğru sözlü padişah, mukaddes Keyhüsrev esrimeye (hulsa) girdiğinde buna tanıklık etmişti ve bütün İran (el-fures) bilgeleri (hukema) bunun üzerinde hemfikirdirler"68

Sühreverdî, bir diğer eserinde kadim İran'ın en merkezî peygamberşahı olan Keyhüsrev'i yine esrimenin kahramanı olarak şöyle betimler:

"Kutsamayı ve ubudiyeti alışkanlık haline getirmiş olan muzaffer şah mübarek Keyhüsrev, kutsal âlemden söz sahibi oldu ve gayp onunla konuştu, nefsi yüce âleme yükseldi (urûc). Hak Teâlâ'nın hikmetiyle donandı, Hak Teâlâ'nın nurları ona göründü ve önü açıldı. Böylece şahlık hurrasının (ilahî padişahlık karizması) anlamını kavradı. O öyle bir nurdur ki egemen nefiste tezahür eder ve bundan dolayı onun karşısında boyunlar eğilir"69

İştirâk hikmetinde Keyhüsrev, esrimenin, miracın, bedenden çıkmamanın, madde ve cisimden sıyrılmamanın, ölmeden önce ölmenin ve tecrit ehlinin en önemli sembolü olarak tezahür eder.70 Sühreverdî'ye göre esrime sayesinde ilahî hakikatlere ulaşmanın yolu bedenden sıyrılarak doğal ölümden önce küçük ölümünü gerçekleştirebilmektir. Nitekim küçük ölümlerini tadanlardan biri de kutsal ve mübarek İran mitik şahı Keyhüsrev'dir.71 Bir diğer eserinde Sühreverdî, Keyhüsrev'i Câm-ı Cem (tüm âlemin içinden görüldüğü cam, cihannümâ) sahibi olarak tanıtır ve arzu ettiği her şeyi onda görebildiğini söyler.72

İştirâk hikmetini Hüsrevânî hikmetle yorumlayan ve açıklayan Sühreverdî'nin Keyhüsrev'i olabildiğince önemsemesi İştirâk hikmetinin asıl maksadını da göstermektedir. Çünkü İştirâk hikmetini Meşşâî felsefeden ayıran kırılma noktası, bilginin ilahî bir ışık olan nefis ve nefsin şühûdu sayesinde elde edilebileceğini savunmasıdır.73 Bunun yolu ise riyazet sonucunda girilen esrime (hulsa) sayesinde İştirâkî'nin maddî ve cismanî âlemden sıyrılarak yüce âlemlere yükselmesi (suûd) ve gerçek varlıkları bizzat müşahede etmesidir. Keyhüsrev'in İştirâkî hikmette merkezi bir rol model kabul edilmesi sadece bilgiye doğrudan ve İştirâk yolu sayesinde ya da ilahî nurun adı olan *hurra* ile aydınlanması ya da kalbini ilahî hakikatlerin

66 Sühreverdî, "Hikmetü'l-İştirâk", 2/162-163.

67 Sühreverdî, "Hikmetü'l-İştirâk", 2/156.

68 Sühreverdî, "Hikmetü'l-İştirâk", 2/157.

69 Sühreverdî, "Elvâh-ı İmâdî", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/187-188.

70 Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlahiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbaniyye* (Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1383), 368,434; Dinani, *Şuâ-i Endîşe*, 439.

71 Sühreverdî, "el Meşarî' ve'l-Mutârahât", 1/502.

72 Nasrullah Purcevadi, *Lugat-i Muran* (Tahran: Muessese-yi Pejuheş Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1386), 31-32; Sühreverdî, "Lugât-i Mûran", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4/299.

73 Dinani, *Şuâ-i Endîşe*, 452-454; Ali Ucî, *Sühreverdî: Be Rivayet-i Eşkûrî ve Ardekanî* (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1386), 24; Yedullah Yazdanpenah, *Hikmet-i İştirâk* (Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, 1391), 1/29-33.

tecelligâhı kılması ve böylece Câm-ı Cem'e dönüşen aynadan bütün hakikatleri görebilecek yetkinliğe ulaşmasından dolayı değil, aynı zamanda Keyhüsrev'in nebevî hikmete sahip bir iktidara da erişmiş, diğer bir ifadeyle, peygamberşah olmasıdır. Çünkü İsrâk hikmetinin siyasi bir hedefi de vardır ve o da dünyanın bir peygamberşah veya hikmette ve felsefede derinleşmiş (el-hekimu'l-müteellih ve'l-mütaveğğil fi'z-zevkî ve'l-bahs) bir İsrâkî tarafından yönetilmesidir. Bunun da en güzel örneği Keyhüsrev'dir. Bu bakımdan Şehrezûrî'ye göre Keyhüsrev, İsrâk'ın siyasi ayinlerinin başat kahramanıdır.<sup>74</sup>

Sühreverdî gerek İsrâk hikmetinin soyağacında bulunan kadim bilgelerin adlarını sayarken gerekse de nurlar mistisizmi veya İsrâk hikmetinde en sağlam bilgi yolu olarak şühûdî metoda tanık getirirken Keyhüsrev dışında başka İranlı mitolojik kahramanın isimlerini de zikreder. Bunlar Keyumers, Feridun, Bzorgmehr, Fraşaostra, Camasp, Zâl, Rüstem ve İsfendiyar'dır. Bu isimler Avesta'da, Pehlevîce yazılmış Zerdüşti külliyyatta ve Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinde isimleri iyilikle, erdemle, cesaretle anılan kimselerdir.

#### 4. Zerdüşti Keyhüsrev ile İsrâkî Keyhüsrev'in Karşılaştırılması

Zerdüşti Keyhüsrev, doğmadan önce, doğumu sırasında ve hemen sonrasında mucizevî bir şekilde hayatta kalmayı başaran ve adeta kutsal-gizli bir müdahale veya korunmayla hayatta kalabilen mitolojik bir karakter olarak görünür. Yine Zerdüşti Keyhüsrev, asla mağlup edilemeyen ve girdiği savaşları kazanan başarılı bir asker, güçlü bir komutan, düşmanı darmadağın eden ve böylece dünya hakimiyetini elinde bulunduran bir imparator, adaletle yöneten mükemmel bir devlet adamı portresinde belirir. Ama bu siyasi-mitik karakter sonraki dinî iktidarların gölgesinde üretildiği düşünülen metinlerde dinî bir karakter olarak ilahî ışık veya tanrısal karizma anlamına gelen *hurranın* taşıyıcısı, zamana ve mekâna hükmeden câm-ı Cem'in sahibi, dünyadan el etek çekmek ve riyazet yolunu seçmekle takvanın ve ihlasın kahramanı rollerine de bürünür. Sonraki dönemlerde üretilmiş Pehlevîce metinlerde Keyhüsrev aynı zamanda asketolojik bir kurtarıcı olarak dünyanın sonunda yeniden ortaya çıkarak kötülüğü yok edecek ve iyileri kurtaracak adil bir dünya hükümrani şeklinde tezahür eder.

İsrâkî Keyhüsrev ise, esrimenin, göğe yükselişin, bedenden sıyrılmanın, maddî dünyanın albenisinden kurtulmanın ve böylece ölmeden önce ölmenin önemli sembolüne dönüşür. Nitekim İsrâkî Keyhüsrev, esrime sayesinde ilahî hakikatlere ulaşmanın yolu olan bedenden sıyrılarak doğal ölümünden önce küçük ölümünü gerçekleştirebilmiştir. İsrâkî Keyhüsrev, gerçek bilgiye doğrudan, İsrâkî bir yolla ya da celalî nur olan *hurra* ile ulaşmış, kalbini ilahî hakikatlerin tecelligâhı haline getirmiş ve böylece kalbi Câm-ı Cem'e dönüşen parlak aynadan bütün hakikatleri görebilecek yetkinliğe ulaşabilmiştir. Ancak İsrâkî Keyhüsrev yalnızca saflaşan kalbiyle bir riyazet babası ve esrime sayesinde İsrâkî-hakikî bilgiye ulaşmış bir nebevî epistemolojinin öncüsü ve müşahedelere sahip bir teosof değil aynı zamanda nebevî hikmete eşlik eden dünya iktidarına da ulaşabilmiş bir peygamberşahdır.

Yeryüzünde Allah adına iş gören halifesi, ilahî sıfatların taşıyıcısı ve tecelligâhı, riyazet temrinleri sayesinde bedenden sıyrılıp gaybî âlemlerle irtibat kuran nebî veya sûfi, mikro ve makro düzeyde kozmolojik varoluşun hülasesi ve yeryüzünde Tanrı'ya en çok benzeyen varlık olarak İslam düşünce tarihinde kullanılan *insân-ı kâmil* kavramının Zerdüştilik ve İsrâkîlikte ele alınan Keyhüsrev'in nitelikleri veya karakteriyle örtüştüğü görülmektedir. Zerdüşti Keyhüsrev daha çok siyasi ve askeri bir dünya hükümdarı olarak ön plana çıkarken İsrâkî Keyhüsrev daha çok epistemolojik açıdan ele alınır ve esrime (hulsa) ve erginlenme diğer bir ifadeyle keşf ve şühûd meydanının önemli bir pehlivanı olarak tezahür eder. Ancak bir taraftan Zerdüştiliğin Pehlevîce metinlerinde Keyhüsrev'in siyasi-askeri kimliğine dinî bir karakterin eklenmesi, diğer taraftan İsrâkîlikte keşf ve şühûda dayalı epistemolojik bilginin öncüsü Keyhüsrev'in mistik-sufî kimliğine de dünya hakimiyeti modelini İsrâkî teosofa layık görerek İsrâkîliğin siyasi ayini için Keyhüsrev'in örnek gösterilmesi birleştirildiğinde hem Zerdüşti Keyhüsrev'in hem de İsrâkî Keyhüsrev'in

<sup>74</sup> Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabetti (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 46; Muhammed Mulkî, *Der İmtidad-i Vahy ve Kuran* (Kum: Neşr-i Edyân, 1389), 83-85.

aslında maddî ve manevî hükümlerine erişebilmiş bir *insan-ı kamil* veya *peygamberşah* olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

### **Sonuç, Tartışma, Değerlendirme**

Neredeyse bütün antik medeniyetler mitoloji üzerine kurulmuşlardır. İnsanlığın ulaşması gereken zirve noktaları göstermesi ve insanın içindeki ilahî-mucizevî potansiyelleri işletmesi bakımından mitolojinin tetikleyici bir motor güç olarak iş gördüğü anlaşılmaktadır. Özellikle mitosa dayalı Doğu medeniyetlerinde insanüstü sıfatlara sahip karakterler oluşturmak ve insanlığın rol model alacakları kahramanlar üzerinden yeni kuşakları mucizevî atımlara yönlendirmek insanlığın ortak bilgeliğinin bir tezahürü olarak okunabilir. Hatta Doğu'nun dinî metinlerinde geçen mitik, sembolik, ikonik, misâlî ya da müteşâbih anlatılar ve mucizeler de bu çerçevede değerlendirilebilir. Tanrı'ya benzer tipolojiler, Tanrı'nın sıfatlarıyla donanmış destansı peygamberler, kahramanlar ve peygamberşahlar, yeni kuşakların eğitimi ve yetiştirilmesinde hayatî bir role sahip olabilirler. Bu bağlamda, dinî metinlerde geçen Tanrı sıfatlarının bir bakıma insanın ulaşması gereken zirve noktalarımı gibi sürekli olarak tekrarlanması, insanın sınırlı gücünü aşan ve onu sarsan hayret verici mucizelerin aktarılması, efsanevî peygamberşahların yaşam öykülerine ve bunların insanüstü fedakârlık ve erdemlerine ısrarla ışık tutulması, tıpkı mitolojilerin hedeflediği mükemmel insan ve mükemmel toplum ya da yeryüzünde bir Tanrı şehri kurma çabalarının birer örnekleri olarak değerlendirilebilir.

İnsanlığın tekâmülü yolunda yaşanmış veya kurgulanmış bu mitolojik kahramanlık örnekleri ve destanlar olmasaydı acaba insanlık bugünkü zihinsel, etik, bilimsel ve metodolojik ilerlemeleri kaydedebilir miydi? Realiteyi aşan ve yüzyıllar sonrası insanlığın geleceğine işaret eden felsefi öngörüler, mitolojik aktarımlar, dinî metinlerdeki mucizeler hatta günümüzdeki bilim kurgu filmleri gibi çabaların tamamı ilk etapta hayalî, fantastik ve son tahlilde boş çabalar gibi görüle de aslında insanlığın içinde saklı bulunan ve henüz işletilmemiş sayısız potansiyelin ve hazinenin tetiklenmesi ve aktiflenmesi yolunda önemli adımlar olabileceği ve sonuç olarak insanî tekâmülü, yaratıcılığı ve üretkenliği artıran önemli faktörler olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada Antik İran mitolojisinde ve yine İran düşünce tarihinin İslam sonrası döneminin önemli felsefi-irfanî okulunda kusursuz insan profiline sahip Keyhüsrev'in zamanlar üstü bilgiğe dayalı özelliklerine ayna tutulmuştur. "İnsân-ı kâmil izleğini-geleneğini Keyhüsrev izinde takip etmek" şeklinde ifade edilebilecek bu çalışmanın amacı bağlamında, Keyhüsrev'in sırlar ve hikmetlerle dolu yaşamından mucizevî bir şekilde göğe çekilerek gözlerden kaybolmasına kadar geride bıraktığı mitolojik yaşamsal izlek, sıra dışı ve insanüstü efsanevî bir karakter andırdığı anlaşılmıştır.

Keyhüsrev'in, sonraki düşünce okullarında özellikle İsrâkîlik'te tanrısal sıfatlara bürünmüş bir ideal insan karakteri, Allah'a benzemeye çalışan bir insân-ı kâmil, maddî ve manevî coğrafyaların yönetimi için en yetkin peygamberşah olarak kabul edilmesi temelde iki nedene bağlanabilir. Bunlardan ilki epistemolojik, diğeri ontolojiktir. Epistemolojik açıdan Keyhüsrev, salt akla dayalı logos ile değil, kalbe ve keşfe dayalı mitos yoluyla (Câm-ı cem) hakikî ve kurtarıcı bilgiye (irfan-*gnosis*) ulaştığı, istidlal ve mantıksal analizlerle değil, sahip olduğu görkemli nur, tanrısal karizma ya da hurra sayesinde girdiği esrime (cezbe) ve ulaştığı erginlenme (şühûd) yoluyla saklı bilgi hazinelerine kavuştuğu anlaşılmıştır. Ontolojik açıdan ise, gücün ve maddî iktidarın zirvesindeyken, içine düşebileceği enaniyet endişesiyle dünyadan el etek çekmesi ve böylece doğal ölümden önce iradî ölümle ölerken insanlığa "ölmeden önce ölmek" suretiyle ölümsüzlüğe giden yolu gösterdiği fark edilmiştir.

İsrâk teosofu Sühreverdî özellikle Keyhüsrev'in epistemolojik boyutunu merkeze alarak, kendi İsrâk hikmetinin temel prensibi olarak gördüğü celalî nur yani hurraya sahip olan Keyhüsrev'in riyazet sonucu girdiği esrime hali (hulsa) ile ulaştığı hakikî bilginin ehemmiyetine dikkat çekerek bir insân-ı kâmil örneği olan Keyhüsrev üzerinden bilgiye giden farklı bir pencereyi insanlığa açtığı görülmüştür. Çalışmanın sonunda, bütün manevî coğrafyaların hikmetine talip İsrâk teosofu Sühreverdî'nin bir dinler ve düşünceler

fenomenologu maharetiyle girdiği ölümsüz hikmet arayışının bir örneği olarak Keyhüsrev'i bir ideal teosof, bir insân-ı kâmil, yetkin bir peygamberşah ve İshrâkîler için manevî bir pehlivan olarak gösterdiği anlaşılmıştır. Bu çabasıyla Sühreverdî ezeli ve ebedî hikmetin dinler üstü, zamanlar üstü, mekânlar üstü, aşkın doğasının izinde giden insanlara fenomenolojik bir çabayla hakikî bilgi hazinelerine açılan kapıları işaret ederek hikmetin birliği ve evrenselliğine Keyhüsrev üzerinden vurgu yaptığı açığa çıkmıştır.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Abadî, Efsane Hatun. "Keyhüsrev Der Felsefe-yi Şeyh Şehabuddin Sühreverdî ve Mukayese-yi Caygah-i u Der Endişe-yi Şeyh-i İshrâk bâ Mütûn-i Esâtir-i, Hamâse-yi Milli ve Mütûn-i Tarihî Pes Ez İslam". *İrfan, İslam, İran*. Tahran: Muessese-yi Pejuhesş-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1385. 299-312.
- Adil, Muhammed Rıza. *Ferheng-i Cami-i namha-yi Şahname*. Tahran: İntişarat-i Saduk, 1372.
- Avesta: Kohenterin Surudha ve Metinha-yi İrani*. çev. Celil Dusthah. Tahran: İntişarat-i Mervarid, ts.
- Avesta: Yeştha*. çev. İbrahim Purdavud. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Aydanlu, Seccad. *Ez Usture ta Hamase, Haft Gofar der Şahnamepejuhesi*. Meşhed: Cihad-i Danişgahi, 1376.
- Azmeyeş, Seyyid Mustafa. *Ba Firdevsî: Sülûk-i Süfîyane Ta Diyar-i Simurg*. Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1386.
- Behar, Mehrdad. *Costari Çend der Ferhang-i İran*. İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1376.
- Behar, Mehrdad. *Pejuhesi der Esatir-i İran*. ed. Ketayun Mazdapur. Tahran: İntişarat-i Agah, 1386.
- Bîrûnî, Ebu Reyhan el-. *Tahkikû mâ li'l-Hind*. Beyrut: Alemlü'l Kutub, 1403.
- Corbin, Henry. *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İrani*. çev. Feramerz Cevâhirî Neyâ. Tahran: İntişârât-i Gulban, 2013.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*. çev. Seyyid Ziyauddin Dehsir. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1. Basım, 1391.
- Corbin, Henry. *Revabit-i Hikmet-i İsrak ve Felsefe-yi İran-i Bastan*. çev. Ahmed Ferdid, Abdulhamid Gulşen. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1385.
- Cüneydî, Feridun. "Paytahtha-yi Esâtirî". Erişim 22 Ağustos 2022. <https://www.mehremihan.ir/İraniân-history/920-%D9%BE%D8%A7%DB%8C%D8%AA%D8%AE%D8%AA-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%B7%DB%8C%D8%B1%DB%8C>
- Dinani, Gulam Huseyin İbrahim. *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393.
- Dinkerd*. Tahran: İntişarat-i Ruzamed, 1399.
- Ebu Reyhan Bîrûnî. *Asarul Bakiye*. çev. Ekber Dana Suruş. Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, ts.
- Firdevsi. "Şahname". Erişim 01 Haziran 2022. <https://ganjoor.net/ferdousi/shahname/bizhan/sh5>
- Golistane, Ebul Hasan Muhammed Emin. *Mamau't-Tecarih ve'l-Kisas*. ed. Seyyid Muhammed Taki Muderris Razevi. Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1396.
- Hamidiyan, Said. *Deramedî ber Endişe ve Hüner-i Firdevsi*. Tahran: İntişarat-i Merkez, 1372.
- İbn Belhi. *Farsname*. ed. Guy le Strange - Reynold Alleyne Nicolson. Tahran: İntişarat-i Esatir, 1384.
- İsmailipur, Ebulkasım. "Usture-i Keyhusrev der Şahname". *Mecelle-yi Ferheng ve Hüneri* 76 (1389), 57-83.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfârî'l Akliyyeti'l Erbaa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1981.
- Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye*. çev. Celaleddin Aştiyanî. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 2. Basım, 1360.
- Dinkerd*. çev. Muhsin Nazari Farisan. Tahran: İntişarat-i Fravahr, 1397.
- Mulkî, Muhammed. *Der İmtidad-i Vahy ve Kuran*. Kum: Neşr-i Edyân, 1389.
- Mustevfa, Hamdullah. *Tarih-i Gozideh*. ed. Abdülhuseyh Neyayi. Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1364.
- Pirneya, Hasan. *Asr-i Esatiri-yi Tarih-i İran*. ed. Siruz İzedi. Tahran: İntişarat-i Hirmend, 1395.
- Purcevadi, Nasrullah. *Lugat-i Muran*. Tahran: Muessese-yi Pejuhesş Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1386.
- Purdavud, İbrahim. *Avesta: Yeştha*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Safa, Zebihullah. *Hamase-serayi der İran*. Tahran: İntişarat-i Firdevs, 1387.

- Sealibi, Hüseyin b. Muhammed. *Şahname-yi Kohen, Tarihu Gureri's-Seyr.* çev. Seyyid Muhammed Ruhani. Meşhed: Danişgah-i Firdevsi, 1372.
- Serkerati, Behmen. *Sayeha-yi Şikar Şodeh, Gozide-hi Makalat-i Farisi.* Tahran: İntişarat-i Katre, 1378.
- Sühreverdî. "el Meşari' ve'l-Mutârahât". *Mecmua-yi Musannefât.* Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî. "Elvâh-ı İmadî". *Mecmua-yi Musannefât.* Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İsrâk". *Mecmua-yi Musannefât.* Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1373.
- Sühreverdî. "Lugât-i Mûran". *Mecmua-yi Musannefât.* Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Resâilü's-Şecereti'l-İlahiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbaniyye.* Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 1. Basım, 1383.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk.* ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1. Basım, 1373.
- Ucî, Ali. *Suhreverdî: Be Rivayet-i Eşkûrî ve Ardekanî.* Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1386.
- Uşiderî, Cihangir. *Danışname-yi Mazdayesna.* Tahran: Neşr-i Merkez, 5. Basım, 1370.
- Yaheki, Muhammed Cafer. *Ferheng-i Esatir ve Dastanvareha der Edebiyat-i Farisi.* Tahran: Ferheng-i Muasır, 1386.
- Yarşatır, İhsan vd. *Tarih-i İnan-i Kembric.* Tahran: İntişarat-i Emir Kebir, 1394.
- Yarşatır, İhsan. "Tarih-i Milli-yi İnan". çev. Hasan Anuşa. *Tarih-i İnan: Ez Silukiyan ta Firupaşi-yi Dovlet-i Sasaniyan.* İntişarat-i Emir Kebir, 1368.
- Yezdanpenah, Yedullah. *Hikmet-i İsrak.* Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, 1391.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2022 / 8/2

### CUMHURİYET DÖNEMİ HADİS ŞERHÇİLİĞİ: ÖMER FEVZİ MARDİN ÖRNEĞİ

*Hadith Annotation of Republic Period: Example of Ömer Fevzi Mardin*

**RİDVAN KALAÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı, Van, Türkiye

Assist. Prof, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Van,  
Türkiye

r30kalac@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3257-2471

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 04.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

#### Atıf | Cite as

Kalaç, Rıdvan. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Ömer Fevzi Mardin Örneği". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 275-294. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.08>  
Kalaç, Rıdvan. "Hadith Annotation of Republic Period: Example of Ömer Fevzi Mardin". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 275-294. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.08>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİLAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİLAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Ömer Fevzi Mardin Örneği

### Öz

Hadis ve Sünnet malzemesini anlama ve yorumlama çabasında şerh çalışmalarının önemi büyüktür. Bundan dolayı tarih boyunca çok sayıda âlim hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması hususunda büyük gayret sarf etmiş ve neticede hadisteki her ifadeyi açıklamayı hedef edinen şerh faaliyetlerine yönelmişlerdir. Bu faaliyetler her bölge her asırda olduğu gibi Türkiye’de Cumhuriyet döneminde de devam etmiş ve bazı isimler ön plana çıkmıştır. Bunlardan birisi de Ömer Fevzi Mardin’dir. Mardin ismiyle meşhur köklü bir ailenin ferdi olarak 1878 yılında Mardin’de doğan Ömer Fevzi, dönemin Suriye valisi Mardinizâde Seyyid Arif Paşa’nın oğludur. Annesi Zarife Hanım, Bedirhanoğulları ailesinden Bedirhan Paşa’nın kızıdır. Dedesi Seyyid Yusuf Sıdkî Mardin ise Nakşibendi ve Kadirî şeyhlerinden olup ikinci Abdulhamid zamanında kazaskerlik yapmıştır. Osmanlı döneminde Mardinizâdeler diye bilinen bu aile, aynı zamanda Ağa Çelebi’ye ithafen Ağazâdeler olarak da anılmıştır. Böylesine devlet görevlerine aşına ve tasavvuf ile tarikat kültürüne yakın bir ailede yetişen Ömer Fevzi, ailesinden etkilenecek öncelikle askeri okullarda eğitim görmüş ve yıllarca askerlik mesleğini icra etmiştir. Trablusgarp Savaşı esnasında Libya’da Arûsi Selâmi tarikatına intisap eden Ömer Fevzi, bu tarikatın Cumhuriyet dönemindeki şeyhi ve Pîr’i olmuştur. Asker kökenli biri olarak tarikata olan bu yakınlığı, Cumhuriyet dönemi bazı üst rütbeli subayların ve yöneticilerin bu tarikata bağlanmasını beraberinde getirmiştir. Hal böyleyken verdiği bazı fetvalardan ve benimsediği muhtelif görüşlerinden dolayı eleştiri konusu olan Ömer Fevzi, Misyonerlik gibi çeşitli ithamlara ve suçlamalara maruz kalmıştır. Askeri ve tasavvufî alanda oldukça etkili olan Ömer Fevzi, hadis ilimleriyle de iştigal etmiş ve *Hadisi Şerifler Mevzulara Göre Tasnifli-Şerhli* adında bir eser kaleme almıştır. Bu çalışmada Cumhuriyet dönemi hadis şerh edebiyatı numunelerinden birisi olan *Hadisi Şerifler* adlı eser esas alınarak müellifin rivâyetleri yorumlama tekniği ve şerh metodu ortaya konulmuş ve dönemin hadis şerhçiliği bu örnek üzerinden irdelenmiştir. Çalışmada dökümantasyon metodundan istifade edilerek müellifin eserleri tespit edilmiş ve çalışmaya konu olan eserdeki bazı rivâyetler ele alınırken gerekli hadis tahrirleri yapılmıştır. İnceleme sonrası şu sonuçlara ulaşılmıştır: Müellif bu eserde, *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere çeşitli eserlerden hareketle 1635 hadisi derleyerek şerh etmiştir. Eserde dikkat çeken önemli hususlardan birisi, müellifin klasik ve çağdaş hadis şerhlerinden pek istifade etmemesidir. Dolayısıyla eserde yer verilen izahların, müellifin şahsi yorum ve değerlendirmelerinden ibaret olduğu görülmektedir. Buna göre hadisler öncelikle Kur’an ve Sünnet bütünlüğü göz önünde bulundurularak yorumlanmış ve bu anlamda çeşitli metotlar izlenmiştir. Hadisin metninde geçen ve anlaşılması zor olan bazı kelimelerin izah edilmesi, hadisin anlaşılmasında İsrailî kaynaklara; *Tevrat*, *İncil* veya *Zebur*’a atıfta bulunulup *Kitâb-ı Mukaddes* bağlamında anlaşılmaya gayret edilmesi, sebep-i vurûda işaret edilmesi, hadislerden fıkî hükümler çıkarılması, kelâmî, tasavvufî ve hikemî yorumlara yer verilmesi, âlimlerin görüşlerine atıfta bulunulması ve sosyolojik, psikolojik tahliller yapılması bunlardan birkaçıdır. Ancak eserin genel yapısına bakıldığında tasavvufî ve hikemî yorumların daha ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu durum müellifin tarikat ve tasavvuf meşrepli olmasından kaynaklanmış gözükmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hadisi Şerifler, Ömer Fevzi Mardin, Tarikat, Tasavvuf, Şerh.

## Hadith Annotation of Republic Period: Example of Ömer Fevzi Mardin

### Abstract

Commentary works are of great importance in the effort to understand and interpret the material of hadith and sunnah. Therefore, throughout history, many scholars used great efforts in terms of correct understanding and commenting of hadiths; and as a result, they concentrated on annotating activities, which have targeted to explain every expression in hadiths. These activities each region continued in the Republic period, too, as did in previous centuries; and some scholars became prominent. One of them is Ömer Fevzi Mardin. Ömer Fevzi, as a member of well-known deep-rooted family with the name of Mardin, and who was born in Mardin in 1878, is the son of Mardinizâde Seyyid Arif Pasha. His mother Zarife Khanım in the daughter of Bedirhan Pasha from Bedirhanoğuls family. And his grandfather, Seyyid Yusuf Sıdkî Mardin is one of the sheiks of Nakshibendî or Kadirî tariqat; he served as a qadî’asker during the reign of II Abdulhamid. This family, which was known as Mardinizades, have also been mentioned as ağazades (sons of aga) as a tribute to Ağa Çelebi. Ömer Fevzi, who grew up in such a family that was close to mysticism and denomination and acquainted with state affairs, initially had education in military schools being affected from his family and acted as a soldier for years. Ömer Fevzi, who participated in Arûsi Selâmi denomination in Libya during Tripoli war, became the sheikh and pir of this denomination during the Republic period. His closeness as a military origin person brought together itself that some high rank officers of the Republic period and directors joined this denomination. As is the case,



Ömer Fevzi, who was criticized due to several views he adopted and some fatwas that he submitted, was exposed to several allegations and accusations like missionary. Ömer Fevzi, who was quite good at in the fields of military and mysticism, was interested in the sciences of hadith; and he wrote a work named as *Hadith Sharifs Classified-Annotated According to Subjects*. In this study, based on the work called Hadis-i Şerifler (Hadiths Sharifs), which is one of the examples of hadith commentary literature of the Republican period, the author's interpretation technique and commentary method was revealed; and hadith commentary of the period was investigated through this example. In the study, benefitting from documentation method the works of the author were found out, and the necessary hadith inferences were made while some of the narrations mentioned in the work, which are the subject of this study, were discussed. After the investigation, the following results were attained: In this work, the author, moving from several sources especially *Sahih Bukhari*, compiled nearly 1635 hadiths and annotated them. One of the important properties that attracts attention in the work is that the author did not make use of classical and contemporary hadith annotations. Therefore, the explanations given place in the work consist of the personal comments and assessments of the author. According to this, the hadiths are particularly commented considering the unity of the Qur'an and Sunna; and within these terms, several methods were followed. That some words that were present in the text of hadith and difficult to be understood were explained and that he tried to make the hadiths to be understood in terms of *Holy Book* by attributing Israeli sources, *Torah*, *Bible* or *Zabur* and that *sebeb-i vurud* (the reason that a hadith was uttered) was pointed and that jurisprudential provisions were deducted from hadiths and that interpretations related to kalam, mysticism and wisdom were given place and that the views of scholars were referred and that sociological, psychological analyses were done are some of them. However, when the general structure of the work is examined, it is seen that mystical and philosophical interpretations are more dominant. This seems to have arisen from the fact that the author is of a religious sect and mysticism origin.

**Keywords:** Hadith, Hadith al Sharifs, Ömer Fevzi Mardin, Tariqat (Denomination), Mysticism, Annotation.

## Giriş

Tasnif dönemi eserlerine yönelik kaleme alınan çalışmalar içerisinde en yaygın ve en yoğun olanı şerh çalışmalarıdır. Bunun sebebi hadislerin anlaşılması ve yorumlanması hususunda şerh çalışmalarının önemli bir vazife üstlenmiş olmasıdır. Bu tür çalışmalar, hadislerin sağlıklı bir zeminde anlaşılmasını sağladığı gibi çeşitli fikirlerin ele alınıp tartışılmasına ve bazı hükümlerin çıkarılmasına da olanak sağlamıştır. Sözlükte açmak, açıklamak, izah etmek ve genişletmek gibi çeşitli anlamlara gelen şerh, hadis istilahi olarak bir hadisin veya belirli bir hadis kitabındaki tüm hadislerin isnad, dil, muhteva, *sebeb-i vurud* gibi çeşitli yönlerden açıklamasını yapmak ve anlaşılması zor olan kısımları izah etmek anlamına gelir.<sup>1</sup>

Hadis alanında yapılan şerh çalışmaları, geçmiş ilmî mirasın aktarılmasına vesile olmuş ve bu ilmin günün şartlarında ne tür mesajlar içerdiğine de imkân sağlamıştır. Bu tür çalışmaların tarihi oldukça eskidir. Esasında şerh kültürü, Hicri üçüncü asırdan itibaren *garibu'l-hadis* eserleriyle birlikte başlamıştır. Bu eserlerde hadis şerhçiliği sadece hadislerde geçen ve anlaşılması zor olan garip ve nadir kullanılan kelimelerin sözlük açıklamalarını ele almakla yetinilmiştir. Bundan dolayı bu tür çalışmalar bir nevi hadis lügati sayılmıştır. İmam Şafii'nin (öl.204/820) *İhtilafu'l-Hadis*'i, İbn Kuteybe'nin (öl.276/889) *Tevilu Muhtelifi'l-Hadis*'i Tahavi'nin (öl.321/933) *Müşkilu'l-Âsâr*'ı ile *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı gibi eserlerle şerh edebiyatı kapsamlı olmasa da gelişme göstermiştir. Ancak daha sonraları hadis şerhçiliği, Hattâbî (öl.388/998) ile yeni bir sürece girmiştir. Nitekim Hattâbî'nin *Meâlimu's-Sünen* ve *A'lamu'l-Hadis* eserleriyle şerh edebiyatı, ilk defa hacimli büyük eserlere kavuşmuştur.<sup>2</sup> İbn Hacer'in (öl.852/1449) *Fethu'l-Bârî* ve Aynî'nin (öl.855/1451) *Umdetü'l-Kârî* adlı eserleriyle ise klasik hadis şerhçiliğinin zirve noktasına ulaştığı

<sup>1</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 293; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2009), 180-181.

