

**JENERİK | GENERIC
MARİFETNAME**

ISSN: 2757-752X
e-ISSN: 2791-707X

Yayıncı / Publisher
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Siirt Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi / Owner on Behalf of the Siirt University

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt /TÜRKİYE

cerdemci@siirt.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6524-4749>

Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Necati Sümer

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt /TÜRKİYE

necatisumerr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7875-6671>

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Prof. Dr. Fadıl Aygan

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt/TÜRKİYE

fadilaygan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1013-0506>

Alan Editörü (Din Sosyolojisi)/ Field Editor (Sociology of Religion)

Doç. Dr. Ahmet Aktaş

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt /TÜRKİYE

aktasahmet21@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3986-6189>

Alan Editörü (Dinler Tarihi)/ Field Editor (History of Religion)

Arş. Gör. Aslan Bilkay

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt /TÜRKİYE

aslan.bilkay@siirt.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2021-1169>

Alan Editörü (Felsefe)/ Field Editor (Philosophy)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt/TÜRKİYE

ozkanyakup@windowslive.com

<https://orcid.org/0000-0002-7396-2396>

Alan Editörü (Din Eğitimi)/ Field Editor (Religious Education)

Uzman Hamidullah Genç

mhamidullahgenc@kilis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8148-5841>

Alan Editörü (Din Psikolojisi)/ Field Editor (Psychology of Religion)

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınç Şirin

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt /TÜRKİYE

eminebyzkilnc@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4815-7675>

Alan Editörü (Dinler Tarihi)/ Field Editor (History of Religion)

Arş. Gör. Hayriye Özlem Sürer

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Theology,

Ankara/ TÜRKİYE

hayriyeozlemsurer@aybu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1945-3937>

Alan Editörü (Tefsir) / Field Editor (Tafsir)

Arş. Gör. Osman Karakuş

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Atatürk University Faculty Of Theology

Erzurum/ TÜRKİYE

osman.karakus@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9002-3174>

Alan Editörü (Arap Dili Belagatı) / Field Editor (Arabic Language and Rhetoric)

Arş. Gör. İhsan Demirtaş

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt /TÜRKİYE

idmrts23@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-0981-8791>

Alan Editörü (İslam Hukuku) / Field Editor (Islamic Law)

Arş. Gör. Mustafa Taş

Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi/ Sakarya University Faculty Of Law

Sakarya/TÜRKİYE

mustafatas@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8556-9479>

Alan Editörü (Tasavvuf) / Field Editor (Sufism)

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology

Siirt /TÜRKİYE

smyldz1995@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9815-7521>

Alan Editörü (Kelam) / Field Editor (Islamic Theology/Kalam)

Arş. Gör. Selçuk Gezgin

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE

selcukgezgin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8477-4430>

Alan Editörü (Dini Musiki)/ Field Editor (Turkish Religious Music)

Arş. Gör. Ömer Yıldız

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Ondokuz Mayıs University Faculty Of Theology
Samsun/TÜRKİYE

yldz.omer94@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0279-3134>

Arapça Dil Editörleri /Arabic Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE

siamndol@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6930-2523>

İstatistik Editörü/ Statistic Editor

Arş. Gör. Muhammet Hamza Çoban

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE

mhamzacoban@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-2620-0381>

Etik Editörü/ Ethics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Demir

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE

demirhasan733@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5881-1293>

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Zeynep Kübra Kılıç

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE

zeynepkubrakilic@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6982-8605>

Arş. Gör. Muhammed Alpturan

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE

muhammed.alpturan@icloud.com

<https://orcid.org/0009-0005-2135-3424>

Arş. Gör. Yasemin Ateşmen

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE
yasemin.atesmen@sirt.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8363-2254>

Son Okuma / Last Reading

Arş. Gör. Sultan Koçak

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt /TÜRKİYE
kocak.sultan6@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8192-4955>

DANIŞMA KURULU/ ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adnan Demircan

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ İstanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE
adnan.demircan@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Adnan Memduhoğlu

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt/TÜRKİYE
amemduhoglu@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0730-5566>

Prof. Dr. Asım Yapıcı

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Social Sciences University of Ankara
Faculty of Theology
Ankara/TÜRKİYE
asim.yapici@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Fadıl Aygan

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Siirt/TÜRKİYE
fadilaygan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1013-0506>

Prof. Dr. Fuat Aydın

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Siirt University Faculty of Theology
Sakarya/TÜRKİYE
faydin@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Hamdi Gündoğar

Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Adıyaman University Faculty of Theology
Adıyaman/TÜRKİYE
hgundogar@adiyaman.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4978-8436>

Prof. Dr. Muhammet Tarakçı

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Bursa Uludağ University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE
mtarakci@uludag.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9547-7535>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Ankara University Faculty of Theology
Ankara/TÜRKİYE
saruhan@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Prof. Dr. Seyit Avcı

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Selçuk University Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE
seyit.avci@selcuk.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5490-2881>

Prof. Dr. Süleyman Dönmez

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Akdeniz University Faculty of Literature
Antalya/ TÜRKİYE
sdonmez@akdeniz.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4251-6665>

Doç. Ali Hassan

Cidde/ Suudi Arabistan

Doç. Dr. Anar Gafarov

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü / Azerbaijan Theological Institute
Bakü/AZERBAYCAN
anargafarov@ait.edu.az

Doç. Dr. Bakıt Murzaraimov

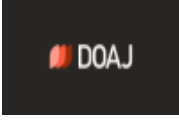
Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Kırgızistan Türkiye Manas University
Faculty of Theology
Bişkek/ KIRGIZİSTAN
bakit.murzaraimov@manas.edu.kg

Doç. Dr. Ramazan Akkır

Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Tekirdağ University, Faculty of Theology
Tekirdağ/TÜRKİYE
rakkir@nku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9516-7385>

Hakem Kurulu / Referee Board Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİMİZİN TARANDIĞI İNDEKSLER

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

13-16 EDITÖRDEN/FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 17-42 *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâ'id ve Risâletün fî hakki'l-hadis'd-da'îf*
Özelinde Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hadis İlminin Bazı Meselelerine Yaklaşımı
Abû Sa'id al-Hadimî's Approach to Some Issues in the Science of Hadith In the Specialization of In the context of Majâmi' al-Hakâiq ve'l-Qawaîd and Risale fî Hakki'l-Hadith'd-Da'îf
Tahsin Kazan
- 43-68 Abdestte Boynun Mesh Edilmesiyle İlgili İhtilafların Değerlendirilmesi
Evaluation of Disputes Regarding Rubbing with Water the Neck During al-Wudû
Murat Polat
- 69-85 Geleneksel İgbo Dininde Doğum Ritüelleri
Birth Rituals in Traditional Igbo Religion
Ayhan Aslanoğlu
- 87-115 Hûmeze Sûresinin 1. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyada Hak ve Mahremiyet İhlalleri
Violations of Rights and Privacy in Social Media in the Context of the 1st Verse of Surah Al-Humazah
Zübeyir Karataş
- 117-145 Cemal Safi'nin Na'tları ve Tahlili
Cemal Safi's Na'ts and Analysis
Mehmet Şahin

- 147-176 Bir Âlimin Sosyal Ağında Mektup ve Şiirlerin Dolaşımı: Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e Yolladığı Aslam Jankır Mektup ve Şiirler Üzerine Bir İnceleme
The Circulation of Letters and Poems in a Scholar's Social Network: An Analysis of Alvarlı Efe's Letter and Poems Addressed to Sheikh Muhammed
Bilge İlhan Toker
Reyhan Keleş
- 177-200 Hayy bin Yakzân'ın İslam Dünyasındaki Bir Alımlanışı: İbnü'n-Nefis'in er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-sîreti'n-Nebeviyye İsimli Eseri
A Reception of Hayy bin Yakzân in the Islamic World: Ibn al-Nafis' al-Risâlat al-Kâmiliyya fî al-sîrat al-Nabawiyya
Abdullah Özkan
- 201-224 Memlûk Devleti'nin Kuruluş Dönemindeki Siyasî Mücadele ve İhtilaflar (648-658/1250-1260)
Political Struggle and Disputes in the Foundation Period of Mamlûk State (648-658/1250-1260)
Musa Demir
- 225-253 John Rawls ile Jean-Luc Nancy'nın Perspektifinden Normatif Adalet ile Dinamik Demokrasi Arasındaki Gerilim
The Tension Between Normative Justice and Dynamic Democracy from the Perspectives of John Rawls and Jean-Luc Nancy
Ata Demir
- 255-276 Latin Kilise Babaları Perspektifinden Hristiyanlıkta Boşanma ve Yeniden Evlenme
Divorce and Remarriage in Christianity from the Perspective of the Latin Church Fathers
Nuh Yılmaz
- 277-298 Emplacement Processes of Syrian Refugees in the Context of Migration, Religion and Space
Göç, Din ve Mekân Bağlamında Suriyeli Mültecilerin Yerleşme Süreçleri
Hasan Ali Yılmaz

- 299-325 Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı
The Possibility of Using Artificial Intelligence in Sirah Studies
Abdulaziz Kıranaşal
- 327-344 **الاعْتِزَابُ فِي شِعْرِ ابْنِ حَمْدِيسِ الصَّقَلِيّ**
İbn Hamdîs es-Sıkkılı'nın Şiiri'nde Gurbet Olgusu
Expatriation in The Poetry of Ibn Hamdis of Sicily
Aslam Jankır
- 345-371 Aynûlkudât Hemedânî'ye Göre Varlığın Negatif Potansiyel Gücü İblis
The Negative Potential of Existence According to Aynulkudat Hamadani
Satan
Buşra Arslan Meçin
- 373-401 Son Dönem Osmanlı Şehzadelerinin Din Eğitimi
Religious Education of Latest Ottoman Princes
Yakup Kaya
Hatice Özkan Doğuş
- 403-431 Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ında Hz.
Peygamber
Arapgirli Ali Baba Rûmî
Selim Ümütlü
- 433-464 Süryani Hristiyan ve Sünni Müslüman Çocuklarda Tanrı Tasavvuru
The Concept of God in Syriac Christian and Sunni Muslim Children
Aylin Bektaş
Yusuf Emre
- 465-497 Fæxræddin (Salim) Baxşæliyev: Bir Müzisyenin Portresi
Fæxræddin (Salim) Baxşæliyev: Portrait of a Musician
Hatice Taş Çolak
Sema Dinç

Editörden,

Marifetname bu sayıda farklı yazarlarla, dillerle ve konularla yeniden karşınızda. Bu sayıda birbirinden değerli çalışmalar var. Sadece isimlerini vermek yeterlidir. Daha detaylı incelemek ve keyifle okumak isterseniz sayfaları çevirmeniz yeterli olacaktır.

