



Genç Akademisyenler Birliği
Sosyal Bilimler Dergisi

GAB AKADEMİ

Genç Akademisyenler Birliği
Sosyal Bilimler Dergisi

GAB 
AKADEMİ

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

CİLT 4 | SAYI 2 | YIL 2024
ARALIK

ISSN 2792-0194





Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi
Young Academics Union Journal Of Social Sciences

Cilt : 4 Sayı : 2 • Aralık 2024
ISSN: 2792-0194

Genç Akademisyenler Birliği Adına İmtiyaz Sahibi

Dr. Yunus KOCABIYIK

Baş Editörler

Dr. Mustafa Murat BATMAN
Dr. Yunus KOCABIYIK

Editörler

Dr. Emre Emrullah BOĞAZLIYAN
Dr. Volkan KUTLUCA

Editör Kurulu

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ, Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Necmettin AYAN, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ömer Faruk ACAR, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Dr. Mehmet Erkan DÖNER, Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ömer Faruk KARAMAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ertuğrul YAZAR, Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu, Türkiye
Dr. Alper ENER, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Dr. Vahdettin ŞİMŞEK, Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye
Ayşe AYTEKİN, Gümüşhane Üniversitesi, Türkiye
Şeyma Nur GÜNGÖR, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Ayşegül YILMAZ, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Ali KOÇ, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
Fatma Nur ERİBOL, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Sevim Nur ŞAHBALI KARABULUT, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Meltem NAZLI, Ankara Medipol Üniversitesi, Türkiye
Nurşen ÇAĞLAK, Yüksek İhtisas Üniversitesi, Türkiye
Hatice Tuncer UÇAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Emine TÜRKARSLAN, Kayseri Üniversitesi, Türkiye
Esra KARACA, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Samet TENGİZ, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Zeyid KORKMAZ, Kırşehir Üniversitesi, Türkiye
Cihad İslam YILMAZ, Güvenlik Araştırmaları Merkezi, Türkiye

Teknik-Mizanpaj Editör

Ahsen Tuba SATILMIŞ

Sekreteryaya

Fatma Nur ERİBOL, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Aykut KARATAŞ



Bilim Kurulu

Prof. Dr. Eyüp BAŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Zihni TUNCA	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Almic FATİC	University of Sarajevo
Prof. Dr. Arshi KHAN	Aligarh Muslim University
Prof. Dr. Azra ZAIMOVIC	University of Sarajevo
Prof. Dr. Benelmouffok Shahnez SOUMAYA	E. Abdülkadir İslami İ. Üniversitesi
Prof. Dr. Elman QULİEV	Azerbaycan Pedagoji Üniversitesi
Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV	Silk Road International University
Prof. Dr. Rodziah Binti ATAN	Putra University
Prof. Dr. Jusup PİRİMBAEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Damira Japarova	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih KOCA	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Zakir ÇOTAYEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KOC AOĞLU	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mederbek OROLBAYEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Doç. Dr. Ertuğrul GÜREŞÇİ	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ	Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Şuay Nilhan AÇIKALIN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan SÖZEN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Selim BİÇEN	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Samed SAKMAN	Kırıkkale Üniversitesi
Dr. İsa GÜCEYÜZ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Hikmet SALAHADDİN	Selçuk Üniversitesi
Dr. Zamira ÖSKÖNBAYEVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Seyil NAJİMUDİNOVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Raziya ABDİYEVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Mustafa Murat BATMAN	Amasya Üniversitesi
Dr. Vahdettin ŞİMŞEK	Kırıkkale Üniversitesi

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Hasan SÖZEN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi , Türkiye
Dr. Mustafa Murat BATMAN, Amasya Üniversitesi , Türkiye
Dr. Yunus KOCABIYIK, Kırıkkale Üniversitesi , Türkiye
Dr. Alper ENER, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi , Türkiye
Dr. Necmettin AYAN, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi , Türkiye
Dr. İsa GÜCEYÜZ, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi , Türkiye
Dr. Vahdettin ŞİMŞEK, Kırıkkale Üniversitesi , Türkiye
Samet TENGİZ, Ankara Üniversitesi , Türkiye
Zeyid KORKMAZ, Kırşehir Üniversitesi , Türkiye
Ali KOÇ, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi , Türkiye
Hülya ASLAN, Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye



Sayı – 2, Aralık, 2024

İçindekiler

- 108 **Kader ONUK**
Araştırma Makalesi / Elmalı Muhammed Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un Mümtetine Sûresine Bakışı
- 131 **İmren SARIKAYA**
Araştırma Makalesi / Kur'an'da Kıyamet Günü Allah ve Kâfirler Arasında Geçen Diyaloglar
- 147 **Ömer TEKİN**
Araştırma Makalesi / Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in Aydın-Halk İlişkisinin Kopuşuna Dair Eleştirileri
- 166 **Dr. Muhammed Emin KOÇAK**
Araştırma Makalesi / Timurlu Ordusunun Bel Kemiği: Ta-vaçiler
- 176 **Özlem ALKAN**
İnceleme Makalesi / Onarıcı Adalet Teorisine Genel Bir Bakış



TAKDİM

Saygıdeğer Okuyucular,

GAB AKADEMİ Dergisi'nin Aralık sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayıda, sosyal bilimlerin farklı alanlarından özgün makalelerle, insan davranışlarını ve bu davranışların sosyal dinamiklerini ele alan bir seçki hazırladık.

Dergimiz, kurulduğu günden bu yana, sosyal bilimlerin farklı disiplinlerini bir araya getirerek zengin bir araştırma ortamı sunmayı ve bu alanlardaki literatüre katkı sağlamayı hedeflemiştir.

Bu sayımızda yer alan çalışmalar, disiplinler arası bir perspektifle ele alınmış ve sosyal bilimler literatüründeki mevcut tartışmalara önemli katkılar sunacak şekilde hazırlanmıştır. Bu bağlamda, dergimizde yayımlanan her bir makalenin, bilimsel araştırmalara ve uygulamalara yeni bir boyut kazandıracağına inanıyoruz.

Katkılarınız ve desteğiniz için teşekkür eder, keyifli ve verimli okumalar dileriz.

Dr. Yunus KOCABIYIK
GAB Akademi Baş Editörü



EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucularımız,

GAB AKADEMİ Dergisi'nin Aralık sayısına hoş geldiniz. Bu sayıda, sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinden gelen güncel ve eleştirel çalışmaları sizlerle buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Dergimiz, her zaman olduğu gibi disiplinlerarası bir bakış açısını benimseyerek, insan davranışlarını ve bu davranışların sosyal ortamlarını inceleyen özgün araştırmaları desteklemeye devam etmektedir.

Bu sayıda yer alan makaleler, sosyal bilimler literatürüne önemli katkılar sağlayacak teorik ve pratik bilgileri içeriyor. Amacımız, sosyal bilimlerde disiplinler arası etkileşimleri artırarak, araştırmacılarımıza daha geniş bir perspektif sunmak ve bu sayede hem teorik çerçeveler hem de pratik uygulamalar açısından ufuk açıcı çalışmalara öncülük etmektir. Dergimizin bu misyonuna katkı sağlayan değerli yazarlarımıza ve hakemlerimize içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Umarım bu sayıda yer alan makaleler, sizler için ilham verici olur ve yeni araştırmalarınızda yol gösterici bir kaynak oluşturur. Eleştirileriniz ve katkılarınızla dergimizi daha da ileri taşımak için görüşlerinizi her zaman bekliyoruz.

Sevgi ve saygılarımla,

Dr. Mustafa Murat BATMAN

Baş Editör

Aralık 2024

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un Mümtehine Sûresine Bakışı

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Kader ONUK

Makale Bilgisi

Bağımsız Araştırmacı
Kırıkkale, Türkiye

ORCID: 0000-0002-8957-6537

E-Mail: kaderonuk@icloud.com

Sorumlu Yazar:

Kader ONUK

Ay Yılı : Aralık / 2024

Cilt: 4

Sayı: 2

DOI: [10.5281/zenodo.14582383](https://doi.org/10.5281/zenodo.14582383)

Citation:

Onuk, K. (2024). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un Mümtehine Sûresine Bakışı. *Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 108-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14582383>

Öz

Yüce Allah, tarih boyunca insanları doğru yola iletmek için, onların hem dünyada hem de ahirette mutlu olmalarını sağlamak üzere onlara peygamberler ve ilahi mesajlar göndermiştir. Son peygamber olan Hz. Muhammed (s.a.v)'e de Kur'an'ı Kerim'i indirmiştir. Yüce Allah tarafından yapılan bu hitabın son halkası olan Kur'an'ı Kerim indiği dönemden itibaren insanlar tarafından anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Nitekim sahabe anlamadığı şeyleri Hz. Muhammed'e sormuştur. Hz. Muhammed'in vefatından sonra da sahabe, tabiin ve sonraki nesillerin Kur'an'ı Kerim'i anlama çabaları devam etmiştir. Kur'an'ı Kerim'in nüzulundan günümüze kadar Yüce Rabbimizin muradını daha iyi anlayabilmek için bu sayede yorumlama gayretleri ile tefsirler süregelmiştir. Bu yorumlama gayretlerinde zaman, mekân, şartlar ve ihtiyaçlar değiştikçe Kur'an'ı anlama biçimleri de değişmiştir. Makalemizde birbirlerine yakın dönemlerde yaşayan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942) ve Seyyid Kutub'un (öl. 1966) tefsirlerinden Mümtehine Sûresi üzerinde karşılaştırmalı okuma yapılmıştır. Mümtehine sûresine genel hatlarıyla bakıldıktan sonra Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Seyyid Kutub'un kısaca hayatları ve tefsir metotlarına değinilmiştir. Daha sonra sürenin her âyeti her iki müellifin tefsirinden karşılaştırmalı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Mümtehine Sûresi, Elmalılı, Seyyid Kutub, Hak Dini Kur'an Dili, fi Zilâli'l-Kur'an.*

Abstract

Throughout history, Almighty Allah has sent prophets and divine messages to people to guide them to the right path and to ensure that they are happy both in this world and in the hereafter. The last prophet, Hz. He also sent down the Quran to Muhammad (pbuh). The Holy Quran, which is the last part of this address made by Almighty Allah, has been tried to be understood and interpreted by people since the time it was revealed. As a matter of fact, the companions told Hz. He asked Muhammad. Hz. Even after Muhammad's death, the efforts of the companions, followers and subsequent generations to understand the Holy Quran continued. In order to better understand the will of our Almighty Lord from the revelation of the Holy Quran to the present day, interpretation efforts and interpretations have continued. In these interpretation efforts, as time, place, conditions and needs changed, the ways of understanding the Quran also changed. In our article, a comparative reading was made on Surah Mumtehine, one of the commentaries of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (d. 1942) and Seyyid Qutb (d. 1966), who lived in similar periods. After looking at the Surah Mumtehine in general terms, the lives and interpretation methods of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır and Seyyid Qutb are briefly mentioned. Then, each verse of the sura was examined comparatively from the tafsir of both authors.

Keywords: *Tafsir, Surah al- Mumtehine, Elmalılı, Seyyid Qutb, The Religion of Truth the Language of the Quran, fi Zilâli'l-Qur'an.*



Giriş

Mümtehine sûresi mushaf sırasına göre 60. sûredir. Hicretten sonra indiği için Medenî bir sûre olup on üç âyetten, üç yüz kırk sekiz kelime sayısından, bin beş yüz on harften oluşmaktadır.¹

Sûrenin 10. âyetindeki hicret eden kadınların imtihan edilmesine nispetle "Mümtehine" ismi verilmiştir.² "Mümtehane", "Mümtehine" de denen sûre "İmtihan sûresi" olarak Türkçe'ye aktarılabılır.³ Mümtehine sûresinin peyderpey inmesinden ötürü sûrenin iniş zamanını tek bir zaman aralığı ile sınırlandırmak mümkün olmamıştır. Ancak iniş zamanını bahsedilen üç olay sayesinde tespit etmek mümkün olmuştur. Sûrenin başlarında geçen ilk olay, Mekke'nin fethedilmesinden önce Hâtıb b. Ebi Beltea'nın Mekkeli müşriklere mektup yazarak Mekke'nin fethedileceğini bildirmesidir. Sûrenin ortalarında geçen ikinci olay, Hudeybiye Sözleşmesi'nden sonra Mekke'den Medine'ye muhacir olarak gelen kadınların inkarcılara geri gönderilip gönderilmeyeceği olayı olmuştur. Bu bağlamda sûrenin iniş zamanının Hudeybiye Sözleşmesi'nden sonra Mekke'nin fethedilmesinden önce olduğu anlaşılmıştır. Sûrenin sonlarında geçen üçüncü olay ise Mekke'den Medine'ye muhacir olarak gelip iman eden kadınların biatı olayı olmuştur. Mekke'nin fethedilmesinden sonra Mekke'deki erkeklerle birlikte kadınlarında gelerek iman etmesiyle birlikte büyük bir topluluğun biat etme sorununun çıkmasının muhtemel olması sebebiyle bu sûrenin sonlarındaki âyetlerin iniş zamanının Mekke'nin fethedilmesinden sonra olduğu söylenmiştir.⁴

Mümtehine sûresi erken dönem tefsirlerde genellikle nüzul sebepleri çerçevesinde işlenmiştir.⁵ Günümüzde bu sûre üzerine Mümtehine Sûresinde İmtihan⁶, Nüzul Bağlamında Mümtehine Sûresi Tefsiri⁷, Mümtehine Sûresi ve Müslim- Gayr-i müslim ilişkileri, Mümtehine Sûresinde Dostluk ve Düşmanlık İlişkileri, Mümtehine Sûresi Ekseninde Hoşgörüde Denge⁸ ve Mümtehine Sûresinin Muhtevası ve 5. âyeti Bağlamında Müminlerin İnkarcılar İçin Fitne Olması Meselesi⁹ gibi çalışmalar yapılmıştır. Biz de bu sûrenin modern dönemde nasıl tefsir edildiği ve sûrenin konularına güncel yaklaşımın nasıl olduğu merakı üzerine bu çalışmayı yapmaya gayret ettik. Çalışmamızı bu sûre bağlamında iki ayrı çizgide bulunan müfessir üzerinden karşılaştırmalı olarak gerçekleştirdik.

Çalışmamızda Elmalılı (öl. 1942) ve Seyyid Kutub'un (öl. 1966) hayatları ve tefsir metotlarından bahsedilmiş ve Mümtehine sûresine genel hatlarıyla bakıldıktan sonra iki müfessirin Mümtehine sûresi ile ilgili yorumları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

1.Modern Dönemde İki Müfessir

Bu bölümde karşılaştırması yapılacak olan iki müfessirin hayatlarından ve tefsir metotlarından bahsedilecektir.

1 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraevyn Yayınları, 2012), 7/589.

2 Ebu'l- A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l- Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 6/231.

3 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 589.

4 Mevdûdî, *Tefhimu'l- Kur'an*, 6/231.

5 Mukâtil Bin Süleymân, *Tefsîr-i Kebir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 4/199-201; Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsîri* (İstanbul: Hisar Yayınları, 1996), 8/250-251; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlatü'l- Kur'an Tercümesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 15/109; Fahrüddîn Er-Razî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb* (İstanbul: Huzur Yayınları, 2002), 21/430.

6 Abdullah Aydın, *Mümtehine Sûresinde İmtihan* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021) 1-70.

7 Kübra Gücüyener, *Nüzul Bağlamında Mümtehine Sûresi Tefsiri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2019) 1-89.

8 Ramazan Şahin, "Mümtehine Sûresi Ekseninde Hoşgörüde Denge" *İslami İlimler Araştırma Vakfı* 3 (Ekim 2019) 287-312.

9 Mehmet Demir, "Mümtehine Sûresinin Muhtevası ve 5. âyeti Bağlamında Müminlerin İnkarcılar İçin Fitne Olması Meselesi", *Harran İlahiyat Dergisi* 48 (Aralık 2022) 148-163.

1.1. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Tefsiri

Muhammed Hamdi Yazır, Fatma Hanım ve Nûman Efendi'nin oğludur.¹⁰ Hicrî 1295, Miladi 1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğmuştur.¹¹ Eğitim hayatını İstanbul'da tamamlamıştır.¹² Eğitim hayatı süresince birçok ilimle de meşgul olmuştur.¹³ Bu ilimler arasında mûsiki, felsefe, biyoloji, kimya, matematik ve tıp da bulunmaktadır.¹⁴ Aldığı eğitimler ve kendi gayreti neticesinde ileri derece bir Arapça bilgisine sahip olmuştur. Yalnızca Arapça ile yetinmeyip Farsça'yı da öğrenmiştir. Daha sonra Batı'yı daha iyi anlamak adına Fransızca'yı da öğrenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i daha güzel okumak için Makam ve Musiki dersleri almıştır. Dönemin hattatlarından olan Arif Efendi'den de hüsn-i hat dersi almıştır.¹⁵ Divan edebiyatı ile ilgilenmiş ve divan şiirleri yazmıştır.¹⁶

Muhammed Hamdi Yazır, hayatı boyunca hem dini hem de siyasi görevler almıştır. Aldığı görevleri hakkıyla yerine getirmeye çalışırken bir yandan da dönemin politik olaylarından uzak kalmamaya çabalamıştır.¹⁷ 1925 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Kur'ân-ı Kerîm'in tercüme ve tefsirine ihtiyaç duyulduğu ve hazırlanması kararı çıkmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı Muhammed Hamdi Yazır'a tefsir yazması, Mehmet Akif Ersoy'a da meal yazması için teklifte bulunmuştur. Mehmet Akif Ersoy'un bir süre sonra meal yazmaktan vazgeçmesiyle birlikte Muhammed Hamdi Yazır hem meal hem de tefsir çalışmalarına başlamış ve toplamda on iki yıl sonra Hak Dini Kur'an Dili tefsiri çalışmasını tamamlamıştır.¹⁸ 1938 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Hak Dini Kur'an Dili, Yeni Mealli Türkçe Tefsir ismiyle yayınlanmıştır.¹⁹ Günümüzde bulunan baskısı on ciltten oluşmaktadır.²⁰

Muhammed Hamdi Yazır ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nca Hak Dini Kur'an Dili yazım sözleşmesi yapılmış ve yapılan anlaşmaya göre Muhammed Hamdi Yazır tefsirini ele alırken âyetler arasındaki münasebetlere dikkat edilmesi, âyetlerin indiriliş sebeplerinin belirtilmesi, meşhur on kiraatin dışına çıkılmaması, gereken yerlerde kelime ve ifadelerin dilbilimsel olarak incelenmesi, ameli bakımdan Hanefi mezhebinin dikkate alınması, itikadi bakımdan Ehl-i Sünnet'in dikkate alınması, batılı yazarların ortaya atmış olduğu yalan ve yanlış iddialara cevap verilmesi, tefsirinin başına Kur'ân-ı Kerîm ve hakikatlerinden bahseden bir mukaddime yazılması gibi konuların hepsine dikkat etmiş ve daha fazlasını yerine getirerek eserini oluşturmuştur.²¹

Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili eserinde hem rivâyet hem de dirâyet tefsiri yöntemini kullanmıştır.²² Sûrelerin tefsirine başlarken öncelikle sûreye bir girizgâh anlamında sûre ile ilgili genel bilgiler vererek sûreyi tanıtmaya amacını benimsemiştir. Sûre ile ilgili genel bilgilerin olduğu bölümde çoğunlukla sûrenin Mekki- Medeni oluşundan, kaç âyet, kaç kelime, kaç harf ve fasıladan oluştuğundan, sûrenin isimlerinden bahsetmiş ve sûrenin fazileti ile ilgili

10 Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV), "Elmalılı Muhammed Hamdi" (Erişim 4 Şubat 2024).

11 İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 276.

12 Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 193.

13 Mehmet Akif Koç (ed.), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 193.

14 İsmail Özgel, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012) 328.

15 Fatma Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* 109 (Eylül 1993) 6-7.

16 Özgel, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası" 328.

17 Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır" 9.

18 Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 277.

19 Paksüt, "Merhum Dayım Hamdi Yazır" 14.

20 Koç, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, 193.

21 Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 277-278.

22 Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 181.

hadislere de yer vermiştir.²³ Sonrasında sûreyi konusuna göre kısımlara ayırıp âyet mealini vererek bu âyetleri tek tek ele almıştır. Âyetlerde geçen kelimelerin lügavî tanımını yaparak kelimenin manası üzerinde durmuştur.²⁴ Elmalılı, olabildiğince kelimelerin zahiri manalarını ve Arapça tümce yapısını göz önünde bulundurmuş, böylece hem anlama hem de lafza münasip Türkçe karşılıklar bulmaya çalışmıştır.²⁵ Sûrenin iniş sebebi ve o âyet hakkındaki rivâyetlere yer vererek sûre ile ilgili kendi görüşlerini de zikretmiştir. Âyetlerle ilgili tüm farklı fikirlere yer vererek bazı zamanlarda bu fikirler arasında tercihte bulunmuş, bazı zamanlarda da bu fikirleri birleştirme yoluna gitmiştir.²⁶ Bazı sûrelerde açıklamasını yaptığı sûre ile önce ya da sonra gelen sûre arasındaki münasebete de değinmiştir.²⁷ Elmalılı, İsrailiyyatı tefsirine almama hususunda her ne kadar titiz ve dikkatli davranırsa da zaman zaman tefsirinde İsrailiyyata yer vermiştir. Elmalılı, tefsirinde kıraat farklılıklarından da söz etmiştir.²⁸ Elmalılı, dönemin gündeminde olan sosyoekonomik, ahlakî, dini, hukukî müşkülleriyle ilgilendiğinden ötürü Kur'ân metnine çakılı kalmamış ve âyetleri açıklarken vahyi muhataplarıyla buluşturmayı amaç edinmiştir.²⁹

Elmalılı, tefsirinde Arapça beyitlere ek Türkçe beyitlere de yer vermiştir. Böylece Türkçe şiir onun aracılığıyla tefsire giriş yapmıştır.³⁰ Tefsirinin Türkçe telif edilmesi alışla gelmiş tefsirlerden onu farklı kılan bir yönü olmuştur.³¹ Elmalılı, tefsirinde ilmî tefsir örnekleri de kullanmıştır. Ayrıca birçok konuda felsefi bakışı dillendirmiştir.³² Bilimsel tefsire olumlu bakarak tefsirinde kullanma çabasına girmiştir. Çünkü Elmalılı, bilim ve bilimin uygulanma noktasında yaşanan gelişmelerin, Kur'ân'a aykırı olması görüşü bir tarafa Allah'ın muradının anlaşılmasına yardımcı olacağı görüşünde olmuştur.³³

Elmalılı, eserinde yer yer fihhi tahlillerde de bulunmuştur. Fihhi tahlillerde bulunurken yalnızca kaynaklardaki bilgileri aktarmamış, çeşitli konularda eleştiriler ve tercihler yaparak kendi fikrini de uzun açıklamalarla ortaya koymuştur.³⁴ İtikadî konularda Matürîdî, fikhî konularda da çoğunlukla Hanefi kaynaklardan yararlanmıştır.³⁵ Elmalılı, eserinde fıkıh kadar kelim ilmine de yer vermiştir.³⁶ Elmalılı, tefsirinde işarî tefsir yorumları konusunda kendisine sınır koymamış, bu tür izahlar ve tasavvufi kavramlar kullanmıştır.³⁷

Elmalılı, döneminin gelişmekte olan tekniğe ve pozitif ilimlere karşı duyarsız kalmamış, ilim ve fennin daha geniş bir perspektif ile İslam dünyasının yükselişi için bir gereklilik olarak görmüştür. Bu gerekliliği gerçekleştirmek için pozitif ilimlere hâkim bir grup insanı bir araya getirip, grup olarak çalışmasıyla ilmi verilerden yararlanarak âyetleri

23 Özel, "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", 35-36.

24 Özgel, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası", 340.

25 Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 279.

26 Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 278.

27 Özel, "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", 36.

28 Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 278.

29 Halis Albayrak, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 158.

30 Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 278.

31 Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 281.

32 Mesut Okumuş, "'Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı" *Diyanet İlmî Dergisi* 51/3 (Temmuz, Ağustos- Eylül 2015), 88-93.

33 Okumuş, "'Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı", 89.

34 Özel, "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", 36.

35 Okumuş, "'Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı", 101.

36 Özel, "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", 38.

37 Özel, "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", 42.

yorumlamayı planlamışsa da grubu kurmaya imkân bulamamıştır.³⁸

1.2 Seyyid Kutub ve Tefsiri

Seyyid Kutub, 9 Ekim 1906 tarihinde Mısır'ın Asyot vilâyetine bağlı Mûşa köyünde dünyaya gelmiştir. Kutub, on yaşına kadar doğduğu köyde ilk eğitimini ve hafızlığını bitirmiştir. Orta ve lise tahsilini Ezher'de yapmıştır. Yüksek Eğitimi Kahire Üniversitesi Dâru'l- Ulûm Fakültesinde tamamlamıştır. Kutub eğitime devam ettiği sürede el-Ahram dergisine yazılar yazmıştır. 1933 yılında Dâru'l- Ulûm fakültesini birincilik ile bitirmiştir. Aynı yıl Dimyat şehrine ortaokul öğretmeni olarak atanmıştır.³⁹ Kutub, Benî Süffeyu ve Hülan ortaokulunda görev yaptıktan sonra Millî Eğitim Bakanlığında danışmanlık görevine getirilmiştir. Bu görevinin yanı sıra devrin ünlü yazar ve ediplerinin yazılarının yayımlandığı dergilere edebî yazılar yazmıştır. 1939 yılında el-Muktatafât dergisinde yayımlanan el-Tasvîru'l- kıyâmeti fi'l-Kur'ân isimli makalesi ile tanınmıştır. 1945 yılında bu makalesini aynı isimle kitaplaştırmıştır. Yine bu yılda Meşâhidu'l- kıyâmeti fi'l- Kur'ân adlı eserini neşretmiştir.⁴⁰

Seyyid Kutub, 2. Dünya savaşı sonrası edebî kimliğinin yanı sıra siyasi ve sosyal konulara yönelmiştir.⁴¹ 1946 yılında İslamî ideolojisini gündeme getirdiği Medârısu li's- suht adlı bir makale yayımlamıştır. Bu makalesi ile toplumun bütün gruplarını eleştirmiş, gerçek mutluluğun İslam'da olduğunu vurgulamıştır.⁴² Nisan 1947 yılında aylık el-Âlemü'l-Arabî dergisini 4 sayı çıkardıktan sonra finansörü İhvân-ı Müslimîn mensubu Muhammed Hilmî el-Minyâvî'nin haftalık el-Fikrû'l-cedîd dergisini yayımlamaya başlamıştır. Bu dergi 1948 yılında siyasî düşünceleri nedeniyle kapatılmıştır.⁴³

Seyyid Kutub, 1949 yılında doktora eğitimi için Eğitim Bakanlığı tarafından Amerika'ya gönderilmiştir.⁴⁴ New York ve Colorado'da yeni eğitim sistemlerini incelemiş ve araştırmalar yapmıştır. 1951 yılında buradaki görevini tamamlamış ve döndükten sonra Eğitim Bakanlığında murakıp yardımcılığı yapmış ama bu görevi çok sürmemiştir. Bundan sonra sık sık görev yerleri değiştirilmiştir. Kutub, 1951 yılında el-İslâm ve Müşkilâtu'l-Hadâra (İslam ve Medeniyetinin Problemleri) isimli eserini neşretmiştir. Bu eserinde Amerika'nın İslam âleminde fesat ve küfrü hâkim kılmak için üniversiteleri aracılığıyla gösterdiği gayreti kaleme almıştır. Eserindeki görüşleri nedeniyle Mısır'da fikirlerini açıklayamadığı gerekçesiyle 18 Ekim 1951 yılında görevinden istifa etmiştir.⁴⁵ Görevinden istifa ettikten sonra İhvân-ı Müslimîn'e (Müslüman Kardeşler) katılarak genel merkezin müdürü olmuştur.⁴⁶

1954 yılında Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdunnasır'a suikast düzenlenince suikasttan sorumlu tutulan İhvân-ı Müslimîn teşkilâtı kapatılmış ve Seyyid Kutub'da tutuklanmıştır. 15 yıl mahkûmiyetine karar verilmiştir. 10 yıl hâpiste kaldıktan sonra serbest bırakılmıştır. Birkaç ay sonra silahlı devrim suçlaması ile tekrar tutuklanmıştır.⁴⁷ 29

38 İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 109 (Eylül 1991), 176.

39 Zübeyr Karataş, *Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, (Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi, 2016), 7.

40 Karataş, *Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, 8.

41 Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/64-68.

42 Karataş, *Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, 8.

43 Görgün, "Seyyid Kutub", 37/ 64-68.

44 Seyyid Kutub, *Fîzilâl-il Kur'ân Kur'ân'ın Gölgesinde* (İstanbul: Hikmet Yayınları,1972), 1/11.

45 Görgün, "Seyyid Kutub", 37/ 64-68; Karataş, *Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, 8.

46 Karataş, *Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, 9.

47 Görgün, "Seyyid Kutub", 37/ 64-68; Karataş, *Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, 9.

Ağustos 1966 yılında idam edilmiştir.⁴⁸

Seyyid Kutub'un ilmî hayatı iki merhalede incelenmiştir. İlk merhale 1933-1948 yılları arasında şiire ve edebi araştırmalara ağırlık verdiği eserler kaleme almış, ikinci merhalede ise 1949 yılından ölümüne kadar ki süreçte ise dini ve siyasi konuları ele aldığı eserler vermiştir.⁴⁹

Seyyid Kutub, el- Müslimun dergisinde "fi Zilâli'l-Kur'ân" başlığı altında toplumsal günlük olayları Kur'ân âyetlerinin ışığında değerlendirdiği makaleler yazmıştır. Zamanla bu makaleler büyük beğeni toplamıştır. Halktan gelen yoğun ilgi sebebiyle bu makale serisi Kur'ân tefsirine dönüşmüştür. Kutub, Kur'ân'ın her cüzü için bir cilt tefsir yazacağını bu dergide duyurmuştur. 1952 yılı Ekim ayında yayımlanan ilk cilt daha önce dergide yayınlanan yedi makaleden oluşmuştur. 1954 yılına kadar on altı cilt yani Kur'ân'ın on altı cüzü yayınlanmıştır. Seyyid Kutub'un aynı yılda tutuklanmasıyla beraber kalan cüzler hapis hanesinde tamamlanmıştır. Son dört cüzü yeni metot ile yazılmış ve eser 1960 yılında tamamlanmıştır.⁵⁰

Son dört cüzde uyguladığı yeni metotta Kutub'un kendisine has yorum ve açıklamaları dikkati çekmiştir. Daha önceki cüzlerdeki metodu saf bir edebiyat denemesi niteliğinde olmuştur. Kutub, eserini tamamladıktan sonra ilk cüzlere uygulamadığı bu yeni metodu uygulamaya çalışmıştır ama idam kararının infazından sonra 14-26 cüzler arası ilk yazdığı hali ile kalmıştır.⁵¹

Seyyid Kutub, fi Zilâli'l-Kur'ân eserinde Kur'ân'ın yaşamak için indigini ve insanlar ondan uzaklaştıkça çeşitli sıkıntılara düştüğü, bu sıkıntılardan kurtulmanın yegâne çaresinin Kur'ân'ın kılavuzluğunda hayatın İslamlaşması ile gerçekleşeceği olgusunu işlemiştir. Önemli olan insanın hayatının merkezine Kur'ân'ı yerleştirmesi olduğunu söylemiştir.⁵²

Seyyid Kutub, tefsirinde rivâyet ve dirâyet metotlarını beraber kullanmıştır. Kutub, edebî kişiliği sayesinde Kur'ân'ın edebî ifadelerini çok iyi bir şekilde değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme şeklinde bir yöntemde takip etmiştir. Hadîs kaynaklarına çok az başvurmuş, işarî tefsir yöntemini hiç kullanmamıştır. Kutub, eserinde sûreleri cümle cümle, âyet âyet değil de kendi belirlediği bir bütünlüğü dikkate almak suretiyle ayırdığı bölümleri tefsir etmiştir. Bu bölümleri, gramer tahlillerine ve terminolojik açıklamalara fazla yer vermeden âyetler arası tenasüp ve irtibata yer vererek tefsir etmiştir. Kur'ân kıssalarını tarihte yaşanmış olaylar gibi değil de zaman üstü süreklilik ifade eden genel hükümler olarak ele almıştır. Ahkâm âyetlerinin ve kelâmî konuların tefsirinde, var olan ihtilaflara değinmemiştir. İslam inanç ve düşüncesinin özüne odaklanmıştır. Fert, aile ve toplum hayatı ile ilgili emir ve yasakların hikmetleri üzerinde durmuştur. Modern zamanların getirdiği düşünce akımlarının Kur'ân karşısındaki acziyetine yer vermiş, sosyal konular hakkında derin mülâhazalarda bulunmuştur. Kur'ân'da müteşabih olarak değerlendirilen âyetler hakkında yorumlar yapmamış, nesih konusunun toplum için gerekliliği hakkında fikir beyan etmiştir. Kevnî âyetleri açıklarken modern ilmin verilerini kullanmış ve aynı zamanda Kur'ân'ın bir ilim kitabı olmadığı değerlendirmesini yapmıştır. Klasik tefsirlerde mucize olarak yorumlanan Fil sûresinde geçen olayları kendi zamanındaki bazı yorumlarla mezcederek mucize olarak yorumlamıştır.⁵³

İsmail Çalışkan tarafından Türkçe'ye çevrilen, Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed ve Nuray-

48 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'ân Kur'ân'ın Gölgesinde*, 1/13.

49 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'ân Kur'ân'ın Gölgesinde*, 1/10.

50 H. Bekir Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/50-51.

51 Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", 13/50-51.

52 Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", 13/50-51.

53 Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", 13/50-51.

han Ali tarafından kaleme alınan ve fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'ân Tersiri başlıklı makalesinde Seyyid Kutub'un eserini kaleme alırken amaçlarının; halife olarak yaratılan insanın rolünü vurgulamak, Müslümanlara Kur'ân'ın ilkelerini anlatmak, Kur'ân'a dayalı adaletli ve ahlaklı bir toplum var edebilmek, şeriat ve akide bilgisini insanlara aktarmak, materyalist düşüncenin yanlışlığını ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

Seyyid Kutub eserinde şu kaynaklardan yararlanmışır: İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmî' u'l-beyân, Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*, Kurtubî'nin *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, İbn Kesîr'in *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-'azîm ve Âlûsî'nin Rûḥu'l-me'ânî*, Muhammed Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrû'l-Menâr* ve Muhammed İzzet Derveze'nin *et-Tefsîrû'l-ḥadîs*, Muhammed Abduh'un *Tefsîru cüz'i 'Amme*, İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Makrîzî'nin *İmtâ'u'l-esmâ'* ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-me'âd*.⁵⁵

Kevnî âyetlerin tefsirinde, John Clover Monsma'nın *The Evidence of God in Expendig*, A. Cressy Morrison'un *Man does not alone* adlı eseri ve Alexis Carrel'in *L'Homme cet inconnu*, Ahmed Zekî'nin *Ma'allâhi fi's-semâ*, Sir James Jeans'ın *The Mysterious Universe* ve Abdülazîz İsmâil'in *el-İslâm ve't-tıbbü'l-ḥadîs* adlı eserleri sayılabilir. Seyyid Kutub ayrıca kardeşi Muhammed Kutub ile Pakistanlı âlim ve düşünür Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin eserlerine başvurmuştur. Ayrıca Abdülkâdir Üdeh, Abbas Mahmûd el-Akkâd, Ali Abdülvâhid Vâfî, Ömer Ferruh, Muhammed Muhammed Hüseyin, Muhibbüddin el-Hatîb ve Abdürrezzâk Nevfel'in eserleri de onun kaynakları arasında yer almıştır.⁵⁶

fî Zilâli'l-Kur'ân 20 yy. da yazılan ictimai- edebî tefsirlerden en ilgi çeken tefsir olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'e dönme çabası ile yazılan bu tefsirde ana gaye ideal insan, ideal hayat ve ideal bir toplum modeli oluşturmaktır.

2. Mümtehine Sûresine Genel Bir Bakış

Bu bölümde Mümtehine sûresinin ismi, konusu ve nüzul sebebi ile ilgili bilgiler verilir. Sûre hakkında genel bir bakış edinilecektir.

2.1 Mümtehine Sûresinin İsmi

Mümtehine sûresine çalışmamızın giriş kısmında kısaca bahsettiğimiz gibi genellikle 'Mümtehan' / 'Mümtehan' yani 'İmtihan sûresi' denilmiştir. Ayrıca sûrenin inişine sebep olan kadın vasfından ötürü 'Sûretü'l-Mer'etü'l-Mümtehan' yani 'İmtihan edilen kadın sûresi', 'el-Cemaatu'l-Mümtehan' yani 'İmtihan edilen topluluk sûresi', yedinci âyetine nispetle 'Meveddet sûresi', onuncu âyetine nispetle de 'Mümtehan âyeti sûresi' isimleri de verilmiştir.⁵⁷

2.2 Mümtehine Sûresinin Konusu

Mümtehan sûresinde tek bir konu ele alınmayıp bölüm bölüm birkaç konu işlenmiştir. Sûrenin 1. âyetinden 9. âyetine kadar ve 13. âyetinde dostluk ve düşmanlık ilişkisi, 10. ve 11. âyetlerinde yeni Müslüman olan kadınların imtihanı ve onunla ilgili hükümler, 12. âyetinde ise kadınların biati ile ilgili konuları ihtiva edilmektedir.⁵⁸ Sûrede başlıca Allah için sevmek ve Allah için buğz etmekten bahsedilmiş, Müslümanlar ve kafirler arasındaki ilişkilere dair bazı ikazlar konu edinmiştir.⁵⁹ Medine toplumunun imanına yönelik toplum ve devlet düzenine ilişkin bazı konuları

54 Eşref Hacı Abdurrahman, Wan İbrahim Wan Ahmed, Nurayhan Ali, "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'ân Tersiri", çev. İsmail Çalışkan, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Dergisi* 22 (2011), 83-84.

55 Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", 13/50-51.

56 Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", 13/50-51.

57 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 589.

58 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6/231.

59 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 546.

da ihtiva etmektedir.⁶⁰

2.3 Mümtehine Sûresinin Nüzul Sebebi

Sûrenin indiriliş sebeplerinden ilki Hâtıb b. Ebî Beltea olayı olmuştur. Hâtıb b. Ebî Beltea, Hz. Muhammed'in savaşa hazırlandığını ve Medinelilerin Mekkelilerle savaşacağını, Mekke'li müşriklere tedbirlerini alması uyarmak için mektup göndermek istemiştir. Mektubu Haşimoğullarının cariyesi olan ve Mekke'den Medine'ye hicret eden Sâriye adında bir kadınla göndermek istemiştir. Bu kadın daha önceleri Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde Hz. Muhammed ona Müslüman olarak ya da muhacir olarak mı geldiğini sormuş, kadın bu sorulara hayır cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed ona ne için hicret ettiğini sorunca kadın, bakıma muhtaç bir ihtiyaç sahibi olarak geldiğini söylemiştir. Hz. Muhammed ise kadınla ilgilenmeleri için Muttaliboğullarını görevlendirmiş ve onlarda kadının ihtiyaçları ile ilgilenmişlerdir. Hâtıb b. Ebî Beltea, Sâriye adındaki bu kadına on dinar vererek ve elbise giydirek ondan yazmış olduğu mektubu yerine ulaştırmasını istemiştir. Bu olayı Allah Teâla vahiy ile Hz. Muhammed'e haber vermiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed; Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Ammar b. Yasir'i atlı olarak kadının peşinden göndermiştir. Bu kişiler kadına yetişince mektubu sormuş fakat kadından doğru bir cevap alamamışlardır. Hz. Ali kılıcını çekince kadın saç örgüsü arasından mektubu çıkarmış ve onlarda mektubu Hz. Muhammed'e götürmüşlerdir. Hz. Muhammed, Hâtıb b. Ebî Beltea'ya mektubu gönderme sebebini sormuştur. Hâtıb b. Ebî Beltea, Mekke'de ailesi ve malının olduğunu mektup göndererek Mekkelilere şirin gözükmek istediğini fakat Allah'ın onlara bela göndereceğini de bildiğini söylemiştir. Bu cevap üzerine Hz. Muhammed, onu doğrulamış ve özrünü kabul etmiştir. Hz. Ömer, Hâtıb b. Ebî Beltea'nın boynunu vurmak isteyince Hz. Muhammed, Hz. Ömer'e Hâtıb b. Ebî Beltea'nın Bedir Savaşı'na katıldığını ve Allah'ın Bedir'e katılanların günahlarını bağışladığını söylemiştir. Bu cevaptan sonra Hz. Ömer'in gözünden yaşlar dökülmüş ve en doğrusunu Allah'ın ve O'nun Resulünün bileceğini söylemiştir. Bu olay üzerine ise Mümtehine sûresi birinci âyet inmiştir.⁶¹ Elmalılı'ya göre birinci âyetten dokuzuncu âyete kadar olan kısım birlikte inmiştir.⁶² Elmalılı, imtihanın bu olduğunu ve bu olay üzerine bu sûrenin indiğini söylemiştir. ⁶³ Râzî'ye göre de 1. ve 3. Âyetler Hâtıb b. Ebî Beltea olayına binaen inmiştir.⁶⁴

Bu sûrenin sekizinci âyetinin indiriliş sebebi ise Hz. Ebu Bekir'in kızı olan Esmâ (ra) olayı olmuştur. Bu olay bazı kaynaklarda şöyle anlatılmıştır: "Ebu Bekir'in kızı Esmâ'nın annesi olan Abdüluzza'nın kızı Katile (veya Kabile) isimli kadın henüz müşrik iken kızı Esmâ'ya, keler, çökelek ve yağ getirmişti. Esmâ, annesinin hediyelerini kabul etmemiş ve evine girmesini istememiştir. Aişe (ra) Rasulullah (sav)'e bu hususu sormuş ve bunun üzerine Allah Teala bu âyet-i kerimeyi indirmiştir. Âyet inince Rasulullah Esmâ'ya, hediyeleri kabul etmesini ve annesinin, evine girmesine müsaade etmesini emretmiştir." ⁶⁵ Esmâ'nın annesi olan Kuteyle binti Abduluzza'yı Hz. Ebu Bekir'in cahiliye döneminde boşamış olduğu söylenmiştir.⁶⁶

Bu sûrenin onuncu âyetinin indiriliş sebebi Hz. Muhammed'in, Hudeybiye Antlaşması ile Mekkelilerle barış anlaşması yapması ve şartlarından birisinin "Müslümanlardan Mekkelilere giden iade edilmeyecek, fakat Mekkelilerden Hz. Muhammed'e gidenler Mekkelilere iade edilecek. Muhammed'in sözleşmesine dahil olmak isteyen kabileler ona girecek, Mekkelilerin sözleşmesine dahil olmak isteyen kabileler onların tarafına gidebileceklerdi..." olmasıdır.

60 Seyyid Kutub, *Fîzılâl-il Kur'ân Kur'ân'ın Gölgesinde* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1972), 14/407.

61 Fahrüddîn Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb* (İstanbul: Huzur Yayınları, 2002), 21/430.

62 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/595.

63 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/596.

64 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/435.

65 Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/259; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/442; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/604-605.

66 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7/604-605.

H. Muhammed, sözleşme müddeti içinde Mekkelilerden velisinden izinsiz kaçıp gelen erkekleri, iman etmiş olsalar dahi velilerinin istemesi durumunda geri göndermiştir. Kadınlardan da muhacir olarak gelen olunca sözleşmede erkek veya kadın belirtilmediği için bu kadınların akıbeti açısından bir sorun haline gelince bu âyetin indiği söylenmiştir.⁶⁷

Bu sûrenin onuncu âyetinin indiriliş sebebi ile ilgili başka bir görüşe göre; Mekke'den Medine'ye gelen kadınlardan birinin de Ümmü Gülsüm binti Ukbe b. Ebi Muayt olduğunu ancak Mekke'den Medine'ye geldikten sonra kadının ailesinin Hz. Muhammed'e giderek Ümmü Gülsüm binti Ukbe b. Ebi Muayt'ı kendilerine geri iade edilmesini istediklerini ve bunun üzerine bu âyetin indiği de söylemiştir.⁶⁸

Bu sûrenin onuncu âyetinin indiriliş sebebi ile ilgili başka bir görüşe göre Hz. Muhammed, Hudeybiye Antlaşması ile Mekkelilerle barış anlaşması yapması ve şartlarından birinin "Müslümanlardan Mekkelilere giden iade edilmeyecek, fakat Mekkelilerden Nebi'ye (sav) gidenler Mekkelilere iade edilecek." olması üzerine Subey'a binti el-Hâris el-Eslemiyeye adında bir kadının Müslüman olarak barış döneminde Hz. Muhammed'in yanına geldiğini söylemiştir. Musafir el-Mahzûmî ya da Sayfî b. Er-Râhib adındaki kocasının da Hz. Muhammed'e gelip karısının iade edilmesini istemesi üzerine bu âyet inmiş olduğu söylenmiştir.⁶⁹

Bu sûrenin onuncu âyetinin indiriliş sebebi ile ilgili başka bir görüş ise Ebu Hasan b. Dahdaha'nın hanımı olan Ümeyme binti Bişr adında bir kadın hakkında indiği olmuştur. Ümeyme binti Bişr, Hz. Muhammed'in yanına gelmiş ve iade edilmesini istendiğinde gönderilmeyip Süheyl b. Sayfiyy ile nikahlandırılmıştır⁷⁰

Bu sûrenin onuncu âyetinin indiriliş sebebi ile ilgili verilen bilgilerin hepsi isimler değişse de Mekke'den Medine'ye hicret eden kadınların iade edilmesi konusuyla ilgilidir.

3. Elmalılı ve Seyyid Kutub'un Tefsirlerinde Mümtehine Sûresi

Mümtehine sûresinin farklı konuları ihtiva etmesi sebebiyle karşılaştırmamızı üç bölümde yapmayı uygun bulduk. Sûrenin 1-9. âyetleri ve 13. âyetinin dostluk ve düşmanlık ilişkileri konusu itibariyle bir grup haline getirdik. 10. ve 11. âyetlerinde yeni Müslüman olan kadınların imtihanı ve onunla ilgili hükümler konusu itibariyle diğer bir grup olarak incelendi. Son olarak 12. âyetinde ise kadınların biatı ile ilgili konusundan ötürü bir grup olarak değerlendirildi.

3.1 Dostluk Düşmanlık İlişkisi ile İlgili Âyetler

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

"Ey iman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz. Halbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. Rabbiniz olan Allah'a inandınız diye Resulü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar. Eğer rızamı kazanmak üzere benim yolumda cihad etmek için çıktıysanız (böyle yapmayın). Onlara gizlice sevgi besliyorsunuz. Oysa ben sizin gizlediğinizi de açığa vurduğunuzu da bilirim. Sizden kim bunu yaparsa, mutlaka doğru yoldan sapmıştır."⁷¹

67 Mâtürîdî, *Tevîlatü'l-Kur'an Tercümesi*, 15/122; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/444; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/610-611; Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 426-427.

68 Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/262; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/444-445; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/611.

69 Mukâtil, *Tefsîr-i Kebir*, 4/206; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/444; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/611.

70 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/611.

71 Mümtehine 60/1.

Mümtehine sûresine birinci âyetinden itibaren karşılaştırmalı okumaya başladığımızda birinci âyetin iniş sebebi hakkında genel kanının oluştuğunu görmekteyiz. Müfessirler genel olarak bu âyetin Hâtıb b. Ebî Beltea hakkındaki kanaatindedirler.⁷²

Elmalılı bu âyetin ve devamındaki dokuz âyetin, hatta sûrenin tamamının Hâtıb b. Ebî Beltea hakkında inmiş olabileceğini ifade etmiştir. İniş sebebi hususi yani Hâtıb b. Ebî Beltea'nın Mekkeli müşriklere mektup göndermesi olarak gözüke de Mekkeli müşrikleri de için alan Allah'ın düşmanları olarak anlamının umumi olduğunu ve âyetin manasında ilerideki âyetlerle birlikte bir sakındırma ve sınırlandırma olduğunu da söylemiştir.⁷³ Elmalılı, âyetin iniş sebebi hakkındaki farklı kaynaklarda geçen rivâyetlere de yer vererek bu rivâyetler hakkında yorum yapmıştır.⁷⁴ Elmalılı, bu âyeti Hz. Muhammed'in, kadının saç örgüleri arasındaki mektubu casusluk yapmadan yakalatmasını açık bir mucizesi olarak nitelendirmiştir.⁷⁵ Hâtıb b. Ebî Beltea'nın mektubunun Allah'ın düşmanlarına karşı olan bir sevgi göstergesi olduğunu, Allah'a düşmanlık edenlerin ise kafirler, müşrikler ve zalimler olduğunu ifade etmiştir. Hâtıb b. Ebî Beltea'nın mektubunun içeriğinde yanlış bir bilgi ya da imana aykırı bir durumun olmadığını fakat düşmana gizli tutulması gereken bir haber verilmesi açısından yanlış olduğunu söylemiştir. Allah'ın Hz. Muhammed'e tüm yardımlara rağmen mektubu casusluk yaparak götürmeye çalışan kadının haberini bildirilmesini, kadının yakalanmasını, Hâtıb b. Ebî Beltea'nın yargılanmasını ve Bedir ashabından olduğu için Hâtıb b. Ebî Beltea'nın affedilmesini ve tüm bu olayların adeta bir film sahnesi gibi Allah'ın takdirinde gerçekleşmesini bir mucize göstergesi olarak yorumlamıştır. Elmalılı, buradan hareketle sûredeki hükümlerin özellikle büyük imtihan durumu olan savaşlarda uygulanmasına özen gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Âyette geçen kelimelerin tahlillerini de yapmıştır.⁷⁶

Seyyid Kutub, âyetin tefsirini yapmadan önce Elmalılı'dan farklı olarak sûre ile ilgili genel değerlendirmeler yapmıştır. Sûrenin genel olarak Allah'ın hükümlerini yeryüzüne tatbik etmeyi gerektiren pratikleri ihtiva ettiğini söylemiştir. Allah'ın insanları tanıdığını ve onları terbiye etmek adına tekrar tekrar uyardığını ve planı dahilinde olan olaylardan sonra insanlara öğütler verdiğini söylemiştir. Resulünün de bu yolda kendisine vahiy ve ilham yoluyla destek olduğunu söylemiştir. Sûrenin de bu aşamada inananların vicdanlarında taassuba dayanan şeyleri ortadan kaldırmak, tek ve biricik olan Allah'a bağlanmayı ve onun sancağı altında toplanmayı hedeflediğini söylemiştir.⁷⁷ Kutub, sûrenin baş kısmının indiriliş sebebinin kaynakların tek bir olaya bağlamakta olduğunu ancak Kur'an'daki hükümlerin tek bir olaya bağlı kalmadığını yorumunu yapmış ve bu yönüyle diğer müfessirlerden ayrılmıştır. Ayrıca kaynaklarda aktarılan rivâyetlere de tefsirinde yer vererek bu rivâyetler üzerinden yorumlarına devam etmiştir.⁷⁸ Kutub, sûrede Allah'ın insanlara insan, hayat ve kainatla ilgili varlık gayesini açıkladığını ve bu sebeple düşmanların hile ve oyunlarının anlatıldığını söyleyerek inananların kendilerini yalnızca Allah'a adanmalarını ve Allah'ın ipinden başka hiçbir ipin sağlam olmadığını insanlara gösterdiğini ifade etmiştir.⁷⁹ Elmalılı'ya ek olarak Hâtıb b. Ebî Beltea'nın Kureyşli ve Hz. Osman'ın müttetiklerinden bir sahabî olduğunu söylemiştir. Kutub, Hâtıb b. Ebî Beltea olayında Hz. Muhammed'in sır verdiği seçilmiş olan grupta bile zaafına yenik düşenlerin olmasının ve ilahi takdirin bu zaaftan doğabilecek zarara kendisine sır verilmemiş kişilerce engel olmasının arkasındaki maksadın tüm insanlığa ibret olması amacını taşıdığını

72 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri* (İstanbul: Hisar Yayınları, 1996), 8/250-251, Mukâtil, *Tefsîr-i Kebir*, 4/201, Razî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, 21/430, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlatü'l-Kur'an Tercümesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 15/109, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/592-595, Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 410-412.