<sup>2</sup> Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 180; Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 16/489-491; Mustafa Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2020), 23-30; Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 17-62; Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmî (Hicri VII-VIII. Asır)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 187-188.

kabul edilmektedir. Bu edebiyat daha dar çerçevede gerekli görülen bazı noktaların açıklanması olarak haşiye ve taliklerle de devam etmiştir.<sup>3</sup>

Hadis şerhçiliği tarihi süreçte her asırda âlimlerin ilgisini çekip bu alanda eserler vücuda getirildiği gibi Cumhuriyet döneminde de bazı âlimlerin ilgi odağı olmuş ve neticede önemli eserler kaleme alınmıştır. Buna dair ilk örnek devlet desteğiyle kaleme alınan *Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhî* adlı eserdir. Bu eserin ilk üç cildi Babanzâde Ahmed Nâim, kalan diğer dokuz cildi ise Kâmil Miras tarafından telif edilmiştir. Bu eser dışında 1950'li yıllara kadar hadis şerhçiliği adına olumlu gelişmelerin olduğu pek söylenemez. Çünkü Demokrat Parti'nin 1950'li yıllarda iktidara geldiği döneme kadar önceki iktidarların izlediği din politikasından dolayı dinî yayınlar olumsuz anlamda etkilenmiş ve tabiatıyla hadis şerhçiliği de bundan payını almıştır. Dolayısıyla hadis şerhçiliğinde *Tecrid-i Sarîh* dışında dinî yayınlarda bir gerileme söz konusu olmuştur. Esasında Ahmed Naim'in bazı açıklama ve notları barındıran *Kırk Hadis*'i de cumhuriyet döneminin hadis şerhçiliğine dair ilk yayınlardan sayılmaktadır. Yine Selâmi Münir Yurdatap (öl.1987) tarafından tercüme edilen *1001 Hadis Tercümesi ve Tefsiri* (1941), Ahmed Hamdi Akseki'nin (öl.1951) *Peygamberimizin Vecizeleri* (1945), emekli Binbaşı Numan Kurtulmuş (öl.1952) tarafından yazılan *Binbir Hadis Tercemesi* (1948) ile Mehmet Kemal Pilavoğlu'nun *201 Ahâdis-i Şerif ve Şerhi* (1951) adlı eserler Cumhuriyetin ilk dönemlerinde kaleme alınan hadis şerhleridir.<sup>4</sup>

Bu dönemin hadis şerh edebiyatına dair eserlerinden birisi de 1951 yılında Ömer Fevzi Mardin tarafından kaleme alınan *Hadîs-i Şerîfler Mevzûlara Göre Tasnifli-Şerhli* isimli çalışmadır.<sup>5</sup> Cumhuriyet döneminin modern şerh edebiyatına ilişkin önemli numunelerinden birisi olan bu eser üzerine herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması araştırma konusu olarak seçilmesinin en önemli sebebidir. Bu çalışmada ilgili eser bağlamında Ömer Fevzi'nin rivâyetleri yorumlama tekniği ve şerh metodu ortaya konulacak ve Cumhuriyet dönemi hadis şerhçiliği hakkında fikir sahibi olunacaktır. Şimdi Ömer Fevzi Mardin'in hayatı, ilmî faaliyetleri ve hakkındaki bazı söylentileri ele almak uygundur.

## 1. Ömer Fevzi Mardin'in Hayatı

Ömer Fevzi Mardin, Mardinî nisbesiyle bilinen köklü bir ailenin çocuğu olarak 6 Mayıs 1878 yılında Mardin'de doğdu. Babası Mardinizâde Seyyid Arif Paşa (1852-1920) dönemin Suriye valiliği görevini yapmıştır. Annesi Zarife, Bedirhanogulları ailesinden Bedirhan Paşa'nın kızıdır. Dedesi Seyyid Yusuf Sıdkî Mardin (1816-1903) ise Kadiri ve Nakşibendi şeyhlerinden olup ikinci Abdulhamid zamanında kazaskerlik görevini icra etmiştir.<sup>6</sup> Dönemin tanınmış simalarından Yusuf Sıdkî, kazaskerlik dışında mahkeme baş katipliği ile müftülük görevi icra etmiş ve şer'î ilimlerde söz sahibi olarak ilk defa *Gazali'nin İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn* adlı eseri üzerine dokuz ciltlik tercüme ve şerh yazmıştır.<sup>7</sup> Osmanlı döneminde Mardinizâdeler diye şöhret bulan bu aile, özellikle Mardin'de eski zamanlarda büyük dedeleri Ağa Çelebi'ye ithafen Ağazâdeler olarak da anılmışlardır.<sup>8</sup>

Ömer Fevzi'nin aile nesebi Mardin'e Kadiri tarikatını getiren ve Şirin Dede lakabıyla anılan Seyyid Şeyh Muhammed Şahrind el-Kadiri'ye kadar uzanır. Aile fertlerindeki tüm şahıslar nesilden nesile Kadiri tarikatını birbirine devretmişlerdir. Bu husus aile fertlerinin izlediği tasavvufî anlayış bakımından kayda

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/559-560; Türkan, *Hadis Şerh Geleneği*, 48-59; Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 224-273.

<sup>4</sup> İsmail Lütfi Çakan, "1876-1976 Arası Türkiye'de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)", *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/39 (15 Haziran 1980), 39-47; Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (01 Mayıs 2013), 202-207.

<sup>5</sup> Ömer Fevzi Mardin, *Hadîs-i Şerîfler Mevzûlara Göre Tasnifli - Şerhli* (İstanbul: Yelken Matbaası, 1978).

<sup>6</sup> Kâmil Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878-1953)", *Makalelerle Mardin IV Önemli Sımlar Dini Topluluklar*, ed. İbrahim Özcoşar (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2007), 76.

<sup>7</sup> Tahsilini Mardin ve çevresindeki medreselerde tamamlayan Yusuf Sıdkî, Zemahşeri'nin *Nevabiğü'l-Kelim* adlı eserini de *Güzel Sözler Söyleyen Büyükler* adıyla Türkçeye kazandırmıştır. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1996), 4/378; Mehmet Sait Çalka, "Mardinli Ömer Şevki Efendi ve Türkçe Divânı", *Sufî Araştırmaları* 1/1 (2010), 50-51.

<sup>8</sup> Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker", 76.

değerdir. Bu şecerenin nihayeti Hz. Hüseyin'e kadar dayandırılır. Bundan dolayı Ömer Fevzi ve ailesi "seyyid" lakabıyla anılmışlardır. Şeceresindeki tüm isimler Kadirî tarikatına mensuptur. Ancak babası ile dedesi Kadirî tarikatıyla birlikte Rıfâî tarikatına da mensuptur. Dedesi Yusuf Sıdkî, Kâdirî tarikatı hilafetiyle birlikte Rıfâî tarikatının hilafetini uhdesinde bulundurmıştır.<sup>9</sup> Bu ailenin Abdulkadir Geylânî ile akrabalıkları olduğu da ifade edilmiştir. Buna göre Abdulkadir Geylânî, asırlar önce Mardinizâdelerin dedelerinden birisine Ömer Fevzi'ye teslim edilmek üzere bir takke emanet etmiş ve takke muhafaza edilerek nesilden nesile aktarılmış ve nihayet Ömer Fevzi'ye teslim edilmiştir. Bu takkenin Ömer Fevzi'nin vefatıyla birlikte onunla defnedildiği belirtilmiştir.<sup>10</sup>

Tasavvufa böylesine yakın bir ailede yetişen Ömer Fevzi, kendi isteğiyle askeri okullara yazılmış ve yıllarca askeri okullarda eğitim görmüştür. Okul hayatı oldukça müspet geçtikten sonra orduya katılan Ömer Fevzi, askerlik hayatında gösterdiği başarılarından dolayı "Hamidiyye Kahramanı" olarak anılmıştır. Bu unvanı Hamidiye harbinde Bahriye Nâzırı Rauf Orbay ile birlikte almışlardır.<sup>11</sup> Dönemin İran'ını İngiltere ve Rusya nüfuzundan kurtarılması için girişimlerde bulunan Ömer Fevzi, Sünnî ve Caferî mezhepleri arasındaki uzlaşmazlıkları çözmek amacıyla ulema ile temaslarda bulunmuş ve Caferilerin hac talepleri için Osmanlı Hükümeti nezdinde aracılık da yapmıştır. Ancak Osmanlı Devleti'nin birinci dünya harbinden yenik çıkmasıyla bu faaliyetler sonuçsuz kalmıştır.<sup>12</sup>

Ömer Fevzi, Mustafa Kemal Atatürk ve Enver Paşa ile silah arkadaşlığı da yapmış ve kendileriyle Trablusgarp Savaşına katılmıştır. İtalyanlarla yapılan deniz savaşında silah ve cephane sevkiyatıyla meşgul olmuş ve Avrupa'dan temin ettiği cephaneleri Libya'ya ulaştırmıştır. Askeri sahadaki bu ve benzeri çok sayıda başarısından dolayı birçok madalya ile taltif edilmiştir.<sup>13</sup> Trablusgarp Savaşı, Ömer Fevzi'nin takip ettiği tasavvuf/tarikat çizgisi hususunda bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü Kadirî ve Rıfâî meşayihî olan dedelerinin dergahında yetişen Ömer Fevzi, Libya'da savaş esnasında Arûsi Selâmi tarikatının şeyhi olan Seyyid Abdusselam el-Esmer'in (öl.981/1574) türbesini ziyaret etmesi yönünde el-Esmer'den âlem-i batında manevi bir emir almıştı. Ömer Fevzi, türbeyi ziyaret ettikten sonra bu tarikata bağlanarak tarikatın Seyyid el-Esmer'den sonra gelecekteki ikinci Pîr'i olmuştur.<sup>14</sup>

Ömer Fevzi, hayatı boyunca tarikatlara büyük önem vermiş ve çok sayıda tarikata intisap etmiştir. Örneğin Trablusgarp Savaşının bitiminde askerlik vazifesinden emekli olan Ömer Fevzi, daha sonra silah arkadaşı Rauf Orbay'ın vesilesiyle Halidiyye Şeyhi olan Küçük Hüseyin Efendi olarak bilinen Hüseyin Hüsnü Efendi (öl.1930) ile tanışmış ve ondan Nakşibendiyye hilafeti almıştır. Askerlik vazifesinden ayrılmasıyla tüm zamanını bu tarikata ve şeyhine hizmete veren Ömer Fevzi, şeyhinin vefatından sonra irşad faaliyetlerine başlamıştır.<sup>15</sup>

Ömer Fevzi çok sayıda tarikata intisap etmiş olmasına rağmen Cumhuriyet döneminde daha çok Arusî Selâmi tarikatının şeyhi olarak bilinmektedir. Bu tarikat, Şâzeliyye tarikatının Ebu'l-Abbas Ahmed el-Arûs (öl.868/1464) tarafından kurulan Kuzey Afrika kollarından birisidir. Esasında bu tarikatın Afrika'daki kolu Seyyid Ahmed b. Zerrûk'a (öl. 899/1493) nispetle Zerrûkiyye ismini de taşır.<sup>16</sup> Fethullah el-Acemî vasıtasıyla Horasan'dan Kuzey Afrika'ya geldiği anlaşılan bu tarikat, dünyevî işlere değer vermeyen bir irşad anlayışına sahiptir. Ahmed el-Arûs, bu özelliği Şâzeliyye'nin esasları ile birleştirerek Arûsiyye'yi kurmuştur. Bu tarikat, Abdusselam el-Esmer döneminde yaygınlık kazanmıştır. Bu yüzden el-Esmer'e ikinci Pîr unvanı

<sup>9</sup> Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker", 77-78; Çalka, "Mardinli Ömer Şevki Efendi", 51-52.

<sup>10</sup> Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker", 78-79.

<sup>11</sup> Abdullah Muradoğlu, "Türkeş'in Gizli Dünyası (5 bölümlük yazı dizisi)", *Yeni Şafak Gazetesi* (18.08. 2003).

<sup>12</sup> Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker", 80.

<sup>13</sup> Muradoğlu, "Türkeş'in Gizli Dünyası (5 bölümlük yazı dizisi)".

<sup>14</sup> Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker", 81; Arûsi-yi Selâmi Tarikatı, "Ömer Fevzi Mardin" (Erişim 26 Ekim 2022).

<sup>15</sup> Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker", 82-84; Arif Sacit Şair, "Türk'ü Titretip Kendine Döndürme Yazısı", *Bağımsızlık, Demokrasi, Sosyalizm Yolunda Fabrika* 59 (Ekim 2004), 59; Muradoğlu, "Türkeş'in Gizli Dünyası (5 bölümlük yazı dizisi)".

<sup>16</sup> Mehmet Faik Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik (Hakikâterin Aynası)* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2006), 282.

verilmiştir. Ahmed el-Arûs'un şeyhi Ebu'l-Abbas el-Hadramî'nin Kadiriyye silsilesinde yer almasından dolayı Arûsiyye'nin Kadiriyye tarikatının kollarından birisi olduğu da söylenmektedir.<sup>17</sup>

Arûsi Selâmî tarikatının Türkiye'deki şeyhinin Ömer Fevzi Mardin olduğu görülmektedir.<sup>18</sup> Nitekim bu tarikat adına açılan bir web sayfasında da tarikatın Arûsi Selâmi Ömerî kolunun Ömer Fevzi Mardin tarafından kurulduğu ifade edilmiş ve Ömer Fevzi'nin tarikat halifeliğini Mustafa Aziz Çınar'a (öl. 1979) devrettiği belirtilmiştir.<sup>19</sup> Bundan dolayı Çınar, tarikatın Pîr-i sânisî olarak bilinmektedir.<sup>20</sup> Mustafa Aziz Çınar'dan sonra halifelik Şeyh Necmettin Oyman ve Mehmet Faik Erbil'e geçmiştir.<sup>21</sup> Bu bilgiler, Ömer Fevzi'ye çok sayıda keramet isnad eden<sup>22</sup> tarikat şeyhlerinden M. Faik Erbil tarafından da ikrar edilmiş.<sup>23</sup> Mardin'den Arûsi Ömerî tarikatı halifeliği alanlar arasında Şeyh Hüsnü Sarıer Ceyhun ve Üsküdarlı Nafiz Uncu Efendi de bulunmaktadır.<sup>24</sup>

Tarikat şeyhlerinden M. Faik Erbil, bu tarikatın yeryüzünde Allah'a en yakın olan tarikatların başında geldiğini iddia etmektedir. Ona göre bu tarikat, aynı zamanda Kâdiriyye, Rufâiyye, Bedevîyye, Şâzeliyye, Desûkiyye, Çeştiyye ve Ethemîyye gibi çeşitli tarikatların özünü uhdesinde cem etmiş ve "Üveysilik"<sup>25</sup> hususu üzerinden en kısa yoldan hakka ulaşmayı hedef edinmiştir. Tarikatın Türkiye'deki Ömerî kolu da bu cihet üzerine kurulmuştur.<sup>26</sup>

Ömer Fevzi'nin asker kökenli olması, Arûsilik'in devlet yöneticileri tarafından benimsenmesini kolaylaştırmış gözükmektedir. Nitekim Arusiliği ele alan bazı gazetelerde bu konuya temas edilmiş, Mardin ailesinin Arusilik geleneğinin temsilcilerini yetiştirmekle ünlü olduğu ve bu tarikatın yüksek devlet temsilcilerini de cezbediği ifade edilmiştir. Buna göre Cumhuriyet döneminde İttihat ve Terakki yöneticilerinin önemli bir kısmının ve üst rütbeli subaylardan bazılarının Arûsilik tarikatına mensup olduğu iddia edilmiş ve bunlar arasında Rauf Orbay, Mareşal Fevzi Çakmak ve Kazım Karabekir Paşa'nın da bulunduğu kaydedilmiştir.<sup>27</sup>

## 2. Ömer Fevzi Hakkında Söylenenler/İthamlar

Ömer Fevzi hakkında müspet anlamda görüş olduğu gibi menfi yönde de görüşler nakledilmiş ve çeşitli şekillerde itham edilmiştir. Esasında Ömer Fevzi, yazdığı eserlerle ve irşad faaliyetleriyle uğraşırken benimsediği bazı görüşler farklı kesimlerce tartışılmıştır. Ona yönelik en önemli itham ise misyonerlik propagandasıdır. Buna göre değişik tasavvufî ekoller, Ömer Fevzi'nin Hristiyanlara ve Musevilere olan bakış açısından dolayı onun Bible House (*Kitâb-ı Mukaddes*) isimli teşkilat adına çalıştığını ifade etmişlerdir. Ayrıca onun *Din Dersleri* adlı kitabında misyonerlik faaliyetleri için çalışıp yeni bir din anlayışı aşılama gayreti içinde olduğu ileri sürülmüş, kitaplarının genelinde Ömer Fevzi'nin dinleri mukayese ederek Misyonerlik propagandası yaptığı da iddia edilmiştir. Bu noktada eleştirilen görüşlerinden birisinin şu şekilde olduğu ifade edilmiştir: "Her din haklıdır. Biaenaleyh Mecusi, İsevî, Musevî ve Müslüman birdir. Bu

<sup>17</sup> Mehmet Demirci, "Arûsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/424.

<sup>18</sup> Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik (Hakikâtilerin Aynası)*, 282-283.

<sup>19</sup> Arûsi-yi Selâmi Tarikatı, "Ömer Fevzi Mardin".

<sup>20</sup> Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik*, 282-283.

<sup>21</sup> Şair, "Türk'ü Titretip Kendine Döndürme Yazısı", 62; Muradoğlu, "Türkeş'in Gizli Dünyası (5 bölümlük yazı dizisi)"; Arûsi-yi Selâmi Tarikatı, "Ömer Fevzi Mardin".

<sup>22</sup> Bu kerametler için bkz. Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik*, 282-283, 288-291.

<sup>23</sup> Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik*, 282-283.

<sup>24</sup> Büyüker, "İstanbul'da Mardinli Bir Asker", 85.

<sup>25</sup> Bir kimsenin zâhiren görmediği kişi veya kişilerden mânevî eğitim alması ve bu yolla meydana gelen tarikat anlamındaki tasavvuf terimidir. Örneğin Hz. Peygamber'in kendisi ile bizzat görüşmeyen Üveys el-Karanî'yi rüya ve diğer mânevî yollarla irşat ettiği kabul edilir. Bkz. Necdet Tosun, "Üveysilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/400-401.

<sup>26</sup> Erbil, *Mir'âtü'l-Hakâik*, 287-288.

<sup>27</sup> Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği, Taha Toros Arşivi, "Yöneticilerin Geleneği" (06 Mart 2001); Şair, "Türk'ü Titretip Kendine Döndürme Yazısı", 59-60.

ayrılığı ortadan kaldırmak için kitapların en faydalı olan kısımlarını alıp yeni bir terkip yapmak (yeni bir metin inşası) doğru olanıdır.”<sup>28</sup>

Ömer Fevzi hakkında yapılan en önemli eleştirilerden birisi de gayr-i müslimler adına mevlid okutulabileceği yönündeki fetvasına ilişkindir. Buna göre 8 Aralık 1951 yılında amansız bir hastalığa yakalanan dönemin Arjantin Cumhurbaşkanı Juan Peron’un eşi Eva Peron’un sağlığına kavuşabilmesi için İstanbul Şişli Camii’nde bir mevlid okutulmuş ve bu mevlid 13 yıl Arjantin’de yaşayan bir Türk vatandaşı tarafından tertip edilmiştir. Mevlide Beyoğlu müftüsü, Arjantin’in İstanbul Başkonsolosu ve cemaatiyle birlikte yirmi beş Arjantin vatandaşı katılmıştır. Bu meseleden sonra gayr-i müslimler için mevlid okutulup okutulmayacağı tartışma konusu olmuş ve Ömer Fevzi, Peron için mevlid okunabileceğini savunmuştur.<sup>29</sup> Esasında Ömer Fevzi, önemli gördüğü bu meseleyi izah etmek amacıyla *Müslüman Olmayanların Din Durumları* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde gayr-i müslimler için mevlid dışında dua da edebileceğini ve bu tür şeylere mazhar olmak için Müslüman olmak gerekmediğini bilakis ehl-i kitap için de bunların geçerli olduğunu ayet, hadis ve yorumlarla açıklamaya çalışmıştır.<sup>30</sup> Ömer Fevzi’nin mevlid ile ilgili fetvası başta olmak üzere *Müslüman Olmayanların Din Durumları* (İstanbul, Nur Basımevi, 1952) ve *Vâridât-ı Süleyman Şerhi* (İstanbul-Acun Basımevi, 1951) gibi bazı eserlerindeki çeşitli fikirleri sert bir dille eleştirilmiş ve bundan dolayı itikadî ve ameli durumu hakkında çok ağır ifadeler kullanılmıştır. Ona yönelik bu tenkitleri yapanlardan birisi de Kadir Mısıroğlu’dur (öl. 2019).<sup>31</sup>

### 3. Vefatı ve Eserleri

Ömer Fevzi Mardin 1 Mart 1953 tarihinde İstanbul’da vefat etmiş ve Karacaahmet Mezarlığına defnedilmiştir. Kendisinin iki oğlu ve bir kızı bulunmaktadır. Soyu günümüzde devam etmektedir.<sup>32</sup> Ömer Fevzi’nin sağlığında Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca gibi bazı dilleri iyi bildiği ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Esasında yabancı dillere olan bu yatkınlığı yazdığı bazı kitap ve risale tercümelelerinden de anlaşılmaktadır. Onun telif ettiği eserlerin önemli bir kısmı İlahiyat Külliyyatı dizisiyle yayınlanmıştır. İlk telif ettiği eseri Osmanlıca olup *Dinî Hasbihal* (İstanbul: 1342) adını taşımaktadır.

Bu eser dışında *Başlangıçtaki Fikir ve Allah Mefhumu* (İstanbul, Nur Matbaası, 1953), *Din ve Safhaları* (İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1940), *Din ve Esasları* (İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1940), *Din ve Telakkileri* (İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1940), *Din ve Hikmetleri* (İstanbul, Çeltut Matbaası, 1940), *Din ve İlmihal Esasları* (İstanbul, Bozkurt Matbaası, 1940), *Müslümanlık Esasları* (Sinan Matbaası, 1943), *Hıristiyanlarda İntibah Hareketleri* (Sinan Matbaası, 1944), *Musevilere Çıkar Yol* (Sinan Matbaası, 1944), *Istırab* (Sinan Matbaası, 1944), *Ümit* (Sinan Matbaası, 1945), *Kurtuluş* (İstanbul-Aydınlık Basımevi, 1945), *Dinde Askerlik Kültürü* (İstanbul-Aydınlık Basımevi, 1945), *Din Dersleri* (İstanbul-Aydınlık Basımevi, 1946), *Hakikat İlmi İrfan* (İstanbul-Aydınlık Matbaası, 1946), *Hayat ve Hakikat* (İstanbul-Aydınlık Matbaası, 1946), *Vâridât-ı Süleyman Şerhi 1. cilt* (İstanbul-Kemal Matbaası, 1951), *Vâridât-ı Süleyman Şerhi 2 ve 3. cilt* (İstanbul-Acun Basımevi, 1951), *Kur’an-ı Kerim Mevzulara Göre Tasnifli-Şerhli Türkçesi* (İstanbul-Yelken Matbaası, 1976), *Hadîs-i Şerifler Mevzulara Göre Tasnifli-Şerhli* (İstanbul-Yelken Matbaası, 1978), *İslam’ın Şartlarının Şartları* (İstanbul, Nur Basımevi, 1951), *Allah’ın Hilkatde Muradı* (İstanbul, Nur Basımevi, 1952), *Kitap Ehli Ailesi* (İstanbul, Nur Basımevi, 1952), *Allah’ı Tanıtan İsimler Sıfatlar* (İstanbul, Nur Basımevi, 1952), *Müslüman Olmayanların Din Durumları* (İstanbul, Nur Basımevi, 1952), *Münacaat-Çocuk Dilinden Dua* (İstanbul, Çeltut Matbaası, 1940), *Münacaat-Çocuk Duaları ve İlahileri Manzum* (İstanbul, Çeltut Matbaası, 1940), *İslâm Muhtırası* (Sinan Matbaası, 1943), *Âsumanın Münacatı-Kız Çocuklarımızın İlahi Şiirleri* (İstanbul, Aydınlık Matbaası, 1945),

<sup>28</sup> Büyüker, “İstanbul’da Mardinli Bir Asker”, 89-91.

<sup>29</sup> Şair, “Türk’ü Titretip Kendine Döndürme Yazısı”, 64; Büyüker, “İstanbul’da Mardinli Bir Asker”, 86-87.

<sup>30</sup> Ömer Fevzi Mardin, *Müslüman Olmayanların Din Durumları* (İstanbul: Nur Basımevi, 1952).

<sup>31</sup> Kadir Mısıroğlu, “Ömer Fevzi Mardin Kimdir İtikâden Durumu Nasıldır?”, *YouTube* (18 Nisan 2015), 00.01-20.52.

<sup>32</sup> Büyüker, “İstanbul’da Mardinli Bir Asker”, 92-93.

<sup>33</sup> Büyüker, “İstanbul’da Mardinli Bir Asker”, 79.

*Köylü Kardeş* (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), *Türk ve Demokrasi* (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), *Köylü Kardeşe Din Bilgisi* (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), *Muhacirlere İlahi Borcumuz* (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), *Kore Savunması'na Katılmamızda Dinî ve Siyasi Zaruret* (İstanbul, Acun Basımevi, 1950), *Dinde Güzel Sanat Telâkkîsi-Mûsikî, Resim, Heykel* (İstanbul, Nur Basımevi, 1951), *Peygamber Efendimizin Hayırseverlerden İstedikleri* (İstanbul, Nur Basımevi, 1951), *Hazret-i Muhammed Efendimizin Nebî Olarak Geleceği Hakkında Evvelki Mukaddes Kitapların Tebşîratı* (İstanbul, Nur Basımevi, 1951), *Ölüm ve Ahiret* (İstanbul, Nur Basımevi, 1952), *Kan Gütme Da'vası* (İstanbul, Nur Basımevi, 1953), *God's Purpose in Creation* (İstanbul, Nur Basımevi, 1952) ve *A Voice From the East* (İstanbul, 1943) gibi çok sayıda eser kaleme almıştır.<sup>34</sup>

#### 4. Hadis Şerh Metodu

Hadis şerh faaliyetleri, rivâyetlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması hususunda önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bu tür faaliyetlerin yapılmasının temel sebebi ele alınan rivâyetlerin her açıdan açıklanma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda *Hadis-i Şerifler* adlı eserinde 1635 rivâyeti sahabe râvisi dahil isnadsız bir şekilde tercüme halleriyle eserinde ele alan Ömer Fevzi, hadisleri sıralayıp şerh etmeden önce bu eseri yazma gayesinin halka her zaman istifade edebilecekleri hadisleri öz olarak okutmak olduğunu ifade etmiştir. Buna göre eserde muhatabının halk olduğunu ve bundan dolayı teferruat vermediğini, ayrıca teferruat barındıran bilgilerin ulemayı alakalandırdığını belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre halkın ihtiyacı metne ve manayadır. Halk bir rivâyeti kabul edecekse onu rivâyet edenin hatırını sayarak değil, aklına, mantığına, vicdani hislerine ve zevki selimine uygun geldiği için kabul edecektir.<sup>35</sup> Ömer Fevzi'nin bu yaklaşımı, mutasavvıfların hadis kabul şartlarıyla birebir örtüşmektedir. Nitekim bilinmektedir ki tasavvuf ehli, hadis rivâyeti konusunda hadisçilerden farklı olarak isnadlarla pek ilgilenmemişlerdir.<sup>36</sup>

Ömer Fevzi eserine aldığı rivâyetleri *Sahîh-i Buhâri* başta olmak üzere muhtelif eserlerden derlemiştir. Yine müellif hadis derc edilmiş bazı kitaplarda rastladığı rivâyetleri de zaman zaman ayıklayarak eserine aldığını ifade etmiştir.<sup>37</sup> Nakledilen rivâyetlerin her birine numara veren Ömer Fevzi, eserine aldığı Buhârî hadislerini doğrudan *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhî*'nden almış ve bunlara "B." rumuzuyla işaret ederek *Tecrîd-i Sarîh*'teki sıra numarasına dikkat çekmiştir.

Eserde takip edilen şerh metodu bir yönüyle (ayet ve hadislerle anlama, sebep-i vürûd zikredilmesi, garip kelimeleri açıklama, fıkhi hüküm çıkarma vs.)<sup>38</sup> klasik hadis şerhlerindeki metotlara benzemektedir. Ancak bir başka yönüyle ise klasik şerhlerden ayrılmaktadır. Şimdi Ömer Fevzi'nin hadisleri şerh etme esnasında takip ettiği bazı metotları "Şerhin Genel Metodu" ve "Şerhin Ayırt Edici Metodu" başlıklarıyla ele almak uygundur.

##### 4.1. Şerhin Genel Metodu

Ömer Fevzi, eserinde hadisleri şerh ederken genel olarak klasik hadis âlimlerinin takip ettiği bazı yöntemleri esas almıştır. Bu anlamda Ömer Fevzi, hadisleri yorumlarken klasik hadis uleması gibi öncelikle hadisi açıklayan ve destekleyen ayet veya başka hadislerden yararlanmış, sebep-i vurûda işaret etmiş, hadiste anlaşılması zor olan kelimelerin lügat ve ıstılah anlamlarına dikkat çekmiş, hadisin ihtiva ettiği bazı

<sup>34</sup> Bu eserler için bkz., Arûsi-yi Selâmi Tarîkatı, "Ömer Fevzi Mardin".

<sup>35</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 8.

<sup>36</sup> Süfîlerin hadis rivâyeti konusunda muhaddislerden ayrılan yönleri bulunmaktadır. Bunlar arasında; hadisleri isnadsız zikretmeleri, lafza önem vermeyip mana ile rivâyet etmeleri, keşif, ilham ve rüya yoluyla hadis rivâyet etmeleri, hadisleri kendi anlayışları doğrultusunda tevîl etmeleri ve sırlı hadislerin varlığına inanmaları gibi bazı unsurlar bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44-64; Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivâyeti ve Rivâyet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 111, 110-123.

<sup>37</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 8.

<sup>38</sup> Bu yöntemler için bkz. Efendioğlu, "Şerh", 38/560.

fikhî hükümlerine yer vermiş, rivâyetlerin sıhhat durumlarına yönelik bilgiler aktarmış ve başta sahabe ile tabiûn olmak üzere İslâm ulemasının görüşlerini referans almıştır. Eserde hadisler ele alınırken izlenilen mezkûr metotları şu şekilde ele almak mümkündür.

#### 4.1.1. Hadislerin Anlaşılmasında Ayet ve Hadislerden Yararlanma

Ömer Fevzi'nin hadisleri şerh ederken başvurduğu en önemli yöntemlerden birisi ayet ve hadislerden istifade etmesidir. Bu anlamda onun gerek hadisin anlamını izah etme gerekse de hadisi anlamca pekiştirme noktasında yoğun bir ayet kullanımına başvurduğu görülmektedir. Ömer Fevzi, ele aldığı hadisleri şerh ederken ayetin ilgili kısmını verme veya ayetin tamamını zikretme şeklinde iki yöntem takip etmiştir. Ayrıca Ömer Fevzi gerek ayetlerin gerekse de hadislerin sadece meallerini vermekle yetinmiş orijinal Arapça metinleri zikretmemiştir. Örneğin "*İmânın başta gelen şartı; her nerede olursan ol Cenâb-ı Hak'ın seninle olduğunu bilmendir*"<sup>39</sup> hadisini açıklarken bunun "*Her nerede olursanız o sizinledir.*" (Hadîd 57/29) ayetinin tam karşılığı olduğunu ve dolayısıyla bu ayetle hadisin anlamca desteklendiğini kaydetmiştir. Burada uzun olan ayetin sadece anlamca hadisi destekleyen pasajı zikredilmiştir.<sup>40</sup> "*İbadetlerden gücünüz yetişebilecek ibadeti ihtiyar edin*"<sup>41</sup> anlamındaki rivâyet de açıklanırken Kur'an'ın çok sayıda ayetinin (Talak 65/5, Nisa 4/27, İnşirah 94/5) bu hadisi anlamca desteklediği ifade edilmiştir. Bunlardan bir kısmı şu şekildedir: "*Allah size kolaylık murad edip güçlük istemez*" (Bakara 2/185), "*Allah hiçbir nefse, takati olmayan şeyi teklif etmez*" (Bakara 2/286).<sup>42</sup>

Ömer Fevzi'nin hadisleri şerh ederken en çok başvurduğu yöntemlerden birisi hadisi hadisle anlamca pekiştirme ve yorumlamadır. Esasında eserde hadisler bu yöntemle ele alınmıştır. Çünkü müellif eserini konu başlıkları ile telif etmiş ve her başlığın altında konuyla ilgili anlamca birbirine yakın hadisleri peş peşe sıralamış ve sonrasında bazı izahlara yer vermiştir. Örneğin dinde iyi niyetin önemi ele alınırken amelilerin niyete göre olduğu anlamındaki dört farklı rivâyet<sup>43</sup> peş peşe sıralanmış ve bu rivâyetlerin "*Müminin niyeti amelinden hayırlıdır*"<sup>44</sup> rivâyetiyle anlamca desteklendiği ifade edilmiştir.<sup>45</sup>

#### 4.1.2. Hadiste Geçen Bazı Kelimelerle İlgili Bilgi Verilmesi

Ömer Fevzi'nin eserinde hadisleri şerh ederken başvurduğu önemli ilmî faaliyetlerden birisi de kavram açıklaması yapmasıdır. O, hadiste geçip anlaşılması noktasında güçlük çekilen kelime ve kavramları açıklama yoluna başvurmuştur. Bu anlamda eserinde hadislerde geçen setr (s. 28), halife (s. 52), sadaka (s. 60), dilenci (s. 62), necat (s.124), âlim (s. 146), haram lokma (s. 156), özürçülük (s. 174), tevekkül (s. 190), ibadet (s. 199), tahiyat (s. 222), mesh (s. 240), salavat (s. 248), itikaf (s. 283), hıdır (s. 302), mersiye (s. 324), rab (s. 341), mümin (s. 346), riya (s. 362), zımmi (s. 390) ve i'la-yı kelimetullah (s. 401) gibi çok sayıda kavramı açıklamıştır.

"...ve Allah'ın arşı su üzerinde bulunuyordu, sonra Allah kâinatın tamamını takdir ve tespit etti." anlamındaki hadis ele alınırken "arş" kelimesi hakkında önemli izahlarda bulunulmuştur. Buna göre bu

<sup>39</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 1/305; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 8/336; Ebû'l-Hasen Nûreddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/60.

<sup>40</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 16-17.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Savm", 51; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Salâtü'l-Müsâfirin", 785.

<sup>42</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 202-203.

<sup>43</sup> Buhârî, "Bed'ül Vahy", 1, "İmân", 22; Müslim, "İmâre", 1907; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Zühd", 26; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Talak", 11.

<sup>44</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 6/185; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Abdülaî Abdülhamîd Hâmîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/176.