Dergimizdeki çalışmaların isimlerini içindekiler kronolojisine göre şöyle sıralayabiliriz. ***Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid ve Risâletün fî hakki'l-hadis'd-da'îf*** Özelinde Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hadis İlminin Bazı Meselelerine Yaklaşımı, Abdestte Boynun Mesh Edilmesiyle İlgili İhtilafların Değerlendirilmesi, **Geleneksel İgbo Dininde Doğum Ritüelleri**, Hümeze Süresinin 1. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyada Hak ve Mahremiyet İhlalleri, **Cemal Safî'nin Na'ıtları ve Tahlili**, *Hayy bin Yakzân*'ın İslam Dünyasındaki Bir Alımlanışı: İbnü'n-Nefîs'in *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-sîreti'n-Nebeviyye* isimli Eseri, **Memlûk Devleti'nin Kuruluş Dönemindeki Siyasî Mücadele ve İhtilaflar (648-658/1250-1260)**, John Rawls ile Jean-Luc Nancy'nin Perspektifinden Normatif Adalet ile Dinamik Demokrasi Arasındaki Gerilim, **Latin Kilise Babaları Perspektifinden Hristiyanlıkta Boşanma ve Yeniden Evlenme**, *Emplacement Processes of Syrian Refugees in the Context of Migration, Religion and Space*, **Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı**, İbn Hamdîs es-Sıkkîlî'nin Şiiri'nde Gurbet Olgusu, **Aynülkudât Hemedânî'ye Göre Varlığın Negatif Potansiyel Gücü İblis**, Bir Âlimin Sosyal Ağında Mektup ve Şiirlerin Dolaşımı: Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e Yolladığı Mektup ve Şiirler Üzerine Bir İnceleme, **Son Dönem Osmanlı Şehzadelerinin Din Eğitimi**, Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ında Hz. Peygamber, **Süryani Hristiyan ve Sünni Müslüman Çocuklarda Tanrı Tasavvuru**, Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev: Bir Müzisyenin Portresi.

Marifetname her geçen yıl ve sayıda daha da niteliğini yükseltmekte oldukça kararlı. Bu bağlamda her sayıda onlarca makale gelmekte ve dergi ekibi olarak özgün, bilimsel ve nitelikli olanları öncelemekteyiz. Uluslararasılaşma yolunda dilsel ve coğrafî çeşitliliğe azami derecede önem veren Marifetname yeni dizinlerle dergicilikte yerini perçinlemektedir.

Tüm okuyucularımıza keyifli okumalar dileriz.

Prof. Dr. Necati SÜMER
Marifetname Dergisi Editörü

From the Editor,

Marifetname is once again with you in this issue, featuring different authors, languages, and topics. This issue contains many valuable studies. Merely listing their titles is enough. If you wish to explore them in more detail and read with pleasure, simply turn the pages.

Here is the chronological list of the works published in our journal, as they appear in the table of contents: **Abū Sa'id al-Hadim r's Approach to Some Issues in the Science of Hadith In the Specialization of In the context of Majāmi' al-Hakāiq ve'l-Qawa'id and Risale fi Hakki'l-Hadith'd-Da'if**, Evaluation of Disputes Regarding Rubbing with Water the Neck During al-Wudū, **Birth Rituals in Traditional Igbo Religion**, Violations of Rights and Privacy in Social Media in the Context of the 1st Verse of Surah Al-Humazah, **Cemal Safi's Na'ts and Analysis**, The Circulation of Letters and Poems in a Scholar's Social Network: An Analysis of Alvarlı Efe's Letter and Poems Addressed to Sheikh Muhammed, **A Reception of Hayy bin Yakzān in the Islamic World: Ibn al-Nafis' al-Risālat al-Kāmiliyya fi al-sīrat al-Nabawiyya**, Political Struggle and Disputes in the Foundation Period of Mamlūk State (648-658/1250-1260), **The Tension Between Normative Justice and Dynamic Democracy from the Perspectives of John Rawls and Jean-Luc Nancy**, Divorce and Remarriage in Christianity from the Perspective of the Latin Church Fathers, **Emplacement Processes of Syrian Refugees in the Context of Migration, Religion and Space**, The Possibility of Using Artificial Intelligence in Sirah Studies, **Expatriation in The Poetry of Ibn Hamdis of Sicily**, The Negative Potential of Existence According to Aynulkudat Hamadani Satan, **Religious Education of Latest Ottoman Princes**, The Prophet Muhammad in Durr al-Fu'ād and Sheikh al-Irshād of Arapgirli Ali Baba Rûmî, **The Concept of God in Syriac Christian and Sunni Muslim Children**, Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev: Portrait of a Musician

Marifetname is firmly determined to increase its quality with each passing year and issue. In this regard, dozens of articles are submitted for each edition, and as the editorial team, we prioritize those that are original, scientific, and of high quality. Marifetname, which places utmost importance on linguistic and geographical diversity in its journey toward internationalization, is solidifying its place in the field of academic publishing by being indexed in new databases. We wish all our readers an enjoyable reading experience.

Prof. Dr. Necati SÜMER
Chief Editor of Marifetname

***Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâ'id ve Risâletün fî hakki'l-hadis'd-da'if* Özelinde Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hadis İlminin Bazı Meselelerine Yaklaşımı**

Doç. Dr. Tahsin Kazan | ORCID: 0000-0002-7675-9000 | tkazan12@hotmail.com

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05teb7b63>

Öz

Hız Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve davranışlarına hadis denilmektedir. Hadisler İslâmî ilimlerde Kur'an'dan sonra gelen ikinci aslı kaynaktır. Âlimler, Hz. Peygamber'in hadislerini sahih yollarla sonraki nesillere nakletmek için yoğun gayret sarf etmişlerdir. Bu gayretin bir parçası olarak muhaddisler hadis çalışmalarında, tesebbüt ve taharî gibi önem arz eden ilkelere gereken ihtimamı göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra hadislerin tahammül ve edasında ilk nesilden günümüze kadar bu ilmi faaliyet devam etmiştir. Muhaddisler hadisleri tespit, tedvin ve tasnif işlemine aralıksız devam etmişlerdir. Her gelen âlim, seleflerinin bıraktığı yerden ilmi geleneğin devamı ve tekamülü için gayret sarf etmiştir. 18. asırda yaşamış Osmanlı âlimi Ebû Saîd Hâdimî de (öl. 1176/1762) genelde İslâmî ilimlere özelde de hadis ilmine hizmet etmiş bir bilgidir. Hâdimî başta risâleleri olmak üzere birçok ilmi disiplinde eser yazmış bir âlimdir. Usûl-i fıkha dair yazmış olduğu *Mecâmi'u'l-hakâik* başlıklı eserinde hadis usûlü ile ilgili bazı konuları ele almıştır. Hâdimî, usûl anlayışında daha çok İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'inden yararlanmışsa da; tasavvufî yönü ve Hanefî mezhebine mensubiyeti dolayısıyla hadis usûlünde bu iki ekolün yaklaşımı ile ilgili bilgiler vermesi açısından da önem arz etmektedir. Ehl-i hadis ile ehl-i rey olarak kabul edilen Hanefî mezhebi arasında hadis ile ilgili mevzularda temelde anlaşmazlık olmamakla birlikte bazı hususlarda farklılıkların olduğu görülür. Bu çalışmada Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-hakâik* ve zayıf hadis hakkında yazmış olduğu *Risâletün fî hakki'l-hadis'd-da'if* risâlesi esas alınarak hadis usûlünün temel konuları incelenmiştir. Hâdimî'nin mezkûr eserinin fıkıh usûlü kitabı olması, fukahânın muhaddislerden farklı düşündükleri noktaları tespit açısından da önem arz etmektedir. Bu makalede müellifin bu iki çalışmasıyla iktifa edilmemiş, yer yer bu ilim dalı ile ilgili diğer eserlere de müracaat edilmiştir. Muhtasar bir metin olması hasebiyle *Mecâmi'u'l-hakâik*'e yazılmış şerh olan *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*'ten de azami derecede istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü, Zayıf Hadis, Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*.