73 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/595-597.

74 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/592-595.

75 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/596.

76 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/598.

77 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/407-410.

78 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 410-412.

79 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 414-415.

düşündüğünü söylemiştir.⁸⁰ Hâtıb b. Ebî Beltea'nın yaptığı hatalara rağmen yargısız infaz yapmayarak tüm şefkat ve merhametiyle olayı kişinin kendisinden sabırla dinleyen, ashabının da ona dokunmasını engelleyen kerem sahibi Hz. Muhammed'in yöneticiliği üzerinde durmuştur.⁸¹ Kutub, bu olayı nakleden kaynakların mütevatir olduğunu fakat bu olay üzerine Mümtehine sûresi birinci âyetin indiğini anlatan rivâyetin yalnızca Buhari'nin rivâyeti olduğunu ve garipsediğini söylemiştir. Kutub, Kur'an-Kerim'in âyetlerinin iniş sebebinin tek bir sebebe bağlı olmadığını aynı zamanda âyetlerin akrabalara düşkünlüğün ve çeşitli taassuplara bağlılığın yerine yeni değer ve ölçüler getirerek insanların ruhlarını tedavi ettiğini söylemiştir.⁸²

۲- اِنْ يَنْفَعُكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ اَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا اِلَيْكُمْ اَيْدِيَهُمْ وَالسَّيِّئَاتُ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ۝

“Şâyet onlar sizi ele geçirirlerse, size düşman olurlar, size ellerini ve dillerini kötülükle uzatırlar ve inkâr etmenizi arzu ederler.”⁸³

Mümtehine sûresinin ikinci âyeti müfessirler tarafından yorumlanırken birinci âyetle bağlantılı bir şekilde yorumlanmıştır.

Elmalılı, âyette geçen bir kelime ile Allah'ın kastettiği manayı incelemiştir.⁸⁴ Elmalılı âyetin inkarcıların inananlara karşı herhangi bir üstünlük sağladıklarında ellerinden geleni ardına koymayacaklarının haberinin verildiğini ve bu kısacık ifadenin bile ne kadar öz, kapsamlı, ürkütücü ve uyarıcı bir ifade olduğunu tarih sahnesine bakacak olursak benzer durumların birçok kez yaşanıp inkarcıların inananlara eziyetine maruz kalmasını ve insanların bunları düşünmekten tiksiniş ürpereceğini söylemiştir.⁸⁵

Kutub, Elmalılı gibi âyeti bağlamından daha genel kapsamda değerlendirip âyetin müminlere karşı bir uyarı olarak görmüştür. Kutub, ikinci âyetle ilgili olarak Allah'ın, müminleri düşmanları hakkında, düşmanların hile ve kötülüklerine karşı dikkatli olmaları konusunda uyardığını belirtmiştir. Müminlerin kafirlere fırsat vermemelerini çünkü kafirlerin eline fırsat geçtiği zaman her yola başvurarak müminlere kötülük yapmak isteyeceklerini söylemiştir.⁸⁶ Aynı zamanda âyetten hareketle Allah'ın düşmanları, iman cennetine giren kişinin çıktıkları küfür cehennemine geri dönmelerini istediklerini bu yüzden Kur'an'ın inananları derece derece Allah'ın düşmanlarına harekete sevk ettiğini böylece “birinci fikri seyahat” olarak adlandırdığı seyahate başlanıldığını ifade etmiştir.⁸⁷

۳- لَنْ نَنْفَعَكُمْ اَرْحَامُكُمْ وَلَا اَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Yakınlarınız ve çocuklarınız size asla fayda vermeyecektir. Kıyamet günü Allah aranızı ayıracaktır. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”⁸⁸

Elmalılı bu âyeti Hâtıb b. Ebî Beltea olayı ile ilişkilendirerek, düşman içerisinde olan yakınların aynı kıyamette olacağı gibi savaş zamanında da insana işlemiş oldukları günahlardan ötürü bir faydasının dokunmayacağını varsa bir iyi ya da kötü karşılık bunun Allah tarafından sağlanacağını, Allah'ın düşmanlarına dost olanların Allah'ın dostu olamayacağını ve inananların bu hususta dikkatli olmaları gerektiğini belirtmiştir.⁸⁹

80 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 413-414.

81 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 412-413.

82 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 414.

83 Mümtehine 60/2.

84 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/599.

85 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/600.

86 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 417.

87 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 417.

88 Mümtehine 60/3.

89 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/600.

Kutub ise, "birinci fikri seyahat" olarak adlandırdığı seyahatten sonra bu âyetler ile 'ikinci fikri seyahatin' başladığını söylemiştir. İkinci fikri seyahatin akrabalık bağından hareketle kalplerde oluşan sevginin imanla karşılaşınca tüm acılarını unutturması olarak yorumlamıştır.⁹⁰ Aynı zamanda inananları her zaman en sağlam olan Allah'ın ipine tutunmaları gerektiği hakkında uyarmıştır.⁹¹ Kutub, âyeti pasajlar halinde incelemeye devam etmiş ve Elmalılı gibi âyeti Hâtıb b. Ebî Beltea olayı ile ilişkilendirerek Allah'ın düşmanlarıyla aralarında yakınların bulunması dolayısıyla dostluk kurulmasında ne Allah'ın düşmanlarının ne de akrabalıklarından dolayı akrabaların bir faydasının görülme-yeceğinin anlatıldığını ifade etmiştir.⁹²

٤ - قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ
الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبَأْنَا
وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

"İbrahim'de ve onunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır. Hani onlar kavimlerine, 'Biz sizden ve Allah'ı bırakıp tapıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir.' demişlerdi. Yalnız İbrahim'in babasına: 'Senin için bağışlama dileyeceğim. Fakat Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez.' sözü başka. Onlar şöyle dediler: 'Ey Rabbimiz! Ancak sana dayandık, içtenlikle yalnız sana yöneldik. Dönüş de ancak sanadır.'"⁹³

Mümtehine sûresi dördüncü âyette Yüce Allah, Hz. İbrahim ve ona tabii olanları örnek göstererek inananlara inkarcıların kendileri için bir fitne ve imtihan olduğu hatırlatılmıştır.

Elmalılı, dördüncü âyetin bu kısma gelene kadar olan emir ve buyrukları pekiştirmek, aynı zamanda inananlara örnek teşkil ettiğini ifade etmiştir. Ardından bu âyetin içinde geçen "sadece" ifadesinden ötürü sınırlayıcı bir dil kullanıldığını belirtmiştir. Hz. İbrahim kıssasını şirk ve inkardan uzak durmanın, sevgi ve öfkenin Allah için olması gerekliliğini tevhid inancının dinamiklerinden olduğunu anlatan kısma olarak yorumlamıştır.⁹⁴ Kelimelerin Türkçe karşılıklarını vererek izahlarını da yapmıştır.⁹⁵ Elmalılı, tarih sahnesinde pek çok milletler, kavimler, toplumlar, devletler olmuşsa da insanoğlunun yaşadığı bütün dönemler içinde hakkı ortaya koyma, tevhidi yaşatma, cihada cesaretlendirme, hak ve adaleti temin etme girişimi açısından en güzel örneğin peygamberlerin babası olan ve tek tanrı inancını nesline miras bırakan Hz. İbrahim ile onu izleyenlerinde gerçekleştiğini söylemiştir.⁹⁶ Elmalılı, aynı zamanda bu âyeti başka bir âyetle tefsir de etmiştir.⁹⁷

Kutub, Elmalılı'dan farklı olarak bu âyetle birlikte sûrenin yeni bir bölümü başladığını ve Hz. İbrahim'de akrabalarıyla imtihan olduğunu, o zamandan beri iman kafilesinin tevhid akidesi haricindeki tüm bağlardan uzaklaştığını ifade etmiştir. Elmalılı ile aynı olarak bu âyetin zamanın derinliklerinden uzanıp Allah'a iman eden bir kavmi görme açısından inananlar için örnek teşkil ettiğini, inananların başına gelenlerin onlarında başına geldiğini ve inananların aldığı bazı kararları onların da aldığını dolayısıyla inananların omzuna yüklenen yüklerin kendisine ağır gelmeyeceği görüşündedir.⁹⁸ Kutub, bu âyetle ilgili söylenenleri dile getirmiştir. Hz. İbrahim'in müşrik olan babasına mağfret dilemesini Hz. İbrahim'in gizli duygular ve bazı akrabalarıyla ilgili duygularının tatmini ile alakalı olduğunu söyleyenlerin

90 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 418.

91 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 418.

92 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 418.

93 Mümtehine 60/4.

94 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/601.

95 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/601.

96 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/601.

97 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/601-602.

98 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'ân*, 14/ 419-420.

olduğunu ifade etmiştir. Kutub buna cevaben Hz. İbrahim'in babasına ettiği duanın, babasının müşrik olmadan önceki durumuyla alakalı olduğunu ve müşrik olduktan sonra ondan uzaklaştığını söylemiştir.⁹⁹ Kutub, Elmalılı gibi âyette geçen "Fakat Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez." sözü başka. Onlar şöyle dediler: 'Ey Rabbimiz! Ancak sana dayandık, içtenlikle yalnız sana yöneldik. Dönüş de ancak sanadır.' ifadesiyle Hz. İbrahim'in imanın bir göstergesi olduğunu ve durumun Müslümanlara anlatılmasının da bu âyetin terbiye edici bir âyet olduğu kanaatindedir. Kur'an'ın üslubu bakımından da olayın sonunda kıssadaki hisselerin açıklandığını belirtmiştir.¹⁰⁰

۵- رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْوِزْنَا لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

"Ey Rabbimiz! Bizi inkâr edenlerin zulmüne uğratma. Bizi bağışla! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin."¹⁰¹

Mümtehine sûresinin beşinci âyetine baktığımızda, dördüncü âyetin son kısmından bu kısma kadar Hz. İbrahim'in duasının devamı olduğu görüşünde olanları da görmekteyiz.¹⁰²

Elmalılı, bu âyeti bölümlere ayırmadan genel bir değerlendirme ile yorumlamıştır. Allah'a karşı inananların kafirlere yenik düşürme, ellerine düşürüp işkence ve eziyetlerine maruz bırakma, müminlere el ve dil uzatmalarına imkân verme ki böylece kafirler, iman edenlerin çektiği sıkıntılar yüzünden hakkı küçük görerek inkarlarını arttırmaları şeklinde bir dua olarak yorumlamıştır. Elmalılı, müminlerin işkence ve sıkıntılı hallerinde gösterdikleri erdemden imanın yüceliği anlaşılmalı ki kafirler, iman iyi olsaydı bunlar yenilmezdi diyerek küfürlerinde ki bağılıklarına devam edeceklerini söylemiştir.¹⁰³

Kutub bu âyeti yorumlarken Elmalılı'nın yorumuna da tefsirinde yer vermiştir. Kafirlerin iman, eğer iman edenleri muhafaza etseydi onları yenemezdi diyerek müminleri fitneye sevk ettiklerini ifade etmiştir. Allah'ın hikmeti gereği tarihin çeşitli dönemlerinde zalimler müminlere eziyet etmişler ve müminlerde bu eziyetlere sabretmiş olduklarını, müminlerin bu sabırlarının ise fitneye sebep olan kötülüklerden korunması için Allah'a dua etmelerine engel olmadığını dile getirmiştir.¹⁰⁴ Âyette geçen "Bizi bağışla!" ifadesiyle Hz. İbrahim'in Allah'ın yüceliğine sığınarak O'na layık olacak ibadet seviyesine ulaşabilmek adına mağfiret dilediğini, bu hareketiyle de hem Hz. İbrahim'e tabii olanlara hem de sonra gelenlere örnek olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵

۶- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ

"Ant olsun, onlarda (İbrahim ve beraberindekilerde) sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirirse bilsin ki Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye layıktır."¹⁰⁶

Mümtehine sûresinin altıncı âyetine baktığımızda Hz. İbrahim ve ona tabii olan kimselerin inananlar için güzel bir örnek olduğu tekrar vurgulandığını görmekteyiz.

Elmalılı, bu âyette Hz. İbrahim ve ona tabii olanların güzel örneğinin âyetin başında geçen yeminle pekiştirildiği düşüncesindedir.¹⁰⁷ Âyetteki bazı cümlelerin yapısını incelemiş ve ne anlama geldiğine dair izahlarda bulunmuştur.¹⁰⁸

99 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 419-420.

100 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 420-421.

101 Mümtehine 60/5.

102 Taberî, *Taberî Tefsiri*, 8/256-257.

103 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/602.

104 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 421.

105 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 421.

106 Mümtehine 60/6.

107 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/602.

108 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/603.

Kutub bu âyetin Allah'a ve ahirete inananlar için Hz. İbrahim ve ona tabii olanların karşılaştıkları tecrübelerden hareketle örnekler olduğunu söylemiştir.¹⁰⁹ Kutub, Allah'tan ve Allah'ın yolundan gidenlerden yüz çevirenlere Allah'ın ihtiyacı olmadığını çünkü: "Şüphesiz Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye layıktır."¹¹⁰ Kutub, müminler için bu âyetin bir rahatlama âyeti olduğu yorumunu yapmıştır. Bu âyete kadar olan bölümde inananların tarih sahnesinde aynı olaylarla karşılaşmaları görüp, gördüklerini tefekkür edip ilk defa bu olayları yaşayanlar olmadıklarını anladıkları ve yükledikleri bu yükün ağırlığını artık hissetmeyecekleri görüşündedir.¹¹¹

٧- عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Ola ki Allah sizinle, içlerinden düşman olduğunuz kimseler arasına bir sevgi (ve yakınlık) koyar. Allah, hakıyla gücü yetendir. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir."¹¹²

Mümtehine sûresi yedinci âyette inananlara inkâr edenlerle aralarındaki bağı tamamen koparmamaları gerektiğini, aradaki bağı itidalli olması gerektiğinin vurgulandığını görmekteyiz.

Elmalılı, bu âyeti inananların Allah'ın düşmanlarına karşı düşman olup, tamamen onlardan uzak durulduğu takdirde; Allah yolunda savaşılıp İslam galip gelince, etraftan hayra ve iyiliğe engel olanlar uzaklaştırılınca ve İslam yeryüzüne hâkim olmaya başlayınca düşmanlıkların dostluğa dönüşmeye başlayacağını söylemiştir. Elmalılı, Mekke fethedilip İslam'ın yeryüzüne hâkim olmaya başlamasıyla insanların bölük bölük İslam'a girdiğini böylece bu âyetin Allah yolunda savaşmanın asıl amacının düşmanlık değil, dostluğu tesis etmek olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir. Elmalılı, Allah'ın düşmanlarına yüz çevirerek onlardan uzaklaşmanın Allah hoşnutluğunu kazanmak için sevgiyi ve samimiyeti layığıyla yaygınlaştırma aracı olarak yorumlamıştır.¹¹³

Kutub; Elmalılı'dan farklı olarak yedi, sekiz ve dokuzuncu âyetleri birlikte tefsir etmiş ve artık bu âyetten sonra yeni bir bölüm başladığını söylemiştir.¹¹⁴ Kutub, İslam'ın barış dini ve sevgiye dayalı bir din olduğunu, bütün kâinatın tevhid sancağı altında birleşip dost ve kardeş olmalarını hedefleyen bir din olduğunu ifade etmiştir. Bu hedefi tesis etmeye engel olacak herhangi bir şeye karşı da düşman olduğunu ama barışacak olurlarsa da bu dinin düşmanlığa hevesli bir din olmadığını belirtmiştir. Hatta düşmanların düşmanlık yaptıkları hallerinde bile iyi ve güzel ilişkilerle dostluk kurma yollarının arandığını ve bir gün dostluk kurulacak ümidiyle beklendiğini ifade etmiştir.¹¹⁵ Kutub, ayrıca âyetin indiği toplumda Mekke'den Medine'ye hicret edenlerin hislerine tercüman olmak için hükümlerin ağırlığı azaltıldığını, onların akrabaları ve dostlarıyla savaşmaları sebebiyle içinde oldukları ayrılığın zorluğundan kurtarmaya çalıştığı görüşündedir.¹¹⁶

٨- لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخَرِّجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

"Allah, sizi din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara adil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, adil davrananları sever."¹¹⁷

Mümtehine sûresi sekizinci âyette Allah'ın din konusunda inananlarla savaşmamış, onları yurtlarından çıkarılmayanlara karşı iyilik etmekten, onlara adil davranmaktan nehyedilmediğinin vurgulandığını görmekteyiz.

109 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 422.

110 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 422.

111 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 422.

112 Mümtehine 60/7.

113 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/603.

114 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 422.

115 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 423.

116 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 423.

117 Mümtehine 60/8.

Elmalılı, bu âyeti bir sonraki âyet ile ilişkilendirmiştir. Bu âyetin ve bir sonraki âyetin sûrenin başında verilen âyeti açıklamak mahiyetine geldiğini söyleyerek, Allah'ın, hangi din ve milletten olursa olsun din konusunda ya da dinin haklarına ve yasalarına saldırmak suretiyle savaş açmayan ve öldürme çabalayanlara iyilikte bulunmayı yasaklamadığını dile getirmiştir.¹¹⁸ Bu âyetin iniş sebebi ile ilgili görüşleri zikrederek o şekilde yorumlamanın âyeti sınırlandırmak olacağını, âyetin lafzi anlamına bakmış olmak anlamına geleceğini ve âyetin bağlamına uymadığını söyleyerek bu yorumları uygun bulmamıştır. Elmalılı, Mekkelilerin Huzaa kabilesine saldırması nedeniyle bağlarının kesilmesi emrinin verildiği bir sırada, diğer antlaşmalı kişilerle bağlarının bozulmaması açısından da bir siyaset hikmetini içeren âyetin, fiilen savaşa katılmayan ve katılanlara destek vermeyen kim olursa olsun hepsinin kapaması gerektiğini ve Taberî'nin de âyeti bu şekilde genel yorumladığını söylemiştir.¹¹⁹ Elmalılı, Arapça dil bilgisi açısından izah etmiştir.¹²⁰

Kutub, Elmalılı gibi bu âyet ile bir sonraki âyeti birlikte tefsir etmiştir.¹²¹ Allah'ın vaadi gerçekleşene kadar inananların din hakkında savaşmayan ve onları buldukları yerden çıkarmayan şirk koşanlarla dostluk ilişkisi kurulmasına izin verilmesi ve iyilikte bulunmalarının sakıncasının kaldırılması olarak yorumlamıştır. Kutub, Allah'ın inananların onlarla ilişkilerinde adaleti gözetmelerini, onların haklarına gasp etmemelerini emrettiğini söylemiş ve din hakkında savaşan, yurtlarından çıkararak ve çıkarılmasına destek verenlerle dostluk ilişkisi içerisinde olmayı kesin bir dille yasakladığı görüşündedir.¹²²

۹- إِنَّمَا يَنْهِيكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلْتُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Allah sizi, ancak sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”¹²³

Mümteherine sûresi dokuzuncu âyette Allah'ın din konusunda inananlarla savaşan, onları yurtlarından çıkararak ve çıkarmalarına destek verenlere karşı iyilik etmenin, dost edinmenin yasaklandığını görmekteyiz.

Elmalılı, bu âyet ile birinci âyet arasında bağlantı kurarak en sonunda genel bir yargıya ulaşmıştır. “Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz.” buyrulmasının hikmetini, bu şekilde düşmanlıkları kesin ortaya çıkanlarla ilgiyi kesip onlara sevgi ve dostluk göstermemek olarak yorumlamıştır.¹²⁴ Bu iki âyetin İslam'ın uluslararası hukuk ve bağlantılarının temelini belirleyen iki kural olması münasebetiyle önemli olduğu kanaatindedir.¹²⁵

Kutub, Elmalılı gibi dokuzuncu âyeti başka bir âyetten örnek vererek tefsir etmiştir. Âyeti temel bir ilke olarak kabul edip bu ilkenin aynı zamanda İslam'ın devletlerarası hukukunun da bir temeli olduğunu söylemiştir. Kutub, iman edenlerin inanç davası için yaşadıklarını, çıkarları için düşmanlık yapmadıklarını ve aile, ırk, soy ve vatan gibi taassuplar için savaşmadıklarını yalnızca Allah'ın davasını yeryüzünde hâkim kılmak için çabaladıklarını ifade etmiştir. Kutub, sûrenin bütünüyle inancın değerini ortaya koyarak tüm insanları tevhid sancağı altında toplamayı hedeflediğini söylemiştir.¹²⁶ Bu yorumuyla tefsirinde Müslümanlara Kur'an'ın ilkelerini anlatma çabası olduğunu

118 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/603.

119 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/604-605.

120 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/604.

121 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 424.

122 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 424.

123 Mümteherine 60/9.

124 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/605.

125 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/605.

126 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 425.

görmekteyiz. Kutub, Tevbe 9/1 âyetinin bu âyetten sonra indiğini söyleyerek âyetler arası irtibat kurmuştur.¹²⁷

۱۳- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَنسُوا مِنَ الْأَجْرَةِ كَمَا يَنسَى الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ

“Ey iman edenler! Kendilerine Allah'ın gazap ettiği, kabirlerdeki kafirlerin ümit kestikleri gibi tamamen ahiretten ümitlerini kesmiş bir toplumu dost edinmeyin.”¹²⁸

Mümtehine sûresi on üçüncü âyette Allah'ın inananlara, Allah'ın kendilerine kızdığı, mezarlarındaki inkarcıların umutlarını yitirdiği gibi ahiretten umutlarını kesmiş bir topluluğu dost edinmemeleri vurgulanmıştır.¹²⁹

Elmalılı, bu âyeti bu sûreden sonra gelecek olan sûre ile ilişkilendirerek Allah'ın biattan sonra tüm inananlara öğüt olarak bu âyeti zikrettiğini belirtmiştir. Bu âyetin, sûrenin hepsini özetlemekle birlikte sûrenin başına bağlayarak umutsuzluktan kaçındırarak ahiret için istek ve umudu güçlendirdiğini, aynı zamanda bu sûreden sonra gelecek olan Saf sûresi'nin “perçinlenmiş bir yapı gibi olma” konusuna bir ön hazırlık yapıldığı görüşündedir.¹³⁰ Elmalılı, âyette kastedilenin Yahudiler olduğunu ve bundan sonraki sûrede de İsrailoğulları'ndan bahsedildiği için bu Yahudiler yorumunu uyumlu bulduğunu, münafıklar ve Mekke müşriklerinin de kastedilmiş olabileceğini ifade etmiştir.¹³¹ Elmalılı, cümle yapısını inceleyerek âyeti âyetle tefsir etmiştir.¹³²

Kutub, bu âyeti bir çağrı olarak kabul etmiş ve bu çağrının inananlara iman adıyla yöneltilen bir çağrı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü imanlarının onları diğer toplumlardan ayıran, Allah'a bağlayan ve Allah'ın düşmanlarından ayıran en önemli sıfatları olduğunu söylemiştir.¹³³ Kutub, Elmalılı ile aynı olarak Allah'ın gazabına uğrayanların Yahudiler olduğunu söylemiştir. Çünkü Kur'an'da birçok yerde bu sıfatın Yahudiler için kullanıldığını söylemiştir. Bu hükmün genelliğine Yahudileri, sûrede bahsedilen müşrikleri ve Allah'ın tüm düşmanlarını kapsamına almakta olduğunu ifade etmiştir. Onların hepsini Allah'ın düşmanı olarak görmüş ve hepsinin Allah'ın gazabına uğrayacağını belirtmiştir. Onların ahirete ilişkin hiçbir umutlarının olmadığını, inkarcıların mezardakilerden ümitlerini kestikleri gibi ahiretten de hiçbir şey beklemediklerini söylemiştir. inkarcılar ölümle her şeyin bittiğine inandıkları için ölümden sonrasına ve hesaba çekilmeye de inanmadıklarını belirtmiştir.¹³⁴ Kutub, bu son çağrının sûrenin tüm direktiflerini ve yönlendirmelerini içinde topladığını, bu nedenle sûre onunla başladığı gibi onunla sona erdiğini ve böyle sûrenin yankılarının insanın kalbinde dalgalanıp gittiği kanaatindedir.¹³⁵

3.2 İmtihan Edilme Olayı ile İlgili Âyetler

۱۰- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاذْجُرُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآثُهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ أَنْفِقُوا ذَلِكَمْ حُكْمُ اللَّهِ بِحُكْمِ بَيْنِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kafirlere geri döndürmeyin. Çünkü Müslüman hanımlar kafirlere helal değildir. Kafirler de Müslüman hanımlara helal olmazlar. Mehir olarak harcadıkları

127 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 425.

128 Mümtehine 60/13.

129 Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/266-267, Razî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi'l-Gayb*, 21/451, Matürîdî, *Tevîlatü'l-Kur'an Tercümesi*, 15/135, Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/431.

130 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/617.

131 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/617.

132 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/618.

133 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/431.

134 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/431.

135 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/431.

onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikahlarına tutunmayın. (Zira bu nikahlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kafir kocalarından) isteyin. Kafirler de (İslam'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹³⁶

Mümtehine sûresi onuncu âyet, hicret edip iman ettiklerini dile getiren kadınların, hakikaten iman edip etmediğini anlamak sûretiyle imtihan edilmesi emrinin verildiği¹³⁷, Allah'ın o kadınların inkârcı eşlerine verilememesini emrettiği, ayrıca Allah'a iman eden kadınlar, Allah'ı inkâr eden erkeklere; Allah'ı inkâr eden erkeklerde Allah'a iman eden kadınlarla nikahlanamayacağını bildirildiği¹³⁸ bir âyettir.

Elmalılı, bu âyetle ilgili Razî'nin tefsirindeki görüşlerini zikretmiştir.¹³⁹ Âyette geçen imtihan meselesinin nasıl olduğu ile ilgili Elmalılı, dilleriyle birlikte kalplerinin de aynı şeyi söyleyip söylemediği konusunda denenmesi görüşündedir. Taberî ve başkalarının Hz. Muhammed'in hicret eden kadınları nasıl imtihan ettiğiyle ilgili İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyeti zikrettiklerini söylemiş ve Hz. Muhammed'in kadınlardan yemin ederek kocalarına kızıp, bulunduğu bölgeden başka bir bölgeye gitme isteği olup olmadığı ya da Allah'ı ve onun elçisini sevdiği için gelip gelmediğini öğrenmek sûretiyle imtihan ettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁰ Elmalılı, nakledilen rivâyetlere göre Hz. Muhammed'in iman eden kadınları Mümtehine sûresi 12. âyet ile imtihan ettiğini, kadınların gerçekten iman edip etmediklerini yalnızca Allah'ın bileceğini, çünkü iman etmenin asıl koşulunun kalbin onaylaması olduğunu, kalplerde gizlenenin ise yalnızca Allah'ın bilebileceğini belirtmiştir. İnsanların yaptığı imtihanın yüzeysel bir bilgi edinme olduğunu, bu yüzden imanın hükmünü kaybetmemek için onların imtihan edildiği görüşündedir.¹⁴¹ Elmalılı, hicret edip gelen kadınların geri gönderilmemesi ile ilgili aslında iki taraf arasındaki haramlığı ifade etmek için âyetteki ilk cümle yeteceğini fakat haramlığın her iki taraf için de geçerli olduğunu anlatmak için tekrar edildiğini söylemiştir. Elmalılı, bu tekrarın birincisinin boşanma meydana geldiğini; ikincisinin ise, nikahlarına almalarının mümkün olmayacağını göstergesi olabileceğini ve bu durumda hicret eden kadınları geri göndermenin zorla zinaya göndermek gibi bir cinâyetin olacağını dile getirmiştir. Elmalılı, bu âyetin özellikle kadınları böyle bir haramdan muhafaza ettiği görüşünde olmuştur.¹⁴² Hicret edip gelen kadınların mehri konusuyla ilgili olarak kadınların inkârcı eşlerine, kadınları için ödedikleri mehirleri ne ise inkârcı kocalarına tazminat olarak geri verilmesinin emredildiğini, bu emrin lafzi itibarıyla genele hitap ettiği düşünülse de bu emrin kaçanları karşı tarafa geri verme konusunda sözleşme yapanlar tarafından kaçıp gelenler ile ilgili olduğunu söylemiştir. Hiçbir sözleşme yapmadan ya da fiilen savaştan konumunda bulunan taraftan kaçıp gelen birinin genel kurala göre böyle bir tazminat ödemesine gereğin olmadığını ifade etmiştir.¹⁴³ Elmalılı, bu âyetin iniş sebebi ile ilgili farklı rivâyetler olduğunu söyleyerek Ümmü Külsüm binti¹⁴⁴ olayını, Subey'a binti el-Hâris¹⁴⁵ olayını ve Ümeyme binti Bişr¹⁴⁶ olayını zikrederek, zikredilen rivâyetlerde nedenin birden fazla olmasıyla âyette sözü edilen konunun Hudeybiye Sözleşmesi ile ilgili olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu âyet ile ilgili yorum yaparken başka

136 Mümtehine 60/10.

137 Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/260.

138 Matürîdî, *Tevîlatü'l- Kur'an Tercümesi*, 15/122.

139 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/607-608.

140 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/608.

141 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/608-609.

142 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/610.

143 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/610.

144 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/611.

145 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/611.

146 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/611.

âyetlerden de yararlanmıştı.¹⁴⁷ Âyette verilen bazı kelimelerin Türkçe karşılığını vermiştir.¹⁴⁸

Kutub, bu âyet ile bir sonraki âyeti birlikte tefsir etmiştir. Bu âyetlerde Mekke'den Medine'ye muhacir olarak gelen mümin kadınlar ile ilgili hükümlerin olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹ Kutub, Elmalılı gibi bu âyetlerin iniş sebebi ile bazı rivâyetlerde farklılıklar olduğunu söylemiştir. Hudeybiye Sözleşmesi şartlarından geri iade edilme konulu maddesine binaen ve daha sözleşme süresi içerisindeyken, iman etmiş muhacir kadınların Hz. Muhammed'in yanına gelmek istemeleri üzerine Mekkelilerin Hz. Muhammed'e gelerek sözleşme süresinin henüz bitmediğini söyledikleri ve kadınların geri iade edilmelerini istemeleri üzerine sözleşme maddesinde kadınlarla ilgili herhangi bir hüküm olmamasından dolayı bu âyetin inerek inanmış kadınların tekrar inkarcılara iade edilmesini yasaklandığını söylemiştir. Kutub, kadınların güçsüz olmaları hasebiyle din konusunda zulme ve işkenceye uğrayacakları için bu hükmün geldiği kanaatindedir.¹⁵⁰

Kutub, bu âyete Elmalılı'dan farklı açıdan bakarak uluslararası hukuki ilişkileri düzenleyen hükümlerin olduğunu söyleyerek âyete yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Ayrıca bu konudaki ilk uygulamanın, muhacir olarak gelen inanmış kadınların ne sebeple geldiklerini öğrenmek üzere onları imtihana tabii tutmakla olduğunu söylemiştir. Çünkü bu kadınların hicret etmelerinin istenmeyen bir evlilikten kurtuluş, çıkar elde etme ve İslam yurdunu kişisel sevgi peşinde koşarak seçme sebeplerinden biri olmaması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁵¹ Kutub, Hz. Muhammed'in imtihan etme şekilleriyle ilgili farklı rivâyetlere de yer vermiştir.¹⁵² Kutub, bu âyeti toplumun en küçük temel birimi olan aile üzerinden iman bağı ile ilişkilendirerek yorumlamıştır.¹⁵³ Evliliğin kaynaşma, uyuşma ve huzura kavuşma hali olduğunu belirtmiştir. Temel bağ olan inanç bağının kopmasıyla evliliğin devam etmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Gönül hayatının temel direğinin ise iman olduğunu, imanla bezenmemiş bir kalbin, imanla bezenmiş bir kalbe uyum sağlamasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁴ Medine'ye hicretin ilk senelerinde bu konu ile ilgili bir hüküm verilmemiş olduğunu, mümin bir kadınla inkârcı bir kocanın ya da mümin bir erkekle inkârcı bir kadının ayrılması öngörülmemiş olduğunu dile getirmiştir. Hudeybiye sözleşmesi ile birlikte büsbütün ayrılmanın vaktinin geldiğini, artık insanları birbirine bağlayan bağın yalnızca iman bağı olduğunu söylemiştir.¹⁵⁵ Ayrılık hükmünün yürürlüğe girmesiyle adalet ve eşitliğin gereği olarak bedel ödenmesi hükmünün de yürürlüğe girdiğini ifade etmiştir. İman eden hanımdan ayrılan inkârcı eşe zararının tazmini olarak hanımına verdiği mehrin bedelinin ödenmesi aynı şekilde inkârcı olan hanımını boşayan eşe de mehrinin karşılığının iade edilmesi hükmünün geldiğini söylemiştir. Böylelikle inanmış erkeklerin muhacir olan inanmış kadınlarla mehirlerini verdikten sonra evlenmelerinin helal olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁶ Kutub, inanmış erkeklerin muhacir olan inanmış kadınlarla mehirlerini verdikten sonra evlenmelerinin helal olduğu konusyla ilgili fihhi açıdan bazı görüş ayrılıkları olduğunu da dile getirmiştir.¹⁵⁷ Bu ayrılıkları ile şu şekilde sıralayabiliriz: "Bu kadınların iddet beklemelerigerekir mi? Yoksa sadece hamile olanlar mı doğum yapana kadar iddetlerini beklemelidirler? Eğer iddet beklemeleri gerekir deniyorsa bu iddet normalde boşanan kadınları gibi üç ay mıdır? Yoksa tek bir aybaşıyla rahmin temizliği ortaya çıkıncaya kadar mı?"¹⁵⁸

147 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/609.

148 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/612.

149 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 426.

150 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/ 426-427.

151 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/427.

152 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/427.

153 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/427-428.

154 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/427-428.

155 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/428.

156 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/428.

157 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/428.

158 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/428.

۱۱- وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقِبْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ دَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ

“Eğer eşlerinizden biri, kafirlere kaçır ve siz de onlarla çarpışıp ganimet alırsanız, eşleri gidenlere sarf ettikleri (mehir) kadarını verin ve inandığınız Allah’a karşı gelmekten sakının.”¹⁵⁹

Mümteherine sûresi on birinci âyette inananların eşlerinden herhangi biri inkâr edenlere giderse, inananlar da onlarla çarpışıp ganimet elde ederse, eşleri gidenlere sarf ettikleri kadarının verilmesi müminlerden istendiği, bununla birlikte inananların iman ettikleri Allah’a karşı gelmekten sakınmanın gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁶⁰

Elmalılı, on birinci âyette geçen “...eşleri gidenlere sarf ettikleri (mehir) kadarını verin.” ifadesini verilecek bedelden belirli bir miktarını onlar için ölçülüp biçilmesi ya da elde edilen ganimetten önce kayıpları kadarını ayırıp verilmesi olarak yorumlamıştır.¹⁶¹ Bazı kelimelerin Arapça hangi kökten gelerek Türkçe olarak ne anlama geldiğini ifade etmiştir.¹⁶²

Kutub, bu âyeti yorumlarken Elmalılı’dan farklı olarak devlet başkanına vurgu yapmıştır. inanmış bir kocanın, inkârcı karısından ayrıldıktan sonra karısı ya da ailesi onun yaptığı masrafı kocasına iade etmezse devlet başkanı, eşleri iman edip İslam yurduna sığınan inkârcı erkeklerin mehir karşılığı alacağı haktan bu iman erkeğin alacağını tahsil edeceğini ya da kafirlerin müminler tarafından elde edilen ganimet mallarından bu inanmış kocanın zararını karşılayacağını söyleyerek¹⁶³ Elmalılı’dan daha ayrıntılı şekilde mehrin geri nasıl tahsil edileceğini açıklamıştır. Kutub, Kutub, Elmalılı’dan farklı olarak toplumsal hayata yönelik olarak âyette geçen “...inandığınız Allah’a karşı gelmekten sakının.” ifadesini bu hükümde ve uygulamasında; zaten her hükmün ve uygulamasının bağladığı temel güvence olarak yorumlamıştır. Karı koca arasındaki ayrılık hükümleri İslam’ın gerçek hayata dayalı bir uygulaması olduğunu böylece hayatın değer ve bağlarının sağlam bir zemine oturtulması şeklinde yorumlamıştır. Kutub, hayatın tamamının inanç ilkesi üzerine kurulduğunu ve tüm hayatın ise iman eksenine bağlandığını söylemiştir. Dil, din, ırk, soy ve vatan farklılıklarıyla insanları ayırmaya çalışanlara rağmen insanları birbirinden ayıran tek arma kaldığını, ortada Allah’ın ve şeytanın cephesi olarak iki cephenin bulunduğunu ve bu tek armanın da insanların bağlı bulunduğu tarafın arması olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁴

3.3 Biat Olayı ile İlgili Âyetler

۱۲- يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُسْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِبْنَكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرَ لهنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Ey Peygamber! Mümin kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlanma dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁶⁵

Mümteherine sûresi on ikinci âyette kadınların biat etme şeklinin anlatıldığını ve Hz. Muhammed’in Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra müminlere sığınan kadınları, bu âyette ifade edilen şeyleri reddedip etmemesiyle sınıadığını

159 Mümteherine 60/11.

160 Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/263, Matürîdî, *Tevîlatü'l- Kur'an Tercümesi*, 15/125, Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/429, Razî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/446, Mukâtil, *Tefsîr-i Kebîr*, 4/209.

161 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/612.

162 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/612.

163 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/429.

164 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/429.

165 Mümteherine 60/12.

ve âyette ifade edilenleri kabul edenlerin biatlarını aldığı söylenmiştir.¹⁶⁶ Âyette inananların iman ettikleri Allah'a karşı gelmekten sakınması gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁶⁷

Elmalılı, âyetin Mekke'nin fethedildiği günü Sefa tepesinde erkeklerden biat almayı sonlandıran Hz. Muhammed, kadınlarla biat etmeye başlamıştır. Hz. Muhammed, Safa tepesinde ve Hz. Ömer'de tepenin alt tarafında bulunmakta iken biat aldığı İbn Ebi Hatim ve Mukatîl'den rivâyet edilmiş olsa da Hz. Aişe'den gelen nakille bu âyetin sına âyetiyle birlikte indiğini, Tirmizî'den yapılan nakille de bütün sûrenin Hâtıb b. Ebî Beltea'nın yazdığı mektup olayı üzerine nazil olduğunu söylemiştir.¹⁶⁸ Kadınlarla biatlaşırken Hz. Muhammed'in kadınların elini tutup tutmamasıyla ilgili, meşhur ve güvenilir olanın Hz. Muhammed'in el sıkışmadığı görüşü olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁹ Hz. Muhammed'in biatlaşmasının bir değil, birkaç kere olduğunu; Mekke'deki biatlaşmanın Ebû Süfyan'ın eşi olan, Uhud Savaşında Hz. Hamza'nın şehit edilmesine ve şehit bedenine yapılan müslâ yapılmasını sağlaması olması sebebiyle Mekke'nin Fethi sırasında güvence verilmeyip öldürülmesi emredilen Hind ve diğer kadınlarla yapılan biata yer vermiştir.¹⁷⁰ Âyette geçen "...çocuklarını öldürmemek..." ifadesine her türlü öldürme olayının yasaklanmasını içerdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla burada kadının rahmindeki ruh üflenmiş bebeğin öldürmesi, bakımındaki ihmalkarlıktan çocuğun ölümüne neden olunması ve diğer öldürmelerin hepsinin söz konusu olduğunu söylemiştir.¹⁷¹ Elmalılı "...hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda..." ifadesini genel anlamda bu ifadenin hem iyilikleri emrettiğinde hem de kötülükleri yasakladığında asi davranmayıp, boyun eğmek anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁷² Elmalılı, erkeklerle de bu âyet sebebiyle biatlaşıldığını söyleyerek bu konuyla ilgili kudsi hadisi paylaşmıştır.¹⁷³

Kutub, bu âyette Allah'ın Hz. Muhammed'e iman etmiş kadınlarla iman üzere nasıl sözleşeceğinin, iman eden bu kadınların ve diğerlerinin iman edenlerin hangi ilkelere bağlı kalmak üzere söz vereceklerinin bildirildiğini ifade etmiştir.¹⁷⁴ Kutub, âyette bahsedilen ilkelerin inancın ve sosyal hayatın temel ilkeleri olduğuna vurgu yapmıştır. Bu ilkelerden bazıları; Allah'a ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina ve zinaya götüren şeylere yaklaşmamak, çocukları hiçbir gerekçeyle öldürmemek gibi ilkeler olduğunu söylemiştir. Elmalılı ile aynı olarak son sayılan ilkenin Cahiliye Döneminde yürürlükte olan diri diri kız çocuklarını toprağa gömme olayına ve herhangi bir sebeple kadının rahmindeki cenini öldürmesine de işaret ettiğini dile getirmiştir. Çünkü kadınların rahmindekini korumakla görevli olduklarını ifade etmiştir.¹⁷⁵ Kutub, âyetteki "...elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek..." ifadesini bazı kimselere ve Mukatîl'e göre kadının eşinden olmayan çocuğunu, eşine isnat etmesinin men edilmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Kutub, Elmalılı'dan farklı olarak kadınlardan zina etmeyeceklerine dair söz aldıktan sonra bu noktaya dikkatlerin çekilmesini Cahiliye Döneminde geçerli olan bir geleneğe işaret ettiğini, bu geleneğin o dönemde kadının birçok kişiyle birlikte olup, doğan çocuk en çok hangisine benziyorsa onun çocuğu olduğunu söylemesi ve kadının en güzel çocuğu seçip en beğendiği erkeğe isnat etmesi olduğu görüşündedir. Kutub, âyetteki ifadenin umumi olduğunu hem bu türdeki iftiraları hem de yalana dayalı iftiraları kapsadığını söylemiştir.¹⁷⁶ Kutub, âyetteki

166 Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/265, Mukâtil, *Tefsîr-i Kebir*, 4/209-211, Razî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/448, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/613, Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/429.

167 Taberî, *Taberî Tefsîri*, 8/263, Matürîdî, *Tevîlatü'l-Kur'an Tercümesi*, 15/125, Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/429, Razî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/446, Mukâtil, *Tefsîr-i Kebir*, 4/209.

168 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/613.

169 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/613.

170 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/613-614.

171 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/614-615.

172 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/615.

173 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/616-617.

174 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/429.

175 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/430.

176 Kutub, *Fîzilâl-il Kur'an*, 14/430.

“..hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman...” ifadesini kadınların Hz. Muhammed’in emrettiği her işte kendisine itaat edeceklerine söz vermeleri anlamında olduğunu belirtmiştir. Âyetin toplumsal yönüne değinerek bu ilkenin İslam yasasının temel ilkesi olduğunu, bu anayasa devlet başkanı veya idareci olsun hiç kimseye sınırsız itaat edilmediğini, Allah’ın dini ve Allah’ın yasalarıyla uyum içinde olduğu sürece itaatin söz konusu olduğunu söylemiştir. Devlet başkanının da millet iradesinin de Allah’ın yasalarına bağlı kalması gerektiğini, her ikisinin de gücünü Allah’ın şeriatından alması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁷⁷ Aynı zamanda muhacir olarak gelen kadınların bu kapsamlı ilkelere bağlı kalacaklarına söz verdiklerinde bu sözün biat olarak kabul edildiğini, Hz. Muhammed’in de onların günahlarının bağışlanması için dua ettiği şeklinde yorumlamıştır.¹⁷⁸

Sonuç

Mümtehine sûresi, diğer sûrelerde olduğu gibi bireysel ve toplumsal hayata dokunan pek çok emir ve nehiyer içeren bir sûredir. Kendine has muhtevası ile Allah’ın tavsiye ve ikazları doğrultusunda yaşamayı konu edinmiştir.

Elmalılı ve Seyyid Kutub, Mümtehine sûresinin 1.2. ve 3. âyetlerini Hâtıb b. Ebî Beltea ile ilişkilendirerek nüzulü bağlamında yorum yapmışlardır. Hâtıb b. Ebî Beltea’nın imandan çıkıp çıkmadığı da tartışma konusu olmuştur. Elmalılı, Hâtıb b. Ebî Beltea’nın mektubunun içeriğinde imana aykırı bir durumun olmadığını fakat düşmana gizli tutulması gereken bir haber verilmesinin yanlış olduğunu söylemiştir. Bu şekilde iman üzereyken ve Allah yolunda ilerlerken şeytanın yolunu seçmiş, düşmanın casusu konumuna düşmüş ve cezayı hak ederek kendisini felakete sürüklemiş olduğu görüşündedir. Hâtıb b. Ebî Beltea’nın yargılanmasını ve Bedir ashabından olduğu için Hâtıb b. Ebî Beltea’nın affedilmesini Hz. Muhammed’in açık bir mucizesi şeklinde yorumlamıştır. Kutub, Hâtıb b. Ebî Beltea’nın zaafına yenik düşerek hata yaptığı görüşündedir. Hâtıb b. Ebî Beltea’nın imandan çıktığı yönünde herhangi bir şey söylememiştir.

Mümtehine sûresinin 4. 5. ve 6. âyetlerini iki müfessir de genel olarak dostluk ve düşmanlık ilişkisi üzerinden yorumlamışlardır. İki müfessir de inananların Allah’ın düşmanlarını dost edinmemesi konusunda Hz. İbrahim ve onun yanındakileri örnek verdiği noktada ortak fikirdedirler. Elmalılı, Hz. İbrahim’in müşrik babası için dua etmesinin örnek alınmaması gerektiği görüşündedir. Kutub ise bu konuda Hz. İbrahim’in babasına ettiği duanın, babasının müşrik olmadan önceki durumuyla alakalı olduğunu ve müşrik olduktan sonra ondan uzaklaştığı görüşündedir. İki müfessir fitne kelimesinin anlamına ilişkin yorumlarda bulunmuşlardır. Elmalılı, fitneyi inananların kafirlere yenik düşmeleri, ellerine düşüp işkence ve eziyetlerine maruz kalmaları, müminlere el ve dil uzatmalarına imkân verecek bir durum olarak yorumlamıştır. Böylece kafirler, iman edenlerin çektiği sıkıntılar yüzünden hakkı küçük görerek inkarlarını arttıracakları görüşündedir. Kutub; kafirlerin “İman, eğer iman edenleri muhafaza etseydi onları yenemedik.” şeklindeki çeşitli şüphelerle müminlere musallat olmalarını fitne olarak yorumlamıştır.

Mümtehine sûresinin 7. 8. 9. ve 13. âyetlerini iki müfessir dostluk ve düşmanlık ilişkisi üzerinden yorumlamaya devam etmişlerdir. Düşmanlarla dostluk ilişkisi kurulması hakkında müfessirler yorumlarda bulunmuşlardır. Elmalılı, Allah yolunda savaşılıp İslam galip gelince, etraftan hayra ve iyiliğe engel olanlar uzaklaştırılınca ve İslam yeryüzüne hâkim olmaya başlayınca düşmanlıkların yerine dostluğun tesis edilmeye başlanacağı şeklinde yorumlamıştır. Kutub, İslam’ın barış dini ve sevgiye dayalı bir din olduğunu, bütün kâinatın tevhid sancağı altında birleşip dost ve kardeş olmalarını hedefleyen bir din olduğunu ifade etmiştir. Dostluk ilişkisi kurulmaması gerekenleri Elmalılı, İslam’ı reddetmek maksadıyla savaşanlar, inananları yurtlarından çıkaranlar ve şirk koşanlar olduğunu söylemiştir. Kutub ise genel olarak sosyolojik boyutuyla ilgilenmiştir. Allah’ın insanlara barışı, sevgiyi, iyiliği ve adaleti emrettiğini söylemiş ve sûrenin bütünüyle inancın değerini ortaya koyarak tüm insanları tevhid sancağı altında toplamayı hedeflediğini

177 Kutub, *Fîzilâl-il Kur’ân*, 14/430-431.

178 Kutub, *Fîzilâl-il Kur’an*, 14/431.

söylemiştir.

Mümtehine sûresinin 10. ve 11. âyetlerini iki müfessir de kadınların biatı çerçevesinde yorumlamışlardır. İmtihan ile ilgili Elmalılı, imtihanın dilleriyle birlikte kalplerinin de aynı şeyi söyleyip söylemediği konusunda denenmesi şeklinde yorumlamıştır. Kutub, imtihanı muhacir olarak gelen inanmış kadınların ne sebeple geldiklerini öğrenmek üzere onları sorgulamak olarak yorumlamıştır.

Mümtehine sûresinin 12. âyetini iki müfessir biat meselesi üzerinden yorumlamışlardır. Biat meselesi ile ilgili müfessirler farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Elmalılı, kadınların ve erkeklerin âyette ifade edilen şeyleri reddedip etmemesiyle sınıdığına vurgu yaparak ve âyette ifade edilenleri kabul edenlerle biatın gerçekleştiğini belirtmiştir. Kutub, inancın ve sosyal hayatın temel ilkeleri olduğunu söylemiştir. Bu ilkelerden bazıları; Allah'a ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina ve zinaya götüren şeylere yaklaşmamak, çocukları hiçbir gerekçeyle öldürmemektir. Muhacir olarak gelen kadınların bu kapsamlı ilkelere bağlı kalacaklarına söz verdiklerinde bu sözün biat olarak kabul edildiği şeklinde yorumlamıştır.

Mümtehine sûresine birbirine yakın dönemdeki iki farklı bakışı yansıtmaya çalıştığımız incelememizde gerek Elmalı gerekse Seyyid Kutub'un âyetleri yorumlarken sebebi nüzulden kopmadıkları göze çarpar. Bu da modern dönemde de olsa ele aldığımız müfessirlerin tefsirde oluşmuş geleneğe bağlı kaldıklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Eşref Hacı- Wan İbrahim Wan Ahmed Nurayhan Ali. "Fî Zilâli'l-Kur'ân: Seyyid Kutub'un Çağdaş Kur'ân Tersiri". çev. İsmail Çalışkan, Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Dergisi 22 (2011), 80-90.
- Albayrak, Halis. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 34 (1993), 155-173.
- Aydın, Abdullah. Mümtehine Suresinde İmtihan. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Çalışkan, İsmail. Tefsir Tarihi. Ankara: Bilay Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Dakni, Kadir. Mümtehine Sûresinde Dostluk ve Düşmanlık İlişkileri Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1998.
- Demir, Mehmet. "Mümtehine Suresinin Muhtevası ve 5. âyeti Bağlamında Müminlerin İnkarcılar İçin Fitne Olması Meselesi", Harran İlahiyat Dergisi 48 (Aralık 2022) 148-163.
- Demirci, Muhsin. Tefsir Tarihi. İstanbul: İfav Yayınları, 27. Basım, 2015.
- Ersöz, İsmet. "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 109 (Eylül 1991), 169-177.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/64-68.
- Güçüyener, Kübra. Nüzul Bağlamında Mümtehine Suresi Tefsiri. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2019.
- Gürkan, Menderes "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 6 (2005) 211-232.
- Karataş, Zübeyr. Seyyid Kutub'un Fi Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot, (19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karlığa, H. Bekir. "Fî Zilâli'l-Kur'ân", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/50-51.
- Koç, Mehmet Akif (ed.). Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kutub, Seyyid. Fîzilâl-il Kur'ân (Kur'ân'ın Gölgesinde).16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2. Basım,1972.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Tevîlatü'l- Kur'ân Tercümesi. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Mevdûdî, Ebu'l- A'lâ. Tefhimu'l- Kur'ân. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

- Okumuş, Mesut. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı" *Diyanet İlmî Dergisi* 51/3 (Temmuz, Ağustos- Eylül 2015) 70-104.
- Özel, Mustafa "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (Temmuz- Ağustos- Eylül 2015) 29-56.
- Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* 109 (Eylül 1993) 1-24.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, 2002.
- Süleymân, Mukâtil. *Tefsîr-i Kebir*. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Şahin, Ramazan. "Mümtehine Suresi Ekseninde Hoşgörüde Denge" *İslami İlimler Araştırma Vakfı* 3 (Ekim 2019), 287-312.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberî Tefsîri* 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Taçbaş, Hatice. *Mümtehine Sûresi ve Müslim- Gayr-i Müslim İlişkileri* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2003.
- TDV, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi "Elmalılı Muhammed Hamdi". Erişim 4 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn Yayınları, 2012.