<sup>45</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 110-111.

hadiste arş, yükseklik ifade eden umumi bir manadadır ve kâinatı her cihetten ihata eden müstedir bir felektir. Allah'ın ilk yarattığı uluv ve irtifa ifade eden şeye arş denilmiştir. Bundan dolayı bu durum, Allah'a nispet edilerek Allah'ın arşı denilmiştir ki Allah'ın kudretinin ilk tecelli ettiği sahadır.<sup>46</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in gerek Kureyş ahalisine gerekse de kızı Fatıma validemize şefaatine güvenmemesi gerektiği yönündeki telkinlere dair bazı hadisler<sup>47</sup> şerh edilirken şefaahat kavramı üzerinde durulmuş ve bu kavramın "merhamet, alâka, gayret ve kurtarıcılık" anlamlarına geldiği ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Dehr'e sövmenin yasaklandığına dair rivâyet<sup>49</sup> şerh edilirken de Dehr'in dünya, felek ve zaman manalarına geldiği belirtilmiştir.<sup>50</sup>

#### 4.1.3. Sebeb-i Vürûdun Açıklanması

Sebeb-i vürûd, hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında önemli katkı sağlayan unsurlardan birisidir. Ömer Fevzi, eserinde hadisleri şerh ederken imkânlar nispetinde bu durumu dikkate almış ve bazı rivâyetlerin daha iyi anlaşılması adına sebeb-i vürûda dair izahlarda bulunmuştur. Örneğin "*Allah dünyada her yükselen şeyi muhakkak aşağı almayı iltizam eder.*"<sup>51</sup> anlamındaki hadisi ele alırken Allah Resulü'nün bu hadisi irad etmesindeki sebebini bizzat rivâyetle birlikte nakledildiğini ifade etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in koşuculuğuyla meşhur olan bir devesi vardı. Bu deveyi o zamana kadar hiçbir deve geçmezdi. Bir yük devesi bu deveyi yarışta geçtiğinde Hz. Peygamber yukarıdaki hadisi irad etmiştir.<sup>52</sup>

Ömer Fevzi, "*Sizler ancak zayıfların duası sayesinde mansûr ve merzûk olunursunuz*"<sup>53</sup> anlamındaki rivâyeti de ele alırken bu rivâyetin sebeb-i vürûdunun Sa'd b. Ebî Vakkas olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Sa'd, diğer sahabeye kıyasen şecaati ve zenginliği cihetiyle kendisini mümtaz bir şahsiyet olarak görürdü. Bu sebeple Hz. Peygamber, umuma hitap ederek yukarıdaki ihtarda bulunmuştur.<sup>54</sup> Ayrıca "*Kızım öyle söyleme, evvelce söylemiş olduklarını inşad eyle*"<sup>55</sup> rivâyetini ele alan Ömer Fevzi, bu rivâyeti de sebeb-i vürûd zikrederek izah etmiştir. Buna göre rivâyetin sebeb-i vürûdu rivâyetle birlikte nakledilmiştir. Nitekim bir düğünde def çalan bazı kızlar Bedir Savaşında şehit olan sahâbîlerin menkıbelerini anmış ve akabinde bu kızlardan birisi "*İçimizde yarın ne olacağını bilen bir Nebi vardır*" dediği için Hz. Peygamber mezkûr hadisi irâd etmiştir.<sup>56</sup>

#### 4.1.4. Hadislerden Fıkhî Hükümler Çıkarılması

Ömer Fevzi *Hadis-i Şerifler* adlı eserinin muhtelif yerlerinde fıkhî ile ilgili açıklamalara çokça yer vermiştir. Bu eserde fıkhî hükümlere dair açıklamaların yoğun olması eserin içeriğinden kaynaklanmış gözükmektedir. Çünkü eserde gusûl, abdest, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlere dair çok sayıda bölüm yer almış ve bunlarla ilgili hadisler ele alınmıştır. Örneğin "*Peygamber efendimiz bir seferde haceti kaza ettikten sonra aldıkları abdestte yalnız yüz ve ellerini yıkadı ve başı ile ayaklarını mesh etti*"<sup>57</sup> anlamındaki rivâyet şerh edilirken bu rivâyeti anlamca destekleyen "*Ey Mü'minler, namaza kalktığınız zaman yüzünüzü*

<sup>46</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 44.

<sup>47</sup> Buhârî, "Vesâya", 11.

<sup>48</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 56-57.

<sup>49</sup> Buhârî, "Edeb", 101; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürsid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 15/70, 16/239, 282.

<sup>50</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 168-169.

<sup>51</sup> Buhârî, "Cihâd", 59; Müslim, "İmân", 351; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), "Rikâk", 23; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/458.

<sup>52</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 31.

<sup>53</sup> Buhârî, "Cihâd", 75.

<sup>54</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 31-32.

<sup>55</sup> Buhârî, "Nikah", 49; Ebû Dâvûd, "Edeb", 51.

<sup>56</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 125-126.

<sup>57</sup> Buhârî, "Vudû", 34; Müslim, "Tahâret", 274.



ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız, başınızı ve topuklara kadar ayaklarınızı mesh ediniz (yani siliniz).” (Maide 5/6) anlamındaki ayet zikredilmiş ve bunlardan hareketle fihki hüküm çıkarılmıştır. Görüldüğü üzere Ömer Fevzi, mezkûr ayeti “*mesh ediniz (yani siliniz)*” ifadesiyle tercüme etmiş ve benimsediği görüşü bu şekilde delillendirmeye çalışmıştır.<sup>58</sup> Ancak malumdur ki bu ayet, çok sayıda mealde ayakların yıkanması şeklinde tercüme edilmiştir.<sup>59</sup>

Ömer Fevzi’ye göre elleri dirseklere kadar yıkamak lüzumu, Hicaz’ın sıcak olması dolayısıyla gömlek kollarının çok geniş olmasından, rüzgarla toz toprağın dirseklere kadar girmesinden ve terli olan kola yapışarak kolu kirletmesindedir. Ömer Fevzi’ye göre dar kollar gömlek ve elbise giyilen yerlerde bu zaruret ortadan kalkar, yalnız el yıkanır. Zira kol ağzı kapalıdır. Görüldüğü üzere ayette geçen “*dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız*” ifadesi de mezkûr hadisle birlikte Hicaz’ın sıcaklığına tahsis edilerek tartışmalı olabilecek bir fihkî hüküm beyan edilmiştir.<sup>60</sup>

Hac ve kurban bahislerinde aktarılan hadislerin yorumlarında da de fihki hükümlere yer verilmiştir. Örneğin hacla ilgili on iki kadar rivâyet peş peşe sıralandıktan sonra bu rivâyet haccın farziyetini bildiren ayetle (Ali İmran 3/97) de desteklenmiş ve hali vakti yerinde olan Müslümanlara hac yolu açık ve emin ise hac etmelerinin farz olduğu ifade edilmiştir.<sup>61</sup> Hac esnasında kesecek kurban bulamayanların oruç tutması gerektiğini bildiren rivâyet<sup>62</sup> ele alınırken de bu rivâyetten hareketle kurban kesemeyecek durumda olanlara on gün oruç tutmanın farz olduğu belirtilmiştir.<sup>63</sup>

Eserde tartışmalı fihkî hükümlere birkaç yerde rastlamak mümkündür. Esasında bu durum daha önce de ifade edildiği gibi Ömer Fevzi hakkında ileri sürülen görüşlerin asılsız olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim Ömer Fevzi, namaz vakitleri başlığı altında miraçta beş vaktin farz olduğunu gösteren rivâyetleri zikretmeden önce uzun uzadıya izahatlarda bulunmuştur. Ona göre Kur’an’da bildirilen namaz vakitleri üçtür, hadislerde ise beştir. Ancak hadisin yanlış olması hakkında şüphe caiz iken Kur’an için bu durum söz konusu değildir. Ona göre malum ve kesin olan şey namazın üç vakit olmasıdır. Ayrıca Kur’an’da emredilmeyip miraçta beş vaktin emredilmesi problemlidir. Bu durum insanlığa da büyük bir zahmettir. Çünkü beş vakit namaz insanlığa kolay gelmediğinden dolayı herkes namaz kılamamaktadır.<sup>64</sup> Görüldüğü üzere Ömer Fevzi, “namazlar insanlığa zor gelmektedir, insanlar kılamamaktadır” gibi ifadelerle kendi yaşadığı dönemin şartları ışığında ayet ve hadisleri yorumlayıp<sup>65</sup> namazın vakitlerini tayin etmeye çalışmakta ve zorlama delillerle fihki hükümler istinbat etme gayreti içindedir.

Ömer Fevzi, Sünnilerin beş vakit namazı muhafaza etmelerinin de bir hakikate mebni olabileceğini ifade etmektedir. Ancak bu durumda bile beş vakit namazın tüm Müslümanlara şamil olmadığını; “Çünkü bunu herkes kılamıyor ve kılınamayacak şeyi de dinin emretmesi caiz değildir” cümlesiyle savunmaktadır. Sonuç olarak Ömer Fevzi’ye göre beş vakit namaz Kur’an’ın ilk nazil olduğu dönemde Hicaz ahalisinin büyük

<sup>58</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 236-237; Ömer Fevzi’nin abdest ayetini anlama ve ona göre hüküm verme yaklaşımı bazı kesimlerce de benimsenmiştir. Abdest alırken ayağını yıkamayıp mesh edenlerin bu yaklaşımı, ayetteki “erculekum” kelimesini “erculikum” şeklinde okumalarından kaynaklanmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri, “lâm” harfi üzerindeki harekeyi fetha okuyarak ayakları yıkamanın farz olduğuna hükmetmiş ve bu konuda çok sayıda hadisi de delil getirmişlerdir. Bu kelimeyi lâmin kesresiyle okuyanlar ise, ayetten “başlarınızı ve ayaklarınızı topuklara kadar meshedin” anlamı çıkarmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Mücteba Uğur, “Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması”, *İslâmî Araştırmalar* 3/2 (1989), 16-28.

<sup>59</sup> *Kur’an Yolu* (Erişim 11 Kasım 2022), Mâide 5/6.

<sup>60</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 236-237.

<sup>61</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 252-254.

<sup>62</sup> Buhârî, “Hac”, 103; Müslim, “Hac”, 1227; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 23.

<sup>63</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 262.

<sup>64</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 224-226.

<sup>65</sup> Cumhuriyet dönemi diğer âlimlerin de hadisleri yorumlarken dönemin şartlarıyla irtibatlandırarak ele aldıkları görülmektedir. Örnek için Bkz. Recep Emin Gül, “Toplumsal Bozulma ve Dinî Yozlaşma ile Mücadele Kültüründe Hadislerin Rolü: Hasan Basri Çantay Örneği”, *Türk Kültürü Sanatı ve Edebiyatında Hadisler Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 24-26 Kasım 2021 (İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2022), 45-66; Recep Emin Gül, “Babanzâde Ahmed Naîm’in Sebülurresâd Dergisindeki Hadis Yorumculuğu”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 45-63.

bir inzibata olan ihtiyacından dolayı miraçta farz kılınmıştır. Bu geçici tedbirdir. Bundan dolayı bu emirler Kur'an'a girmemiştir.<sup>66</sup>

Ömer Fevzi'nin tartışmalı olabilecek türden fıkhi hüküm çıkardığı ve içtihad ederek fetva verdiği hususlardan birisi de Ramazan orucudur. Nitekim o, Ramazan orucu farz kılınmadan evvel Müslümanların aşure günü oruç tuttıklarını bildiren rivâyeti<sup>67</sup> şerh ederken Kur'an'da oruç tutma hususunda seferiliğin mazeret kabul edildiğine dair ayete (Bakara 2/183) dikkat çekmiş ve kendi yaşadığı dönemin şartları ışığında ayeti yorumlayarak bu kolaylığın alanını daha da genişletmiştir. Ona göre her ne kadar Kur'an'da zikredilmese de amele ve çiftçiler de bu kolaylıktan faydalanabilir. Dolayısıyla ağır işlerde çalışan işçiler, çiftçiler vb. meslek grupları iş hayatında kendilerini seferi sayabilirler. Ömer Fevzi'ye göre Kur'an'da bu meslek sınıflarının zikredilmeme sebebi, Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu Hicaz toprağında bu tür ağır işçilik ve çiftçilik gibi meslek gruplarının yer almamasıdır. O dönemde esas geçim kaynağı da hayvancılık ve ticaret adına nakliyecilikti. İnsanlar sık sık hasıl olan mecburiyetlerle sefere çıkarlardı. Bundan dolayı da Cenâb-ı Hak ölçü olarak seferiliği zikretmiştir.<sup>68</sup>

#### 4.1.4. Rivâyetin Sıhhati Hakkında Bilgi Verilmesi

Rivâyetler ele alınırken hadislerin sıhhati hakkında pek malumata yer verilmemiştir. Ancak nadir de olsa bazı rivâyetler hakkında metinden hareketle sıhhat değerlendirmeleri yapılmıştır. Dolayısıyla isnad tenkidinden yola çıkılarak yapılan herhangi bir sıhhat değerlendirmesine rastlamak mümkün değildir. Örneğin Hz. İsa'nın nüzulüne dair "*Hayatım elinde olan Allah'a yemin ederim ki muhakkak İbn Meryem (Hz. İsa) Muhammed ümmeti arasında bir hâkim-i adil olarak inecektir...*"<sup>69</sup> anlamındaki rivâyet ele alınırken uzun bir izahatta bulunulmuş ve bu rivâyete dair metin tenkidi yapılmış ve neticede rivâyetin sıhhat bakımından problemliliği ifade edilmiştir. Buna göre Hz. İsa, cismani olarak yer yüzüne inmeyecektir. Çünkü bu durum sünnetullahı aykırıdır. Bilakis ahir zamanda İslâh gelecektir. Yani Hz. İsa'nın ideal olarak dünyada bıraktığı kardeşlik, birlik ve beraberlik hali meydana gelecektir. Dolayısıyla Hz. İsa gelmiş gibi olacaktır.<sup>70</sup>

Hz. Peygamber'in miraca çıktığında namazın farz oluş şekli ve elli vakitten beş vakte indirilişi noktasında onunla Hz. Musa arasında cereyan eden hadisenin bildirildiği meşhur rivâyet<sup>71</sup> ele alınırken sıhhat değerlendirmeleri yapılmıştır. Buna göre bilhassa Hz. Musâ'nın defalarca Peygamber Efendimiz'i ikaz edip akıl vermesi ve bu ikazlarla Resulullah'ın namaz vakitlerinin tayini için Allah huzuruna çıkması problemliliği görülmüştür. Çünkü bu durumda gerek Allah ve gerekse Hz. Muhammed, Hz. Musa tarafından ikaz edilerek hikmetin akıl ve mantığın iktizasına sevk edilmiştir. Ömer Fevzi'ye göre rivâyette oluşturulan Allah tasavvuru da problemlidir. Çünkü burada Allah'ın merhametsiz, kulların haline acımayan ve her şeyde kullarının güçlüklerini istediği algısı hâkim kılınmış, ancak Hz. Muhammed'in rica ve şefaatiyle itidale meyletmiştir. Bu da Allah için düşünülemez. Sonuç olarak "bu hadislere hadis demek hürmetsizlik" ifadesiyle rivâyetin sıhhat bakımından uydurma olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>72</sup>

#### 4.1.5. Âlimlerin Görüşlerine Atıfta Bulunulması

Hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda başta sahabe ve tabiûn olmak üzere İslâm ulemasının görüşlerinin önemli bir yeri vardır. Bu anlamda Ömer Fevzi, hadisleri peş peşe sıralarken nadir

<sup>66</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 224-226.

<sup>67</sup> Buhârî, "Hac", 46, "Fedâilu's-Sahâbe", 80; Ebû Dâvûd, "Savm", 64.

<sup>68</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 276-277.

<sup>69</sup> Buhârî, "Buyû", 102, "Mezâlim", 32; Müslim, "İman", 242; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977), "Fiten", 54.

<sup>70</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 45-50.

<sup>71</sup> Buhârî, "Salât", 1, "Enbiya", 7; Müslim, "İmân", 263; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/211-213.

<sup>72</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 224-235.

de olsa Hz. Ali<sup>73</sup> ve Abdullah ibn-i Abbas<sup>74</sup> gibi bazı sahâbîlerin sözlerine yer vermiştir. Ayrıca Ebû Hafs (öl.217/832),<sup>75</sup> Kadı İyaz (öl.544/1149),<sup>76</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl.638/1240),<sup>77</sup> Fennî Bey (öl.?)<sup>78</sup> gibi bazı âlimlerin sözlerine de yer vererek hadislerin anlaşılması noktasında çaba sarf etmiştir.

## 4.2. Şerhin Ayırt Edici Metodu

Ömer Fevzi hadisleri şerh ederken yukarıdaki esaslar dışında pek alışılmadık bir yöntem daha kullanmış ve *Kitâb-ı Mukaddes* ile İsraili rivâyetleri önemli birer kaynak olarak sunmuştur. Nitekim şerhin çoğu yerinde *Tevrat*, *Zebur* ve *İncil*'den bazı ayetler ile muhtelif İsraili rivâyetler iktibas edilerek hadisleri anlama gayreti içerisine girilmiştir. Bu durum onun şerh metodunu klasik hadis şerhçiliğinden ayıran önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ömer Fevzi'nin hadisleri ele alırken sık sık tasavvufî ve hikemî anlayış çerçevesinde yorumlaması ve ayrıca sosyolojik tahliller yapması şerhinin başka ayırt edici özelliğidir. Şimdi bu metotlar çerçevesinde ele aldığı bazı rivâyetleri zikretmek uygun olacaktır.

### 4.2.1. Hadislerin Anlaşılmasında *Kitâb-ı Mukaddes*'ten İstifade Etme

Ömer Fevzi, eserinin önsöz kısmında hadisleri şerh ederken başvuracağı bu metot hakkında zımnen önemli bilgiler sunmuştur. Bu anlamda o, hadisler hakkında "Hz. Muhammed efendimizin sözlerinin bazıları Kur'an-ı Kerim münderecâtının izahı; bazıları, daha evvelki Mukaddes Kitaplar muhteviyatının tekrarıdır..." diyerek başvuracağı bu yöntemin önemini izah etmeye çalışmıştır.<sup>79</sup>

Esasında eserin önsöz kısmında ifade edilen bilgiler, kendisine yönelik muhtemel eleştirilere bir savunu niteliği taşımaktadır. Nitekim Ömer Fevzi bu metoda başvurma gerekçelerini şu sözlerle ifade etmiştir: "Cenab-ı Hak; bilmediğimiz şeyleri bizden evvelki ümmetlerin bilginlerine de sormamızı (onların Mukaddes Kitaplarına bakmamızı) Kur'an-ı Kerim'de emir buyuruyor. Zirâ onlar bizden iki bin sene evvel hidayet yoluna girmişler ve bu yolun feyzi ile olgunlaşmışlardır. Ellerindeki; Hak kitaplardır ve Hak kitaplara inanmaklığımız emrinden İlahi murad da budur. Mümkün mertebe kültürümüzü genişletmek, işimizi kolaylaştırmak için her imkândan istifade etmek, kıymet toplamak ve kıymetlenmek esas vazifemizdir...İmdi hakikat bilgisinin yerlisi yabancıdır olmaz. Her insanın göğsü bir maden ocağı, bir cevher kaynağıdır... Bir mutaassıp kimse, başka dindikilerden bir şey sorup öğrenmektense az bilgi ile iktifa etmeyi tercih eder. Fakat bunun yapılmasını ya Kur'an-ı Kerim'in emrettiğini bilmez veya takındığı benlik ona müsaade etmez. Fakat o kendi düşünmelidir ki biz kendimizin değil, Allah'ın. Biz kendimiz için değil Allah'a hizmet için, cemiyete hayırlı faydalı olmak için dünyaya geldik...Çocuğumuzu ecnebi mekteplerine vererek ecnebi hocalardan para ile ders öğrenmeyi yerinde ve yolunda buluyoruz. Ecnebi mekteplere de çocuklarımızı tahsile göndererek büyük masraflara katlanarak Müslüman olmayan hocaların dersinden kitabından istifadeyi lüzumlu sayıyoruz da Allah'ın ecnebi ümmetlere indirdiği kitaba bakmak mı ağırmıza, gücümüze gidiyor. Bu ne zavallılık, bu ne acı taassub. İyi bilelim ki Allah birdir ve Allah'tan gelen kitapların hepsi de kudsiyette birdir. Ve hepsi birbirine yardımcıdır, cümlesi beşerin hayat safhalarına göre nurunu neşreder."<sup>80</sup>

Yukarıdaki ifadelerden hareketle Ömer Fevzi hakkında yazılan bazı eleştirilerin ve suçlamaların bir dereceye kadar anlamlı olduğu söylenebilir. Nitekim bilhassa tüm diğer kitapları Kur'an ile eş değer görmesi ve "Ellerindeki; Hak kitaplardır ve Hak kitaplara inanmaklığımız emrinden İlahi murad da budur." gibi

<sup>73</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 114-115, 417.

<sup>74</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 417.

<sup>75</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 90.

<sup>76</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 345.

<sup>77</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 291, 313.

<sup>78</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 298-299.

<sup>79</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 3.

<sup>80</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 3-4.

ifadelerle bunu dile getirmesi ve mezkûr eserinde bu kitapların tahrifatına dair herhangi bir açıklamada bulunmaması, hakkındaki eleştirileri bir nebze haklı kılar görülmektedir. Şimdi bu yöntemle şerh ettiği bazı hadisleri örneklerle ele alalım.

Ömer Fevzi, Hz. Peygamber'in *Tevrat*'ta zikredilen alametlerine dair İbn Ömer tarikiyle nakledilen Buhârî rivâyetini<sup>81</sup> şerh ederken *Tevrat*'tan dört, *İncil*'den ise sekiz ayet zikrederek Hz. Peygamber'in evvelki mukaddes kitaplarda müjdelendiğini savunmaktadır. Ona göre Hristiyanların büyük bir çoğunluğu bu ayetlerin ihtiva ettiği hakikatlerden habersizdir. Çünkü kilise emrindeki tefsirciler, *Tevrat* ve *İncil*'deki bu ayetlerin Hz. Muhammed'e aidiyetini düşündürmemek için hepsini Hz. İsa'ya tahsis etmişlerdir. Fakat bu, müfessirlerin şahsi iddialarından ibarettir. Ömer Fevzi'nin *Tevrat*'tan delil getirdiği bazı ayetler şu şekildedir: "*Hakkı yeryüzünde sabit kılınca kadar zayıflamayacak ve fütür getirmeyecek ve adalar onun şeriatına muntazır olacaktır.*" (Eş'ya 42/4), "*Ben Yehova (Allah) seni adaletle çağırdım ve elinden tutup seni hızfedeceğim ve seni kavme ahid ve taifelere nûr olmak üzere vereceğim.*" (Eş'ya 42/6). *İncil*'den delil olarak getirilen ayetlerden bir kısmı ise şu şekildedir: "*Amma babadan size göndereceğim tesellici; babadan çıkan hakikat ruhu geldiği zaman benim hakkımda o şahadet edecektir. Siz de şahadet edersiniz. Çünkü ibtidadan benimle berabersiniz.*" (Yuhanna 15/26). "*Artık sizinle çok söyleşmem, zira bu dünyanın reisi geliyor ve onun bende hiçbir şeyi yoktur.*" (Yuhanna 14/29). "*Gerçi ben sizi tövbe için su ile vaftiz ediyorum. Fakat benden sonra gelen benden daha kudretlidir. Ben onun papuçlarını taşımaya layık değilim. O sizi Rûh-ul kudüs ile ve ateş ile vaftiz edecektir.*" (Matta 3/11).<sup>82</sup>

Ömer Fevzi, eserinin başka yerlerinde de *Kitâb-ı Mukaddes*'e atıfta bulunarak ele aldığı konulara dair izahlar yapmıştır. Örneğin Bedir şehitlerinin menkıbelerini anarak def çalan kızların durumunun Hz. Peygamber tarafından hoş görüldüğünü bildiren bir rivâyeti<sup>83</sup> ele alan Ömer Fevzi, konuyu İslâm'ın ve ehl-i kitabın musiki ve diğer güzel sanatları (resim, heykel ve saz çalmak gibi) olan bakış açısıyla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre İslâm'da bu tür faaliyetlerin tamamına, Musevilik ve Hristiyanlıkta ise musiki dışındaki güzel sanatları cevaz verilmemiştir. Ömer Fevzi'ye göre bu tür sanatların hepsini de yaratan Allah olup, hiçbir şey abes, beyhude ve hikmetsiz yaratılmamıştır. Bu görüşünü Kur'an'dan delil getirdiği çok sayıda ayet ile desteklemeye çalışan (Enbiya 21/16, A'la 87/1, Secde 38/27, Saffat 37/96, Mürselat 77/31) Ömer Fevzi, bilhassa saz çalmayla ilgili *Tevrat* (Hezekiel 28/12) ve *Zebur*'dan (Mezmurlar 150/2-6, 100/2, 144/9) çok sayıda ayeti delil olarak zikretmiştir. Daha sonra kendi görüşüne yer veren Ömer Fevzi, niyet hadisinden<sup>84</sup> hareketle bu tür sanatların caizliğinin niyete ve hizmet ettiği şeye göre değişkenlik arz etmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>85</sup>

Ramazan orucu farz kılınmadan önce Müslümanların aşure günü oruç tuttuklarını ve o gün Kabe'ye yeni örtü serdiklerini bildiren rivâyet<sup>86</sup> şerh edilirken aşure orucunun *Tevrat*'taki esaslarına dikkat çekilmiş ve *Tevrat*'tan çok sayıda ayet delil getirilerek bu orucun Yahudiler tarafından tutulduğu ifade edilmiştir. Yahudiler bu orucu İsrail halkının firavundan kurtulması ve Hz. Musa'nın bugünü oruçla geçirmesinden dolayı tutmuşlardır.<sup>87</sup> Esasında bu rivâyet aynı zamanda başka hadislerle de desteklenmiştir. Bu hadise göre Hz. Peygamber "*Bizler Musa sünnetini ihya etmeye sizden daha haklıyız*" demiş ve kendisi bu orucu tutarak ümmetine de tutmasını emretmiştir.<sup>88</sup> Bu örnekler dışında hadisler şerh edilirken çok sayıda yerde "mukaddes kitaplarda, önceki ümmetlerde, Musevilerde, Hristiyanlıkta" gibi lafızlarla İslâm öncesi dinlere

<sup>81</sup> Buhârî, "Buyû", 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/193; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/72.

<sup>82</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 77-83.

<sup>83</sup> Buhârî, "Nikah", 49; Ebû Dâvûd, Edeb 51.

<sup>84</sup> Buhârî, "Bed'ül Vahy", 1, "İmân", 22; Müslim, "İmâre", 1907; İbn Mâce, "Zühd", 26; Ebû Dâvûd, "Talak", 11.

<sup>85</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 125-138.

<sup>86</sup> Buhârî, "Hac", 46, "Fedâilü's-Sahâbe", 80; Ebû Dâvûd, "Savm", 64.

<sup>87</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 272-276.

<sup>88</sup> Buhârî, "Savm", 68; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/393, 5/36.

ve onların rivâyetlerine atıfta bulunulmuştur.<sup>89</sup> Bu anlamda “*Rahmetim gazabımı geçti*”<sup>90</sup> anlamındaki rivâyet şerh edilirken isim verilmeden mukaddes kitaplarda bu anlamı destekleyen pasajların olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna göre mukaddes kitaplarda bildirdiği üzere, Allah isteyerek kulunu incitmez ve mecburiyet hasıl olmadıkça gazap olmaz.<sup>91</sup>

#### 4.2.2. Kelâmî ve Tasavvufî Yorumlara Yer Verilmesi

Ömer Fevzi'nin mutasavvıf kişiliği, ele alınan hadislerin izahında sık sık karşımıza çıkmaktadır. Nitekim eserde hadisleri ele alış biçimine baktığımızda tasavvufî yorumların oldukça çok olduğu görülmektedir. Bu anlamda eserde tasavvufî başlıklara da yer verilmiş ve bu başlıklar altında konuya ilişkin rivâyetler sıralanarak şerh edilmiştir. Bu başlıklar arasında; bâtın yoluyla nefsi tasfiye, nefsi bilmek, nefis ile mücadele, kalp açılması,<sup>92</sup> murakebe, cezbetü'r-rahman, huşû, bâtın hayatında mertebeler, Allah sevgilileri, Allah'da fani ve bâki olmak, bâtın ilmî<sup>93</sup> gibi çok sayıda husus yer almıştır.

Ömer Fevzi eserinin çoğu yerinde hadisleri tasavvufî bakış açısıyla yorumlarken kelâmî yorumlara da yer vermiştir. Bundan dolayı çoğu hadisin izahında tasavvufî ve kelâmî açıklamaları birlikte mezcedilmiş halde bulmak mümkündür. Örneğin Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili hadisleri ele alırken bu iki metotla hadisleri şerh etmiştir. Bu anlamda Allah'ın doksan dokuz isminin olduğunu ve bunları sayanın cennete gireceğini bildiren bir rivâyet<sup>94</sup> ile “*Allah kerem ve cömertlik sahibidir*”<sup>95</sup> ve “*Rahmetim gazabımı geçti*”<sup>96</sup> anlamındaki iki rivâyet şerh edilirken kelâmî ve tasavvufî bakış açısını şu sözlerde bulmak mümkündür: “Allah'ın sıfatları; Cemâlî ve Celâlî diye iki ayrı vasıfta zümrelenir. Merhamet, Cemâlî zümreden; gazap, intikam, Celâlî zümredendir. Fakat Allah'ta asıl olan sıfat; Cemâldir. Celâl; münebbih olarak ve muvakkaten tecelli eder. İnsan; yoldan çıktı mı, kendine ve başkalarına zararlı bir hale girdi mi din nizamını, ictimai ehemmiyeti bozmaya kalktı mı münebbih olarak Celâlî azap tecelli eder. Bu yüzden insan gafletten uyanır, Allah'a yüzünü döner, nedamet izhar eder. Af ve mağfiret diler. Allah ise sonsuz derecede merhametlidir, gazabı çabuk geçer yerini rahmet ve merhamet alır, Cemâlî tecelliler başlar.”<sup>97</sup>

Allah'ın zatı hakkında “*Rûh-ül kudüs her nefis mukadder olan rızkını bitirmedikçe hayatı terk etmeyecektir diye kalbime ilka etti.*”<sup>98</sup> anlamındaki rivâyet de ele alınırken kelâmî ve tasavvufî bakış açısı şu ifadelerde izhar edilmiştir: “Bu alemler yok iken Allah, zâtı ile yani zât nuru ile vardı. Bu âlem yaratıldıktan ve her şey Allah'ın sıfat nuru ile kaplandıktan sonra da Allah, zât nuru ile Allah'ın hizmetindeki malum büyük melekler de büyük enbiya da büyük veliler de Rûh-ül-kudüs ismi ile yer aldı. Enbiya ve evliya hayatlarında muayyen bir müddet kendilerinde durdu. Mucizeler harikalar gösterdi. Hz. Mûsa, İsa ve Hz. Muhammed efendimizde mucizeler izhar buyuran; hâmil oldukları Rûh-ül kudüslerdi.”<sup>99</sup> Yine “*âlimin uykusu ibadet, nefesi tesbihtir*”<sup>100</sup> anlamındaki rivâyet şerh edilirken, buradaki âlimden hal ehli, ilmî ledün yani bâtın âlimi

<sup>89</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 169-170, 202, 204, 264-268, 273-276, 279, 339, 341, 368, 393, 422.

<sup>90</sup> Buhârî, “Tevhid”, 55; Müslim, “Tevbe”, 2751.

<sup>91</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 23.

<sup>92</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 280-282.

<sup>93</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 293-301.

<sup>94</sup> Buhârî, “Şurût”, 18, “Tevhid”, 12; Müslim, “Zikir ve Dua”, 2677; İbn Mâce, “Duâ”, 10.

<sup>95</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/322; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/111-112.

<sup>96</sup> Buhârî, “Tevhid”, 55; Müslim, “Tevbe”, 2751.

<sup>97</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 22-23.

<sup>98</sup> Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde-Dımaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, 2006), 19/68; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd Ferrâ el-Begâvî, *Mesâbihü's-Sünne*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Cemal Hamdi ez-Zehebî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 3/446.

<sup>99</sup> Mardin, *Hadîsi Şerîfler*, 21.

<sup>100</sup> Aliyyü'l-Kârî, bu rivâyetin uydurma olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Sultân Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Emâne - Müessesetü'r-Risâle, 1971), 374.

olan ruhi mertebelere yükselerek veled-i kalp sahibi olmuş Allah'ın veli kullarının kastedildiği ifade edilmiştir.<sup>101</sup>

Ömer Fevzi, eserde ele aldığı rivâyetleri tasavvufî bakış açısıyla şerh ederken rivâyetin içerdiği hikmetleri de zaman zaman zikretmektedir. Örneğin mümin kardeşinin ayıbını gizleyen Allah da kıyamet gününde ayıbını örter anlamındaki rivâyet<sup>102</sup> şerh edilirken öncelikle rivâyette geçen "setr" kelimesinin ayıpları örtmek anlamına geldiği ifade edilmiş, daha sonra İslâm'da günah çıkarmanın olmadığını, dolayısıyla suçu mahlukata ikrar ve itiraf etmenin manevi şahsiyete zarar verdiği ifade edilmiş ve Allah nazarında kusurları gizlemenin de bir hikmete menbi olduğu dile getirilmiştir. Buna göre Allah büyük bir hikmet tahtında setir sebeplerini yaratır ve herkes ne kadar kusurlu olsa da yüzleşmez ve bundan dolayı hayasızlaşmaz. Çünkü insan zahiren bir izzet-i nefis ve insanlık haysiyeti taşıyarak yaşar. Zaaf gösterip kabahate meyletmek de insanın fitratında var olan bir şeydir. Bütün telkin ve emirler ise insana ıslah yolunu açmak içindir. İnsan ise Allah'ın esma ve sıfat-ı tecellileri tesirinde her gün fenadan iyiye doğru hal değiştirir.<sup>103</sup>

Hiz. Hz. İsa'nın nüzulüne dair bir rivâyet<sup>104</sup> şerh edilirken, Rûhulkudüsün tasavvufî bir perspektifle ele alındığı görülmektedir. Buna göre vaktiyle kaç enbiyada Rûhulkudüs yer almış ise o Rûhulkudüsler her nesilde birer büyük velinin kalbinde yer almış bulunmaktadır.<sup>105</sup> Ömer Fevzi, oruçla ilgili hadisleri ele alırken de orucun nefis terbiyesi üzerindeki etkisine değinmiş ve kişinin ilk yapması gereken şeyin nefisini bilmek olduğunu, nefisini bilen de Allah'ı bildiğini ifade etmiş,<sup>106</sup> itikafta ise insanların ekserisinin keşfinin açıldığını, çoğu kişinin bâtın âlemini görmeye ve bâtın âlemindeki ruhlarla konuşmaya başladığını iddia etmiştir.<sup>107</sup>

Eserde şerh edilen hadislere dair kelâmî bir izah da ru'yetullah ile ilgili rivâyetlerde karşımıza çıkmaktadır. Ru'yetullah hakkında "*Sizler şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de böyle perdesiz görürsünüz*"<sup>108</sup> anlamındaki rivâyet ele alınırken öncelikle Allah'ı görmekten kastın onun kendisini belirten ve gösteren tecellilere mazhar olmak anlamında olduğu ifade edilmiş ve Allah'ın kullarına isim ve sıfatlarıyla tecelli edeceği belirtilmiştir. Dolayısıyla hadise lafızca yaklaşımın yanlış sonuçlar doğuracağı kelâmî izahlarla belirtilmiştir. Buna göre Allah'ın hususi bir şekli yoktur, her şekilde tecelli edebilir. Görünen şekil; mahluk olan bir kabın şeklinden, bir çerçevenin, bir tecelli yerinin kendine mahsus şeklinden ibarettir. Tecellide ise şeklin değil o kadroda tecelli eden nurun ehemmiyeti vardır.<sup>109</sup>

#### 4.2.3. Sosyolojik ve Psikolojik Tahliller Yapılması

*Hadis-i Şerifler* adlı eserde hadisler şerh edilirken sosyolojik ve psikolojik açıdan çok sayıda tespit, tahlil ve değerlendirmede bulunulmuştur. Bu anlamda eserde sosyolojik tespitlerin yapıldığı çok sayıda konu başlığına da yer verilmiş ve ilgili başlıklar altında hadisler sıralandıktan sonra bu bakış açısıyla şerh edilmiştir. Bu başlıklar arasında; cemiyet hayatı, ictimâî bağlar, haklar ve karşılıklı vecibeler, çocuklar ve anne-baba hukuku, köle ve cariye, kardeş-akraba-komşu hukuku, arkadaşlık hukuku,<sup>110</sup> cemiyet hayatı, kardeşlik şartları, ictimâî hayatta nizam, ictimâî yardım<sup>111</sup> gibi meseleler yer almıştır.