Atıf Bilgisi: Kazan, Tahsin. “*Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâ'id ve Risâletün fî hakki'l-hadis'd-da'if*” Özelinde Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hadis İlminin Bazı Meselelerine Yaklaşımı”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 17-42.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1618283>

Geliş Tarihi	12.01.2025
Kabul Tarihi	17.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Tahsin Kazan)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Abū Sa'id al-Hadim ı's Approach to Some Issues in the Science of Hadith In the Specialization of In the context of Majāmi' al-Hakāiq ve'l-Qawa'id and Risale fi Hakki'l-Hadith'd-Da'if

Assoc. Prof. Tahsin Kazan | ORCID: 0000-0002-7675-9000 | tkazan12@hotmail.com

Inonu University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Malatya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05teb7b63>

Abstract

The words, actions and behaviors of the Prophet (pbuh) are called hadith. Hadiths are the second main source of Islamic sciences after the Qur'an. Scholars have made great efforts to transmit the hadiths of the Prophet to subsequent generations through authentic means. As part of this effort, scholars of hadith paid due attention to important principles such as "tesebbüt" and "taharrı" in their studies of hadith. After the death of the Prophet, this scientific activity in the tahammul reception and adā' delivery of the hadiths has continued from the first generation to the present day. Hadith scholars continued the process of collecting and classifying hadiths without interruption. Each successive scholar has endeavored to continue and develop the scholarly tradition from where the previous generation left off. Abū Sa'id al-Khādimī (d. 1176/1762), an Ottoman scholar who lived in the 18th century, was also a scholar who served Islamic sciences in general and hadith science in particular. al-Khādimī is a scholar who has written works in many scientific disciplines, especially his treatises. He dealt with some issues related to the hadith methodology in his work titled "Majāmi' al-Hakāiq" which he wrote on the Usūl al-fiqh. Although al-Khādimī benefited mostly from Ibn Hajar's Nuhbet al-fiker in his understanding of usul, he is also important in terms of providing information about the approaches of these two schools in hadith methodology due to his Sufi orientation aspect and his affiliation with the Hanafi school. Although there are no fundamental differences between Ahl al-Hadith and the Hanafi school, which is accepted as Ahl al-Rayy, on issues related to hadith, there are differences observed in some matters. In this study, al-Khādimī's Majāmi'u'l-ḥaqā'iq and Risālatun fi haqqi'l-hadith al-da'if, which he wrote about weak hadith, are taken as basis and the basic issues of hadith methodology are analyzed. The fact that the mentioned work of al-Khādimī is a book of fiqh methodology is also important in terms of determining the points where the fuqahas think differently from the hadith scholars. This article is not limited to these two works of the author, but also other works related to this branch of science are occasionally referred to. Since it is a concise text, Menāfi'u'd-dekāk, which is the commentary written on Majāmi' al-Hakāiq has been benefited to the maximum extent.

Keywords: Hadith, Usūl al-hadith, Weak hadith, Khādimī, Majāmi' al-Hakāiq.

Citation: Kazan, Tahsin. "Abū Sa'id al-Hadim ı's Approach to Some Issues in the Science of Hadith In the Specialization of In the context of Majāmi' al-Hakāiq ve'l-Qawa'id and Risale fi Hakki'l-Hadith'd-Da'if". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 17-42.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1618283>

Date of Submission	12.01.2025
Date of Acceptance	17.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Tahsin Kazan)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Hâdimî'nin tam nisbesi; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa b. Osman'dır. Künyesi Ebû Saîd olan Hâdimî, aslen Buhârî'dir.¹ Dedesi Hüsameddin Efendi Buhârî'nin tanınmış asıl ailelerindendir. Âlim bir zat olan büyük babası, hicret ederek Konya'nın Hadim kasabasına yerleşmiştir.² Annesi Buhârî'dan göç eden bir aileye mensup olan Hediye Hatun'dur. Soyunun Hz. Peygamber'e dayandığı ifade edilmiştir.³ Babası Hacı Mustafa ise Fahrürrûm lakabıyla meşhur bir âlim ve zahiddir.⁴ Hâdimî, Konya'nın Hadim kasabasında 1113/1701 yılında dünyaya gelmiştir.⁵ Hâdimî, çok erken yaşta tamamladığı Kur'ân hıfzından sonra ilim tahsili için İstanbul'a rihlede bulunmuştur. İyi derecede Arapça ve Farsça bilen Hâdimî,⁶ çok yönlü bir ilim insanıdır. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve kelam gibi disiplinlerde eserler yazmıştır. Ayrıca onun mantık, felsefe ve alet ilimlerinde yetkin biri olduğu kaydedilmiştir.⁷ Bu durumun ispatı, Hâdimî'nin yazmış olduğu Risâletü'l-besmele'dir. O, besmeleyi on sekiz ilme göre seksen dört sayfada ele almıştır.⁸ Hitâbeti güçlü olan Hâdimî, Ayasofya Camii'nde verdiği vaazlarında insanlar üzerinde ciddi bir etki bırakmıştır.⁹ 18. asır Osmanlı tefekkür sisteminin yetiştirdiği âlimlerden biri olan¹⁰ Hâdimî, 1726 yılında memleketi olan Konya'nın Hâdim kasabasında vefat etmiştir.¹¹

¹ Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilim li'l-melâyîn, 2002), 7/68.

² Ramazan Ayvalli, "Hâdimî'nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1989), 113.

³ Saffet Köse, "Ebû Sa'îd el-Hâdimî ve Namazda Huşû' Risalesi Üzerine Notlar", *Ebu Said Muhammed Hadimi Sempozyumu*, ed. Muhammet Ali Orak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2015), 106.

⁴ Ayvalli, "Hâdimî'nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller", 114-115.

⁵ Yakup Koçyiğit, *Hâdimî'nin el-Berika'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 14.

⁶ Ayvalli, "Hâdimî'nin İlmî Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller", 116.

⁷ Ali Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012), 1.

⁸ Ebû Saîd Hâdimî, *Risâletü'l-besmele* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 1-84.

⁹ Köse, "Ebû Sa'îd el-Hâdimî ve Namazda Huşû' Risalesi Üzerine Notlar", 107.

¹⁰ Reşad İlyasov, "Ebu Saîd Muhammed Hadiminin Kuran'ı Felsefî Tefsir (Hermenevtika-Hermeneutic) Etme Metodolojyasına Dair", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 10 (2008), 225.

¹¹ Can, "Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu", 7.

Ebû Saîd Hâdimî, yetiştirdiği binlerce talebe ve yazdığı onlarca eserle kendinden söz ettiren önemli bir şahsiyettir.¹² Talebesi Süleyman Kırkağacı, Hâdimî'nin seksen civarında eseri olduğunu belirtmektedir.¹³

Hâdimî, kendisine teklif edilen idarî ve siyasî görevleri reddetmiş ilim ve irfanla meşgul olmayı tercih etmiştir. Güzel ahlakı ile temayüz eden bu âlim, ilmî kişiliğini; kendisine sunulan ikramları ve tevdi edilen mevki ve makamları reddederek ortaya koymuştur.¹⁴ Ebû Saîd Hâdimî, yazmış olduğu eserlerle günümüzde de görüşlerine başvurulanan âlimlerdendir. Eserlerinin çoğu küçük risalelerden oluşmaktadır. Hâdimî'nin telif olarak risale türünü tercih etmesinin, onların hacimli kitaplardan daha faydalı olabileceği mülâhazasından kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir.¹⁵ Hâdimî, dönemin ilim geleneğine uygun olarak akaid, hadis, tefsir, fıkıh ve tasavvufa dair birçok eser yazmıştır. Onun *Mecâmi'u'l-hakâik* adlı eseri, dönemin ilmî çevrelerinde okunan, ders kitabı formatında yazılmış mukayeseli bir fıkıh usûlü eseridir.¹⁶ Müellifin ayrıca şerh ve haşiye türü eserler kaleme aldığı da bilinmektedir.¹⁷

Tenkitçi bir anlayışa sahip Hâdimî, selef âlimlerinin her söylediğini mutlak doğru olarak kabul etmek yerine, farklı görüşleri naklettikten sonra kendi görüşüne yer vermeyi tercih etmektedir.¹⁸ Nitekim o, tasavvuf ehlinin dış görünümün önemli olmadığını belirtmek için başvurduğu “Allah sizin şeklinize, cisminize ve malınıza bakmaz. O, ancak sizin kalbinize bakar.”¹⁹ hadisi için;

¹² Yakup Koçyiğit, “Günümüz Gençlerine Rol Model Olması İtibariyle Ebû Saîd el- Hâdimî ve ‘Vasiyyetü ebi-Saîd el-Hâdimî ilâ Veleidihi’ İsimli Risalesi”, *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, ed. Abdülcelil Bilgin-Yusuf Aydın (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 386.

¹³ Lütfi Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı ve “Mecâmi'u'l-Hakâik” Adlı Eserindeki Metodu* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 46.

¹⁴ Ebû Saîd Hâdimî, *Kur'an'ı-Kerim'i Okuma Âdâbı ve Faziletleri*, çev. Yavuz Fırat (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017), 13.

¹⁵ Abdullah Kahraman, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 147-148.

¹⁶ Orhan Çeker, “Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1998), 43-44.

¹⁷ Kahraman, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri”, 149.