Kur'ân'da Kıyamet Günü Allah ve Kâfirler Arasında Geçen Diyaloglar

-Râzi ve Mâturîdî Örneğinde-

ARAŞTIRMA MAKALESİ

İmren SARIKAYA

Makale Bilgisi

Diyanet İşleri Başkanlığı,
Ankara, Türkiye

ORCID: 0000-0001-8738-0541

E-Mail:

imrensimek@hotmail.com

Öz

Yüce Allah kıyamet gününde bütün kullarıyla diyalog içerisinde olduğunu Kur'ân'ı Kerim'de bildirmiştir. Yüce Allah'ın kıyamet gününde bütün insanlarla gerçekleşecek olan diyaloglarda verilen mesaj önem arz etmektedir. Öncelikle diyalogların geçtiği kıyamet/hesap günü kavramının tam karşılığını vererek kavram kargaşasının olmamasına dikkat edilmelidir. Kıyamet sözcüğü hem dünyanın kozmik sisteminin olağanüstü bir şekilde değişmesini, hem de kıyamet/hesap günü ölenlerin tekrar dirilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek olan âlemin başlamasını ifade etmektedir. Biz bu sürecin ikinci kısmıyla ilgileniyoruz. Kıyamet/hesap gününde gerçekleşecek diyaloglar Kur'ân'ın tamamına yayıldığı görülmektedir. Buna istinaden konuyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Çalışmamızın amacı; kıyamet/hesap günü Yüce Allah ile kâfirler arasında gerçekleşen diyalogları Fahreddin er-Râzi (ö.606/1210) ve İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö.333/944)'nin yorumlarıyla karşılaştırmalı şekilde inceleyerek bu alana katkı sunmaktır. Bu iki müellifin âyetlere yaptıkları yorumlar kıyamet gününde gerçekleşen diyalogların hangi çerçevede geçtiğini anlamamıza katkısının yanında aynı zamanda Eş'arî olan Râzi ile İmâm-ı Mâturîdî'nin temsil ettikleri Ehl-i Sünnet kelâmî anlayışlarının ortaya çıkarılması açısından da büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kıyamet Günü, Diyalog, Kâfir, Râzi, Mâturîdî.*

Sorumlu Yazar:

İmren SARIKAYA

Abstract

Allah Almighty has stated in the Qur'an that He is in dialogue with all His servants on the Day of Judgment. The message given in the dialogues that will take place with all people on the Day of Judgment is important. First of all, care should be taken to avoid confusion by giving the exact meaning of the concept of the Day of Judgment/Day of Reckoning in which the dialogues take place. The word apocalypse refers to both the extraordinary change of the cosmic system of the world and the beginning of the world that will continue forever, starting with the resurrection of the dead on the Day of Judgment. We are concerned with the second part of this process. It is seen that the dialogues that will take place on the Day of Resurrection / Day of Reckoning are spread throughout the Qur'an. Accordingly, various studies have been conducted on the subject. The aim of our study is to contribute to this field by comparatively examining the dialogues between God Almighty and the disbelievers on the Day of Judgment/Examination with the interpretations of Fakhr al-Din al-Râzi (d.606/1210) and İmâm Abû Mansûr al-Mâturîdî (d.333/944). These two authors' interpretations of the verses not only contribute to our understanding of the framework in which the dialogues that take place on the Day of Judgment take place, but also have great importance in terms of revealing the Ahl al-Sunnah theological understandings represented by al-Râzi and İmâm al-Mâturîdî, who are Ash'arîs.

Keywords: *Tafsir, Doomsday, Dialogue, İnfidel, Râzi, Mâturîdî.*

Ay Yıl : Aralık / 2024

Cilt : 4

Sayı : 2

DOI: [10.5281/zenodo.14582393](https://doi.org/10.5281/zenodo.14582393)

Citation:

Sarıkaya, İ. (2024). Kur'ân'da kıyamet günü Allah ve kâfirler arasında geçen diyaloglar. *Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2),131-146. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14582393>



Giriş

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de bütün insanlarla kıyamet/hesap gününde iletişim kuracağını bildirmiştir. Kozmik kıyametle başlayan âhîret hayatında insanların durumları dünyadaki inançlarına ve sürdürdükleri yaşama göre değişiklik gösterecektir. Âhîret hayatının başlangıcı olarak ifade edilen kıyamet/hesap gününde Allah'ın sorumlu tuttuğu bütün varlıklarla diyalogunun devam edeceği âyetlerde görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kıyametin fiilen kopması "sûra üfleme" eylemiyle ifade edilmiştir. On âyette geçen "sûr" ile¹ aynı mânada kullanılan Müddesir Sûresi 8. âyette geçen "nâkûr" kelimeleri yer aldıkları âyetlerin muhtevaları çerçevesinde ele alınınca üflenişin iki defa olacağı anlaşılır. Bunların birincisi yer kürenin bağlı bulunduğu kozmik sistemin değiştirilmesini, ikincisi de bütün ölümlerin diriltiği kabirlerinden hesap meydanına hareket etmesini sağlamak için olacaktır.² Birinci sûrun üfürülüşü ile gerçekleşecek olan ve büyük çoğunlukla "es-sâetu" kelimesiyle ifade edilen kıyamet için kozmik kıyamet; ikinci sûrun üfürülüşü ile gerçekleşecek olan ve yeniden diriliş ve hesabı ifade eden kıyamet için kıyamet/hesap günü belirlemesinin kullanıldığını belirtmek gerekir.³

Allah'ın kıyamet/hesap gününde kullarıyla arasında geçen diyaloglar çeşitli çalışmalara da konu olmuştur.⁴ Bu çalışmalardan biri olan "Kur'an'a Göre Âhîretteki Diyaloglar" isimli yüksek lisans tezinde insanın ölüm esnasıyla başlayarak; diriliş, hesap, ceza ve mükafat safhalarında gerçekleşen diyalogların bulunduğu âyet örnekleri incelenmiştir. Diğer bir çalışma olan "Kur'an'a göre İnkârcıların Haşır Sonrası İtiraf, Pişmanlık ve Yalvarış Dolu Hazin Tavırları" isimli yüksek lisans tezinde de kıyamet gününde muhatabı inkârcılar olan diyalog örnekleri incelenmiştir. "Kur'an-ı Kerim'deki Hitap Şekilleri ve Diyaloglar" yüksek lisans tezinde hitap çeşitleri belirlenerek Kur'an'da geçen diyaloglar incelenmiştir. Dikkatimizi çeken diğer bir çalışma da "Kur'an'da Kıyamet ve Âhîretle İlgili Konuların Hivâr Üslubuyla Takdimi" isimli makaledir. Kur'an-ı Kerim de insana mesajını ulaştırırken kullanılan anlatım tarzlarının çeşitliliği belirtilmiş ve bunlardan biri olan hivâr (diyalog) üslubuna dikkat çekilmiştir. Kıyamette çeşitli gruplar arasında geçen hivâr (diyalog) üslubuna örnekler verilmiştir. Biz makalemizde kıyamet/hesap günü Yüce Allah ve kâfirler arası diyalogları İmâm Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî ve Fahreddin er-Râzi perspektifinde ele alarak âyetleri karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. Mâtûrîdî tefsir tarihinde kapsamlı ilk dirâyet ağırlıklı tefsirin sahibi olup aynı zamanda ehl-i sünnet geleneğinde mevcut itikadî iki mezhepten birinin imamıdır. Râzi ise yine dirâyet ağırlıklı tefsiriyle kendisinden sonraki tefsirlere kaynak oluşturacak ölçüde kabul görmüş eseri ve ehl-i sünnet geleneğinde mevcut ikinci itikadî mezhep olan Eş'ârîyye kisvesine mensubiyeti ile öne çıkmış büyük alimlerdenidir. Bu iki müellifin âyetlere yaptıkları yorumlar kıyamet gününde gerçekleşen diyalogların hangi çerçevede geçtiğini anlamamıza katkısının yanında Mâtûrîdî ve Eş'ârî bakıştan da izler ortaya koyacaktır.

Makale de iki başlık bulunmaktadır. Birinci başlık kıyametle ilgili konumuzu ilgilendiren kavramlardan oluş-

1 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Beyrut: y.y., 1364/1945), "svr", 416.

2 Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/518; Nurdane Güler, "Kur'an'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık / 2020), 1475-1496.

3 Güler, "Kur'an'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi", 1477.

4 İrfan Şensoy, *"Kur'an'a Göre Âhîretteki Diyaloglar"* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ömer Küçükceranlar, *"Kur'an'a göre İnkârcıların Haşır Sonrası İtiraf, Pişmanlık ve Yalvarış Dolu Hazin Tavırları"* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Bekir Yıldırım, "Kur'an'da Kıyamet ve Âhîretle İlgili Konuların Hivâr Üslubuyla Takdimi" *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022). Kemal ASLAN, *"Kur'an-ı Kerim'deki Hitap Şekilleri ve Diyaloglar"* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

maktadır. İkinci başlıkta Mâturîdî ve Râzi tefsirinin yardımıyla Yüce Allah ve kâfir diyalogları incelenmiştir.

1. Kıyamet

Kur'ân-ı Kerim'in en temel konularından biri kıyamet konusudur. Diğer inanç esasları ve ibadetlerin hakkıyla yerine getirilmesi hususu bu esasa bağlanarak anlatılmıştır. Kıyamet birçok âyette farklı kelimeler ile zikredilmiştir.⁵ Kapsamlı anlam içeriği olan kıyamet kelimesini kavramsal anlamı ve temel anlamlarıyla ele aldık.

1.1 Kıyametin Sözlük ve Terim Anlamı

Kıyamet kelimesi "k-v-m / "ق-و-م"; kökünden isim ve mastar olup "ayağa kalkmak, sabit olmak, oturmanın zıddı"⁶ ayak üzere kalkıp durmak,⁷ yükselmek, dik durmak⁸ anlamlarına gelir. Mastar kalıbında gelen kıyam (قيام) kelimesi birkaç anlamda kullanılabilir. Kendi isteği ile veya baskı ile kıyâm etmek/ayakta durmak, bir eylemi gerçekleştirmek için gerekli şartları yerine getirmek amacıyla harekete geçmek veya bir şeyi yapmaya azmetmek şeklinde kullanımları vardır.⁹ Kıyamet kelimesi ile aynı kökten gelen kayyim ve müstekîm kelimeleri ise 'en doğru' olan demektir.¹⁰ Kelimenin kıyame(t) (قيامة) şeklinde geçtiği âyetlerde kelimenin anlamı kıyametin kopması, kıyamet saatinin gelip çatması anlamındadır.¹¹

Kelimenin terim anlamı ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir: Dünyanın kozmik sisteminin olağan üstü bir şekilde değişmesi ve ölenlerin tekrar diriltilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek olan âlemin başlaması olarak ifade edilebilir.¹² Kozmik değişiklik Kur'ân'da çok hızlı ani olması anlamını içeren es'sâat kelimesiyle ifade edilir.¹³ Kıyamet bazen dünya nizamının bozulması ve dünya hayatının sona ermesi (es-sâat), bazen de ölen varlıkların yeniden dirilti olarak ayağa kalkmaları ve mahşere doğru yönelmeleri anlamlarına gelmektedir. Kıyamet birinci anlamında İsrâfil'in sûra birinci üflemesi ile ikinci anlamında ise ikinci kez üflemesi ile başlayacaktır.¹⁴

Dinî bir kavram olarak kıyamet; Yüce Allah'ın ezelde takdir ettiği zaman gelince, dünyadaki bütün canlıların ölmeleri, sonra bütün ölmüşlerin Allah tarafından diriltilmeleri, mahşer yerinde toplanmaları, hesaba çekilmeleri ve dünyadaki işlerinin karşılıklarının verilmesidir.¹⁵

Kavramın özellikle bilinen anlamı kozmik düzenin bozulmasını içermesi yanında devamında gelen sürecinde kıyamet günü olarak bilinmesi kavramların karıştırılmaması açısından kavramları açıklamamızı mecbur kılmaktadır.

5 Mehmet Paçacı vd. (ed.), *Hayat Rehberi Kur'ân: Konulu Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 5/440-441.

6 Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, (Lübnan-Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "kvm", 12/496.

7 Muhammed b. Yakup el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, nşr. Muhammed Naim el- Argusûsî, (Şam: er-Risale Vakfi Yayınları, 1998), "kvm", 1152.

8 Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredat fi- Ğaribi'l-Kur'ân*, (Kahire: y.y, 1324), "kvm", 416.

9 el-İsfahânî, "kvm", 416.

10 Zeynep Ceran, *Kur'ân-ı Kerimde Âhiret Hayatının Aşamalarını Anlatan Kavramların Tasnif ve Tahlili* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), s. 141.

11 el-İsfahânî, "kvm", 417.

12 Topaloğlu, "kıyamet", 25/518.

13 el-İsfahânî, "sva", 248.

14 Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 459-460.

15 Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), "kıyamet", 378.

1.2 Kozmolojik Kıyamet

Kur'an'da büyük çoğunlukla "es-sâat" ile ifade edilen ve dünya düzenin bozulmasıyla gerçekleşecek olan kıyamet kozmik kıyamet olarak açıklanmıştır. İsrâfil'in sûra birinci üflemesiyle kıyametin birinci merhalesi kozmik kıyamet gerçekleşecektir. Kur'an-ı Kerim de sûra birinci üfleme sonrasında dünyada olacak değişimler Hâkka Sûresinde tasvir edilmiştir. "Sûra bir defa üflendiğinde; Yeryüzü ve dağlar yerlerinden sökülüp birbirine bir defa çarptırılarak darma-dağın edildiğinde; işte o gün olacak olur. Gök yarılr, o gün (bütün) bunların düzeni çökmüştür."¹⁶

Kozmik anlamda bütün düzenin bozularak ansızın gerçekleşecek olan kıyametin ne zaman kopacağı bilinmemektedir. Zamanı bildirilmeyen kozmik kıyamet çok süratle geldiğinden dolayı kıyamete saat (an) diye isim verilmiştir.¹⁷ Nitekim bir âyet-i kerimede Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Kıyamet'in kopması bir göz kırpması gibi veya daha az bir zamandır".¹⁸ Kur'an'da kırk yerde geçen "sâat" kelimesi kıyametin kopuşunun -jeolojik zaman çerçevesinde- yakın olduğu, ansızın geleceği¹⁹ ve alâmetlerinin belirttiği²⁰ ifade edilmektedir.²¹ es-Sâa(t) kelimesinin yanında kıyameti fiziksel açıdan açıklayan isimleri şöyle sıralamak mümkündür: es-Sâa(t), 48 yerde, el-Ğâşiye 2 yerde, el-Hâkka 2 yerde, el-Kâria' 4 yerde, et-Tâmmetü'l- Kübrâ 1 yerde, Zecre 2 yerde, es-Sâhha' 1 yerde, es-Sayha 4 yerde, el-Vâkıa' 1 yerde, er-Râcife(t) 2 yerde, er-Râdife 1 yerde, en- Nebeu'l- Azîm 1 yerde, Hafida' 1 yerde, er-Râfia 1 yerde, Ukbâ 5 yerde, Haşr 2 yerde, Emru'l-Lah 2 yerde olmak üzere toplam 74 yerde geçmektedir.²² Bu isimler Kur'an'da geçen İsrâfil'in sûra birinci üflemesiyle gerçekleşecek kozmik kıyameti anlatan isimlerdir.

1.3 Kıyamet Günü

"Kıyamet" kelimesinin kıyamet/hesap günü anlamındaki yevmü'l-kıyâme/يومالقيامة (kıyamet günü)²³ ibaresi Kur'an'da; "kıyametin kopmasıyla, insanların kabirlerinden ayağa kalkarak âhîret yurdunda hesap vermek ve yaptıkları amellerinin karşılığını görmek için toplanacakları gün anlamında yetmiş âyette geçmektedir.²⁴ Yetmiş yerde "yevmü'l-kıyâme" yani "kıyamet günü" şeklinde zikredilmiştir. Kur'an'da yevmü'l-kıyâme tamlaması şeklinde kullanılan bu ifade, "Yüce Allah'ın kullarını hesaba çekmek için dirilteceği günün ismi, "kıyamet günü, mahşer günü" anlamında kullanılmaktadır. Sûra ikinci üflemeyle yeniden bütün insanların yerden çıkartılmaları ile başlayacak olan kıyamet/hesap gününde nelerin olacağı Kur'an'da birçok âyette anlatılmaktadır.²⁵ Kur'an'da kıyamet gününü ifade eden ve en çok kullanılan tamlamalar şunlardır: Yevmu'l-kıyame(يوم القيامة): Kıyamet günü; yevmu'l-ba's(يوم البعث): Diriliş günü; yevmu'd-din(يوم الدين): Din günü yevmu'l-hisab(يوم الحساب): Hesap günü; yevmu'l feth(يوم الفتح):Fetih günü; yevmu't telâk(التلاقيوم): Buluşma günü; yevmu'l-cem'i ve yevmi't-teğabun(يوم الجمع يوم التغابن) Toplanma ve aldanişların ortaya çıktığı gün; yevmu'l hulûd(يوم الخلود): Ebedilik günü; yevmu'l-hurûc(يوم الخروج): Çıkış günü; yevmu'l-hasret(الحسرة) Hasret günü; yevmu't tenâd(يوم التناد):Darlıktan birbirine seslenme günü; yevmu'l-âzife(يوم الازفة): Yaklaşan gün, et-Tâmme(الطامة): Baskın günü; el Hâkka(الحاقة): Hakkın ortaya çıkacağı gün; el-Gaşiye(الغاشية):İnsanı örten felaket

16 el-Hâkka 69/13-16.

17 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Mehmet Erdoğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 5/62.

18 en-Nahl 16/77.

19 Abdülbâkî, "es-sa'a", 370.

20 Muhammed 47/18.

21 Topaloğlu, "Kıyamet", 25/518.

22 Sinan Arslan, *Kur'an'da Kıyametin Kopma Anının Tasviri -Tekvîr Sûresi Örneği* (Eskişehir: Osman-gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 14.

23 el-Kıyâmet 75/1.

24 Abdülbâkî, "kvm", 581.

25 Şakir Kocabaş, "Kur'an ve Hadislerde Kıyamet", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, 6/11 (Aralık 2001),146.

günü; el-Vakıa(الواقعة): Olay günüdür.²⁶

1.4 Kıyamet Günü İnanç Yönünden Kâfirler (İnkârcılar)

Sözlükte "k-f-r" (كفر) ve türevleri şeklinde gelen kâfir kelimesi; bir şeyi örtmek, gizlemek, inkâr etmek, tasdik etmemek, gibi çeşitli anlamlara gelir.²⁷ Gecenin ve çiftçinin de kâfir (كافر) diye nitelendirilmesi de gecenin varlıkları çiftçinin de tohumu örtme/gizleme özelliğindedir.²⁸ Kâfir kelimesi aynı zaman da imanın zıddı inançsızlık, şükürün zıddı nankörlük²⁹ anlamlarında da kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de küfür kavramı kök halinde kırk bir yerde geçmekte, bunun yanında çok sayıda âyette aynı kökten türemiş fiil ve isimler bulunmaktadır.³⁰ Küfran (كفران) daha çok nimeti inkâr etmek nankörlük yapmakta kullanılırken, küfür (كفر) ise din konusunda kullanılır. Kefür (كفور) formuna gelince, her ikisi için de kullanılır. Mutlak anlamda kullanılan kâfir (كافر) kavramı ise Allah'ın birliğini, peygamberi veya şeriâtini inkâr eden veya üçünden birini inkâr eden anlamını ifade eder; küfrün en büyüğü de budur.³¹

Kâfiri en temel anlamıyla özetlersek Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan dinî hükümleri inkâr etmek veya bu hükümleri inkâr niteliği taşıyan söz ve ifadeleri sarfetmektir.³²

2.Kıyamet Günü Allah ve Kâfirler Arası Diyaloglar

Kıyamet/hesap gününde Allah ve bütün kulları; insanlar, müminler, inkârcılar ve peygamberler arasında konuşmalar geçmektedir. Bu konuşmalar kimi zaman Allah'ın hitabına muhatap olarak cevap verilen diyaloglar, kimi zamanda konuşmanın tek taraflı gerçekleştiği monologlar şeklinde görülmektedir. Bazen de Allah kulların konuşmalarını, duygu düşüncelerini, bizlere kendi hitabıyla bildirmektedir. Kıyamet/hesap gününde Allah ve kulları arasındaki diyaloglar Kur'ân'ın neredeyse tamamına yayılmış önemli bir yere sahiptir. Yüce Allah ve kâfirler arasında geçen diyaloglarda öne çıkan hususlar şöyledir: Kâfirlerin dini yalanlamaları, âhireti inkârları, peygamberlerin tevhide davetlerine verdikleri tepkileri kısacası sergiledikleri bütün tavırları kıyamet/hesap gününde kendilerine hatırlatılmaktadır. Bu hatırlatma yaptıklarını bazen soru sorarak kendilerine onaylatma şeklinde olduğu gibi bazen de yaptıklarından sonra azabı tatma zamanlarının geldiği yüzlerine vurarak Allah'ın gazabını ifade eden örnekler üzerinden gerçekleşmektedir. Örneğin "tadın azabı"³³ hitabının geçtiği âyet örneklerinde âhireti inkâr ettikleri karşımıza çıkmaktadır.

2.1 Kıyamet Günü Allah'ın Kâfirlere Tavrı

Yüce Allah kıyamet gününde kâfirlerin inkâr ettikleri hususları kendilerine sormaktadır. Yüce Allah'ın sorduğu sorulara karşılık kâfirler inkârlarını itiraf ederek yalanladıkları her şeyin gerçek olduğunu tasdiklemişlerdir. Kâfirlerin bu tutumlarına karşılık Yüce Allah azabı hak ettiklerini bildirmektedir.

2.1.1. Kıyamet Gününün Gerçekliğinin Tasdiki

En'âm sûresinin 30. âyetinde şöyle buyrulur: "Rablerinin huzuruna getirilirken sen onları bir görsen! Allah "Bu (ye-

26 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi 'd-dîn*, çev. Sıtkı Gülle (İstanbul: Huzur Yayınları, 1998), 4/1040-1041.

27 İbn Manzûr, "kfr", 5/144; Abdülbâkî, "kfr", 605.

28 el-İsfehanî, "kfr", 434.

29 İbn Manzûr, "kfr", 5/144.

30 Abdülbâkî, "kfr", 605.

31 el-İsfehanî, "kfr", 434.

32 Mustafa Sinanoğlu, "Küfür" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/536.

33 el-En'âm 6/30; el-Ahkâf 46/34.

niden dirilme haberi) hak değil miymiş?" diyecek. Onlar da "Evet rabbimize ant olsun ki öyleymiş" diyecekler. Allah da "İnkâr ettiğinizden dolayı tadın azabı!" diyecek.³⁴ Yüce Allah, diyaloga inkârcıların kıyamet gününde huzura çıktıklarındaki hallerinin nasıl olacağına dikkat çekerek soruyu asıl muhataba yani inkârcıya yöneliyor. Kâfirlerin ne durumda olduklarını göstermek için Yüce Allah "Rablerinin huzuruna getirilirken sen onları bir görsen!" diyecektir. Âyetin öncesinde gelen "Derler ki: Hayat ancak dünya hayatımızdır. Artık biz bir daha diriltilecek de değiliz"³⁵ âyetinde açıkça "haşri, neşri, öldükten sonra dirilmeyi, kıyameti inkâr edenlere" bir sonraki âyette "Bu hak değil miymiş?" sözüyle de onların bu inkârları ikrara dönüşecektir. "Yüce Allah inkâr ettiklerini ikrar ettirerek cezayı müşahede ettirmektedir."³⁶ Bu sözle "Yüce Allah ölümden sonra dirilmeyi veya iman etmedikleri ve yalanladıkları takdirde başlarına gelecek olan tehdit edildikleri azabı kastetmiş olması da muhtemeldir."³⁷ Yeniden dirilmenin gerçek olup olmadığı sorusuna inkârcı doğruluğu tasdik edici bir diyalogla cevap veriyor.

2.1.2. Uyarıcı Gönderildiğinin Tasdiki

"İnkâr edenler ateşe getirilince, "Bu gerçek değil miymiş?" denilecek, "Rabbimiz hakkı için öyle" diyecekler, Allah da "İnkâr etmiş olmanız sebebiyle azabı çekin!"³⁸ diye buyurmaktadır. Kâfirlerin dünyada iken inkâr ettiklerini itiraf etmeleri için Yüce Allah o gün kendilerine bunları soracaktır. Çünkü onlar dünyada iken peygamberleri ve âyetleri inkâr ediyorlar, ölümden sonra dirilmeye ve Allah'ın azabına da inanmıyorlardı. Bunun üzerine kendilerine, "dünyada iken inkâr etmiş olmanız sebebiyle şimdi çekin bu azabı!"³⁹ hitabı yöneltilerek gerçek yüzlerine vurulmuştur. Aynı zamanda Yüce Allah'ın soru sorarak inkârcılara yönelttiği "Bu, gerçek değil miymiş?" hitabı "Onlara, "Bu gerçek miymiş?" denilecek" takdirindedir." Bundan maksat, onlarla alay etmek ve onların, "Allah'ın vaat ve tehditleriyle istihza etmelerine ve biz azap görmeyeceğiz" demelerine karşılık bir azarlamadır.⁴⁰

Râzi; inkârcıların dünyada iken haşri, neşri, kıyameti inkâr ettiklerini sıralamıştır. Mâtürîdî ise inkârcıların dünyadayken yeniden dirilme, kıyameti inkârlarının yanında dinin bütün hükümlerini inkâr etmelerini de eklemiştir. Gerçeklerle karşılaşan inkârcılara yaptıkları itiraf ettirilerek Allah'ın yapacağı muamele kendilerine tekrar bildirilmiştir. Yapılan değerlendirmelerden yola çıkarak Yüce Allah'ın kıyamet/hesap gününü inkâr eden inkârcılara o gündeki tavırını kısaca şöyle özetleyebiliriz; dünyadayken yaptıklarını hatırlamalarını sağlayarak her fırsatta inkâr ettikleri günün ve karşılaştıkları azabın gerçekliğini kendilerine itiraf ettirilmiştir. Sonrasında da bu yaptıklarının bir yaptırım olan azap karşılığını hakkettikleri Yüce Allah tarafından kendilerine bildirilmektedir.

2.2 Kıyamet Gününde Azapla Karşılaşan Kâfirlerin Tavrı

Kıyamet gününde azapla karşılaşan kâfirin bundan kaçışı olmayacaktır. Buna rağmen o günde kurtulurum ümidiyle Yüce Allah'tan çeşitli istekleri olacaktır. Öncelikle hatasını kabul edip suçunu itiraf etmektedir. Kurtuluş ümidiyle kendisi için yeniden süre verilmesini istemektedir. Hataya düşme sebebini "hidayetten yoksunduk" gibi sözleriyle dile getirmiştir. Kâfirin ortaya koyduğu bu tavrı âyetlerde bildirilmektedir:

2.2.1 Kâfirlerin Şaşkın ve Çaresizlikleri.

Kıyamette inkârcıların yüzleştikleri hususlardan bir diğeri de Allah'tan başka ilah edinmeleri olduğu gerçeğini inkâr

34 el-En'âm 6/30.

35 el-En'âm 6/29.

36 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l Gayb*, çev. Suat Yıldırım, vd., ed. Ahmet Hikmet Ünalnmiş (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 20/56.

37 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 5/62.

38 el-Ahkâf 46/34.

39 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 13/408.

40 Râzî, *Mefâtîhu'l Gayb*, 9/388.

etmeleridir. “Sonra onlara, “Vaktiyle Allah’ın dışında ilâhî nitelikler yüklediğiniz şeyler şimdi nerede?” denir. “Bizi bırakıp kayboldular. Meğer vaktiyle gerçek bir varlığa tapmıyormuşuz” derler. İşte Allah inkârcıları böyle şaşkın ve çaresiz bırakır.”⁴¹ Yüce Allah inkârcılara dünyada ilahi nitelik yükleyerek taptıklarınızın zamanı geldi, çağırın anlamında meydan okuyarak soruyor. “Vaktiyle Allah’ın dışında ilâhî nitelikler yüklediğiniz şeyler şimdi nerede?” “Onlar kayboldular veya onları göremiyor onlardan medet umamıyoruz.” “Meğer vaktiyle gerçek bir varlığa tapmıyormuşuz” derler. Bu ifade “biz zaten öncesinde de asla onlara tapmadık demeleri de bir şeyi deneyip ondan fayda görmeyince meğer o hiçbir şey değilmiş demeleri gibidir.” Bu tıpkı “onların âhirette yalan söyleyip, Allah’tan başkasına ibadet edişlerini inkâr etmeleri” manasındadır.⁴² Mâtürîdî bu sözle ilgili iki yorum yapmıştır. Birinci görüşe göre kâfirler taptıklarını inkâr ve ret yoluna gideceklerdir.⁴³ En’am sûresinde ve pek çok âyette olduğu gibi inkâr yolunu seçeceklerdir.⁴⁴ Diğer yoruma göre taptıklarını inkâr ret için değil, putlara tapmanın o gün onlara hiç fayda vermeyeceğini, başlarına gelen bir felaketten kendilerini kurtaramayacağını anladıkları için bu sözü söylemeleridir.⁴⁵ Âyetin devamında gelen kâfirlerin şaşkın ve çaresizliklerinin sebebinin Râzi müşrik olmalarına,⁴⁶ Mâtürîdî ise isteyerek küfrü tercih edeceğini bildiği kişileri işte böyle şaşkın ve çaresiz bırakılmalarına bağlar.⁴⁷

2.2.2 Kâfirlerin Suçlarını İtirafı

“Ve onlar orada, “Rabbimiz! Bizi çıkar da yapmış olduklarımızdan tamamen başka, iyi işler yapalım” diye feryat ederler.⁴⁸ “Yapmış olduğumuzdan bambaşka” sözleri, amellerin bozukluğunun kendileri tarafından anlaşıldığına, suçlarını itiraf ettiklerine işarettir. Râzi âyetteki feryat ifadesine kâfirin cehennemdeki bağırış- çağırışları da söz niteliğindedir.⁴⁹ Mâtürîdî bu ifadeye yapılan yorumları şöyle sıralar: “Bu söze bazıları feryat anlamına gelen “yastarihûne” kelimesine cehennemde feryat-figan etmeleri, bazıları imdat istemeleri, bazıları da çılgılık atmaları anlamını vermişlerdir.” Çılgılıktan kasıt ise âyetteki Allah’a yalvarışlarıdır.⁵⁰ Bu feryatla aslında şöyle demektedirler: “Lütfunla müminlerin mü-kafatlarını artırdığın gibi biz de azabın hafifletilmesine muhtacız, sen bizim için sana yakışanı yap bizim müstahakkımız olan karşılığı yapma.”⁵¹

2.2.3 Kâfirlerin Yeniden Süre İsteği

Yardım talepleri reddedilen kâfirlerin yeniden süre isteklerine karşı Yüce Allah şöyle karşılık vermektedir: “Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?⁵² “Yani dünyada size, öğüt almak isteyenine alabileceği kadar bir ömür vermedik mi? Öğüt alanın aldığı gibi siz de öğüt alsaydınız ya! Onları yaşattığımız kadar sizi de yaşattık! Size peygamber gelmişti, bu durumdan sizi uyardı, kendi şahsınızda bile ahvâlin değiştiğini, halden hale girdiğinizi, küçüklükten büyüklüğe, gençlikten ihtiyarlığa, sonra da erzel-i ömre uğradığınızı bizzat görüp yaşıyordunuz; cennetliklerin öğüt aldığı gibi siz de öğüt alsaydınız ya!”⁵³ “Biz size, tefekkürde bulunabileceğiniz, içinde iman

41 el-Mü’min 40/ 73-74.

42 Râzî, *Mefâtihu’l Gayb*, 19/332.

43 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 13/96.

44 el-En’am 6/23. (“Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz (ona) ortak koşanlar değildik”)

45 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 13/96.

46 Râzî, *Mefâtihu’l Gayb*, 19/331.

47 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 13/97.

48 Fâtır 35/37.

49 Râzî, *Mefâtihu’l Gayb*, 18/417

50 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 12/60.

51 Râzî, *Mefâtihu’l Gayb*, 18/417.

52 Fâtır 35/37.

53 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 12/57.

edebileceğiniz ve amellere yönelebileceğiniz kadar bir ömür vermiştik (neredeydiniz?).⁵⁴ Bu cevapla Yüce Allah inkârcılara zaman verdiği gibi bu zamanın da aleyhlerine işlediğini, bundan öğüt almaları gerektiğini hatırlatmaktadır. İnkârcıların inkârları sebebiyle Allah'ın öfkesinin vurgulandığı şu âyetlerde yine kâfirlerin Allah'a yalvarışları ve kendileri için çıkış yolu istedikleri görülmektedir. "İnkâra sapanlara (âhirette) şöyle seslenilecek: "Siz inanmaya çağırıldığınızda inkâr ederken Allah'ın size öfkesi şimdi sizin kendinize öfkenizden elbette daha şiddetlidir. Ey Rabbimiz!" diyecekler, "Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahımızı itiraf etmiş bulunuyoruz, bir çıkış yolu yok mu?"⁵⁵ Yüce Allah kâfirlere dünyadaki inkârcı tutumları esnasında duyduğu gazabın ne denli büyük olduğunu söylemektedir. Hatta bu öfke günahını itiraf edip pişman olan, kendisi için çıkış yolu olur mu diye yalvaran inkârcının kendi benliklerine duyduğu öfkeden daha büyük olduğu görülmektedir. Mâtürîdî buradaki öfkeyi şöyle izah etmiştir: Allah'a isyan ettiğiniz ve kötülükleri yaptığınız sırada Cenâb-ı Hak'ın size duyduğu öfke (gazap), sizin azabı gördüğünüz ve cehenneme girdiğinizde kendinize duyduğunuz öfkenizden daha büyük ve şiddetlidir. Çünkü kötülükleri ve günahları işlediğinizde Allah'ın size duyduğu öfkesini üzerinize indirdiğini görmüş olsaydınız, sizi işlediğiniz bu günahlardan ve kötülüklerden alıkoyardı. Siz de Allah'ın davet etmiş olduğu tevhide ve O'na imana koşardınız.⁵⁶ Râzi, kâfirler kıyameti, cenneti ve cehennemi gördüklerinde, dünyada bunları ısrarla yalanladıkları için kendilerine veya tabiiilerine kızacaklardır. Bunun mutlaka âhirette olacağını vurgulamıştır.⁵⁷ Allah'ın öfkesi ile ilgili ise iki izah yapmıştır. Birincisi âhirette Allah'ın öfkesi sizin kendinize olan öfkenizden daha şiddetlidir, ikincisi inkârınızdan dolayı dünyada Allah'ın size olan gazabı şu an da kendinize olan öfkenizden daha büyük olacaktır şeklindedir.⁵⁸ "Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin." Burada geçen iki ölümden biri, dünyadaki eceli sona erdiği sıradaki ölümdür. Sonra Allah onları kabirde diriltecek, sonra tekrar öldürecek, sonra da kıyamet günü tekrar diriltecektir. İşte iki ölüm ve iki dirilmeden maksat budur.⁵⁹ Râzi sâlih amel işleme ümidiyle yukarıdaki ifadeyle yeni hayat dileyen inkârcıların sözleriyle ilgili ileri sürülen çeşitli fikirlere tefsirinde yer vermiştir. İki ölüm ve hayatla ilgili kendi kanaatini şu şekilde belirtmektedir.⁶⁰ Alimlerin "bu âyet kabir hayatının varlığına delil içindir" sözünü de aktararak âyette kâfirler iki defa öldürüldüklerini kabul ettiklerini göstermişlerdir. İki ölümden biri dünyada görülen ölümdür. Yeniden bir ölümün gerçekleşmesi için yeni bir hayatın olması gerekir. İşte bu hayatta kabir hayatıdır. Bu âyette kabir hayatına delalet eder.⁶¹ Kabir hayatı ispat edildiğinde de hayatın dört aşaması tahakkuk eder. Şöyle ki "Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara "ölün!" dedi. Sonra kendilerine hayat verdi"⁶² âyetini delil getirerek ikisi dünyada gerçekleşen hayat, ölüm, diğeri kabir hayatı ve kıyamettir şeklinde hayatın neveleri söz konusu olur.⁶³ "Günahlarımızı bilip itiraf ettik." demeleri onlar öldürüldükten sonra dirilmenin de iki kez olduğunu görüp müşahede edince, artık onlar için, öldükten sonra dirilmeyi ikrar etme hususunda herhangi bir özürleri kalmamıştır, işte bu sebeple de hiç şüphesiz, bu kabul ediş, o diriltme ve o öldürmenin neticesi gibi kabul edilmiştir.⁶⁴ "Çıkış yolu var mı" ifadesi "hızlı ya da yavaş olsun, herhangi bir çıkma türüne bir yol ve imkân var mıdır, yoksa, ümitsizlik mi vardır? Bu, ümitsizliğe düşmüş ve ümidini kesmiş olan kimseler tarafından söylenecek olan bir sözdür. Bunun açık cevabı, "hayır" veya "evet" denilmesiydi. Ancak Cenâb-ı Hak çıkmalarının imkânsız olduğuna delâlet eden bir söz getirerek, "Artık hüküm yüce ve büyük Allah'a aittir" (Mü'min 12) "Çünkü O, size, ebedî olan o azapla

54 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 18/418.

55 el-Mü'min 40/ 10-11.

56 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/28.

57 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/258.

58 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/258.

59 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/29.

60 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/259.

61 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/262.

62 el-Bakara 2/243.

63 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/262.

64 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/262.

hükmetmiştir.”⁶⁵

2.2.4 Kâfirlerin Kendilerine Hidâyet Nasip Edilmediği İddiası

Kâfirlerin konuşmalarından bir diğeri şöyledir: “Yahut “Eğer Allah bana hidâyet nasip etseydi günahattan sakınanlardan olurum” diyerek; ya da azabı gördüğünde, “Keşke bana bir fırsat daha tanınsa da iyilerden biri olsam!” diyerek hayıflanmasın.”⁶⁶ Azapla karşılaşan inkârcı kendisi için yeni bir fırsat verilmesi isteğine karşı bunun asla mümkün olmayacağı bildirilmiştir. Çünkü vaktiyle âyetleri yalanlayarak inkârcılardan olmuşlardı. Kâfir, bu âyette kendisiyle ilgili üç husus ortaya koymuştur. İtaatteki kusuruna hayıflanması, hidâyeti kaybettiğini ileri sürmesi, tekrar döndürülme temennisinde bulunma isteği.⁶⁷ Kâfirlerin reisleri de tâbilerine şöyle derler:⁶⁸ “Eğer Allah bizi doğru yola muvaffak kılsaydı ve bize doğru yolu lütfetseydi, biz de sizi o yola çağırırdık. Fakat bizim kendi irademizle dalâleti ve azgınlığı tercih edeceğimizi, doğru yola yanaşmayacağımızı ve onu hafife alacağımızı bildiği için bizi saptırdı, bizi yalnız bıraktı ve muvaffak kılmadı.”⁶⁹ Yüce Allah hidâyeti bulamama mazeretlerini öne süren kâfirlerin özrünü bâtil ve geçersiz bulmuş, “hidâyet mevcuttu, mazeret ve engelde yoktu” cevabını âyetin devamında şu sözleriyle bildirmiştir:⁷⁰ “(Allah şöyle diyecek:) Hayır! Vaktiyle âyetlerim sana gelmişti ama sen onların asılsız olduğunu söylemiştin, büyüklük taslayıp inkârcılar arasında yer almıştın.”⁷¹ Yani “ben sana hidâyetle azgınlığı, hak ile bâtili, hayır ile şerri ve doğru ile yalanı açıklamıştım, ayrıca sana azgınlığı bırakıp doğru yola gelme, bâtili bırakıp hakkı kabul etme, yalanı bırakıp doğruya uyma iradesini ve gücünü de vermiştim. Fakat bütün bunları terk ettiniz, göz ardı ettiniz, önemsemediniz ve zıtlarını tercih ettiniz. Bunlara sahip olamamanız Allah’tan gelen bir sonuç değil, sizin tasarrufunuzdur” demiştir.⁷² Râzi bu âyetle ilgili âlimlerin uzun görüşlerine yer vererek kâfirlerin mesnetsiz iddialarının asılsız olduğunu belirtmiştir. Yüce Allah inkârcıları kınayıcı bir üslûpla onların yalancı, büyüklük taslayan, kibirli, inkârcı özelliklerini ortaya koyarak âyette cevap vermiştir.⁷³ Böylece kâfirlerin sözlerinde samimi olmadıkları görülmektedir. Bu sebeple hidâyeti bulamama bahanesine sığınmaları geçersizdir.

Müfessirler Allah-kâfirler arasında geçen kıyamet günündeki diyaloglarda kâfirlerin azapla karşılaştıktan sonraki çığlıkları da söz niteliğinde değerlendirilmiş suçlarını itiraf ederek kurtuluş dilemişlerdir. Kurtulamayacaklarını anlayan kâfirler öncesinde inkâr edegeldikleri hayatımız bundan ibarettir sözlerinin aksine yeniden öldürülüp diriltilmeyi, yeniden bir süre verilmesini ve çıkış yolu taleplerini dile getirmişlerdir. Hidâyetin verilmediği iddialarını ortaya koydukları tavırlarıyla ilgili şu hususlara dikkat çekmişlerdir. Kendilerinin hidâyetten uzak olduğunu öne süren kâfirlerin iddiaları iki müfessirin de açıkladığı örneklerle gerçeği yansıtmadığı ortadadır. Allah onların bu konudaki mesnetsiz iddialarına yine âyetlerde cevap vermiştir. Bütün bu öne sürdükleri mazeretlerinde ve isteklerinde samimi olmadığını yalancı olduklarını Allah farklı âyetlerde de bildirmiştir. Yeniden öldürülüp diriltilmeyi Mâtürîdî ve Râzi kabir hayatına delil olarak işaret etmektedirler. Râzi aynı zamanda kabir hayatıyla hayatın çeşitli nevelerinin olduğuna dikkat çekmiştir. Diğer hususlarda ki görüşleri aynı doğrultudadır.

65 Râzî, *Mefâtîhu'l Gayb*, 19/263.

66 ez-Zümer 39/ 57-58.

67 Râzî, *Mefâtîhu'l Gayb*, 19/209.

68 İbrâhim, 4/21; “İnsanların hepsi Allah’ın huzuruna çıkacak ve güçsüzler büyüklük taslayanlara diyecek ki: “Şüphesiz bizler size uymuştuk, şimdi siz az bir şey olsun Allah’ın azabından bizi koruyabilecek misiniz?” Onlar da, “Eğer Allah bizi doğru yola erdirtseydi biz de sizi doğru yola erdirtirdik. Şimdi sızlan-sak da, sabretsek de bizim için birdir. Artık bizim için hiçbir kurtuluş yoktur” derler.”

69 Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 12/381-382.

70 Râzî, *Mefâtîhu'l Gayb*, 19/209.

71 ez-Zümer 39/59.

72 Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 12/383.

73 Râzî, *Mefâtîhu'l Gayb*, 19/211.

2.3 Allah'ın Kâfir Tanımı ve Kâfirin Kıyamet Algısı

Kâfirler dünyada yaptıkları putların güçlerine güç kattıklarına eminlerdi. Kıyamet gününde bunun boş bir kuruntudan ibaret olduğunu anlamaları kâfirler için hayal kırıklığı olacaktır. Bu durumu Yüce Allah Kur'an'da bildirmiştir:

2.3.1 Kâfirin Kıyamet Hakkındaki Zannı

İnkârcıların yaptıkları tek tek kendilerine sayılarak hak ettikleri sonun geldiği âyette açıkça ortaya koyulmuştur.

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ

“Hakkı inkâr edenlere gelince şöyle denilecek:” “Âyetlerim size okunmuyor muydu? Ama siz kibre kapıldınız ve günaha batmış bir topluluk oldunuz.”⁷⁴ Buradaki “kibir” Allah'ın âyetlerini inkâr edip reddettikleri ve onların gereğini yerine getirmediği zaman sanki o âyetlere karşı büyüklemiş olmakla, “mücrim” kelimesi de günaha batmış olmakla açıklanmıştır.⁷⁵

وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُحْسِنِينَ*

“Allah'ın vaadi gerçektir, kıyamet konusunda da bir kuşkuya yer yoktur” denildikçe, “Kıyamet nedir bilmiyoruz, biz bu konuda tahminde bulunmanın ötesinde bir şey yapamayız, kesin bir bilgiye sahip değiliz” dediniz.⁷⁶ Kıyametle ilgili insanların tavrı iki şekildedir. Kıyamete kesin inanmakla birlikte onun için hazırlık yapmakta kuşku içinde olanlar, bir diğeri ise kıyametten şüphe eden vukuunu inkâr ederek olmayacağını kesin bilgi ile bilen biri gibi onu reddedenlerdir. Bir şeyin kesin bilgisini edinmek açık delilleriyle bilmektir. Fakat bu delillere bazen az da olsa şüphe tereddüt girebilir bu sebeple âyette “zan” kelimesi kullanılmıştır.⁷⁷ Mâtürîdî “zan” kelimesine dikkat çekerek şöyle bir ayrıma gitmiştir. “Onlar kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir.”⁷⁸ Bu âyette de zan ifadesi müminler için kullanılmıştır. Buradaki zan ise “îkan” (inanmak) anlamındadır bilinen anlamıyla zan değildir. Kâfirler için kullanılan zan ise bilinen anlamında şüphe duyulan tereddüt edilen manasında kullanılır. Dolayısıyla mümin ve kâfir için zan ifadesi aynı manada kullanılmaz.⁷⁹ Râzî'nin bu âyetle ilgili yorumu şöyledir: Kıyamet konusunda kâfirler iki grupturlar: Birinci gruptakiler kıyametin olmayacağını kesin savunanlardır ki Allah bir önceki âyette beyan etmiştir.⁸⁰ İkinci gruptakiler kıyamet, peygamberler, yeniden diriliş hakkındaki bütün delillere rağmen bu konuda şüphe içinde (fikri olmayan) sadece zan sahibi olduklarını söyleyenlerdir. Bu âyette anlatılanlar da bunlardır.⁸¹ Bu konuda sadece zan üzere olduklarını söyleyenlerin alaycı tavır içinde olduklarına delil ise bir sonraki âyette bildirilmiştir. “(İlâhî vaad gerçekleşince) yaptıklarının ne kadar kötü şeyler olduğunu açıkça gördüler, alaya aldıkları gerçek onları kuşatıverdi.”⁸² İkinci grupta olanlar yani sadece zan üzere olduklarını söyleyenler birincilerden daha şerlidir çünkü birinciler sadece inkâr ediyorlar bunlar ise inkârlarının yanında bir de alay ediyorlardı.⁸³ “Kendilerine şöyle denildi: “Siz bugünle yüz yüze geleceğinizi nasıl unuttunuzsa bugün de biz sizi unutuyoruz. Meskeniniz ateştir, size yardım edecek kimseler de yoktur.”⁸⁴ Yani siz bugün için gerekli olan işleri yapmayı ve bugünü düşünmeyi

74 el-Câsiye 45/31.

75 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/368.

76 el-Câsiye 45/32.

77 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/368.

78 el-Bakara 2/46.

79 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/369.

80 el-Câsiye 45/24; “Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur”.

81 Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/624.

82 el-Câsiye 45/33.

83 Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, 19/624.

84 el-Câsiye 45/ 34.

terk ettiğiniz gibi, biz de bugün sizi cehennemde ve azabın içinde terk edeceğiz. Âyet temsilî bir anlam içermektedir. Başka bir deyişle siz bugünü nasıl unutulmuş bir olay gibi görmüş, o güne nasıl hiç aldırılmamış ve o gün için hazırlık yapmamışsanız, biz de bugün size unutulmuş bir insan gibi muamele edeceğiz, halinize hiç aldırış edilmeyecek, yüzünüze bakılmayacak ve hiç önemsenmeyeceksiniz.⁸⁵ Bu âyetle ilgili iki müfessirde aynı doğrultuda izah yapımları sebebiyle bir yorumu vermeyi yeterli gördük. Âyetin devamında Allah kâfirlere hitap ederek sonucun net bir şekilde emredildiği görülmektedir.