<sup>101</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 146.

<sup>102</sup> Buhârî, "Mezâlim", 4; Müslim, "Birr ve Sıla ve'l-Âdab", 2580; Ebû Dâvûd, "Edeb", 45; İbn Mâce, "Sünne", 17, "Hudûd", 5.

<sup>103</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 28-29.

<sup>104</sup> Buhârî, "Buyû", 102, "Mezâlim", 32; Müslim, "İman", 242; Tirmizî, "Fiten", 54.

<sup>105</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 48.

<sup>106</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 280-281.

<sup>107</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 283-284.

<sup>108</sup> Buhârî, "Mevâkitu's-Salât", 15, 25; Müslim, "Mesâcid", 633; Ebû Dâvûd, "Sünne", 20; Tirmizî, "Sifâtu'l-Cenne", 17.

<sup>109</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 32-33.

<sup>110</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 330-346.

<sup>111</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 347-374.

İpekli elbise giyenlere karşı Hz. Peygamber'in hoşnutsuzluğunu dile getiren rivâyeti<sup>112</sup> şerh ederken sosyolojik açıdan şu şekilde yorum yapmıştır: "Peygamber efendimizin vazifesi, insanlar arasında kardeşliği, birliği, beraberliği kurmak ve yaşatmaktır. Üst üste tahakküm eden sınıfları yıktı, bir tek sınıf insan ve imân kardeşliği sınıfı teessüs etti. Sınıfı çoğaltan şey servet ve kuvvetti. Servet kıyafette, kuvvet ise tahakkümde kendini gösteriyordu. Cemiyette halktan başka bir varlığa tahakküm imkânı bırakmadı. Bütün cemiyete bir çeşit ve bir kıymette giyecek kabul ettirdi, kendi ile beraber herkes aynı şeyi giydi."<sup>113</sup>

Görüldüğü gibi Ömer Fevzi, hadisi şerh ederken insanlar arasında o dönem var olan sınıfsal ayrılıklara dikkat çekmiş, bu sınıfsal ayrılıklara sebebiyet veren değerlere ve tüketim kültürüne değinmiş ve Allah Resulü'nün toplumdaki bu sınıfsal ayrılıkları ortadan kaldırdığını, buna da üst sınıfın farklılığını gösteren işaretleri imha etmekle başladığını ifade etmiştir. Yukarıdaki izahları yaptıktan sonra kendi zamanında şahit olduğu güncel hadiselerden de örnekler veren Ömer Fevzi, Basra Körfezinde Kuveyt şeyhliği arazisini gördüğünü ifade etmiş ve orada yaşayan insanlar arasında sınıfsal farklılığı gösteren elbiselerin giyilmediğini, buranın halkının bu giyimi kültür haline getirip toplumsal bir değere büründürdüğünü kaydetmiştir. Ona göre bu tek düze giyim, fazla masraf ve israfa da engel olmuş ve bu durum insanların psikolojisini de olumlu yönde etkilemiştir. Çünkü bu şekilde fakir olanlar, zenginlerin giyim kuşamında imrenecek herhangi bir şey bulamayıp mahrumiyet acısı çekmemiş olur.<sup>114</sup>

Ömer Fevzi'nin sosyolojik bakış açısıyla hadisleri şerh etmesi yukarıdaki örnekler dışında çok sayıda yerde karşımıza çıkmaktadır.<sup>115</sup> Bu anlamda Hz. Peygamber'in sadakayı kabul etmemesi ancak hediyeleşmeyi kabul görüp kendisine gelen hediyeleri kabul ettiği yönündeki rivâyetleri<sup>116</sup> şerh eden Ömer Fevzi, sadaka ve hediye meselesine dair bir başlık açmış ve önemli sosyolojik tahlillerde bulunmuştur. Burada üzerinde durulan bir husus, toplumda ön plana çıkan dilencilik olgusu ve dilenci tipleridir. Ömer Fevzi'ye göre dilenci, bir toplumun çürümüş ve tereddide uğramış önemli bir ferdi ve bir cemiyetin insanlık şerefine, dinî haysiyetine ve ruhani varlığına keder getirebilecek utandırıcı bir hareketin sanatkarıdır. Toplumlarda dilencilik sanat haline getirenler âmme vicdanını yaralarlar. Ancak gerçekten aç ve muhtaç bir halde bu işi yapanların suçu, toplumun tamamına aittir. Çünkü bu toplum kendi fertlerinden bir çaresize sahip çıkamamıştır. Ömer Fevzi'ye göre kalkınmış ve gelişmiş toplumlarda dilencilik olgusuna pek rastlanılmaz. Bunun sebebi ise bu toplumlarda dilencilik başta olmak üzere aşağı telakki edilmiş mesleklerin az olmasıdır. Çünkü bu toplumlarda herkes, kendi işini en iyi yapma noktasında azami derecede gayret gösterir. Darda kaldığında ise halk onun yardımına koşmayı vazife olarak görür. Örneğin Hamal, resmi bir vazife ile vapur iskelesinde ve büyük istasyonlarda belirli şartlı işler için bulunur. Halk hükümete para verir gibi ona verir ve yardımına teşekkür eder.<sup>117</sup>

Ömer Fevzi hadisleri şerh ederken bazen psikolojik tahlillerde de bulunmuştur. Örneğin "*İnsanlara anlayabilecekleri mertebede söz söyleyiniz.*"<sup>118</sup> anlamındaki rivâyeti şerh ederken, eğitim psikolojisinde önemli bir kural olan muhataba görelilik ilkesine dikkat çekmiş<sup>119</sup> ve kişinin bir mevzuyu muhatabın seviyesini dikkate almayı onun bilmediği veya onun anlayamayacağı bir tarzda söylediğinde bu durumun kişiyi redde ve inkara sevk ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Ömer Fevzi'ye göre hitap, muhataba göredir. Bir şey anlatılırken karşıdaki kişinin bilgi birikimi ve seviyesi hesaba katılması gerekir. Aksi takdirde bu durum, aynı zamanda sözü söyleyen ile dinleyen arasında bir soğukluk meydana getirir.<sup>120</sup>

<sup>112</sup> Buhârî, "Hibe", 26; Müslim, "Libâs", 2071; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/151.

<sup>113</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 63.

<sup>114</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 63-64.

<sup>115</sup> Örnek olarak bkz., Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 174, 219, 252, 360-361, 391-392, 412-415.

<sup>116</sup> Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 3/13; Buhârî, "Hibe", 6, "Talak", 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/331, 21/371; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/51, 364.

<sup>117</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 59-63.

<sup>118</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb" 23.

<sup>119</sup> Bu ilke için bkz., Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 2011), 21.

<sup>120</sup> Mardin, *Hadîsi Şerifler*, 105.

## Sonuç

Osmanlı İmparatorluğunun son evresiyle Cumhuriyete geçiş döneminin önemli simalarından birisi olan Ömer Fevzi Mardin (1878-1953), Osmanlı döneminde Mardinizâdeler diye bilinen köklü bir aileye mensuptur. Devlet görevlerine aşına bir ailede yetişmiş olan Ömer Fevzi, aile fertlerinden de etkilenerek askeri okullara kaydolmuş, yıllarca askeri eğitim almış ve askeri alandaki başarılarından dolayı Osmanlı'da önemli madalyalar ve rütbelerle taltif edilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk ve Enver Paşa ile silah arkadaşlığı yapan Ömer Fevzi, Trablusgarp Savaşında silah ve cephane sevkiyatıyla meşgul olmuştur.

Trablusgarp Savaşı esnasında Ömer Fevzi'nin Libya'da bulunması ve Arûsi Selâmi tarikatının şeyhi Seyyid Abdusselam el-Esmer'in (öl.981/1574) türbesini ziyaret edip bu tarikata intisap etmesi, onun takip ettiği tasavvuf/tarikat çizgisi hususunda bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim Ömer Fevzi'nin önceleri baba ve dedesinden etkilenerek intisap ettiği tarikat, Kadirî tarikatıdır. Esasında onun şeceresindeki tüm isimler Kadirî tarikatına mensuptur. el-Esmer'in türbesini ziyaret etmesiyle Arûsi Selâmi tarikatına intisap eden Ömer Fevzi, Cumhuriyet döneminde bu tarikatın şeyhi ve Pîr-i olarak anılmıştır. Arûsilîğin şeyhi olarak anılan Ömer Fevzi'nin asker kökenli olması bu tarikatın devlet yöneticileri tarafından benimsenmesini sağlamış ve dönemin bazı üst rütbeli subayları ile İttihat ve Terakki yöneticilerinin bir kısmının bu tarikata intisap etmesini beraberinde getirmiştir.

Askeri ve tasavvufî alandaki mezkûr faaliyetlerinin yanı sıra İslâmi ilimlerde elliye yakın eser telif eden Ömer Fevzi, hadis alanında da ilmî çalışmalar yapmıştır. Bu anlamda yaptığı çalışmalardan birisi olan *Hadîs-i Şerîfler* adlı eserinde, hadisleri tercüme ve şerh faaliyetinde bulunarak hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sağlamaya çalışmıştır. Müellif eserine aldığı 1635 rivâyeti, *Sahîh-i Buhârî* başta olmak üzere çeşitli eserlerden derlemiş ve bir kısmını şerh etmiştir. Bunun için *Sahîh-i Buhârî*, eserin en önemli kaynağı olarak görülmektedir. Bu eserde dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, bir hadis şerhi olmasına rağmen hadislerin izahında klasik ve mevcut şerhlerden istifade edilmemesidir. Dolayısıyla eserde yer verilen izahlar, Ömer Fevzi'ye ait yorumlardan ve değerlendirmelerden ibarettir.

Ömer Fevzi hadisleri şerh ederken tüm ilmî birikimini esere yansıtmaya çalışmış ve bu anlamda hadisleri muhtelif metotlara başvurarak şerh etmiştir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Ömer Fevzi, hadisleri sahabe râvisi dahil isnad zikretmeden sadece Türkçe tercümeleriyle eserine almış ve açtığı konu başlıkları altında anlamca birbirini destekleyen çok sayıda rivâyeti sıraladıktan sonra hadisleri şerh etmiştir. Dolayısıyla eserde hadisi hadisle pekiştirerek anlama ve destekleme metodu en sık başvurulan yöntemlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadislerin anlaşılmasına yardımcı olabilecek ayetlerden de sık sık örnekler getirilmesi başka önemli bir husustur. Hadislerin anlaşılmasında sebep-i vüruda işaret edilmesi, anlaşılması zor kelimelerin izah edilmesi, hadisin içerdiği fikhî ve itikadî konulara yer verilmesi, rivâyetlerin sıhhatlerine dair değerlendirmelerde bulunulması ve konuyla ilgili âlimlerin görüşlerine yer verilmesi gibi klasik ulemanın eserlerini şerh ederken başvurdukları bazı yöntemler, Ömer Fevzi tarafından da tatbik edilmiştir. Ancak klasik şerhlerde yaygın şekilde yer alan hadisin tahriri, râvi ve isnad tenkidi, nüsha ve rivâyet farklılıkları gibi malumatlar Ömer Fevzi'nin eserinde hiç yer almamıştır. Bundan dolayı eserde isnad tenkidinden yola çıkılarak yapılan herhangi bir sıhhat değerlendirmesine rastlamak mümkün değildir. Ancak nadir de olsa metinden hareketle sıhhat değerlendirmeleri yapıldığı görülmektedir. Bu husus, mutasavvıfların mutad olan hadis kabul şartları ve rivâyet usulleri anlayışlarından kaynaklanmış gözükmektedir. Nitekim malumdur ki tasavvuf ehli hadis tashihinde isnadlara çoğunlukla önem vermemiş, bilakis metinle daha çok ilgilenmişlerdir.

Ömer Fevzi'nin eserini klasik şerhlerden ayıran bazı önemli özelliklere sahip olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda hadisi İsraili rivâyetler ve *Kitâb-ı Mukaddes* çerçevesinde şerh etme ve hadisi anlamca bu kaynaklarla destekleme, hadisi tasavvufî ve hikemî bakış açısıyla ele alma ve hadisi çağdaş meselelerle irtibatlandırarak önemli sosyolojik tahlillerde ve güncel yorumlarda bulunma eserin ayırt edici özellikleridir. Eserin genel yapısına bakıldığında bu üç metot, en çok başvurulan yöntemler olarak karşımıza



çıkılmaktadır. Bunlar arasında tasavvufi yorumlamalar ise neredeyse eserin genel iskeletini oluşturmuştur. Bu durum da müellifin tasavvuf ve tarikat meşrepli olmasından kaynaklanmış gözükmektedir.

Ömer Fevzi'nin hadisleri *Kitâb-ı Mukaddes* ve önceki ümmetlerin haberleri çerçevesinde anlama gayreti, onun İslâm dini kavramını daha ziyade genel anlamıyla tanımlaması anlayışından kaynaklanmıştır. Nitekim ona göre Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere tüm ilahi dinler İslâm'ın birer parçasıdır ve bu dinlerin metinleri bir bütünlük arz eder. Diğer dinlere olan bu bakışı, gayr-i müslimler adına mevlid okumanın caiz olabileceği yönünde fetvalar vermesini de beraberinde getirmiştir. Ancak bu ve benzeri durumlar, Cumhuriyet döneminde Ömer Fevzi hakkında misyonerlik gibi çeşitli suçlama ve ithamları beraberinde getirmiştir. Hal böyleyken *Hadîs-i Şerîfler* adlı eserinde hadisleri şerh etme esnasında tartışmalı olabilecek fikhî hükümlere yer vermesi ve bazı konularda içtihatla bulunması hakkındaki söylentileri daha da sert hale getirmiştir. Nitekim mezkûr eserinde miraç hadisesini anlatan rivâyeti şerh ederken bu rivâyetin uydurma olduğu yönünde kanaat sergilemiş ve namazın üç vakit kılınabileceği yönünde de hüküm vermiştir. Ona göre üç vakit namaz kılınabileceğinin delili, Kur'an'da yalnızca üç vakitten bahseden ayettir. Ömer Fevzi'nin tartışmaya medar olabilecek bir diğer görüşü ramazan orucuyla ilgilidir. Nitekim eserinde savunduğu fikhî görüşe göre ağır işlerde çalışan işçiler, çiftçiler vb. meslek grupları iş hayatında kendilerini seferi gibi sayıp oruç tutmayabilirler. Dolayısıyla ona göre Kur'an'da seferilik bir ölçüdür. Bu ölçü esas alınarak bu ayda benzeri meşakkatler için içtihat edilebilir. Ömer Fevzi'nin nasları ait olduğu dönemin şartları ışığında ele alma ve yorumlama anlayışı, günümüzde adı tarihselcilik diye konulan bir yaklaşımın belirtisi gibi görünmektedir.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (01 Mayıs 2013), 201-270.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1996.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Ali b. Sultân. *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*. thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Emâne - Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Arûsi-yi Selâmi Tarîkatı, "Ömer Fevzi Mardin". Erişim 26 Ekim 2022. <http://takvaehlineselam.com/main.php>
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Büyüker, Kâmil. "İstanbul'da Mardinli Bir Asker, Mutasavvıf: Ömer Fevzi Mardin (1878-1953)". *Makalelerle Mardin IV Önemli Simalar Dini Topluluklar*. ed. İbrahim Özcoşar. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2007.
- Çakan, İsmail Lütfî. "1876-1976 Arası Türkiye'de Hadîs Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar)". *İslam Medeniyeti Dergisi* 4/39 (15 Haziran 1980), 33-60.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 7. baskı, 2009.
- Çalka, Mehmet Sait. "Mardinli Ömer Şevki Efendi ve Türkçe Divânı". *Sufî Araştırmaları* 1/1 (2010), 49-60.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Demirci, Mehmet. "Arûsiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/424. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

- Ebü Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/559-560. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asırlar)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erbil, Mehmet Faik. *Mir'âtü'l-Hakâik (Hakikâterin Aynası)*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2006.
- Ferrâ el-Beğavî, Ebü Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Mesâbîhu's-Sünne*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Cemal Hamdî ez-Zehabî vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Gül, Recep Emin. "Babanzâde Ahmed Naîm'in Sebîlurreşâd Dergisindeki Hadis Yorumculuğu". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 45-63. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Gül, Recep Emin. "Toplumsal Bozulma ve Dinî Yozlaşma ile Mücadele Kültüründe Hadislerin Rolü: Hasan Basri Çantay Örneği". *Türk Kültürü Sanatı ve Edebiyatında Hadisler Sempozyum Tebliğler Kitabı, 24-26 Kasım 2021*. 1/45-66. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2022.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde-Dımaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 2006.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Hadis Şerh Literatürü I*. İstanbul: MÜFAV Yayınları, 2020.
- Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği, Taha Toros Arşivi. "Yöneticilerin Geleneği" (Erişim 06 Mart 2001). <https://core.ac.uk/download/pdf/38315522.pdf>
- Kur'an Yolu*. Erişim 11 Kasım 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mısıroğlu, Kadir. "Ömer Fevzi Mardin Kimdir İtikâden Durumu Nasıldır?". *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Nisan 2015. <https://kadirmissiroglu.com/tag/mustafa-aziz-cinar>
- Mardin, Ömer Fevzi. *Hadîs-i Şerîfler Mevzûlara Göre Tasnifli - Şerhli*. İstanbul: Yelken Matbaası, 1978.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Müslüman Olmayanların Din Durumları*. İstanbul: Nur Basımevi, 1952.
- Muradoğlu, Abdullah. "Türkes'in Gizli Dünyası (5 bölümlük yazı dizisi)". *Yeni Şafak Gazetesi* (18.08.2003). <https://www.yenisafak.com/arsiv/2003/agustos/15/turkes02.html>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1991.
- Sünbül, Ali Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Şair, Arif Sacit. "Türk'ü Titretip Kendine Döndürme Yazısı". *Bağımsızlık, Demokrasi, Sosyalizm Yolunda Fabrika* 59 (Ekim 2004), 57-64.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyinî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977.
- Tosun, Necdet. "Üveysîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/400-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Uğur, Mücteba. "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkılması". *İslâmî Araştırmalar* 3/2 (1989), 16-28.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivâyeti ve Rivâyet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 110-123.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı, 2013.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık/ December | 2022/8/2

### ŞEYH EBÜ'L-HASAN HAKÂNÎ'NİN HAYATI HOCALARI VE TASAVVUF DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA SÛFÎ KİMLİĞİ

*The Life of Sheikh Abu'l-Hasan Kharaqani His Teachers and His Sufi Identity in The  
Context of Mysticism*

#### HALİL CELEP

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Tasavvuf Bilim Dalı, Ardahan, Türkiye

Assist. Prof., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Ardahan,  
Türkiye

halildost77@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8561-7138

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 05.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

#### Atıf | Cite as

Celep, Halil. "Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin Hayatı Hocaları ve Tasavvuf Düşüncesi Bağlamında Sûfî  
Kimliği". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 295-311.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.09>

Celep, Halil. "The Life of Sheikh Abu'l-Hasan Kharaqani His Teachers and His Sufi Identity in The Context  
of Mysticism". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 295-311.

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.09>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının  
(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed  
under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin Hayatı Hocaları ve Tasavvuf Düşüncesi Bağlamında Sûfi Kimliği

### Öz

Bu çalışmada, hicrî 4 ve 5. Yüzyıllarda yaşamış, ülkemizde de yakın bir zamana kadar yeterince tanınmamış veya tanıtılmamış Horasan erenlerinden Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin sûfi kimliği ele alınmıştır. Harakânî, bugün İran'ın Simnan eyaletine bağlı Bistam kasabasının kuzeyinde Harakân köyünde hicrî 352 yılında fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Asıl adı Ali olmasına rağmen, doğduğu köy Harakân'dan dolayı Harakânî adı ile meşhur olmuştur. Harakânî'nin tahsili hususuna gelince, hemen hemen bütün kaynaklarda onun ilk başta ümmî olduğu ve sonradan Allah'ın inayetiyle ilimleri öğrendiği ve kendisine vehbî ilim verildiği bilgisi yer almaktadır. Ayrıca sınırlı kaynakların verdiği bilgiye göre Harakânî'nin yüz yüze görüştüğü, sohbetlerine iştirak ettiği ve kendisinden ders aldığı zahirî müşidi ve hocası Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî'dir. Diğeri de manevî şeyhi ve hocası kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış olan ariflerin sultanı Bâyezîd-i Bistâmî'dir. Harakânî, söz konusu hocalarından eğitim alıp kendisini hem zahirî hem de manevî olarak geliştirdiği bilinmektedir. Harakânî'nin soyu ve ebeveynleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte eşi ve çocukları hakkında sınırlı da olsa bazı bilgiler mevcuttur. Rivayetlere göre, Harakânî'nin iki oğlunun olduğu; biri bilinmeyen bir nedenden dolayı bir gece ansızın başı kesilip babasının tekkesinin kapısına bırakılan Ebü'l-Kâsım adında, diğeri de kendisinden sonra da yaşamaya devam ederek bir sûfi kimliğiyle babasının mirasını devam ettiren Ahmet'tir. Mevcut kaynaklara bakıldığında Harakânî, tasavvuf çevrelerinde hüznün deryası, ilahi güneş, asrın kutbu, saltanat sahibi şeyhlerin sultanı, tarikat ve hakikat ehlinin padişahı, yegâne imam olarak kabul edildiği halde, ona en yakın ve hayat arkadaşı olan hanımı, onun bu manevî yönünü asla kabul etmediği bilgileri yer almaktadır. Bugün Harakânî ile ilgili en çok tartışılan konulardan birisi onun kabri hakkındadır. Şeyhin vefat ettiği ve türbesinin bulunduğu yer ile ilgili iki farklı görüş mevcuttur. Birinci görüşe göre, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî, hicrî 425 (11 Aralık 1033)'te 73 yaşında iken, doğduğu Harakân köyünde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. İkinci görüşe göre ise, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî, Bistâm'a bağlı Harakân köyünün dışında vefat ettiğini ve hatta türbesinin Türkiye'nin serhat şehri Kars'ta bulunduğunu söyleyen mevsuk kaynaklar da vardır ki, bu kaynaklar Osmanlı müelliflerine aittir. Ayrıca şeyhin ne zaman ne şekilde ve ne amaçla Kars'a geldiği ve nasıl vefat ettiği hususunda kaynaklarda sağlam ve güvenilir bilgi bulunmamakla birlikte, Evliya Çelebi'nin, şeyhin mezarının ifşası hakkında sarf ettiği sözler Kars ve çevresinde Şeyh Harakânî'nin, Kars'ın fethine katıldığı ve burada şehit olduğu şeklinde bir inancın doğmasına yol açmıştır. Gönül eri olarak da bilinen Harakânî, tasavvuf kültüründe pek çok sûfi şahsiyeti etkilediği gibi pek çok tarikat silsilesini de derinden etkilemiştir. Harakânî, gerek çağdaşları gerek kendisinden sonra yaşamış âlim sûfilere derin izler bıraktığı için ondan hep övgüyle bahsetmişlerdir. Bu da Harakânî'nin tasavvuf tarihinde gerçekten bir ağırlığı, meşhur mutasavvıflar yanında üstün bir zekaya sahip olduğu ve değeri bulunduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Harakânî, İslâm'ı gönülden özümsemiş, sadece güzel söz söylemekle kalmamış, söylediklerini bizzat yaşamış; tasavvufun hem tahalluk hem de tahakkuk boyutunu hem zühd hem de irfan çizgisini hem şeriat hem de tarikat anlayışını benimsemiş bir sûfidir. Onun bu çok yönlü tasavvuf düşüncesini bir makale içerisinde ayrıntılı olarak ele almak mümkün olmamakla birlikte tevhid, müşid, mürid, hoşgörü anlayışı, mücadele ve fakr gibi bazı görüşlerini alt başlıklar altında değerlendirmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ebü'l-Hasan Harakânî, Sûfi, Tarikat, Hoşgörü, İslâm.

## The Life of Sheikh Abu'l-Hasan Kharaqani His Teachers and His Sufi Identity in The Context of Mysticism

### Abstract

In this study, the Sufi identity of Sheikh Abu'l-Hasan Kharaqani, one of the Khorasan masters who lived in the 4th and 5th centuries of the Hijri era and who has not been sufficiently recognized or introduced in our country until recently, is discussed. Kharaqani was born in the village of Kharaqan in the north of the town of Bestam in the Semnan province of Iran in 352 Hijr as the child of a poor family. Although his real name was Ali, he became famous with the name Kharaqani because of the village of Kharaqan where he was born. As for Kharaqani's education, almost all sources state that he was an illiterate at first, but later, by the grace of Allah, he learned the sciences and was endowed with innate knowledge. In addition, according to the information provided by limited sources, Kharaqani's spiritual mentor and teacher, whom he met face to face, participated in his conversations and learned from him, was Shaykh Abu'l-Abbas Kassab-i 'Amuli. The other was his spiritual sheikh and teacher, Bayezid Bistami, the sultan of the sultans, who lived about a century before him. It is known that Kharaqani received education from these masters and developed himself

both intellectually and spiritually. Although there is no information about Kharaqani's lineage and parents, there is some limited information about his wife and children. According to rumors, Kharaqani had two sons, one named Abu'l-Qasim, who for some unknown reason was suddenly beheaded one night and left at the door of his father's lodge, and the other, Ahmad, who continued his father's legacy as a Sufi by continuing to live after him. When we look at the available sources, we see that although Kharaqani was accepted in Sufi circles as the sea of sorrow, the divine sun, the pole of the century, the sultan of the reigning sheikhs, the sultan of the people of tariqa and truth, and the sole imam, his wife, who was his closest and life partner, never accepted this spiritual aspect of him. One of the most debated issues about Sheikh Abu'l-Hasan Kharaqani today is about his grave. There are two different opinions about the place of his death and the location of his tomb. According to the first view, Kharaqani died in 425 AH (December 11, 1033) at the age of 73 in the village of Kharaqan, where he was born, and was buried there. According to the second view, which belongs to the Ottoman authors, Sheikh Abu'l-Hasan Kharaqani died outside the village of Kharaqan in Bestam, and there are even authentic sources that say that his tomb is located in the Turkish city of Kars. In addition, although there is no reliable information in the sources about when, how and for what purpose the sheikh came to Kars and how he died, Awliya Chalabi's words about the disclosure of the sheikh's grave led to the belief in and around Kars that Sheikh Kharaqani participated in the conquest of Kars and was martyred there. Kharaqani, also known as the man of the heart, has deeply influenced many Sufi figures in Sufi culture, as well as many sects. Kharaqani has always been praised by his contemporaries and the scholar Sufis who lived after him for leaving deep traces. This means that Kharaqani has a real weight in the history of Sufism, and that he has a superior intelligence and value alongside famous Sufis. Sheikh Kharaqani was a Sufi who internalized Islam wholeheartedly, who not only spoke eloquently, but also lived what he said; who embraced both the education and the marifah dimension of Sufism, both the line of asceticism and the line of wisdom, both the shari'a and the tariqa. Although it is not possible to discuss his multifaceted Sufism in detail in an article, we have tried to evaluate some of his views such as tawhid, murshid, disciple, tolerance, mujahada and faqr under subheadings.

**Keywords:** Sufizm, Abu'l-Hasan Kharaqani, Mystic, Sufi path, Tolerance, Islam.

## Giriş

Tasavvufun temel taşlarından biri olma özelliğini taşıyan Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî hicrî 352 (963) yılında bugün İran sınırları içinde bulunan Simnan vilayetinin Şâhrûd ilçesine bağlı (Bistâm kasabasının kuzeyinde bulunan) Harakân köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.<sup>1</sup> Ondan bahseden eski kaynaklarda, künyesinin Ebü'l-Hasan, adının Ali, babasının adı Ahmet, dedesinin adı Ca'fer ve nisbesi el-Harakânî olarak kaydedilmiştir.<sup>2</sup> Feridüddîn Attâr (öl. 618/1221), tasavvufun temel kaynaklarından biri sayılan *Tezkiretü'l Evliya* adlı eserinde Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'ye geniş yer vermiş ve onunla ilgili bölümün girişinde, adını Ebû Hasan Harakânî şeklinde kaydetmiştir. Attâr, bir sonraki paragrafta, tasavvuf çevrelerinde yaygın olarak Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin gelişiyile ilgili Bâyezid-i Bistâmî'ye (öl. 234/848 [?]) atfedilen ve onun kimliğini ve mesleğini daha ayrıntılı anlatan şu menkıbeyi vermiştir: "*Naklederler ki, şeyh Bâyezîd yılda bir kere Dihistan'da şehitlerin mezarlarının bulunduğu kum tepeyi ziyarete gelirdi. Harakân'dan geçerken durur ve (havayı koklayıp) bir nefes alırdı. Müridler kendisine, "Ya şeyh! Biz hiçbir şeyin kokusunu alamıyoruz, (sen neye böyle havayı kokluyorsun?)" dediklerinde dedi ki: "Evet, öyle. Ama ben şu vurguncuların kasabasından bir erin kokusunu koklamaktayım. Bu erin adı Ali, künyesi Ebû Hasan olup benden üç derece öndedir. Aile yükü çekiyor, çiftçilik yapıyor ve ağaç dikeyecek!"*"<sup>3</sup>

Harakânî'nin etnik kimlik açısından Fars, Türk ya da Arap olduğu tartışılmıştır. Bazı oryantalistler Harakânî'nin Farslı bir sûfî olduğunu iddia ederken, bu tespitin doğru olmadığını ileri sürenler de olmuştur. Zira Harakân köyü her ne kadar bugün İran topraklarında olsa da o dönemde, söz konusu köye Horasan

<sup>1</sup> Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda kesin bir bilgi mevcut değildir. Onun doğum tarihi ile ilgili bilgi veren şu eserlere bk. Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 592; Süleyman Uludağ, "Harakânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/93; Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı* (Ankara: Şehit Ebü'l Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004), 28-31, 49.

<sup>2</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 28; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 225; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 592.

<sup>3</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592.

bölgesinden Özbek Türklerin göç edip yerleştiği kaydedilmektedir<sup>4</sup>. Bu bağlamda, Nakşî ve Kâdiri şeyhlerinden el-Hac Karslı Mustafa Coşkun Efendi ise, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin peygamberin soyundan geldiğini bildirmiştir.<sup>5</sup>

## 1. Mesleği ve Maişeti

Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî, keramet, feraset, basiret sahibi, sabırlı, güzel tavırlı ve akl-ı selim bir kişiliğe sahipti. Onu, tasavvufa meyleden faktör ise merkebi ile çalışırken yaşamış olduğu psikolojik bir halidir. Bu konuda tarihçi ve hadis hafızı Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, Harakânî'nin şöyle dediğini nakleder, “Allah'ı, merkebiyle meşgul iken buldum' yani ben merkeple çalışırken, bu hali yaşamaya başladım ve bu beni tasavvuf yoluna koydu”.<sup>6</sup> Yukarıda da anlatıldığı gibi bir menkıbede Bâyezid-i Bistâmî onun hakkında: “...ben şu vurguncuların nahiyesinden bir yiğidin çıkıp geleceğine inanıyorum. Bu yiğidin adı Ali, künyesi Ebü'l-Hasan olup benim bulunduğum tasavvufî mertebeden üç derece önde olacak, aile yükü çekecek, çiftçilik yapacak ve ağaç dikecektir.” demişti.<sup>7</sup> Konuyla ilgili Nûru'l-'Ulûm'da geçen bir menkıbede ise: “Çocukken anne ve babası ona ekmek verip hayvanları gütmek üzere yabana gönderirdi. Yabana gider oruç tutar, ekmeğini de sadaka olarak verirdi; akşamları gelir iftarını açardı, kimsenin o durumdan haberi olmazdı. Biraz daha büyünce kendisine, saban ve tohum işini verdiler. Bir gün tohumu serpmiş saban sürüyordu, ezan okundu, şeyh sabanı durdurarak namaza gitti. Namazda selam verdiklerinde, sabanın hareket ederek çift sürdüğünü gördüler; başını secdeye koyarak dedi:

-Ey Allah'ım, duyduğuma göre her kimi dost edinirsen insanlardan gizli tutarsın”.<sup>8</sup>

Yine Nûru'l-'Ulûm'da yer alan şu menkıbeye göre Harakânî'nin, hayatının kalan safha-larında da köyde çiftçilik, tarım, bahçe ve bahçıvanlık işine devam ettiği anlaşılmaktadır; “Gecelerden bir gece, hizmetçi hanım, turşu yapmıştı; şeyhin kendi eliyle ekmiş olduğu bahçeden çöğendir biçip koymuştu; şeyhin adeti yatsı namazını kılmadıkça yemek yememektir; şeyh derdi: “Ey Allah'ım, senin hizmetini (sana karşı görevimi, ibadetimi) bitirmeden vücudu beslemeyeceğim”. Yatsı namazından sonra yemek getirdiler ve (Harakânî) dedi: “Bu yemekten karanlık kokusu geliyor”. Ertesi gün o bahçeye gittiler, araştırdılar; adamlar buğdaylarını sulamak için arklarına su bırakmışlardı; şeyhin başına giden arkın bağlantısı açık olduğu için oradan su akınca çöğendir su almıştı.”<sup>9</sup>

Onun köy işleriyle meşguliyetini işaret eden benzer menkıbeleri Tezkiretü'l Evliya'da da görmek mümkündür. Söz konusu eserde geçen bir menkıbeye göre; “Şeyhin küçük bir bağı vardı; orayı bir kez kazdı, gümüş çıktı; ikinci kez kazdı, altın çıktı; üçüncü kez kazdı inci ve mücevherat çıktı. Bunun üzerine kendi kendine dedi ki: “Ya Rab! Beni bu topraktan çıkan değerli taşlarla avutma. Ben dünyalık için senden yüz çevirmem.”, “Bazen öyle olurdu ki, öküzleri sabana koşar, namaz vakti gelince namaza durur, şeyh namazdan dönene kadar öküzler eskisi gibi saban sürmeye devam ederlerdi”.<sup>10</sup> Yine Tezkiretü'l Evliya, Harakânî'nin, sıradan bir köylü gibi yaşadığını, bütün işlerini kendisinin gördüğünü bildirmektedir.<sup>11</sup>

## 2. Tahsili ve Hocaları

Harakânî'nin tahsili hususuna gelince, hemen hemen bütün kaynaklarda onun ilk başta ümmî olduğu ve sonradan Allah'ın inayetiyle ilimleri öğrendiği ve kendisine vehbî ilim verildiği bilgisi yer almaktadır.<sup>12</sup>

<sup>4</sup> Fahreddin Erdoğan, *Türk Elllerinde Hatıralarım* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 232-233; Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 337-338; Ahmet Emin Seyhan, “Ebü'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Ocak 2014), 138.

<sup>5</sup> İbrahim Alanka, *Ebü'l-Hasan Harakânî* (Ankara: Elif Matbaacılık, 2001), 33; Ayrıca bk. Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-'Ulûm ve Münâcâtı*, 29. Bugün Kars'taki Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî külliyesinin çevresini saran surun güneydoğu giriş kapısının üzerindeki kitabede “*Seyyid Ebu'l-Hasan Harakani Kapısı*” yazmaktadır.

<sup>6</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-'Ulûm ve Münâcâtı*, 32.

<sup>7</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592.

<sup>8</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-'Ulûm ve Münâcâtı*, 280.