¹⁸ Kahraman, “Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri”, 154.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır (Beyrut: Muessesetü'r-risâle, 1406/1985), 1/460.

böyle bir düşüncenin icma ve şer'î kurallara aykırı olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır.²⁰

Son zamanlarda Hâdimî hakkında bazı akademik çalışmalar yapılmış olsa bile bu çalışmaların yeterli olduğu söylenemez. Zira yapmış olduğumuz literatür incelemelerinde, onun *Mecâmi 'u'l-hakâik* adlı eserinde hadis usûlüne dair serdettiği görüşlerini ele alan bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın esere dair akademik incelemelerde eksik bırakılan önemli bir husus olarak hadis usûlü açısından Hâdimî'nin hadisçiliğini ortaya koyacağı ve bu kapsamda önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Usûlü'l-fıkıh âlimleri, özellikle de Şâfiiler, telifatlarında “sünnet” veya “ahbâr” başlığı altında hadislere dair birçok meseleyi ele almışlardır. Bu başlıkla çoğunlukla haberlerin râvi sayısına göre taksimi, âhâd haberlerin hücciyeti ve âhâd haberle amel etmenin şartları, mürsel rivâyetlerle ihticac etmenin cevâzı ve hadisi kabul edilecek râvilerin taşıması gereken sıfatlar işlenmiştir.²¹ Hanefî usûl âlimleri de benzer konuları çoğunlukla bâbu's-sünne başlığında ele almışlardır. Bu çalışmada Hâdimî'nin hadis usûlü konularına dâhil olan hususlarla ilgili görüşleri *Mecâmi 'u'l-hakâik* ve *Risâle fî hakki'l-hadis'd-da'if* eserlerinden hareketle ele alınacaktır.

1. Sünnet Tanımı

Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmi 'u'l-hakâik*'in esas aldığımız baskısının yirmi dördüncü sayfasında “er-rûknü's-sânî” başlığı altında ilk önce sünneti tarif eder. Ona göre sünnet; “Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirlerdir.”²² Hâdimî'nin *Mecâmi 'u'l-hakâik*'ine şerh yazan Mustafa Hulûsi Güzelhisârî (öl. 1253/1837), Hz. Peygamber'in kavli ifadelerini hadis olarak takyid eder.²³ Güzelhisârî'nin bu değerlendirmesi usûl kitaplarında hadis, haber ve sünnet kavramlarının müteradif olduğuna dair anlayışla örtüşmemektedir.²⁴ Hâdimî, bu

²⁰ Ebû Saîd Hâdimî, *el-Berîka şerhu't-tarikati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Şirket-i Şehâfiyye-i Osmaniyye, ts.), 2/41.

²¹ Hamza el-Bekrî - Ahmed Snober, “Dirâsât fi'n-nakdi'l-hadisi inde'l-usûliyyin” (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 7.

²² Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid* (İstanbul: Şirket-i Şehâfiyye-i Osmaniyye, 1308/1890), 24.

²³ Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi 'i'l-hakâik* (İstanbul: Şirket-i Şehâfiyye-i Osmaniyye, ts.), 191.

²⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (Riyad: Matba'atü Sefîr, 1422), 41.

tarifin akabinde hadislerin dindeki yerine işaret eder. Ona göre, Müslümanlar arasında hadislerin Kur'ân'ı Kerim'den sonra ikinci kaynak olduğu hususunda kayda değer bir tartışma bulunmamaktadır. Tarih boyunca İslâm âlimlerinin, Hz. Peygamber'in ümmetine aktardığı bilgileri bir başka tabirle vahyi; metlûv ve gayr-i metlûv olmak üzere ikili tasnife tabi tuttukları bilinmektedir.²⁵ Bazı muhaddisler de anlaşılması için Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacına dikkat çekmişlerdir.²⁶ Hâdimî'nin de sünneti vahiy olarak kabul ettiğini ve vahyi ikiye ayırdığını görmekteyiz. Ancak o, vahiy tasnifini; zâhir ve bâtın şeklinde yapmaktadır.²⁷ Onun vahyi bu şekilde tasnif etmesi, Hanefî usûlcülerin vahiy tasniflerini benimsediğine delalet etmektedir.²⁸ En nihayetinde vahyin metlûv-gayr-i metlûv yahut Hâdimî'nin yaptığı gibi zâhir-bâtın şeklinde bir tasnife tabi tutulması; özünde bu tasniflerin lafzî farklılıktan öteye geçmediği ifade edilebilir.

1.1. Zâhir

Hâdimî'ye göre zâhir olan vahiy; Kur'ân gibi Melik olan Allah'ın kelimâ, O'nun işareti ile ortaya çıkan ve Allah'ın kalbe ilham etmesi şeklinde tezahür eden bilgidir. Bu son kısma kudsî hadisler de girmektedir.²⁹ Nitekim kudsî hadis; Allah'ın Hz. Peygamber'e rüya ya da ilhâm yoluyla ilettiği bilgi olup Hz. Peygamber'in kendi lafızlarıyla bu bilgiyi aktarmasıdır.³⁰ Bununla birlikte "kudsî hadis" tabiri, söz konusu hadislerin mutlak olarak sahih oldukları veya Kur'ân gibi değerlendirilmeyi hak ettikleri sonucunu doğurmaz.³¹ Kudsî hadisin nasıl tanımlandığı, usûl konularına ne zaman girdiği ve neliği hususunda ihtilafların bulunduğu bilinmektedir.³²

²⁵ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: el-Matba'tü'l-ilmiyye, 1351/1932), 4/298

²⁶ Riyad: Dârü'l-muğnî, 1412/1991), 1/474.

²⁷ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 24-25.

²⁸ Hanefî usulcülerin tasnifi için bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halîl Muhyiddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1421/2000), 250.

²⁹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 24.

³⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1403), 83-84.

³¹ Enbiya Yıldırım, "Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 42.

³² İsa Akalın, "Kudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1 (2017), 7-74.

1.2. Bâtın

Bâtın olan vahiy ise Hz. Peygamber'in içtihatla ulaştığı bilgi³³ veya Kur'ân'ı okurken teemmül etmesidir.³⁴ Hâdimî, vahyin bu son kısmı ile ilgili âlimlerin yaklaşımlarını zikreder. Ona göre bazı âlimler mutlak olarak Hz. Peygamber'in içtihadlarını, içtihadın pratiğinin doğası gereği hatalı olabileceği nedeniyle reddetmiş, bazıları ise bu kapsamdaki bilgileri kabul etmişlerdir. Müellifin kanaatine göre; Hz. Peygamber'in suskunluğu, hadise ile ilgili bilginin kaybolmasına neden olacaksa söylediği şeyler bağlayıcı ve vahiy kapsamındadır. Aksi takdirde vahiy olarak nitelendirilemez.³⁵ O, Hz. Peygamber'in içtihatlarında hata olabileceğini ve hatalı olan içtihatlarının mutlaka vahiyyle tashih edileceğini bu itibarla Hz. Peygamber'in salt içtihadında bile ümmetin O'na ittiba etmesinin bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Güzelhisârî; Hâdimî'nin, Hz. Peygamber'in içtihatlarında hata yapabileceği, ancak bunun vahiyyle tashih edileceğine dair ortaya koyduğu görüşüyle isabet ettiğini temellendirmek için "Allah seni affetti. Ancak doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?"³⁷ ayetini delil olarak zikreder.³⁸

Hâdimî'nin vahyin tasnifi ve bağlayıcılığı ile ilgili yazdıkları, sünnetin değeri ile ilgili geleneksel yaklaşımı resmedici niteliktedir. Zira kimi muhaddislere göre sünnetin tamamı vahiy; bazılarına göre ise sünnetin bir kısmı vahiy bir kısmı da Hz. Peygamber'in içtihadıdır.³⁹ Hâdimî, sahih bir isnadla bize intikal eden Hz. Peygamber'in Allah'a dayandırarak söylediği her söz ve sergilediği her davranışı vahiy olarak görür. Zira sahih olan bir hadiste Hz. Peygamber bu hususu şöyle tasrih etmiştir: "Size Allah'tan olduğunu haber verdiğim (hususlar) kuşkusuz hak olan bilgilerdir."⁴⁰ Ancak Hz. Peygamber'in içtihatlarında yanılması halinde tashih edileceği de bir hakikattir. Zira Hz. Peygamber'in yanlış olan bir davranış üzerine devam etmesi tasavvur edilemez.

³³ Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi 'i'l-hakâik*, 24-25.

³⁴ Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi 'i'l-hakâik*, 192.

³⁵ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid*, 25.

³⁶ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid*, 25.

³⁷ Tevbe 9/43.

³⁸ Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi 'i'l-hakâik*, 192.

³⁹ Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyât* 1/1 (1998), 55.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlim Bezzâr, *el-Müsne'd*, thk. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1427), 15/340.