2.3.2 Allah'ın Kâfir Tanımı

Yüce Allah'ın kâfirin özelliklerini belirttiikten sonra cehenneme atılmasını emrettiği konuşması şu şekildedir:

* أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ مِّنَ الْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ

“(Ve şu emir gelir:) “Atın cehenneme her inatçı kâfiri! İyiliği engelleyen, hak tanımayan, insanları şüpheyeye düşüren, Allah'ın yanına başka bir tanrı daha koyan kimseyi, atın onu dayanılmaz azaba!”⁸⁶ Müfessirler bu âyette belli kelimeler üzerinde durarak kâfiri tanımlamışlar. Âyetin metninden de faydalanarak ulaştığımız müfessirlerin yorumları şöyledir: “Kâfir” sözüyle Allah'ın nimetlerine nankörlük yapan veya Allah'ın birliğini inkâr eden başkasına tanrı diyen her insan kastedilmiştir. “İnatçı” kelimesine de kendi nefesine karşı âdil davranmayan manası verildiği gibi gerçek ortaya çıktıktan sonra da büyüklenen ve ısrar eden kimse manası da verilmiştir. “Hayır” kelimesi başkasının tevhidi ve hakkı kabul etmesini engelleyen veya malından ve canından vermesi gereken elindeki hakları vermeyen anlamında iki manadadır.⁸⁷ Râzi, Allah'ın âyette kâfiri tanımladığı bütün kelimeleri ayrıntılı ele alarak hangi anlamları içerdiğini açıklamıştır. “Buna göre, كَفَّارٍ عَنِيدٍ ifadesi, kâfirin Allah'a karşı tutumunu ifade eder. Yani kâfir Allah'ı inkâr ettiği gibi âyetleri de inkâr eder aynı zamanda engelleyen ve bunları yaparken de ısrar edendir. مِّنَ الْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ bu ifade ise kâfirin Peygambere karşı tutumunu ifade eder. Yani insanların peygambere tâbî olmasını ve peygamberin yanında olanlara yardım edilmesini engeller. “مُرِيبٍ” (Murîb) kelimesi ise, onun âhîret konusu hususunda ki durumuna işaret eder. Çünkü o, bu hususta şek ve şüphe içindedir. Kıyametin kopacağına hiç ihtimal vermez. Bütün bunlar kâfirin nankör, ısrarcı (inatçı), engelleyici, şüpheli özelliklerini gösterir.”⁸⁸ “Hak tanımayan ve insanları şüpheyeye düşüreni” âyetin metninde geçen “مُعْتَدٍ” “mu'tedin” (lafzı) Allah'ın sınırlarını aşan, “مُرِيبٍ” “murîb” (lafzı) şüpheli ve fesat manasına gelir, dolayısıyla içinde şüphe ve fesat bulunanı ifade eder. “Şu hâlde her keffâr, işte bütün bu sıfatlarla mevsuftur.”⁸⁹ “Atın onu dayanılmaz azaba” ifadesinde Yüce Allah, cehennem ateşini şiddetli ve dayanılmaz olmakla nitelemektedir. Çünkü her azabın zaman zaman kesilmesi ve bir rahatlama getirmesi ümit edilir, fakat cehennem azabının kesilme ihtimali yoktur.⁹⁰ Yukarıda da açıkladığımız gibi Râzi'nin “keffâr ve anîd” olarak belirttiklerini cehenneme attıktan sonra, bundan daha şiddetli bir azabın içine atınız demektir.⁹¹

Hesap gününde kendini savunan kâfirlerin diyaloglarını ele aldığımız bu başlık altındaki âyetler, çok derinlikleri olan müfessirlerin de detaylıca üzerinde durdukları âyetlerdir. Hesap günündeki şaşkınlıklarını Râzi, müşrik; Mâtürîdî, inkârcı özellikleriyle açıklamıştır. Mâtürîdî “zan” kelimesiyle ilgili müminler ve kâfirler için farklı manalara geldiği üzerinde durmuştur. Kıyamet günüyle ilgili “zan” ifadesinin kâfirler için bütün delillere rağmen bilinen manasıyla bu konuda tereddüt, şüphe içinde oldukları manasına geldiğini belirtmiştir. Râzi kıyamet hakkında bütün delillere rağmen alaycı bir tavırla sadece zan sahibi olduklarını söyleyenlerin açıkça inkâr edenlere göre daha şerli

85 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/370.

86 Kâf 50/24-26

87 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/126.

88 Râzi, *Mefâtîhu'l Gayb*, 20/285-286.

89 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/126.

90 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/126.

91 Râzi, *Mefâtîhu'l Gayb*, 20/286.

olduklarını ifade etmiştir. Müfessirler Yüce Allah'ın kâfirin özelliklerini bildirdiği Kâf sûresi 24-26. âyetler üzerinde özellikle durmuşlardır. Kâfiri tanımlamaları aynı doğrultudadır.

Buraya kadar ele aldığımız bütün âyetler kıyamet gününde, Yüce Allah ile kâfirler arasında karşılıklı soru cevapla ilerleyen diyaloglardır. Bu âyetlerde Allah'ın inkârcılara sorusu üzerine hemen ardından kâfirlerin verdikleri cevaplar şeklinde diyaloglar geçmektedir. Bazen inkârcıların direkt Allah'tan talepleri ve Allah'ın cevabı, bazen de Allah'ın inkârcıların içinde buldukları vaziyetlerin kendi sözleriyle dile getirildiği görülmektedir. Bu diyalogların genel çerçevesi şöyledir: Kâfirler inkârlarını tasdik etmişler, onlara yeniden fırsat isteklerinin mümkün olmayacağı, uyarıcıya rağmen inkârlarında ısrar edenlere hak ettikleri karşılığın verileceği ve bunun da asla değişmeyeceği bildirilmiştir. Ayrıca kâfirin özelliklerinin belirtildiği bu âyetlerde; inkârcıların pişmanlıkları, kıyamette şakin ve çaresizlik içinde kalacakları bildirilmiştir.

2.4 Kıyamet Gününde Kâfirlerin İtirafı

Kıyamet gününde, kâfirlerin kendi durumlarından bahsettikleri konuşmaları âyetlerde bildirilmiştir. Kâfirler bu konuşmalarda iyi amellerde bulunmadıkları için yaşadıkları pişmanlıklarını ve saptırıldıklarını dile getirmişlerdir.

2.4.1. Kâfirin İyi Amelleri Terk Edişinin İkrarı

Yüce Allah, kıyamet gününde kâfirlerin yaşadığı pişmanlıkları, dünyada yaptıkları kötü emellerinden dolayı âhirette çaresizlik içerisinde yakınmalarını onların dilinden bize bildirmiştir. Bu çaresizlik ifadelerini ve duydukları hüznü Allah âyetlerinde şöyle ifade etmiştir.

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَعْتَهُ قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِينُونَ*

"Allah'ın huzuruna çıkmayı yalan sayanlar gerçekten ziyana uğramışlardır. Nihâyet kendilerine kıyamet vakti ansızın gelip çatinca, onlar günahlarını sırtlarına yüklenmiş bir halde diyecekler ki: "Dünyada iyi amelleri terk etmemizden dolayı vah halimize!" Dikkat edin, yüklendikleri vebal ne ağır!"⁹² Öncelikle âyette "es-saat" kavramıyla ifade edilen "kıyamet" ansızın geleceğine dikkat çekilen kozmik kıyamettir. Devamında gelen konuşmalar ise kıyamet/hesap gününde gerçekleşen konuşmalardır. Çünkü dünyada yaptıklarından dolayı yakındıklarını ifade etmektedirler. Kur'an'da iç içe geçmiş bu tür ifadeler vardır. Burada da kozmik kıyametin gerçekleşmesinden hemen sonraki kıyamet/hesap günündeki konuşmalar mevcuttur. Kıyamet/hesap gününü inkâr edenlerle ilgili iki husus ortaya koyulmuştur. Birincisi büyük bir ziyana uğramaları, ikincisi ise günahlarının ağır ve yüklerini sırtlanmalarınıdır. Ziyana uğrama hüsrân diye nitelendirilmiştir. Dünyada amacına uygun olarak yaşamayan öldükten sonra dirilmeyi ve kıyameti inkâr eden, mutluluğun geçici dünyevî mutluluklar olduğuna inanan kimse ziyandadır ve bunun sonucu hüsrândır. "Hüsrân" da büyük mükâfatın elden kaçırılıp, onun yerine büyük bir azabın gelmesidir.⁹³ Günahlarını sırtlarına yüklendikleri halleri, günahlarından ve hatalarından yakalarını asla kurtaramayacakları için yükü sırtında taşımakla ifade edilmiştir.⁹⁴ Bu ifade "Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik"⁹⁵ mealindeki âyete benzemektedir.⁹⁶

2.4.2. Kâfirin Edindiği Dostla Yoldan Saptığını İtirafı

Kâfirlerin kıyamet/hesap günündeki pişmanlıkları hatalarını itiraf etme, tuttuğu yolun yanlışlığını anlama şeklinde

92 el-En'âm 6/31.

93 Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, 9/390.

94 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/62.

95 el-İsrâ 17/13.

96 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/62.

olacaktır. “O gün zalim kimse, (çaresizlik içinde) ellerini ısırp şöyle diyecektir:” “Ne olurdu ben de peygamberle beraber aynı yolu tutsaydım!” “Yazıklar olsun bana, keşke falanı dost edinmeseydim!” “Andolsun, Kur’ân bana geldikten sonra beni ondan o saptırdı. Zaten şeytan insanı yardımcısız bırakıverir.”⁹⁷ “Bu âyet belli bir kişi hakkında inmiş olsa da zalimle tek kişi değil bütün zalim ve kâfirler kastedilmiştir.”⁹⁸ “Ellerinin ısırılması” şiddetli pişmanlık ve başına gelene karşı aşırı kin ve öfke duyma halinin kinayeli anlatımla ifadesidir.⁹⁹ Râzi âyette geçen “zalim kimse” ifadesinin tek kişiye tahsis etmeyip geneli kapsadığı noktasında özellikle durmuştur. “Ellerini ısırp” ifadesine de inkârcının alabildiğine pişmanlık duyduğu, üzümlük kederlendiğinin mecazen ifadesidir. “Falanca” ifadesi ile de yine “zalim” de olduğu gibi belli bir şahıs kastedilmeyip, aksine Allah’a isyan edilecek konularda, kendisine baş eğilen, itaat edilen, sözü dinlenen herkes olabileceği gibi¹⁰⁰ şeytan olması da muhtemeldir.¹⁰¹ “Yani şeytanı kendime dost edinmeseydim ve beni ayarttığı konuda ona itaat etmeseydim. Yahut yaptığına uyduğum insana tâbi olmasaydım şeklinde geneli kapsayan değerlendirmeler tercih edilmiştir.¹⁰² Âyette çaresizlik içinde kalan inkârcı bir yandan peygamberlerle olması gerektiğini onların çağrıda bulunduğu yoldan gitmeyi arzularken bir yandan da kendini suçlayarak şeytanın insanı saptırdığını ve kendisinin aldandığını itiraf etmektedir.¹⁰³

2.4.3. Kâfirin Kendilerini Saptıran Cinler ve İnsanlara Öfkesi

Kıyamet gününde inkârcıların dua ettikleri, Allah’a yakarışları, hatalarını başka varlıklara yüklemeye çalıştıkları görülmektedir. İnkâra sapsmış olanlar şöyle diyecekler: “Rabbimiz! Bizi saptıran şu cinleri ve insanları bize göster, onları ayaklarımızın altına alalım ki herkesten daha çok aşağılanmış olsunlar!”¹⁰⁴ Râzi şiddetli azaba düştüklerini anlayan kâfirlerle ilgili birkaç yorum yapmıştır. Bunlardan birincisi âyette geçen iki tür için âyetin zahirine binaen insanlar-cinler, ikincisi Kâbil- iblis, üçüncüsü ise şehvet-gazaptır demiştir.¹⁰⁵ Ayakları altına alma ifadesi ile saptıranların aşağı olmasının yanında şehvet ve gazabı, kutsî ruh cevherinin ayakları altına alalım ki onlara itaat etmesinler anlamı olabilir.¹⁰⁶ Mâtürîdî bu âyette kendilerini saptıranları şöyle açıklamıştır: “Cinlerden insanı saptıran Allah’a isyan etmeyi ortaya koyan iblistir. İnsan da Âdem’in çocuklarıdır, onun çocukları da kardeşini öldürmüştür, buna göre öldürme âdetini ilk defa ortaya koyan da odur. Bütün cinler, insanların kalbine vesvese ve kötülük sokabilir, bütün insanlar da açıkça sapıklığa çağırabilir. Her sapık ve kâfir de böyledir. Dolayısıyla bu dalâlet ve küfür ancak, cinlerin vesveseleriyle veya insanın diliyle yaptığı telkin sayesinde gerçekleşir. Bu sebeple kendilerini saptıran küfre götürenleri Allah’tan açıkça kendilerine göstermesini istiyorlardı, çünkü her birinin çektiği azap şiddetli aşağılık bir ceza olduğu için onları ayaklarının altına alıp çiğneyeceklerdi.¹⁰⁷ Kâfirler âyette bunu dilemişlerdir. Başka âyetlerde de onlara daha çok azap verilmesini istedikleri belirtilir.¹⁰⁸

“Kıyamet gününde kâfirin içinde olduğu durumdan yakınması” başlığı altında değerlendirdiğimiz bu âyetler kâfirlerin kıyamet gününde kendileriyle ilgili konuşmalarıdır. Buradaki konuşmalar diyalog şeklinde değil de tek taraflı monolog şeklinde gerçekleşmiştir. Çünkü sadece kâfirlerin konuştukları görülmektedir. Kâfirlerin kendi durum-

97 el-Furkân 25/ 27-28-29.

98 Mâtürîdî, *Te ’vilâtü ’l-Kur ’ân*, 10/278; Râzî, *Mefâtîhu ’l Gayb*, 17/222.

99 Mâtürîdî, *Te ’vilâtü ’l-Kur ’ân*, 10/278.

100 Râzî, *Mefâtîhu ’l Gayb*, 17/222.

101 Mâtürîdî, *Te ’vilâtü ’l-Kur ’ân*, 10/279.

102 Mâtürîdî, *Te ’vilâtü ’l-Kur ’ân*, 10/279.

103 Mâtürîdî, *Te ’vilâtü ’l-Kur ’ân*, 10/278.

104 Fussilet 41/29.

105 Râzî, *Mefâtîhu ’l Gayb*, 19/382.

106 Râzî, *Mefâtîhu ’l Gayb*, 19/383.

107 Mâtürîdî, *Te ’vilâtü ’l-Kur ’ân*, 13/139.

108 el-A ’râf 7/38. (“Ey Rabbimiz! Şunlar bizi saptırdılar. Onlara bir kat daha ateş azabı ver” derler).; Sâd 38/61. (“Ey Rabbimiz! Bunu bizim önümüze kim sürdüyse cehennemde onun azabını bir kat daha artır”).

larını dile getirdikleri bu âyetlerde yaptıklarından büyük pişmanlık duydukları, kendi hallerine acıdıkları, uyarıcıya uymadıkları ve asıl düşman olan şeytani dost edinmenin büyük bir hata olduğunu anladıkları görülmektedir. Kâfirler kendi hatalarını kabul ettiklerini dile getirdikleri gibi kendilerini saptıranların da onlardan daha ağır şekilde cezalandırılmalarını ve kendilerinden daha alt seviyede olmalarını dilemişlerdir. Mâtürîdî zalimlerin kıyametteki pişmanlıklarını öfke hayıflanma ile gösterdiklerine, Râzi de pişmanlıklarını büyük bir üzüntü yaşayarak gösterdiklerine dikkat çekmişlerdir.

2.5 Kıyamet Gününde Allah'ın Kâfirlere Hatırlatmaları

Yüce Allah Kur'an'da bildirdiğine göre kıyamet gününde kâfirlere bazı hatırlatmaları olacaktır. Allah kâfirlere dünyada iken nimet içinde olduklarını, inkârcı tutumlarını ve kibir içinde olduklarını hatırlatarak sorular yönelttiği âyetler şu şekildedir:

2.5.1 Allah'ın Âyetlerini Yalan Saymaları

Yüce Allah kıyamet/hesap günü kâfirlerin inkârcılıklarını yüzlerine vurarak yaptıklarının geçerli bir mazereti olmadığını da kendilerine hatırlatarak soruyor. "Nihâyet oraya geldikleri zaman Allah buyurur: "Siz benim âyetlerimi, ne olduğunu kavramadan yalan saydınız öyle mi? Değilse yaptığınız neydi?"¹⁰⁹ Allah'ın inkârcıya direkt sorduğu bu soruda "siz aslında onların ilâhî âyet olduğunu anladınız ancak yalanladınız, sırf inadiniz ve gerçekliğe karşı tavır alışıyorsunuz yüzünden âyetleri inkâr ettiniz"¹¹⁰ veya "siz, âyetlerimi hiç düşünmeden ve aslına götüreceğiniz bir tefekkürde bulunmadan, peşinen inkâr ettiniz."¹¹¹ Şâyet böyle değilse âyetlerin yalanlanması ya da herhangi bir delil ve kanıt olmaksızın işlenmiş olduğunuz bunca amelleriniz hakkında yaptığınız neydi?¹¹² "Ne idi o ısrarla yaptığınız?" ifadesinden maksat; "siz bu mühim bir işle meşgul olmadığınız göre, daha ne yapacaksınız?" manası olup, Allah âdeti, "Bunun dışında her iş sanki hiç yok gibidir" demek istemiştir¹¹³

2.5.2 Dünyada Tüm Zevkleri Tatmaları

Ateşle karşılaşan inkârcılara Allah burada olma sebeplerini şöyle bildirmiştir. "İnkâr edenler ateşe sunuldukları gün, (onlara şöyle denir): "Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdürdünüz. Bugün ise yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan dolayı, alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız."¹¹⁴ Dünyada faydalanmanız için vermiş olduğum bütün nimetleri tükettiniz ama şükretmediniz böylelikle âhirette size vaat edilen ebedi nimetleri ve lütufları kazanamadınız çünkü Allah verdiği nimetleri âhirete hazırlık için vermiştir fakat insan malını başka yolda kullanırsa amacı dışında kullanmış olur.¹¹⁵ Aynı şekilde Râzi de kâfirlerin dünyadan istifade edip, Allah'a iman ve itaatte bulunarak nimet verene şükretmedikleri için kınandığı yorumunu yapmıştır.¹¹⁶

2.5.3 Kibirli ve İnatçı Olmaları

Yukarıdaki âyetin devamı "Bugün ise yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan dolayı, alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız" şeklinde gelir. Mâtürîdî onların büyüklük taslamalarını peygamberlere karşı kibirlenme ona uymama, yoldan çıkmayı da Allah'ın emirlerinin dışına çıkmak olarak izah etmektedir.¹¹⁷ Razi "kibir-

109 en-Neml 27/84.

110 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/484.

111 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 20/463.

112 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/484.

113 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 20/463.

114 el-Ahkâf 46/20.

115 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/394.

116 Râzi, *Mefâtihu'l Gayb*, 20/42.

117 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/394.

lenmeyi kalbin işlediği günahlar, yoldan çıkmayı ise fık-u fücur yani organların işlediği günahlar” olarak açıklamıştır. Birincinin yani kalbin suçu organların suçlarından daha ileridedir ikincisi fasıkların durumudur. Râzî azaplarının sebebini de kâfirlik ve fasıklık yani birinde inkâr diğesinde emre uymama yasaklananı yapma durumlarıyla açıklamıştır.¹¹⁸

Son olarak ele aldığımız âyetlerde kâfirler ateşle karşılaştıkları zaman Yüce Allah kendilerine dünyada âyetleri yalanladıklarını ve bütün nimetlerden faydalanmalarına rağmen karşılığında kibirlenip büyüklük tasladıklarını hatırlatarak bazı sorular yöneltmiştir. Râzî ve Mâturîdî, Yüce Allah’ın kâfirlere çeşitli hatırlatmalarda bulunmasını; inkârda ısrar eden kâfirlerin tutumlarını asla kabul etmediğini göstermektedir yorumunu yapmışlardır. Kâfirler verilen bütün nimetlerden istifa ettikleri halde şükredici olmadıkları için kınanmışlardır. Büyüklük taslamayı Mâturîdî Allah’a ve peygambere itaatsizlikle, Râzî ise kibir kavramıyla belirtmiş kalbin işlediği günah olarak yorumlamıştır. Yoldan çıkmayı iki müfessirde emirlere uymama olarak izah etmişlerdir.

Sonuç

Kur’ân’ın ana konularından biri kıyamet ve âhiret olarak bilinen kıyamet günü süreci olmuştur. Aynı zamanda İslâm inanç esaslarından biri de yine âhiret gününe iman etmektir. “Kıyamet” kavramı halk dilinde hem kozmik kıyamet hem de kıyamet/hesap günü anlamında kullanılmıştır. Kur’ân’da ise birinci sûra üfürülüştü dünya nizamı bozularak her şey son bulacak ve böylece kıyametin ilk safhası kozmik kıyamet gerçekleşecek, ikinci sûra üfürülüştü birlikte ikinci safha olan kıyamet/hesap günü süreci başlayacaktır. Allah’ın kıyamet/hesap gününde kulları ile diyalog halinde olacağı ve özellikle kâfirlerle birçok diyalogun geçeceği âyetlerde bildirilmiştir. Kâfir Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan dinî hükümleri inkâr eden veya bu hükümleri inkâr niteliği taşıyan söz ve ifadeleri sarfeden kişidir.

Allah ve kâfirler arasında kıyamet gününde gerçekleşecek diyalogları beş başlık altında ele aldık. Kıyamet günü kâfirlere karşı Allah’ın tavrı, kıyamet gününde azapla karşılaşan kâfirlerin tavrı, Allah’ın kâfir tanımını ve kâfirin kıyamet algısı, kıyamet gününde kâfirlerin itirafları ve kıyamet gününde Allah’ın kâfirlere hatırlatmaları şeklindeki bu başlıkları âyetlerin içeriklerine göre alt başlıklarıyla değerlendirdik. Genel olarak âyetlerde diyaloglar halinde konuşmalar geçmiştir. Bunun yanında monolog halinde kâfirlerin kendi durumlarına yakındığı konuşmalar bazen de Allah’ın kâfirlere hatırlatmaları şeklinde tek taraflı konuşmalar da gerçekleşmiştir.

Râzî ve Mâturîdî örneğinde incelediğimiz âyetlerde Râzî daha çok âyetleri kelime tahlilleri yaparak çeşitli meseleler olarak ele almıştır. Mâturîdî çoğunlukla âyetin bütününe yönelik izahlarını ortaya koymuştur. Biz çalışmamızda kelime tahlili veya çeşitli meseleleri ayrıntılı ele almayı müfessirlerin âyetle ilgili çıkarımlarını ortaya koyduk. Râzî ve Mâturîdî âyetlerin çoğunda aynı yönde açıklamalar yapmışlardır. Mâturîdî ve Râzî’nin âyetlerdeki farklı değerlendirmelerine topluca baktığımızda karşımıza şu tablo çıkmaktadır: Râzî inkârcıların kendi inkârlarını ıkar edip tasdikledikleri durumlarını kıyameti inkârları olarak belirtmişken Mâturîdî kıyametle birlikte peygamberleri ve dini hükümlerin hepsini inkâr ettiklerini yorumuna katmıştır. Yine inkârcıların iki defa ölüp dirilmeye ilgili itiraflarını Mâturîdî ve Râzî kabir hayatına delil olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca Râzî hayatın çeşitli nevelerine dikkat çekmektedir. Âyette geçen kâfirleri Râzî müşrik olarak izah etmiş, Mâturîdî ise böyle bir ayrıma gitmemiş inkârcı olarak değerlendirmiştir. Mâturîdî zalimlerin pişmanlıklarını öfke ve hayıflanma ile gösterdiklerini, Râzî de pişmanlıklarını büyük bir üzüntü yaşayarak gösterdikleri yorumunu yapmıştır. Son olarak büyüklük taslamayı Râzî kalbin işlediği günah olarak, Mâturîdî ise Allah’a ve Peygambere itaatsizlik olarak değerlendirmişlerdir. Yüce Allah, Kur’ân’da kıyamet günü kâfirlerle girdiği diyaloglarda yaşayacakları kötü sonu kendilerine haber vermiştir. Kâfirler, kıyamet gününde Yüce Allah’a en çok yeniden süre ve çıkış yolu için başvuracaklardır. Bütün bu diyaloglarla Yüce Allah, Kur’ân’ı ilk inkâr

eden cahiliye toplumuna ve bütün inkârcılara fırsat sunmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâ'i'l-ur'ânî'l-Kerîm. Kahire: Dâr'ul Kutup Yayınları, 1364/1945.
- Aslan, Kemal. Kur'an-ı Kerim'deki Hitap Şekilleri ve Diyaloglar Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arslan, Sinan. Kur'an'da Kıyametin Kopma Anının Tasviri -Tekvîr Sûresi Örneği Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ceran, Zeynep. Kur'an-ı Kerimde Âhret Hayatının Aşamalarını Anlatan Kavramların Tasnif ve Tahlili Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Düzgün Şaban Ali (ed.). Kalam El Kitabı Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- el-Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakup. el-Kâmûsu'l-Muhit, nşr. Muhammed Naim el-Argusûsî, Şam: er-Risale Vakfı Yayınları, 6. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. İhyâ ulûmi'd-dîn, çev. Sıtkı Güllü 4 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, 1998.
- Güler, Nurdane. "Kur'an'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Günü'nün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 24/3 (Aralık / 2020), 1475-1496.
- İsfahani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Rağîb, el-Müfredat fi-Ğaribi'l-Kur'an. Kahire: y.y., 1324.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. Lisânu'l-'Arab. 12.Cilt. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Sâdır, ts.
- Şensoy, İrfan. Kur'âna Göre Âhretteki Diyaloglar. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Karaman, Fikret vd., Dini Kavramlar Sözlüğü, ed. İsmail Karagöz Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kocabaş, Şakir. "Kur'an ve Hadislerde kıyamet günü". Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sy. 11 (Aralık 2001), 129-54.
- Kur'an Yolu Meâlî çev. Hayrettin Karaman, vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Küçükceranlar, Ömer. Kur'an'a göre İnkârcıların Haşır Sonrası İtiraf, Pişmanlık ve Yalvarış Dolu Hazin Tavırları. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Mâtürîdî es-Semerkandî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. Te'vilâtü'l-Kur'an, çev. Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Fahrüddîn. Mefâtihu'l-Gayb. çev. Suat Yıldırım, vd., ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Paçacı Mehmet (ed.). Hayat Rehberi Kur'an: Konulu Tefsir. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/516-518. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Bekir. "Kur'an'da Kıyamet ve âhiretle İlgili Konuların Hivâr Üslubuyla Takdimi" Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi 2 (Haziran 2022). 75-107.

Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in Aydın-Halk İlişkisinin Kopuşuna Dair Eleştirileri

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Ömer TEKİN

Makale Bilgisi

Bağımsız Araştırmacı,
Ankara, Türkiye

ORCID: 0009-0009-7407-0507

E-Mail:

omertekin-bh@hotmail.com

Sorumlu Yazar:

Ömer TEKİN

Ay Yıl : Aralık / 2024

Cilt:4

Sayı:2

DOI: [10.5281/zenodo.14582400](https://doi.org/10.5281/zenodo.14582400)

Citation:

Tekin, Ö. (2024). Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in aydın-halk ilişkisinin kopuşuna dair eleştirileri. *Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 147-165. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14582400>

Öz

Batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme literatürünün alt başlıklarından birisi olan aydın-halk kopuşu yahut yabancılaşması meselesi geniş bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Bu tartışmanın öznesi konumundaki aydın kimliğinin ortaya çıkışındaki misyon ile bu misyona talip olan Osmanlı aydınının seyri birbirinden oldukça farklıdır. Batı'nın aydını halkla iç içe, halkın taleplerini iktidara ileten ve halka yön veren bir pozisyondadır. Osmanlı aydını ise halktan kopuk, dayatmacı, devlet içerisinde doğmuş ve orada pozisyon almış, toplum tarafından kabul görmeyen bir vaziyet içerisindeydi. Bu da beraberinde halkından kopuk bir Osmanlı entelijansiyası meydana getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında başlayan bu kırılma ve çelişki, sonraki nesillerde birçok İslâm ülkesinde yaşanmaya devam etmektedir. İslâm dünyasının çıkardığı iki mütefekkir ve devlet adamı olan Said Halim Paşa ile Aliya İzetbegoviç aydın-halk münasebetini etrafıca tartışmakta ve çözüm önerileri sunmaktadır. Tespit edilen problemin farklı dönemlerde, farklı coğrafyalarda ve konjonktür de yaşamış bu iki ismin üzerinden değerlendirilmesi için birden fazla sebep vardır. İki isimde İslâmî, mütefekkir ve münevver kimlikleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Üst düzey devlet adamı olmaları, konuları İslâmî merkezli bir perspektifte ele almaları, kültürlerinden ve özlere kopuk yaşamamaları, tarihsel bilinçleri, sosyolojik birikim ve tespitleri ile çözüm önerilerindeki paralellikler Said Halim Paşa ve Aliya'yı buluşturan en önemli nedenler olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Said Halim Paşa, Aliya İzetbegoviç, Aydın, Halk, İslâm, Batı.*

Abstract

The issue of the intellectual-people rupture of alienation, which is one of the subtitles of the Westernization, Modernization and Secularization literature, constitutes a wide area of discussion. The mission in the emergence of the intellectual identity, which is the subject of this discussion, and the course of the Ottoman intellectual who aspire to this mission are quite different, from each other. The intellectuals of the West are in a position intertwined with the people, conveying the demands of the people to the government and directing the people. The Ottoman intellectual, on the other hand, was in a situation that was not accepted by the society. This resulted in an Ottoman intelligentsia disconnected from its people. This break and contradiction, which started in the last century of the Ottoman Empire, continues to be experienced in many Islamic countries in the next generations. Said Halim Pasha and Aliya Izetbegovic, two thinkers and statesmen from the Islamic world, discuss the intellectual-public relations in detail and offer solutions. There are more the one reason to evaluate the identified problem through these two names who lived in different periods, different geographies and conjuncture. Two names stand out with their Islamist, intellectual and intellectual identities. The most important reasons that brought Said Halim Pasha and Aliya together are that they are high-level statesmen, they deal with the issues in an Islamic-centered perspective, they do not live away from their culture and essence, their historical consciousness, sociological knowledge and determinations, and the parallels in their solution proposals.

Keywords: *Said Halim Pasha, Aliya Izetbegovic, Intellectual, People, Islam, West.*



Giriş

Osmanlı Devleti'nin, III. Selim ile birlikte Batılılaşma yönünde somut adımlar atmaya başladığı ve bunu II. Mahmud reformlarının takip ettiği genel kabul olarak görülmektedir. II. Mahmud'un vefatından hemen sonra Tanzimat Fermanı ilân edilmiş olup, Batılı düşünce ve zihniyet değişimi fikri devlet kalemlerine daha çok sirayet etmiştir. Meşrutiyetin ilanına kadar geçen süre boyunca Osmanlı elitleri ve bürokrasisi Osmanlılık akımında mutabık kalmış olup, etno-milliyetçi akımlara karşı bu akımı bir savunma refleksi olarak inşa etmeye ve sürdürmeye çalışmışlardır. II. Abdülhamid'in Meşrutiyeti ilanı ve 93 Harbi sonunda meclisi tatil etmesi ile yeni bir döneme girilmiş, İslâmcılık akımı daha ön plana çıkmaya başlamıştır.

Bu süreç içerisinde İslâmcılık akımı ve bu akımın temsilcileri Batılılaşma düşüncesine karşı reaksiyon olarak bir takım sorulara ve çekincelere cevaplar aramışlardır. Bunların en belirginini "mani-i terakki" söylemi, yani İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu yönündeki söylemlerdir. İttihâd-ı İslâm'a göre İslâm terakkiye mani olmamakla birlikte, ilerleme yalnızca İslâmlaşmak ile mümkündür. Bunu yaparken Batı'nın bilim, fen ve tekniğini almakta hiçbir sakınca yoktur; ancak alınan bu pozitif ilerlemeci argümanlar İslâm'ın ve kültürel mozaiklerin süzgecinden geçirilmelidir.

İslâmcılık akımına en radikal karşıt söylemi oluşturan akım olarak Batıcılığı koymak mümkün görünmektedir. Batıcılık fikrini savunan düşünürler ve elitlerde kendi içlerinde ayrılmaktadır. Kimisi Batı'nın sadece kurumlarını ve bilimini almayı teklif ederken, kimisi kültürü de dâhil olmak üzere tüm parametreleriyle Batılılaşmayı teklif etmektedir. Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı, Garpcılık olarak da tanımlanan bu fikir akımının en önemli temsilcilerindendir. Osmanlı'nın son dönemine rastlayan yıllarda eserler veren bu isimler, "İçtihad" dergisinde fikirlerini savunmuşlardır (Hanioğlu, 1998, s. 93). Dinî meselelerin dahi tartışmaya açılabileceğini söyleyen Garpcı düşünürlerin ekseriyetine göre Osmanlı'nın maddi ve manevi her alanda, kâmilen Batılılaşmasında bir sorun yoktur (Nuri, 2019, s. 17).

Yeni Osmanlılar hareketinin temsilcileri, Osmanlı aydınının yaşadığı paradoksu göstermesi bakımından iyi bir örnek olarak görülmektedir. Batı'da yükselen ilim ve fenni Osmanlı'ya tatbik etme düşüncesinde olan Yeni Osmanlılar, tümüyle Batılılaşmaya da karşıdır. Nitekim Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi isimler, yazılarından da takip edilebildiği üzere iyi birer Müslümandır ve Batı'nın tümüyle taklidine karşı çıkmaktadır. Ziya Paşa, taklidin kendi ulusunu unutturacağını belirtmekte, bu görüş, cemiyetin Batılılaşmanın ölçülerini ortaya koymada ki duruşunu göstermektedir (Ziya Paşa, 1875, s. 1). İslâmcı düşünürlerin Batılılaşma noktasındaki duruşları da bu seyirde ilerlemektedir. Teknik olarak açık, kültürel olarak kapalı olan bu Batılılaşma hamlesi, İslâmcı düşünürlerce daha da geliştirilmiştir. İslâm'ın esas unsurlarını terk etmeden ve kültürel tahribat yaratmadan işlemesi düşünülen bu süreci inşa etmeye çalışan İslâmcılar, sosyal ve kültürel hayatında ithaline inanan Batıcı aydınlar karşı çıkmışlardır (Tunaya, 1991, s. 11). Hülasa, İslâmcı akımın temsilcileri Batı'nın maddi alandaki gelişimlerini Osmanlı coğrafyasına tatbik etme noktasında birleşmişlerdir. Ancak Batı'nın manevi olarak kendilerinden daha geride olduklarını iddia ettikleri için Batılılaşma salt teknik anlamda gerçekleşmelidir. Kâmilen Batılı düşünen Garpcılar ise maddi ve manevi olarak Batı'daki sosyal hayatın ve siyasi nizamın taklit ve tatbikinden yanadır. Bu fikrî ihtilaflar ve tartışmalar Tanzimat'tan günümüze dek süregelmiştir.

19. Yüzyılın ikinci çeyreğinde Avrupa'ya ilim tahsiline giden gençlerle başlayan Batı ile yakın münasebetin, tedricen devam ettiği görülmektedir. Avrupa'da yaşayıp oranın yaşam tarzını, sosyolojik yapısını, eğitim sistemini ve kültürel değerlerini benimseyip, Osmanlı eliti içerisinde aydın olarak görülen isimler vardır. Bu aydınların geneli, Osmanlı coğrafyasında doğup büyümüş olup, ekseriyeti devlet tarafından, bir kısmı da ailesinin zenginliğinden kaynaklanan imkânlar dâhilinde ilim tahsili için Avrupa'ya gönderilmektedir. Tahsilini tamamlayıp yurda geri dönen gençlerin pek çoğu, gördükleri karşısında etkilendiklerini ifade etmekte ve Batı'nın ilerleme fonksiyonlarının Osmanlı'ya entegrasyonu sağlanabilirse devletin kurtulabileceği inancını taşımaktadırlar. Ancak bu isimler yurda geri döndükten sonra kendi toplumuna ve kültürüne yabancı bir şekilde yaşamaktadırlar. Bu sorun ilerleyen yıllarda da

devam etmekte olup, Müslüman halkların yaşadığı hemen her coğrafyada görülmektedir.

Batı hayranlığının beraberinde getirdiği özden kopuş, belli bir döneme ve belli konulara sıkıştırılmayacak kadar ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun belirgin bir tezahürü, Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in yaklaşık elli yıl arayla aynı soruna farklı koşullarda ve farklı coğrafyalarda dikkat çekmeleridir. Said Halim Paşa yazmış olduğu risalelerinin tümüne yakınında bu probleme dikkat çekip eleştiri getirmekte iken, Aliya İzetbegoviç özellikle 1970 yılında yayımladığı İslâm Deklarasyonu adlı eserinde bu konuya eğilmektedir. Çalışmamızın esasını oluşturan ve ortaya koymak istediğimiz tez bu çerçevededir. Bir asrı geçkin süredir devam eden aydın ile halk kopuşu ve buna yöneltilen eleştiriler, konuya eğilen birçok isim tarafından tartışılmıştır. Literatür araştırmalarından sonra Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in perspektif ve düşün dünyaları arasındaki paralellikler kayıtsız kalınamayacak kadar benzerlik göstermektedir.

Aydın-halk kopuşuna dair muhtelif çevrelerce farklı bakış açıları geliştirilmiş, yabancılaşmanın kökenleri ve beraberinde getirdiği tartışmalar irdelenmiştir. Milliyetçi, Modernist, Kemalist ve Weberyen yaklaşımlar aydın-halk meselesini farklı düzlemlerde ele almış, sorunun kaynağını ve çözüm önerilerini İslâmcı yaklaşıma nazaran daha beşerî ve pozitivist bir şekilde tartışmıştır. Bu bağlamda aydın-halk kopuşuna dair tahlil ve tenkitler salt İslâmcı perspektiften okunmamalı, konuya ilişkin literatürün genişliği göz önünde bulundurularak Türk modernleşmesi tüm hatlarıyla ele alınmalıdır.

Çalışma boyunca aydın kimdir, nasıl ortaya çıkmıştır, İslâm dünyasında nasıl karşılık bulmuştur ve muhtelif çevrelerde nasıl ele alınmıştır sorusuna cevap arandıktan sonra, Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in konuya ilişkin tahlil, tenkit, tavsiye ve çözüm önerileri ele alınacak, son bölümde de karşılaştırmalı olarak paralellikleri ortaya konulacaktır. Ayrıca düşünürlerin farklı zamanda, mekânda ve konjonktürde yaşadıkları göz önünde tutularak anakronizmden kaçınılacaktır.

2. Aydın kimliğinin oluşumu

2.1 Aydın ve Entelijansiya

Aydın kavramı ve tipolojisi, Batı'nın yaşamış olduğu Aydınlanma Süreci'nde kendiliğinden gelişmiş ve doğal bir süreç sonunda ortaya çıkmıştır. Kilisenin hegemonyasından ve skolastik düşünceden büyük ölçüde arınan Batı, bunu aydınları aracılığıyla başarmıştır. Aydın kavramının ortaya çıkışının genel kabulü, 1893 yılında Fransa'da yaşanan Dreyfus Davası (Tekin, 2004, s. 161-162)'dir. Bu tarihten sonra aydın, yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurlanmasına yardımcı olan kişi olarak tanımlanmaktadır (Meriç, 1997, s. 15-16).

Entelektüel kelimesinin etimolojisine bakıldığında, Latince kökenli olan "intellectus" kelimesi zihin gücü ve akıl anlamlarına gelmektedir (Birkök, 2000, s. 99). Kavram bugünkü anlamıyla "intellectuel" olarak ilk defa 19. yüzyılda Fransa'da kullanılmıştır. Aydın ve entelektüel kavramları, tek bir tanıma indirgenemeyecek kadar geniş bir muhtevaya sahiptir. Alanında uzman isimler tarafından farklı parametreler göz önüne alınarak kavram açıklanmaya çalışılmıştır. J.P. Sartre'a göre entelektüel, "Doğrudan kendisini ilgilendirmeyen şeylere burnunu sokan ve evrensel insan ve toplum hesabına kabullenilmiş gerçeklerin ve bundan kaynaklanan davranışların tümünü sorgulama iddiasına olan" kişidir (Sartre, 2000, s. 11). Entelektüel sözcüğüyle bir anlamda da fikir ve sanat işçileri kastedilmektedir (Batuhan, 2002, s. 95).

Entelektüel içinde yaşadığı toplumun sözcülüğünü yapmakta; iktidar ile halk arasında adeta bir köprü gibi aracı rolüne bürünmektedir (Özcan, 2006, s. 36). Gramsci'ye göre aydın, ait olduğu sosyolojik yapının bilincini kavrayıp o minvalde hareket eden, aktif biçimde inisiyatif alan ve sorumluluktan kaçmayan, toplumun düşünme ve örgütlenme işini görev edinen kişidir (Gramsci, 1985).

Edward Said'e göre entelektüel aykırı ve keyif kaçırıcıdır; amacı insanın hürriyetini ve bilgisini arttırmaktır (Çağan, 2005, s. 166). Yine Said'e göre entelektüel olmak belli sorumlulukları beraberinde getirmektedir; marjinal, sürgün ve yabancı olarak betimlediği entelektüeli, sürgünde olmasa bile sürgünde gibi düşünen, sorgulayan, iktidardan uzak ve her şartta uçlara çekilen biri olarak tanımlamaktadır (Said, 2011, s. 66-67).

Aydın/entelektüel, seküler akla ve daima ilerlemeye inanmaktadır. Vahyi doğrulamak gibi bir endişesi olmamakla birlikte metafiziğe ve mistisizme uzaktır ve bilimsel bir metodoloji izlemektedir (Tekin, 2004, s. 164). Sekülerleşme süreci içerisinde aydın, dinî kurumların denetiminden uzak, gelenekselci yaklaşımlara mesafeli, insanı ve akli öne alan özgürlükçü bir çizgide hareket etmektedir.

Entelijansiya ise bugünkü anlamıyla "aydınlar topluluğu" anlamına gelmektedir. Bu kavram ilk defa Rusya'da elit tabakayı işaret etmek için kullanılmış olup (Ülger, 1975, s. 7), zaman içerisinde genişlemiştir ve evrensel bir hal alarak bugünkü anlamına kavuşmuştur.

2.2 Osmanlı Münevveri ve İslâm Dünyasında Yeni Aydın Tipi

Aydın/entelektüel kavramı, Tanzimat dönemi ile birlikte Osmanlı coğrafyasına girmeye başlamıştır. Bu kavramın Türkçe karşılığı "münevver"¹ olarak da karşılanmaktadır. "Aydınlatılmış, ışık saçan" anlamlarına gelen münevver, Arapça ilahi bir anlam taşıyan "nur" kökünden türetilmiş bir kelimedir. Yani münevver, entelektüelin aksine sadece akıl yolu ile değil, aynı zamanda duygu, gönül ve sezgi gibi diğer parametrelerinde bu kimliğe eklenmesiyle aktüel anlamına kavuşmuştur. Sonuç olarak entelektüel kavramıyla sadece akıl ve zihin gücü ön plana çıkartılırken, münevver kavramıyla akıl ve inancın harmanlanmış ve kişide toplanmış hali vurgulanmaktadır (Birkök, 2000, s. 104).

Entelektüel ve münevver kavramları arasındaki ayrım, Batı ile Doğu'nun hassasiyetlerini ve beslendikleri kaynakları göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Batılı entelijansiya, din merkezli düşünce sisteminden insan merkezli düşünce sistemine geçişin en belirgin tezahürlerinden birisidir. Çekirdeğini insanın oluşturduğu bu sistemde metafizik öğelere yer yoktur. Dolayısıyla akılcı, pozitivist ve materyalist bir muhtevaya sahiptir. Osmanlı münevverlerinin dinî saikleri göz ardı ederek salt pozitivist bir yaklaşımla topluma dokunması beklenmemektedir. Nitekim bu münevverlerinde böyle bir eğiliminin olduğunu söylemek epey güçtür. Dolayısıyla Batı'daki entelektüel kimliğini İslâm ülkelerine bire bir ithal etmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda Osmanlı modernleşmesinin öncülü ve sürdürücüsü olan isimler, entelektüel kimliğini ithal ederken kavrama dini ve gönüllü eklemiş, kavramı kendi öz değerleri içerisinde eriterek yeni bir kimlik oluşturmuştur. Bu minvalde bir değerlendirmede bulunan Said Halim Paşa'ya göre Batı medeniyeti her şeyi maddi bağlamda ele alan bir düşünce yapısından hareket etmektedir. Doğu'da ise manevi düşünce tarzı öne çıkmaktadır. Bu nedenle maddi paradigmalara hareket eden bir yapının düşünce tarzını tümüyle ithal etmek, manevi hasletlerle birikimini devam ettiren bir medeniyete zarar verecektir (Çetin, 2022, s. 116).

Osmanlı aydınının gelişimi, Batı'da olduğu gibi belirli bir süreç sonunda meydana gelmemiş gözükmektedir. Batı'da aydın yaşadığı coğrafyanın gereklilikleri sonucu doğmuş, kendine has problemler üzerine bir kimlik inşa etmiş ve çerçevesi çizilebilir bir mahiyet taşımaktadır. Osmanlı, Tanzimat dönemiyle birlikte Batılılaşma yolunu seçmiş, böylece zihniyet değişimine giden yolun kapısını aralamıştır. Âlimden (Altın, 2017, s. 377) aydına, ariften entelektüele evrilme böyle başlamaktadır.

Batı'daki entelektüel imgesinin akademi, cemiyet ve salon hayatında geliştiği görülmektedir. Bu toplulukların hiçbirisi devlet ile doğrudan iltisaklı değildir (Altınkaş, 2011, s. 39). Ancak Osmanlı aydınının gelişimine zemin hazırlayan mekânlar ve kurumlar incelendiğinde, Batı'dakinin tam tersine bir durum dikkat çekmektedir. Osmanlı aydını ge-

1 Münevver, aydın ve entelektüel kelimelerinin etimolojik yapıları, ortaya çıkışları ve kullanım yerleri dikkate alındığında farklı çağrışımlarla karşımıza çıkmaktadır. Fakat konumuzun darlığı sebebiyle etimolojik tartışmalara girmeyip, çalışma boyunca "aydın" kavramını kullanacağız.

lişimini bizzat devlet aracılığıyla, devlet için ve devlet kontrolünde gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda Şerif Mardin'e göre üç kurum ve mekân ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki 1822'de kurulan Tercüme Odası'dır (Mardin, 2015). Bu kurum, genç adayları idarî mesleklere hazırlayan çok önemli bir yer olmakla beraber, bünyesinden Genç Osmanlılar² hareketini oluşturan aydın/münevver isimleri çıkartmıştır. Osmanlı aydını Tercüme Odası'nda doğmuştur görüşü isabetli görünmektedir. İkinci olarak cemiyetler ön plana çıkmakta, Genç Osmanlılar ile ulema arasındaki konsensüsü cemiyetler sağlamaktadır. Mardin son olarak Encümen-i Daniş'e dikkat çekmektedir (Mardin, 2015). 1851'de kurulan bu kurum, Fransız Akademisi örnek alınarak oluşturulmuş, akademik faaliyetlerin yapıldığı, Türkçenin geliştirildiği, önemli eserlerin tercüme ve şerh edildiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Bilim, 1985, s. 102).

Osmanlı aydını, devletin oluşturduğu ortam içerisinde kendisini geliştirme imkânı bulurken, beslendiği kaynak olarak Batı'yı öncül kabul etmiş görünmektedir. Tanzimat paşalarından Genç Osmanlılara, Jön Türklerden Cumhuriyet aydınlarına kadar hemen hepsinin yönü Batı kaynaklı yayınlar, mecmualar ve düşünceler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekseriyeti Avrupa'da eğitim görmüş yahut çalışmış olan bu kişiler, ülkelerine döndüklerinde halktan kopuk, tepeden inmece bir yol izlemektedirler. Hâlbuki ithal edilmeye çalışılan entelektüel kimliği, bizzat halkın içinden çıkan ve halkla iktidar arasında bir köprü görevi kuracak kişi motifidir. Devletin çatısı altında yetişen ve gelişimini tamamlayıp yeni fikirlerle ülkesine dönen aydınların –ya da aydın potansiyeli taşıyanların- “halk için, halka rağmen” şiarıyla hareket ettiği gözlemlenmektedir. Halkın gerçek problemlerinden uzak oldukları söylenebilir, çünkü Bâb-ı Âlî'nin kalemlerinde yetişmişlerdir. Konuları ve sorunları devlet bakış açısıyla kavramaktadırlar. Düşünce yapılarının büyük oranda Avrupa'da ya da Batılı kaynaklar çerçevesinde şekillendiği görülmektedir, bu da kendi ülke insanına ve kültürüne yabancılaşma ve sorunları kaynağında tespit edememe gibi sorunları ortaya çıkartmaktadır. Durum böyle olunca halk, gerek yaşantıları gerekse de kendilerine uzak ve mesafeli bulmaları itibarıyla aydınından gün geçtikçe uzaklaşmış olup, eskiden olduğu gibi ulemaya ve taşradaki söz sahibi kişilere yakınlaşmaktadır.

2.3 Aydın-Halk Kopuşuna Dair Muhtelif Bakış Açıları

Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in konuya ilişkin değerlendirmelerine geçmeden önce aydın ile halkın yabancılaşma problemiyle ilgili literatüre katkı sunmuş isimlerin düşüncelerine yer vermek, soruna ilişkin perspektifi geliştirmek ve bütünlüğü sağlamak açısından faydalı görülmektedir.

Bir ülkenin aydın sınıfı, o toplumda gerçekleşen kültürel değişimlerde önemli rol oynamaktadır. Toynbee'ye göre aydınlar, kültürler arasındaki dirsek temasını ve sosyolojiye yabancı kalan gelişmeleri topluma entegre etmek üzere rol almaktadırlar. Bunu yapabilme meşrulukları vardır çünkü onlarda bizzat içinde yaşadıkları toplumun sosyal özelliklerini ve karakter tipini taşımaktadırlar. Toynbee, büyük bir yanılgıya dikkat çekmektedir. Batı'nın salt askerî, iktisadî ve kurumsal sistemlerini alarak rekabete girilebileceğini düşünen aydınlar, özü kaçırmaktadırlar. Ona göre asıl güç özde aranmalıdır; yalnızca taklit edilen araçların ithali ile değil, sosyolojik realitenin dinamikleri merkeze alınarak ithal edilen ile öz harmanlanmalıdır (Toynbee, 1959, s. 166-167).

Seton-Watson Batılılaşmadan dolayı aydınların toplumlarına yabancı kaldığını iddia etmektedir.³ Batılılaşmaya çalışan toplumlar, Batı'nın gücüne erişebilmek ve onunla rekabet edebilmek için taklitçilik yapmaktayken, bazı toplumlarda bizzat Batı tarafından konsolide edilmekte ve kültürel alt yapıları değiştirilmeye çalışılmaktadır (Birkök, 2015). 1865 yılında bir takım Osmanlı aydınları, mevcut idareye karşı muhalif bir hareket meydana getirmişlerdir. Bu hareketin içerisinde Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi gibi isimler yer almaktadır. Bâb-ı Âlî'nin en tepesindeki Âlî ve Fuad Paşalara karşı hem yurtiçinde hem de yurtdışında mücadele etmişlerdir. 1876 yılında ilan edilen Kanun-ı Esasî ile bir anlamda amaçlarına ulaşmışlardır. Genç Osmanlılar Hareketi, bir bakıma İttihâd ve Terakki Cemiyeti'nin de fikrî öncüsü olarak görülmektedir.

³ “Batılılaşmadan dolayı” ibaresi, konuya İslâm dünyası ve Türkiye özelinde bakıldığı ve Seton-Watson'un değerlendirmesi ile uyum gösterdiği için kullanılmıştır. Yoksa yazarın direkt olarak böyle bir değerlendirmesi yoktur.

2000, s. 102-103). Taklitçi ülkelere Rusya, Türkiye, Japonya gibi ülkeler, konsolidasyona uğrayan ülkelere ise Irak, Hindistan, Cezayir gibi ülkeler örnek olarak verilebilmektedir. Bu bağlamda hem Toynbee'nin, hem de Seton-Watson'un dikkat çektiği nokta, aydının toplumsal hasletlere riayeti, sosyal dinamiklere ve ortak mukaddesata yabancılaşması zaruretidir.