<sup>9</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-'Ulûm ve Münâcâtı*, 315-316.

<sup>10</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

<sup>11</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 597.

<sup>12</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-'Ulûm ve Münâcâtı*, 37-39.

Bir menkıbeye göre, Şeyh Harakânî, on iki yıl süre boyunca yatsı namazını cemaat ile Harakân'da tekkesinde kıldıktan sonra Bâyezîd'in mezarını ziyaret eder, onun ruhuna dua eder, daha sonra da geri dönerdi; yatsı namazında aldığı abdestle Harakân'daki tekkesinde sabah namazı cemaatine yetişirdi. On iki yıl sonra Bâyezîd'in mezarından, "Ey Ebü'l-Hasan! İrşat için oturma zamanı geldi" diye bir ses gelince Şeyh Harakânî, "Ey Bâyezîd! Tüm himmetini tut/bana yardım lütfet, zira ben bir ümmiyim, şeriatın bir şey bilmiyorum, Kur'ân da öğrenmedim." diyerek karşılık verdi. Tekrar mezardan ses geldi, "Ey Ebü'l-Hasan! Bana verilen şey, senin yüzü suyun hürmetine verilmişti!", Şeyh Harakânî, "Bu nasıl olur ki, sen benden yüz otuz yıl önce yaşadın!" der. Bâyezîd'in mezarından, "Evet, öyle ama ben senin doğduğun Harakân köyünden geçerken göğe doğru yükselen bir nur göürdüm. Otuz yıl Allah'tan hacet diledim durdum, nihayet, "Ey Bâyezîd! O nûru hürmetle şefaatchi getir ki, hacetini görelim," sırrıma nida olundu. "Ya Rab! O nur kimindir ve o kişi nerededir?" dedim. Gaipten yine ses geldi: "O bizim has kulumuzun nurudur, ona Ebü'l-Hasan derler. Bu nuru şefaatchi kıl ki, hacetin görülsün!" Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî diyor ki, "Harakân'a varınca yirmi dört günde Kur'ân'ı bellemişim".<sup>13</sup>

Sadece onun hakkında bilgi veren kaynaklar değil, yukarıda da bizzat kendisinin ifade ettiği gibi, "Zira ben bir ümmiyim, şeriatın bir şey bilmiyorum, Kur'ân da öğrenmedim"<sup>14</sup> diyerek ümmî olduğunu ve sonradan şeriat ilimlerini öğrendiğini açıkça ifade etmiş görünüyor. Böylece ona nispet edilen yakarıшта: "Ey Allah'ım, beni ana rahminde yarattığın zaman, karanlığın içinde beni aciz şekilde uyuttun; beni vücuda getirdiğinde aç mideyi bana yoldaş ettin, bu nedenle doğunca açlıktan ağlıyordum; beni kundağa koyduklarında rahatlık geldi sandım, sonra elimi ve ayağımı bağlayarak beni yordular; akıllı ve konuşan olunca dedim ki, bugünden sonra rahat olurum; beni öğretmene verdiler, terbiye sopasıyla emdiğimi burnumdan getirdiler, ondan korkar oldum..."<sup>15</sup> şeklindeki bu ifadeler ya sembolik ya da küçük yaşta onu medreseye gönderip de derslere devam etmediği anlaşılmalıdır. Ancak, aksini söylemek de mümkündür, onun tahsilini yarıda kesip medreseden ayrıldığı iddiasının<sup>16</sup> yeterince inandırıcı bulunmadığı ve sağlam delillere dayanmadığı da söylenebilir. Diğer taraftan Harakânî'den bahseden kaynaklarda kendisine atfedilen sözlerinde çok az sayıda ayet ve hadis kullanması medrese eğitimi görmediğinin veya şeriatın zahirî yönünü okumadığının delili olarak serdetmek de doğru değildir. Zira Harakânî, âyet ve hadisleri özümsemesinin tabii bir sonucu olarak, Kur'ân ve sünnete paralellik arz eden veciz ve etkileyici, bir o kadar da öğüt verici söz söylemiştir. Onun bu sözlerinde İslâm'a muhalefet söz konusu olmadığı gibi, onun sözleri Kur'ân ve sünneti doğru anlayıp kavradığının bir kanıtı olarak da görülebilir. Harakânî, şeriatın sadece bâtını yönünü değil, aynı zamanda zahirî yönünü de kavramış ve yaşayarak çevresine örnek olmuş manevî bir lider konumundadır. O, bu sebepten dolayı her seviyede insana yol göstermiş ve rehberliği kabul edilmiş bir şahsiyet olarak görülür.<sup>17</sup> Şu anekdot onun şeriatın zahirî yönünü ne derecede kavrayabildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Horasanlı mutasavvıf ve şair Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır (öl. 357-440/967-1049) şöyle demiştir: "Bir gün biz, Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i'nin huzurunda otururken o sırada iki kişi çıkıp geldi. Şeyhin karşısına oturup ikisinden biri şöyle dedi: "Ey şeyh! İkimiz bir konuda ihtilâfa düştük; birimiz, kabzın (daralma, hüzn) tamamen ebedi ve ezeli olduğunu söyler. Diğeri de bastın (ferahlama) ebedi ve ezeli olduğunu söyler." Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i eli ile sakalını sıvazlayarak şöyle dedi: "Yüce Allah'a hamd olsun ki, Kassâb'ın makamı ne kabz ne de basttır; Rabbimizin katında zaman (gündüz ve gece) söz konusu olamaz; kabz ile bast, senin beşerî sıfatındır; senin sıfatın olan bir şey sonradan yaratılmıştır ve sonradan yaratılmış olanın kadim olması olanaksızdır." Sonra devamla dedi: "Emir ve nehyi hususunda Kassâb'ın oğlu Yüce Allah'ın

<sup>13</sup> Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 592-593; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 307; Muhammed bin Abdullah el-Hânî, *Âdâb* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2001), 48-49.

<sup>14</sup> Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 592; Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî: "Ben ümmî birisiyim, Hak Teâlâ bana her ne vermişse minnet etmemiştir, ama kendi ilmini bana verdi ve bunu minnet etti" dedi. Aynı eser, 595.

<sup>15</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 319.

<sup>16</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 40.

<sup>17</sup> Ahmet Emin Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/5 (Mayıs 2013), 1054; İsa Yüceer, "Alperen ve Manevi Mimar Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Düşünce Dünyası", *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu*, ed. Hidayet Metin Erdoğan vd. (Kars: Kalkan Matbaacılık, 2012), 64.

*kuludur ve sünnete uyma konusunda da Hz. Muhammed'in takipçisidir. Eğer bir kimse, alicenapların yolunu takip ettiği iddiasında bulunuyorsa, onun şahidi budur. Bu söylediklerimiz boş ve asılsız bir söz değil, aksine alicenapların yöntemi ve tarzıdır." O iki şahıs dışarı çıkınca onların kimler olduklarını sordum: "Bu iki şahıs kimlerdi?" "Biri Ebü'l-Hasan Harakânî, diğeri de Ebû Abdullah-i Dâstânî idi", diye cevap verdi."<sup>18</sup>*

Verilen bu bilgilerden hem Ebü'l-Hasan Harakânî ve arkadaşı Ebû Abdullah-i Dâstânî (öl. 348-417/959-1026) hem de Ebü'l-Hasan Harakânî'nin şeyhi Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî (öl. 409/1018) şeriatın zahirî yönüne ve İslâm'ın temel konularına vakıf oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu bilgileri görmezden gelerek Harakânî'yi şeriatın zahirî yönünden mahrum görmek, medrese tahsili görmediğini iddia etmek doğru olmasa gerektir. Ayrıca Harakânî, rü'yettullah ile ilgili şunları söylemiştir ki, şeriatın zahirî yönünü bilmeyen veya medrese eğitimi görmemiş bir kimsenin böyle söz söylemesi neredeyse imkânsızdır. *"Biri sana, 'Fâni Bâki'yi görebilir mi?' derse de ki: 'Bugün şu fâni âlemde fâni kul Bâki'yi tanır, yarın bu tanıma nur olur. Böylece beka âleminde beka nuruyla Bâki'yi görür'".<sup>19</sup>* Yine aynı kaynakta Harakânî, *"Allah kendi varlığından şu erenlerde bir şey göstermiştir. Biri çıkıp bu hululdür (Tanrı ruhunun herhangi bir bedene girdiğine inanmak) derse derim ki, buna Allah'ın nuru derler. Allah mahlukatı karanlıkta yarattı, sonra nurundan üzerlerine çardak yaptı."<sup>20</sup>* demiştir. Onun bu sözleri Allah'ın nurunu, 'erenlerin kalbinde yer alan Hakk'ın bir sıfatı' olarak yorumlanabilir. Harakânî bu sözleriyle kendisini bir daha, şeriatın zahirî (kelam) konularında bilgisi olduğunu ispatlamış bulunmaktadır. Velhasıl dini eğitim görmemiş, medrese tahsili görmemiş bir kimsenin böyle İslâm'ın temel konuları hakkında fikir beyan etmesi neredeyse imkânsızdır.

## 2. 1. Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî (öl. 409/1018)

Sınırlı kaynakların verdiği bilgiye göre Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin yüz yüze görüştüğü, sohbetlerine iştirak ettiği ve kendisinden ders aldığı zahirî mürsidi, Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî'dir. Yine bu sınırlı kaynakların verdiği bilgiye göre Şeyh Harakânî, bizzat kendisi gibi ümmî olan üstadı Şeyh Ebü'l-Abbâs'a mürid olmuş, çağdaşları Ebû Abdullah-i Dâstânî (öl. 348-417/959-1026) ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır (öl. 357-440/967-1049) ile birlikte şeyhin sohbetlerine katılmışlar ve ona şakirt olmuşlardır.<sup>21</sup> Hucvirî'nin verdiği bilgiye göre, Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i Âmulî, Arapça kelimeleri Farsça telaffuz eden ümmî birisiydi, ama usûl ve tasavvufî ilim hakkındaki sözleri ve nükteleri gayet yüksek seviyede olduğunu bildirir.<sup>22</sup> Gerek Harakânî gerek onun hocası Kassâb-i hakkında, ümmî oldukları bildirilmektedir. Ancak burada Fars Dili ve Edebiyatı hem de Harakânî hakkında çalışmalar yapan Hasan Çiftçi ise, o dönemde ümmî kavramının Arapça bilmeyenler için kullanıldığı ihtimalinden kaynaklanmış olabileceğini kaydeder.<sup>23</sup>

Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i'nin Harakânî'ye hırka giydirip\* giydirmedeği konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı kaynaklarda Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i, kendisini ziyaret edenlerin, vefatından sonra Harakânî'yi ziyaret edeceklerini onun kendisine halife olacağını bariz bir şekilde bildirmiştir.<sup>24</sup> Şeyh Ebü'l-Abbâs Kassâb-i'den bahseden bir kaynağa göre ise; *"Ebü'l-Kassâb-i vefat etmeden on gün önce hizmetçisine şöyle demişti: "Harakân'a git, orada zikirle süslü fakat gözden ırak bir adam vardır, kendisine Ebü'l-Hasan Harakânî derler; ona selamımı söyle ve de ki: 'Bu davulu ve bayrağı, Yüce Allah'ın izni ve yardımıyla, senin dergahına gönderdim, yer yüzü ehlini sana teslim ettim ve ben gittim.'"<sup>25</sup>* Şeyh Kassâb-

<sup>18</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 77-78, 98-99.

<sup>19</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 633.

<sup>20</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 627.

<sup>21</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 75; Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/220.

<sup>22</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 223.

<sup>23</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 37.

\* Hırka Giydirmek: Tarikatlarda, irşat etme derecesine ulaşmış birine şeyhlik veya halifelik vermek anlamında kullanılan bir deyimdir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 270.

<sup>24</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 431; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 76.

<sup>25</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 76-77.



i'nin bu sözlerinden anlaşılıyor ki, vefatından sonra makamına Harakânî geçip halkı irşatla vazifelendirmiştir.

## 2. 2. Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 161-234/777-848 veya 188-261/804-874)

Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin manevî şeyhi kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış<sup>26</sup> olan ariflerin sultanı Bâyezîd-i Bistâmî'dir.<sup>27</sup> Asıl adı Tayfur olan Bâyezîd'in kaynaklarda tam adı Ebû Yezid Tayfur b. İsa Bistâmî diye geçer.<sup>28</sup> Mecusi iken Müslüman olan üç çocuklu<sup>29</sup> bir ailenin ortanca çocuğu olan Bâyezîd, kardeşleri gibi âbit ve zâhî olmakla beraber kardeşlerine nazaran hâl bakımından bunların en ulusuydu. Bâyezîd'e, "Bu marifeti neyle ve hangi şeyle buldun?" diye sorulunca, o da "Aç karın ve çıplak bedenle" diye cevap vermiştir.<sup>30</sup> Cüneyd-i Bağdâdî (298/910) onun hakkında: "Bâyezîd'in biz sûfiler içindeki yeri, melekler içindeki Cebrail'in mevkii gibidir" demiştir.<sup>31</sup> İşte Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî böyle bir kişiyi kendisine manevî mürebbi olarak kabul etmiş ve onun ruhaniyetinden çok müteessir olmuş bir sûfidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Bâyezîd-i Bistâmî'nin Harakânî hakkında, "...ben şu vurguncuların kasabasından bir erin kokusunu koklamaktayım. Bu erin adı Ali, künyesi Ebû Hasan olup benden üç derece öndedir. Aile yükü çekiyor, çiftçilik yapıyor ve ağaç dikeyecek!"<sup>32</sup> demesi hasebiyle Harakânî, Bâyezîd'e derin bir muhabbet beslemiş ve yaşam biçimini de onun bu kerametinin doğrultusunda sürdürmüştür. Harakânî, Bâyezîd'in tesirinde çok kalmış olacak ki, rüyasında kendini, Bâyezîd'i ve Veysel Karanî'yi aynı kefende gördüğünü ifade etmiştir.<sup>33</sup> Harakânî ile Bâyezîd'in aralarında yaklaşık bir asırlık zaman süresi olması nedeniyle yüz yüze görüşme olmamıştır. Ancak, ikili arasında üveysilik bağı olduğu iddia ediliyor.<sup>34</sup> Dolayısıyla Harakânî, Bâyezîd'i kendisine her konuda örnek alarak yüksek manevî mertebelere ulaşmıştır. Üstelik Harakânî kendisinin, Bâyezîd'den derece bakımından daha önde olduğunu şöyle ifade eder: "Şayet halkın, "Bâyezîd'in mertebesine ulaştı ve saygısızlık etti," demesinden çekinmeseydim, Bâyezîd Allah'a karşı ne söylemiş ve düşünmüşse hepsini size anlatırdım. Şaşılacak şeydir ki, "Bâyezîd'in düşünceyle ulaştığı yere Ebü'l-Hasan ayakla varmıştır,"<sup>35</sup> Görüldüğü gibi Harakânî bu sözleyle manevî mürşidi ve hocası Bâyezîd'i mertebe olarak geçtiğini (ki Bâyezîd de bunun böyle olacağını söylemişti) bildirmekle birlikte hocasına olan saygı ve hürmetini "Bu âlemde bizleri sadece tek bir canlı gördü ve o da Bâyezîd'di"<sup>36</sup> diyerek vefa göstermesi de dikkate şayandır. Ayrıca Harakânî, manevî hocasına olan bu vefasının nedenini kendi müridlerine şöyle anlatır: "Bâyezîd müridlerine dedi ki: "Hak, 'Beni isteyen ikramlara boğarım. Sen Bâyezîd'i isteyen, hiçbir yerde görünmeyecek şekilde yok ederim,' buyurmuştur. Şimdi siz ne diyorsunuz?" (Müridleri) dediler ki: "Yok etse bile canı (Bâyezîd'i) isteriz!"<sup>37</sup> Görüldüğü gibi burada Bâyezîd'in müridleri, ona vefa örneği teşhir etmekle "Ey ariflerin sultanı! Yüce Allah'ı senin sayende tanıdık, O'nu senin sayende sevdim, O Allah (c.c.) bizi yok edeceğini söylese de bizler senin yolundan ve sözünden sapmayacağız, sana karşı vefasızlık yapmayacağız. Çünkü senin gittiğin yol peygamberin yoludur" demek istemişlerdir. Aynı şekilde Harakânî de şakirtlerine, bu hadiseyi anlatırken müridlerin mürşidine bağlılığın ve sadakatin önemine değinmiş; müridlerin mürşidine gassalin elindeki meyyit gibi teslim olması<sup>38</sup> halinde Allah'a en kısa yoldan ulaşabileceklerini, aksi takdirde bu yol çok engembeli olduğu için zorlanacaklarını ifade etmiştir. Böylece

<sup>26</sup> Bâyezîd-i Bistâmî Harakânî'den tam yüz otuz yıl önce yaşamış. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592.

<sup>27</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592-593; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 78.

<sup>28</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 172; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 171; Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 106.

<sup>29</sup> Âdem, Tayfur ve Ali, konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 107.

<sup>30</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 106-107.

<sup>31</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 172.

<sup>32</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592.

<sup>33</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 613.

<sup>34</sup> Necdet Tosun, "Üveysilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/400; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592-593.

<sup>35</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 612.

<sup>36</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 613.

<sup>37</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 617.

<sup>38</sup> Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet* (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2017), 341; Sofyalı Bâlî Efendi, *Mecmûatü'n-Nesâyih Risâlesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 350), 23b.

Harakânî, manevî şeyhi olan Bâyezîd'e bağlılığını ve sadakatini ortaya koymaktadır. Yine bu bağlamda şu söz de Harakânî'ye aittir; bir gün, "Bir öğrenciye, "(Dünya) nasıl olsaydı daha iyi olurdu?" diye sordu. Öğrenci, "Bilmiyorum," deyince dedi ki: "Dünya Bâyezîd gibi erlerle dolu olsaydı en iyisi öyle olurdu."<sup>39</sup> Harakânî, bu sözünü dünya, Bâyezîd gibi hoşgörüsü geniş, açık yürekli erlerin çokluğu ile daha yaşanır, daha güvenilir, daha huzurlu ve daha güzel olacağını ifade etmekte ve kendine örnek olarak seçtiği manevi üstadını bir kez daha vefa ile yad etmektedir. Nitekim nefsinin tezkiye etme konusundan<sup>40</sup> riya konusuna kadar,<sup>41</sup> miraç konusundan<sup>42</sup> insan sevgisi konusuna kadar,<sup>43</sup> Harakânî, manevî şeyhini örnek almaktadır. Görüldüğü gibi, kaynakların verdiği bilgiye göre Harakânî manevî şeyhi ve üstadı Bâyezîd-i Bistâmî'yi her hususta kendisine rol model seçip örnek aldığı anlaşılmaktadır.

### 3. Ailesi

#### 3. 1. Çocukları

Yukarıda da geçtiği gibi Harakânî, çiftçilik ve hayvancılıkla geçinen köylü biri<sup>44</sup> olduğunu belirtmiştik. Harakânî'nin soyu ve ebeveynleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte eşi ve çocukları hakkında -elimizde menkıbelere dayanan- sınırlı da olsa bazı bilgiler mevcuttur. Bir rivayete göre Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'ye: "Yarın Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır Harakân köyünde olacak" diye haber verilince Harakânî çok sevindi. O'nun, Ebü'l-Kâsım adında bir oğlu vardı, babasının Yusuf'uymdu. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır'ın Harakân köyüne varacağı gece, oğlunun nikâhını kıysin diye bir kız istemişti, onun zıfaf gecesiydi. (Fakat Harakânî'nin ailesine husumet besleyenler) Ebü'l-Kâsım'ı ansızın yakalayıp başını gövdesinden ayırdıktan sonra, babasının tekkesinin kapısına bıraktılar. Sabah ezanı vaktinde Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî tekkeden dışarı çıkarken ayağı, o kesik başa dokununca eşine: "(Ayağıma bir şey değdi) bir çıra getir" diye seslendi. Eşi çıra getirince çocuğun kesik başını gördü. Şeyh Ebü'l-Hasan: "Babasının biricik sevgili oğlu, yapmaman gereken neyi yaptın da bu başına geldi?" demeye başladı. Sonra birkaç kişiyi çağırttı, Ebü'l-Kâsım'ı yıkayıp kefenlediler ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır gelinceye kadar beklettiler. Ebû Saîd-i, Harakân köyüne gelince tekkeye gitti ve (bir süre sonra) Ebü'l-Kâsım'ın cenaze namazını kılıp defnettiler."<sup>45</sup> Bu rivayetten anlaşılıyor ki, Harakânî'nin, Ebü'l-Kâsım adında delikanlı bir oğlu varmış, fakat açıklanmayan bir nedenden dolayı oğlu bu cinayete kurban gitmiş. Başka bir rivayette ise yine: "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır hac yolculuğuna çıktı, Harakân yolunu takip etti. Oraya yaklaşıncı Şeyh Ebü'l-Hasan ferasetini kullanarak kendi oğlu Ahmet'i bir grup müridle birlikte onu karşılamaya gönderdi. Ebû Saîd-i, uzaktan onu görünce attan indi, yürüdü ve ağlıyordu. Dediler: "Efendi (Ebü'l-Hasan) o değildir." Ebû Saîd-i: "Neticede onun yurdundan değil midir?" diye cevap verdi..."<sup>46</sup> Görüldüğü gibi bu rivayette ise, Ebü'l-Kâsım künyesi değil, Ahmet'in adı zikredilmiştir. Ayrıca öldürülme olayından da hiç bahsedilmemiştir. Tezkiretül' Evliya adlı eserde ise bu öldürülme olayı zaman ve isim belirtilmeden yer almakla birlikte, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır'ın, Harakân köyüne ziyaretiyle ilgili herhangi bir bağlantıdan söz edilmemiştir.<sup>47</sup> Hücvirî de meşhur *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserinde Kuhistan, Azerbaycan, Taberistan ve Kümş (Kûmis)'ün sūfî şahsiyetlerini sayarken, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin oğlu hakkında şu kısa ifadeyi kullanmıştır: "Ahmet b. Şeyh-i Harakân: Babası Harakânî'nin ne hoş bir halefi idi".<sup>48</sup> Bir başka kaynaktaki ise şöyle bir rivayet aktarılır: "Şeyh (Ebü'l-Hasan), Ahmet adlı oğlunu ilim tahsili için Irak'a gönderdi; hırsızlar Âhuvân suyuna varınca onu soydular, çocuk çıplak bir şekilde geri geldi. Annesi figan ederek şöyle dedi: "Bir vakit o şeyhin bir oğlunu yanı başında mescitte öldürdüler, haberi olmadı; diğerini soydular,

<sup>39</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 635.

<sup>40</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 156.

<sup>41</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 604-605.

<sup>42</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 612.

<sup>43</sup> Hasan Çiftçi, "Şeyh Harakânî ile Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Mânevî İlişki", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/11 (Güz 2003), 31; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 187, 606.

<sup>44</sup> Uludağ, "Harakânî", 16/93; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 49.

<sup>45</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 50-51, 289-290.

<sup>46</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 51-52, 285-286.

<sup>47</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 599-600.

<sup>48</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 234.

yine haberi yok: başka zamanlarda da melek ile melekûtten (ruhlar ve melekler âlemi) konuşup durur." Şeyh, eşini öyle görünce: "Ses çıkarma, hırsızların çalmış oldukları bütün kumaşı (eşyayı) geri getiririm", dedi. Gece olup tekkenin kapısı çalınınca, şeyh: "Ey Allah'ın kulu Sitî (cariyesi), kapıyı aç eşyayı al, seccade hariç, onu getirmişler", dedi. Sitî: "Neden (seccade yok)?" dedi. Şeyh: "Yaşlı bir Türkmen o seccadenin üzerinde namaz kılıyordu, ayağının altından çekip almaya utandım" dedi.<sup>49</sup> Bu rivayetlerin neticesinde anlaşılıyor ki, Şeyh Harakânî'nin iki oğlunun olduğu; biri bilinmeyen bir nedenden dolayı bir gece ansızın başı kesilip babasının tekkesinin kapısına bırakılan Ebü'l-Kâsım adında, diğeri de kendisinden sonra da yaşamaya devam ederek bir sûfi kimliğiyle babasının mirasını devam ettiren Ahmet'tir.

### 3. 2. Hanımı

Mevcut bilgilere bakıldığında, Şeyh Harakânî, tasavvuf çevrelerinde hüznün deryası, ilahi güneş, asrın kutbu, saltanat sahibi şeyhlerin sultanı, tarikat ve hakikat ehlinin padişahı, yegâne imam<sup>50</sup> olarak kabul edildiği halde, ona en yakın ve hayat arkadaşı olan hanımı, onun bu manevî yönünü asla kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Nitekim *Tezkiretü'l Evliya* adlı eserdeki menkıbeye göre, Orta Çağ tıbbının temsilcisi, İslâm felsefesinde meşşâiyye okulunun en büyük sistemci filozofu ve İslâm dünyasında İbn Sînâ künyesiyle ünlü olan Ebû Ali Sînâ (öl. 428/1037) Şeyh Harakânî'nin şöhretini duyunca Harakân köyüne gider. Şeyh Ebü'l-Hasan'ın evine varınca şeyh ormana odun toplamaya gitmiş olur. İbn Sînâ şeyhin eşine: "Şeyh nerede" diye sorar. Eşi, "O sahtekâr ve zındığı ne yapacaksın" diye karşılık verir. Bunun gibi bir insana söylenmeyecek ve ağza-söze alınmayacak söz söyleyen karısı, şeyhi inkâr eden çenesi düşük, şirret ve yaman bir kadındı! İbn Sînâ, şeyhin cadaloz hanımına aldırış etmeden Şeyh Harakânî'yi görmek için sahraya gider, şeyhin geldiğini, yükünü de bir arslanın ağzında getirdiğini görünce, "Ey şeyh! Bu ne hal?" diye sorar. Şeyh Harakânî, "İşte böyle, biz o kurdun -karısını kastediyor- yükünü çekmesek, arslan bizim bu yükümüzü bu şekilde çekmez" diye cevap verdi.<sup>51</sup> Aynı hikâyeyi Mevlâna Celâleddin-i Rûmî de *Mesnevî*'sinde teferruatlı bir şekilde anlatırken İbn Sînâ'nın yerine Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin Talkan şehrinde yola çıkan meçhul bir müridini olayın kahramanı olarak gösterir ve söz konusu o müridin diliyle Şeyh Harakânî'yi Nûh peygambere, hanımını da Nûh'un inkârcı karısına benzeterek hicveder.<sup>52</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır hac yolculuğuna çıktığı zaman, Harakân köyüne de uğramış ve Şeyh Ebü'l-Hasan'ı ziyaret etmişti. Bu ziyaretini anlatan menkıbede de şeyhin hanımının bazı olumsuz tavırları dile getirilmiştir; "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır Harakân'a gittiği zaman, Şeyh Ebü'l-Hasan'ın hanımı, Şeyh Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır eliyle başını okşasın diye bir çocuğunu dışarıya gönderdi. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır şöyle dedi: "Şeyh Ebü'l-Hasan'ın olduğu yerde bana ihtiyaç olmaz"; ağlayarak devam etti: "Sen de ey Şeyh (Ebü'l-Hasan), elini bizim başımıza sür..." derler şeyhin hanımı daima şeyh ile husumet içindeydi; Şeyh Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır, söz arasında hizmetçiye yönelerek dedi: "Şeyhin ailesine de ki: Artık husumet etmemenin vakti geldi." derler ondan sonra asla husumet etmedi".<sup>53</sup>

### 4. Vefatı ve Türbesi

Şeyhin vefat ettiği ve türbesinin nerede olduğu konusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî, hicrî 425 (11 Aralık 1033)'te 73 yaşında iken,<sup>54</sup> doğduğu Harakân köyünde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.<sup>55</sup> Şeyh'in kabri hakkında malumat veren ilk kaynak eser, kendisinden

<sup>49</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 52-53, 316.

<sup>50</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 225.

<sup>51</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 597.

<sup>52</sup> Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 848-850; Ayrıca hikâyenin ayrıntıları için bk. Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 5-6, 485-492.

<sup>53</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 55-56, 284-285.

<sup>54</sup> Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin vefat tarihi ile ilgili bilgi veren şu eserlere bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 592, 608, 637; Uludağ, "Harakânî", 16/93; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 30-31.

<sup>55</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 58-60.

yaklaşık olarak iki asır sonra yaşamış olan *Mu'ucemu'l-buldân*'ın yazarı Yakût el-Hemevî (öl. 626/1229)'dir. Nitekim el-Hemevî, şeyhin memleketi, mezarı ve vefatı hakkında şöyle der: "*Harakân, Esterâbâd yolu üzerinde bulunan Bistâm'a bağlı bir köydür. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmet'in mezarı oradadır. 425 yılının aşure gününde 73 yaşında iken vefat etmiştir...*"<sup>56</sup> Zekeriya el-Kazvîni (öl. 682/1283) ise *Âsâru'l-Bilâd* adlı eserinde, şeyhin mezarının Bistâm kasabasının kuzeyinde bulunan Harakân köyünde olduğunu tebarüz eder. Ayrıca şeyhin kabrini ziyarete gelenleri de şiddetli bir kabz (hüzün) hali yakaladığını söyler.<sup>57</sup> Kendisinden bahseden diğer bütün eski kaynaklar, şeyhin Bistâm'a bağlı Harakân köyünde vefat ettiğini ve dolayısıyla kabri ve türbesinin de orada bulunduğunu kaydederler.<sup>58</sup> Ayrıca kaynaklarda, Harakân köyünde şeyhin adına bir dergâh, câmi ve türbe yapıldığına dair bilgiler yer almaktadır.<sup>59</sup>

İkinci görüşe göre ise, yukarıdaki kaynakların aksine, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî, Bistâm'a bağlı Harakân köyünün dışında vefat ettiğini ve hatta kabri ve türbesinin Türkiye'nin serhat şehri Kars'ta bulunduğunu söyleyen mevsuk kaynaklar da vardır ki, bu kaynaklar Osmanlı müelliflerine aittir. Buna göre şeyhin kabri, III. Murat zamanında (1574-1595) veziri Lala Mustafa Paşa'nın (öl. 988/1580) Güney Kafkasya seferi münasebetiyle Kars'a gelişi (1579) ve -şehrin kalesi ve içindeki yapılar başta olmak üzere- şehri yeniden imarı esnasında Kars'ta bulunmuştur. Söz konusu sefere münşi (kâtip) sıfatıyla katılan ve imar esnasında şeyhin mezarının bulunmasına şahit olan zamanın Osmanlı tarihçisi Gelibolulu Mustafa Ali (1008/1600)'nin *Nusratnâme*'sinden öğreniyoruz. Müellif, şeyhin mezarının Kars'ta bulunduğunu ve sandukası üzerine kubbeli bir türbe inşa edildiğini haber vermektedir. Aynı müverrih *Kühü'l-ahbâr* adlı eserinde; "*Ve kal'a-i mezbûre binâsı temâma karîb olduğu halde bir sır-ı 'acîb dahi zâhir oldu ki Bölük Halkından bir ehl-i sülûk rüyâsında ve serâyir 'âlemî temâsâsında bir pîr-i nûrânî gelüb bana Ebü'l-Hasan Hırkânî (Harakânî) dirler merkadim bu mahal dedir ve 'alâmeti ayağım ucunda bir çâhdır deyu gösterüb ta'mir olunmasına işâret kılınmağa merd-i hâb-nâk (uykudaki adam) bîdâr olduğu gibi serdar cenâbına v'akı'asını i'lâm idub...*"<sup>60</sup> ifadeleri yer almaktadır. Aynı olayı ve rüyayı devrin tarihçisi Peçevi İbrahim Efendi (öl. 1059/1649) de şöyle anlatmıştır: "*Kalenin yapımı sırasında bölük halkından bir derviş bir düş görür ve onu şöyle anlatır: Nur yüzlü bir ihtiyar ortaya çıkarak 'bana Ebü'l-Hasan Harakânî derler, yerim buradadır. Bunun bir ispatını istersen bak ve gör; ayağımın ucunda derin bir kuyu vardır' diyerek bir yer gösterir. Derviş bu düşünüyü serdara (başkomutan) anlatır; gösterilen yer kazılır ve anlattığı biçimdeki kuyu bulunur. Hemen üzerine bir türbe yaparlar...*"<sup>61</sup>

Yine aynı olayı ve rüyayı, hicrî 1057 (1647)'de Kars'a gelen Evliyâ Çelebi de mezarın bulunuşu hadisesini şöyle anlatır: "*Kars kalesi yetmiş günde tamamlandı, tamiri esnasında ise ümmetin sâlihlerinden, asker taifesinden bir Kur'ân hafızı bir rüya görüp, Lala Paşa'ya şöyle anlatmıştır: Rüyamda çaresiz bir pîr göründü. 'Bana Ebü'l-Hasan Harakânî derler. Makamım bu mahal dedir. Alamet ve nişanımı istersen, ayağın ucunda bir derin kuyu vardır. Onu kaz. Ta ki hayretler içinde bırakan garip şeyi göresin!' dedi. Olay nakledilince nice yüz işçi tespit edilen kuyuyu kazmaya başladılar. Kuyuda dört köşe somaki mermere rastladılar. Gaziler o kırmızı taşı tevhid ve zikir ile çıkardılar. Üzerinde hüsn-i hat ile "Menem şehîd-i saîd Harakânî" (Bahtiyar şehit Harakânî benim) yazılmış. Vücudu henüz bozulmamış, pazısının yara yerine sarılmış olan sargı bezi (makrame), üzerine giydiği yünden örülmüş hırka hala çürümemiş, sağ tarafındaki yarasından hala kırmızı kan sızmaya devam ediyormuş. Gaziler bu hali görerek tekbir ile mezarı kapamışlar. Kale içinde ilk defa Lala Mustafa Paşa tarafından Hasan Harakânî tekkesi ve camii şerif\* yapılmıştır."*<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Yakût el-Hemevî, *Mu'ucemu'l-buldân* (Beyrut: Dar Sader, 1977), 2/360.

<sup>57</sup> Zekeriya el-Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve ahbâr'l-'ibâd* (Beyrut: 1969), 363.

<sup>58</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 59-60.

<sup>59</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 60.

<sup>60</sup> Gelibolulu Mustafa Ali, *Kühü'l-ahbâr* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000), 2/335; Hacı Mustafa Eravcı, "Mustafa 'Âli'nin Nusret-nâmesi ve Onun Işığında Yazarın Tarihçiliği", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/38 (Güz 2005), 169; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 63.

<sup>61</sup> Peçevi İbrahim Efendi, *Peçevi Tarihi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 2/50; Ayrıca bk. Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 64-65.

\* Murâd-i Sâlis (III. Murat Camii); diğer adıyla Evliyâ Camii olarak bilinir.

<sup>62</sup> Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* (Dersaadet: İkdâm Maatbaası, 1314), 2/330.