2. Râvi Sayısına Göre Hadisleri Taksim Etmesi

Hâdimî, râvi sayısını merkeze alarak hadisleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikili tasnife tabi tutmuştur. O, mütevâtiri “yalan üzerinde birleşmeleri tasavvur edilemeyen ilk üç kuşak aracılığıyla Hz. Peygamber'den bize ulaşan bilgi” olarak tarif etmiştir.⁴¹ Bu tanıma uygun düşen mütevâtir hadis; sağladığı bilgide, haberin yapısından ziyade kıyasın yani önermelerin yapısına ehemmiyet veren el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve diğer bazı âlimlerin aksine zarurî bilgiyi ifade eder.⁴² Bir başka tabirle mütevâtir haberin bilgi değeri; ek bir delile ihtiyaç duymadan haberin kendisine dayanarak doğruluk ifade etmesidir.⁴³ Zira mantıkî kıyasta öncüller doğru ise sonuç da doğru olacaktır.⁴⁴

Hâdimî'nin hadislerin taksiminde ikili tasnifi tercih ederek Cessâs'ı (öl. 370/981) takip ettiği söylenebilir.⁴⁵ Hâdimî, mütevâtir hadisin şartlarını; haberin hissî olması yani aklî olmaması, bütün tabakalarda râvi sayısının aynen korunması, haber verenlerin taklit yoluyla da olsa bilgi sahibi olması şeklinde sıralar.⁴⁶ O, mütevâtiri daha özlü olarak bir cümle ile “yakîni bilgi sağlayan haber” şeklinde ifade eder.⁴⁷

Hâdimî, mütevâtir haberde olması gereken râvinin adil ve Müslüman olması gibi icabi şartları zikrettikten sonra râvilerin belirli sayı ve beldeden olmaları şart değildir şeklinde selbi şartları da sıralar.⁴⁸ İbn Hacer de (öl. 852/1449) mütevâtir hadis için sayı şartının aranmadığını belirtmektedir.⁴⁹ Hâdimî, garîb hadise örnek olarak zikredilen “ameller niyetlere göredir”⁵⁰ hadisini mana ve ifade ettiği hüküm açısından değerlendikten sonra, Birgivi'ye göre bu rivâyetin hadis usûlüne göre meşhur olduğunu, zira haberin sahabe tabakasında sadece Hz. Ömer'in (öl. 23/644) yer almadığını bilakis Ebû Saîd el-

⁴¹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 24.

⁴² Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁴³ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar, 2008), 57.

⁴⁴ Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 82.

⁴⁵ Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1414), 3/37.

⁴⁶ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁴⁷ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁴⁸ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁴⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 37.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (Dâru tavkî'n-necât, ts.), 1.

Hudrî (öl. 74/693-94), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) ve Ebû Hüreyre'den de (öl. 58/678) rivâyet edildiğini, isnadın sonu itibarıyla mezkûr hadisin mütevâtir olabileceğini savunmaktadır.⁵¹ Bu durumda Hâdimî, senedin sonu itibarıyla da mütevâtir olabileceğini iddia ederek hadis usûlünde senedin bütünlüğü olarak bilinen ilkeyi terk etmiş olmaktadır.

Muhaddislerin mütevâtirin taksiminde gösterdikleri yaklaşımın Hâdimî'de de devam ettiğini görmekteyiz. Zira Hâdimî'ye göre mütevâtir, manevî ve lafzî olmak üzere ikiye ayrılır. Manevî tevatür çoğunlukla ahirete tealluk eden konularla ilgili olan haberlerdir. Sadece son iki nesil içinde bilinen haberler ise ona göre meşhur hadis olup zannın tatmin olduğu bilgiyi ifade eder ve bu tür haberleri inkâr eden kimse kâfir olmaz. Bununla birlikte, Hâdimî, Cessâs'ın, istidlâli bilgi verdiğiinden dolayı meşhûr olan haberleri inkâr eden kimsenin kâfir olacağını, zira bu niteliğe sahip olan haberlerin amelde hüccet olup mütevâtir hükmünde olduğunu ve bu tür haberlerin Allah'ın kitabında olmayan ilave bir bilgiyi ihtiva edebileceğini söylediğini aktarır.⁵²

Hâdimî, Cessâs'ın meşhûr haberi inkâr edenin kâfir olacağı şeklindeki görüşünü doğru bulmamaktadır.⁵³ Cessâs'ın, meşhûr haberi, mütevâtir haber olarak kabul ettiğinden böyle bir kanaat taşıdığı söylenmişse⁵⁴ de aslında Cessâs'ın, meşhûr haberi inkâr edeni tekfir etmediği, bilakis Îsâ b. Ebân'ın (öl. 221/836) görüşüne atıfta bulunarak münkiri dalalet ile itham ettiği bilinmektedir.⁵⁵ Güzelhisârî, Hâdimî'nin meşhûr hadisi son iki nesil (tabiîn, tebeu't-tabiîn) ile sınırlandırmasını sahabe neslinde haberlerin çoğunun âhâd oluşuna bağlamaktadır.⁵⁶ Yukarıda Hâdimî'nin meşhur hadis için yapmış olduğu tanım, ehl-i hadisin tarifi ile örtüşmemektedir. Zira İbn Hacer'in de belirttiği üzere, meşhûr hadis: "En az her tabakadan üç râvinin rivâyet ettiği hadis olup tevatür derecesine ulaşmayandır."⁵⁷ Hâdimî'ye göre ise meşhûr hadis, mütevâtir ile âhâd hadis arasında yer alır.⁵⁸ Aslında bu yaklaşım Hanefî usûl anlayışına da

⁵¹ Hâdimî, *el-Berika şerhu 't-tarîkati 'l-Muhammediyye*, 2/142.

⁵² Hâdimî, *Mecâmiu 'l-hakâyik ve 'l-kavâid*, 25.

⁵³ Hâdimî, *Mecâmiu 'l-hakâyik ve 'l-kavâid*, 25.

⁵⁴ Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi 'i 'l-hakâik*, 194.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl fî 'l-usûl*, 3/48.

⁵⁶ Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi 'i 'l-hakâik*, 193.

⁵⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü 'n-nazar*, 49.

⁵⁸ Hâdimî, *Mecâmiu 'l-hakâyik ve 'l-kavâid*, 25.

uygun düşmektedir.⁵⁹ Hâdimî, son iki nesil arasında meşhûr olan haberlerin nesh etme özelliğini taşıdığını savunmaktadır. Ona göre, mestler üzerine mesh buna örnektir.⁶⁰

Hâdimî, tanımını vermeden haber-i vâhidi tek râvinin rivâyeti olarak vermektedir. Râvi ve mervînin taşınması gereken şartları taşıdığında onunla amel etmenin vacip olduğunu yazmaktadır. Ona göre haber-i vâhid ile amel etmenin gerekliliği kitap, sünnet, icma-ı ümmet ve akılla sabittir.⁶¹ Güzelhisârî, bu görüşü desteklemek için Kur'an'dan "İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler."⁶² ayetini; sünnetten ise Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin cariyesi olan Berîre'nin sadaka hakkındaki haberini kabul etmesini, Hz. Ali ve Muâz'ı Yemen'e göndermesini ve Dihyetü'l-Kelbî'yi İslam'a davet etmek için görevlendirmesi gibi olayları örnek kabilinden zikreder.⁶³ Bazı âlimlere göre, bu tür haberlerden ilim elde edilmekte olup bunlarla amel etmek bir zorunluluk iken bazılarına göre bu haberlerden ne ilim elde edilmektedir ne de bunlarla amel gerekmektedir.⁶⁴ Güzelhisârî, bu durumu şu şekilde izah etmektedir: Âhâd haberlerin ilim ve amel gerektirdiğini ifade edenlerin sahabenin icma ile melzûm olan amel sabit olduğunda lazımı olan ilim de sabittir.⁶⁵

3. Râvide Bulunması Gereken Şartlar

Râvî, hadisin sıhhatinde önemli bir faktördür. Zira râvî isnadın omurgasını teşkil etmektedir.⁶⁶ Hâdimî, râvinin taşınması gereken şartları; buluş, İslâm ve zabt olarak sıralamaktadır. O, zikrettiği bu şartların bazılarını şöyle izah etmektedir: Adâlet, din ve aklın heva ve şehvete baskın gelmesidir. Buradan hareketle fasık ve mestur olan râvilerin haberi merduttur. O, verdiği bu bilginin

⁵⁹ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî Leknevî, *Fevâtihi'r-rahmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1423), 135.

⁶⁰ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁶¹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁶² Tevbe 9/122.

⁶³ Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, 194-195.

⁶⁴ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁶⁵ Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, 195.

⁶⁶ Nizamettin Çelik, "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Hadis Ve Kırâat İlimlerinde Sıhât Şartları", *Marifetname* 10/2 (Aralık 2023), 490.

akabinde zabtı çok daha detaylı olarak ele almaktadır. Şöyle ki, zabt; sözü işitmek, manasını kavramak, lafzını edâ zamanına kadar koruyabilmektir. Zabıtın şartı da; lügat açısından manasını, kemal-ı zabt için ise haberini fıkhetmektir.⁶⁷ Hâdimî, zabtta muteber olan hususun, zabtın tahammül ve edâda da sabit olması olduğunu ifade eder. Zabıtın tahammül ve edâda sabit olmasının zorunluluk olarak görülmesini, “İmam Ebû Hanîfe'nin hadisi duyduğu kişiden duyduğu şekliyle hıfz etmediği sürece rivâyet etmezdi anlayışına”⁶⁸ dayandırmaktadır.

Ona göre, zabt şartı taşımayan gafıl, mütesahil ve mutlak olarak hevasına tabi olan râvilerin haberleri reddedilir. Buna karşın a'mâ, kadın, iftirasından dolayı had cezasını alıp tövbe eden kimselerin haberleri ise makbuldür.⁶⁹ Şayet râvî işlediği günahla Hz. Peygamber adına hadis uydurmuş ancak daha sonra tövbe etmişse rivâyetinin kabulü noktasında ihtilaf bulunmaktadır. Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere bir grup âlim hadis uydurup tövbe eden kişinin rivâyetlerini kabul etmezlerken Nevevî, İbnü'l-Humâm ve Leknevî gibi âlimler rivâyetlerinin kabulü cihetinde görüş beyan etmişlerdir.⁷⁰ Bu ikinci görüşün tercihe daha yakın olduğu, zira kâfir, Müslüman olduğunda rivâyeti kabul ediliyorsa, yalancı olan Müslümanın da yalanından tövbe ettikten sonra rivâyetinin kabul edilmesi gerekir.