Tanzimat'tan günümüze kadar geçen süre içerisinde aydın-halk kopuşuna dair farklı bakış açıları ortaya konulmuştur. Türk modernleşmesinin bir tezahürü olarak ortaya çıkan bu durum karşısında meselelere farklı zaviyelerden bakılmış ve tartışma geniş bir alana yayılmıştır. Türkiye'de pozitivist paradigmanın temsilcisi olarak görülen (Türkislamoğlu, 2019, s. 306) ve Kemalist düşünce içerisinde konumlanan Niyazi Berkes'e göre ülkenin sosyolojik yapısı belli başlı toplumsal dönüşümleri gerçekleştirememekte, dolayısıyla toplumsal denge sağlanamamaktadır. Bu sorunun ortadan kalkması için toplumun sekülerleşmesi, gelenekler yerine çağın gerekliliklerinin tercih edilmesi ve kültürel değişimin yaşanması gerekmektedir (Baltu, 2023, s. 342). Berkes'e göre aydının toplumcu bir işlevi vardır ve aydın, halkın ekonomik ve kültürel meselelerine yoğunlaşmalıdır. Meseleyi ilerici-gerici zaviyesinden değerlendiren Berkes, mistik anlayışlara eleştiri getirir ve bu anlayışı sabote eden çıkar gruplarına karşı çıkar. Berkes, gericiye karşı Kemalizm'i ilerici ile konumlandırmaktadır. Kemalist ve modernist anlayışın getirileri olmasaydı, gerici ve çıkarıcı grupların ilerici aydınları sindirilebileceğini belirtir ve ekler, "Bunun içindir ki ilerici Türk aydını Mustafa Kemal'e bu kadar bağlıdır" (Türkislamoğlu, 2019, s. 404). Kemalizmi sayısı oldukça az olan aydın bir kitlenin kendisinden çok daha kalabalık gerici gruplar karşısında didişe didişe kopardığı bir devrim olarak görmektedir (Göksel, 2024, s. 28). Berkes ayrıca Osmanlıcı, İslamcı ve Pantürkist akımları irrasyonel olarak ele almakta, her birini toplumun modernleşmesi önünde engel olarak görmektedir. Bu akımlardan dolayı toplumun aklının karıştığını, politik ve iktisadi konularda aydın perspektifine kavuşamadığını belirtir (Berkes, 1997, s. 15). Sonuç olarak toplum irrasyonel düşüncelerden ve gelenekçi tutumundan arınıp çağın gerekliliklerini yerine getirdiğinde aydın ile halk arasında açılan makas kapanmaya başlayacaktır.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu kaleme almış olduğu eserlerinde modernleşme, Batılılaşma ve aydın-halk kopuşu meselelerini sıklıkla işlemektedir. Bu durum en somut şekilde "Yaban" adlı eserinde görülmektedir. Yılmaz'a göre Türk edebiyatında aydın ile halk arasındaki kopukluğun temasal biçimde irdelendiği en önemli eser Yaban'dır. Romanın kahramanı köylülerle arasındaki mesafeyi şu şekilde açıklamaktadır:

"Onlar gibi olmak, onlar gibi giyinmek, onlar gibi yiyip içmek, onlar gibi oturup kalkmak, onların diliyle konuşmak... Haydi, bunların hepsini yapayım. Fakat onlar gibi nasıl düşünebilirim? Nasıl onlar gibi hissedebilirim..." (Yılmaz, 2013, s. 160).

Kemalist ideolojinin hazırlayıcılarından olan Kadro Hareketi'ne mensup Yakup Kadri, devr-i sabık retoriğine de katkı sağlayarak Osmanlı'nın Anadolu'yu cahil ve ruhsuz bıraktığını vurgulamakta, aydın-halk kopuşunda aydın sınıfını suçlu görmektedir:

"Türk aydını, bunun sebebi gene sensin! Bu viran ülke ve yoksul insan kitlesi için ne yaptın? Yıllarca onun kanını emip sonunda onu posa halinde toprağa attıktan sonra, şimdi gelip de ondan tikslenme hakkını kendinde buluyorsun. Anadolu halkının bir ruhu vardı, nüfuz edemedin. Bir kafası vardı, 'aydın'latamadın. Bir vücudu vardı, besleyemedin. Toprağı vardı, işletemedin. Şimdi elinde orak, buraya hasada gelmişsin! Ne ektin ki, ne biçeceksin?" (Karaosmanoğlu, 2019).

Türk entelijansiyasının solu bir takım fraksiyonlara ayrılmıştır. Marksist olarak adlandırılabilir kanatta İdris Küçükömer'in meseleyi ele alış biçimi dikkat çekmektedir. Kaleme almış olduğu Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması eserinde aydın-halk kopuşuna dair farklı bakış açıları sunmaktadır. Küçükömer, toplumun taleplerine uygun halkçı bir sol düşüncüyü savunmakta, Kemalist ve bürokrat aydınlardan yakınmaktadır. Zira sol düşüncenin iktida-

rı ele alamamasındaki en büyük engelin bu grupların halka olan yabancılığı olarak açıklamaktadır (Asal, 2018, s. 123). Küçükömer, sağcı aydınların halka daha yakın olduğunu da itiraf etmekte, bu saikle onlara saygı gösterdiğini söylemektedir. Küçükömer, Tanzimat'tan itibaren Batılılaşma süreçlerinin esasen kapitalistleşme süreçleri olduğunu savunmaktadır. Ona göre batılı emperyalist devletler, kapitalizmi reformlar, bürokratlar ve aydınlar vesilesiyle ülkeye sokmuştur. Batılılaşmanın ekonomik yükünü avamın çektiğini, bu sebeple de Batılılaşma serüveninin aydınlar ve yönetici sınıflarla halk kitleleri arasında bir yabancılaşmaya meydan verdiğini belirtir (Küçükömer, 1994, 56-69).

Türkiye'de Weberyen anlayışın temsilcilerinden olan Sabri Ülgener, Türkiye'nin geri kalmasını İslâm ile ilişkilendiren ve İslâm'ın terakkiye mâni olduğunu savunan görüşlere karşı çıkmaktadır. İslâm'ın öz kaynaklarının ve ilk dönem uygulamalarının gelişimin önünde engel oluşturmadığını dile getirmektedir. Ülgener, din ile modernlik arasında bir çatışma olduğu görüşünü reddetmektedir (Uyanık, 2016, s. 50). Kapitalizm ile dinin uyum içerisinde olabileceğini söyleyen Ülgener, bu durumun pratiğe geçirilememesi sebebinin toplumun asırlardır içine düştüğü mistik anlayış, dinin yanlış yorumlanması ve birtakım tasavvufî yapılar olarak açıklamaktadır (Ülgener, 2006, s. 57). Ülgener Tanzimat ve Cumhuriyet aydınlarını "kafalarında soğuk bir batılılaşma modeli, üstelik anlaşılmaz dil ve davranış biçimi ile yığma sürekli yabancılaşmanın çemberini kırıp tabana inen yolu bulamama" cümlesiyle eleştirmekte; aydınları halka inememekle suçlamaktadır. Bürokrat aydın olarak tasvir ettiği devlet kalemlerinden yetişme isimlere ise halka tepeden bakan ve küçümseyici tavırları ile topluma devamlı yabancılaşan bir grup olarak bakmaktadır (Ülgener, 1975, s. 16). Aydın eleştirisinde sol aydınları hedef alan Ülgener, Tanzimat ve bürokrat aydınları gibi sol aydınlarında dili ve davranışları yüzünden topluma karşı kendini yaban(cı)laştırdığını ve yabancı kalmaya mahkûm olduğunu söylemektedir (Ülgener, 1975, s. 17). Son tahlilde Batılılaşan Türk aydınını halka yabancılaşması ve iktidarı elde etmekten öte bir netice elde edememesi bağlamında eleştirmektedir (Türkislamoğlu, 2019, s. 409).

Şerif Mardin, Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si aydınlarını ele alırken dinî hassasiyetleri ön plana çıkarmaktadır. Nitekim Yeni Osmanlılar hareketine mensup aydınların dünya görüşü sınırlarının din tarafından çizildiğini, üretilen çözüm önerilerinin bu bağlamda formüle edildiğini vurgulamaktadır. Mardin'e göre Türk halkı Kemalist yöntemleri benimsemekte ve uygulamakta epey zorlanmıştır. Bu da Kemalist anlayışa sahip aydın sınıfıyla halk arasındaki ayrımı iyice artırmıştır. Mardin, aydın-halk yabancılaşmasındaki bir diğer bakış açısını merkez-çevre bağlamında kurmaktadır. Bu bakış açısına göre Osmanlı döneminde toplum, merkez ve çevre olarak iki sınıfa bölünmüş, Cumhuriyet döneminde bu sorun devam etmiştir. Merkez ve çevrenin bir türlü uyuşamaması sonucunda var olan aydın-halk kopukluğu daha da derinleşmiştir (Baltu, 2023, s. 336-338).

Hilmi Ziya Ülken, meseleyi eskiyle yeninin birbirine girmesi bağlamında düalist anlayış ile ele almaktadır. Ülken'e göre Tanzimat öncesinde başlayan Batılılaşma süreci, zaman içerisinde aydınlar arasında fikrî ihtilaflara neden olmuş, yabancılaşma ve kopukluklar meydana gelmiştir. Ülken, aydınlara bütünüyle kendi toplumunun gerçeklerine kapalı bir Batılı yahut şeklini kaybetmiş bir Doğulu olarak eleştiriler getirmiştir (Ülken, 2008, s. 25).

Ziya Gökalp'e⁴ göre Osmanlı aydını halktan kopuktur. Bu düşüncesine gerekçe olarak, aydının ecnebi okullarından gelmesini ve halkın içinden çıkmamasını göstermektedir. Gökalp'e göre entelijansiyanın kültürü tezhipli iken, halkın kültürü millîdir. Bu iki kültür birbirinden bağımsızdır. Seçkinler olarak ifade ettiği entelijansiya, millî kültüre sahip çıkmalı ve halkla bütünleşmelidir (Ercan, 2020, s. 40).

Nureddin Topçu, aydın-halk kopuşuna dair düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: "Bizim aydınlarımız vagonlardan kopan lokomotifler gibidir. Onlar kömürlerinin bittiği yerde yolda kalır, bizlerde buralarda gebeririz" (Topçu, 1998, s. 71). Topçu'ya göre aydın sosyolojik sorunlardan tamamen habersizdir. Toplumun hizmetinde olma gayesi

4 Ziya Gökalp, Said Halim Paşa ile aynı dönemde yaşamıştır. İki isimde İttihâd ve Terakkî Cemiyeti'nin en yüksek mercîi olan Merkez-i Umumî'de yer almıştır. Gökalp Türkçü kanadın önde gelen isimlerinden iken, Said Halim Paşa İslâmcı kanadın önde gelen isimlerindedir. Bu noktada fikirsel çatışmalarda yaşamışlardır.

yoktur. Aydın son asırda dalkavuk ve Batı'nın bilinçsiz taklitçisi olarak görülmektedir. "Batı'ya gidenler Anadolu'yu unuttular; yurda dönenler Batı'nın kültürünün en bayağı yaşam araçlarını memlekete taşıdılar" (Topçu, 2017, s. 88). Topçu kurtuluşu ve yükselişi yine aydınlarda görmektedir, ancak bunun için önce milli mektepler ve yerliliği sağlamak elzemdir. Daha sonra halk, buralardan yetişen aydınlara etrafında kenetlenerek milli benliğini bulacak ve yüksелеcektir. Ancak bunu yaparken Batı'dan aldıklarını süzgeçten geçirecek ve kendi benliğinde eritecektir.

Necip Fazıl Kısakürek'in de aydın eleştirilerinin merkezinde eğitim sistemi vardır. Sorunun kaynağını yabancı kültürlerin etkisinde kalan aydın olarak tespit etmektedir. Yabancı kültürlerin etkisinin merkezine de maddeci ve pozitivist düşünceyi almaktadır. "Sözde aydın, olayların iç yüzünden ziyade posasını bilir. Hiçbir şeyin ruhuna vakıf değil, her şeyin maddesine meftundur" (Kısakürek, 2014, s. 260). Kısakürek, Topçu gibi aydının varlığına karşı değildir, aksine bunu gereklilik olarak görmektedir: "İslâm inkılâbında sınıf, belli başlı fabrikaların kendisini cemiyet içinde sınırladığı zümreleri değil, kitlelerin, bütün insanlık çapında mayasını tutturacak örnek şahsiyet kadrosunu murat eder. Bu kadronun da belli başlı bir sınıf ismi vardır: Gerçek ve üstün münevverler aristokrasyası..." (Kısakürek, 2010, s. 228).

Aydın ve entelijansiya tahlil ve eleştirileri konusunda dikkat çeken isimlerden birisi de Cemil Meriç'tir. Meriç, kendi tabiriyle Avrupalılaştıran aydınlara şedit bir şekilde eleştirmektedir. "Zavallı Türk aydını, Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unuttur hazineleri olduğunu. Düşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır" (Meriç, 2016, s. 9). Meriç aydınlara benlik kaybı yaşadıklarını düşünmektedir ve aydının ne kadar değişirse değişsin asla Batılı olamayacağını belirttikten sonra şu alıntıya yer vermektedir: "Bütün Kur'an'ları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupa'nın gözünde yine Osmanlıyız; Osmanlı yani İslâm. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın! Avrupa maddeciliğine rağmen Hıristiyan'dır; sağcısıyla solcusuyla Hıristiyan. Hıristiyan için tek düşman biziz: Haçlı ordularını bozgun dan bozguna uğratan korkunç ve esrarlı kuvvet..." (Esen, 2018, s. 11). Cemil Meriç, "bu memlekette yaşanmaz" diyen Türk aydınına sert bir dille cevap vermektedir: "Her dudakta aynı rezil şikâyet: yaşanmaz bu memlekette! Neden? Onlar Türkiye'nin insanından şikâyetçi. İnsanından, yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını yaşanmaz bulanlar, vatanlarını yaşanmazlaştıranlardır" (Meriç, 2020, s. 97). Birçok düşünürde görüldüğü gibi, Meriç'te millileşmek kavramından söz etmektedir. Ona göre geçmişin mukaddes değerleri ve kültürü korunmalıdır ancak ilerlemek için de gelişmiş toplumların faydalı yönleri alınıp, topluma entegre edilmelidir. Böylece ülke insanı kültürel erozyona uğramadan ilerlemeyi başarabilecektir.

Aydın-halk yabancılaşması meselesi, yukarıda görüldüğü üzere muhtelif bakış açılarıyla izah edilmektedir. Her görüş, meseleyi kendi zaviyesince ele almakta, farklı değerler dünyasından hareketle eleştiri ve çözüm önerileri getirmektedir. Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'de bu tartışmalara ortak olmakta, meseleyi İslâmcı bir perspektifle ele almaktadır.

3.Said Halim Paşa'nın Aydın-Halk Kopuşuna Dair Eleştirileri

Kavalalı hanedan üyesi⁵ olarak dünyaya gelen Said Halim Paşa, genç yaşında başladığı devlet adamlığı kariyerini, devletin en tepesine, sadaret makamına oturarak tamamlamıştır. Paşa'yı muadillerinden ayıran en önemli nokta, onun devlet adamı kimliğinden (Bostan, 1986) ziyade mütefekkir kimliğiyle hatırlanmasıdır. Gençliğinden itibaren devletin birçok kaleminde farklı görevler icra etmiş, bunu yaparken toplumu gözlemlemeyi ve sorunların hallini düşünmeyi asla terk etmemiştir. Said Halim Paşa, İslâmcılık düşüncesinin önde gelen isimlerinden birisidir. Münevver ve mütefekkir yönü, Paşa'yı bugüne ve geleceğe taşıyan en önemli özelliği olarak öne çıkmaktadır. Yazmış olduğu

5 Said Halim Paşa 19 Şubat 1864 tarihinde Kavalalı hanedan üyesi olarak Kahire'de doğmuştur. Dedesi ünlü Kavalalı Mehmed Ali Paşa, babası ise Vezir Halim Paşa'dır. 1870 yılında ailesiyle birlikte İstanbul'a gelmiş, ilköğrenimini burada tamamlamıştır. Özel hocalardan Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrenmiş, entelektüel gelişimi için gerekli olan adımları küçük yaşlarda atmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Bostan, 2019), (Bardakçı, 12 Eylül 1999), (Türkyılmaz, 2021).

risalelerde merkeze İslâmcılığı ve özden kopmamayı almaktadır. Batı'da yükselen ilim ve tekniği ithale taliptir ancak bu, İslâmî kaide ve öz kültüre zarar vermeden, belirli süzgeçlerden geçirilerek gerçekleştirilmelidir. Paşa ile ilgili M. Doğan'ın şu değerlendirmesi oldukça isabetli görünmektedir:

"Said Halim Paşa hayatının büyük bölümünü Avrupa'da geçirmiş, Garb medeniyetini içten tanımış, onunla yakın temasta bulunmuş olmak dolayısıyla, Şark müesseselerini Garb müesseseleri ile mukayese edebilme kudretini gösterebilen ve bu sebeple de Garb medeniyeti yüzünden İslâm âleminin uğradığı zararları, bünyesinde açılan rahneleri gereği gibi keşfedip anlamış biri olarak tebarüz etmektedir" (Doğan, 2012, s. 132).

Said Halim Paşa ömrünün uzun bir kısmını Avrupa'da geçirmiştir.⁶ Bu dönem zarfında farklı şehirlerde farklı içtimai ortamlarda bulunmuş, Batı sosyolojisi ve müesseseleri hakkında ciddi izlenimler elde etmiştir. Gözlemlerini ve izlenimlerini devamlı okuyarak ve tefekkür ederek desteklediği anlaşılan Paşa, ülkesine döndükten sonra Doğu-Batı mukayeselerini kaleme almaya başlamıştır. Paşa'nın belirli aralıklarla yazmış olduğu birçok risale vardır. Bazı konular vardır ki birçok risalesinde o konuyu tartışmakta, farklı yönleriyle ele almakta ve sorunun çözümüne dair fikirler üretmektedir. Osmanlı aydınının halkına ve halkının sorunlarına yabancılaşması ve halkın da bunu görüp aydınından gelecek her türlü fikri reddetmesi durumu, Paşa'nın üzerinde uzun süre durduğu bir konu olarak dikkat çekmektedir.

Paşa'ya göre Türk entelijansiyası Batı'nın tesiri altında kalarak şahsiyetini kaybetmiştir. Bu aydın sınıfın kendi ülkesi adına bu derece karamsarlığa düşmesinin sebebi, ülkede hiçbir şeyin ıslah yoluyla düzelemeyecek kadar kötü durumda olmasıdır (Akın, 2011, s. 145). Bu düşünceden yola çıkarak kurtuluşu var olanı ıslah etmekte değil, tamamen yıkmakta görmektedir (Düzdağ, 2022, s. 93). Said Halim Paşa'nın "kurtuluşu var olanı ıslah etmekte değil, tamamen yıkmakta gören" olarak muhatap aldığı isimlerden birisi Abdullah Cevdet'tir. Batıcı bir aydın olan Abdullah Cevdet'e göre Batı medeniyetine karşı çıkmaktan vazgeçilmelidir. Çünkü medeniyetin kaynağı Avrupa'dır ve onlara entegre olmaktan başka çare yoktur (Cevdet, 1905, s. 70). Batılılaşırken salt maddi unsurların alınması bir fayda getirmeyecektir ve bu iş topyekûn gerçekleşmelidir. Batı'nın sanatı kültürü ve felsefesi gibi manevi unsurlarının da alınması gerekmektedir (Ülken, 1992, s. 20-21). "Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikenle isticnâs etmeye mecburuz" diyen Cevdet, Türk geleneklerini de iptidai olarak görmektedir (Aslan, 2019, s. 20). Hâlbuki örnek alınan Batı'da bu metoda başvurulmamakta, eksik ve geri görüleni ıslaha çalışılmaktadır. Paşa, aydınları Batı'yı anlamamakla suçlar: "Batılıları taklit etmeye çalışıyorlar. Ama onlara tamamen zıt bir şekilde düşünüp hareket ettikleri, bu basit mukayesede bile görülmektedir. Kendileri ise, Batılılar gibi düşünüp hareket etmekte olduklarına son derece emindirler" (Düzdağ, 2022, s. 95).

Said Halim Paşa her ne kadar yıllarını Avrupa'da geçirmiş, soylu bir aileden geldiğinden dolayı çocukluğundan beri elit ortamlarda bulunmuş olsa da kendi kültürünü, dinini ve toplumunu iyi tanımaktadır; aidiyet hissi yazılarında net biçimde görülmektedir. Osmanlı aydınlarını kendi tarihlerini anlayamamakla, millî ve manevi değerlerinin büyüklüğünden şüphe etmekle ve kendi toplumlarını hakir görmekle itham etmektedir (Akın, 2011, s. 145). Bu kişilerin kendini bilmeme hastalığına düştüğünü ve kendi medeniyetlerine "yabancıdan daha çok yabancı" (Tavukçu, 2016, s. 73) kaldıklarını söylemekte, bunları "Ruhların vatan değiştirmesi ve fikren göç!" sözüyle tenkit etmektedir (Düzdağ, 2022, s. 97).

Bir aydının kendi toplumunu ve içinde bulunduğu cemiyeti eleştirmesi için önce kendi özü hakkında tafsilatlı bilgi ve fikir sahibi olması gerekmektedir. Çünkü aydına ve entelijansiyaya biçilen görev ve ortaya çıkış sebeplerinden birisi bu olarak açıklanmaktadır. Aksi takdirde muhtelif medeniyetler ile kendi medeniyeti hakkında mukayese

6 İsviçre'de beş yıl boyunca siyasal ilimler eğitimi görmüştür. 1903 yılında Mısır'a sürgün edilince Avrupa'ya geçmiş ve 1908'e kadar çalışmalarını burada devam ettirmiştir. İttihâd ve Terakkî Cemiyeti ile olan iltisakı da bu yıllarda gerçekleşmiştir.

yapması doğru sonuçlar vermemektedir. Paşa'ya göre bizdeki Batı hayranları kendi cemiyetine yabancı olmak bir yana, medeniyetine girmeye talip oldukları Avrupa'ya bile yabancıdırlar:

“Eski devirlerde aydın sınıfımızın en büyük kusuru, Batı medeniyetini tanımamak, bu yüzden de ona karşı daimi bir düşmanlık beslemek idi. Şimdi ise, Batı hayranlarının eskinin tam zıddı bir duruma düştüklerini görüyoruz. Bunlar, tanımadıkları için kendi memleketlerine yabancı kalıyorlar. Fakat şir'ü hayal ile devamlı arzu ettikleri yabancı medeniyete karşı, aşırı bir bağlılık içinde kendilerini unutupuyorlar. Medeniyetin bir unsuru olmak bakımından, eski ve yeni aydınları mukayese edersek, yenilerin çok daha zararlı oldukları anlaşılır” (Düzdağ, 2022, s. 100).

“Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır” hadisini referans alan İslâmcılar, ilmin nereden geldiğiyle ilgilenmemektedir. Onlara göre alınan bilgi İslâm kültür ve kaideleri içerisinde eritildiği sürece bir problem yoktur (Aslan, 2019, s. 15). Paşa Batı'dan alınacak ilim ve tekniğe hiçbir zaman karşı çıkmamaktadır. İlerlemek için Avrupa'dan büyük ölçüde yararlanılmalıdır. Bu noktada hemen her Osmanlı aydını konsensüs sağlamaktadır. Ancak İslâmcıları ve Paşa'yı Garpcılardan ayıran durum, bu birikimden ziyadesiyle istifade edilebilmesi için ithal edilen birikimin millî süzgeçlerden geçirilmesidir. Bilginin, kendi kültür ve müesseselerimize tatbik edilmesi gerekmektedir (Düzdağ, 2022, s. 104).

Said Halim Paşa, Avrupa medeniyetinin geleneklerimize ve dinimize uygun olmadığını ve olası bir Batılılaşmanın kendi medeniyetimizden vazgeçmek olacağını söylemektedir (Gündüz, 2022, s. 65). Paşa'ya göre Batı'daki gösterişli hayat aydınlarımızı oldukça etkilemiş, gözlerini kamaştırmıştır. Aydınlar, şahit oldukları ortamı Batı medeniyetini meydana getiren sebep zannetme yanılgısına düşmüş; Batılı yaşam tarzını kendi ülkelerine de uygulayarak sorunu aşabileceklerini düşünmüşlerdir (Düzdağ, 2022, s. 110). Avrupa'nın en gözde şehri kabul edilen Paris, aydınlarımız için bir medeniyet başkenti haline gelmiştir. Orada görülen Fransız ahlâk, yaşam biçimi ve geleneklerinin benimsendiği ve aydınlar tarafından Osmanlı coğrafyasına tatbik edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Paşa'nın eleştirilerinin odağında olan Garpcı aydınlar grubunun tamamı kâmilen Batılılaşma eğilimindedir. Bu minvalde Garpcı aydınlardan Celâl Nuri istisna teşkil etmektedir. “Gitgide millî ahlâkımızı şiddetle muhafaza şartıyla Avrupa'nın amelî usullerini almak mecburiyetindeyiz” diyerek Batı'nın manevi yönünün alınmasına karşı çıkan Celal Nuri'ye göre Batı medeniyeti, kati suretle Osmanlı medeniyetinden ileri değildir. Bu noktada İslâmcılarla paralel düşünmekte, modernleşmenin salt teknik düzeyde kalmasını savunmaktadır (Aslan, 2019, s. 17) Topyekûn Batılılaşmak Celal Nuri'ye göre teslimiyetçiliktir ve bu görüşüyle kendi camiasından farklı düşünmektedir.

Said Halim Paşa aydınları sadece özden kopmakla kalmayıp, özü reddedişlerini maharetmiş gibi anlatmalarıyla da tenkit etmektedir. Fransızca konuşup, din ve gelenekten uzaklaşıp, kumar ve metres gibi Paris'te yaygınlaşmış hayat tarzına geçiş yapmak aydınlarca adeta bir meziyet sayılmaktadır. Paşa'ya göre aydın sınıfın bu taklitçiliği ve özden kopuşu, halk nezdinde aydınlara karşı bir husumet halini almakta, fikirleri en şedit biçimde reddedilmektedir (Düzdağ, 2022, s. 111). Böyle olunca halk, kendilerine yolbaşçılık edecek, yönlendirecek olan eğitimli sınıftan mahrum kalmaktadır. Aydın halka inemeyince, halkta kendisine hakir gözle bakan entelijansiyadan uzaklaşınca aradaki makas gün geçtikçe artmaktadır. Aydınlar ekseriyetle Batı'nın taklitçiliğine düşmüşken, halkta tam tersine her türlü yeniliğe sert biçimde karşı çıkmaktadır.

Osmanlı entelijansiyası millî kurumların kıymetini anlayamamış; Avrupa'da var olan sistemi ve kurumları aynen tatbik ederek muasırlarına yetişeceklerini düşünmüşlerdir. Paşa'ya göre bu millî varlığımızdan vazgeçmektir ve aydınlar bunu anlayamamışlardır (Düzdağ, 2022, s. 115).

Said Halim Paşa İslâmcı bir mütefekkir olarak tanınmaktadır. Bıraktığı bu izlenimi yazılarında görmek mümkündür. Konuları ele alırken merkeze İslâm'ı almakta ve bu merkezden hareket ederek çözüm önerileri sunmaktadır. Aydın-halk kopuşuna da bu yaklaşımla eğildiği görülmektedir. Paşa'ya göre selamet ve kurtuluşu maddecilikte gören

aydınlar, dinî ve manevî hayatı ihmal etmektedirler. Batı'da doğal süreç olarak gelişen dinden uzaklaşma ve bilime yönelişin beslediği materyalizmi, ilerlemenin kaynağı olarak gören aydınlar görülmektedir. Eğer bazı aydınlar, ülkelerine faydalı olacağını düşünerek getirdikleri maddecilik ve pozitivizm fikirlerini getirmemiş olsalardı, bu düşünceler hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktı (Düzdağ, 2022, s. 118).

Paşa için bazı aydınların da dile getirdiği İslâm'ın terakkiye mani olduğu fikri tamamen yanlıştır. Aksine Paşa geri kalışımızın sebeplerinden birini aydınların Batı'da yükselen ilim ve tekniği takip edememesinde görmektedir (Düzdağ, 2022, s. 120). İslâm terakkiye mani olsaydı, geçmişte Avrupa'ya ve muhtelif ülkelere ilim ihraç edebilir miydi? Avrupa'da yükselen tekniğin temellerinde Müslümanların izleri reddedilebilir miydi? Müslümanların geri kalması, İslâm'ın yetersiz olduğu anlamına gelmemeli; Müslümanlar kusuru İslâm'da değil, önce kendi şahıslarında, daha sonra buldukları cemiyet içerisinde aramalıdır.

Paşa'ya göre ahlâk, ilimden önce gelmektedir. Çünkü ilmî kazanımlar ancak ahlâkî eksiklikler giderilirse yarar sağlamaktadır. Kimi aydınlar eğitimini ve bilgi seviyesini ön plana çıkararak kendisine her şeyi meşru görmekte, ahlâka mugayir hareketlerde bulunabilmektedir (Düzdağ, 2022, s. 123). Paşa buna dikkat çeker:

“Osmanlı toplumunun kuvvet ve canlılığını tam olarak kazanabilmesi için ahlâkî meziyetlerin, faziletin ve terbiyenin; ilim ve bilginin önüne geçirilmesi gerekmektedir. Artık ilmin vasıta, terbiyenin ise gaye olduğu bilinmelidir. Bu gayeden de maksat, düzenli fikirler, çalışma aşkı, vazife sevgisi, sarsılmaz azim ve sebat ile dolu aydın, faziletli ve imanı kuvvetli Osmanlılar yetiştirmektir” (Düzdağ, 2022, s. 137).

Said Halim Paşa'ya göre İslâm dünyası son asırlarda süregelen felsefi tartışmalarla ve kısır çekişmelerle patinaj çekmekte iken, Batı'da yeni bir medeniyet yükselmektedir. Sadece Osmanlı coğrafyasında değil, diğer Müslüman coğrafyalarda da aynı problem cereyan etmektedir. Aynı milletin fertleri, birbirlerinden tamamen farklı çizgilerde ve gayelerde hareket etmektedir. Bu hiziplerden birincisi İslâmiyet esasına göre şekillenen kitleler iken, ikincisi Batılı fikirleri esas alan gruptur.

“İslâm âleminin her tarafında halk ile aydın tabaka arasında doldurulması imkânsız büyük uçurum vardır. Halk her yerde, ileri gelenleri ve mütefekkirleri ile tam bir tezat halindedir. Aydınlarına, ne yaptığını bilmeyen fakat aynı zamanda pek tehlikeli ve yıkıcı olan unsurlar gözüyle bakarak itimat etmez. Buna karşılık halktan beklediği takdir ve itaati göremeyen aydın tabaka, vatandaşlarına karşı, onları hor gören bir çehre takınarak kendini teselliye çalışmaktadır. Aydın tabaka memleketi her tarafı kaplayan cehaletten kurtarmadaki aczinden utanması lazım gelirken, istediğini yapmayan muhitinin sert ve inatçı olduğundan şikâyetçi olup durur” (Düzdağ, 2022, s. 168).

Paşa, aydınların halka kendi üstünlüklerini kabul ettiremediklerini belirtmektedir. Halk aydına mesafeli durdukça ve ondan gelecek her türlü yeniliği reddettikçe, aydın sınıf elle tutulur icraat gerçekleştiremezken, var olanı da yıkmakla kalacaktır. Hal böyle iken Müslüman coğrafyalar olduğu yerden ileri gidemeyecektir çünkü halk kesimi gelenekçi davranmakta; aydın sınıfına güvenmediği için ıslahatlara olumsuz bakmaktadır. Aydın sınıf ise gelenekçi ve yenilikçi kavgasının tam ortasında kalmakta, Batılı tarzda pozitif ilerlemeyi yapamazken mevcut olanı da ortadan kaldırmaktadır. Paşa için İslâm dünyasının geriliği bu arada kalmışlıktan meydana gelmektedir. Çözüm olarak aydınların ve halkın gaye birliği kurması zaruret halini almıştır. Aydınlar, millî gayeden ve kültürlerinden uzak, hatta tamamen zıt kutupta bulunduğu sürece halk hiçbir zaman aydının gösterdiği yolu izlemeyecektir. Paşa, “mensup olduğu memleketin emel ve gâyesinden başka emel ve gâyeler beslemek hakkını hiç kimseye tanımıyoruz” (Düzdağ, 2022, s 170) sözüyle aydın sınıfına karşı duruşunu net bir dille ifade etmektedir.

Aydın sınıfı ne zaman mensup olduğu İslâm cemiyetlerine ve millî gâyelere hizmet ederse, ancak o zaman topluma sirayet edebilecek ve “münevver” sıfatını hak edebilecektir. Böylece halk ile gâye birliği kuran aydın tabaka, varoluş sebebi olan halkı aydınlatmak, iktidara karşı köprü görevi görmek ve halkın sorunları için çalışıp üretmek vazifesini yerine getirebilecektir.

Said Halim Paşa, Müslüman aydınların ekseriyetini Batılı siyasî müesseseleri olduğu gibi kendi ülkelerine ithal etmek niyetinde olduklarıyla itham etmektedir. Çünkü Paşa'ya göre aydınlar tek çözümü Batının yöntem ve sistemlerini aynen kabulde bulmaktadır ve bunu açıkça söylemektedirler. Paşa içinse çözüm İslâm'ın emrettiği yaşam tarzına dönmek ve onun dışında bir kurtuluş çaresine başvurmamaktadır:

“Bize öyle geliyor ki, aydın dediğimiz o kimseler şu gerçeği akıllarına getirmiyorlar: Batı için her yol Roma'ya giderse, İslâm dünyası için de her yol Mekke'ye gider. Yani bu iki âlemden her biri, başka bir yol, başka bir istikamet, başka bir tâlih takip etmeye ve insaniyetin umûmî gelişmesinde, farklı vazifeleri yerine getirmeye mecburdurlar” (Düzdağ, 2022, s. 218).

Paşa için Doğu ile Batı arasında net çizgiler ve ayrılıklar vardır. Bunlar tamir edilebilir veya orta yol bulunabilir meseleler olarak görülmemektedir. Paşa kendi perspektifiyle aydınlara şöyle seslenmektedir: “Sosyal ve siyasî bakımdan, Müslüman milletlerin Batılı milletlerden alacakları bir şey yoktur. Aksine ikincilerin istifâde edecekleri pek çok şey İslâmiyet'te mevcuttur” (Düzdağ, 2022, s. 219).

Tümelde Müslüman aydınlar, tikelde ise Osmanlı aydınları neden bu denli Batı hayranı ve taklitçisi olma eğilimine düşmüşlerdir? Said Halim Paşa bunun cevabını da vermektedir. İslâm dünyasındaki aydınların ve mütefekkirlerin çoğu ya direkt Avrupa'da, ya da Avrupalıların kurdukları mekteplerde okumuşlardır. Bu mekteplerde öğrenim gören çocuklar, meselelere Batılı bakış açısıyla bakmaktadırlar. Süreç içerisinde kendi an'ane ve dinlerinden kopuş yaşamakta, ellerinde olmadan kendi muhitlerinden uzaklaşmaktadırlar.

Paşa'ya göre aydınların Batılı hayat tarzına olan hayranlıklarının esas sebebi, Avrupa'daki lüks hayat ve refah seviyesinin yüksek olmasındandır. Maatteessüf aynı dönemde İslâm coğrafyasında refah seviyesi hayli düşüktür.

Paşa aydınları eleştirirken bir hakikate de dikkat çekmektedir. İslâm dünyasının Batılılaşmasına taraftar olanların sayısı her zaman azınlık olarak kalmıştır. Ancak bu azınlık, zaman içerisinde aydınların ekseriyetini içine almıştır (Düzdağ, 2022, s. 237). Ayrıca her Batı hayranı bir aydın olmadığı gibi, her aydın da bir Batı hayranı değildir. Fakat ekseriyet bu eğilimde görülmektedir.

Said Halim Paşa'nın aydın-halk kopuşuna dair eleştirileri, muhtelif dönemlerde yazdığı risalelerindeki değerlendirmeleri bir araya getirildiğinde bu çerçeve etrafında toplanmaktadır. Bir Osmanlı mirası olan Bosna-Hersek'te dinî ve kültürel olarak benzer hasletleri taşımaktadır. Paşa'nın uyarıları dikkate alınmamış veya alınsa da çözüm getirilememiş gözükmektedir ki Soğuk Savaş yıllarında hemen her İslâm ülkesinde aynı sorunlar dikkat çekmektedir. Doğan'a göre, “Gerçekte Said Halim Paşa'nın buhranı caridir ve hâlen hepimizin buhranı durumundadır” (Doğan, 2022, s. 139). Aliya İzetbegoviç'in konuya eğilişi de yine İslâmcı bir zaviyeden yapılmakta, problemin salt Türkiye'ye değil, birçok İslâm ülkesine ait olduğu realitesini gözler önüne sermektedir.

4. Aliya İzet Begoviç'in Aydın-Halk Kopuşuna Dair Eleştirileri

20. Yüzyıl İslâm dünyası adına çok girift bir dönem olarak görülmektedir. Yaklaşık üç asırdır yaşanan inhitat devri, beraberinde yaşanan iki dünya savaşı ve Batı'nın mutlak galibiyeti bu durumu açıklar niteliktedir. 1878 yılında Osmanlı Devleti'nden ayrılan Bosna-Hersek, bu girift dönemin acısını yaşamış başat ülkelerden birisidir. Bosna sadece Müslüman kimliğiyle değil, Osmanlı kültür ve medeniyetinin mirasçısı olarak da dikkat çekmektedir. Bu da Türkiye ile Bosna-Hersek'i hem dinî hem de tarihî bir ortak payda da buluşturmaktadır. Aliya İzetbegoviç, böyle bir zamanda ve coğrafyada dünyaya gelmiştir (İzetbegoviç, 2020, s. 21-22). Doğduğu ülkenin son derece heterojen bir yapıda olması, onun karşılaştırmalı mukayese yeteneğinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Birçok din ve mezhepten insanlarla bir arada yaşamış, farklı etnik grup ve kültürleri tanıma imkânı yakalamıştır (Sarıkaya, 2018, s. 405). Kargaşanın hâkim olduğu bir dönemde kendisine üst kimlik olarak İslâmcılığı seçmiş gözükmektedir. Bu durum onu dinleri araştırmaya ve İslâm'ı körü körüne değil, sorgulayarak ve anlayarak tasavvur etmesi yoluna itmiş görülmektedir. Yaşamı boyunca

dört farklı rejime şahitlik etmiştir.⁷ Bu tecrübe ona siyasal ideolojilere ve yönetim şekillerine hâkim olma ve Bosna için en iyisini bulma amacıyla araştırma şevki vermiş görünmektedir. 1990 yılında aktif siyasete adım atmış ve bağımsız Bosna-Hersek için mücadele etmiştir (İzetbegoviç, 2020, s. 93). Kurucu devlet başkanı sıfatıyla bugün hâlâ yürürlükte olan Dayton Barış Antlaşması'nı imzalamıştır.⁸ 2003 yılında hayatını kaybeden Aliya, yaşantısı ve düşünceleriyle İslâm dünyasında iz bırakmıştır.

Aliya'ya göre Müslümanlara ilham verebilecek tek düşünce İslâm olmalıdır. Bu düşünceye yabancı olan fikirler hiçbir zaman sürekli bir başarı elde edememektedir. Fakat İslâm çatısının altında gölgelenen halklar ve devletler, medeniyetler inşa etmiş ve başarılı olmuş görünmektedir. Aliya Türkiye'ye atıfta bulunmakta ve şöyle demektedir: "Türkiye bir İslâm ülkesiyken dünyaya hükmediyordu. Avrupa taklitçisi Türkiye ise dünyada yüzlerce örneği olan üçüncü sınıf bir ülke konumunda" (İzetbegoviç, 2019, s. 22). Aliya'nın bu cümlesi birçok müzakere ortamında tartışmaya açıktır, ancak bütünlüğün bozulmaması adına biz sadece Batılılaşma karşıtlığını ele alacağız.

Aliya için sözde ilerlemeciler, Batıcılar ve yenilikçiler İslâm dünyasının her yerinde bir bahtsızlığı temsil etmektedirler ve oldukça kalabalıktırlar. Aktif bir yaşam biçimleri vardır ve kamusal alanda nüfuzludurlar. Bu kişiler İslâm'ı sadece muhafazakâr kitlelere ve ulemaya özgü görmektedirler; modernist olmayanlara karşı radikal bir tutum içinde hareket etmektedirler. Aliya, Batıcı aydınları kibirle ve eziklikle suçlamaktadır:

"Sözde ilericiler, batıcılar, modernistler ve kendilerini daha nasıl adlandıran kimseler, onlar bütün İslâm dünyasında tam bir felaketi temsil etmektedirler, zira çok sayıdadırlar ve özellikle hükümet, eğitim ve kamu hayatının tümünde çok etkilidirler. İslâm'ı hocalar ve muhafazakârlarda görerek –başkalarını da buna inandırarak- modernistler bu düşünceyi temsil eden her şeye cephe almaktadırlar. Bu kendi kendini reformist ilan eden kimseleri, genelde utanmaları gereken şeylerle gurur duyduklarından tanırırsınız. Genelde onlar; "babasının oğlu", Avrupa'da eğitim görmüş ve oradan zengin Batı'ya karşı büyük eziklik, ait oldukları geri kalmış ve fakir ortama karşı ise çarpıcı üstünlük duygularıyla dönmüşlerdir. İslâmi terbiye, halkla manevi ve ahlâkî bağ olmaksızın onlar çok hızlı bir şekilde temel ölçütleri kaybederler ve yerli kanaatleri, adet ve inançların tahrip edilmesi, yerlerine ise yabancılara ait olanların ikame edilmesiyle, topraklarında bir gecede, aşırı hayranlık duydukları Amerika'yı yaratacaklarını (kurntusuna saplanmaktadırlar) sanmaktadırlar" (İzetbegoviç, 2010, s. 158).

Tamamına yakını Avrupa'da eğitim görmüş olan aydın sınıfın ekseriyeti, ülkelerine zihinsel olarak değişim yaşamış olarak dönmektedir. Kendinden olanı reddetme ve hakir görme, ancak Batılı olana karşı ezilmişlik hissi bu kişilerde görülmektedir. Aliya bu aydın sınıf için şu tespitlerde bulunmaktadır:

"İslâmi terbiyeleri ve halkla manevi, ahlâkî bağları olmadığı için onlar, hızlı bir şekilde temel ölçütlerini kaybeder ve yerel anlayış, gelenek ve inançları ortadan kaldırıp yerine yabancılarını getirerek bir gecede bu yerde, abartılı bir şekilde hayranlık duydukları Amerika gibi bir yer inşa edebileceklerini tahayyül ederler. Standartlar getirmek yerine bir standartlar kültü tesis eder, imkânların geliştirilmesi yerine ise arzu ve heveslerini geliştirirler ki bu da rüşvet, ilkelik ve ahlâkî kaosun önünü açar. Böyleleri, Batı dünyasının gücünün nasıl yaşadıklarıyla değil nasıl çalıştıklarıyla alâkalı olduğunu kavrayamaz. Garbin kudretinin moda, tanrıtanımazlık, gece kulüpleri, genç nesillerin gevşekliğinde değil, Batılıların olağanüstü hamaratlıkları, sebatları, bilgiye olan hâkimiyetleri ve sorumluluk sahibi olmalarında olduğunu göremezler" (İzetbegoviç, 2019, s. 26-27).

Aliya Batı'nın ilim ve tekniğini, çalışma disiplinini görmezden gelmemektedir. İthal edilen fikirlerden ve refor-

7 Doğduğunda krallık yönetimi, sonrasında komünist yönetim ve sosyalizmin dağılışı, Tito dönemi bir nevi faşizm ve son olarak kendi inisiyatifinin başrol oynadığı bağımsız ve demokratik Bosna-Hersek Cumhuriyeti.

8 14 Aralık 1995'de Amerika'da taraflar arasında anlaşma sağlanmış; Dayton Barış Antlaşması'nın imzalanmasıyla savaş sona ermiş ve Bosna'nın bağımsızlığı tanınmıştır. 2000 yılına kadar Başkanlık Konseyi'nde Boşnakların cumhurbaşkanlığına devam eden Aliya, 19 Ekim 2003 yılında hayatını kaybetmiştir.

mist hamlelerden bazıları gerçekten çözüm odaklı olarak anlaşılmaktadır. Ancak Batı'nın her şeyini almaya karşı çıkmaktadır. Batıcı aydınların problemlerini pragmatist davranmamakta, Avrupa'nın zararlı ve kendi kültürlerine taban tabana zıt hasletlerini de almakta görmektedir.

Aliya Türkiye ve Japonya'yı karşılaştırarak modernleşme hamlelerini ve aydın tabakayı incelemektedir. 20. Yüzyılın başlarında Türkiye ve Japonya birbirine benzer ve mukayeseye açık bir noktada bulunmaktadır. Aliya'ya göre her iki ülke de gelecek için eşit şanslara sahiptir. Ancak iki ülkenin izlemiş olduğu reform programları başka istikamette seyretmektedir. Japonya Batılı yaşam tarzını reddedip geleneklerine bağlı bir çizgide yol izlerken, Türkiye bunun aksi bir yol izlemektedir. Aliya'nın bu konuyu ele alışı "tüm medeniyet-i beşer ve gelişmenin gayesi ve özü, yıkıp reddetmek değil, devam ettirmek ve tekamüldür" (İzetbegoviç, 2019, s. 29) cümlesiyle eleştiriye tâbi tutulmaktadır.

Aliya kendi perspektifiyle aydınları ve reformistleri eleştirmektedir. Bu eleştirisine örnek olarak yine Türkiye'yi vermektedir:

"İslâm dünyasındaki reform taraftarları, yeni usuller benimseyerek kadim ideal ve değerleri değişen koşullar dahilinde ihya etmeyi başarabilecek türden bilge halk adamları olmadılar. Bilakis çoğu sefer buz gibi bir alaycı tavırla, bizzat kendileri bu değerlerin karşısına dikildiler. Akıllara ziyan bir siğ görüşlülükle milletin mukaddesatını çiğnediler ve hakiki olan hayatı yok ederek yerine imitasyon bir yaşam koydular. Türkiye ve başka yerlerde bu vahşiliğin neticesi olarak manevi açıdan kafaları karışık, kendi çehreleri olmayan ve kendi istikametlerine ilişkin hissiz, korsan-kopya uluslar ortaya çıkmış veya çıkmaktadır. Tıpkı Avrupalılaştırılmış şehirlerin sahte ışıkları misali onlarda da hiçbir şey otantik olmadığı gibi her şey, gayri tabii ve hakiki şevk ve kudretten yoksundur" (İzetbegoviç, 2019, s. 29).

Aliya'ya göre entelijansiya ile halk arasındaki trajik makas, İslâm dünyasının en buhranlı meselelerinden birisi olarak görülmektedir. Gayrı İslâmi eğitim sistemi ve yaşam tarzı her geçen gün artarak devam ettikçe, halk yabancı baskısını daha da derinden hissetmektedir. Dolayısıyla İslâmi bir refleks taşıyan halk, aydından gelen fikirleri reddetmekte ve bunu gören aydın da halktan iyice uzaklaşmaya devam etmektedir. Aliya Müslümanların eğitime karşı olduğu tezine de karşı çıkmaktadır. Onun için halkın esas karşı çıktığı şey yabancı eğitim sistemidir. Bu sistem içerisinde İslâmi esaslar dışarıda tutulmakta, manevî tahribata meydan verilmektedir. Aliya'nın bu yazıyı kaleme aldığı tarihlerde Bosna'nın içinde bulunduğu sistem ve manevî iklim göz önüne alındığında ne demek istediği daha iyi anlaşılmaktadır.⁹

Halkın istekleri ve karşı çıktığı meseleler, toplumsal alt yapıyı meydana getiren realiteyi oluşturmaktadır. Aliya'ya göre aydın sınıf, kendi isteklerini halka dayatabilmek için önce pohpohlar sonra tehdit ederler; yalvarır veya zorlarlar; isimleri ve şahsiyetleri değiştirirler. Lakin bu süreçlerin sonucunda avamın umursamazlığı ve reddi ile karşılaşılır (İzetbegoviç, 2019, s. 37). Müslüman halklar, İslâm'a aykırı gördüğü herhangi bir şeyi kabul etmemektedir. Bu, halkların İslâm'ı hakkıyla yaşadığı anlamına gelmemelidir, çünkü İslâm sadece bir din ve kurallar bütünü olarak ele alınmamakta, sosyolojik gerçeklik ve hissî refleks olarak yaşanmaktadır.

Müslüman halklar kendi bünyelerinden çıkacak bir İslâmi hareket arzusu içindedirler, bunu gerçekleştirmenin yegâne yolu ise kendi münevverlerini yetiştirmekten geçmektedir. Aliya'nın ifadesiyle "yabancılaşmış aydınlar" kendi metotlarını uygulamaktadır ancak bu metodu tatbik edecek halk kitlelerini yanlarına çekememektedir. Entelijansiya ile halk, gaye birliğinde buluşmamaktadır. Böyle olunca, hem Aliya'nın hem de Said Halim Paşa'nın dikkat çektiği gibi ortaya bir kördüğüm çıkmaktadır. Bu kördüğüm ancak halk ile aydının gaye birliğini tesis etmesi ile çözüme kavuşturulabilecek bir problem olarak görülmektedir. Aliya İslâmcıların tasavvurundaki ideal aydınlar/münevverler tipini şöyle açıklamaktadır: "Ufukta ancak tek bir yol gözükmektedir: İslâmî düşünce ve hissiyata haiz yeni bir

9 Komünist bir ideoloji içerisinde yer alan dönemin Yugoslavyası'nda manevî değerler ve dine bakış olumsuzdur. Bosna'da Yugoslavya'nın bir parçasıdır ve rejime ayak uydurmak durumundadır. Böyle bir ortamda Aliya'nın İslâm merkezli tutumu, rejimin savunucuları ve yönetim tarafından dikkat çekmektedir.

entelijansiya oluşturulup bir araya getirilmesi. Bu entelijansiya böylece İslâm bayrağını dalgalandıracak ve İslâmî kalabalıklarla birlikte İslâm idealinin gerçekleştirilmesi için harekete geçecektir” (İzetbegoviç, 2019, s. 39).

Aliya, İslâm ülkelerinin madden bağımsız gibi görünse de manen müstemleke altında olduğuna işaret etmekte, bunda aydınların da payının olduğuna dikkat çekmektedir:

“Gerçekten de, Müslüman devletlerin hemen hemen hepsi bağımsızlığını mücadele edip kazandılar, fakat çoğu durumda bu bağımsızlık şeklidir. Batıya olan ekonomik ve daha da kötüsü manevî bağımlılık kaldı. Belli sayıdaki Müslüman ülkelerde doğrudan veya dolaylı olarak basın ve eğitim yabancıların elindedir ve onlar ruhları zehirlemeye devam ediyor. daha özel bir belâ ise halkıyla her türlü bağımlı kaybetmiş olan belli entelektüel sınıf içindeki yerli yabancılarıdır. Bu aydınlar takımı, hem duygusal hem de emelleri bakımından İslâmî olan bir halka batılı, gayr-ı İslâmî reçete ve çözümler sunuyorlar ve bu trajik anlaşmazlık sonsuza doğru devam ettirilmektedir. Bazı durumlarda, Batılı saplantısından uyanış başladı, fakat açık bir İslâmî konseptin eksikliği nedeniyle o yavaş ve zik-zak olarak ilerlemektedir (İzetbegoviç, 2010, s. 108).

Aliya'nın ön plana çıkardığı temel gayelerden ilki ahlâktır. Bu hem İslâmî nizam için bir gereklilik, hem de toplumsal dönüşüm idealinde ele alınması gereken ilk problematik olarak öne çıkmaktadır. Burada belirtilen ahlâk kavramı, pek tabii İslâmî çerçeve içerisinde anlaşılmalıdır.