Dolayısıyla yukarıda da işaret edildiği gibi, şeyhin Bistâm'a bağlı Harakân köyündeki kabri ile ilgili bilgi veren, ilk kaynak eser Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'den yaklaşık iki asır sonra vefat etmiş olan *Mu'cemu'l-buldân*'ın yazarı Yakût el-Hemevî (öl. 626/1229)'dir. Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'den bahseden eski kaynaklarda şeyh, ömrünü Bistâm'a bağlı Harakân'da geçirdi; Abdülkerîm Kuşeyrî, Hâce Abdullah-i Ensârî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır gibi devrin ünlü sûfleri, Orta Çağ tıbbının önde gelen isimlerinden İbn Sînâ ve Gaznelî Sultan Mahmud, onu Harakân köyünde ziyaret ettiler.<sup>63</sup> Ancak yukarıda ikinci görüşteki kaynaklara göre, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî bir şekilde Kars'a gelmiş ve orada vefat etmiştir. Fakat şeyhin hangi tarihte ne şekilde ve ne amaçla Kars'a geldiği ve nasıl vefat ettiği hususunda kaynaklarda sağlam ve güvenilir bilgi bulunmamakla birlikte, Evliya Çelebi'nin, şeyhin mezarının ifşası hakkında sarf ettiği sözler Kars ve çevresinde Şeyh Harakânî'nin, Kars'ın fethine katıldığı ve burada şehit olduğu şeklinde bir inancın doğmasına yol açmıştır.<sup>64</sup>

## 5. Etkilediği Şahsiyetler

Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî; ilk Müslüman Türk devletini kuran Gaznelî Sultan Mahmud (öl. 421/1030) başta olmak üzere, İbn Hafif Şirâzî (öl. 371/982), İbn Sînâ (öl. 428/1037), Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır (öl. 357-440/967-1049), Abdülkerîm Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hâce Abdullah Herevî (öl. 481/1089), Aynükdât el-Hemedânî (öl. 525/1131), Ahmet Yesevî (öl. 562/1166), Feridüddîn Attâr (öl. 618/1221), Necmedîn-i Dâye (öl. 654/1256), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273) gibi pek çok sûfi şahsiyeti ve Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Rifâiyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye gibi pek çok tarikat silsilesini de derinden etkilemiştir. Biz de burada Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî hakkında ihtiram ve sitayişle bahseden birkaç sûfiyi zikir etmekte faydalı buluyoruz.

### 5. 1. İbn Hafif Şirâzî (öl. 371/982)

Bu şahıs aslen İranlı olup asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafif'tir. İlk devir sûfi tarikatlarından Hafifiyye Tarikatı'nın da kurucusu olarak bilinen<sup>65</sup> İbn Hafif'in, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî hakkında söylemiş olduğu sözleri dikkat çekicidir. Bir gün İbn Hafif Harakânî'yi ziyarete geldiğinde önüne içi su dolu bir kap konulmuştu. İbn Hafif elini bu kabın içine sokup canlı bir balık çıkardı. Bunu gören Harakânî, "*Sudan balık çıkarmak kolaydır, sudan ateş çıkarmak gerekir.*" dedi. İbn Hafif, "*Öyleyse gel şu kızgın fırına girip oturalım, kim sağ olarak çıkacak*" dedi. Bunun üzerine Harakânî, "*Ey Ebû Abdullah! Gel de kendi yokluğumuzla (o fırına) girelim, bakalım onun varlığıyla kim çıkacak?*" deyince İbn Hafif hiçbir şey söylemedi.<sup>66</sup> Yine bir rivayete göre İbn Hafif'in, Harakânî hakkında şöyle söylediği nakledilir: "*Otuz yıldır şeyh Ebû Hasan'ın korkusundan gözüme uyku girmemiştir, nereye adım atsam onun oraya benden önce ayak bastığını gördüm. Hatta iki yıldır Bistâm'daki Bâyezîd'in mezarına ondan önce varmak istiyorum, ama bunu başaramıyorum. Zira üç fersah olan Harakân'dan gelip benden önce oraya varmaktadır.*"<sup>67</sup>

### 5. 2. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır (öl. 357-440/967-1049)

Horasan'ın Havran bölgesinde Meyhene (Mehne) kasabasında dünyaya gelen Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır, tekke âdâbını tesbit eden ve düzenlemiş olduğu semâ meclislerinde okuduğu âşıkane rubâîler ile tanınır. Şeyh Harakânî'nin de çağdaşı olan Ebü'l-Hayır, meclislerinde semâ'a aşırı yer veren, bazı söz ve düşüncelerinden dolayı zahîrî ulemanın da tepkilerini üzerine çeken, tekke yaşamını sistematik hale getiren ve güya tasavvufu şiire sokan ilk sûfi şahsiyet olarak da bilinir.<sup>68</sup> Bir rivayete göre, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır

<sup>63</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 225; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 597-599; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nuru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 289-290, 305-306.

<sup>64</sup> Uludağ, "Harakânî", 16/94.

<sup>65</sup> Tahsin Yazıcı, "İbn Hafif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/535.

<sup>66</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

<sup>67</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

<sup>68</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 24, 252-253; Hasan Çiftçi, "İki Ünlü Şâfiînin İlginç Görüşmesi (Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır- Ebü'l-Hasan Harakânî)", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/9 (Bahar 2003), 8.

hac yolculuğuna çıktığında Harakân köyünde Şeyh Ebü'l-Hasan'ı da ziyaret eder ve bu ziyaretin sonunda Ebü'l-Hayır'a, "Neden orada (Şeyh Harakânî'nin huzurunda pek fazla bir şey) konuşmadın?" diye sorduklarında, "Bizi dinlemek için göndermişlerdi" dedi ve ekledi, "Bir derya için bir sözcü yeter" ve devamla "Ben pişmiş bir tuğlaydım, Harakân'a varınca cevher oldum" demiştir.<sup>69</sup> Ebü'l-Hayır'ın bu sözleri Harakânî'den ne derece etkilendiğinin bir göstergesi olduğu söylenebilir.

### 5. 3. Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (öl. 465/1072)

Mutasavvıf, kelâm, tefsir ve hadis âlimi olarak bilinen Kuşeyrî aynı zamanda Horasan üstadı diye de tanınır.<sup>70</sup> Hucvirî ve Attâr, Kuşeyrî'nin Harakânî hakkında şöyle bir rivayetini aktarırlar, "Ebü'l-Kâsım Kuşeyrî'den (r.a.) şunu işitmişim: "Harakân vilâyetine geldiğim zaman, o şeyhin haşmetinden fesahatım (etkileyici ve güzel konuşma) sona ermiş, ifadem yok olmuş ve dilim tutulmuştu. Hatta velayetinden azledildiğimi zannetmiştim.""<sup>71</sup> Ancak Kuşeyrî, şeriat hükümlerine bağlılığı ile tanınan bir sûfi olması hasebiyle, *er-Risâle* adlı eserinde bir sözü dışında Harakânî'den hiç bahsetmemesi dikkate alınırsa ondan fazla hoşlanmadığı anlaşılır.<sup>72</sup>

### 5. 4. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî (öl. 481/1089)

Horasan'ın Herat şehrinin eski kalesi Kuhendiz'de doğan Herevî, pir-i Herât, pir-i tarikat, şeyhulislâm, şeyhu'l-Horasan, şeyhüşşuyûh, nasıru's-sünne, zeynu'l-ulema gibi birçok unvanla anılırdı. Soyu, sahabeden Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye (öl. 49/669) ulaşır.<sup>73</sup> Abdullah Herevî, hocası Harakânî'nin tasavvufta makamları kat etme konusunda şeyhi el-Kassâb'ı geçtiğini ve zamanın büyük velisi olduğunu söylemiştir.<sup>74</sup> Herevî, üstadını tanıtırken, "Şeriat, hadiste, fıkhıta birçok üstadım vardır. Ancak tasavvuf ve hakikatte benim üstadım Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'dir. Şayet onunla tanışıp görüşmeseydim hakikati ve marifeti kimden öğrenebilirdim?" ifadesini kullanmış ve onu kendisi için hayat suyunun kaynağı olarak görmüştür.<sup>75</sup>

Görüldüğü gibi Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî gerek çağdaşları gerek kendisinden sonra yaşamış âlim sûfilerde derin izler bıraktığı için ondan hep övgüyle bahsetmişlerdir. Bu da Harakânî'nin tasavvuf tarihinde gerçekten bir ağırlığı, meşhur mutasavvıflar yanında üstün bir zekaya sahip olduğu ve değeri bulunduğu anlaşılmaktadır.

## 6. Tasavvufî Düşüncesi

Şeyh Harakânî, İslâm'ı gönülden özümsemiş, sadece güzel söz söylemekle kalmamış, söylediklerini bizzat yaşamış; tasavvufun hem eğitim/tahalluk hem de mâirfet/tahakkuk boyutunu, hem zühd hem de irfan çizgisini, hem şeriat hem de tarikat anlayışını benimsemiş bir sûfidir. Onun bu çok yönlü tasavvuf düşüncesini bir makale içerisinde ayrıntılı olarak ele almak mümkün olmamakla birlikte bazı görüşlerini kısa kısa şu alt başlıklar altında değerlendirmek mümkündür:

### 6. 1. Tevhid

İslâmiyet; tevhid inancı üzerine kurulmuş bir dindir. Bu dinin olgusu da temelde üç esasa dayanmaktadır; imân, amel ve ahlâk. Hakiki imân olmadan sâlih amel ile güzel ahlâkın Yüce Allah katında

<sup>69</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 225; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 597; Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 51-52, 285-286.

<sup>70</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 11-13; Süleyman Uludağ, "Abdulkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473.

<sup>71</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 225; Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 597.

<sup>72</sup> Uludağ, "Harakânî", 16/93.

<sup>73</sup> Tahsin Yazıcı, Süleyman Uludağ, "Hâce Abdullah Herevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 17/222.

<sup>74</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 76.

<sup>75</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 17.

kâfi olmadığı malumdur. Öyle ki imân; sâlih amel ve güzel ahlâk değerlerinin üzerine bina edildiği olmazsa olmaz üstün bir niteliklerdir. Nitekim Kur'ân'da "Ellezîne âmenû ve 'âmilû-ssâlihâti..." ibaresi ile imân edip de güzel amel işleyenler hakkında muhtelif pek çok ayet zikredilmektedir. Buradaki "âmenû" ibaresi ile imân esaslarına, "âmilû-ssâlihâti" beyanı ile de güzel amel işleyenlere vurgu yapılarak hakikatte imânın ameldeki ve ahlaktaki tezahürüne dikkat çekilmiştir. Aslında bütün Müslümanlar arasında ortak inanç var olmakla birlikte bu inanç ve betimleme İslâmiyet'in ilk dönemlerinde dogmatik bir alan içerisinde kalmış ihtilâflı konular üzerinde Müslümanlar felsefi düşünce ve münazaralara girmemişlerdir. Fakat zamanla tefsir, kelâm, felsefe, tasavvuf vb. alanlarda çok değişik Allah tasavvurları ve din telakkileri zuhur edince, bu noktada ehli sünnet kelimcileri de gerek Müslümanlar içerisindeki ehli bi'dat zümrelere, gerekse Müslüman olmayan kişilerin İslâm'a fikir sahasında zeval vermek maksadıyla giriştikleri hareketlere karşı dini sabiteleri korumak için ciddi bir mücadele vermişlerdir.<sup>76</sup> Bu bağlamda İslâm inancındaki varlık bilimi anlayışına göre kendiliğinden kaim olan vücut tektir, o da Yüce Allah'ın vücûdudur. Bu vücûd, vacip, kadim ve ezeldir; çoğalma, tecezzi, değişim-dönüşümü ve parçalanıp bölünmeyi kabul etmez. O'nun şekli, sûreti, sınırı yoktur. Buna sırf ve hâlis varlık anlamına gelen mutlak vücûd (yani var olan, yokluğu mümkün olmayan) denir.<sup>77</sup> Bu durum kelam ilminde şöyle açıklanır: Her mevcudiyet, ya bir yeri, alanı işgal eder ya da etmez. Yer ve alan işgal eden herhangi bir varlık, müttehit değilse ona cevher, başka bir şeyle müttehitse ona da cisim denir. Şayet yer ve alan işgal etmeyen herhangi bir şeyin mevcudiyeti bir cisme muhtaçsa, buna da ilnek (araz) denir. Şayet yer, alan işgal etmeyen bir şeyin mevcudiyeti, hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık da bütün zaaf ve noksanlardan uzak olan ve hiçbir şeye gereksinim duymayan Yüce Allah'tır.<sup>78</sup> Bu konsept tasavvuf ilminde de varlık veya görüş birliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilgiler ekseninde mutasavvıfların görüşlerini genel itibarıyla üç zümrede mütalaa etmek mümkündür:

- 1) Vahdeti vücûd görüşündeki mutasavvıflar: Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi.
- 2) İlimle imânı ayırt eden ve tasavvuf ilmini bir ahlâk sistemi olarak kabul eden mutasavvıflar: Gazzâlî gibi.
- 3) Vahdetin eşyada tecelli ettiğini düşünen ve İlahî aşk telâkkileri bulunan mutasavvıflar ki bunları vahdet-i şühûd görüşündeki mutasavvıflar olarak adlandırabiliriz: Harakânî, Mevlâna ve İmam-ı Rabbani gibi.

Burada mevzubahis Harakânî olduğu için, ona göre kâinat Yüce Allah'ın tecelligâhından başka bir şey değildir. Harakânî, "Allah her şeydir" olarak ifade edebileceğimiz vahdet-i vücûd anlayışını; "Allah her şeydedir" suretindeki vahdet-i şühûd mertebesine taşıyarak bu görüşlerini doruklarda yaşamıştır. Yani "varlık birliği" mertebesinden, "görüş birliği" mertebesine çıkmıştır. Harakânî: "Tadıyorum, ama kendim ortada yok, işitiyorum, ama kendim ortada yok, konuşuyorum, ama kendim ortada yok!";<sup>79</sup> "Kulun Allah'la olmaktan gayesi üç derecedir: Biri müşahede hali üzere durup Allah der. Diğeri arada kendisi olmaksızın Allah der. Üçüncüsü Ondan Ona Allah der.";<sup>80</sup> "Nereye bakarsan bak, Allah var. İster üst, ister alt, ister sağ, ister sol tarafa bak, ister öne bak, ister arkaya bak fark etmez!";<sup>81</sup> "Hayat ölümün içindedir, fena ve beka ölümün içindedir. Hak tecelli edince de Haktan başka bir şey kalmaz."<sup>82</sup> "Âşık olan Allah'ı bulmuş, Allah'ı bulan kendini unutmuştur."<sup>83</sup> sözlerini kullanmakla vahdet-i şühûd nazariyesini benimsediği anlaşılmaktadır.

<sup>76</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Habib Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015), 476-503.

<sup>77</sup> Kâmil Yaylalı, *Mevlâna'da İnanç Sistemi* (Konya: Tekin Kitabevi, 1974), 131.

<sup>78</sup> Ebû Hâmid al-Gazzâlî, *al-İktisad fî'l-İtikad*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 23.

<sup>79</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 604.

<sup>80</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 631.

<sup>81</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 632.

<sup>82</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 633.

<sup>83</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 634.

## 6. 2. Mürşid

Harakânî, mürşid olarak -yüz yüze görüştüğü- hem Kassab'ı hem de -kendisinden önce yaşamış olan manevî şeyhi- Bistâmî'yi seçmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'den aldığı manevî feyzle yetiştigi söylenen Harakânî'nin: *"Kendilerine uyulacak bir mürşid-i kâmil arayan müridlere şaşarım. Bilmiyor musunuz ki ben, aslında bütün şeyhlere saygı duyduğum halde, böyle birinin irşadına asla muhtaç olmadım. Zira benim mürşidim Allah'tır."*<sup>84</sup> dediği rivayet edilmiştir. Harakânî'nin bu sözü, aslında fena makamına ulaşip Allah ile arasında olan herkesi (her şeyi) kaldırdığı ve cezbe hali içinde söylediği düşünülebilir.

## 6. 3. Mürid

Birçok insanı aydınlatan ve bir o kadar da talebe yetiştiren Harakânî'nin: *"Benim müridim olmamıştır, çünkü iddiam olmamıştır. Ben 'Allah!' ve 'Yeter!' derim, işte o kadar."*<sup>85</sup> sözü yukarıda bahsedilen fena makamındayken masıvayı reddeden ifadedir. Onun bir mürşidken böyle bir ifade kullanması çelişki değil, kendi manevî azameti içerisinde bir tutarlık göstergesi olarak değerlendirilebilir. Harakânî'nin, müridliğin Allah ile arasında bir engel olarak görmesi ile ilgili bir menkıbeye de *Nûru'l-Ulûm* adlı eserde rastlamaktayız: *"Emmî: 'Beni mürid yap' dedi. (Şeyh): 'Gidip ikimiz de ibadet (tövbe) edelim, kim bu iddiada bulunursa Allah'ı unuttur (veya Allah'ı unutmuş olur)' dedi. 'Emmî: 'Gel, el ele tutuşup şu ağacın üzerinden atlayalım' dedi. (Şeyh): 'Gel, her iki âlemin üstünden atlayalım' dedi."*<sup>86</sup> Burada 'Emmî olarak zikredilen şahıs Harakânî'nin hocası Şeyh Ebü'l-Abbâs olduğu düşünülebilir, çünkü bu menkıbeye benzer bir menkıbe de Attâr'ın eserinde geçmektedir.<sup>87</sup> Harakânî, burada mürşidlik iddiasının vuslata ulaşmaya engel olacağından endişelendiği için, kendisi ile Allah arasında hiç kimsenin girmesini arzu etmediğini, mürşidlik gibi önemli bir mevzunun dâhi kendisini Allah'ın dışındaki şeylerle meşgul edeceğinden endişe duymaktadır. Harakânî, *Tezkiretü'l Evliya* adlı eserde ise derviş mefhumunu şöyle tarif eder: *"Derviş; kalbinde düşüncesi bulunmayan kimsedir. Konuşur, ama sözü yoktur; görür, işitir, ama gördüğü ve işittiği bir şey yoktur. Yer, ama yemeğinin tadı yoktur ne hareketi ve dinginliği ne de üzüntüsü ve sevinci vardır."*<sup>88</sup> Yine dervişle ilgili şu söz de ona aittir: *"Derviş o kimsedir ki ne dünyası vardır ne de ahireti. Ayrıca bunlara rağbeti de yoktur. Zira dünya ve ahiret gönülde yer verilmeyecek kadar değersiz şeylerdir."*<sup>89</sup> Harakânî, bu ifadeleriyle vuslata ermeyi tasavvufî hayatın maksadı olarak görmektedir.

## 6. 4. Hoşgörü Anlayışı

Harakânî, İslâm'ı tebliğ konusunda büyük mücadeleler veren bir arif olduğu bilinmektedir. O, insanlara karşı duyduğu sevgi, şefkat ve merhametini Kur'ân'da geçen, *"O (Allah), kullarına rahmetiyle muameleyi kendine ilke edinmiştir."*<sup>90</sup> şiarı doğrultusunda göstermiş olacak ki, *"Her kim bu kapıya gelirse ekmeğini verin ve adını/inancını sormayın. Zira Ulu Allah'ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebü'l-Hasan'ın sofrasında ekmeğe yemeye de lâyıktır."*<sup>91</sup> diyerek dili, dini, ırkı, rengi, inancı, mezhebi, meşrebi ne olursa olsun tüm insanlara sofrasının (dergâhının kapısının) açık olduğunu belirtmiş ve ötekileştirmenin yanlışlığına dikkat çekmiştir. Harakânî, tüm beşeriyet ve mahlukata merhameti ve şefkati olmayanın gerçek manada Allah inancı ve sevgisini kalbinde barındıramayacağına inanan sûfilerdendir. Harakânî bir adım daha ileri giderek, çarpıcı ve bir o kadar da düşündürücü şu ifadeleri kullanmıştır: *"Keşke bütün insanların yerine ben ölsem de insanlar ölüm acısı çekmese! Keşke bütün insanların yaptıkları benden sorulsa da kıyamet günü onların hesap vermeleri gerekmeseydi! Keşke tüm insanların azabını (Yüce Allah) bana çektirse de onların*

<sup>84</sup> İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (Temmuz-Aralık 2007), 30.

<sup>85</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 629.

<sup>86</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 282-283.

<sup>87</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

<sup>88</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 627.

<sup>89</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 622.

<sup>90</sup> En'âm, 6/12.

<sup>91</sup> Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî&Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı*, 21.



*cehennemini yüzünü görmeleri gerekmesel!*<sup>92</sup> Yine Harakânî şöyle demiştir: *"Tâ Türkistan topraklarından Şam'ın kapısına kadar olan alandaki kimselerden birinin parmağına batan diken benim parmağıma batmıştır. Türkistan'dan Suriye'ye kadar olan yerlerde birisinin ayağı taşa çarpsa onun acısını ben duyarım. Bir kalpte üzüntü olsa o kalp benim kalbimdir."*<sup>93</sup> Onun bu söylemlerini, içselleştirdiği "empati yapabilme" erdemini dışa yansıtmasının bir emaresi olarak görmek gerek. Nitekim yukarıdaki ifadeleri dile getirirken o, ulaştığı manevî makamı sayesinde tüm insanlığa karşı dışlayıcı değil kucaklayıcı bir dil ve üslup kullanarak duyduğu derin şefkat ve merhameti ortaya koymuştur.

## 6. 5. Mücâhede

Harakânî, manevî şeyhi Bâyezîd-i Bistâmî gibi çile ve riyazete çok büyük önem verdiği bilinmektedir. Nitekim marifeti "aç, susuz ve çıplak bendenle elde ettiğini söyleyen" Bâyezîd'e, *"Nefsine reva gördüğün muamelenin en kolayı ne oldu?"* diye sorulduğunda: *"Bir kere nefsimi taata ve ibadete davet ettim. Fakat davetimi kabul etmedi, bunun üzerine onu bir sene su içmekten men eyledim."* buyurmuştur.<sup>94</sup> Yine Bâyezîd-i Bistâmî şöyle demiştir: *"Mücâhede konusunda on iki sene nefsimin demircisi oldum. Beş sene nefsimin aynası oldum. Bir yıl nefsimle kalbimin aynasına baktım. Birden belimde bir zahîr zünnârın durmakta olduğunu görmeyeyim mi? Bu zünnârı kesmek için on iki sene uğraştım. Sonra yine baktım ve bu sefer içimde bâtinî bir zünnârın bulunduğunu gördüm. Bunu kesmek için de beş sene didindim."*<sup>95</sup>

Harakânî de kendine rol model olarak seçtiği manevî şeyhi Bâyezîd-i Bistâmî gibi nefsanî arzuların kurtulmak, ruh temizliğine ermek için benzer metodu kullanmıştır. Bir menkıbeye göre Harakânî: *"Erlerin didinmeleri (cehdi) kırk yıldır: Dilin doğruluğu (düzelmeye) için on yıl (çile çekmek lazımdır, on yıldan az süreyle dil düzelmez), elin doğruluğu için on yıl (daha çile çekmek gerekir), kalbin doğruluğu (düzelmeye) için bir on yıl daha çile çekmek gerekir. Buna göre her kim kırk yıl bu şekilde yol yürürse/mesafe alırsa ve davası da hak olursa, ümit olunur ki boğazından çıkan seste heves bulunmaz"*<sup>96</sup> buyurmuştur.

## 6. 6. Fakr

Fakr; Arapça bir terim olarak fakirlik, yoksulluk, muhtaçlık gibi manaları ifade eder. Tasavvuf istilahında ise 'varlıktan kurtulup, Allah'ta fani olmak' demektir. Ayrıca mutasavvıflara, fukara adı da verilir.<sup>97</sup> Fakr mefhumu klasik tasavvuf eserlerinde "zühd" gibi zaman zaman tasavvuf kelimesiyle müteradif, bazen de onun yerine kullanılırdı. Söz konusu mefhum, Kur'ân'da türevleriyle birlikte on dört yerde, hadislerde ise değişik anlamlarda olmak üzere pek çok yerde geçmektedir. Nitekim Peygamber (s.a.v.): *"Fakr övümcümdür, fakir bendendir."* ve *"Fakirlik benim özümdür, onunla iftihar ederim"*<sup>98</sup> buyurmuştur. Harakânî'ye göre fakr, kıymetli ve değerli bir mücevherdir. Bir rivayete göre Harakânî: *"Âlimler, "Biz Peygamber'in mirasçılarıyız" diyorlar, oysa Resûl'ün mirasçıları bizleriz. Çünkü Resûl'de mevcut olan bazı şeylerin aynısı bizde de var. Resûl fakrı seçtiği gibi biz de fakrı tercih ettik"*<sup>99</sup> demiştir.

Harakânî, tamahkâr değildi, dünya malına değer vermez, mal, mülk makam kendisini Allah'tan uzaklaştırdığına inanırdı. Bir gün kendisine ait olan bağı bellediğinde önce gümüş, sonra tekrar bellediğinde altın, üçüncü defa ise inci ve mücevher çıktı. Bunun üzerine dedi ki: *"Ya Rab! Beni bununla avutma. Ben dünya ile senden yüz çevirmem!"*<sup>100</sup> Yine o: *"Yüreğinin Allah'la beraber olduktan sonra bütün dünya senin olsa"*

<sup>92</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 606.

<sup>93</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 604.

<sup>94</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 107.

<sup>95</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 193-194.

<sup>96</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 630.

<sup>97</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 204; Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Sübhâtü'l-Levâiyih*, (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bölümü, 461), vr. 54a-54b; Birol Yıldırım, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 216.

<sup>98</sup> İsmail b. Muhammed Acluni, *Kesfû'l-Hafâ* (Beyrut: Darul Kutubi'l İlmîyye, 1988), II/87, no. 1835.

<sup>99</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 622.

<sup>100</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

da saten elbise giysen de bir mahzuru yoktur. Yüreğin Allah'la birlikte olmayınca çul da giysen nafîle, hiçbir faydası yoktur"<sup>101</sup> buyurmuştur.

Harakânî, bir kimsenin mürid olma isteğinde bulunduğunda, öncelikle onu dünya malına değer verip-vermemesi konusunda sınamak için; malını üçe bölmesini isterdi. Bir kısmını ailesine, çoluk çocuğuna, diğer parçasını sıla-i rahîm dairesinde bulunan akrabalarına vermesi ve üçüncü parçasını da şeyhin huzuruna (dergâha) getirmesi gerektiğini söylerdi.<sup>102</sup> Harakânî'ye göre fakrın üç emaresi vardır: Birincisi güneş gibi şefkatli olmak, ikincisi deniz gibi cömert olmak, üçüncüsü de yer yüzü gibi tevazu sahibi olmaktır. Fakrın bunlardan başka üç emaresi daha vardır: Birincisi dizginlenmiş bir nefis, ikincisi zinde bir gönül, üçüncüsü ise Allah'ı zikretmekle genişlemiş zamandır.<sup>103</sup>

## Sonuç

Bu çalışmanın neticesinde ortaya çıkan bilgi ve delillerden anlaşılıyor ki Şeyh Harakânî gerek çağdaşları gerek kendisinden sonra yaşamış birçok insanı ve tasavvuf ekollerini derinden etkilemiştir. Harakânî'nin, bu kadar etkili ve bir o kadar da düşündürücü felsefesinin temelinde yatan faktörler elbette İslâmîyet'in iki aslî delili Kur'an ve sünnet olmuştur. Harakânî, mürebbi olarak yüz yüze görüştüğü hem Kassab'ı hem de kendisinden bir asır önce yaşamış olan manevî şeyhi Bistâmî'yi seçtiği halde, kendilerine uyulacak bir şeyh arayan müridlere hayret ettiğini, aslında kendisinin bütün şeyhlere saygı duyduğunu, ancak hiçbirisinin irşadına muhtaç olmadığını, zira mürşidinin yalnızca Allah olduğunu dile getirmiştir ki bu da Allah ile arasında olan her şeyi engel olarak algıladığı anlaşılıyor. Bu bağlamda yine onun en önemli prensiplerinden birisi, Yüce Allah'tan başka hiç kimseye muhtaç olmamaktır. Ayrıca insanlara yük olmayı reddedip alın teri ile çalışmayı düstur edindiği gibi dil, din, ırk, renk, inanç, mezhep, meşrep ne olursa olsun tüm insanlara sofrasının (dergâhının kapısının) açık olduğunu bildiriyor ve ötekileştirmenin yanlışlığına dikkat çekerek kendisinden sonra gelenlere örnek teşkil ediyor. Harakânî ve onun fütüvvet ahlakıyla yetişen arifler örnek yaşamları, irfan ve telakkileriyle yüzyıllardır bu coğrafyada merhamet hamurunu yoğurup insanları, iyiliğe, birliğe ve sevgiye yönlendirdikleri bir gerçektir.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Acluni, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Beyrut: Darul Kutubi'l İlmiyye, 1988.
- Alanka, İbrahim. *Ebü'l-Hasan Harakânî*. Ankara: Elif Matbaacılık, 2001.
- Attar, Feridüddîn. *Evliya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns*. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Çelebi, Evliya (Mehmed Zillî ibn Dervîş). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Cilt 2. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314.
- Çiftçi, Hasan. *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî (R.A.), (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-Ulûm ve Münâcâtı (Çeviri-Açıklama-Metin)*. Ankara: Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004.
- Çiftçi, Hasan. "Şeyh Harakânî ile Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Mânevî İlişki". *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/11 (Güz 2003), 23-40.
- Çiftçi, Hasan. "İki Ünlü Şâfiînin İlginç Görüşmesi (Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır- Ebü'l-Hasan Harakânî)". *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/9 (Bahar 2003), 7-22.

<sup>101</sup> Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 630.

<sup>102</sup> Ebü'l-Hasan Harakânî, *Seyr-ü Sulûk Risâlesi*, çev. Mustafa Çiçekler (İstanbul: Sûfi Kitap Yayınları, 2006), 27.

<sup>103</sup> Harakânî, *Seyr-ü Sulûk Risâlesi*, çev. Mustafa Çiçekler, 47.

- Efendi, Peçevi İbrahim. *Peçevi Tarihi*. Cilt 2. Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Efendi, Sofyalı Bâlî. *Mecmûatü'n-Nesâyih Risâlesi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 350, 23b.
- Eravcı, Hacı Mustafa. "Mustafa 'Âlî'nin Nusret-nâmesi ve Onun Işığında Yazarın Tarihçiliği". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/38 (Güz 2005), 163-184.
- Erdoğan, Fahreddin. *Türk Elllerinde Hatıralarım*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Gazzalî, Ebû Hâmid. *al-İktisad fi'l-İtikad*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gelibolulu, Mustafa Ali. *Künhü'l-ahbâr*. Cilt 2. Neşreden: Faris Çerçi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta". *Tasavvuf / İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (Temmuz-Aralık 2007), 23-53.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *ÂDÂB*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 2001.
- Harakânî, Ebü'l-Hasan. *Seyr-ü Sulûk Risâlesi*. çev. Mustafa Çiçekler. İstanbul: Sûfi Kitap Yayınları, 2006.
- Hemevî, Yakût. *Mu'ucemu'l-buldân*. Beyrut: Dar Sader, 1977.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Kazvîni, Zekeriya. *Âsârü'l-Bilâd ve ahbâr'l-'ibâd*. Beyrut: 1969.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risâlesi*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin-i. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs, Hicabi Kırilangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Rûmî, Mevlâna Celâleddin-i. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/5 (Mayıs 2013), 1049-1083.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Ebü'l-Hasan el-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Ocak 2014), 135-168.
- Şener, Habib. "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran 2015), 476-503.
- Şeyhî, Köstendilli Süleyman. *Sübhâtü'l-Levâiyih*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bölümü, 461, 54a-54b.
- Tosun, Necdet. "Üveysîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Turan, Osman. *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Harakânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yaylalı, Kâmil. *Mevlâna'da İnanç Sistemi*. Konya: Tekin Kitabevi, 1974.
- Yazıcı, Tahsin – Süleyman Uludağ. "Hâce Abdullah Herevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yazıcı, Tahsin. "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/220-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazıcı, Tahsin. "İbn Haffî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017.
- Yıldırım, Birol. *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Yüceer, İsa. "Alperen ve Manevi Mimar Ebu'l-Hasan Harakani'nin Düşünce Dünyası". *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Hidayet Metin Erdoğan vd. 44-64. Kars: Kalkan Matbaacılık, 2012.

# Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Aralık / December | 2022/8/2

### VEFAT EDENİN YAKINLARI TARAFINDAN TAZİYEME GELENLERE YEMEK VE İÇECEK İKRAMINDA BULUNULMASININ DİNİ AÇIDAN DURUMU

*The Situation Of The Deceased's Relatives Offering Food And Drinks In Condolences*

#### NİZAMETTİN ERGÜVEN

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Fıkıh  
Anabilim Dalı, Mersin, Türkiye.

Assist. Prof., Member, Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic  
Sciences, Department of Fiqh, Mersin, Türkiye.

n.erguven@mersin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4807-7635

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 11.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

#### Atıf | Cite as

Ergüven, Nizamettin. "Vefat Edenin Yakınları Tarafından Taziyeye Gelenlere Yemek ve İçecek  
İkramında Bulunulmasının Dini Açıdan Durumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2  
(Aralık 2022), 312-326. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.10>

Ergüven, Nizamettin. "The Situation of the Deceased's Relatives Offering Food and Drinks in  
Condolences". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 8/2 (December 2022), 312-326.  
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.2.10>

#### İntihal | 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.

#### Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının  
(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article  
distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



## Vefat Edenin Yakınları Tarafından Taziye Gelenlere Yemek ve İçecek İkramında Bulunulmasının Dini Açıdan Durumu

### Öz

Her canlının ölümü tadacağı bir sünnettullahıdır. Ölüm bir yok oluş değil, ebedi bir hayata geçiş kapısıdır. Her ayrılık yakınları için ve sevenleri için bir hüznün sebebidir. İnsan fitraten sevinç günlerinde ve üzüntülü olduğu günlerde yanında yakınlarını ve sevdiklerini görmek ister. İslam dini insanı yaratılış olarak mükerrem görmektedir. Canlısı mükerrem olduğu gibi ölüsü de mükerremdir. Vefat eden bir müminin geride kalan müminler üzerinde onu techiz, tekfin, namaz ve defin sorumlulukları vardır. Bunun yanında ölünün yakınlarının üzüntülerini paylaşma, onlara teselli verme, onların sıkıntılarını hafifletmek için taziyede bulunma sorumluluğu vardır. Burada amaçlanan şey onların sıkıntılarını sıkıntı katmak değil onların sıkıntılarını hafifletmektir. Allah Resülü ölü yakınlarının yükünü hafifletmek için evlerine yemek götürülmesini tavsiye etmiştir. Zamanla bazı yörelerde bu tavsiyelerden uzaklaşmış ölü yakınlarına yemek götürmenin yerini, ölü sahiplerinin taziyede bulunanlara yemek hazırlaması almıştır. Bu durum âlimler tarafından sünnete ters bir eylem olarak görülmüş ve mekruh kabul edilmiştir. Hatta ölünün yakınlarının yemek harcamalarında yetim hakkı varsa, yemek verme eylemi haram kabul edilmiştir. Ayrıca aralarındaki bazı benzerlikler nedeniyle yemek verme işi cahiliye âdeti olarak nitelendirilmiştir. Sahabeden gelen bazı rivayetlerde ölü yakınlarının taziye için yemek hazırlaması, *niyâhe* (ölü üzerine yüksek sesle ağıt yakarak ağlamak; kadınların yüksek sesle, sesli ve sözlü olarak ölen kişiye toplu halde ağlaşmaları) eylemi gibi kabul edilmiştir. Allah Resülün'den (s.a.s.) gelen pek çok rivayette, niyâhe'nin Yüce Allah tarafından lanetlendiği, ahirette kişiyi büyük bir azaba düşürme kılacağı ve bir cahiliye geleneği olduğu bildirilmiştir. Ölü sahiplerini yemek hazırlamaya sevk eden sebepler arasında; iyilik beklentisi, suçlanma korkusu, âdet haline gelme, ölü evine yemek getirme âdetinin terk edilmesi, taziye yerlerinin artması, mahcup olma korkusu olduğu söylenebilir. Vefat edenin yakınları tarafından taziyeye gelenlere yemek ikram etme âdetinin önüne geçmek için şu faaliyetlerin yapılması elzem görünmektedir: Müslüman bir toplumda taziyeye gelenin, yemek beklentisi içerisinde olmasının fitri/ahlaki/dini açıdan kerih olan bir davranış olduğu bilincinin topluma kazandırılması; taziyede yemek vermemenin değil, vermenin kınanır hale gelmesi için toplumdaki her bireyin kendine düşeni yapması; taziyeye gelenlere yemek vermekle ölen akrabasının hayrının verilemeyeceği, aksine dinen kerih sayılan bir iş yaptıklarının farkında olması için çaba sarf edilmesi, ölü için hayır verme yolunun bu şekilde değil, doğrudan yoksulların eline teslim edilmesiyle gerçekleşeceği bilincinin yerleşmesinin sağlanması; taziye için açılan müstakil mekânlarda, taziye sahiplerinin yemek yiyebileceği bölümler ile taziyeye gelenlerin oturduğu bölümlerin ayrı olması için inşaat aşamasındayken planların yapılması; taziyeye gitmenin yemek saatlerine denk getirilmemesi; taziye evlerinin sohbet evlerine dönüşmemesi için taziyelerin kısa tutulması, taziye kabulünün akşam ezanı ile birlikte bitirilmesi; ölen kişinin uzak ülkelerden gelen ve hemen geri dönemeyen birinci derece akrabaları ve diğer yakın akrabaları için yemek, barınma ihtiyaçları komşu ve uzak akrabaları tarafından karşılanamıyorsa bu konuda sivil toplum kuruluşları, belediyeler veya diğer kurumlar bünyesinde özel fonların oluşturulması için çalışmaların yapılması.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Ölüm, Taziye, Yemek, Hüküm.