Hâdimî, râvide olması gerekli olan şartları zikrettikten sonra râvinin durumunu ele alır. Rivâyeti ile meşhur olan fakihin kıyasa aykırı da olsa rivâyetinin kabul edildiğini belirtmektedir. İmam Mâlik (öl. 179/795) kıyası, habere takdim etmiştir. Doğrusu haberin bir kısmı ya da çoğu kıyasla muvafakat muvafakiyet taşıyorsa haber bu durumda kabul edilir. Musarrât hadisinde olduğu gibi aksi takdirde reddedilir.⁷¹ İmam Kerhî'nin nezdinde meşhur olmasa bile adil ve zabt sahibi râvilerden gelen her türlü haber kıyasa takdim edilir. Bu durum bir iki rivâyeti olan meçhul râviler için de geçerlidir.⁷² Hanefî usûlcülerin nezdinde zayıf hadisin kıyasa tercih edilmesi, Hz. Peygamber'e aidiyet

⁶⁷ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁶⁸ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebi Hanîfe ve's-Şâfi'î* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, ts.), 139.

⁶⁹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

⁷⁰ Hamza el-Bekrî-Ahmed Snober, “Dirâsât fi'n-nakdi'l-hadisi inde'l-usûliyyin”, 202-203.

⁷¹ Faruk Emrah Oruç, “Musarrât Hadisi Özelinde Şevkânî'nin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 201-230.

⁷² Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 25.

ihtimalinin olmasındandır.⁷³ Haneî âlimleri, delil olarak Ebû Hanife'ye atfedilen şu sözü esas almaktadırlar: “Hayret! İnsanlar rey ile fetva verdiğimi söylüyorlar. Haberle fetva dışında hiçbir zaman fetva vermedim.”⁷⁴

Zayıf hadisin kıyasa tercih edileceği hususunu naklettikten sonra Hâdimî, konuyu tafsilatlı bir şekilde işlemektedir. Temel hatlarıyla o, şunları söylemektedir:

“Selef (meçhul) râviden rivâyet almışsa ya da hadislerini reddetmeyip ta'nda da bulunmamışlarsa maruf hadis gibi kabul edilir. Bazı muhaddisler bu durumda olan râvinin rivâyetini kabul etmiş ve ondan sika râviler rivâyette bulunmuşlar ve rivâyeti kıyasa da uygunsu kabul etmişlerdir. Eğer selef bir bütün olarak râvinin rivâyet ettiği hadisi reddetmişse ya da selef zamanında hadisi bilinmiyorsa amel etmek vacip değil ancak kıyasa uygun olması halinde amel caizdir. İlk üç nesilden sonra haber ortaya çıkmışsa hiçbir şekilde amel edilmez.”⁷⁵

Güzelhisârî, konunun daha iyi anlaşılması için şu meşhur örneği vermektedir: “İbn Mesûd “duhul olmadan vefat eden bir kimsenin şayet nikâhta mehir belirlememişse ne yapması gerekir?” sorusuna bir ay içtihat ederek şöyle cevap vermiştir: “Ne fazla ne eksik diğer eşlerine vermesi gereken mehri vermesi gerekir.” Ma'kıl b. Sinân, Allah Rasûlü'nün Birva' bnt. Vâşik⁷⁶ hakkında benzer hüküm verdiğini söyleyince İbn Mesud sevinmiş ve Allah'a hamd etmiştir.”⁷⁷ Burada şu hususun vurgulanmasında fayda vardır: Ebû Hanife'nin “zayıf hadis, kıyasa öncelenir” kuralındaki zayıf haberden kasdın; hasen li gayrihi olduğu iddia edilmiştir.⁷⁸ Bu değerlendirmenin yerinde olmadığını düşünmekteyiz. Zira hasen hadisin kıyasa mukaddem olduğu konusunda kayda değer bir ihtilaf yoktur.

⁷³ Mahmud Esad Erkaya, *Haneî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 18.

⁷⁴ Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaeddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahirü'l-İslâm el-Bezdevî* (İstanbul: Şirket-i Şehâfiyye-i Osmaniyye, 1308), 1/16.

⁷⁵ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid*, 26.

⁷⁶ Bu haberin değerlendirilmesi için bk: Okan Kadir Yılmaz, “4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vahid Tartışmaları: Cessâs'ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi = Debates Around Khabar al-Wahid in the 4th/10th Century in Islamic Legal Theory Literature: al-Jassas's Criticism of al-Jubba'i”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV/46 (2022), 476.

⁷⁷ Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, 198.

⁷⁸ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, ed. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406), 4/342.

4. Senette İnkîât

Hâdimî'nin ele aldığı bir diğer konu, hadisin senedinde oluşan inkîât'dır. O, senette inkîât'ı zâhir ve bâtın olmak üzere ikili tasnife tabi tutar. Zâhîrî olan inkîât'ı şu şekilde ele almaktadır: Râvî ile mervî arasındaki vasıtanın düşürülmesidir ki buna mürsel denir. Hanefî mezhebinde mürsel haberin kabulü için düşen râvinin ilk üç neslin insanları arasında yer alması gerekir. Düşen râvî ilk üç asrın dışında yaşamış ve adil biriyse rivâyeti yine makbûldür. Kerhî ise mürsel rivâyet için zamanı göz önünde bulundurmaz. Mürsel rivâyet başka bir tarikte müsned olarak nakledilmişse sahih olan görüşe göre makbûldür.⁷⁹ Hadisin kabul için ilk üç nesil arasında biliniyor olmasının şart görülmesi, sonraki dönemlerde fasıklığın yaygınlık bir hal almasına bağlanmıştır.⁸⁰

Hâdimî, batînî inkîât'ı râvinin bazı şartları taşımaması ya da râvinin rivâyetinin daha güçlü bir rivâyet ile tearuz etmesi şeklinde tanımlamaktadır. Örneğin Fatma bnt. Kays'ın rivâyetinin ayete muarız olması gibi.⁸¹ Bu husus, umum tahsisi olarak kabul edilmez. Rivâyetin umum-i belvaya aykırı ya da sahabenin o rivâyet ile ihticac etmekten i'râz etmesi durumunda ve senedinin sahih olması halinde genel görüşe göre rivâyet makbûldür.⁸² Hanefîlerin umum-i belvaya aykırılığın hadisin sıhhatine tesir edeceğini savunurken esas aldıkları temel husus; insanların çoğunluğunu ilgilendiren bir mevzuda Hz. Peygamber'in bilgi vermekten ve sahabenin de bu bilgiyi insanlara ulaştırmaktan imtina etmeyeceği fikrine dayanmaktadır.⁸³

İnkîât zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır.⁸⁴ Hâdimî, zâhir inkîâtının mürsel haber olduğunu belirtir.⁸⁵ Güzelhisârî, şerhinde mürsel hadisi şöyle tarif eder: "Râvinin senedin tümünü hazfettikten sonra 'Rasulullah şöyle buyurdu' şeklinde rivâyetinde bulunmasıdır."⁸⁶ Bu tanım, muhaddislerin benimsediği mürsel hadis tarifine uymamaktadır. Zira ehl-i hadis mürseli; tâbînin sahabeyi düşürerek doğrudan rivâyeti Hz. Peygamber'den alması olarak

⁷⁹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 26.

⁸⁰ Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, 198.

⁸¹ Hakan Tahtacı, "Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2022), 250-260.

⁸² Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 26.

⁸³ Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 393.

⁸⁴ Nizamettin Çelik, *Yedi Kırâat İmamının Hadis İlmindeki Konumu*, ed. Ahmet Taşdoğan (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 91.

⁸⁵ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 26.

⁸⁶ Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, 199.

tanımlamaktadır.⁸⁷ Güzelhisârî, mürseli; sahabe mürseli, ikinci ve üçüncü asırda yer alan râvilerin mürseli, adil olan râvilerin mürseli ve bir vecih ile mürsel diğer vecihte müsned olarak rivâyet edilen mürsel olarak dört kısma ayırmaktadır.⁸⁸ Bu tür mürsel haberlerin kabulü noktasında Hanefî ve Mâlikî âlimler arasında ittifak söz konusudur.⁸⁹

5. Cerh ve Ta'dîl ile İlgili Değerlendirmeler

Cerh ve ta'dîl meselesine gelince Hâdimî, öncelikle cerh konusunu ele almaktadır. O, cerhin bizzat râviden kaynaklanabileceğini bunun da râvinin kendi rivâyetini inkâr etmesi veya böyle bir rivâyete sahip olup olmadığı hususunda tereddüt yaşaması ve keza Kerhî'ye atıfla rivâyetinin zâhirinin hilâfına tevile yeltenmesi olarak açıklamaktadır. Bazı âlimlere göre bu durum cerh nedeni değildir. Zâhire muhâlif olan tevil; mücmel hüküm ifade eden bir rivâyetin muhtemel manalardan birine tayin ve tahsis edilmesidir.⁹⁰ Ayrıca râvinin rivâyetine aykırı amelde bulunması da cerh sebebidir. Rivâyetine aykırı amelde bulunan sahabinin uygulaması, tartışmasız cerh olarak değerlendirilir. Habere aykırı amelde bulunan hadis imamlarından biriye mücmel ta'n olarak değerlendirilir ki böyle rivâyeti kabul etmek mümkün değildir.⁹¹ Zira râvinin rivâyetine aykırı davranması, haberin içtihadî bir mevzu ile alakalı özelliğinden kaynaklanmış olabilir.⁹² Tahâvî (öl. 321/933) buna, hadisin ifade ettiği hükmün mendûbluğunu da ilave eder.⁹³ Bazılarına göre cerhte bulunan kimse sika ve âlim ise değerlendirmesi dikkate alınır. Sahih olan görüşün bu olduğu belirtilmiştir. Cerh üzerinde ittifak sağlanmış müfesser olduğunda ve ta'nda bulunan muhaddis de mutaasib değilse cerh olarak kabul edilir. Aksi takdirde mübhem cerh olarak değerlendirilmelidir.⁹⁴

⁸⁷ Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân Irâkî, *Şerhü't-Tabsira ve't-Tezkire*, thk. Abdüllatîf ve Mahir Yasin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1423), 1/203.