Aliya Müslüman toplumların içine düştüğü ayrışmaları da ele almaktadır. İslâm'ın emrettiği muvazene kaybedilmiştir ve bunun beraberinde getirdiği tasnif, gaye birliğinin oluşmasına engel olmaktadır. Bunda tek suç elbette aydınların değildir ancak bu ayrışma ve kutuplaşma da onların da payı inkâra yer bırakmayacak derecede fazladır. Aliya bu durumu şöyle özetlemektedir:

“Günümüzde İslâm ülkelerinin çoğundaki gerçek görüntü toplumun fakir köylüler, bencilce yaşayan zenginler ve kendi memleketlerinde birer yabancıya dönüşen aydınlardan oluştuğuna işaret ediyor. Bir yandan fakir ve cahil köylü (anlayıp uygulayamasa da) İslâm'ı severken; zengin, ikiye bölünmüş bir şekilde İslâm'a bağlılığını ifade eder. Aydın ise İslâm'a karşı kayıtsız kalır. Hz. Muhammed (sav), “İki şeyden tiksiniyorum; dindar cahilden ve inançsız âlimden” demiştir” (İzetbegoviç, 2020, s. 25).

5.Said Halim Paşa İle Aliya İzetbegoviç'in Farklılıkları Ve Benzerlikleri

Batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme literatürünün alt başlıklarından birisi olan aydın-halk kopuşu yahut yabancılaşması meselesi, belirli bir zaman aralığına hapsedilemeyecek kadar derin bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuya ilişkin hayli zengin bir literatür oluşmuş, hem Batılı hem de Müslüman düşünürler meseleye kendi zaviyelerinden eleştiri ve çözüm önerileri getirmişlerdir. Bu düşünürlerin ortaya koydukları tezler ve hipotezler ile ilgili karşılaştırmalı ve kavramsal analizler ise konunun daha iyi anlaşılması açısından önemli gözükmektedir. Bu bağlamda yukarıda konuya dair fikirleri ele alınan Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç'in hayatlarındaki farklı parametreler ve benzer görüşler aşağıda tartışılacaktır.

20. Yüzyılda yaşamış ve eser ortaya koymuş olan İslâm mütefekkirleri tek bir coğrafya ve kültürden çıkmamışlardır. Aynı coğrafyalarda yetişen bu mütefekkirlerin gelişimlerinde içine doğdukları aile, yaşadıkları ülkenin siyasal rejimi ve dünyanın içinde bulunduğu konjonktürel durum gibi etkenler önem taşımaktadır. Said Halim Paşa ile Aliya İzetbegoviç'in fikirlerini mukayese ederken de anakronizme düşmemek adına bu etkenler göz önünde bulundurulmalıdır.

Said Halim Paşa prestiji yüksek ve oldukça zengin bir aile olan Kavalalı hanedan üyesi olarak dünyaya gelirken, Aliya İzetbegoviç sıradan bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Said Halim Paşa dönemin en iyi okullarında eğitim görmüş, küçük yaşından itibaren özel hocalar aracılığıyla yetiştirilmiş ve tahsiline Avrupa'da devam etmiştir. Aliya

İzetbegoviç ise Paşa'ya oranla daha standart eğitim veren okullarda eğitim görmüş, tahsil düzeyi daha kısıtlı kalmıştır. Yaşadıkları döneme yüzeysel bir perspektifle bakıldığında Said Halim her ne kadar çalkantılı bir döneme rast gelse de egemen ve hür bir İslâm ülkesi olan Osmanlı Devleti sınırlarında dünyaya gelirken, Aliya Yugoslavya sınırları içerisinde yer alan, son derece heterojen yapılı ve dinî olarak kısıtlamaların giderek arttığı Bosna'da dünyaya gelmiştir. Mevcut siyasal otorite ile olan negatif bağları incelendiğinde Said Halim biri gençlik, diğeri de 1. Dünya Savaşı sonrası olmak üzere iki kez sürgün hayatı yaşamıştır. Aliya ise biri gençlik, diğeri ise olgunluk dönemlerinde olmak üzere iki kez hapse atılmıştır. Said Halim Paşa'nın vefatı normal yollarla olmamış, bir Ermeni terörist tarafından şehit edilerek hayata gözlerini yummuştur. Aliya İzetbegoviç ise eceliyle vefat etmiştir. Bu parametreler göz önüne alındığında Said Halim Paşa ile Aliya İzetbegoviç'in paralelliklerini ortaya koymak kanaatimizce daha anlamlı ve anlaşılır olacaktır.

Çalışma boyunca sıkça vurgulandığı gibi iki ismin mütefekkir kimlikleri dışında en öne çıkan benzerliği yaşadıkları dönemde ulaşabilecekleri en yüksek devlet makamına ulaşmış olmalarıdır. Said Halim Paşa Osmanlı Devleti'nin sadrazamı olurken, Aliya İzetbegoviç Bosna-Hersek'in kurucu devlet başkanı olarak tarihe geçmiştir.

Yaşadıkları dönemler göz önüne alındığında her ikisinin de aktivist çağları olmuştur. Pasif kişiliklere sahip değildirler, aktif bir biçimde buldukları ortamlarda öne çıkmışlardır. Said Halim Paşa'nın sürgün yıllarında İttihâd ve Terakkî Cemiyeti bünyesinde politik muhalefeti ve sürecin sonunda sadrazamlığa kadar yükselmesi ile Aliya'nın Mladî Müslimani hareketi içerisindeki rolü ve 1990'larda Sırp irredantistlere karşı verdiği mücadele kanaatimizce buna en iyi örneği teşkil etmektedir.

Gerek ideolojilerinde gerekse yaşam biçimlerinde merkeze İslâm'ı almaları ve düşün dünyalarını bu sabiteden hareketle oluşturmaları dikkat çekmektedir. İki isimde mütefekkidir. İslam dünyasının sorunlarını ele almışlar, bu konuda düşünmüş, fikir üretmiş ve eserler vermişlerdir. Münevverdirler. Hayatları boyunca okumuş, tefekkür etmiş, gezmiş ve eser ortaya koymuşlardır. Ülke insanının sorunlarını ele almış ve bunu dile getirmişlerdir. Eleştirdikleri aydın/münevver kalıbına girmemiş, savundukları değerler ve ilkeler ile hemhâl olmuşlardır.

Paşa'ya ve Aliya'ya göre Batı'da yükselen ilim, fen ve teknik alınmalıdır. Ancak bu etkenler ülke kültürüne ve İslâm dairesine aykırı bir nitelik taşımamalı, her yeni düşünce veya bilimsel gelişme önce süzgeçten geçirilmeli ve kendi kültür çerçevesinde eritilmelidir.

Said Halim Paşa Avrupa'da eğitim görmüş ve yıllarca orada yaşamıştır. Aliya'da kıta Avrupası'na yakın bir coğrafyada dünyaya gelmiş, Hıristiyan dünyasını yakından tanımıştır. Bu durum, iki isme Batı'yı sadece teoride değil, pratikte de gözlemlenme ve yaşayarak tatbik etme imkânı vermiştir. Bu bağlamda yapmış oldukları Doğu-Batı mukayeseleri dikkate değerdir. Ele aldıkları bir başka ortak konu "ahlâk" meselesidir. Her ikisi de toplumun ahlâkında ciddi bir bozulma görmekte ve ahlâk konusunu ön plana çıkarmaktadır.

Said Halim Paşa ile Aliya İzetbegoviç'in aydın-halk kopuşuna dair eleştirilerinin merkezinde İslâm'dan uzaklaşma ve Batı hayranlığı vardır. Aydınların tamamına yakını Batı disipliniyle eğitim görmüştür ve meseleleri ele alış biçimleri Avrupa menşelidir. Said Halim Paşa'nın "ruhların vatan değiştirmesi ve fikren göç" sözüne muhatap olan aydınlar ve Aliya'nın bahsettiği "yabancılaşmış aydınlar", muhtelif zaman ve mekânlarda aynı şiarla hareket ediyor görünmektedir. Bu şiarla hareket eden aydınlar için "zihnen müstemleke aydınlar" tabirini kullanmakta pek garip kaçmayacaktır. Başkaları gibi düşünen ve başkalarının oluşturduğu değerler dünyasından beslenen bu aydınlar, geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de aydın ile halk yabancılaşmasına sebep olmaya devam edecektir.

Aydın ile halk arasındaki bu kopukluk, ancak millî bir eğitim sisteminin oluşturulması ve İslâm'ın özüne dönüşle aşılabılır. Bunlar gerçekleştikten sonra toplum kendi bünyesinden arzu ettiği aydınlarını çıkartmaya başlayacaktır. Bu aydınlar kendi toplumuna yabancı olmayacak, halkın mukaddesat ve kültürüyle hemhâl olup, istek ve taleplerini muktedire dayatabilecek pozisyona gelecek ve halkı yönlendirebilme kuvvetini kendisinde bulacaktır; çünkü halk

aydınına güvenecek ve kendi yaşamlarına ve düşün dünyalarına dokunma iznini onlara verecektir. Bu bağlamda “gaye birliği” meselesini ortaya koymaktadırlar. Halk ile aydın aynı gaye etrafında buluşmak zorundadır. Aksi takdirde aydının okumuşluğu ve bilgeliği sadece ait olduğu cemiyetle sınırlı kalacak, halka riayet edemeyecektir.

Sonuç

III. Selim’in başlattığı ve sonrasında devam eden reform hareketleri sırasında, Türkiye ve Bosna-Hersek aynı devlet sınırları içerisinde idi. Aynı dinden ve medeniyet birikimlerinden beslenen bu coğrafyaların bir asrı geçkin süredir aşlamayan sorunları da içtimaî meselelerde zaman zaman paralellikler göstermektedir. Aydın ile halkın birbirine yabancılaşması sorunu da bu benzerliklerden birisidir. Ulus-devlet modeline geçiş her ne kadar siyasî sınırları birbirinden ayırmış olsa da, tarihsel arka plan, itikâdi birlik ve sosyal benzerlikler sınır-üstü bir olgu olarak görülmelidir. Dolayısıyla Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç’in birbirinden ayrı zamana, mekâna ve konjonktüre rast gelmelerine rağmen içtimaî meselelere yaklaşım tarzları, ilk olarak İslâm’ın evrenselliğine atıfta bulunurken, aynı zamanda iki coğrafyanın ortak sorununun aynı tarzda ele alınmasını zarurî kılmaktadır. Çalışmamızda yüzeysel bir şekilde değinildiği üzere Aliya’nın serzenişte bulunduğu konuları sadece kendisinden önce yaşamış Said Halim Paşa değil, muasırları olan Nureddin Topçu, Sezai Karakoç, Cemil Meriç gibi başka isimler de tartışmaktadır. Birçok noktada ortak paydada buluştukları görülse de hiçbiri arasında Said Halim Paşa ile Aliya arasındaki kadar benzerlik tespit edilememektedir.

Aydın/münevver eleştirileri yaparlarken, karşı çıktıkları aydının kendisi değil, büründüğü sunî kişiliktir. Buna en iyi anti-tezi de kendi benliklerinde vermektedirler. İki isimde münevver tanımlamasını yaşantıları ve eserleriyle aslında ispat etmişlerdir. Bu açıdan Batı tahakkümünde olmayan ancak yeniliğe de karşı çıkmayan bir aydın/münevver örneği görmek istendiğinde, iki isimde bu isteği karşılayacak niteliktedir. Said Halim Paşa ve Aliya İzetbegoviç’in tümelde entelijansiya ve modernite, tikelde aydın-halk kopuşu eleştirileri yaparlarken, buradan kavramlara ve aydına karşı oldukları anlamı çıkartılmamalıdır. Aslında her ikisine de yenilikçi İslâmcı denmesi kanaatimizce doğru bir tanımlama olacaktır. Hülâsa, iki ismin benzerlikleri İslâmcı, devlet adamı, münevver, mütefekkir, aktivist, reformist, yerli-millî ve idealist kavramsallaştırmasıyla açıklanabilir.

Son tahlilde iki isimde İslâm dünyasında yaşanan inhitata ve aydın-halk kopuşunun sebeplerine yönelik tespit, tenkit, tahlil ve çözüm önerileri güncelliğini koruyor görünmektedir. Zira İslâm dünyasının eğitim, düşünce, bilim ve teknoloji açısından –geçmişe nazaran tedricen gelişim içinde olsa da- hâlâ Batı’nın gerisinde olduğu maalesef bir vakıdır. İslâm dünyasından pek çok isim, ilim tahsili ve iş hayatı için Batılı ülkeleri tercih etmektedir. Bu tercih, -istisnalar olsa da- beraberinde Avrupaî yaşam tarzına alışan ve öz değerlerinden kopuk nesiller yetiştirmekte; Avrupa ülkelerinin kamu diplomasisi faaliyetlerine maruz bırakılmakta ve uzun vadede Batılı değerleri dünyanın pek çok bölgesine taşımaktadır. Kendi sınırlarında iyi bir eğitim sistemi kuramayan ve potansiyel vatandaşlarını değerlendiremeyen ülkelerin bu sorunu aşması güç görünmektedir. Bu soruna idareciler tarafından çözüm üretilebildiği takdirde millî ve bağımsız düşünebilen yeni nesiller, gelecekte doğup büyüdükleri coğrafyalara maddi ve manevi olarak katkı sunabilecektir. Halk, gelenek ve kültürel değerlerine bağlı, kendisine temas edip tabana inebilen ve tavanla irtibatını sağlayabilen aydınları kucaklayacaktır. Böylelikle Said Halim Paşa ve Aliya’nın işaret ettiği “gaye birliği” sağlanabilecek, aydın ile halk arasındaki yabancılaşma ortadan kalkacaktır.

Kaynakça

Akın, M. H. (2011). Said Halim Paşa düşüncesinde yerlilik meselesi. TYB Akademi, 3, ss. 141-149.

Altın, M. (2017). Kur’ân’da “alîm” ismi ve geçtiği âyetlerle ilgisi. Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 6(2), ss. 374-405.

Altınkaş, E. (2011). Osmanlı modernleşmesinin özgün noktası: aydınlar. History Studies, 3(3), ss. 37-47.

- Asal, C. (2018). İdris Küçükömer: Batılılaşma ve düzenin yabancılaşması. *Yıldız Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(2), ss. 118-125.
- Aslan, T. (2009). Osmanlı aydınlarının gözüyle batılılaşma. *Erdem*, (55), ss. 1-32.
- Baltu, O. (2019). Niyazi Berkes ve Şerif Mardin: Türk modernleşme literatürü üzerine karşılaştırmalı bir analiz. *Tarih yazımı*, 5(2), ss. 326-350.
- Bardakçı, M. (1999, Eylül 12). 90 yıl öncede bir paşa aynı sözleri söylemişti. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/90-yil-once-de-bir-pasa-ayni-sozleri-soylemisti-39101491>
- Batuhan, H. (2002). Entelektüel kavramı üzerine. *Cogito*, 31, ss. 94-102.
- Berkes, N. (1997). Batıcılık ulusçuluk ve toplumsal devrimler. *Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayın*.
- Bilim, C. (1985). İlk Türk bilim akademisi: Encümen-i Daniş. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), ss. 81-104.
- Birkök, M. (2000). Aydınlar ve bazı vasıfları. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (26), ss. 97-111.
- Bostan, M. H. (1986). Said Halim Paşa'nın hayatı [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Bostan, M. H. (2019). Said Halim Paşa ve fikirleri. 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 8(22), ss. 53-90.
- Cevdet, A. (1905). Fas Hükümet-i İslamiyesinin inkırazı, *İçtihat*, (3).
- Çağan, K. (2003). Entelektüel imgesi üzerine. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), ss. 161-170.
- Çetin, H. (2022). Jakobenizme karşı muhafazakârlığın meydan okuyuşu: Said Halim Paşa. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 18(62), ss. 104-144.
- Doğan, M. (2022). Said Halim Paşa Osmanlı'sının ve Osmanlı Said Halim Paşa'sının buhranları. *Sosyologca*, 2(3), ss. 131-143
- Düzdağ, M. E. (2022). Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve son eserleri. *İz Yayıncılık*.
- Esen, K. (2018). Cemil Meriç'in eserlerinde medeniyet, yabancılaşma ve aydın kavramlarının yorumu. *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1(1), ss. 24-39.
- Göksel, O. (2024). Niyazi Berkes'in çağdaşlaşma düşüncesi. *Veche*, 3(1), ss. 24-30.
- Gramsci, A. (1985). *Aydınlar ve toplum* (V. Günyol, Çev.). Alan Yayıncılık.
- Gündüz, H. (2022). Said Halim Paşa'ya göre modernleşme ve aydın kavramları. *GAB Akademi*, 2(3), ss. 56-71.
- Hanioğlu, M. Ş. (1998). "Abdullah Cevdet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/90.
- İzetbegoviç, A. (2019). *İslâm deklarasyonu ve tarihi savunma*. Ketebe Yayınları.
- İzetbegoviç, A. (2020). *İslâmi yeniden doğuşun meseleleri*. Ketebe Yayınları.
- İzetbegoviç, A. (2020). *Tarihe tanıklığım*. Ketebe Yayınları.
- İzzetbegoviç, A. (2010). *İslam deklarasyonu*. Fide Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2019). *Yaban*. İletişim Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2010). *İdeolocya örgüsü* (18. Baskı). Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2014). *Tanrı kulundan dileklerim* (14. Baskı). Büyük Doğu Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994). *Batılılaşma-düzenin yabancılaşması*. Bağlam Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. İletişim Yayınları.

Meriç, C. (1997). Mağaradakiler. İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2016). Umrandan uygarlığa (23. Baskı). İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2020). Bu ülke. İletişim Yayınları.

Olağ Ercan, S. (2020). Ziya Gökalp ve Cemil Meriç'in görüşlerinde aydın ve modernleşme meselesi [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özcan, Z. (2006). Sosyo-kültürel fenomen olarak entelektüeller. Doğu Batı, 9(36), ss. 35-63.

Paşa, Z. (1875). Harabat, C. 1. Matbaa-i Amire.

Said, E. W. (2004). Entelektüel sürgün, marjinal, yabancı (T. Birkan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Sarıkaya, B. (2018). Aliya İzetbegoviç'in düşünce dünyası ve inancını şekillendiren tarihsel arkaplan. Electronic Turkish Studies, 13(25), ss. 401-415.

Sartre, J. P. (2000). Aydınlar üzerine (A. Bora, Çev.). Can Yayınları.

Seton-Watson, G. H. N. (1964). "Intelligentsia" maddesi, A Dictionary of the Social Sciences, (Ed. By) J. Gould, WL Kolb.

Tavukçu, Z. (2016). Said Halim Paşa'nın mefkûresi/temel düşünceleri. Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birikimler V, ss. 71-81.

Tekin, M. (2004). Batı'da ve Türkiye'de aydının dinî-sosyolojik portresi. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(17), ss. 161-176.

Topçu, N. (1998). Kültür ve medeniyet. Dergah Yayınları.

Topçu, N. (2017). Millet mistikleri. Dergah Yayınları.

Toynbee, A. J. (2003). Civilization on trial and the world and the west. Oxford University Press.

Tunaya, T. Z. (1991). İslamcılık cereyanı. Baha Matbaası.

Türkislamoğlu, E. (2019). Türkiye'nin batılılaşma sürecine ilişkin olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in yaklaşımlarının karşılaştırılması [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Türkyılmaz, H. (2021). İslamcı bir düşünür, Said Halim Paşa'nın batılılaşmaya bakışı. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (54), ss. 7-43.

Uyanık, Z., & Akkaş, İ. (2016). "Kenarda" kalmış "merkezi" bir düşünür portresi: Sabri Ülgener. Ardahan Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2(3), ss. 49-59.

Ülgener, S. (1975). Aydınlar sosyolojisi ve çağımız aydını. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 35(1-4), ss. 5-39.

Ülgener, S. (2006). Zihniyet ve din İslam, Tasavvuf ve çözülme devri iktisat anlayışı. Derin Yayınları.

Ülken, H. Z. (1992). Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi. Ülken Yayınları.

Ülken, H. Z. (2008). Tanzimat'a karşı, millet ve tarih şuuru. Türkiye İş Bankası Yayınları.

Yılmaz, S. (2013). İdris Küçükömer'in siyasal tezleri bağlamında AKP ve CHP parti programlarının analizi. Selçuk İletişim, 5(1), ss. 156-173.

Timurlu Ordusunun Bel Kemiği: Tavaçiler

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Dr. Muhammed Emin KOÇAK

Makale Bilgisi

Bağımsız Araştırmacı

Türkiye

ORCID: 0000-0001-7536-7956

E-Mail: emin.kocak0@gmail.com

Sorumlu Yazar:

Dr. Muhammed Emin KOÇAK

Ay Yıl : Aralık / 2024

Cilt:4

Sayı:2

DOI: [10.5281/zenodo.14582410](https://doi.org/10.5281/zenodo.14582410)

Citation:

Koçak, Muhammed E. (2024).
Timurlu ordusunun bel kemiği:
Tavaçiler. *Genç Akademisyenler
Birliği Sosyal Bilimler Dergisi*,
4(2), 166-175. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14582410>

Öz

Tavaçi ünvanı, tarihsel süreçte çeşitli Moğol ve Türk devletlerinde kullanılmıştır. İran Moğolları (İlhanlılar), Akkoyunlular, Safeviler ve Buhara Hanlığı bu devletlerden bazılarıdır. Aynı şekilde, 1370 yılında Semerkant merkezli kurulan Timurlularda da tavaçiler ordu içerisindeki mühim görevliler arasında yer almaktadır. Timurlu kaynaklarında kurucu hükümdar Timur'dan, son hükümdar Sultan Hüseyin Baykara'ya kadar tavaçi ünvanına sahip devlet adamlarına dair bilgiler görülmektedir. Bu çalışmanın ana problemi, Timurlu ordusunda tavaçilerin üstlendikleri görevler, askerî hiyerarşideki konumları ve onların hangi gruplardan seçildiklerinin ortaya konulmasıdır. Timurlularda tavaçiler ordu içerisinde üst düzey görevliler arasındaydı ve onların güçleri dönemsel olarak farklılık göstermekteydi. Tavaçiler, hükümdar ile yakın ilişkilere sahip ve güvenilir kimseler arasından seçilmiştir. Bu bağlamda Barlas boyu içerisinde pek çok tavaçinin ismi, kaynaklarda görülür. Hükümdarın hassa birliği olan kavçinler arasından da muhtelif kimseler tavaçi olarak atanmıştır. Ayrıca, tavaçi makamı çoğunlukla babadan oğula geçmesine rağmen bu makamın tamamen kalıtsal olduğunu söylemek doğru değildir. Tavaçilerin Timurlu ordusundaki en önemli görevleri, askerlerin toplanması, liderin emirlerini askerlere iletmek, ordu teftişi, askerlerin silahlarıyla birlikte daha önceden belirlenen yerde toplanmalarını organize etmek, ganimetleri paylaşmak, ordunun düzen ve disiplini sağlamaktır. Bunların dışında da muhtelif sorumlulukları bulunmaktaydı. Tavaçi ünvanına sahip olan bazı emirler, aynı zamanda hem tümen komutanı (general) hem de hükümdardan sonra ordunun başkomutanı olan emirü'l-ümerâ ünvanına sahiplerdi.

Anahtar Kelimeler: *Timurlu Ordusu, Timurlu Askerî Tarihi, Tavaçiler, Askerî Hiyerarşi, Divân-ı Tavaçi.*

Abstract

The title of tovachi was used in various Mongolian and Turkic states in the historical process. The Iranian Mongols (Ilhanids), the White Sheep Turkomans, the Safavids, and the Bukhara Khanate were some of these states. In the Timurids, who were founded in Samarkand in 1370, the tovachis were among the important officials in the army. In Timurid sources, there was information about statesmen with the title of tovachi, from the founding ruler Timur to the last ruler Sultan Husain Bayqara. The main problem of this study was to reveal the duties of the tovachi in the Timurid army, their position in the military hierarchy and the groups from which they were chosen. Among the Timurids, the tovachi were among the high-ranking officials in the army, and their power varied periodically. The tovachi were chosen from among trusted people who had close relations with the ruler. In this context, the names of many tovachis from the Barlas tribe were seen in the sources. Various people were also appointed as tovachi from among the Quchins, who were the special unit of the ruler. In addition, although the office of tovachi was mostly passed from father to son, it was not correct to say that this office was completely hereditary. The most important tasks of the tovachi in the Timurid army were the gathering of the soldiers, taking the leader's orders to the soldiers, inspecting the army, organizing the gathering of the soldiers with their weapons at the predetermined place, dividing the booty, and maintaining order and discipline in the army. Some of the amirs who had the title of tovachi were also tümen commander (general) and the commander-in-chief of the army after the ruler.

Keywords: *Timurid Army, Timurid Military History, Tovachis, Military Hierarchy, Diwan-i Tovachi.*



Giriş

Moğolca, “saymak”, “toplamak” ve “hesaplamak” anlamına gelen togacadan (togaci) türeyen tavaçi¹, Çağatay Türkçesi’nde ise “sayı sayan”, “asker toplama görevlisi”, “haberci” gibi anlamlarına gelmektedir. Tavaçiler, orduya asker toplanması, ordunun düzeni, ordunun toplanma yerinin belirlenmesi, birliklerin teftişi, hükümdar ile birlikler arasındaki iletişimin sağlanması ve ganimet taksimi gibi muhtelif sorumluluklara sahip olmuştur.² Tavaçilere, çeşitli Moğol ve Türk devletlerinde rastlanılmaktadır ki mesela İlhanlılarda (İran Moğolları) tavaçi, asker toplama, askerî birlikleri teftiş etme ve idam cezasının infazına nezaret etme görevlerini gerçekleştirmiştir.³ Akkoyunlularda ise tavaçinin benzer askerî görevlerinin yanı sıra idari sorumlulukları da bulanmaktaydı.⁴ Safevilerde tavaçiler, resmigeçit törenlerinde birliklerin konuşlanacağı yerleri ve saf sıralamasını da belirlemekteydi.⁵ Buhara Hanlığı’nda ise tavaçiler, askerlerin toplanması, orduyu teftiş etme, savaş alanının belirlenmesi, askerlerin sayısını hesaplama, fetihnâme ve zafernâmelerin ilgili yerlere gönderilmesini sağlama görevleri vardı.⁶ İfade edilen bilgilerden anlaşılacağı üzere tavaçiler, üstelendikleri görevler hasebiyle ordu organizasyon sürecinde önde gelen kimseler arasındaydı. Bu çalışmada, Timurlu ordusundaki tavaçilerin üstlendikleri görevler, askerî hiyerarşideki konumları ve tavaçi olan kimselerin hangi gruplardan seçtikleri hususları ortaya konulmak suretiyle onların ordu içerisindeki yerleri tartışılacaktır.

1. Timur Döneminde Tavaçiler

Timurlular (1370-1507) döneminde tavaçilerin temel görevi orduyu teftiş etmek, hükümdarın emirlerini askerlere iletmek, ganimetlerin paylaşılması ve sefere çıkmadan önce askerlerin teçhizatlarıyla belirlenen yerde toplanmasını sağlamaktı. Mesela Timur (1370-1405), 1370 yılında sekiz kişiyi aynı anda tavaçi olarak atamış⁷ ve 1385 yılında Üç Yıllık Seferi’ne (1385-1388) başlarken tavaçilerin şehirlere giderek asker toplamalarını emretmiştir. Aynı şekilde Yedi Yıllık Sefer hazırlıkları yapılırken (1399-1404) tavaçilerin, askerlere sefere çıkılacağını ve hazırlıklarını tamamlamalarını emretmiştir.⁸ Timur’un, 1404 yılında torunlarının düğünü için Semerkant’ta verdiği toylarda da tavaçiler hazır bulunmuştur. Toydan sonra o, Çin Seferi için tavaçilere asker sayılarını hesaplamalarını, askerleri toplamalarını ve ihtiyaç olacak askerî teçhizatların temin edilmesini emretmiştir.⁹

Tavaçiler hükümdarın emrini komutanlara iletirken, komutanlardan Timur’un emrini aldıklarına dair möçelka

1 Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen: Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*, C.I, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH 1963), 260; Ferdinand D. Lessing, *Moğolca Türkçe Sözlük*, C.II, çev. Günay Karaağaç, (Ankara: TDK, 2003), 1255.

2 Hayrunnisa Alan, *Tavacı*, DİA. C. 40, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 177.

3 Mustafa Uyar, *İlhanlı (İran Moğolları) Devleti’nin Askerî Teşkilatı (Ortaçağ Moğol Ordularında Gelenek ve Dönüşüm)* (Ankara: TTK, 2020), 138.

4 İlhan Erdem ve Kazım Paydaş, *Ak-Koyunlu Devleti (Siyasî Tarihi ve Yönetim Yapısı)* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021), 233.

5 İlgar Baharlı, *Arznâme ve Hulâsatü’l-tevârih Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme)* (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2023), 105.

6 Selim Serkan Ükten, *Buhara Hanlığı’nın Askerî Teşkilatı (1500-1868)* (Ankara: TTK, 2018), 175.

7 Şerefeddin Ali-i Yezdî, *Zafernâme*, C.I, yay. Muhammed Abbasî (Tahran: Çap-ı Rengin, 1336 h.ş.), 161-162.

8 Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.I, 287, C.II, 152; Ca’feri b. Muhammed el-Hüseynî, *Târîh-i Kebîr (Tevârih-i Enbiyâ ve Mülûk)*, çev. İsmail Aka (Ankara: TTK, 2011), 3.

9 Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.II 448; *Continuation du Zafarnâme de Nizâmuddîn Şâmî, par Hâfiz-i Abrû*, yay. Felix Tauer (Prague: Oriental Institute, 1934), 446-448; Hâfiz-ı Ebrû, *Zübdetü’l-Tevârih-i Baysungurî*, C.II, yay. Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdî (Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1395 h.ş.), 1028.

adlı bir belge almışlardır. Söz konusu belgelerin alınması ve muhafazası möçelkaçı isimli görevliler¹⁰ tarafından gerçekleştirilmiştir. Örneğin Timur'un 1385 tarihinde Mâzenderân'a Toga Timurlulardan Emîr Veli'ye karşı gerçekleştirdiği sefer sırasında ordudaki emîrlere disiplinin bozulmaması ve yerlerinden ayrılmamaları için talimatlar vermiş ve bu doğrultuda möçelka alınmıştır.¹¹ Komutanlardan, Timur tarafından verilen emirleri aldıklarına dair möçelka alınma uygulaması, Timurlu ordusunun organizasyonunu ve disiplinini olumlu yönde etkilemiş lider tarafından verilen emrin, lidere bağlı komutanlara ulaşmasında iş şansa bırakılmamıştır.

Timur döneminde tavaçiler savaflara katılarak önemli askerî görevler de üstlenmişlerdir. Mesela Timur'un Hindistan Seferi'nde (1398-1399) Horasan piyadeleriyle Ali Sultan Tavaçi yiğitçe savaşmış¹² ve 1402 Ankara Savaşı'nda da tavaçiler yer almıştır.¹³ Tavaçiler, elçilik faaliyetlerinde de görev almışlardır. Örneğin Timur'un 1371 yılında Harezmi hükümdarı Yusuf Sufi'ye gönderdiği elçinin ismi Ulfe Tavaçi'dir.¹⁴ Yine Tavaçiler, ganimet paylaşımı ve imar faaliyetlerinin koordinasyonunu da sağlamıştır. Timur ile Toktamış Han'ın 1395 yılında karşılaştığı Terek Savaşı sonrasında pek çok şehir, Timurlu ordusu tarafından yağmalanmış, elde edilen ganimetler, tavaçiler tarafından askerler arasında paylaştırılmıştır.¹⁵ Timur'un 1404 tarihinde Beylekan'daki imar ve kanal açtırma faaliyetlerinde, tavaçiler görev dağılımı yaparak söz konu işlere nezaret etmişlerdir.¹⁶ Görüldüğü üzere tavaçiler, ordu organizasyonun mühim bir parçasıydı ancak onlar sadece askerî işlerde değil imar faaliyetlerinin takibi ve elçilik görevlerinde de bulunarak önemli vazifeler üstlenmiştir.

Muizzü'l-Ensâb'a¹⁷ göre Timur'un toplamda yirmi iki tavaçisi vardı ve tavaçilik görevi babadan oğula geçebilmekteydi. Timur döneminde tavaçilerin isimleri ise şu şekildedir: Cakü Barlas, Mübarekşah Barlas, Cihanşah Barlas, Burunduk Barlas, Şemseddin Abbas, İskender Durbet, Ali Sultan Nayman, Alim Şeyh, Elef (Ulef) Kavçin, Erdeşir Kavçin, İnak Humari Kavçin, Ali, Devlet Timur Sulduz, Buri Sulduz, Cake Hitay, Hacik Kavçin, Hudaydad Hitay, Lokman Harezmi, Busteri, Meryemlek, Muhammed Elbukra ve Yusuf Celil.¹⁸ Tavaçiler arasında öne çıkan ilk grup hükümdarın mensubu olduğu Barlas boyudur. Böylece ordu kademesinde mühim görevler, hanedanın boyundan gelen kimselelere verilmek suretiyle iktidarın korunması amaçlanmıştır. Bir diğer grup ise aynı amaca yani iktidarın korunmasına hizmet eden ve hükümdarın en yakınında konumlanan hassa birliği kavçinlerdir.¹⁹ Tavaçi ünvanının babadan oğula intikal etmesi tavaçilerin güvenilir ve iktidara yakın ailelerden seçildiğinin bir diğer göstergesidir. Muizzü'l-Ensâb'da tavaçilerin, emîrlerden (bey) hemen sonra zikredilmesi, onların askerî hiyerarşide emîrlerden sonra geldiklerini de

10 İsmail Aka, *Timur ve Devleti* (Ankara: TTK, 2014), 162. Timur döneminde Emîr Olcay Buğa Möçelkaçı adlı bir emîrin varlığı bilinmektedir. Abdürrezzak-ı Semerkandî, *Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, yay. Abdülhüseyn-i Nevâî (Tahran: Pejûhişgâh-ı Ulum-i İnsanı ve Muta'alat-ı Ferhengi, 1383 h.ş.), C. I/2, 684; Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.I, 463.

11 Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.I, 279, Nizâmeddin-i Şâmî, *Zafername*, yay. Penahî Simnânî (Tahran: İntişarat-ı Bamdad, 1363 h.ş.), 95.

12 Gıyâseddin Ali-i Yezdî, *Saâdetnâme ya Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan*, yay. İrec Afşar (Tahran: Miras-ı Mektub, 1379 h.ş.), 82; Muhammed Emin Koçak, "Timur'un Savaş Sanatı: Hindistan Seferi Örneği (1398-1399)", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/9, (Ocak 2023): 165.

13 Nizâmeddin-i Şâmî, *age*, 255; Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.II, 300, 304; Hâfız-ı Ebrû, *age*, C.II, 960.

14 Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.I, 173.

15 Nizâmeddin-i Şâmî, *age*, 288-289; Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.I, 552-553.

16 Şerefeddin Ali-i Yezdî, *age*, C.II, 385-387; Hâfız-ı Ebrû, *age*, C.II, 1007-1008.

17 Muizzü'l-Ensâb'ın önemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Hayrunnisa Alan, "Muizzü'l-Ensâb'ın Timurlu Teşkilat Tarihi Bakımından Değeri", *Bulleten* 78/ 282, (Ağustos 2014): 527-549.

18 *Muizzü'l-Ensâb*, Bibliothèque Nationale Paris, Persian 67, 97b-98a.

19 Timur ve Mirza Şahrüh döneminde kavçinler hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Emin Koçak, "Timurlularda Ordu ve Askerî Organizasyon (1370-1447)" (Doktora tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi 2024.)

düşündürmektedir. Tavaçi olan Emîr Cakü Barlas'ın, aynı zamanda hükümdardan sonra ordunun başkomutanı (emîr-ül-Ümerâ) olması²⁰ ve oğlu Emîr Cihanşah Barlas'ın da tavaçiler arasında yer alması, Barlas boyundan gelen tavaçilerin ordu içerisindeki gücünün bir diğer göstergesidir.

Bu dönemde tavaçiler, orduda özel bir birlik olan bahadurlar arasında da yer almıştır. Örneğin Timur'un torunu Mirza Pir Muhammed'in (Mirza Ömer Şeyh'in oğlu) tavaçilerinden Devlet Hoca, aynı zamanda mirzanın bahadurları arasındaydı.²¹ Bazı tavaçiler, Timurlu mirzalarının yakınları arasında bulunmuşlardır ki mesela Mirza Ömer'in (Mirza Miranşah'ın oğlu) yakın adamları arasında Şeyh Muhammed Tavaçi zikredilmektedir.²²

2. Mirza Şahruh Döneminde Tavaçiler

Mirza Şahruh (1405-1447) döneminde de tavaçiler benzer görevleri üstelenerek ordu kademesinde önde gelen görevliler arasında yer almıştır. Hükümdarın, 1416 tarihinde Kirman üzerine yürüdüğü seferde, tarihçi Hasan b. Taceddin-i Yezdî, Yezd ve Eberkuh'tan toplanan dört yüz elli askerin tavaçisi olarak katılmıştır.²³ Mirza Şahruh, 1420 yılında Karakoyunlular üzerine çıktığı birinci seferinden önce ülkenin her tarafına tavaçiler göndererek askerlerin silahları ile beraber hazırlanmasını istemiş ve bunun sonucunda ordu, Rey şehrinde toplanmıştır. Tavaçi emîrleri, sayısı iki yüz bin olan bu orduyu teftiş etmek için birkaç gün zaman harcamıştır.²⁴ Mirza Şahruh oğlu ve halefi Mirza Uluğ Bey'in (1447-1449), 1425 yılında Moğollardan Şir Muhammed Oğlan ile karşılaşmasından önce, Timurlu ordusu Hocend'e giderken tavaçiler askerî birliklerin saflarını ve disiplinini bozmadan ilerlemelerini sağlamıştır.²⁵ Mirza Şahruh'un, 1434 yılında Karakoyunlular üzerine yürüdüğü üçüncü seferde tavaçilere, ülkenin her tarafından asker toplamaları emredilmiştir.²⁶ Hükümdar, 1446 yılında isyan eden torunu Muhammed Sultan'ın üzerine yürümeden önce tavaçilere ülkenin farklı yerlerine giderek askerlere Herat'ta toplanmalarını emretmiş ve bunun neticesinde büyük bir ordu meydana gelmiştir.²⁷

Tavaçiler av faaliyetlerinde de yer almışlardır ki mesela Mirza Şahruh, 1406/1407 yılında Samlegan yaylağında avlanmak istemiş ve bu emri orduya tavaçiler ulaştırmıştır.²⁸ Mirza Şahruh zamanında tavaçiler, elçi olarak da hizmet etmiştir. Örneğin başkent Herat'a 1417 tarihinde gelen Çin elçileri dönerken Erdeşir Tavaçi, hükümdarın emriyle Çin'e elçi olarak gönderilmiş ve 1419 yılında Herat'a geri dönmüştür.²⁹

Muizzü'l-Ensâb'a göre Mirza Şahruh'un sekiz tavaçisi vardı. Bunların isimleri Huttelan hâkimi Emîr Nur Melik, Baherz hâkimi olup ölümünden sonra görevini oğlu Emîr Pir Lokman Barlas'a devreden Emîr Şeyh Lokman Barlas,

20 Muhammed Emin Koçak, "Başkomutanlar: Timurlu Ordusunda Emîr-ül-Ümerâ Ünvanına Giriş", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 20, (Haziran 2024): 48.

21 *Muizzü'l-Ensâb*, 102b, 103a.

22 Hondmir, *Habîbü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, C.III, yay. Muhammed Debir Siyâkî (Tahran: Hayyam Yayınları, 1380 h.ş.), 560; Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/1, 21.

23 Hasan b. Taceddin-i Yezdî, *Camiü'l-Tevârih-i Hasanî*, yay. Hüseyin Müderrisî-yi Tabatabaî – İreç Afşar (Karachi: University of Karachi, 1987), 42.

24 Hâfız-ı Ebrû, *age*, C.IV, 713, 720; Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/1, 174, 277; Hondmir, *age*, C. III, 606; İsmail Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı* (Ankara: TTK, 1994), 117.

25 Hâfız-ı Ebrû, *age*, C.IV, 879.

26 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/1, 447; Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü'l-Tevârih*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK, 2006), 211, Mirhond, *Ravzâtü's-Safa fî Sireti'l-Enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hülefâ*, C. X, yay. Cemşid Keyânfer (Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1385 h.ş.), 5422; Aka, *Mirza Şahruh*, 152.

27 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/1, 585

28 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/1, 54.

29 Hâfız-ı Ebrû, *age*, C.IV, 697; Hondmir, *age*, C. III, 602-603; V. V. Barthold, *Uluğ Beg ve Zamanı*, çev. İsmail Aka (Ankara: TTK, 2015), 114.

Emîr Muhammed Sufi Tarhan, Emîr Osman, Mirek Tarhan Tavaçi, Emîr Sultan Mehmet ve Emîr Şeyh Ali'dir.³⁰ Ayrıca hükümdar, 1438/1439 yılında Emîr Sultan Muhammed Barlas'ın oğlu Emîr Cihanşah Barlas'a ulus ve tavaçi emîrliği görevini vermiştir.³¹ Burada dikkat çeken husus bazı tavaçi emîrlerinin aynı zamanda on bin kişilik askerî birlik olan tümen³² komutanları olmasıdır. Mesela Emîr Şeyh Lokman Barlas, Mirza Şahruh döneminde tümen komutanlığı yapmıştı ve oğlu Emîr Pir Lokman Barlas, ordunun merkezinde yer alan tümen komutanları arasındaydı.³³ Emîr Muhammed Sufi Tarhan ise hem hükümdarın eşi Gevherşad Ağa'nın³⁴ kardeşiydi hem de ordunun merkezinde yer alan tümen komutanıydı.³⁵ İktidar ile yakın ilişkilere sahip olan kimselerin hem tavaçi hem de tümen komutanlığı yaptıkları ortadadır ki böylece onlar, ordu kademesinde büyük bir güce sahip olmuşlardır. Barlas boyuna mensup olanlara, Mirza Şahruh döneminde de ordu kademesinde tümen komutanlığı ve tavaçılık görevleri verilmiş, böylece bu kişiler himaye edilmiştir. Ayrıca zikredilen dönemde de tavaçi ünvanının babadan oğula geçtiğine dair örnek görülmektedir.

Mirza Şahruh'un oğlu Mirza İbrahim Sultan'ın maiyetinde dokuz tavaçisinin ismi kayıtlıdır ki bunlar Abdülmumin, Hudaydad Kumari Durbet, İbrahim Barlas, Hudayguli, Hacı Seyfeddin, Abdüluyrat, Sultan Ahmet Nayman, Kepek Timur Sulduz ve Dane Hoca Kavçin'dir.³⁶

3. Geç Dönem Timurlularda Tavaçiler

Mirza Şahruh'un 1447 yılında vefatından sonra babasının ölüm haberi Maverâünnehir'de bulunan Mirza Uluğ Bey'e ulaşmış, o da bu haber üzerine tavaçilere emrederek orduların toplanması istemiş ve büyük bir ordu meydana gelmiştir.³⁷ Mirza Uluğ Bey'in hizmetinde toplamda dokuz tavaçi vardı. Bunlar İbrahim Cihanşah Barlas, Seyfeddin, Hamza Tarhan, Mahmut Tarhan, Seyfülmelik Abbas İshak, İskender Hindubuka, Lokman Harezmi, Şeyh Ebu Said ve Ebu Leys Koçak Culi'dir.³⁸

Fars ve Irak bölgesinde güçlenen Mirza Şahruh'un torunu Mirza Muhammed Sultan, kardeşi Ebu'l-Kasım Babür'ün hâkimiyetinde bulunan Horasan'ı ele geçirmek için 1452 yılında harekete geçmiş, Fars, Irak, Şulistan ve Luristan'a tavaçiler göndererek askerlerin kararlaştırılan yerde ve zamanda toplanmalarını emretmiştir.³⁹ Timurlu ordusunun toplanmasında, belirlenen alan ve kararlaştırılan saate dahi, ayrı bir özen gösterildiği de anlaşılmaktadır ki bu durum ordudaki disiplinin uygulamasının mühim bir göstergesidir.

Mirza Ebu'l-Kasım Babür, 1454 yılında Timurlu hükümdarı Sultan Ebu Said'in (1451-1469) hâkimiyetinde olan Semerkant'ı kuşatmasından hemen önce, tavaçileri ordunun sağ ve sol kanatlarına göndererek ayın görüldüğü gece herkesin kendi mevkinde hazır bulunmalarını, aksi takdirde cezalandırılacaklarını emretmiştir. Bunun neticesinde ise büyük bir ordu toplanmış ve tavaçiler sabahın ilk ışıklarından gecenin karanlığına kadar ordunun düzenlemesiyle

30 *Muizzü'l-Ensâb*, 133b.

31 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/1, 480.

32 Bir tümen, on bin kişilik askerî birliktir. Tümen ayrıca Timurlu kaynaklarında idari ve mali sistem hakkında da kullanılmıştır. İbn Arabşah, *Acâibu'l Makdûr fi Nevâib-i Tîmûr*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2012), 56; Yezdî, *age*, C.I, 315-316; Ca'ferî, *age*, 129.

33 *Muizzü'l-Ensâb*, 136b-137a.

34 Mirza Şahruh dönemine damgasını vurmuş olan eşi Gevherşad Ağa için bkz. Muhammed Emin Koçak, "Siyasi ve Sosyal Hayatta Etkin Bir Güç: Timurlu Hanedan Kadınları" (Yüksek lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020), 36-44.

35 *Muizzü'l-Ensâb*, 136b.

36 *Muizzü'l-Ensâb*, 142a.

37 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/2, 618.

38 *Muizzü'l-Ensâb*, 138a-138b.

39 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/2, 713

meşgul olmuştur.⁴⁰ Muizzü'l-Ensâb'a göre Ebu'l-Kasım Babür'ün toplamda yedi tavaçisi vardı. Bunların isimleri Mirza Halil⁴¹, Abdullah Pirzad, Şeyh Hacı, Devlet Melik, Üveys Tarhan, Halil Hinduke Pir Derviş Hezaresbi ve Emîr Hindu-ke'dir.⁴²

Bir diğer Timurlu hükümdarı Sultan Ebu Said, 1464/1465 yılında Herat'tan ayrılarak Merv'e ilerlemiş ve orduya Merv'de kışlayacağını tavaçiler bildirmiştir.⁴³ Muizzü'l-Ensâb'a göre Sultan Ebu Said'in tavaçileri toplamda on dokuz kişi olup bunlar Emîr Kubad ve oğlu Emîr Abdurrahman Kubad, Emîr Musa ve oğlu Emîr Sultan Muhammed, Emîr Ali Sultan Kavçin, Emîr Dukne Kavçin, Emîr Muhammed Mezid Kavçin, Emîr Muhammed Yar, Emîr Pir Hacı Argun, Emîr Kanber Ali, Emîr Pir Sultan Barlas, Emîr Dust Muhammed Kavçin, Emîr Payden Muhammed Kavçin, Emîr Seyyid Asil Argun, Emîr Sultan Ahmet Timurtaş, Emîr Gıyas Argun, Emîr Übeyülali Timurtaş, Emîr Muhammed Han ve Emîr Pir Muhammed Melik'dir.⁴⁴ Sultan Ebu Said yirmi beş yaşında iktidar mücadelesine başladığında Argun boyunun⁴⁵ desteğini alarak 1449 yılında Mirza Uluğ Bey'in hâkimiyetindeki Semerkant'ı kuşatmıştı.⁴⁶ Dolayısıyla onun ordusundaki tavaçilerin bir çoğunun Argun boyundan olması tesadüf değildir. O, iktidara geldiğinde yandaşlarını ordu kademesinde tavaçi gibi mühim görevlere yükselterek ödüllendirmiştir. Benzer şekilde Sultan Ebu Said döneminde de hassa birliği olan kavçinlerin de ordu kademesinde önemlerini muhafaza ettikleri görülmektedir. Bu dönemde de kaynaklarda tavaçilik makamının babadan oğula geçtiğine dair bilgiler zikredilmektedir ki bu durum söz konusu makamın bazen kalıtsal olduğunu ve hükümdarın güvenini kazanmış belirli ailelerden atamalar yapıldığını bir kez daha göstermektedir.

Timurluların son hükümdarı Sultan Hüseyin Baykara⁴⁷ (1470-1506) döneminde de tavaçiler seferlerde mühim görevler üstlenmiştir. Mesela hükümdar, 1472/1473 yılında Sultan Ebu Said'in oğulları Sultan Ahmet ve Sultan Mahmud Mirza ile karşılaşmasından hemen önce, tavaçilere emir vererek Herat ve Horasan'a bağlı tüm vilayetlerden askerlerin toplanmasını ve kendisine katılmalarını emretmiştir. Hükümdar, Çiçektü'ya giderken oğlu Bedüzzaman Mirza ve Emîr Moğol, Herat'tan iki bin süvari ve piyade ile hükümdarın ordusuna dahil olmuş sonrasında ise hükümdarın ordugâhına Horasan'dan pek çok asker katılmıştır.⁴⁸ Sultan Hüseyin Baykara'ya isyan eden ve 1479 yılında öldürülen Sultan Ebu Said'in oğullarından Ebubekir Mirza; Kirman'ı ele geçirmiş, ardından orada tutunamayarak Sistan'a ilerlemiş, daha sonra ise Sultan Hüseyin Baykara'nın hasta olduğunu duyunca Herat üzerine yürümeye karar vermiştir.⁴⁹ Bunun üzerine Sultan Hüseyin Baykara, tavaçiler göndererek ordunun toplanmasını emretmiş ve üzerine gidilerek Ebubekir Mirza öldürülmüştür.⁵⁰

Sultan Hüseyin Baykara, 1491 yılından sonra Sultan Mahmud Mirza'nın hâkimiyetinde olan Kunduz'u kuşatmış, bunun üzerine Sultan Mahmud Mirza, Muhammed Elçibuğa komutanlığında iki bin süvariye hükümdarın ordugâhına gece baskını yapmak için göndermiş ancak Sultan Hüseyin Baykara'nın ordugâhında askerlerin çadırları bir-

40 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/2, 739-740.

41 Adı iki kez yazılmıştır.

42 *Muizzü'l-Ensâb*, 146a.

43 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/2, 935.

44 *Muizzü'l-Ensâb*, 152a.

45 Argun boyu ve önemi hakkında bkz. Hayrunnisa Alan Akbıyık, "Argun: Bir Türkmen Boyu", *Tarih Dergisi* S.37, (Temmuz 2011): 7-26.

46 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/2, 683; Mirhond, *age*, C.X, 5498-5499.

47 Sultan Hüseyin Baykara dönemi Timurluların kültürel ve sanatsal faaliyetler ile ön plana çıktığı bir zaman aralığıdır. Bu dönemdeki kültürel hayat hakkında geniş bilgi için bkz. Arazgul Rejepova, "Timurlularda Kültürel Hayat ve Sultan Hüseyin Baykara Dönemi" (Yüksek lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2019.)

48 Mirhand, *age*, C. XI, 5735-5736; Hondmir, *age*, C. IV, 165-166.

49 Cihan Oruç, *Son Timurlu Hüseyin Baykara (1438-1506)* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 34.

50 Mirhand, *age*, C. XI, 5740-5741; Hondmir, *age*, C. IV, 168.

birine çok yakın olduğu için söz konusu plan uygulanamamıştır. Sonrasında Muhammed Elçibuğa, hücum boruları çaldırarak Sultan Hüseyin Baykara'nın ordusunda karışıklık çıkarmayı amaçlamış fakat hükümdarın emriyle tavaçiler, emirlere, bahadurlara ve askerlere ordugâhtan dışarı çıkmamaları, savaş borusuna aldırış etmeyerek yerlerini terk etmemeleri bilgisini ulaştırmıştır.⁵¹ Sultan Hüseyin Baykara'nın oğlu Bedüzzaman Mirza, 1505/1506 yılında Kandahar'a yürüyüşünde Sistan, Gur, Sahar, Tulak, Farah, Tulek ve Zemin Davar'a tavaçiler gönderilerek ordusunu toplamıştır.⁵²

Bu dönemde tavaçiler, devlet adamlarının ölümünden sonra yapılan yas törenlerinde de yer almışlardır. Mesela 1501 yılında vefat eden büyük şair ve devlet adamı Ali Şîr Nevâî'nin yedisi için Sultan Hüseyin Baykara'nın emriyle yemekler hazırlanmış ve dağıtılmıştır. Tavaçiler, diğer görevliler ile beraber tüm bu sürece nezaret etmiştir ki⁵³ bu durum tavaçilere farklı zamanlarda hükümdar tarafından değişik görevlerin verilebileceğini de göstermektedir.