### The Situation of The Deceased's Relatives Offering Food and Drinks in Condolences

#### Abstract

It is a law of Almighty Allah that every living thing will drink the sherbet of death. Death is not an extinction, but a gateway to an eternal life. Every separation is a cause of sadness for their relatives and loved ones. People naturally want to see their relatives and loved ones next to them on days of joy and sadness. The religion of Islam regards people as honorable. Just as the living thing is blessed, so is the dead. The responsibilities of a deceased believer over the remaining believers are determined by the responsibilities of equipment, takfin, prayer and burial. In addition, there is a responsibility to share the grief of the relatives of the deceased, to console them, and to offer condolences to alleviate their distress. The main aim is not to add to their troubles, but to alleviate their troubles. The Messenger of Allah recommended taking food to their homes to lighten the burden of their deceased relatives. Over time, these recommendations were abandoned in some areas, and instead of bringing food to the relatives of the deceased, the owners of the deceased prepared meals for those who came to offer condolences. Without exception, it was seen by scholars as an act contrary to the practice of the Messenger of Allah and accepted as makruh. If this food is made from the property of an orphan, it is haram to eat this food. In some hadiths from the Companions, it is accepted as niyaha for the relatives of the dead to prepare food for the condolences. Final action; In many narrations from the Messenger of Allah (pbuh), it is reported that he was cursed by Almighty Allah, inflicted a great torment in the hereafter, and is a

tradition of ignorance. Some of the reasons that lead the dead owners to prepare food are as follows; expectation of goodness, fear of being accused, becoming a custom, abandoning the custom of bringing food to the dead, increasing the number of places of condolence, fear of embarrassment, etc. can be said. In order to prevent the custom of offering food to condolences by the dead owners, it seems essential to carry out the following activities: First of all, in a Muslim society, it is a duty of everyone who is responsible for this issue, so that the condolences do not expect to be offered food and drink at the condolence house. It should try to impose on the culture of the society that not giving food in condolences is not a bad behavior. One should know that the good of the deceased relative is not met by giving food to the guests. Making efforts to establish the awareness in the society that those who give food should be aware that what they are doing is not good, but on the contrary, that they are doing a deed that is considered religiously despised, and that the good of their deceased relative will only be realized by delivering them directly to the hands of the poor, not in this way. In the detached places opened for condolences, this should be taken into account during the construction phase so that the sections where the condolences can eat and the sections where the condolences sit is separate. Not coinciding with meal times to go to condolences. Condolences should be kept short so that condolence houses do not turn into chat houses. Only if the need for food and shelter cannot be met by neighbors and friends for first-degree relatives and other close relatives of the deceased who come from distant lands and cannot return immediately; Special funds for this issue within the body of non-governmental organizations, municipalities or other institutions and special venues should be made where necessary.

**Keywords:** Fiqh, Death, Condolence, Food, Provision.

## Giriş

Müslüman olarak diğer Müslümanlara karşı görevlerimizden biri de ölümü halinde onun techiz ve tekfinini yapmak, üzerine cenaze namazını kılmak ve Müslümanın onuruna yakışır bir şekilde onu gömmektir. Farz-ı kifâye olan bu görevlerin Müslüman cemaati arasından bazılarının yapması yeterlidir. Kimsenin bu sorumluluğu üstlenmemesi halinde, imkân olduğu halde bu görevleri yerine getirmeyen her Müslüman günahkâr duruma düşer.<sup>1</sup>

Bunun yanında Müslümanların birbirlerinin dertleriyle dertlenmesi acısını paylaşması başta gelen ahlaki bir görevdir. İlahi hükmün tecelli etmesi halinde Müslümana düşen, din kardeşine teselli vermesi, sabrı tavsiye etmesi anlamında olan<sup>2</sup> taziye de bulunması da hem insani hem de İslâmî görevdir.<sup>3</sup> İslâm'ın ilk yıllarından beri ölenin yakınlarına taziye verme geleneği devam ede gelmiştir. Zamanla taziye uygulamasına sünnete uygun olmayan birtakım âdetler girmiştir. Bunlardan biri de taziye sahiplerinin taziye gelenlere yiyecek-içecek ikramında bulunmasıdır. Konuyla ilgili kitaplara baktığımızda sahabe döneminde de bazı sahabelerin bu yanlış uygulamayı kınadığı görülmektedir. Zamanla çeşitli İslam beldelerinde yazılan fıkıh kitaplarında bu konuya değinilmiş, müelliflerin bu tür uygulamaları kınadığı görülmektedir. Ülkemizde de yakın ve uzak dönemlerde bu yanlış uygulamanın örneklerinin görülmesi sebebiyle bu uygulama eleştirilmiştir. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da az da olsa bu konuya değinilmiştir.<sup>4</sup> Hatta bu konunun sebep olduğu bazı olumsuzluklar medyada haber konusu bile olmuştur. Ölü yakınlarının taziye gelenlere yemek yedirmesinin yaşattığı büyük maddi sıkıntılar sebebiyle; bazı

<sup>1</sup> Bk. Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh 'ala'l-mezâhibi'l-erba'a* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2002), 1/455-492.

<sup>2</sup> Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Mu'cemü'l-kamûsü'l-muhît* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 869.

<sup>3</sup> Vefat edenin yakınlarına taziye vermenin gerekliliğiyle alakalı geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrırcı, "Tâziye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/ 202-203.

<sup>4</sup> Ülkemizde ölüm ve taziye ile ilgili yapılan çalışmalarda "taziye yemeği" konusuna değinilmiştir. Örnek için bk. Bedri Aslan, "İslâm Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi -Diyarbakır ve Mardin Örneği-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2017), 123-124; Mehmet Aziz Yaşar, "İslam Fıkıhı Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 124; Celil Ebuzer, "Şanlıurfa'da Değişen Toplumsal Yapıda Taziye Geleneği -Bir Toplumsal Yapı Çözümlemesi-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 268-272; Hüseyin Balık, *Modern Dönemde Taziye Geleneği: Taziye Evleri -Batman Örneği-* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 97-101; Mustafa Hakkı Ertan, "Sosyolojik Açıdan Batman ve Yöresindeki Taziye Geleneği ve Bu Geleneğin Anadolu Taziye Kültürü ile Karşılaştırılması", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 955-960; Suvat Parin, Ahmet Emre Bilgili, Zekeriya Menak, "Kent(l)ileşme Pratiğinde Yeni Bir Olgu: Taziye Evleri ve Farklılaşan Sosyo-Kültürel Pratikler", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2012), 221-222.

yörelere müftülük, resmi kurum ve kuruluşlar, kanaat önderleri ve sivil toplum örgütleri eliyle bu yanlış uygulamanın kaldırılması için girişimlerde bulunulmuştur.<sup>5</sup>

Bu araştırmada tarihten günümüze bazı Müslüman beldelerde devam edegelen bu uygulamanın mezhep âlimleri tarafından nasıl işlendiği ve bunun hükmünün ne olduğu konusu ele alınmıştır. Konu önce her mezhebin belli kaynakları çerçevesinde işlenmeye çalışılacaktır. Devamında konu mukareneli, ansiklopedi ve fetva kaynaklarından faydalanarak değerlendirmeye alınacaktır. Son olarak da günümüzde bu konunun doğurduğu bazı sonuçlara değinilerek, sorunun ıslahı babında yapılabilecekler temas edilecektir.

## 1. Mezhep Âlimlerinin Taziye Yemeği Konusundaki Değerlendirmeleri

Bu başlık altında konu okuyucuya da fikir vermek adına her mezhebin bazı eserlerinden alıntılar yapılarak işlenmeye çalışılacaktır. Konu önce Hanefî âlimlerin daha sonra Şâfiî, Malikî, Hanbelî, Câferî ve Zeydî âlimlerin görüşleri çerçevesinde değerlendirilecektir.

### 1.1. Hanefî Âlimlerinin Görüşü

Hanefî âlimleri arasında konuyu ilk işleyenlerden biri İbnü'l-Hümâm'dır (öl. 861/1457). *Hidâye* şerhi olarak kaleme aldığı *Fethu'l-Kadîr* adlı eserde taziye yemeği hakkında şunları zikretmektedir: "Taziye sahiplerinin gelenlere yemek hazırlayıp yedirmeleri mekruhtur. Ziyafet üzüntülü günde değil, mutluluk gününde hazırlanır. Bu işlem çok kötü (mustakbihe) bir bid'attir. İmam Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce sahih bir isnadla Cerir b. Abdullah'tan: 'Bizler ölü sâhiblerinin yanında toplanmayı, onların da toplananlara yemek hazırlamalarını niyâhe gibi kabul ederdik.'<sup>6</sup> rivayetini aktarmışlardır."<sup>7</sup> *Niyâhe*, ölü üzerine yüksek sesle ağıt yakarak ağlamak; kadınların yüksek sesle, sesli ve sözlü olarak ölen kişiye toplu halde ağlaşmaları olarak tanımlanmıştır.<sup>8</sup>

Hanefî âlimlerinden Halebî (öl. 956/1549), *Halebî sağîr* adlı eserinde taziye ve ölü yemeği hakkında şunları söylemektedir: "Ölünün ehlinin ziyafet hazırlaması mekruhtur. Ancak ölünün komşularının ve uzak akrabalarının, ölünün yakınları için yemek hazırlamaları ve yemeleri için onlara işaret etmeleri müstehâb olur. Bezzâzî 'Bir kimsenin ölümünün birinci gününde, üçüncü gününde ve yedinci gününde, ölünün ehlinin yemek yapması mekruhtur. Bazı mevsimlerde kabre yemek götürmek ve Kur'an okumak için davet ittihâz etmek; Kur'ân hatmi için veya En'am Sûresini, İhlâs Sûresini okumak için sâlih kimseleri ve kurrâlarını toplayıp onlara yemek yedirmek mekruhtur. Fakat yemeği fakirler için hazırlarsa, bu güzeldir.' demiştir. Bu konu, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur."<sup>9</sup>

Pakistanda bir komisyon tarafından Hanefî Mezhebi esas alınarak derlenen ve 1672'de tamamlanan *Fetâva'l-Hindiyye (el-Âlemgîriyye)* adlı eserde ise konuyla alakalı şunlar zikredilmiştir: "Ölü sahipleri için,

<sup>5</sup> Bu konuda basın yayın organlarında çıkan haberlerden bazı örnekler için bk. İhlas Haber Ajansı (İHA), "Taziye sahiplerini mağdur eden taziye yemeği geleneği" (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Anadolu Ajansı (AA), "Güneydoğu'da taziye yemeği geleneği sona eriyor", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Muş Şark Haber, "Muşta Taziye yemeği kaldırılmıştır", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Diyanet Haber, "Artık taziye evinde yemek verilmeyecek", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Independent Türkçe, "Taziye yemeği uygulaması nasıl sona erer? Kredi çekenler, borç alanlar, akraba desteğine muhtaç kalanlar anlattı", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Bingöl Online, "Taziye yemekleri kaldırılmalı mı?", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); MersinHaber.com,(İMİ) "Mersin Horuzlu mahallesinde taziye yemekleri kaldırıldı", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Fib Haber, "Nevşehir'de bu köyde taziye yemekleri kaldırıldı", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Kent Yaşam Haber (İstanbul), "İkinci acı taziye yemeği", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Milliyet.com.tr, "Görenler şaşırıyor bu mahallede (Kayseri-Tomarza- Kapukaya Mahallesi) taziye yemeği kaldırıldı" (Erişim Tarihi: 10.10.2022); urfadasın.com, "Bu köyde (Şanlıurfa-Viranşehir-Nofeli köyü) taziye yemeği kaldırıldı", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Lider Haber Ajansı (LHY), "Kars'ta o mahallede taziye yemeği kaldırıldı", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); tv04.net, "Van'da Taziye Yemekleri Yasaklandı" (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Güneydoğu Güncel Gazetesi, "Dargeçit'te başlık ve taziye yemeği kaldırıldı" (Erişim Tarihi: 10.10.2022); MalatyaHaber.com, "Akçadağ'da taziye yemekleri kaldırılıyor", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); Doğubeyazıt Narinkale Gazetesi, "Doğubeyazıt taziye evleri ve yemekleri", (Erişim Tarihi: 10.10.2022); diyanethaber.com, "Aksaray valiliği, kent genelinde taziye yemeği uygulamasının sonlandırıldığını duyurdu", (Erişim Tarihi:28.10.2022).

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru's-Sadr, Beyrut t.y.), 2/204; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), "Cenâiz", 60.

<sup>7</sup> İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abulvahid, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/150-151.

<sup>8</sup> Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-luğâti'l-'arabiyyeti'l-müeyyere* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1429/2008), 1/2301.

<sup>9</sup> İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Halebî Sağîr*, çev. İbrahim Babadâği (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1992), 2/498.

komşularının yemek yapmalarında bir beis yoktur... Ölümü takip eden ilk üç günde, ölü evinin yemek yedirmesi, ziyafet vermesi mubah değildir.”<sup>10</sup>

Son dönem Hanefî Mezhebi müelliflerinden İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) önceki Hanefî âlimlerin görüşlerini özetler mahiyette taziye ve yemek konusunda cenaze sahipleri için komşu ve uzak akrabaların yemek hazırlamasının müstehab olduğuna değindikten sonra taziye sahibinin yemek hazırlayıp gelenlere ikram etmesi hakkında: “Bu kötü bir bidattir (bid’atün müstebihetün)” demektedir.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere Hanefî Mezhebi âlimlerinin geneli taziye sahiplerinin ilk üç günde gelenlere yemek hazırlamasını, kerih/mekruh görmüşlerdir.

## 1.2. Şâfiî Âlimlerin Görüşü

İmam Şâfiî (öl. 204/819) taziye sahiplerine yemek götürme hakkında şunları zikretmektedir: “Ölü yakınları ve komşularının bir gece ve gündüz yemek hazırlayıp cenazenin olduğu evde yaşayan ölü yakınlarına götürüp onları doyurmaları çok sevimli bir iştir. Bunu yapmaları sünnettir. Çok yerinde bir davranıştır. Bizden önceki ve sonraki iyi insanların özelliğidir.”<sup>12</sup> Şafii âlimlerinden İmam Nevevî (öl. 676/1277) *Ravdâtü't-tâlibîn* adlı eserinde taziye evine yemek götürmenin mübahlığı ve onlar tarafından hazırlanan yemeğe katılmanın ise bid’at olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir: “Ölünün yakınlarına komşuların ve uzak akrabaların yemek hazırlayıp götürmesi bir gün ve gece onları doyurması, yemek yemeleri için onları teşvik etmesi müstehabdır. Ama ölü yakınlarının yemek hazırlaması, insanların o yemek için toplanmaları konusunda hiç bir nakil yoktur. Bu davranış bid’attır, müstahap değildir... Eğer kadınlar bir evde toplanır ölü için ağlaşırlarsa, onlar için yemek hazırlamak caiz değildir. Çünkü bu ma’siyete yardımdır. Aynı zamanda bu *niyâhedir*, haramdır.”<sup>13</sup>

Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570) *Muğni'l-muhtâc* eserinde ölü yakınlarının taziye gelenlere yemek hazırlayıp vermesinin hoş bir davranış olmadığını İbnü's-Sebağ’dan alıntı yaparak şu şekilde ifade etmektedir: “Ağıt yakan kadınlar için yemek hazırlamak haramdır. Allah en iyi bilir. Çünkü bu günaha yardımcı olmaktır. İbnü's-Sebağ ve diğer bazı âlimler şöyle demişlerdir: ‘Ölen kimsenin yakınlarının yemek yapması ve insanların da bunu yemek üzere toplanmaları müstahap olmayan bir bidattir.’ Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce<sup>14</sup> sahih bir senetle Cerir b. Abdullah el-Cebelî’den: ‘Bizler ölü sâhiblerinin yanında toplanmayı, onların da toplananlara yemek hazırlamalarını niyâhe gibi kabul ederdik’<sup>15</sup> diye rivayet etmişlerdir.”<sup>16</sup>

İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) *Tuhfetü'l-muhtâc* adlı şerh eserde taziye sahiplerinin hazırladığı yemeğe insanları çağırması ve onların icabet etmesinin kerih bir davranış olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: “Taziye sahiplerinin yemek hazırlayıp insanları çağırması bidat bir davranış olduğu gibi aynı zamanda mekruhtur. O yemeğe icabet etmek de aynıdır.”<sup>17</sup>

Yakın dönemde Mustafa el-Hın, Mustafa el-Buğâ, Ali el-Şerbeci tarafından kaleme alınan *Fıkhu'l-menhec 'alâ mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî* adlı eserde konu Şâfiî mezhebi kaynaklardan şu şekilde özetlenmiştir: “Ölünün ailesinin yemek hazırlayıp halkı davet etmesi bidattir. Maalesef günümüzde böyle yapanlar mevcuttur. Bu, sünnete aykırıdır. Sünnet olan bunun tersinin yapılmasıdır; komşular veya akrabalar yemek hazırlayıp cenaze evine götürmeli veya cenaze sahiplerini evlerine davet edip onlara yemek hazırlamalılardır. Hazırlanan yemeğin, o gün cenaze sahiplerine yetecek kadar çok olması müstehabdır. Cafer’in ölüm haberi geldiğinde, Hz. Peygamber: ‘Cafer’in ailesi için yemek hazırlayın; çünkü başlarına,

<sup>10</sup> Heyet, *Fetâvâyı Hindiyye*, çev. Mustafa Efe (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1984), 1/551-553.

<sup>11</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddü'l-muhtar 'ale'd-dürri'l-muhtar* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1410/1995), 2/260

<sup>12</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şafii, *el-Umm* (Beyrut: İbn Hazm, 1426/2005), 1/492.

<sup>13</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevi, *Ravdâtü't-tâlibîn* (Lübnan: Daru Kütübü'l-İlmiyye, ts. ), 1/665-666.

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/204; İbn Mâce, “Cenâiz”, 60.

<sup>15</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/204.

<sup>16</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmet eş-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Lübnan:Daru Kütübü'l-İlmiyye, 1994 ), 2/61.

<sup>17</sup> Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (İbn Hacer) el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-muhtâc* (Mısır: Metbuatu Mustasfa Muhammed, ts.), 3/207.



*kendilerini meşgul edecek bir durum geldi'* diye buyurmuştur.<sup>18</sup> Matem tutan kadınlar ve benzerleri için yemek hazırlamak haramdır. İsterse onlar ölünün ailesinden olsunlar. Çünkü onlar, günahta yardımlaşmakta ve matemın uzaması için şiirler okumaktadırlar. Ölünün ailesinin ölünün üzerinden kırk gün veya elli gün geçti diyerek yemek hazırlayıp halkı evlerine davet etmeleri bid'attır. Eğer bu yemek varislerin malından yapılırsa ve onların içinde balığ olmayan varsa, bu yemekten yemek, haramların en büyüğünü yemek demektir. Çünkü yetim malı yenmiş, yetimin maslahatı olmayan bir yere malının sarf edilmesi suretiyle onun malı zayı edilmiş olmaktadır. Bu yemeği hazırlayanlar da yiyenler de bu harama ortaklardır."<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Şâfi mezhebi âlimlerinin önde gelenlerinin de Hanefi mezhebi âlimleri gibi aynı şekilde, taziye sahiplerinin taziyeye gelenlere yemek yedirmeleri bu yemeğe davet edilenlerin katılımının mekruh bir davranış olduğunu kabul etmişlerdir.

### 1.3. Malikî Âlimlerin Görüşü

Malikî âlimlerden İbn Hac el-Abderî el-Mâlikî (öl.737/1336) *el-Medhal* adlı eserinde ölü yakınlarına yemek götürmenin müstehab bir davranış olduğuna değindikten sonra, Şâfi âlimlerinin bu konudaki görüşlerini zikrederek meseleye girmekte onların görüşlerini kabul sadedinde şunları aktarmaktadır: "Ölenin yakınları tarafından yemek hazırlanması ve insanların bu amaçla toplanmaları âdeti hakkında öncekilerden bir nakil gelmemiştir. Bu mustahap değil, bidattır."<sup>20</sup>

Maliki âlimlerden Hattâbî (öl. 954/1547) *Mevâhibü'l-Celîl* adlı eserinde "Taziye sahiplerinin yemek hazırlaması ve insanların o yemekten yemelerini Müslümanların geneli (cemâ'a) kerih görmüş ve bidat saymıştır. Çünkü bu konuda selef-i sâlihinden bir nakil yoktur. Bu yemek düğün yemeği (velime) kabilinden bir fiil değildir." diyerek bu fiilin sünnete aykırı bir davranış olduğunu ifade etmiştir.<sup>21</sup>

Yine Maliki âlimlerden es-Sâvî (öl. 1241/1825) *Şerhu's-sağîr*'de taziye sahipleri meyyitle ilgilendikleri için, taziye sahiplerine komşu ve diğerlerin yemek hazırlayıp götürmesi müstehab olduğunu belirttikten sonra "Niyâhe gibi haram işler için toplananlara yemek götürülmesi caiz değildir. İnsanların ölü evinde hazırlanan yemeği yemek için toplanmaları ise kötü bir bid'attır."<sup>22</sup> demektedir.

Maliki âlimlerinin de aynı şekilde Hanefi ve Şâfi mezhebi âlimleri gibi insanların ölü yakınları tarafından hazırlanan yemeği yemek için toplanma eylemini kerih gördükleri anlaşılmaktadır.

### 1.4. Hanbelî Âlimlerin Görüşü

Hanbelî âlimlerden İbn Kudâme el-Makdisî (öl.620/1223) *el-Muğnî* adlı eserinde ölünün yakınları için yemek hazırlamanın iyi bir davranış olduğuna değindikten sonra, ölü yakınlarının gelenlere yemek hazırlamasını ise cahiliye davranışlarına benzediğini şu ifadelerle dile getirmektedir: "Yardımcı olmak ve gönüllerini kazanmak amacıyla ölünün yakınlarına yemek hazırlamak müstehab görülmüştür. Çünkü onlar, düçar oldukları musibet sebebiyle ve kendilerine (uzak yerlerden) gelenleri ağırlamakla meşgul durumda olabilirler. Bu minvalde Abdullah b. Cafer'den şöyle nakledilmiştir: "Cafer'in ölüm haberi gelince Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: '*Cafer' in ailesi için yemek hazırlayın, zira onları cenaze meşgul etmiştir.*'<sup>23</sup> Ölü sahiplerinin, insanlar için yemek hazırlaması ise mekruh görülmüştür; çünkü bu, onların bu musibetli durumlarına artı bir sıkıntı ve meşguliyet eklemektedir. Bunun yanında cahiliye ehlinin icraatlarına da

<sup>18</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), "Cenâiz", 21; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), "Cenâiz", 30; İbn Mâce, "Cenâiz", 59.

<sup>19</sup> Mustafa el-Hın, Mustafa el-Buğâ, Ali el-Şerbeci, *el-Fikhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm es-Şâfi* (Dimesşk: Dâru'l-Kalem,1413/1992), 1: 263; Türkçe çevirisi: *Büyük Şâfi Fikhi*, çev. Ali Aslan (İstanbul: Arslan Yayınları,1994), 1/280.

<sup>20</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammd el-Abderî el-Maliki el-Fâsî, *el-Medhal li İbn Hac (Madhâlü's-şer'i's-şerîf)* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.), 3/275.

<sup>21</sup> Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb (er-Ru'aynî el-Maliki), *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi muhtasari Halil* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 2/228.

<sup>22</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî, *Hasiye ala's-şerhi's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik* (Lübnan: Dâru'l-Me'ârif, ts.) 1/561.

<sup>23</sup> Tirmîzî, "Cenâiz", 21; İbn Mâce, "Cenâiz", 59.

benzemektedir.”<sup>24</sup>

İbn Teymiyye (öl.728/1328) *el-Fetâvâ*'da yukarıdaki ifadelere benzer şekilde şunları söylemektedir: “Taziye sahiplerinin yemek hazırlayıp insanları ona çağırması meşru değildir, bidattir. Bu konuda Cerîr b. Abdullah'tan gelen bir rivayette: ‘Biz ölü evinde toplanmayı ve taziye sahiplerinin yemek hazırlayıp getirmesini niyâhe’den sayardık’<sup>25</sup>, demektedir.”<sup>26</sup>

Hanbelî fakihî *Kitabu'l-furu* yazarı İbn Müflih (öl. 763/1362) mezhebin ileri gelen âlimlerinin görüşlerini vererek konunun kerahetini şu şekilde ifade etmiştir: “(Taziye sahiplerinin hazırladığı yemekten yemenin) haram olduğunu kabul edenler vardır. Ahmed b. Hanbel bunu mekruh görmüş ve ‘(ma yu’cibuni) Bu ne acaib bir davranıştır’ demiştir. Câfer nakleder: Onlar için ruhsat yoktur. Merruzî nakletmiştir: bu cahiliye fiillerindedir. Şiddetli bir şekilde onu kerih görmüştür. “<sup>27</sup>

Taziye ve yemek konusunda diğer âlimlerin ve özellikle Hanbelî âlimlerin görüşlerini özetleyen *Neylü'l-meârib* adlı eserde ölü evinde onlar tarafından hazırlanan yemek için toplanmanın ve onu yemenin mahzurları hakkında şunlar sıralanmaktadır: “İnsanlar tarafından günümüzde yapılan, ölü evinde yakınları tarafından taziye gelenlerin yemesi için hazırlanan yemek âdeti ise şu açılardan çok çirkin bir eylem olarak kabul edilmiştir: Birincisi; sünnete muhalif bir eylemdir, sünnete muhalif olan ise bid'attir. İkincisi; bu âdet, ileri gelen kişilerin ölümü üzerine cahiliye âdetinde kesilen ‘akr ve nahr kurbanlarına benzemektedir. Üçüncüsü, matem (niyâhe) için harcanan haram infaka benzemektedir. Dördüncüsü, geride ölünün varisleri arasında zayıf ve küçük varsa onların malından haksızca harcama olmaktadır. Beşincisi; yemek hazırlama ve insanları ona çağırmanın ölü yakınlarını fazladan meşgul etmektedir.”<sup>28</sup>

Hanbelî mezhebi âlimlerinin konuyla alakalı görüşlerinin cumhurun görüşleriyle muvafık olduğu görülmektedir. Özellikle İbn Kudâme'nin ölü yakınlarının yemeğine icabetin cahiliye âdetine benzetmesi dikkat çekicidir.

## 1.5. Câferî Âlimlerin Görüşleri

Câferî âlimlerin geneli taziye sahibinin taziye gelenlere yemek hazırlayıp vermenin mekruh olduğu görüşündedir. ‘Âllâme Hillî (öl. 726/1325), Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşleriyle mukayeseli olarak konuları ele aldığı *Tezkiretü'l-fukahâ* adlı eserinde taziye yemeği hakkında şunları ifade etmektedir: “Taziye sahibine yemek hazırlayıp götürmenin ona yardım olduğu icmâen kabul edilen bir husustur. Kalplerindeki hüznün azalmasına sebeptir. Çünkü onlar başlarına gelen musibetle meşgul olmaktadır... Cafer'in şehadet haberi gelince Allah Resûlü (s.a.s.): ‘Câfer'in ailesine yemek götürün, çünkü onları meşgul eden bir iş başlarına gelmiştir’ diye buyurmuştur. İmam Câfer es-Sâdik kanalıyla gelen bir rivayette de, Câfer b. Ebi Tâlip öldüğünde Allah Resûlü (s.a.s.) Hz. Fatıma'ya (r.anha) Câfer'in hanımı Esmâ'ya gitmesini ve onlara üç gün yemek hazırlayıp götürmesini emretmiştir. Bu sünnet günümüze kadar devam edegelmiştir.<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel bir cahiliye fiili olduğu için taziye sahiplerinin hazırladığı yemekten yemeyi kerih görmüştür. Bu anlamda İmam Sadık'dan gelen bir rivayette: ‘Başına musibet gelenin yanında (onların hazırladığı veya onlar için hazırlanan yemekten yemek) cahiliye emellerindedir. Sünnet olan yemek hazırlayıp onlara götürmektir’<sup>30</sup>demektedir.”<sup>31</sup>

Bu konuda yine Câferî âlimlerden Şehîd-i Evvel (öl. 786/1384) de taziye evine yemek götürmenin icmâen müstehab olduğuna değindikten sonra taziye evinde onların hazırladığı yemekten yemenin Câfer

<sup>24</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* (Ürdün: Beytü'l-Efkârü'd-Devliyye, 2003), 1/482-483.

<sup>25</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/204.

<sup>26</sup> Takiyyüdin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ* (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2005/1426), 24/176,314.

<sup>27</sup> Şemsüddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî (İbn Müflih), *Kitâbu'l-Furu* (Riyâd: Dârü'l-Mueyyif, 1424/2003), 3/408.

<sup>28</sup> Abdullah b. Abdurrahman b.Sâlih Âl Bessâm, *Neylü'l-meârib fi teh'zibi şerhi 'umdeti't-talib* (Mekke: en-Nehdetü'l-Hedîse, 1407), 1/338; Ayrıca bk. Zafer b. Hasan b. Ali Âli Cub'ân, *et-Ta'ziyetü ve ahkâmuhâ* (Mekke: Dârü Teyyibetü'l-Hadrâi, ts. ), 157.

<sup>29</sup> Muhammed b. Hasan Hür el-Âmili, *Vesailü'si'a ilâ tahsili mesâilî's-şer'i'a* (Beyrut: Dârü'l-İhyâ-i Tüürâsi'l-'Arabi, 1403/1983), “Babu İstihbâbi İttihâzi't-Ta'âmi li Ehli'l-Meyyit”, 67/1, 2/889.

<sup>30</sup> Hür el-Âmilî, *Vesailü'si'a*, “Babu İstihbâbi İttihâzi't-Ta'âmi li Ehli'l-Meyyit”, 67/6, 2/889.

<sup>31</sup> Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar el-Hillî (Allame Hillî), *Tezkiretü'l-fukaha* (Kum: Muessesütü Âlü'l-Beyt li İhyâ't-Türâs 1414), 2/127-128

es-Sâdık'ın bunun '*cahiliye amellerinden*' olduğu ifadesi gereği mekruh kabul edildiğini belirtmektedir.<sup>32</sup> Günümüzde Irak'daki Câferî âlimlerden Ayetullah Sistânî de *İlmihal*'inde 622. meselede "Üç güne kadar ölünün ev halkına yemek ikram edilmesi müstahab, onların yanında ve evlerinde yemek yenilmesi, mekruhtur" demektedir.<sup>33</sup> Şebeketü'l-Me'ârif'l-İslamiyye tarafından heyetçe kaleme alınan *Fıkhu'l-ehzân* adlı müstakil çalışmada Câferî âlimlerin konuya bakışı, yukarıdaki deliller ışığında özetlenmiş ve sonuç olarak taziye evine yemek götürmenin sünnet, onların yaptığı yemekten yemenin cahiliye âdeti olup mekruh kabul edildiği belirtilmiştir.<sup>34</sup>

Genel olarak baktığımızda Caferî âlimlerin de bu konuda Sünnî âlimler gibi düşündüğü yukarıdaki bilgiler ışığında açıkça anlaşılmaktadır. Konuyla alakalı "onların yanında ve evlerinde yemek yenilmesi" ifadesi dikkat çekicidir. Ölü yakınları tarafından hazırlanan yemek için toplanmanın, cahiliye ameline benzetilme düşüncesinin Hanbelî âlimlerden önce İmam Câfer tarafından dile getirildiği görülmektedir.