⁸⁸ Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*, 199.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Radıyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî İbnü'l-Hanbelî, *Hanefî Âlimlere Göre Hadis Usûlü*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, çev. Tahsin Kazan (Ankara: Takdim, 2023), 62.

⁹⁰ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid*, 26.

⁹¹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid*, 26.

⁹² Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr Âcî, *Şerhu'l-adud alâ Muhtasari'l-Müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1421), 148.

⁹³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, ed. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetü'r-risâle, 1415), 15/49.

⁹⁴ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik ve'l-kavâid*, 26.

Hâdimî, cerhe sebep olan ve olmayan amilleri şöyle izah eder: Bir râvinin çokça rivâyette bulunması ya da rivâyetinin az olması, fazlaca mizahta bulunması, erken yaşta rivâyet nakletmesi ve her hangi bir meselede içtihadın illiyetini farklı bulması veya fıkıhta derinleşmesi gibi sebepler cerh için yeterli nedenler değildir. Tıpkı ta'dilde bir muaddilin değerlendirmesinin yeterli olması gibi cerh için de bir münekkatin değerlendirmesi yeterli görülebilir.⁹⁵

6. Sünnetin Muhtevasına Dair Görüşleri

Müslüman âlimler, Hz. Peygamber'in hadislerini ilk dönemden itibaren muhteva açısından tasnif eden eserler meydana getirmişlerdir. İbn Hibbân, hadisleri evâmîr, nevâhî, ahhâb, ibâha ve Hz. Peygamber'e özgü fiiller şeklinde bir tasnife tabi tutarken⁹⁶, İzz b. Abdüsselam sünneti imâmet, fetvâ ve hüküm olarak üçe ayırmıştır.⁹⁷ Muasır âlimlerden olan ez-Zuhaylî de, sünneti muhteva yönünden ele almış özetle şunları ifade etmiştir: Bi'setinden önce Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirler ki bunların ümmeti bağlamayacağını insan olması hasebiyle Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu davranışların da teşrî değeri taşımayacağını ve son olarak Hz. Peygamber'in ziraat, ticaret ve askeri tecrübelerine dayanan uygulamalarının da hüccet olamayacağını savunmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'e özgü olan durumlarda da bağlayıcılığın olamayacağını belirtmiştir.⁹⁸ Aslında erken dönemden itibaren Hz. Peygamber'in davranışlarının tümünün teşrî değeri taşımadığı ifade edilmiştir. Örneğin şu hadis, bu hususun ispatıdır: "Hz. Peygamber'in el-Ebtah'da konaklaması bağlayıcı bir sünnet değildir. Ancak burası Medine'ye gitmek için uygun olduğundan burada konakladı."⁹⁹

Hâdimî, sünnetin kapsamına dair görüşlerini de zikreder. Ona göre sünnet/haber ya salt ibadetle ya ceza yönüyle ya hadisin içeriği kişinin hayatta kalabilmesi için yaptığı infakla daha baskındır ya da haber bazı şartlar dâhilinde baskın olmayabilir. Bu tarz haberler; diyânetle ilgili olduğunda mestûrül-hal ve

⁹⁵ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 26.

⁹⁶ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetü'r-risâle, 1408/1987), 1/103.

⁹⁷ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî İzzüddîn b. Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1414/1993), 2/142.

⁹⁸ Vehbe Muhammed Mustafa Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dârü'l-hayr, 1427/2006), 1/190.

⁹⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), "Kitâbü'l-hac", 340.

fasık râviden gelmesi halinde kabulü için taharri şarttır. Ebû Hanîfe'den nakledilen zayıf bir görüşe göre, mestûr râvinin haberi, adil râvinin haberi gibi kabul edilir.¹⁰⁰ Binaen aleyh çocuğun, matuhun ve kâfirin haberi hiçbir surette kabul edilmez. Cessâs'ın tercih ettiği ve İmam Ebû Yûsuf'tan da nakledilen görüşe göre, bu tür haberler cezalarla ilgili olduğunda kabul edilmez. Cumhur da bu görüştedir.¹⁰¹

Hâdimî, hadisin muhtevası bağlayıcı bir hususu taşımamakla birlikte kulların hukukuna taalluk eden bir mevzuda ise, örneğin hediye, vedi'a, emanet, ticaret gibi izin gerektiren hususlarda haberi rivâyet eden râvinin mümeyyiz olma şartı aranmayacağını belirtir. Binaenaleyh müellif buradan hareketle fasık, çocuk, köle ve kâfirin taharri olmaksızın haberlerinin kabul edileceğini ifade eder. Hâdimî bunun hemen ardından imam Serahsî'nin bu görüşü kabul etmediğine atıfta bulunmaktadır.¹⁰² Hadisin muhtevası, salt bağlayıcılık düzeyinde mümkün olduğu kadarıyla râvilerin sayısı, adâlet, velâyet ve şehâdet lafzı gerekir. Vekilin görevden azli gibi ilzâm gerektiren bir vecih bulunuyorsa adil olmayan tek râvinin rivâyeti makbûldür. Bu husus, mutlak değil, bilakis râvinin vekil veya elçi olması ile kayıtlıdır.¹⁰³

7. Haberin Bilgi Değeri

Hâdimî, haberin bilgi değerine dair tafsilatlı açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre haberin yapısından neşet eden bilgi dörde ayrılır:

- a. Doğruluğu bilinen bilgidir ki, elçilerin verdiği bilgi böyledir. Hükmü ise sıdkıyetine inanmak ve gereğini yerine getirmektir.
- b. Firavunun ulûhiyet iddia etmesi gibi yalan olduğu kesin bilinen bilgidir ki hükmü; batıl olduğuna inanmak ve reddi için çalışmaktır.
- c. Fasıkın verdiği haberde olduğu üzere doğru ve yanlışlığını tercih ettirecek bir sebep olmayan haberler gibi. Bu tür haberlerde hüküm tevakkuftur.
- d. Şartları haiz olan haber-i vâhidin sağladığı bilgi doğruluğu tercih olunan haberdür ki, hükmü yakîni bilgi ifade ettiğine inanmaksızın amel etmektir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 26.

¹⁰¹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 26.

¹⁰² Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 26-27.

¹⁰³ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 27.

¹⁰⁴ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 27.

8. Hadislerin Bağlayıcılığı

Hâdimî, hadislerin bağlayıcılığı hususunda fıkıhçıların anlayışına uygun bir yaklaşım sunmaktadır. O, Allah Rasûlü'nden sadır olan tüm hadislerin aynı seviyede olmadığını, zira sehven ve rüyada olduğu gibi kastı olmaksızın Hz. Peygamber'in kendisinden bir fiilin sadır olmuş olabileceğini ve bu kapsamdaki rivayetler söz konusu olduğunda Peygamber'e iktida gerekmediğini, bunun dışında kalan ve kendisinden sadır olan fiilin hükmü biliniyorsa yani ibâha, istihâb ve farz olması gibi hallerde iktida etmenin kural gereği olduğunu belirtir. Zira bu tür durumlarda Hz. Peygamber'in kasıtlı olarak ortaya koyduğu fiilin, ona has bir durum olabileceği gibi onun zellesi sonucu veya kişisel yapısı dolayısıyla sâdır olmasının da ihtimal dâhilinde olduğunu dile getirir.¹⁰⁵

Hâdimî, “Hz. Peygamber'in hadisi, vucûp ifade ediyorsa bağlayıcılığı noktasında ihtilaf vardır”, demektedir. O, bu ihtilafı şöyle izah eder: Fiilin Hz. Peygamber'e özgü olduğu delille ispatlanırsa O'nun şahsında vücubu ifade eder. Aksi takdirde Hz. Peygamber'e mubâh olup ittiba etmek caiz olur. Kerhî'ye göre, Hz. Peygamber'e mubâh olan bir fiilde onun fiille ittibası vacip, Müslümanların iktidası ise bu fiillerde zorunlu değildir. Bazı âlimlere göre, bu tür fiiller Hz. Peygamber'i ve müminleri her halükârda bağlar.¹⁰⁶ Hâdimî, bu başlığın altında takriri sünneti de işlemektedir. Ona göre takriri sünnet; karşı çıkılması gereken bir davranışa Hz. Peygamber'in sukût etmesinin tasavvur edilmemesidir. Takriri sünneti böyle değerlendiren Hâdimî, tersi bir durumun caiz olduğunu ve buna da istibşâr denileceğini belirtir.¹⁰⁷

9. Haberin Tahammülü ve Edâ Yolları

Ebû Saîd Hâdimî, hadisin tahammül ve edâsı için gerekli olan yöntemi kendine özgü bir usûlle ele almaktadır. O, tahammül ve edâ için üç yöntem belirlemiştir. Ona göre her metodun azimet ve ruhsat boyutu vardır.

a. Semâ: Hâdimî'ye göre birinci yöntem semâdır. Bunun azimet; hadis talebesinin muhaddise hadis okuması ve şeyhin bu rivâyeti onaylamasıdır. Semân bir diğer versiyonu da şeyhin talebeye hadis okumasıdır. Ona göre muhaddislerin hilâfına birinci usûl daha evlâdır. Muhaddislerin cumhurunun

¹⁰⁵ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 28.