Tavaçiler, Timurlu ordusunda doğal engellerin aşılması noktasında da görevler üstlenmiştir. Örneğin Sultan Hüseyin Baykara, Kunduz Kalesi kuşatmasından dönerken Amuyye Nehri'ni geçmek için tavaçiler etraftan gemileri toplamış ve ordugâhta yer alan marangozlarda gemi yapımına başlayarak gemilerden köprü yapılmıştır.⁵⁴ Muizzü'l-Ensâb'da Sultan Hüseyin Baykara'nın tavaçileri adlı listede toplamda on dört kişinin ismi zikredilir. Bunlar Mirza Ebubekir, Şeyh Lokman Barlas, Mirza Kıpçak, Feridun Barlas, Ebu'l Kasım, Muhammed Ali Haydar, Mir Gıyas Bahşi, Sultan Argun, Mirza Çağfer, Şehzade Muhammed, Abdi Muhammed Arlat, Emîr Moğol Candar, Emîr Kerimdad ve Şeyh Derviş Kavçin'dir.⁵⁵

Sultan Ebu Said'in torunu Hindistan fatihi Bâbü'r'ün (ö.1530) kayıtlarında tavaçilerin hükümdarın emrini askerlere bildirme, askerlerin düzen ve disiplinlerini sağlama⁵⁶, fetihnâmeler gönderme⁵⁷ ve askerî emirlerin yazılı olduğu fermanları yerine ulaştırma⁵⁸ konusunda görevlendirildikleri de anlaşılmaktadır.

4. Askerî Divân (Tavaçi Divânı)

Timurlularda askerî ve idari sistemden Divân-ı Buzurg isimli divân sorumluydu. Askerî ve idari sistem ile ilgilenen divana Divân-ı Buzurg'a, Divân-ı Tavaçi, Divân-ı Buzurg-î Emet ve Divân-ı Türk de denirdi. Ayrıca Divân-ı Buzurg'un başında bir divan beyi bulunmuş ve divanın üyelerine ise umerây-ı tavaçi denmiştir. Söz konusu divanın üyeleri Cengiz Han'ın yasası ve Timur'un töresi mukabilince devlet içerisinde tüm görevlilerinden önde gelmişlerdir. Türk ve Moğolların işleriyle ilgilen Divân-ı Buzurg'un kayıtlarını ise Nüvisendegan-ı Türk veya bahşi adı verilen görevliler üstlenmiştir.⁵⁹ Bâbü'r'ün kayıtlarında da tavaçi beylerinin (emîr) divân toplantılarına katıldığı görülmektedir.⁶⁰

Tavaçi emîrleri doğrudan hükümdarın emriyle yükselebiliyordu. Mesela Sultan Hüseyin Baykara, 1470 yılında Arlat boyunun emîri Zeynelabidin Arlat'ı tavaçi emîrliğine yükseltmiştir.⁶¹ Muizzü'l-Ensâb'da ise Emîr Zeynelabidin

51 Mirhand, *age*, C. XI, 5779; Hondmir, *age*, C. IV, 192.

52 Hondmir, *age*, C. IV, 314.

53 Hondmir, *age*, C. IV, 256.

54 Mirhand, *age*, C. XI, 5800; Hondmir, *age*, C. IV, 192.

55 *Muizzü'l-Ensâb*, 158a.

56 Zahirüddin Muhammed Bâbü'r, *Baburnâme*, (*Babur'un Hatıratı*), C. III, çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 516-517.

57 Bâbü'r, *age*, C. III, 526.

58 Bâbü'r *age*, C. III, 572.

59 Musa Şamil Yüksel, "Timurlu Devlet Yapısı", *Afyonkarahisar I. Türk Tarihi Sempozyumu Türklerde Devlet*, ed. Hayrunnisa Alan vd. (İstanbul: Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2018), 181; Hayrunnisa Alan, *Bozkurdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 278-279.

60 Bâbü'r, *age*, C.I, 75.

61 Abdürrezzak-ı Semerkandî, *age*, C.II/2, 1037.

Arlat'ın ismi hem tavaçi hem de ordunun sağ kanadında mühür vurur şeklinde zikredilir.⁶² Bu durum tavaçi emîrleri-nin kendilerine ait mühürlerinin olduğunu da gösterir.

Sultan Hüseyin Baykara'nın 1470 yılından sonraki emîrleri arasında on bir emîr, tavaçi ünvanına sahip olup⁶³ bunlar arasındaki Emîr Muzaffer Barlas'ın hükümdardan sonra ordunun başkomutanı olan emîrül-ümerâ makamında olması dikkat çeker.⁶⁴ Emîr Muzaffer Barlas o kadar güçlü bir emîrdir ki Sultan Hüseyin Baykara'nın kazaklık⁶⁵ döneminde ona "eğer herhangi bir vilayet ele geçirilirse üçte ikisi benim, üçte biri senin" dediği görülmektedir.⁶⁶ Emîr Muzaffer Barlas örneği geç dönem Timurlularda tavaçi emîrleri-nin gücünün büyük ölçüde arttığına bir göstergesidir. Ayrıca tavaçi olan bir kimsenin aynı zamanda emîrül-ümerâ olması ordu kademesinde ne kadar etkin bir pozisyonda olduğunu ortaya koymaktadır. Emîr Muzaffer'in hanedanının da boyu olan Barlaslara mensup olması, Barlas kökenli emîrleri-nin Sultan Hüseyin Baykara döneminde de önemini muhafaza ettiklerini göstermektedir.

Bazı zamanlarda mirzaların da emîrleri-ni terfi ettirdikleri görülmektedir. Sultan Hüseyin Baykara'nın oğlu Be-düzzaman Mirza'nın emîrleri-nin Emir Sultan Bayezid Barlas, terfi ettirilmiş ve tavaçi divanında bütün beylerden önde olmuştur.⁶⁷

Geç dönem Timurlu kaynağı Hondmir (ö.1535)'in Nâme-i Nâmî adlı münşeat mecmuasında Divân-ı Tavaçi'ya atanan bir emîr hakkında şunlar ifade edilir: "... Divân-ı Tavaçi'ya atanan emîr, hükümdarın yakınındaki mülazımların ve askerlerin ulufelerini belirler. Yasakçılar (muhafız), her zaman onun emrinde hazır bulunur. Her kim devletin ve ordunun ikbal ve zaferini isterse Divân-ı Tavaçi'nin sözünden çıkmasın. Etraftaki hakimler ve diğer görevliler onun haberi olmadan hiçbir şey yapmasın. Askerlerin ulufeleri ve devlete ait silahlar, onun izni olmadan kimseye verilemez ki onun mührünün basılı olmadığı bir kâğıt hükümdara ulaşmaz. Bütün bahşiler, tavaçiler, bekçiler ve farklı yerlerde bulunan askerler ona bağlıdır. Divân-ı Tavaçi'ya atanan emîr, yasakçılara ve orduya ihtimam göstermeli ve onları parasız bırakmamalıdır."⁶⁸ Sonuç olarak tavaçi emîrleri-nin, Timurlu ordusundaki en üst rütbeli görevliler arasında yer aldıkları ve askerî sistemde geniş yetkilere sahip oldukları görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışmayla Timurlu ordusunda tavaçi ünvanına sahip olan devlet adamlarının, hangi gruplardan seçildiği, üstlendikleri görevler, yetki ve sorumlulukları değerlendirilmeye çalışılmış olup söz konusu sürece bütüncül bir şekilde bakıldığında şu sonuçlara ulaşılmıştır: Tavaçilerin Timurlu ordusundaki en önemli görevleri; askerlerin toplanması, liderin emirleri-ni askerlere iletmek, ordu teftişi, askerlerin silahlarıyla birlikte daha önceden belirlenen yerde toplanmalarını organize etmek, ganimetleri paylaşmak, ordunun düzen ve disiplini-ni sağlamaktır. Hükümdar ile beraber savaflara da katılan tavaçiler; fetihnâmelerin gönderilmesi, askerî emirleri-nin yazılı olduğu fermanları-nın muhataplarına ulaştırılması, av faaliyetleri-ne katılma, elçilik görevleri-ne bulunma, imar faaliyetleri-ne nezaret etme, doğal engel-leri-nin aşılması ve devlet büyükleri-nin yas törenleri-ne görev alma gibi çeşitli görevleri de üstlenmişlerdir. Tavaçiler, daha çok hükümdarın güvendiği yahut iktidar mücadelesinde destek gördüğü boylardan ve aileler arasından seçil-

62 *Muizzü'l-Ensâb*, 157b.

63 *Muizzü'l-Ensâb*, 157b-158a.

64 Shiro Ando, *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansâb* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1992), 229.

65 Sultan Hüseyin Baykara'nın kazaklık dönemi için bkz. Maria Eva Subtelny, *Timurids in Transition (Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran)* (Leiden: Brill, 2007), 52-60.

66 Bâbür, *age*, C. II, 263.

67 Hondmir, *age*, C. IV, 300.

68 Gottfried Herrmann, *Der Historische Gehalt des "Nâmâ-ye nâmî" von Hândamîr* (Doktora tezi, Universität Göttingen, 1968), 15-16.

mişlerdi. Ayrıca hanedanın da boyu olan Barlaslılar, tavaçılık makamında etkin bir konumda olup kurucu hükümdar Timur'dan, son hükümdar Sultan Hüseyin Baykara'ya kadar söz konusu nüfuzlarını korumuşlardır. Bunun dışında hasa birliği olan kavçinler arasından da tavaçi makamında bulunan pek çok kimse vardı. Timurlularda tavaçi makamı genellikle babadan oğula geçerek yahut aynı ailede kalarak kalıtsal bir özelliğe sahipti ancak söz konusu makamın tamamıyla kalıtsal olduğunu söylemek yine de zordur. Timurlu ordusunda tavaçilerin aynı zamanda tümen komutanlığı (general) yapması ve emîrül-ümerâ (beylerbeyi) olması onların ordu kademesinde ne kadar güçlü oldukları gösterir. Ancak Timur ve Mirza Şahruh döneminde tavaçilerin gücü sınırlı tutulmuşken geç dönem Timurlularda tavaçiler güçlerini büyük ölçüde arttırmışlardır. Sultan Hüseyin Baykara dönemindeki Emîr Muzaffer Barlas örneği tavaçi emîrlerinin ne kadar nüfuzlu olduklarının bir göstergesidir. Tavaçi emîrleri, doğrudan hükümdar tarafından terfi ettirilip, ordudaki en üst düzey görevliler arasında yer alarak kendilerine ait mühürlere sahipti. Timurlularda sadece hükümdarın değil hanedan üyesi olan mirzaların divânlarında da tavaçi emîrleri bulunmaktaydı. Sonuç olarak tavaçiler, üstlendikleri görevler hasebiyle Timurlu ordusunun adeta bel kemiği konumundaydılar.

Kaynakça

- Abdürrezzak-ı Semerkandî. Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn. yay. Abdülhüseyn-i Nevâî. C. II (I/2, II/1, II/2). Tahran: Pejûhişgâh-ı Ulum-i İnsanı ve Muta'alat-ı Ferheng-i, 1383 h.ş.
- Aka, İsmail. Mirza Şahruh ve Zamanı. Ankara: TTK, 1994.
- Aka, İsmail. Timur ve Devleti. Ankara: TTK, 2014.
- Akbıyık, Hayrunnisa Alan. "Argun: Bir Türkmen Boyu", Tarih Dergisi S.37, (Temmuz 2011), 7-26.
- Alan, Hayrunnisa. "Muizzü'l-Ensâb'ın Timurlu Teşkilat Tarihi Bakımından Değeri", Belleten 78/ 282, (Ağustos 2014), 527-549.
- Alan, Hayrunnisa. "Tavacı", DİA. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 177-178.
- Alan, Hayrunnisa. Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular (1360-1506). İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Ando, Shiro. Timuridische Emire nach dem Mu izz al-ansâb. Berlin: Klaus Schwarz Verlag Berlin, 1992.
- Rejepova, Arazgul. "Timurlularda Kültürel Hayat ve Sultan Hüseyin Baykara Dönemi". Yüksek lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2019.
- Baharlı, İlgar. Arznâme ve Hulâsâtü't-tevârih Eserlerinde Akkoyunlu ve Safevi Ordularının Resmigeçitleri (Çeviri-Tıpkıbasım-İnceleme). Çanakkale: Paradigma Akademi, 2023.
- Barthold, V. V. Uluğ Beg ve Zamanı. çev. İsmail Aka. Ankara: TTK, 2015.
- Ca'feri b. Muhammed el-Hüseynî, Târîh-i Kebîr (Tevârih-i Enbiyâ ve Mülûk), çev. İsmail Aka. Ankara: TTK, 2011.
- Oruç, Cihan. Son Timurlu Hüseyin Baykara (1438-1506), İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Continuation du Zafarnâme de Nizâmuddîn Şâmî, par Hâfız-ı Abrû, yay. Felix Tauer. Prague: Oriental Institute, 1934.
- Doerfer, Gerhard. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen: Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. C.I. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1963.
- Erdem, İlhan ve Kazım Paydaş. Ak-Koyunlu Devleti (Siyasî Tarihi ve Yönetim Yapısı). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021.
- Giyâseddin Ali-i Yezdî, Saâdetnâme ya Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan. yay. İrec Afşar Tahran: Miras-ı Mektub, 1379 h.ş.

- Hâfız-ı Ebrû. Zübdetü't-Tevarih-i Baysungurî. C.II-IV. yay. Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdî. Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1395 h.ş.
- Hasan b. Taceddin-i Yezdî. Camiü't- Tevârih-i Hasanî. yay. Hüseyin Müderrisi-yi Tabatabaî – İreç Afşar. Karachi: University of Karachi, 1987.
- Hasan-ı Rumlu. Ahsenü't-Tevarih. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK, 2006.
- Herrmann, Gottfried. "Der Historische Gehalt des "Nâmâ-ye nâmî" von Hândamîr." Doktora tezi Universität Göttingen, 1968.
- Hondmir. Habibüs-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer. C. III-IV. yay. Muhammed Debir Siyâkî. Tahran: Hayyam Yayınları, 1380 h.ş.
- İbn Arabşah. Acâibu'l Makdûr fi Nevâib-i Tîmûr. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.
- Koçak, Muhammed Emin. "Başkomutanlar: Timurlu Ordusunda Emîrül-Ümerâ Ünvanına Giriş", Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi 20, (Haziran 2024): 43-58.
- Koçak, Muhammed Emin. "Timur'un Savaş Sanatı: Hindistan Seferi Örneği (1398-1399)", Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi 5/9, (Ocak 2023): 161-176.
- Koçak, Muhammed Emin. "Siyasi ve Sosyal Hayatta Etkin Bir Güç: Timurlu Hanedan Kadınları." Yüksek lisans tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.
- Koçak, Muhammed Emin. "Timurlularda Ordu ve Askerî Organizasyon (1370-1447)". Doktora tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2024.
- Lessing, Ferdinand D. Moğolca Türkçe Sözlük. C.II. çev. Günay Karaağaç. Anka: TDK, 2003.
- Mirhond. Ravzâtüs-Safa fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hülefâ. C. X-XI. yay. Cemşîd Keyânfer. Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1385 h.ş.
- Muizzü'l-Ensâb, Bibliothèque Nationale Paris, Persian 67.
- Nizâmeddin-i Şâmî. Zafernâme. yay. Penahî Simnânî. Tahran: İntişarat-ı Bamdad, 1363 h.ş.
- Subtelny, Maria Eva. Timurids in Transition (Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran). Leiden: Brill, 2007.
- Şerefeddin Ali-i Yezdî. Zafernâme. C.I-II. yay. Muhammed Abbasî. Tahran: Çap-ı Rengin, 1336 h.ş.
- Uyar, Mustafa. İlhanlı (İran Moğolları) Devleti'nin Askerî Teşkilatı (Ortaçağ Moğol Ordularında Gelenek ve Dönüşüm). Ankara: TTK, 2020.
- Ükten, Selim Serkan. Buhara Hanlığı'nın Askerî Teşkilatı (1500-1868). Ankara: TTK, 2018.
- Yüksel, Musa Şamil. "Timurlu Devlet Yapısı". Afyonkarahisar I. Türk Tarihi Sempozyumu Türklerde Devlet. ed. Hayrunnisa Alan vd. 159-186. İstanbul: Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2018.
- Zahirüddin Muhammed Bâbü. Baburnâme, (Babur'un Hatıratı). C. I-III. çev. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Onarıcı Adalet Teorisine Genel Bir Bakış

İNCELEME MAKALESİ

Özlem ALKAN

Makale Bilgisi

Araştırma Görevlisi, Polis Akademisi, İç Güvenlik Fakültesi, Hukuk Bölümü, Türkiye

ORCID: 0000-0002-4657-761X

E-Mail:

ozlemalkan.pa@gmail.com

Sorumlu Yazar:

Özlem ALKAN

Ay Yıl : Aralık / 2024

Cilt:4

Sayı:2

DOI: [10.5281/zenodo.14582412](https://doi.org/10.5281/zenodo.14582412)

Citation:

Alkan,Ö. (2024). Onarıcı adalet teorisine genel bir bakış. *Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2),176-192.<https://doi.org/10.5281/zenodo.14582412>

Öz

Her ne kadar üzerinde uzlaşılan mutlak bir tanıma sahip olmasa da kökenleri ilkel dönem toplulukları kadar eskiye uzanan onarıcı adalet teorisi, toplumsal barışın suçta sebep olan ve ondan etkilenen tüm tarafların gönüllü katılımı ile sağlanabileceğine yönelik yaklaşımı ile adalet teorileri arasında yeni bir yol olarak ön plana çıkmaktadır. Failin gerçekleştirdiği suç neticesinde gerek mağdura gerekse topluma yönelik sebebiyet verdiği zararların uzlaşmaya dayalı şekilde giderilmesi amacıyla hayata geçirilen onarıcı adalet yöntemleri, esasında suçtan zarar gören kimselerin yargılama sürecine daha aktif katılımının sağlanması düşüncesinin eseridir. Ancak cezalandırmanın amaçlarını tehlikeye attığına yönelik kaygılar, onarıcı adalet teorisine ait kurumların belirli suç tipleri ile belirli bir takım özellikler gösteren failer hakkında uygulanmasına dair eleştirilerin gündeme gelmesine sebep olmaktadır.

Çalışmanın maksadı onarıcı adalet teorisi üzerine genel bir bakış açısı geliştirmektir. Bu nedenle ilk olarak teoriye dair ilke ve tanımlara yer verilerek teorinin amaçları aktarılmaktadır. Ardından cezalandırıcı adalet teorisinin karşısında yer aldığı kabul edilen onarıcı adalet teorisinin günümüzde bulunduğu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi adına tarihsel gelişim süreci kaleme alınmaktadır. Teorinin sınırları belirlenirken diğer adalet teorilerinden farkının ortaya konulabilmesi için cezalandırıcı, tazmin edici ve düzeltici adalet teorilerine de değinilmektedir. Böylece onarıcı adalet teorisine dair genel bir çerçevenin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Onarıcı Adalet, Cezalandırıcı Adalet, Tazmin Edici Adalet, Düzeltici Adalet, Toplumsal Barış.*

Abstract

Although it does not have an absolute definition, the theory of restorative justice, whose origins go back as far as the primitive period societies, stands out as a new way among the theories of justice with its approach that social peace can be achieved through the voluntary participation of all parties that cause and are affected by crime. Restorative justice methods, which are implemented in order to eliminate the damages caused by the offender to both the victim and the society as a result of the crime committed by the offender, based on reconciliation, are essentially the work of the idea of ensuring more active participation of those who have been harmed by the crime in the judicial process. However, concerns about the aims of punishment lead to criticism of the application of restorative justice institutions to certain types of crimes and offenders with certain characteristics.

The aim of the study is to develop a general perspective on restorative justice theory. For this reason, firstly, the principles and definitions of the theory are given and the aims of the theory are conveyed. Then, the historical development process of the restorative justice theory, which is accepted to be opposite to the retributive justice theory, is written in order to better understand where it stands today. While determining the boundaries of the theory, retributive, compensatory and corrective justice theories are also mentioned in order to reveal its difference from other justice theories. Thus, it is aimed to reveal a general framework of restorative justice theory.

Keywords: *Restorative Justice, Retributive Justice, Compensatory Justice, Corrective Justice, Social Peace.*



Giriş

Toplum değerlerine yönelik yaşanan gelişmeler ve meydana gelen değişim sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda olduğu gibi adalete bakış açısı üzerinde de etkisini hissettirmektedir. 18. Yüzyıl'da suç faillerinin eylemlerini ikrar etmeleri yoluyla cezalandırılmalarını amaçlayan adalet yaklaşımı, 19. Yüzyıl'a gelindiğinde suçluların ıslah yöntemiyle davranışlarını tekrarlamaktan caydırılması fikrini temel almıştır. 19. Yüzyıl sonunda gelinen noktada ise tercih edilen sistem araçlarının suçla mücadele alanında yeterli olmadığı anlaşılacak daha önce faile ve eylemine odaklanan yaklaşım yerini mağdurun yararını ön planda bulundurma amacı taşıyan onarıcı adalet yöntemlerine bırakmaya başlamıştır¹.

20. Yüzyıl'dan itibaren onarıcı adalet uygulamalarına yönelik kararlar uluslararası metinlerde yer almaya başlamıştır. Bu belgeler arasında Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'nin Ceza İşlerinde Arabuluculuk konulu R (99) 19 sayılı tavsiye kararı onarıcı adalet teorisine atfedilen değer bakımından oldukça büyük bir önem arz etmektedir². Zira ilgili metinde Avrupa Konseyi üyesi ülkelerde teoriye yönelik kurumların uygulanmasına dair tavsiye niteliğinde ifadelere yer verildiği görülmektedir³.

Ülkelerin ceza adalet sistemlerine ve suçla mücadele araçlarına karşı getirilen eleştiriler farklı model arayışlarının meydana gelmesine yol açmıştır⁴. Mevcut sistemde mağdurların yargılama evrelerinin neredeyse dışında yer almaya mecbur bırakılmaları ve bu nedenle ikinci bir mağduriyete uğratılmaları gerçeği ile faillerin suç ihlalleri neticesinde sebebiyet verdikleri zararın insan ilişkilerine yansıyan boyutunun göz ardı edilmesi, hukuk kurallarının ihlaliyle mücadele etmekten ziyade suçun insani boyutunun dikkate alınmasına odaklanan yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasını sağlamıştır⁵. Öğretide yeni bir model olarak ele alınması gereken onarıcı adalet teorisinin ceza yargılamasındaki eksik uygulamaların giderilmesine imkân sağlayan yeni bir yaklaşım olarak düşünülmesi gerektiği de ifade edilmektedir⁶.

Onarıcı faaliyet anlık bir suç tespitinin geçmişe yönelik olarak ödetilmesi yerine taraflar arasındaki ilişkilerin yeniden kurulmak suretiyle geleceğe yönelik toplumun iyileştirilmesi amacına hizmet etmek üzere gerçekleştirilmektedir. Onarıcı adaletin temeli, suç tipini ihlal eden fail ile korunan hukuki değer sahibi olan mağdur ve suçtan zarar gören diğer kimselerin (toplumun) müzakerede bulunabilmesi sürecine dayanmaktadır⁷. Toplumun rolüne atfedilen değer ise onarıcı adalet teorisinin uygulanma metotlarına göre farklılık göstermektedir. Örneğin kimi durumlarda mağdurun ya da failin yakın çevresi taraflara süreç boyunca destek olabilirken kimi durumlarda ise belirli bir bölgenin sakinleri toplumu oluşturan kişiler olarak onarıcı adalet sürecinde yer almaktadır⁸. Günümüz onarıcı

1 Mustafa Aydın Işık, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Uzlaştırma* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020) 17; Özlem Ayata Özyiğit, "Türkiye'de Uzlaşma Kurumunun Yasal Çerçevesinin ve Uygulanmasının Onarıcı Adalet Prensipleri ile Değerlendirilmesi", (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009) 3; Ali Savaş Çubukcuoğlu, "Onarıcı Adalet Bağlamında Ceza Hukukunda Uzlaştırma Kurumu ve Kapsamı", (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018) 22.

2 Ayata Özyiğit, "*Türkiye'de Uzlaşma Kurumu*", 29.

3 <https://cte.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/198201915521710.pdf>, (Erişim: 12.12.2023).

4 Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Ofisi, *Onarıcı Adalet Programları El Kitabı, Ceza Adaleti El Kitapları Dizisi*, (New-york: Birleşmiş Milletler Yayını, 2006) 5; Hüseyin İnce, *Türk Ceza Hukukunda Kısa Süreli Hürriyeti Bağlayıcı Cezalara Seçenek Yaptırımlar*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007) 24; Cengiz Topel Çiftcioğlu, "Onarıcı Adalet Sistemine Dair Genel Bir İnceleme", *Fasikül Hukuk Dergisi*, 7/66 (2015) 38; Ekrem Çetintürk, "Onarıcı Adalet Anlayışı ve Uzlaştırma Kurumunun Türk Ceza Adalet Sisteminde Algılanışı (Geleneksel Ceza Adalet Anlayışına Eleştirel Bir Bakış)", *Ceza Hukuku Dergisi*, 4/9 (2009) 204-205.

5 Galma Jahic- Burcu Yeşiladalı, "Onarıcı Adalet: Yeni Bir Yaklaşım", *Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı*, Der. Jahic- Yeşiladalı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008) 16; Ayata Özyiğit, "Türkiye'de Uzlaşma Kurumu", 13.

6 Christa Pelikan, "Onarıcı Adalet Üzerine", *Onarıcı Adalet, Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı*, Der. Jahic- Yeşiladalı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008) 28; Galma Akdeniz, "Onarıcı Adalet Yaklaşımı ve Kavramsal Temelleri", *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XVI/1 (2019) 5.

7 Ekrem Çetintürk, *Onarıcı Adalet ve Ceza Adalet Sisteminde Uzlaştırma*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2017) 8-9.

8 Jennifer J. Llewellyn- Robert Howse, "Restorative Justice, A Conceptual Framework" (2012) 24; [htt-](http://)

adalet yöntemleri arasında en yaygın olan uygulama uzlaştırma kurumudur. Ayrıca aile/toplum grup konferansları, cezalandırıcı halkalar ve toplumsal ıslah kurulları bilhassa Anglo-Sakson hukukunda uygulanan onarıcı adalet türleri olarak tercih edilmektedir. Konu sınırlılığı gereği onarıcı adalet teorisinin temel yapısı üzerinde durulacak olup bahsi geçen onarıcı adalet yöntemlerine değinilmeyecektir⁹.

1. Onarıcı Adalet Teorisinin Genel Çerçevesi

Hızla büyüyen ve gelişen bir sistem olarak üzerinde hala bir uzlaşmaya varılamadığı için çeşitli şekillerde yorumlanan onarıcı adalet kavramını tanımlamak adına kullanılan pek çok terim bulunmaktadır. "Pozitif adalet", "ilişkisel adalet", "toplum temelli adalet" ve "gayri resmi adalet" ifadeleri onarıcı adaletin yerine kullanılan kavramlara örnek olarak gösterilebilir¹⁰. Onarıcı adalet kavramı kimi zaman ceza adalet sistemi içerisinde suçu önleyen ve suç sebebiyle ortaya çıkan zararı onaran bir model olarak tanımlanırken kimi zaman ise sınırlı bir uygulama alanını ifade ederek suçtan etkilenen tarafların uzlaşabilmelerini sağlayan mekanizmaları belirtmek için kullanılmaktadır¹¹. Bu haliyle onarıcı adalet üzerinde fikir birliği sağlanan en önemli hususun kavram üzerinde tek bir tanımın söz konusu edilememesi olduğu söylenebilir¹².

Anglo-Sakson hukuk sistemi tarafından geliştirilen onarıcı adalet bu hukuk sisteminin etkili olduğu Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Avusturya'da yaygın olarak başvurulan bir sistemdir¹³. Uzun sayılmayacak bir süre önce onarıcı adalet mekanizmalarına Kıta Avrupası hukuk sistemi içerisinde de yer verilmiş böylece failin yargılamanın merkezinde olduğu geleneksel adalet düşüncesinin aksine mağdurun ihtiyaçlarına işaret edilen ve onu da çözümün bir parçası haline getiren uygulamalar hayata geçirilmiştir¹⁴. Onarıcı Adalet Hakkında Birleşmiş Milletler Çalışma Topluluğu'nun yaptığı tanıma göre onarıcı adalet; "meydana gelen suç neticesinde, suçtan etkilenen tüm tarafları bir araya getirerek suçun neticelerini ve geleceğe yönelik etkilerini iyileştirmek konusunda çözüm üretilmesini sağlayan süreçtir"¹⁵. Failin, mağdurun ve bunların yakınlarının süreçten sorumlu memurlar, kolluk görevlileri ve ilgili yardımcılardan katılımıyla gönüllülük esasında bir araya gelmeleri neticesinde ortak bir çözüm geliştirilmesi prensibine dayalı alternatif bir adalet modeli olan bu sistemde, meydana gelen zarardan etkilenen kişilerin yaşadıkları travmalara dair söylemlerin taraflar üzerinde yaratacağı olumlu etki onarıcı adaletin temel hedefidir¹⁶. Onarıcı adalet savunucularından biri olan Marshall ise onarıcı adaleti, yasal kurumlarla aktif bir ilişki içerisinde bulunarak hukuki yarar sahibi olan tüm tarafların dahil olduğu suç çözme yaklaşımı şeklinde tanımlamıştır¹⁷. Suç sebebiyle ortaya çıkan haksızlığın giderilmesini amaçlayan onarıcı adalet yaklaşımı, suçu mağdurlara verilen zararı gidermeye odaklanarak çözen, faileri eylemlerinden sorumlu tutan ve toplumun diğer kesimlerini de çözüme ortak eden bir modeldir. Bu sistem ileride meydana gelebilecek neticelerle mücadele edebilmek adına tüm tarafları sürece dahil eden kolektif bir ilkeler bütünü olarak varlık gösterir¹⁸. Çünkü onarıcı adalet modeli, suçu devlete karşı gerçekleştirilen bir norm

ps://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2114291, (Erişim: 20.12.2023).

9 Ayrıntılı bilgi için: Ekrem Çetintürk, *Onarıcı Adalet ve Ceza Adalet Sisteminde Uzlaştırma*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2017) 59-100; Olgun Değirmenci, *Onarıcı Adalet Uygulaması Olarak Ceza Muhakemesinde Uzlaştırma*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020) 71-81.

10 Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Ofisi, Onarıcı Adalet Programları El Kitabı, 6; James Dignan- Micheal Cavadino, "Towards a Framework for Conceptualizing and Evaluating Models of Criminal Justice from a Victim's Perspective", *International Review of Victimology*, 4/3 (1996) 153-154; Abdullah Batuhan Baytaç, "Onarıcı Adalet Genel Bir Bakış", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, LXXI/1 (2013) 118; Sercan Tokdemir, *Ceza Adalet Sistemine Yeni Bir Yaklaşım: Tamamlayıcı Bir Sistem Olarak "Onarıcı Adalet" Mekanizması*, EÜHFD, XXI/1-2 (2017) 79.

11 Ayata Özyiğit, "*Türkiye'de Uzlaşma Kurumu*", 13.

12 Theo Gavrielides, "Restorative Justice—The Perplexing Concept: Conceptual Fault-lines and Power Battles Within The Restorative Justice Movement", *Criminology & Criminal Justice*, 8/2 (2008) 169.

13 Çetintürk, *Uzlaştırma*, 7; Baytaç, *Onarıcı Adalet*, 118.

14 Berrin Akbulut- Murat Aksan, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Uzlaştırma* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019) 17.

15 Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Ofisi, Onarıcı Adalet Programları El Kitabı, 6; Aylin Yenigül Kul, "Onarıcı Adalet ve Cezalandırıcı Adalet", *Beykent Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2019) 11-12; Baytaç, *Onarıcı Adalet*, 122.

16 Boran Ali Mercan, "Onarıcı Adalet Pratiklerinde Mağdur-Fail Karşılaşması: Duygusal Temsiller Karşısında Hakiki Uygulanımlar", *Ceza Hukuku ve Kriminoloji Dergisi*, 7/3 (2019) 107; Çetintürk, *Uzlaştırma*, 11-12.

17 Tony F. Marshall, *Restorative Justice: An Overview* (London: Home Office, 1999) 5.

18 Ülgen Aslan Düzgün- Vildan Sevin, "Onarıcı Adalet Sistemi ve Uzlaştırma Kurumu: Uzlaştırma Sü-

ihlali olarak değil aksine bir kimsenin hak ihlali olarak görür. Bu nedenle diyalog ve müzakere yöntemiyle uzlaşmaya varmak esastır. Geçmişte meydana gelen suçtan dolayı suçlamak yerine gelecek adına sorunun çözümüne odaklanmak söz konusudur¹⁹.

Öğretide bazı düşünürler tarafından onarıcı adaletin suçun sebep olduğu zararı gidermeye odaklanan yeni bir yol olduğu ve tüm paydaşların iş birliğine dayalı bir süreci ifade ettiği belirtilmektedir²⁰. Böylece onarıcı adalet, bir ceza adalet sistemi olarak sadece suçu azaltmayı değil suçun etkilerini de azaltmayı ve tüm paydaşlar arasında var olan ilişkileri onarmayı hedeflemektedir. Modern onarıcı adalet kavramının öncülerinden biri olarak kabul edilen Zehr de benzer şekilde, ihlali gerçekleştiren kişinin zararını anlamaya ve yanlışını düzeltmeye dair sorumluluk almak adına teşvik edilmesi ile suça dâhil olanların veya suçtan etkilenen tarafların çözümün parçası olmaya davet edilmesi gerektiğini aktarmaktadır²¹. Böylelikle adalet sisteminin yalnızca suça ve yaptırıma odaklanması yerine tüm tarafların çözüm odaklı bir sürece dahil edilmesi sağlanarak sosyal barışın tesis edilmesi mümkün olacaktır.

Tarafların kişisel katılımını desteklemek, suç sorunlarını sosyal ilişkiler açısından değerlendirmek, ileriye dönük bir problem çözme yöntemi oluşturmak ve uygulama esnekliğine sahip olmak onarıcı adaletin sahip olduğu ilkeler olarak ifade edilmektedir²². Onarıcı adalet uygulamasını adalet mekanizmasının da içinde yer aldığı üç ilke üzerine tesis eden düşünürler ise onarıcı adalet prensiplerini adaletin faileri, mağdurları ve toplumu iyileştirmek için çalışması, tarafların yargılama süreci boyunca aktif katılım fırsatlarına sahip olması ve adil bir barışın tesisi için devletin sorumluluklarının yeniden düzenlenmesi olarak dile getirmektedir²³. Suçun işlenmesi neticesinde birincil zarar gören suç tipinin koruduğu hukuki değer sahibi olan mağdurun kendisidir. Ancak toplumu oluşturan diğer bireylerin de zarar gören kavramına dahil edilmesi gerektiği dikkate alınmalıdır. Toplum bu noktada gerek ihtiyaçlarını karşılamak adına mağdurlara gerekse re-sosyalizasyonu sağlamak adına faile destek vermekle yükümlüdür. Adalet sistemi toplumsal dayanışmayı güçlendirmek adına her türlü ayırmıcılıktan kaçınmak üzere hareket ederken devletin rolü ise uygulanan sürecin kolaylaştırılmasını sağlamak olarak ifade edilmektedir²⁴.

2. Onarıcı Adalet Teorisinin Amaçları

Onarıcı adalet suç meydana geldiğinde gösterilecek tepki konusunda farklı bir yol izlemektedir²⁵. Çünkü mevcut adalet politikaları neredeyse tamamen suçluya odaklıdır. Cezalandırma yerine onarmayı dikkate alarak hareket eden onarıcı modelde uyuşmazlığın tüm tarafları sürece dâhil edilmektedir²⁶. Fikrin temelinde göz önünde bulundurulmuş husus adalet sisteminin insanileştirilerek suçtan doğrudan etkilenen sùjelerin sürece aktif olarak katılma imkânının sağlanmasıdır. Onarıcı adalet modeli meydana gelen suç tipinden etkilenen her bireyin sürece doğrudan katılımı ile bozulan sosyal eşitliğin yeniden tesis edilmesini öngören ve geçmişte meydana gelen suçun gelecekte tekrar edilmesini taraflara sorumluluk yükleyerek önlemeyi amaçlayan kapsamlı bir modeldir.

Onarıcı adalet yapılması gereken zorunlu hamlenin sosyal eşitliğin tesisi olduğunu savunur. Onarıcı adaletin onarmaya gayret ettiği bozulan doğal insan ilişkileridir. Bir haksızlığı gidermenin ve tekrar edilmesinin önüne

recinde Çocuğun Haklarının Korunması”, *Güvenlik Çalışmaları Dergisi*, 25/2 (2023) 123; Değirmenci, *Uzlaştırma*, 67-68; Marshall, *Restorative Justice*, 5; Akbulut-Aksan, *Uzlaştırma*, 17; Tokdemir, 86.

19 Barton Poulson, “Third Voice: A Review of Empirical Research on the Psychological Outcomes of Restorative Justice”, *Utah Law Review*, 15/9 (2003) 167; Değirmenci, *Uzlaştırma*, 67.

20 Paul Mccold- Ted Wachtel, “In Pursuit of Paradigm: A theory of Restorative Justice”, (Brazil: XIII World Congress of Criminology, 2003), <https://www.iirp.edu/images/pdf/paradigm.pdf>, 2003, (Erişim:10.10.2023).

21 Howard Zehr, “Restorative Justice? What’s That?”, <https://zehr-institute.org/what-is-rj/>, (Erişim: 13.11.2023).

22 Mehmet Beyhan Seçkin, *Mağdur Hakları*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018) 80; Marshall, *Restorative Justice*, 4.

23 Daniel W. Van Ness- Karen Heetderks Strong, *Restoring Justice An Introduction to Restorative Justice*, VI.Edition, (NJ: Anderson Publishing, 2010) 44-46.

24 Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice*, (New York: Good Books, 2002) 64; Howard Zehr- Harry Mika, “Fundamental Concepts of Restorative Justice”, (1997) <https://crj.ie/wp-content/uploads/2022/03/Zehr-Mika-Restorative-Justice-Principles.pdf>, (Erişim: 12.11.2023).

25 Çetintürk, *Uzlaştırma*, 9.

26 Muammer Ketizmen, “Uzlaşmanın Sirayet Etmezliği İlkesinin Sonucu Olarak Mağdurun Yargılanacak Kişiyi Seçebilme Yetkisi”, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2012) 3; Çiftcioğlu, “Onarıcı Adalet Sistemi” 39.

geçmenin yolu haksızlığı başlatan ilişkinin düzeltilmesiyle sağlanacağından onarıcı adalet modelinin hedeflediği onarma, birleştirme, iyileştirme ve koruma elbette haksızlıktan etkilenen bütün tarafların sürece aktif katılımı ile gerçekleşecektir. Bu sayede adalet taraflara dayatılan bir kavram olmaktan öte onu tarafların birlikte meydana getirdiği bir değer haline alır²⁷. Modelin mantığı özgür iradeye dayalı olarak bir araya gelmektir. Zaten iradeye aykırı olarak katılımında bulunmak sistemin hedeflediği onarmaya ulaşmayı yüksek ihtimalle imkânsız kılacaktır. Tarafların daha adil ve makul bir süreç içerisinde bulduklarını hissedebilmeleri adına katılımın gönüllülük esaslı olması oldukça önemlidir²⁸.

Geleneksel adalet sisteminde suç olarak tanımlanan eylemlerin gerçekleştirilmesi devlet düzenine karşı bir ihlal olarak kabul edildiğinden eyleme maruz kalan asıl mağdur sistemin dışına itilerek pasif bir role bürünmeye mecbur bırakılmaktadır. Bu durum devlet tekelinde bulunan yaptırımlar neticesinde faile ceza verilmesi ile suç ve suçlu üzerinde sağlanan kontrolle dengelenmeye çalışılmaktadır. Onarıcı adalet ise suçtan etkilenen kişilerin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak hem mağduriyetin giderilmesini hem de suçun olumsuz etkilerini ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu amaç gerçekleştiği takdirde failin mağdura ve topluma verdiği zararın sorumluluğunu üstlenerek ıslah edilmesine imkân sağlanacaktır. Failin neden olduğu zararın sorumluluğunu üstlenmesi adına desteklenmesi ve mağdurun uğradığı zararla ilgili tam ve doğrudan sorumluluk alması halinde süreç başarıya ulaşacaktır. Çünkü bu model adaletin tesisini yalnızca meydana gelen suç ve yaptırım çerçevesinde ele almak yerine failin gerçekleştirdiği eylemin sorumluluğunu üstlenmesi ve neden olduğu zararı gidermesi olarak düzenlemektir. Böylece fail sebep olduğu zararla yüzleşirken mağdur da kendisine bu zararı veren kişiyi daha yakından gözlemlemek ve anlamak durumunda kalacaktır²⁹. Ayrıca adalet süreci konusunda tarafların sonucun meydana gelmesinde aktif rol almaları halinde kararları daha adil ve meşru olarak değerlendirdikleri tespit edilmiştir³⁰.

Geleneksel adalet sisteminde cezayla karşı karşıya kalma tehdidi sebebiyle failin gerçekleştirdiği eylemden dolayı sorumluluk duyması ihtimali azalmaktadır. Çünkü bu sistemde fail yaptıklarını inkâr etmek, gizlemek, yalan söylemek ya da en iyi ihtimalle eylemine geçerli bir sebep bulmak gayretindedir. Bu durum çoğu zaman mağdurun acılarını küçümsemeye, önemsiz göstermeye hatta onu suçlamaya dahi yol açmaktadır. Oysa onarıcı adalet failin yaptıklarıyla yüzleşmesini sağlarken mağdurun da kızgınlığını ve acısını açıklamasına fırsat verir. Gerçekleştirilmek istenen bu unsur sürecin insan odaklı yaklaşımının eserdir. Tarafların karşılaşması genelde resmî kurumların dışında yürütüldüğünden taraflar birbirlerini suçlamak yerine sonuç ve çözümlerin geliştirilmesine katkı sağlayabilmektedir. Böylece suçtan etkilenen taraflar arasındaki zarar gören ilişkiler daha yapıcı bir yaklaşım sayesinde yeniden inşa edilebilecektir³¹.

3. Onarıcı Adalet Teorisinin Tarihsel Gelişimi

3.1 Dünyada Onarıcı Adalet Teorisinin İzleri

Onarıcı adalet terimi modern anlamda ilk olarak 1970li yıllarda telaffuz edilmeye başlanmış olsa da ilk nüvelerine çok daha eski dönemlerde rastlanan bir kavramdır. Bu sistemin insanlığın varoluşundan itibaren gelişim gösterdiği, insanlık tarihinin ilk adalet sistemi ve dünyanın en yaygın ve eski bir çözüm yolu olduğu ifade edilmektedir³². Onarıcı adalet bugün kazandığı anlamı tam olarak karşılama da ilk olarak devlet organizasyonunun henüz meydana çıkmadığı topluluklarda uygulanmaya başlanmıştır. Göçebe kabilelerde kabile dışından bir kimsenin suç işlemesi halinde kabilelerin önde gelenleri onarım müzakeresi adıyla bilinen bir sisteme başvurmuşlardır. Bu müzakere sisteminde alınan kararlar genellikle mağdura ya da mağdurun üyesi olduğu kabileye tazminat ödenmesi şeklinde gerçekleş-

27 Adalet Bakanlığı, *Mağdur Bilgilendirme*, <https://magdurbilgi.adalet.gov.tr/288/Onarici-Adalet> (Erişim: 03.11.2024); Çetintürk, *Uzlaştırma*, 43-44; Zehr, *The Little Book*, 68.

28 Seçkin, *Mağdur Hakları*, 78; Marshall, *Restorative Justice*, 24; Değirmenci, *Uzlaştırma*, 70.

29 Zeki Hafizoğulları- Muharrem Özen, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, (Ankara: USA Yayıncılık, 2012) 126; Füsün Sokullu-Akıncı, *Viktimoloji (Mağdurbilim)*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008) 311; Baytaç, "Onarıcı Adalet", 119; Çetintürk, *Uzlaştırma*, 46; Akdeniz, "Onarıcı Adalet Yaklaşımı", 7.

30 Tom R. Tyler, "Restorative Justice and Procedural Justice: Dealing with Rule Breaking", *Journal of Social Issues*, 62/2 (2006) 316; Sokullu-Akıncı, *Viktimoloji*, 311-312.

31 Marshall, *Restorative Justice*, 5; Seçkin, *Mağdur Hakları*, 77-78; Çetintürk, *Uzlaştırma*, 46; Akdeniz, "Onarıcı Adalet Yaklaşımı", 6; Ayata Özyiğit, "Türkiye'de Uzlaştırma Kurumu", 15.

32 Çetintürk, *Uzlaştırma*, 19; Değirmenci, *Uzlaştırma*, 55; Baytaç, "Onarıcı Adalet", 120.

miştir. Böylece kabileler arasında uzlaşmaya varılması ve bir tarafın diğer tarafa saldırmasının önüne geçilmesi mümkün olmuştur³³. Uyuşma sistemi olarak da bilinen bu yöntemin çalışma mantığı mağdurun ya da ailesinin sahip olduğu intikam alma hakkının fail ya da ailesi tarafından satın alınmasıdır. Sistem bilhassa topluluklar arasındaki ekonomik ilişkiler gelişme göstermeye başladıktan sonra önem kazanarak taraflar arasındaki uyuşmazlıklarda büyük kolaylıklar sağlamıştır³⁴. Onarıcı adaletin ilk dönemlerinde görülen bu müzakereci tutum akraba temelli küçük devlet dışı yapılarda uygulama alanı bulmuş böylece hukuksal bir sisteme ait şekli kuralların bulunmadığı bu yapılarda toplumsal kurallardan sapan üyelere tepki gösterilerek toplumsal denge yeniden sağlanmaya çalışılmıştır³⁵.

Mezopotamya medeniyetleri arasında yer alan Hammurabi Kanunlarında da onarıcı adalet uygulamalarının örneklerine rastlamak mümkündür. Hammurabi Kanunları pek çok suç için ölüm cezası öngörmesine rağmen kast içermeyen öldürme fiilleri hakkında failin mağdurun yakınlarına tazminat niteliğinde bir ödeme yapmasını mümkün kılmaktadır³⁶. Yine Hammurabi Kanunlarında yaralama suçu işleyen kişinin mağdurun masraflarını karşılama yaptırımına tabi tutulması da dönemin onarıcı adalet uygulamaları hakkında bir diğer örnektir³⁷. Hammurabi Kanunlarının ardından, Mezopotamya'daki en önemli hukuk belgelerinden biri olarak kabul edilen Asur Kanunlarının da kısas niteliğinde bedeni birtakım yaptırımların yanı sıra mağdurun zararının giderilmesine yönelik tazmin yöntemlerini düzenlediği görülmektedir³⁸.

Roma İmparatorluğu dönemine ait ilk kodifikasyon olan On İki Levha Kanunlarında ise hırsızlık suçu işleyenler çifte tazminat ödemekle yükümlü tutulmuştur³⁹. Roma hukuku dönemine ait bu kanunlarda her ne kadar intikam ve kısas yöntemlerine yer verilmiş olsa da şahsa ve mala karşı işlenen suçlarda yaptırım yöntemi olarak mağduriyetin giderilmesi adına belirlenen bir uzlaşma bedelinin ödenmesi yeterli görülmüştür⁴⁰.

Germen Hukukunda 5. Yüzyıl'da oluşturulan Codex Euricianus ile mağdurun uğradığı zararın giderilmesi düşüncesi ilk kez gelişmeye başlamıştır⁴¹. Dönemi en iyi yansıtan kanun olarak bilinen Lex Salica Kanunu ile de kapsamlı bir uzlaşma bedeli kataloğu oluşturulmuş ve mağdura tazminat ödenmesi yükümlülüğü düzenlenmiştir⁴². Özellikle kasten olmayan öldürme fiillerinde failin, mağdurun yakınlarının intikamıyla karşı karşıya kalmamak için belirli bir bedel vermek suretiyle uyuşma yolunu kullanabileceği öngörülmüştür⁴³.

Frank dönemi, Avrupa'da devletin rolünü farklı bir boyuta taşıyan krallıkların ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönemde de uzlaşma kurumu devam ettirilerek mağdurun zararının karşılanması üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak devlet uzlaşma bedeli ile ilgili taraflar arasında daha baskıcı bir tutum izlemiş ve bu bedelin mağdur veya yakınları tarafından kabulünü zorunlu hale getirmiştir. Zaman içerisinde kovuşturma yetkisinin devlet eline geçmesi ile cezalandırma yetkisinin devlete ait bir kuvvet aracı ve bir gelir kaynağı olduğu kabul edilerek mağdurun zararının

33 Marshall, *Restorative Justice*, 7; Baytaç, “Onarıcı Adalet”, 120; Tokdemir, 82-83.

34 Kayıhan İçel, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016) 67-68; Kayıhan İçel-Sühely Donay, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 1999) 38. Uyuşma kurumu, öç alma hakkına sahip olan kişileri ya da grupları belirli bir mal vererek bu hakkı kullanmaktan vazgeçirip savaş haline son verme amacını taşımakta idi. Zaman içerisinde toplumlar arasında gelişen ekonomik ilişkiler sayesinde uyuşmaya başvurma yöntemi de sıklaşmış ve uyuşmalar daha kolay gerçekleştirilmiştir. Sulhi Dönmezer- Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım*, Cilt: I, (İstanbul: Beta Yayınları, 1994) 43.

35 Değirmenci, *Uzlaştırma*, 57.

36 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 38; Seçkin, *Mağdur Hakları*, 107-109.

37 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 39. “Eğer bir bey, bir beyi kavgada döverse ve onu yaralarsa, o adam bileerek vurmadım diye yemin edecek ve hekimin ücretini ödeyecektir” Veli Özer Özbek, *Ceza Hukukunda Suçtan Doğan Mağduriyetin Giderilmesi*, (Ankara: Yetkin Yayıncılık, 1999) 61.

38 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 62.

39 Ness- Strong, *Restoring Justice*, 15; İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 41, İçel, *Ceza Hukuku*, 69.

40 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 58.

41 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 70.

42 Veli Özer Özbek vd., *Ceza Genel Hukuku Temel Bilgiler*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018) 69.

43 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 41; İçel, *Ceza Hukuku*, 70; Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 67.

giderilmesine ait talep tam anlamıyla devletin kontrolüne girmiştir⁴⁴. Böylece onarıcı adalet anlayışı 11. Yüzyıl itibarıyla terk edilmeye başlanmıştır.