## 1.6. Zeydî Âlimlerin Görüşleri

Zeydî âlimler tarafından da diğer mezhep âlimleri gibi taziye sahibinin taziyeye gelenlere yemek yapması hoş karşılanmamıştır. Zeydî âlimlerin görüşleri esas alınarak taharet, namaz ve cenaze konularının muhtasar olarak işlendiği muasır bir eserde konu hakkında şunlar söylenmiştir: "Taziyede güzel olan taziye sahipleri için yemek hazırlayıp götürmektir. Özellikle birinci gün daha güzeldir. Bunu komşu ve akrabaların yapması gerekir. Ama taziye sahiplerinin yemek hazırlayıp insanları çağırması ise bidattir. Eğer yetimin, gâib'in ve küçüğün hakkının olduğu miras malından yemek hazırlanırsa bu mahzurludur. Çünkü onların izni olmadan malları harcanmaktadır."<sup>35</sup>

## 2. Yakın Dönemde Taziye Yemeği Konusuyla İlgili Yapılan Değerlendirmeler

Son yüz yılda mezheplerin görüşlerini toplu halde konu edinen eserlerde taziye yemeği konusunda müstakil başlıklar açılmıştır. Bu türün en yaygın eserlerden biri olan Abdurrahman el-Cezîrî'nin (1882-1941) *Kitabu'l-fıkh 'âla mezâhibi'l-erba'a* adlı eserinde konu mezheplerin görüşlerini özetler mahiyette şu şekilde ifade edilmektedir: "Mekruh bid'atlerden biri de günümüzde yapılan şu uygulamadır ki; cenaze evden çıkarılırken veya mezarın yanına konulurken hayvan kesilmekte, taziye için toplananlara yemek hazırlanmakta ve onlara takdim edilmektedir. Sanki bir sevinç ve eğlence toplantısı varmış gibi... Bu, mekruh bir davranıştır. Vârisler arasında bulûğ çağına ermemiş olanlar varsa, yemek hazırlamak ve gelenlere sunmak haram olur. İmam Ahmed İbn Hanbel ile İbn Mâce, Cerir b. Abdullah el-Cebelî'nin şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: 'Bizler ölü sahiplerinin yanında toplanmayı, onların da toplananlara yemek hazırlamalarını niyâhe gibi kabul ederdik.'<sup>36</sup> Komşu ve dostların, ölü sahipleri için yemek hazırlayıp onlara göndermeleri ise mendubtur. Amcası oğlu Ca'fer b. Tayyar şehid olduğunda Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuşlardı: '*Ca'fer'in ailesine yemek yapın. Çünkü onlara kendilerini yemek yapmaktan alıkoyacak bir (musibet) gelmiştir.*'<sup>37</sup> Keder ve hüznün, yemek yemeye mâni olduğundan ötürü, ölü sahiplerine yemek yemeleri için ısrar etmek gerekir."<sup>38</sup>

Vehbe ez-Zühaylî de taziye sahipleri tarafından gelenlere yemek yapılmasını dört mezhep âlimlerinin görüşlerini müdellel şekilde ele alarak hazırladığı *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslamî ve'l-kadâyâ el-mu'asırâ* adlı eserinde taziye evine komşu ve akrabasının yemek hazırlayıp götürmesinin müstahab olduğuna değindikten sonra konuyla alakalı şunları söylemektedir: "Bunun aksine ölü evinin gelen gidenlere yemek hazırlaması

<sup>32</sup> Muhammed b. Cemaleddin Mekkiyyî'l- 'Âmilî (Şehid-i Evvel), *Zikra's-Şî'a fi ahkâmi's-şerî 'â* (Kum: Muessesütü Âlü'l-Beyt li İhyâit-Türâs 1419), 2/46

<sup>33</sup> Ayetullah Ali Hüseyinî Sistânî, *Tam İlmihal*, çev. Komisyon (İstanbul: Ahlulbeyt Yayınları, 2013), 144.

<sup>34</sup> Komisyon, *Fıkhu'l-ahzân* (Beyrut: Cem'iyyetü'l-Me'ârif, 1420/2009), 44-45.

<sup>35</sup> Murtaza b. Zeyd el-Mahatverî el-Heseni, *Fıkhu'l-muyessere et-tahâre ve's-salât ve'l-cenâiz* (Sana: Mektebetü Bedr, 1432/2011), 119.

<sup>36</sup> İbn Mâce, "Cenâiz", 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/204.

<sup>37</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 21; İbn Mâce, "Cenâiz", 59.

<sup>38</sup> el-Cezîrî, *Mezâhibi'l-erba'a*, 1/490; Türkçe çevirisi: *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, çev. Memet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993), 2/766-767.

mekruhtur, bidattir, aslı esası yoktur. Çünkü böyle yapmakla ölü ailesinin sıkıntı ve kederi bir kat daha artırılmış olur, meşguliyetlerine meşguliyet katılmış ve cahiliye döneminin adetlerine benzetilmiş olur. Hele ölünün varisleri arasında ergenlik çağına girmeyen çocuklar varsa böyle bir evde yemek hazırlayıp misafirlere ve ziyaretçilere takdim etmek haramdır. Cerir b. Abdullah şöyle demiştir: 'Bizler ölünün evinde toplanıp ölü evinin toplananlara yemek yapmalarını niyâheden sayardık.'<sup>39</sup> Eğer bunu yapmaya ihtiyaç olursa caizdir. Çünkü ölü evine cenaze ve taziye için köylerden ve uzak yerlerden gelenler olur, ölü evinde gecelemleri gerekirse o takdirde yemek yapılıp yedirilebilir."<sup>40</sup>

Kuveyt Evkaf bakanlığınca hazırlanan "el-Mevsu'atü'l-fikhiyye" adlı ansiklopedide taziye sahiplerinin yemek hazırlaması hakkında "Fakihlerin geneli taziye sahiplerinin taziyeye gelenlere yemek hazırlamasını mekruh kabul etmektedir. Yemek mutlu gün için hazırlanır, kötü gün için değil. Bu eylem kötü bir bidattir (bid'atün müstebihetün)."<sup>41</sup> denilmektedir.

Türkiye Diyanet Vakıf İslam Ansiklopedisi'nde İslam dışı dinlerde cenaze ve adetlerine değindikten sonra İslam'da cenaze başlığı altında cenaze ile ilgili bidatler kısmında şu ifadeler yer verilmiştir: "Akraba ve komşuların yemek hazırlayıp cenaze evine götürmeleri müstehabdır. Cenaze sahiplerinin yemek hazırlayıp başkalarına ikramda bulunması ise hem uygun olmayan bir zamanda külfet getirdiği, hem de cahiliye devri âdetlerinden olduğu için İslâm âlimleri tarafından mekruh görülmüş, hatta haram olabileceği ileri sürülmüştür. Vârisler arasında hukukî işlemler bakımından ehliyetsizlerin veya eksik ehliyetlilerin bulunması halinde terekeden bu tip harcamaların yapılması da câiz değildir."<sup>42</sup>

Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*'ının toplandığı eserde, "Cenaze sahiplerinin, merasime katılanlara yemek vb. ikramlarda bulunması uygun mudur?" şeklindeki soruya şöyle cevap verilmiştir: "Bir yakını kaybetmenin üzüntü ve sıkıntısı içinde olan cenaze sahiplerinin, taziye için gelen misafirlere yemek hazırlayıp sunması ilave bir telaş ve sıkıntıya sebep olacağından mekruh görülmüştür.<sup>43</sup> Bunun yerine komşular veya yakınlarının, cenaze sahiplerine ve gelen misafirlere ikramda bulunmaları sünnettir.<sup>44</sup> Bunun yanında cenaze sahiplerinin mezarlıkta veya evde helva, ekmek gibi şeyler dağıtımalarının dinî bir dayanağı yoktur. Dinî bir gereklilik olarak görmeden yapılmasında bir sakınca olmayacağı söylenebilir de bu tür uygulamaların kısa süre sonra cenazeye ilgili bir dinî hüküm olarak algılanması tehlikesi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ikramlar dinî bir zorunluluk olarak yapılırsa, bid'at ve hurafe sayılır."<sup>45</sup>

Suudi Arabistan'da "el-Lecnetü'd-Daime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftai" heyeti tarafından verilen 2707 nolu fetvada, taziyede ölünün yakın akrabası tarafından hazırlanan yemek hakkında şunlar ifade edilmiştir: "Ölü yakınlarının taziyeye gelenlere yemek hazırlamaları caiz değildir. Bu yemeğin varislerin mallarından, ölünün üçte bir malından veya taziyeye gelenler tarafından yapılması arasında fark yoktur. Çünkü bu Resulullah'ın sünnetine muhaliftir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel, Ebu Dâvud, Tirmizi ve İbn Mâce sahih isnadla Abdullah b. Câfer'in şöyle dediğini rivayet etmektedirler: 'Câfer'in ölüm haberi geldiğinde Allah Resûlü şöyle demiştir: 'Câfer'in ev halkı için yemek hazırlayın, çünkü onları meşgul eden bir musibet başlarına gelmiştir.'<sup>46</sup> Abdullah b. Ebu Bekir'den gelen bir nakilde o şöyle demiştir: 'Bu sünnet devam edegelmişti, tâki insanlar bunu terk edene kadar.' Ahmed b. Hanbel kuvvetli senetle Cerir b. Abdullah el-Becelî'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: 'Bizler ölü evinde toplanmayı ve onların yemek hazırlamalarını

<sup>39</sup> İbn Mâce, "Cenâiz", 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/204.

<sup>40</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslamî ve'l-kadâyâ el-mu'asirâ* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1989), 2/1578; Türkçe çevirisi, *İslam Fıkah Ansiklopedisi*, çev. Komisyon (İstanbul: Risale yayınları, 1990), 3/97-98.

<sup>41</sup> Heyet, *el-Mevsu'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404), 16/44-45.

<sup>42</sup> Kürşat Demirci, Mehmet Şener, "Cenaze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/357.

<sup>43</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/148.

<sup>44</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 21.

<sup>45</sup> Heyet, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 221.

<sup>46</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 21; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 30; İbn Mâce, "Cenâiz", 59.

niyâheden sayardık.<sup>47</sup> Bunun dört veya beş gün veya daha fazla günle sınırlı olduğunu kabul etmenin de şeriatta yeri yoktur, bilakis bu bit'attir."<sup>48</sup>

Yeni dönem çalışmalarda da klasik dönem eserlerde konuyla alakalı yapılan değerlendirmeler temel alınarak mesele işlenmiştir. Varılan sonuç da aynı olmuştur.

## Değerlendirme ve Sonuç

Taziye sunma tüm dünyada fitri bir gereklilik olarak tarihten günümüze uygulanagelmıştır. İlk insandan beri ölüm vardır, her doğanın/canlının bir gün öleceği ilahi yasa gereği tecelli etmektedir. Her ölüm, geride kalan yakın eş-dost tarafından az veya çok hüznle karşılanmıştır. Hüznülü günde fitraten insan, yakınlarını ve sevdiklerini yanında görmek ister. Üzüntüyü paylaşma yöntem ve usulü kültürden kültüre farklılık arz edebilmektedir. Vefat eden kişinin yakınlarına teselli vermek ve sabrı tavsiye etmek amacıyla taziye bulunmak da sünnettir. Allah Resûlü bunu tavsiye etmiştir.<sup>49</sup>

Üzüntülü günlerinde vefat edenin yakınlarına, uzak akrabaların ve komşuların yemek hazırlayıp götürmesi Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Câfer b. Ebi Tâlib Mute savaşında şehit olunca " اصنعوا لآل جعفر طعامًا فقد اتاهم ما يشغلهم " *"Câfer'in ailesine yemek yapın. Çünkü onlara kendilerini yemek yapmaktan alıkoyacak bir (musibet) gelmiştir"*<sup>50</sup> tavsiyesi gereği sünnet olduğu âlimlerin geneli tarafından kabul edilmiştir.

Ölü evinde toplanıp, ölü sahiplerinin gelenlere yemek ikramında bulunmasının caiz olmayan *niyâhe* hükmünde olduğunu sahabeden gelen rivayetlere dayanarak âlimler ifade etmişlerdir. Yukarıda da geçtiği üzere *niyâhe*, ölü üzerine yüksek sesle ağıt yakarak ağlamak; kadınların yüksek sesle, sesli ve sözlü olarak ölen kişiye toplu halde ağlaşmaları olduğuna değinilmiştir.<sup>51</sup> Niyâhe konusunda şu iki rivayet öne çıkmaktadır: " عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال : " كُنَّا نَرَى الْاجْتِمَاعَ إِلَى أَهْلِ الْمَيِّتِ وَصُنْعَةَ الطَّعَامِ مِنَ النَّيَّاحَةِ " Abdullah'ın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: "Bizler ölü sahiplerinin yanında toplanmayı, onların da toplananlara yemek hazırlamalarını *niyâhe* sayardık."<sup>52</sup> Konuyla ilgili ikinci rivayette ise şöyle geçmektedir: " قَدِمَ جَرِيرٌ عَلَى عُمَرَ فَقَالَ : هَلْ يُنَاحُ قَبْلَكُمْ عَلَى الْمَيِّتِ ؟ قَالَ : " لَا " . قَالَ : فَهَلْ تَجْتَمِعُ النِّسَاءُ عِنْدَكُمْ عَلَى الْمَيِّتِ وَيُطْعَمُ الطَّعَامُ ؟ " " Bir gün Cerir b. Abdullah Hz. Ömer'e geldi. "Siz ölülere *niyâhe* yapıyor musunuz? O hayır, dedi. Bunun üzerine şunu sordu: Kadınlar sizin yanınızda ölü için toplanıyor mu ve onlara yemek yediriliyor mu? Cerir: Evet, dedi. Ömer: İşte *niyâhe* budur."<sup>53</sup>

*Niyâhe* ise birçok hadiste; Yüce Allah'ın lanetine sebep olduğu, kişiyi ahirette büyük bir azaba duçar kıldığı ve bir cahiliye âdeti olduğu Allah Resulün'den nakledilmiştir. Bu konuda öne çıkan hadisler şunlardır: " لعن الله المرأة النائحة والمستمعة / Allah *niyâhede bulunana ve onu dinleyene ( ona ve yaptığı işe itibar ve iltifat edip bu kötü âdetin yayılmasına yardımcı olana) lânet etsin* "<sup>54</sup> Başka bir hadiste: " النَّائِحَةُ إِذَا لَمْ تَنْتَبُ قَبْلَ مَوْتِهَا تُقَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " *Niyâde bulunan kadın, ölmeden önce tövbe etmezse, kıyamet günü üzerinde katrandan bir elbise ve uyuzlu bir gömlek olduğu halde mezarından kaldırılır.*"<sup>55</sup> İbn Mâce'de geçen aynı hadisin başında şu ekleme vardır: " النَّيَّاحَةُ مِنَ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ / Niyâhe cahiliye dönemi fillerindedir"<sup>56</sup> Bir diğer hadiste: " اثنتان من الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت " *Halk arasında yerleşmiş küfür/nankörlük/inkârcıların ahlakı (na benzer) iki huy vardır: Başkasının nesebine dil uzatmak ve ölü üzerine *niyâhe* yapmak"*<sup>57</sup>

<sup>47</sup> İbn Mâce, "Cenâiz", 60; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/204.

<sup>48</sup> Heyet, *Fetâvâ'l-İcneti'l-dâime li'l-buhûsi'l-İlmiyye*, Cem ve Tertib: Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveys, nşr. Riâsetü İdâreti'l-buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftai (Riyad: Dâru'l-'Asime, 1416), 9/149-150.

<sup>49</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 72, 75; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, es-*Sünen* (Beyrut: Daru Kütübü'l-İlmiyye, ), "Cenâiz", 120.

<sup>50</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 21; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 30; İbn Mâce, "Cenâiz", 59.

<sup>51</sup> Ömer, *Mu'cem*, 1/2301.

<sup>52</sup> İbn Mâce, "Cenâiz", 60; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/204.

<sup>53</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 3:175

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 25.

<sup>55</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, es-*Sahîh* (Kahire: Dâru'l-Ğedîri'l-Cedîd, 2007), "Cenâiz", 29.

<sup>56</sup> İbni Mâce, "Cenâiz", 51.

<sup>57</sup> Müslim, "İman", 121, "Cenâiz", 29.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında düşündüğümüzde; bir cahiliye âdeti olan, ahirette büyük azaba düçar kılan ve lanetlenen fiillerden kabul edilen *niyâhe* derecesinde görülen taziye/ölü/yas evinde, taziye sahipleri tarafından verilen yemek ziyafetinden yenilmesinin caiz olmadığı/bid'at olduğu ve tahrîmen mekruh seviyesinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Taziye sahipleri arsında yetim varsa, onun hakkının da olduğu maldan yapılan yemeği yemenin açıkça haram olduğu konusunda da hiç şüpheye yer olmadığı ifade edilmiştir.

Günümüzde ülkemizde taziye geleneği; şehirden şehire, ilçeden ilçeye, köyden köye farklı farklı şekillerde icra edilebilmektedir. Ülkemizin bazı il, ilçe ve köylerinde görev yapan bazı din adamlarıyla yaptığımız görüşmeler sonucunda, ülkemizde hali hazırda icra edilen bazı taziye geleneklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>58</sup> Sadece mezarlıkta taziye verme, ölü evinde yeni duyanlar ve yakın akrabalar için taziye verme; hem mezarlıkta hem de ölü evinde; ölü evinde kadınlar için, önünde ise erkekler için belediye tarafından kurulan çadırlarda; evin müsait olmaması halinde evin önünde hem erkekler ve hem de kadınlar için kurulan çadırlarda; bazı yerlerde erkeler için, bazı yerlerde (özellikle doğu ve güneydoğu illerimizde) hem erkek ve hem de kadınlar için *taziye evi/yas evi* gibi isimlendirmelerle açılan müstakil mekânlarda. Sayılan bu farklı taziye kabul etme şekillerinde, taziye yemeği de çeşitlilik göstermektedir. Bazı âdetlerde ne ölü evine yemek dışarıdan götürme, ne de ölü evinde taziyeye gelenlere yemek hazırlama geleneği vardır. Bazı yerlerde ölünün evinde kalanlar için dost akraba tarafından yemek götürülmektedir. Bazı yerlerde "lokma" adıyla genelde taziye sahibi tarafından mezarlıkta ölü defninden sonra yemek dağıtılmaktadır. Bazı yerlerde çadırda taziye için gelenlere dost ve akraba tarafından yemek götürülmektedir. Bazı yerlerde bu yemek taziye sahibi tarafından ikram edilmekte, bazı yerlerde ise ilk gün belediye tarafından, kalan iki günde ise taziye sahibi tarafından verilmektedir. Taziye evi için açılan müstakil mekânlarda ise zaman zaman dost akraba tarafından, çoğunlukla taziye sahibi tarafından yemek ikramı yapılmaktadır. Nadir de olsa bu tür mekânlarda belediye tarafından yemek ikramı yapılabilir.

Klasik kaynaklarda ve son yüz yılda farklı Müslüman beldelerde yapılan çalışmalarda; çalışmanın giriş kısmında daha önce bahsi geçen, ülkemizde yapılan birçok akademik araştırmada ve basında çıkan bazı haberlerde; bunların yanı sıra, farklı bölge ve illerden din adamlarıyla bizzat ya da müftülükler üzerinden telefonla yaptığımız görüşmelerde taziyelerde yemek ikramının bir sorun haline geldiği noktasında şüpheye yer bırakmamaktadır.

Ölü/taziye/yas sahibi tarafından yukarıda sayılan şekillerde taziyeye gelenlere yemek ve içecek ikramının yapılması Müslüman halk arasında sebep olduğu ve dinen hiç kabul edilemeyecek bazı sonuçları/sorunları doğurduğu açıkça gözlemlenmektedir.

Taziye günlerinin bir hüznün günü olması gerekirken, gelenlere yemek sofrası hazırlanmak suretiyle adeta ziyafet ve sevinç günleri haline dönüştüğü, yerine göre "taziye evleri"nin de "ziyafet evleri"ne dönüştüğü; acı kaybindan dolayı üzüntülü olan ölü sahiplerinin, ölüyü düşünmekten ziyade, taziyeye gelenlere yemek hazırlama derdine düştüğü; bazen zengin olan ölü sahipleri için, taziye günlerinin adeta bir gösteriş/riya/şöhret yarışı sahnesine dönüştüğü; yakınları fakir olan ölü sahipleri için ise bu günlerin bir eziyet ve mahcubiyet günlerine döndüğü; yemek âdetinin yerleşmesiyle taziyeye gelenlerin bazısında dinen ve ahlaken hiçbir yere sığdırılmayacak bir davranış olan yemek beklentisinin oluştuğu, yemek vermeyen ölü sahiplerinin yerine göre kınandığı, bu yanlış beklentinin oluşması nedeniyle maddi durumu iyi olanların yanında iyi olmayanların da taziyeye gelenlere yemek vermede kendini mecbur hissettiği; bu mecburiyet hissini bazı durumu iyi olmayan ölü/taziye sahiplerini dînen yasak olan *faizli kredi* çekmeye kadar götürdüğü; bazılarının ise sırf bu harcamalardan dolayı kasaba, markete, fırına ve diğer alışveriş yerlerine borçlandığı, taksitlerini ödeyemediği bu konuda yapılan çalışmalar ve çıkan haberler bu sorunun

<sup>58</sup> Bizzat şahit olduğumuz ve din adamlarıyla görüştüğümüz veya dolaylı yollardan "taziye geleneği ve yemek" konusunda bilgi sahibi olduğumuz yerleşim yerlerinden bazıları şöyle sıralayabiliriz: Elazığ, Tunceli, Diyarbakır, Malatya, Batman, Siirt, Mardin, Ardahan, Bingöl, Muş, Adıyaman, Adana, Mersin, Konya, Aksaray, Afyonkarahisar, Kahramanmaraş, Ankara, Manisa, Kütahya, Çanakkale, Zonguldak, Hatay, Antep, Edirne, Tekirdağ, İstanbul, Kayseri, Balıkesir, Nevşehir, Kars, Ağrı, Van, Şanlıurfa, Gümüşhane, Sivas, Karaman, Eskişehir.

varlığını açıkça ortaya koymaktadır.

Öncelikle taziyeye gelenin misafir gibi ağırlanmayı beklememesi gerekir. Şehir, ilçe ve belde hükmünde olan yerlerde yemeğe ulaşmanın çok kolay olduğu günümüzde, zaman zaman karşılaşılan sözlerden biri olan *“Taziyeye gelenler aç mı kalsın,”* zannının çok yersiz bir zan olduğu da ortadadır. Taziyeye gelen Müslüman, taziye sahiplerinin eziyetini/külfetini kat kat artırmaya değil külfetini/üzüntüsünü paylaşmaya/azaltmaya geldiğinin bilincinde olmalıdır. Zaman zaman toplumun tümünü ilgilendiren durumlardan biri olan taziye meselesinde, gelenlere *“Zenginler yemek yedirsin, ama fakirler yedirmesin”* demenin bir çözüm olmadığı/olamayacağı ortadadır. Vakıada görünen, fakirlerin de kötü zanlara sebebiyet vermemek adına her türlü sıkıntıya girip yine yemek verdikleri gözlemlenmektedir. Ölü sahiplerinin yemek vermesinin kınandığı rivayetlerde zengin-fakir ayırımı yapılmadığından bazen dile getirilen *“Taziye sahibi zenginse yemek yedirsin, fakirse yedirmesin”* sözünün bir kıymeti olamaz. *“Taziye yemeklerini, taziye sahipleri değil, başkaları yedirmektedir”* iddiasının vakıada çoğu zaman doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta daha acısı *“Taziye sahibi zengin ve itibar sahibiyse onu tanıyan zenginler riya için sıraya girer; ama fakir ve kimsesiz biriye kimse yardım etmez,”* vb. sözlerin, ne yazık ki toplumda zaman zaman dile geldiğine şahit olunmaktadır.

Samimi olarak, sadece taziye/ölü sahipleri için yemek hazırlama amacıyla olan komşu ve dostlar, taziyede ölü sahiplerinin dışında oturanları da hesaba katmak zorunda kaldıklarından, sadece yakınları için hazırlandığında maddi külfet az olurken, taziyeye gelenler de hesaba katıldığından bazen bu maliyet katlanmaktadır. Bu durum ya bu kişiyi bu samimi iyilik yapma isteğinden vazgeçirmekte ya da Allah için samimi iyilik yapma duygusundan uzak, istemeyerek veya utandığı için yemek hazırlamaya itmektedir. Taziye için gelenler de hesaba katılarak yemek yapıldığında bazen gereğinden fazla yemek hazırlanmakta, yenmeyen yemekler israf olmakta ve çöpe atılmaktadır.

Sonuç olarak; özellikle taziye için müstakil mekânların ve taziye çadırlarının toplumda yayılmasıyla birlikte son dönemde artan, taziyelerde verilen yemekler ve onların doğurduğu dinen kerih görülen sonuçlar dikkate alındığında; sedd-i zerâi' kabilinden imkân varsa yemeğin mezarlığa ve taziye için açılan özel mekânlara değil, eskiden de toplumumuzda uygulanagelen ve sünnete daha uygun olan şekliyle, ölünün evinde yemeğin pişmesine engel olmak için doğrudan ölünün en yakınlarının evlerine götürülmesi, ya da bu konuda başka çözümlerin getirilmesi zaruretinin olduğu ortadadır. Bu konuda öneri olarak şunlar sunulabilir:

(1) Öncelikli olarak Müslüman bir toplumda bu konuda sorumluluk sahibi herkese düşen bir görev olarak taziyeye gelen kişinin taziye evinde yiyecek ve içecek ikramı beklentisinin oluşmaması için, toplumda taziye evinde taziye sahipleri tarafından hazırlanan yemeğin/ikramın yenilmesinin insani/vicdani/ahlaki/dini olarak hoş olmayan/cahili/kerih/mekruh bir davranış olduğu bilincinin en küçüğünden en büyüğüne kadar yaygınlaştırılıp yerleşmesini ve bir kültür haline getirilmesini sağlamak;

(2) Toplumun kültürüne, ölü sahibinin yemek yedirememesi halinde oluşacak mahcubiyetin önüne geçmek adına; taziye sahibinin yemek yedirmemesinin değil, yedirmesinin ayıplanması, ayıplanır hale gelmesi için çalışmaların yapılması;

(3) *“Ölmüş yakınımın hayrını veriyorum zannıyla”* yemek yedirenlerin yaptığının hayır değil, aksine dinen kerih görülen bir amel işlediğinin farkında olması, ölmüş yakınımın hayrını bu yolla değil, fakirin direk eline ulaştırmak suretiyle ancak gerçekleşeceği bilincinin toplumda yerleşmesi için çalışmaların yapılması;

(4) Taziye için açılan müstakil yerlerde, taziye sahiplerinin yemek yiyebileceği bölümler ile taziye için gelenlerin oturduğu bölümlerin ayrı olması için, yapım aşamasında bunun göz önünde bulundurulması

(5) Taziyeye gitmenin yemek saatlerine denk getirilmemesi;

(6) Taziye kabul mekânlarının muhabbet mekânlarına dönüşmemesi ve yemek ihtiyacının oluşmaması için taziyenin kısa tutulması, taziye kabulünün her gün akşam namazıyla birlikte bitirilmesi;

(7) Sadece, birinci dereceden ölü yakınları ve uzak diyarlardan gelip aynı gün dönme imkânı olmayan ölünün diğer yakın akrabaları için komşu ve dostlar tarafından yemek ve barınma ihtiyacının

karşılanamaması durumunda; sivil toplum örgütlerinin, belediyelerin veya diğer kurumların bünyesinde bu husus için özel fonların ve gerekli görülen yerlerde özel mekânların yapılması.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

## Kaynakça

- Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammd el-Maliki el-Fâsî. *el-Medhal li İbn Hac* (Madhâlû's-şer'î's-şerîf). Kahire: Mektebetü Dârü't-Türas, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Âl Bessâm, Abdullah b. Abdurrahman b. Sâlih. *Neylü'l-meârib fi te'zîbi şerhi 'umdeti't-talib*. Mekke: en-Nehdetü'l-Hedîse, 1407.
- Âl Cub'ân, Zafer b. Hasan b. Ali. *et-Ta'ziyetü ve ahkâmuhâ*. Mekke: Dâru Tayyibetü'l-Hadrâi, ts.
- Allame Hillî, Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar el-Hillî. *Tezkiretü'l-fukahâ*. Kum: Muessesütü Âlü'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414.
- Âmili, Muhammed b. Hasan Hür. *Vesailü'sî'a ilâ tahsili mesâili's-şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-İhyâ-i Türâsi'l- 'Arebi, 1403/1983.
- Anadolu Ajansı*. "Güneydoğu'da taziye yemeği geleneği sona eriyor". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/guneydoguda-taziye-yemegi-gelenegi-sona-eriyor/1542970>.
- Aslan, Bedri. "İslâm Hukukunda Ölenlerin Ardından Yapılan Bazı Uygulamaların Bidatle İlişkisi -Diyarbakır ve Mardin Örneği-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2017), 118-131.
- Balık, Hüseyin. *Modern Dönemde Taziye Geleneği: Taziye Evlerini (Batman Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bingöl Online*. "Taziye yemekleri kaldırılmalı mı?". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.bingolonline.com/haber/taziye-yemekleri-kaldirilmalı-mi-67538.html>.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-fikh 'ala'l-mezâhibi'l-erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2002.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *Dört Mezhebe Göre İslam Fikhi*. Çev. Memet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993.
- Çağrı, Mustafa. "Tâziye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/202-203. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Demirci, Kürşat - Şener, Mehmet. "Cenaze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/353-357. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Diyanethaber*. "Aksaray valiliği, kent genelinde taziye yemeği uygulamasının sonlandırıldığını duyurdu". Erişim Tarihi: 28.10.2022. <https://www.trthaber.com/haber/guncel/aksarayda-taziye-yemegi-uygulamasi-kaldirildi-719517.html>
- Diyanethaber*. "Artık taziye evinde yemek verilmeyecek". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.diyanehaber.com.tr/diyarbakir-muftulugu/artik-taziye-evlerinde-yemek-verilmeyecek-h6972.html>.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as eş-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009.
- Ebuzer, Celil. "Şanlıurfa'da Değişen Toplumsal Yapıda Taziye Geleneği -Bir Toplumsal Yapı Çözümlemesi-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 259 -274.
- Ertan, Mustafa Hakkı. "Soyolojik Açıdan Bataman ve Yöresindeki Taziye Geleneği ve Bu Geleneğin Anadolu Taziye Kültürü ile Karşılaştırılması". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 949-962.
- Fib Haber*. "Nevşehir'de bu köyde taziye yemekleri kaldırıldı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.fibhaber.com/nevsehir-de-guncel/nevsehir-de-bu-koyde-taziye-yemekleri-kaldirildi-h112801.html>.
- Fîrûzâbâdî, Meccüddin Muhammed b. Yakub. *Mu'cem'ül-kamûsü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009.
- Güneydoğu Güncel Haber*. "Dargeçit'te başlık ve taziye yemeği kaldırıldı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.guneydoguguncel.com/dargecit-8217-te-baslik-ve-taziye-yemegi-kaldirildi/6283/>
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Halebî sağîr*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1983.



- Hatîp eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet. *Muğni'l-muhtâc*. Lübnan: Daru Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Hattâb, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (er-Ru'aynî el-Malikî). *Mevâhibü'l-Celîl fi şerhi muhtasari Halîl*. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1412/1992.
- Hesenî, Murtaza b. Zeyd el-Mahatverî. *Fıkhü'l-muyessere et-tahâre ve's-salât ve'l-cenâiz*. Sana: Mektebetü Bedr, 1432/2011.
- Heyet. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Heyet. *el-Mevsu'atü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404.
- Heyet. *Fetâvâ'l-lecneti'l-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye*. Cem ve Tertib: Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveys. nşr. Riâsetü İdâretü'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftai. Riyad: Dâru'l-'Asime, 1416.
- Hın, Mustafa vd. *el-Fikhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- Hın, Mustafa vd. *Büyük Şâfiî Fıkhî*. Çev. Ali Aslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1994.
- MersinHaber*. "Mersin Horuzlu mahallesinde taziye yemekleri kaldırıldı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.mersinhaber.com/haber-mersin-horuzlu-mahallesinde-taziye-yemegi-kaldirildi/387837>
- Independent Türkçe*. "Taziye yemeği uygulaması nasıl sona erer? Kredi çekenler, borç alanlar, akraba desteğine muhtaç kalanlar anlattı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.indyurk.com/node/6456/haber/taziye-yeme%C4%9Fi-uygulamas%C4%B1-nas%C4%B1-sona-erer-kredi-%C3%A7ekenler-bor%C3%A7-alanlar-akraba>.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetü reddü'l-muhtar 'ale'd-dürri'l-muhtar*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1410/1995.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-muhtâc bi Şerhi'l-Muhâc*. Mısır: Metbuatu Mustasfa Muhammed, ts.
- İbnu'l-Humâm, Kemaleddin Muhammed b. Abulvahid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin el-Makdisî. *el-Muğni*. Ürdün: Beytü'l-Efkârü'd-Devliyye, 2003.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Müflih, Şemseddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî. *Kitâbu'l-furu'*. Riyâd: Dâru'l-Mueyyif, 1424/2003.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdin Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2005/1426.
- İhlas Haber Ajansı*. "Taziye sahiplerini mağdur eden taziye yemeği geleneği". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.ihavideo.com.tr/Video/Detay/1222085-cenaze-sahiplerini-magdur-eden-taziye-yemegi-gelenegi>.
- İmam Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrut: İbn Hazm, 1426/2005.
- Kent Yaşam Haber*. "İkinci acı taziye yemeği". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.yasamgazetesi.com.tr/ozel-haber/ikinci-yikim-taziye-yemegi-h219832.html>.
- Komisyon. *Fetevâyi Hindîyye (Feteva-i Alemgiriyye)*. Çev. Mustafa Efe. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1984.
- Komisyon. *Fıkhü'l-ahzân*. Beyrut: Cem'iyetü'l-Me'ârif. 1420/2009.
- Lider Haber Ajansı*. "Kars'ta o mahallede taziye yemeği kaldırıldı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.lha.com.tr/karsta-o-mahallede-taziye-yemegi-kaldirildi-11210h.htm>.
- Malatya Haber*. "Akçadağ'da taziye yemekleri kaldırılıyor". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://malatyahaber.com/haber/akcadagda-taziye-yemegi-kaldiriliyor/>.
- Milliyet*. "Görenler şaşırıyor bu mahallede (Kayseri-Tomarza- Kapukaya Mahallesi) taziye yemeği kaldırıldı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/gorenler-sasip-kaliyor-bu-mahallede-cenaze-yemegi-kaldirildi-sebebi-ise-6062139>
- Muş Şark Haber*. "Muşta Taziye yemeği kaldırılmıştır". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <http://www.mussarkhaber.com/haber/musta-taziye-evlerinde-yemek-kalkti-12899>.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *es-Sahîh*. Kahire: Dâru'l-Ğedîri'l-Cedîd, 2007.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. Beyrut: Daru Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzâtü't-tâlibîn*. Lübnan: Daru Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Ömer, Ahmet Muhtar. *Mu'cemü'l-luğâti'l-'arabiyyeti'l-muyessere*. Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Parin, Suvat vd. "Kent(li)leşme Pratiğinde Yeni Bir Olgu: Taziye Evleri ve Farklılaşan Sosyo-Kültürel Pratikler". *Sosyal Bilimler Dergisi/Journal of Social Sciences* 5/2 (2012), 212-229.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Haşiyetü ala's-şerhi's-sağîr (Bülgêtu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik)*. Lübnan: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Sistânî, Ayetullah Ali Hüseyinî. *Tam İlmihal*. Çev. Komisyon. İstanbul: Ahlulbeyt Yayınları, 2013.
- Şehid-i Evvel, Muhammed b. Cemaleddin Mekkiyyî'l- 'Âmilî. *Zikra's-Şî'a fi ahkâmî's-şerî 'â*. Kum: Muessesütü Âlü'l-Beyt li İhyâi't-Türâs 1419.

- tv04.net. "Van'da Taziye Yemekleri Yasaklandı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.tv04.net/vanda-il-hifzissihha-kurulunda-yeni-kararlar-alindi-taziye-yemekleri-yasaklandi-35367-haberi>.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Urfaradikal. "Bu köyde (Şanlıurfa-Viranşehir-Nofeli köyü) taziye yemeği kaldırıldı". Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://www.urfaradikal.com/bu-koyde-taziye-yemekleri-kaldirildi/10/>.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "İslam Fıkhı Açısından Taziye Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 110-134.
- Zühaylî, Vehbe. *Mevsûatü'l-fıkhî'l-İslamî ve'l-kadâyâ el-mu'asırâ*. Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 1989.
- Zühaylî, Vehbe. *İslam Fıkh Ansiklopedisi*. Çev. Komisyon. İstanbul: Risale yayınları, 1990.