11. Yüzyıl Anglo-Sakson hukukunda temeli fail ve mağdur arasındaki uyuşmazlığı gidermek ve meydana gelen zararı telafi etmek olan sistemden cezalandırıcı adalet sistemine geçiş yaşanmıştır. Bu dönemde egemenliğin merkezileşmesi adına yeni bir hukuk sistemi geliştirilmiş krallık düzenine karşı işlenen bazı suçlar Kral Barışını engellemeye yönelik eylemler olarak öngörülmüştür. Failler birtakım ihlaller karşılığında yine para cezası ile cezalandırılırken mağdur ikinci plana itilerek finansal açıdan Krala yarar sağlayacak uygulamalara başlanmıştır⁴⁵. Bir zamanlar toplumların odak noktası suç neticesinde oluşacak misillemenin önüne geçmek adına meydana gelen zararı eşit ve adil biçimde onarmak iken özellikle Kral Barışı ve sonrasında izlenen politikalar, mağdurların ihtiyaç ve tercihlerinin dikkate alınmayarak ihmal edilen taraf olmalarına sebebiyet vermiştir⁴⁶. Uyuşmazlık kavramının yeniden tanımlanması neticesinde Kralın kendisi barışın sorumlusu ilan edilmiştir. Bu nedenle her suçun mağduru da Kralın bizzat kendisi olarak tayin edilmiştir⁴⁷.

Orta Çağ'a gelindiğinde tek bir merkezi yönetim yerine gerek politik gerek hukuki statünün mülkiyet kavramını esas almak suretiyle belirlendiği bir düzen meydana çıkmış ve onarıcı adalet hizmet eden uygulamalar iyiden iyiye terk edilmeye başlanmıştır⁴⁸. Yargının bir gelir kaynağı haline geldiği bu dönemde, uzlaşma bedelinin ekonomik değişimler sebebiyle yerine getirilememesi neticesinde bunun yerine kişilere ıstırap veren cezalar uygulanmaya başlanmıştır⁴⁹. Merkezi yönetimlerin parçalanması neticesinde mahkemelerin yetki alanlarının daralmasıyla mağdurların hak arayışı zorlaşmış ve iktidar sahipleri ise sadece kendilerine karşı gerçekleştirilen haksızlıklara karşılık vermekle yetindiği için kişiler arasında öç alma kurumu yeniden anlam kazanmıştır⁵⁰. Giderek artan bu güvensizlik karşısında Kilise başlarda sadece günah olan davranışlarla ilgilenirken dünyevi konulara da Tanrı barışının ihlal edilmesi gerekçesiyle ceza vermeye başlamıştır⁵¹. Krallıkların ortaya çıkması ve Kilise'nin yetki alanının genişlemesi neticesinde mağdurun ceza sisteminde sahip olduğu değer orta çağ boyunca göz ardı edilerek kişisel zararın giderilmesi anlayışı yerini toplumsal zararın karşılanması anlayışına bırakmıştır⁵². 13. Yüzyıl'dan itibaren şehir devletlerinin yargı mekanizmasının yanı sıra polise işlevleri de üstlenmesi neticesinde cezalandırma sistemi bir nevi toplumun gözünü korkutarak güvenliği sağlayan bir yapıya dönüşmüştür. Cezalandırmanın devlete ait bir yetki olduğunun kabulü mağdurun zararının giderilmesi olasılığını tamamen ortadan kaldırmıştır⁵³. Cezalandırıcı adalet sisteminin güçlenmesiyle tüm adalet sürecinin maddi gerçeğin ortaya çıkarılması adına faaliyet göstermesi faili ve mağduru bu amaca hizmet eden nesnelere konumuna getirmiştir⁵⁴.

16. ve 17. Yüzyıllarda mağdur açısından bir iyileştirmenin doğduğu görülse de bu durum mağdurun ceza adalet sisteminde bir süje olarak tanınması ve bilgilendirme düzeyindeki haklara sahip olmasından öteye geçememiştir⁵⁵. 18. Yüzyıl'da Beccaria "Suçlar ve Cezalar Hakkında" isimli eserinde ceza hukukunun toplumun hizmetinde olduğunu belirterek cezanın amacının meydana gelen kişisel zararları önlemek değil faili ve diğer toplum üyelerini suç işlemekten caydırmak olduğunu belirtmiştir. Beccaria'nın görüşlerini faydacılık felsefi ekseninde ele alarak sistemleştiren Bentham ise ceza adaletinde bireylerin değil toplumun mutluluğunun ön planda olması gerektiğini savunmuştur. Aydınlanma döneminin bu iki önemli hukuk adamının savunduğu ceza sisteminde mağdurun muha-

44 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 71-72; Çetintürk, *Uzlaştırma*, 23.

45 Baytaç, "Onarıcı Adalet", 121.

46 Heather Strang- Lawrence W. Sherman, "Repairing The Harm: Victims and Restorative Justice", *Utah Law Review*, 15/1 (2003) 16.

47 Çetintürk, *Uzlaştırma*, 22.

48 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 73.

49 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 73-75.

50 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 75.

51 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 75-77.

52 Değirmenci, *Uzlaştırma*, 44.

53 Özbek vd., *Ceza Genel Hukuku*, 72.

54 Hakan A. Yavuz, "Onarıcı Adalet ve Uzlaştırma Kurumu Bağlamında Ceza Adalet Sisteminde Mağdurun Konumu", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 6/23 (2015) 92.

55 Değirmenci, *Uzlaştırma*, 60.

kemenin hiçbir aşamasında etkisi olmadığı görülmektedir⁵⁶. 19. Yüzyıl'ın sonlarına doğru, Garofalo'nun da aralarında bulunduğu düşünürler tarafından mağdurların zararının tazmin edilmesine yönelik antik dönem uygulamalarının dikkate alınması gerektiği önerilmiştir. Mağdurlara yönelik kanun çalışmaları dünya savaşlarının sonrasında savaş mağdurlarının zararlarının tazmin edilmesi adına yeniden gündeme gelmiştir⁵⁷. 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısından sonra ise mağdurun yeniden dikkate alındığı onarıcı adalet teorisine yönelik adımlar atılmaya başlanmıştır.

1960lı yıllarda başlayan adalete ulaşma hareketinin de etkisiyle, 1963 yılında Yeni Zelanda, 1964 yılında İngiltere, 1966 yılında ABD/Kaliforniya eyaletinde mağdurların suç sebebiyle uğradıkları zararların giderilmesine yönelik yasal düzenlemeler yapılmıştır⁵⁸. Modern anlamda ilk onarıcı adalet programı, Kanada/Ontario şehrinde 1974 yılında gerçekleştirilmiştir. Kitchener Deneyi olarak bilinen bu programda şartlı tahliye memuru olan Mark Yantzi, 18 ve 19 yaşlarındaki sarhoş iki gencin gerçekleştirdikleri malvarlığına yönelik suçların ardından zarar gören yirmi iki mağdurla failleri doğrudan buluşturmuş ve tazminatı kabul etmelerini sağlamıştır⁵⁹. Onarıcı adalet teorisine yönelik Avrupa'daki ilk uygulamalar Norveç'te 1981, Finlandiya'da 1983, Almanya'da 1984 ve Avusturya'da 1985 yılında gerçekleştirilmiş ve Avrupa adalet sistemlerinde giderek daha fazla yer edinen onarıcı adalet kurumları birçok Avrupa ülkesinde başvurulan bir yöntem halini almıştır⁶⁰.

3.2 Türk Hukukunda Onarıcı Adalet Teorisinin İzleri

İslamiyet öncesi Türk devletlerinde cezalandırma yetkisinin devlete ait olduğu kabul edilmektedir. Örneğin Hunlarda ağır ve hafif olmak üzere iki bölüme ayrılan suçlardan öldürme, evli kadına cinsel saldırı ve suçüstü halinde hırsızlık gibi suçlar ağır suçlar arasında kabul edilip cezası ölüm iken hafif suçlar karşısında faile genellikle mali yaptırımların uygulandığı ve bunun yanında sopayla dövülmek, araba tekerleği altında ezilmek, yüzü damgalanmak gibi cezaların da verildiği görülmektedir⁶¹. Mali nitelikteki yaptırımlar genellikle hayvan veya ev eşyası vermek suretiyle uygulanmaktadır⁶². Göktürklerde uygulanan başka bir prosedürde ise, eş ve çocuklar aile reisinin velayeti altında bulduğundan cezaların kişiselliği ilkesi kimi durumlarda terk edilerek suçlu yakınlarına uygulanan yaptırımlar gündeme gelmektedir⁶³. İslamiyet'ten önceki Türk hukukunda cezalandırma tekeli devletin elinde ve ağır suçlar için öngörülen yaptırım türü ölüm cezası iken nispeten daha hafif suçlar için mağdurun zararının tazmin edilmesine yönelik uygulamalara başvurulmuştur. Ancak İslam öncesi Türk devletlerinde öngörülen yaptırımlar arasında ilkel dönemlerden itibaren diğer topluluklarda gözlemlenen onarıcı adalet uygulamalarına rastlanmamaktadır.

İslamiyet'in kabulünden sonra ceza hukukunun kapsamına giren konuların ukubat adı altında toplandığı görülmektedir⁶⁴. Suçlar cezanın büyüklüğüne göre hadd cezasını gerektirenler, kısas ve diyeti gerektirenler ile taziri gerektirenler olmak üzere üçe ayrılmaktadır⁶⁵. Kur'an'da belirtilmiş ve Allaha karşı işlenmiş haddi gerektiren suçların cezaları kesindir ve değişmez. Kişiler arasındaki suçlarda ise kısas, diyet veya tazir uygulanmaktadır. Cezalandırma yetkisi İslam hukukunda da devlet tekelinde yer alan unsurlardan biri olmuştur. Kişiler arasındaki uyuşmazlıkların giderilmesi adına eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik esaslar devlet tarafından belirlenmiştir⁶⁶. Suçların ödetil-

56 Sokullu-Akıncı, *Viktimoloji*, 16-17.

57 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 36-42; Seçkin, *Mağdur Hakları*, 98.

58 Mustafa Özbek, "Dünya Çapındaki Adalet Ulaşma Hareketleriyle Ortaya Çıkan Gelişmeler ve Alternatif Uyuşmazlık Çözümü", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2002) 121.

59 <https://www.iirp.edu/defining-restorative/history>, (Erişim: 17.11.2023); Değirmenci, *Uzlaştırma*, 65.

60 Jolien Willemsens, "Onarıcı Adalet ve Uluslararası Standartlar", *Onarıcı Adalet, Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı*, Der: Jahic- Yeşiladalı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008) 29; Jahic- Yeşiladalı, "Onarıcı Adalet", 17.

61 İlhan Akbulut, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018) 41-42; Coşkun Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2020) 22-23; Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 79-80.

62 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 46.

63 Nur Centel vd., *Türk Ceza Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2020) 28; İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 46; Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, 31.

64 Akbulut, *Türk Hukuk Tarihi*, 170-192.

65 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 48; Tokdemir, 83.

66 Akbulut, *Türk Hukuk Tarihi*, 174.

mesi hakkında kural kısas (misilleme) olsa dahi Kur'an'da yer alan pek çok ayette fail ve mağdur uzlaşmasına değinilmektedir. Örneğin Hucurat 49/9'da iki Müslüman topluluğun çatışması halinde barıştırılmaları emredilmiş, Nisa 4/128'de sulhun mutlak olarak iyi bir çözüm yöntemi olduğu belirtilmiştir⁶⁷. Kasten olmayan öldürme hallerinde ise uygulanan iki yaptırım diyet ve kasamedir⁶⁸. Diyet; altın, gümüş ya da hayvan olarak ödenmektedir⁶⁹. Bakara 2/178'de "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır." denilmek suretiyle kısas yerine diyet teşvik edilmiştir⁷⁰. Ödeme yapacak durumu olmayan fail için ise akile adı verilen ve failin yakınları tarafından ödenen diyet mümkün kılınmıştır⁷¹. Akilenin toplumsal açıdan işlevi oldukça önemlidir. Diyetin akile tarafından ödenecek olması bir yandan faile ve mağdura yardım etme fonksiyonu görürken diğer yandan ise kasti olamayan öldürme eylemine engel olmayan belki de faile arka çıkmış kişileri cezalandırma amacı taşımaktadır⁷². Kasame ise istisnai bir kurum şeklinde düzenlenerek failinin kim olduğunun bilinmediği bir öldürme suçu varsa o yerde yaşayan elli erkeğin bu fiili gerçekleştirmediklerine ve faili bilmediklerine yönelik ettiği yemindir⁷³. Böylelikle o yerde yaşayan halk bu suçu önleyemediklerinden veya faili görmediklerinden bozulan huzurun birer sorumlusu kabul edilip kolektif olarak cezalandırılmaktadır⁷⁴. Uslandırma, ıslah etme, terbiye etme anlamlarına gelen tazir ise; suçun türü ya da yaptırımı daha önce belirtilmemiş olduğunda uygulanan cezalara verilen isimdir⁷⁵. Bu cezalar kısas ve diyet yaptırımının uygulanmadığı durumlarda ispatındaki şüphe sebebiyle hadd cezasının da uygulanamayacağı suçlar söz konusu ise öngörülmektedir⁷⁶. Öyle ki İslam hukukunda kanunilik ilkesine uyulmayan bu gruba giren suçlarda hâkimin takdir yetkisi oldukça geniştir⁷⁷.

Tanzimat döneminde kabul edilen 1840 tarihli Kanunname-i Ceza her ne kadar bugün kabul edilen manada bir ceza kanunu niteliğine sahip olmasa da mağdura yönelik zararın giderilmesi adına yer verilen hükümler yönünden ilerleme kaydedilen bir düzenlemedir. Örneğin 4.fasıl m.2'de yer alan hükümde haksız yere kimsenin eşyasına el konulamayacağı aksi halde aynen iadenin sağlanması veya mümkün değilse zararın nakden tazmin edilmesi ve 7.fasıl m.2'de devleti gereksiz harcama yaparak zarara uğratan memurun zararı tazmin edeceği düzenlemelerine yer verilmiştir⁷⁸. Islahat döneminde ise 1858 tarihli Ceza Kanunname-i Hümayunu yürürlüğe girmiştir⁷⁹. Bu düzenlemenin de mağdurun zararının tazminine yönelik benzer nakdi ödemeleri kaleme aldığı görülmektedir⁸⁰.

Tanzimat Fermanı ve devamında gerçekleşen yenilikçi adımlar Osmanlı Devleti'nin ceza sistemi açısından büyük değişiklikler getirmiş olsa da onarıcı adalet adına fark yaratır bir düzenlemeye yer verilmemiştir. Türk devletlerinde her dönem var olan cezalandırma yetkisinin devletin tekelinde bulunması özelliği Osmanlı Devleti'nde de geçerliliğini sürdürmüştür. 1840 tarihinden itibaren yürürlüğe giren kanunlarda mağdurun zararını gidermeye yönelik uygulamalarda ise ağırlıklı olarak nakdi bir tazminatın ödenmesi usulü tercih edilmiştir. Bu dönemde de göze çarpan ve onarıcı adalet ilkelerinin izlerini taşıyan en tipik uygulamanın İslam hukukundan kaynaklanan mağdur-fail uzlaş-

67 Mustafa Avcı, "Osmanlı Ceza Muhakemesinde Sulh (Uzlaştırma)", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 25/1 (2017) 23-25.

68 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 84; Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, 86.

69 Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, 88; Centel vd., *Türk Ceza Hukuku*, 31.

70 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/185/178-ayet-tefsiri>, (Erişim: 21.12.2023).

71 Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, 88; Centel vd., *Türk Ceza Hukuku*, 31. Akile müessesesi, bir kişinin mensubu olduğu ehli divan, aşiret veya hazine anlamına gelmekte ve suçtan doğan mağduriyetin giderilmesine imkân sağlamaktadır. Akilenin ödeneceği diyet, failin yakınlarına bir zarar vermeyecek şekilde ve mali durumlarına göre dağıtılır. Ödemeyi yapacak kişi sayısı en az yedidir ve diyetin bu kimseler tarafından üç sene içerisinde ödenmesi gerekmektedir. Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 83

72 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 83-84; Akbulut, *Türk Hukuk Tarihi*, 179.

73 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 50.

74 Üçok vd., 88; İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 50.

75 Akbulut, *Türk Hukuk Tarihi*, 188; İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 50; Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, 93.

76 Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş*, (Konya: Mimoza Yayınları, 2008) 32.

77 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 50; Üçok vd., *Türk Hukuk Tarihi*, 93.

78 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 89.

79 Akbulut, *Türk Hukuk Tarihi*, 319; İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 53.

80 Özbek, *Suçtan Doğan Mağduriyet*, 92.

tırması neticesinde ödenen diyet usulü olduğu söylenebilir.

Cumhuriyet dönemi sonrasında onarıcı adalet teorisine ilişkin tek uygulama 2005 yılında kabul edilen 5271 sayılı Ceza Muhakemesi Kanunu (CMK) m.253-255, 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu (TCK) m.73/8 ve 5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu (ÇKK) m.24'te düzenlenen uzlaştırma kurumudur. İlgili metinlerde uzlaşma adıyla düzenlenen kurum daha sonra TCK ve ÇKK'dan kaldırılarak yalnızca CMK'da yer alan ve kapsamı genişletilen bir kurum halini almıştır. Ayrıca uygulamanın adı uzlaştırma olarak değiştirilerek sonucun değil sürecin dikkate alınması hedeflenmiştir. Bugün Türk ceza hukuku sisteminde yargılama makamlarının iş yükünü azaltmayı ve yargının daha etkin işlenmesini amaçlayan önödeme, kamu davasının açılmasının ertelenmesi, seri muhakeme ve basit yargılama usulü gibi çok sayıda alternatif kovuşturma yöntemi ile hızlandırılmış prosedür bulunmasına rağmen onarıcı adalet teorisinin gereklerini karşılayan tek kurum uzlaştırma kurumudur.

4. Onarıcı Adalet Teorisine Yönelik Kaygılar

2001 yılında İngiltere'de gerçekleştirilen onarıcı adalet araştırma programının sonuçlarına göre programa katılan mağdurların %85'inin süreçten memnun kaldığı ve onarıcı adaletin yeniden suç işleme sıklığını %14 oranında azalttığı tespit edilmiştir⁸¹. Ancak 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısından sonra dikkate değer bir ivme kazanan onarıcı adalet teorisi birtakım eleştirilerle de karşı karşıyadır. Zira onarıcı adalet kavramı üzerinde uzlaşılan tek bir tanımın olmaması beraberindeki çok sayıdaki hedefin de belirsizlikler barındırmasına yol açmaktadır. Ayrıca mağdurun iyileştirilmesi, meydana gelen zararın giderilmesi, failin sorumluluklarına dair farkındalığın sağlanması, mağdur ve fail arasındaki uyuşmazlığın sona erdirilmesi, bozulan toplumsal düzenin yeniden sağlanması ve toplumun suç sebebiyle hissettiği korkunun azaltılması gibi hedefler arasında belirli bir öncelik sırasının olmayışı onarıcı adalet sistemini formüle etmeyi zorlaştırmaktadır⁸². Suçun mağdur ve fail arasında meydana gelen bir uyuşmazlıktan ibaret olarak görülmesi suça atfedilen değer bakımından bir diğer eleştiri sebebidir. Nitekim onarıcı adalet temelli birtakım yaptırımlar suçlu davranışın sonuçlarını failin mağdura ve topluma karşı tazminde bulunma yöntemi olarak tanımlama eğilimi sebebiyle kusur ilkesine dayalı ceza hukuku sistemlerinin radikal bir değişikliğe tabii tutulacağı endişesine yol açmaktadır⁸³. Diğer taraftan onarıcı adalet teorisine ait uygulamaların cezaların caydırıcılığını azaltabileceği ve maliyet bakımından yaşanacak zorluklara yönelik kaygılar, onarıcı adalet yöntemlerinin ceza hukuku yaptırımlarına ek olarak fakat sınırlı bir uygulama alanında işlerlik göstermesi gerektiğine yönelik anlayışa yol açmaktadır. Onarıcı adaletin suça karşı yumuşak bir tutum izlediği gerekçesiyle suçu caydırmak için daha sert bir tepkiye ihtiyaç duyulduğuna dair yaklaşım sahiplerinin bir kısmı onarıcı adaletin rolünün haksızlık içeriği bakımından daha hafif suçlar ile çocukların dahil olduğu yargılamalarla sınırlı olmasını desteklerken, bir kısmı ise suçla mücadele alanında onarıcı adalet teorisinin asla uygulanmaması gerektiğini savunmaktadır⁸⁴. Eleştirilen bir diğer husus, onarıcı adalet yöntemlerinin değerlendirme standartlarına yöneliktir. Öyle ki, onarıcı adalet programları uygulamaya katılanların memnuniyeti ile failin yeniden suç işlemesinin engellenmesine yönelik caydırıcı etki de dâhil olmak üzere çeşitli ölçütler dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Ancak belirtilen amaçların sağlanması ile söz konusu değerlendirme araçları arasında nasıl bir bağlantının bulunduğu genellikle açıklanmamaktadır⁸⁵. Ayrıca uygulamaya katılımın teşvik edilmesini sağlayan koşulların nasıl belirleneceği de muğlaktır. Çoğu zaman mağdurun ve failin durumu dikkatli değerlendirilmediği ya da tarafların ihtiyaçları kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmadığı için katılımcıların sürece dair bilgi sahibi olması ve istenilen hedeflere ulaşılması mümkün olmamaktadır⁸⁶. Oysaki onarıcı adaletin desteklenmesi toplumda onarıcı adalete ilişkin yaklaşımın arttırılmasına yönelik stratejiler gerektirmektedir.

5. Diğer Adalet Teorileri Üzerine

81 <https://restorativejustice.org.uk/about-restorative-justice>, (Erişim: 16.11.2023).

82 Arlène Gaudreault, "The Limits of Restorative Justice", http://www.antonioacasella.eu/restorative/Gaudreault_2005.pdf, (Erişim: 28.11.2023); Seçkin, *Mağdur Hakları*, 81; Baytaç, "Onarıcı Adalet", 125-126.

83 Öznur Sevdiren, "Cezalandırmada Bir Paradigma Değişikliği Olarak Onarıcı Adalet Felsefesi: Bir Sentez Denemesi-I", *Ceza Hukuku Dergisi*, 6/15 (2011) 116-117; Baytaç, "Onarıcı Adalet", 126.

84 <https://www.unodc.org/e4j/en/crime-prevention-criminal-justice/module-8/key-issues/4--issues-in-implementing-restorative-justice.html>, (Erişim: 28.12.2023).

85 Seçkin, *Mağdur Hakları*, 81; Baytaç, "Onarıcı Adalet", 126.

86 Gaudreault, "The Limits of Restorative Justice", 4.

Günümüz hukuk sistemlerinde onarıcı adalet teorisinin yanı sıra üç adalet teorisinin daha göz önünde bulunduğu kabul edilmektedir. Bunlar; tazmin edici adalet teorisi, düzeltici adalet teorisi ve cezalandırıcı adalet teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

5.1 Tazmin Edici Adalet Teorisi

Tazmin edici adalet, mağdurun uğradığı kaybın giderilmesi anlayışına dayanan ve adaletin yerine getirilmesi adına mağduru merkeze alan bir anlayışa dayalıdır⁸⁷. Bu yönüyle onarıcı adaletle arasında bir bağlantı bulunduğu düşünülse de onarıcı adaletin yerine getirilmesine hizmet eden sùjeler düşünöldüğünde, tazmin edici adaletin bu kadar kapsamlı bir bakış açısı geliştirmedığı görölmektedir. Kimi teori tarafları meydana gelen suç neticesinde mağdurun derhal tatmin edilmesi gerektiğini ve bu vazifenin devlete ait olduğunu belirtirken bir kısım düşünürler ise suçtan kaynaklanan zararın fail tarafından karşılanmasının faile yüklenen bir borç halini alması gerektiğini ifade etmiştir⁸⁸. Bir diğèr taraftan ise suç fiilinin fail tarafından bir kimseye karşı gerçekleştirilen bir eylem olarak kabul edildiği teoride, toplumun da suçun mağduru olduğı fikri benimsenmemektedir⁸⁹.

Tazmin edici adalet teorisinin yansımaları TCK ile CMK ilgili maddelerinde görölmektedir⁹⁰. Örneğın TCK m.50/1(b)'de belirtildiğı üzere kısa süreli hapis cezasının seçenek yaptırımlarından biri olan mağdurun uğradığı zararın aynen iade, suçtan önceki hale getirme veya tazmin suretiyle tamamen giderilmesine yönelik ifade tazmin edici adalet teorisine uygun bir düzenlemedir⁹¹. Benzer bir düzenleme CMK m.171/3 uyarınca kamu davasının açılmasının ertelenmesi kurumunda da yer almaktadır⁹².

1980li yıllardan itibaren yeniden hatırlanan mağdur hakları açısından önem arz eden bir teori olmasına rağmen tazmin edici adalet teorisinin en büyük eksiğinin suçtan zarar gören bir diğèr sùje olan toplumun ve bununla birlikte sosyal düzenin korunması gerçeğinin göz ardı edilmesi olduğı ifade edilmektedir⁹³. Bununla birlikte bu teoride failin meydana gelen haksızlık karşısında pişmanlık duyarak sorumluluk hissedebilmesinin imkânı da bulunmamaktadır⁹⁴.

5.2 Düzeltici Adalet Teorisi

Düzeltici adalet, failin yarattığı zararın soyut yönünü ele alan ve ortaya çıkan gayri maddi zararların karşılanmasıyla

87 Çetintürk, *Uzlaştırma*, 37.

88 Değirmenci, *Uzlaştırma*, 48.

89 *Ceza Muhakemesinde Uzlaştırma Kitabı*, (Ed.: Orhan Cüni, Merve Özcan, Çetin Arslan, Olgun Değirmenci), Alternatif Çözümler Daire Başkanlığı, Birinci Baskı, Ankara Açık Ceza İnfaz Kurumu İşyurdu Müdürlüğü Matbaa Atölyesi, Ankara, 2021, s.10.

90 Çetintürk, “*Onarıcı Adalet*”, 209. TCK m.50/1(b): “*Kısa süreli hapis cezası, suçlunun kişiliğine, sosyal ve ekonomik durumuna, yargılama sürecinde duyduğu pişmanlığa ve suçun işlenmesindeki özelliklere göre; ... b) Mağdurun veya kamunun uğradığı zararın aynen iade, suçtan önceki hale getirme veya tazmin suretiyle tamamen giderilmesine...*”

91 Ceza adalet sistemlerinin mağduru genellikle arka plana itmesi gerçekleşen suç neticesinde hakları birinci derecede etkilenen mağdurun daha fazla acı çekmesine sebep olmaktadır. TCK m.50/1-b’de yer alan mağdurun zararını tazmin kurumu özellikle kişisel zararların ön planda olduğı suçlar açısından mağdur adına iyileştirici bir etkiye sahiptir. İnce, *Seçenek Yaptırımlar*, 116-117. Kısaca mağdurun zararını tazmin etme şeklinde belirtilen TCK m.50/1-b, öğretilerde bir yaptırım olarak görölmekten ziyade suç politikasının iyileştirici etkilerinin pratiğè dökülmesi adına bir araç olarak da ifade edilmektedir. Cengiz Otacı- Serhat Bayraktutan, “*Kısa Süreli Hapis Cezasına Seçenek Yaptırımlar*”, *Ceza Hukuku Dergisi*, 7/19 (2012) 42.

92 CMK m.171/3: “*Kamu davasının açılmasının ertelenmesine karar verilebilmesi için; ... d) Suçun işlenmesiyle mağdurun veya kamunun uğradığı ve Cumhuriyet savcısı tarafından tespit edilen zararın, aynen iade, suçtan önceki hale getirme veya tazmin suretiyle tamamen giderilmesi...*”

93 Çetintürk, “*Onarıcı Adalet*”, 211; Akbulut- Aksan, *Uzlaştırma*, 20.

94 Çetintürk, “*Onarıcı Adalet*”, 211.

ilgilenen adalet teorisidir⁹⁵. Bu teoride de tıpkı tazmin edici adalet teorisinde olduğu gibi failin mağdurun zararlarına ilişkin bir nakilde bulunması önerilmektedir. Burada tazmin edilmesi gereken zarar mağdurun uğradığı manevi zararlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak nakil yöntemiyle adaletin yerine getirileceği anlayışına dayalı teori bu yöntemle manevi zararın ne derece karşılanabileceği konusundaki belirsizlik ile fail ve mağdur arasındaki ilişkinin onarılması gerçeğine değinmemesi sebebiyle eleştiriye uğramaktadır⁹⁶. Örneğin bir cerrahın uğradığı saldırı karşısında elini kaybetmesi halinde manevi zararının giderilebilmesi mümkün olmayacaktır. Aristoteles ve Farabi'nin de denkleştirici adalet olarak üzerinde durdukları düzeltici adalet teorisi, kazanılmış hakların korunmasına odaklanan ve çoğunlukla cezai yaptırımları konu alan teoridir⁹⁷. Bu düşünürlerin savunduğu düzeltici adalet modelinde hukuk düzeni bireyin karakterine odaklanmak yerine ortaya çıkan zararın karşılığını dikkate almaktadır⁹⁸. Düzeltici adalet teorisinin izlerine mülga 765 sayılı TCK'da rastlanılmaktadır. 765 sayılı TCK m.38'de yer alan "Emvalin istirdadından ve uğranılan zararların tazmininden başka bir şahsın veya bir ailenin şeref ve haysiyetini ihlal eden her nevi cürüm ve kabahatlerde bir güne maddi zarar vukua gelmese bile mahkeme mağdurun talebine mebni manevi zarar mukabili olarak muayyen tazminat itasında hüküm edilebilir." düzenlemesine göre, mahkeme şeref ve haysiyete yönelik bir haksız fiil neticesinde mağdurun maddi bir zararı söz konusu olmasa dahi talep üzerine manevi zararın karşılanmasına yönelik belirli bir tazminatın ödenmesine hükmedebilmekte idi. Mülga 647 sayılı Ceza İnfaz Kanunu (CİK) m.19/8'de ise "Şartla salıverme hükümlünün iktidarı nispetinde şahsi hakları tazmin etmesi şartına talik edilebilir." hükmü ile mağdurun kişisel haklarının tazmin edilmesi koşullu salıverilmenin şartları arasında yer almaktaydı.

Ancak teoriye yöneltelen eleştiriler de bulunmaktadır. Düzeltici adalet teorisinde göz ardı edilen en önemli husus suç sebebiyle bozulan toplumsal düzenin ve mağdurun yaşadığı güvensizlik hissini manevi zararların tazmini ile düzeltilemeyeceğidir⁹⁹. Tazmin edici adalet teorisinin eksiklerini kapatmayı hedefleyen düzeltici adalet anlayışı, mağdurun ve toplumun gerçek ihtiyaçlarının salt manevi zararın ödetilmesi suretiyle giderilemeyeceği ve manevi zarar tespitinin de asıl zararı tespit etmede hiçbir zaman yeterli olmayacağı sebebiyle eleştiriye uğramaktadır.

5.3 Cezalandırıcı Adalet Teorisi

Cezalandırıcı adalet teorisi, 11. Yüzyıl'dan itibaren köklerini her geçen gün güçlendirerek günümüzde en etkili şekilde varlık gösteren adalet teorisidir. Teori, bozulan sosyal dengenin yeniden kurulmasının yolunu taraflar arasında meydana gelen eşitsizliğin giderilmesinde ararken kavramsal zemin yönünden onarıcı adaletten farklı metotlar izlemektedir¹⁰⁰. Bu teoride kullanılan en yaygın yaptırım türü cezadır. Ceza devlet tekelinde bulunan temsili bir ölç alma vazifesi görürken aynı zamanda failin ıslah edilerek topluma yeniden kazandırılması amacını taşımaktadır.

Günümüzde pek çok ülkenin ceza adalet sisteminde taraflar arasındaki menfaatlerin denkleştirilmesinden ziyade devlet ile fail arasındaki ilişkiden doğan devlete ait bir cezalandırma yetkisi söz konusudur¹⁰¹. Bu durum sadece yetki olmaktan ziyade aynı zamanda bir görev niteliği de taşımaktadır. Zira cezalandırıcı adalet sisteminin iki baş aktörü bulunmaktadır. Bunlar hukuk kuralını ihlal eden fail ve toplum adına görev yapan yargılama makamlarıdır.

95 Llewellyn- Howse, "Restorative Justice", 30.

96 Çetintürk, "Onarıcı Adalet", 40.

97 "Adalet kavramını dağıtıcı adalet ve denkleştirici/düzeltilici adalet olarak ikiye ayıran Aristoteles'e göre dağıtıcı adalet; kişilerin yetenekleri, gereksinimleri, topluma olan katkıları oranında şan, şeref, statü ve servet sahibi olmalarını ve adaletin bunlara göre dağıtılmasını öngörür. Aristoteles'in suç ve ceza ekseninde tanımladığı ve hak kavramı ile ilişkilendirdiği denkleştirici/düzeltilici adalet ise, günümüzdeki karşılığı ile kanun önünde eşitlik ilkesi gereği her bir kişinin bir diğerinden farklı tutulmaksızın eşit muamele görmesi demektir." Vedat Ahsen Coşar, "Adalet Ve Bir Adalet Teorisi Üzerine" (2018) <https://www.hukukihaber.net/adalet-ve-bir-adalet-teorisi-uzerine-makale,5698.html>, (Erişim: 01.02.2023). Fârâbi ise bireysel olan hak ihlallerinden daha öte suçun topluma verdiği zararları ön plana çıkarmıştır. Yapılan fiil topluma ve insanlığa herhangi bir şekilde zarar verecekse bu fiiller bireysel dahi olsa adil olamazlar. Ramazan Turan, "Fârâbi Düşüncesinde Adalet: Dağıtıcı Ve Düzeltici Adalet Kavramlarının Yansımalar", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XL/1 (2016) 69.

98 Turan, "Farabi Düşüncesinde Adalet", 66.

99 Çetintürk, "Onarıcı Adalet", s.210.

100 Llewellyn- Howse, "Restorative Justice", 32.

101 İçel- Donay, *Ceza Hukuku*, 14.

Ancak cezalandırıcı adalet sisteminin yaptırımlarının intikam alma gayesiyle değil esasında faile yönelik bir ödetme ve önleme aracı olarak uygulanması söz konusudur¹⁰².

Cezalandırıcı adalet teorisinin yarattığı çıkmaz faili ceza almaktan kaçınmak amacıyla susmaya ya da inkara sevk etmesidir¹⁰³. Bunun yanı sıra bu sistemde mağdur sürekli konuşmak ve yaşadığı travmayı defalarca anlatarak ve bu durumla her seferinde yeniden mücadele etmek durumunda bırakılmaktadır¹⁰⁴. Failin yeniden topluma kazandırılmasını amaçlayan cezalandırıcı teoride mağdur için böyle bir iyileştirme söz konusu edilmemektedir¹⁰⁵. Toplumsal barışın ve düzenin tesis edilmesini hedefleyen cezalandırıcı adalet fail ve mağdur arasındaki husumetin derinleşmesine sebep olmaktadır¹⁰⁶.

Cezalandırıcı adalet teorisinin en önemli yaptırımı olan cezanın amaçları düşünüldüğünde de mağdurun sistemin tamamen dışına itildiği görülecektir. Cezalandırıcı adaletin mağduru pasif bir role mecbur bıraktığı ve mağdurun ihtiyaçlarını gidermekte başarılı bir grafik çizmediği gerçeği toplum tarafından da eleştirilmektedir. Nitekim 2008 yılında yayımlanan "Adalet Barometresi; Vatandaşların Mahkemeler Hakkındaki Görüşleri ve Değerlendirmeleri" isimli anket çalışmasında 3.172 kişi ile gerçekleştirilen mülakat neticesinde mahkeme deneyiminden ve dava sonucundan en az memnun kalan grubun suç mağdurları olduğu tespit edilmiştir¹⁰⁷.

Adalet Teorileri Arasındaki Temel Farklar Tablosu

Tazmin Edici Adalet Teorisi	Düzeltilici Adalet Teorisi	Cezalandırıcı Adalet Teorisi	Onarıcı Adalet Teorisi
1980li yıllarda başlayan mağdur hakları hareketinin bir sonucu olarak gündeme gelmeye başlamıştır.	Failin yarattığı zararın soyut yönünü ele alır ve ortaya çıkan gayri maddi zararların karşılanmasıyla ilgilenir.	11. Yüzyıldan itibaren varlık göstermeye başlayan ve günümüzde suçla mücadelede en etkili adalet teorisidir.	1970li yıllardan itibaren gündeme gelmeye başlamıştır ve suçtan etkilenen tüm paydaşların iş birliğine odaklıdır.
Mağdurun uğradığı kaybın giderilmesi amacıyla dayanır ve doğrudan mağdurun kendisine odaklanmaktadır.	Mağdurun yaşadığı kayıpların fail tarafından yerine getirilecek bir nakil yöntemiyle giderileceğini anlayışına dayalıdır.	Doğrudan fail odaklıdır. Yaptırım türü cezalandırıcıdır (genel olarak hapis ya da adli para cezası) ve ceza verme yetkisi Devlet tekelindedir.	Onarma, birleştirme, iyileştirme ve korumanın haksızlıktan etkilenen bütün tarafların sürece aktif katılımı ile gerçekleşeceğini belirtmektedir.
Teori taraftarlarının bir kısmı tazmin yükümlülüğünün Devlete, diğer kısmı ise faile ait olduğunu belirtmektedir.	Mağdurun manevi zararlarına odaklanırken zararın ne derece karşılanabileceği konusunda belirsizlik taşır.	Cezalandırma yetkisi Devlet tarafından faile yönelik bir ıslah etme ve ödetme aracı olarak kullanılmaktadır.	Suçtan etkilenenlerin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak hem mağduriyetin giderilmesini hem de suçun olumsuz etkilerini ortadan kaldırmayı amaçlar.

102 Değirmenci, *Uzlaştırma*, 42.

103 Çetintürk, "Onarıcı Adalet", 196.

104 Yavuz, "Mağdurun Konumu", 97.

105 Ferhat Uslu, "Çağdaş Ceza Adaleti İçinde Mağdur", *Ankara Barosu Dergisi*, 4 (2013) 246.

106 Çetintürk, "Onarıcı Adalet", 197; Tokdemir, 102.

107 Seda Kalem vd., *Adalet Barometresi; Vatandaşların Mahkemeler Hakkındaki Görüşleri ve Değerlendirmeleri*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008) 4-10.

Suçtu bir kişi tarafından başka bir kimseye karşı işlenmiş bir eylem olarak kabul etmektedir. Ancak onarıcı adaletin aksine işlenen her suçun bir diğer mağdurunun toplum olduğu fikrini savunmaz.	Fail ile mağdur arasındaki ilişkinin onarılmasına odaklanmaz ve toplumsal dzenin sağlanmasına yeterince hizmet etmediği sebebiyle eleştirilmektedir.	Fail ile toplum adına gdev yapan yargılama makamları şeklinde iki baş aktore sahiptir. Mağduru sistem dışında bıraktığı için eleştirilmektedir.	Cezaların caydırıcılığını azaltabileceği, suça karşı yumuşak bir tutum izlediği ve değerlendirme standartlarının belirsizliği gibi nedenlerle eleştiriye uğramaktadır.
--	--	---	--

*Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Sonuç

Çağdaş adalet sistemlerinin amacı hukuk dzenini ihlal eden kimselerin uygun araçlar kullanılmak suretiyle yaptırma uğratılması ve etkili mekanizmalar yoluyla suçun yeniden işlenmesinin önüne geçilmesidir. Onarıcı adalet teorisinin de ulaşmak istediği nihai hedefin bu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak sonuçtan ziyade sürece odaklanan bu teoride ön plana çıkan aktör suçtan zarar gören mağdurun kendisidir. Mağdurun zararının karşılanması muhakkak göz önünde bulundurulması gereken bir gaye iken zarar tespitinin yargılama makamlarının hakimiyetinde değil tüm tarafların sürece gönüllü şekilde dahil edilmesi halinde mümkün olacağı savunulmaktadır. Böylece failin cezalandırma yoluyla değil ancak sorumluluk geliştirerek yeni bir suç işlemekten caydırılmasının mümkün olacağı ifade edilmektedir.

Öğretide teoriye önyargılı yaklaşan düşünürlerden bir kısmı onarıcı mekanizmaların yalnızca belirli suç tipleri hakkında veya belirli nitelikteki failerin işlediği suçlarla ilgili dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir. Diğer bazı düşünürler ise bu tür yöntemlerin ceza hukukunun alanına giren konularda uygulanmasının asla mümkün olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak onarıcı adalet teorisinin mevcut adalet dzenini tehlikeye düşürmek yerine esasında ona mağdur eksenine dayalı yöntemler kazandıracak düzenlemeler sunduğunun kabulü teoriye ilişkin uygulamaların sıklaşmasına da katkı sağlayacaktır.

Onarıcı adalet teorisi 1970li yıllardan itibaren ceza hukuku sistemlerine konu olmaya başlamışsa da kökenleri çok daha eskiye dayanan bir kurumdur. Bu nedenle insan topluluklarının ilk kez karşılaşmadığı bir uygulamalar bütünüdür. Teorinin cezalandırmanın amaçlarını gölgede bırakacağı endişesi yerine mağdurun ve suçtan etkilenen toplum üyelerinin de dikkate alınması yoluyla suçla mücadeleye daha geniş bir bakış açısı kazandıracadı görüşü kanaatimizce onarıcı adalet modellerine ilişkin daha sistemli düzenlemelerin hayata geçirilmesine de imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

Akbulut, Berrin- Aksan, Murat, Ceza Muhakemesi Hukukunda Uzlaştırma, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019.

Akbulut, İlhan, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.

Akdeniz, Galma, "Onarıcı Adalet Yaklaşımı ve Kavramsal Temelleri", Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, XVI/1 (2019) 1-23.

Ayata Özyiğit, Özlem, "Türkiye'de Uzlaşma Kurumunun Yasal Çerçevesinin ve Uygulanmasının Onarıcı Adalet Prensipleri ile Değerlendirilmesi", İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Avcı, Mustafa, Osmanlı Ceza Hukukuna Giriş, Konya: Mimoza Yayınları, 2008.

Avcı, Mustafa, "Osmanlı Ceza Muhakemesinde Sulh (Uzlaştırma)", Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 25/1 (2017) 11-71.

Baytaç, Abdullah Batuhan, "Onarıcı Adalet Genel Bir Bakış", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, LXXI/1 (2013) 117-129.

- Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suç Ofisi, Onarıcı Adalet Programları El Kitabı, Ceza Adaleti El Kitapları Dizisi, Newyork: Birleşmiş Milletler Yayını, 2006.
- Ceza Muhakemesinde Uzlaştırma Kitabı, (Ed.: Orhan Cüni, Merve Özcan, Çetin Arslan, Olgun Değirmenci), Alternatif Çözüm Daire Başkanlığı, Birinci Baskı, Ankara Açık Ceza İnfaz Kurumu İşyurdu Müdürlüğü Matbaa Atölyesi, Ankara, 2021.
- Çetintürk, Ekrem, "Onarıcı Adalet Anlayışı ve Uzlaştırma Kurumunun Türk Ceza Adalet Sisteminde Algılanışı (Geleneksel Ceza Adalet Anlayışına Eleştirel Bir Bakış)", *Ceza Hukuku Dergisi*, 4/9 (2009) 191-245.
- Çetintürk, Ekrem, *Onarıcı Adalet ve Ceza Adalet Sisteminde Uzlaştırma*, Ankara: Adalet Yayınevi, 2017.
- Çiftcioğlu, Cengiz Topel, "Onarıcı Adalet Sistemine Dair Genel Bir İnceleme", *Fasikül Hukuk Dergisi*, 7/66 (2015) 38-49.
- Çubukçuoğlu, Ali Savaş, "Onarıcı Adalet Bağlamında Ceza Hukukunda Uzlaştırma Kurumu ve Kapsamı", İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Centel, Nur vd., *Türk Ceza Hukukuna Giriş*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2020.
- Değirmenci, Olgun, *Onarıcı Adalet Uygulaması Olarak Ceza Muhakemesinde Uzlaştırma*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- Dignan, James- Cavadino, Michael, "Towards a Framework for Conceptualizing and Evaluating Models of Criminal Justice from a Victim's Perspective", *International Review of Victimology*, 4/3 (1996) 153-182.
- Dönmezer, Sulhi- Erman, Sahir, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım Cilt: I*, İstanbul: Beta Yayınları, 1994.
- Düzgün, Ülgen Aslan- Sevin, Vildan, "Onarıcı Adalet Sistemi ve Uzlaştırma Kurumu: Uzlaştırma Sürecinde Çocuğun Haklarının Korunması", *Güvenlik Çalışmaları Dergisi*, 25/2, (2023) 120-148.
- Gavrielides, Theo, "Restorative Justice—The Perplexing Concept: Conceptual Fault-lines and Power Battles Within The Restorative Justice Movement", *Criminology & Criminal Justice*, 8/2 (2008) 165-183.
- Hafizoğulları, Zeki- Özen, Muharrem, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara: USA Yayıncılık, 2012.
- Işık, Mustafa Aydın, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Uzlaştırma*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- İçel, Kayıhan- Donay, Süheyl, *Karşılaştırmalı ve Uygulamalı Ceza Hukuku Genel Kısım*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 1999.
- İçel, Kayıhan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016.
- İnce, Hüseyin, *Türk Ceza Hukukunda Kısa Süreli Hürriyeti Bağlayıcı Cezalara Seçenek Yaptırımlar*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007.
- Jahic, Galma- Yeşiladalı, Burcu, "Onarıcı Adalet: Yeni Bir Yaklaşım", *Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı*, Der. Jahic- Yeşiladalı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008.
- Kalem, Seda vd., *Adalet Barometresi; Vatandaşların Mahkemeler Hakkındaki Görüşleri ve Değerlendirmeleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Ketizmen, Muammer, "Uzlaşmanın Sirayet Etmezliği İlkesinin Sonucu Olarak Mağdurun Yargılanacak Kişiyi Seçebilme Yetkisi", *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2012) 1-10.
- Marshall, Tony F., *Restorative Justice An Overview*, Research Development and Statistics Directorate, London: Home Office, 1999.
- Mercan, Boran Ali, "Onarıcı Adalet Pratiklerinde Mağdur-Fail Karşılaşması: Duygusal Temsiller Karşısında Hakiki Uygulamalar", *Ceza Hukuk ve Kriminoloji Dergisi*, 7/3 (2019) 103-125.
- Ness, Daniel W. Van- Strong, Karen Heetderks, *Restoring Justice An Introduction to Restorative Justice*, VI. Edition, NJ: An

derson Publishing, 2010.

Otacı, Cengiz- Bayraktutan, Serhat, "Kısa Süreli Hapis Cezasına Seçenek Yaptırımlar", Ceza Hukuku Dergisi, 7/19 (2012) 234-257.

Özbek, Mustafa, "Dünya Çapındaki Adalet Ulaşma Hareketleriyle Ortaya Çıkan Gelişmeler ve Alternatif Uyuşmazlık Çözümü", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 51/2 (2002) 121-162.

Özbek, Veli Özer, Ceza Hukukunda Suçtan Doğan Mağduriyetin Giderilmesi, Ankara: Yetkin Yayıncılık, 1999.

Özbek, Veli Özer vd., Ceza Genel Hukuku Temel Bilgiler, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Pelikan, Christa, "Onarıcı Adalet Üzerine", Onarıcı Adalet, Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı, Der. Jahic/ Yeşiladalı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008.

Poulson, Barton, "Third Voice: A Review of Empirical Research on the Psychological Outcomes of Restorative Justice", Utah Law Review, 15/9 (2003) 167-203.

Seçkin, Mehmet Beyhan, Mağdur Hakları, Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.

Sevdiren, Öznur, "Cezalandırmada Bir Paradigma Değişikliği Olarak Onarıcı Adalet Felsefesi: Bir Sentez Denemesi-I", Ceza Hukuku Dergisi, 6/15 (2011) 103-129.

Sokullu-Akıncı, Füsün, Viktimoloji (Mağdurbilim), İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008.

Strang, Heather- Sherman, Lawrence W., "Repairing The Harm: Victims and Restorative Justice", Utah Law Review, 15/1 (2003) 15-42.

Tokdemir, Sercan, Ceza Adalet Sistemine Yeni Bir Yaklaşım: Tamamlayıcı Bir Sistem Olarak "Onarıcı Adalet" Mekanizması, EÜHFD, XXI/1-2 (2017) 75-114.

Turan, Ramazan, "Fârâbi Düşüncesinde Adalet: Dağıtıcı Ve Düzeltici Adalet Kavramlarının Yansımalar", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, XL/1 (2016) 54-71.

Tyler, Tom R., "Restorative Justice and Procedural Justice: Dealing with Rule Breaking", Journal of Social Issues, 62/2 (2006) 307-326.

Uslu, Ferhat, "Çağdaş Ceza Adaleti İçinde Mağdur", Ankara Barosu Dergisi, 4 (2013) 241-260.

Üçok, Coşkun vd., Türk Hukuk Tarihi, Ankara: Turhan Kitabevi, 2020.

Willemsens, Jolien, "Onarıcı Adalet ve Uluslararası Standartlar", Onarıcı Adalet, Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı, Der: Jahic- Yeşiladalı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008.

Yavuz, Hakan A., "Onarıcı Adalet ve Uzlaştırma Kurumu Bağlamında Ceza Adalet Sisteminde Mağdurun Konumu", Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, 6/23 (2015) 85-115.

Yenigül Kul, Aylin, "Onarıcı Adalet ve Cezalandırıcı Adalet", Beykent Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 5/9 (2019) 9-26.

Zehr, Howard, The Little Book of Restorative Justice, New York: Good Books, 2002.

İnternet Kaynakları

Adalet Bakanlığı, Mağdur Bilgilendirme, <https://magdurbilgi.adalet.gov.tr/288/Onarici-Adalet> (Erişim: 03.11.2024).

Gaudreault, Arlene, "The Limits of Restorative Justice", http://www.antoniocasella.eu/restorative/Gaudreault_2005.pdf, (Erişim: 28.11.2023).

Llewellyn, Jennifer J.- Howse, Robert, "Restorative Justice, A Conceptual Framework", 2012, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2114291, (Erişim: 20.12.2023).

Mccold, Paul- Wachtel, Ted, "In Pursuit of Paradigm: A theory of Restorative Justice", Brazil: XIII World Congress of Criminology, 2003, <https://www.iirp.edu/images/pdf/paradigm.pdf>, (Erişim:10.10.2023).

Vedat Ahsen Coşar, "Adalet Ve Bir Adalet Teorisi Üzerine", 2018, <https://www.hukukihaber.net/adalet-ve-bir-adalet-teorisi-uzerine-makale,5698.html>, (Erişim: 01.02.2023).

Zehr, Howard- Mika, Harry, "Fundamental Concepts of Restorative Justice", 1997, <https://crj.ie/wp-content/uploads/2022/03/Zehr-Mika-Restorative-Justice-Principles.pdf>, (Erişim: 12.11.2023).

Zehr, Howard, "Restorative Justice? What's That?", <https://zehr-institute.org/what-is-rj/>, (Erişim: 13.11.2023).

<https://cte.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/198201915521710.pdf>, (Erişim: 12.12.2023).

<https://www.unodc.org/e4j/en/crime-prevention-criminal-justice/module-8/key-issues/4--issues-in-implementing-restorative-justice.html>, (Erişim: 28.12.2023).

<https://kuran.diyenet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/185/178-ayet-tefsiri>, (Erişim: 21.12.2023).

<https://www.iirp.edu/defining-restorative/history>, (Erişim: 17.11.2023).

<https://restorativejustice.org.uk/about-restorative-justice>, (Erişim: 16.11.2023).