¹⁰⁶ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 28.

¹⁰⁷ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 28.

hilâfına delillerle sabit olduğunda, gaib olan kimsenin kitabı ve risâlesi muhatabın ifadesi gibi kabul edilmelidir. Bu yöntemin ruhsatı ise, icâzet ve münâveledir. Kitabın muhtevası biliniyorsa icâzet de caizdir. Hâdimî bu bağlamda Ebû Yûsuf'un mutlak olarak icâzeti caiz gördüğünü naklederken buna karşın Serahsî'den bu tarz icâzetin caiz olmadığı hususunda ittifak olduğu yönündeki görüşe dikkat çeker.¹⁰⁸

b. Zabt: Hâdimî'nin belirttiği ikinci yöntem zabttır. Ona göre bunun azameti, rivayeti edâ vaktine kadar hıfzetmektir. Ruhsatı ise kitâbettir. Eğer râvi bir kitaba nazar ettiğinde rivayeti hatırlarsa ilgili rivayet hüccet kabul edilir. Bununla birlikte Hâdimî, rivayeti kitabetle muhafaza etmenin günümüzde azimete dönüştüğünü, aksi halde o hadis ile amel edilmeyeceğini söyler. Ona göre kadı sicilleri ve şahidin lehine olabilecek işlerin belgesi gibi durumları ortaya koyan belge de aynı mesabededir ve eğer kâdî ilgili hususu hatırlamıyorsa sicilde kayıtlı olan haberle amel edilmez. Bu bağlamda Hâdimî, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in konuya dair görüşlerine yer verir. Buna göre İmam Ebû Yûsuf, sicil kayıtları kişinin elinde ise sicil kaydında yer alan bilginin kabul edilebileceğine, aksi takdirde hasmın elinde bulunan sicil ile hiçbir surette amel edilmeyeceğine, ancak haberin maruf olması durumunda onunla amel etmenin mümkün olabileceğine hükmetmiştir. İmam Muhammed ise, belgedeki kitabetin kime ait olduğu şüpheye mahal bırakmayacak kadar açık ise onunla amele cevaz vermiştir.¹⁰⁹

c. Edâ: Bunun azimeti lafzı ile nakletmek, ruhsatı ise mana ile rivâyet etmektir. Râzî ve bazı muhaddisler mana ile rivâyeti menetmişlerdir. Tercih edilen genel görüşe göre râvi fakihse mutlak olarak caizdir. Zâhirin üzerinde bir mana taşıyorsa caizdir. Ona göre, manası hafî olan veya cevâmiu'l-kelim¹¹⁰ grubuna giren hadislerde mana ile rivâyet caiz değildir.¹¹¹ Hâdimî, bu konuya dair ihtilafları ele almaktadır. Kayda değer olan görüş ise manası zâhir olup lûgat bilgisine vakıf olan kimse için bu hususun caiz olmasıdır.

¹⁰⁸ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 27.

¹⁰⁹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 27.

¹¹⁰ “Cevâmiu'l-kelim” kavramı ve bu kategoriye giren hadis örnekleri için bk. Azamat Zhamashev, “Hz. Peygamber'in Cevâmiu'l-Kelim Özelliği ve İlgili Literatür”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 38 (2022), 123-124.

¹¹¹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 27.

10. Haberin İhtisarı

Muhaddisler, râvinin haberde tasarruf yetkisinin olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. İhtisar; “çeşitli mülahazalarla manayı bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek diğer kısmını rivâyet etmek”¹¹² şeklinde tarif edilmiştir. Hâdimî, hadiste ihtisârın bazı âlimler tarafından hiçbir şekilde caiz olmayan bir işlem olarak görüldüğüne işaret etmektedir. İhtisâr hadisin kelimelerini azaltmakla vücud bulmuşsa caizdir, hadiste olmayan kelimeleri ilave etmekle tahakkuk ederse caiz değildir diyen âlimler de olmuştur. Sahih olan görüşe göre ise, metruk/terk edilen kısımla zikredilen arasında ilişkiyi bilen âlim için ihtisar caizdir. Aksi takdirde caiz olmaz.¹¹³

Hâdimî, yukarıdaki başlık altında hadisin bir bölümünün istişhada konu olmasını ele almaktadır. Ona göre hadisi takti' ederek bir kısmı ile istiştatta bulunmak İmam Mâlik, Buhârî ve İbnu's-Salâh'ın içinde bulunduğu çoğunluğa göre mekruhtur. Ancak bu husus, isimleri zikredilen muhaddislerin fiili uygulamalarına uygun düşmemektedir.¹¹⁴

11. Zayıf Hadis ile İlgili Görüşleri

Hâdimî'nin, esas aldığımız eseri olan *Mecâmiu'l-hakâyik*'te zayıf hadisin ne olduğu sorusunun cevabının olmadığını müşahade ettik. el-Hâdimî, zayıf hadis ile şer'î hükümleri isbat etmenin mümkün olmadığı hususunda âlimlerin ittifak ettiğini belirtmektedir. Ancak âlimler fazilet ile ilgili konularda zayıf hadis ile amel etmenin caiz olduğunu da ifade etmişlerdir. O, Nevevî'nin, bu âlimlerden birisi olduğunu eklemeyi ihmal etmez.¹¹⁵ Fezâilü'l-amel konusu beş şer'î hükümden biri olması nedeniyle Nevevî'nin bu görüşüne itiraz edilmiştir. İtirazın temel noktası zayıf hadisle amelin cevâzı ve müstehab oluşu zayıf hadisinin muktezasına mebnî olduğunda “hükümler zayıf hadisle ispat edilmez” kuralına aykırı davranmakla sonuçlanacaktır.

Bazı âlimler, zayıf hadis ile fezâil konularında amel etmekle Nevevî'nin: “Bir konuya dair sahih veya hasen hadis varsa, o babta zayıf hadisle amel etmenin caiz olacağını” kastettiğini belirtmişlerdir. Hâdimî, bazı âlimlerin bu yorumunun Nevevî'nin bilinen görüşüyle ilgisinin olmadığını ve Nevevî'nin

¹¹² Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş, 1987), 73.

¹¹³ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 27.

¹¹⁴ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid*, 27.

¹¹⁵ Ebû Saïd Hâdimî, “Risâletün fi hakkı'l-hadisi'd-daîf lâ yesbütü bihi'l-ahkâmü'l-şer'iyye”, *Mecmû'atü'r-resâil* (İstanbul: Dâru tabâti'l-âmire, 1985), 227.

kastının da bu olmadığını ifade ederek reddetmektedir.¹¹⁶ Ona göre Nevevî'nin kastettiği, zayıf hadisin, haram hükmünü nefyetmeyeceğidir. Zira zayıf hadis ile hiçbir hüküm ispat edilmez, olsa olsa haram olma hükmünü ortadan kaldırır. Bu da hadisin ifade ettiği davranışın helal olmasını gerektirir. İbahanın şer'î hüküm olması nedeniyle zayıf hadisle ispat etmek mümkün değildir. Fezâilü'l-amelde zayıf hadisle amel etmek hadis nedeniyle değil, harici bir delilden dolayıdır ve bu durum aslında ihtiyata binaendir.¹¹⁷ Nitekim bu hususu Takıyüddîn el-Osmânî; “zayıf hadisle yeni bir hüküm ispat edilmez, bilakis sahih ve hasen hadisle ortaya konan hüküm pekiştirilir veya ihtiyat ve ihtimalle hareket edilir” sözüyle anlaşılır kılmıştır.¹¹⁸

Hâdimî, zayıf hadisle amel etmenin caiz olmasıyla, o zayıf rivâyeti sadece nakletmek arasında fark olduğunu zira bir konuda sahih ve hasen hadis olmadığında, zayıflığına işaret edilmesi şartıyla nakletmekte sakınca olmadığını ve bu hususun hadis kitaplarında birçok örneğinin olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre doğru olan; kerâhet veya haram ile ilgili olmadığında onunla amel etmenin caiz olmasıdır. Zira ona göre, zararsız olduğundan emin olunur ve faydalı olduğu düşünülürse fezâilü'l-amelde zayıf hadisi esas almanın bir sakıncası bulunmamaktadır.¹¹⁹ Ayrıca o, zayıf hadisin konusu haram ve müstehab arasında müşterek bir niteliğe sahipse zayıf hadisle amel etmenin müstehab olmasının da bir anlamının olamayacağını belirtmektedir. Zayıf hadis, kerâhet ve müstehab arasındaki iki konu arasında müşterek ise bu iki konudan hangisi daha ağır basarsa ona göre hareket edileceğini izah etmiştir. O, hadis kerâhet ve istihbabın her ikisi arasında eşit bir konumda bir şeyden söz etmesi halinde, bu duruma dikkatli bakılması gerektiğini kaydeder. Müellifin, baskın görüşüne göre bununla da amel edilebilir. Çünkü bir şey mubah olduğunda, yapılanın iyi niyetle sevaba dönüşebildiğini ifade etmektedir.¹²⁰ Zayıf hadisle amel etmenin caiz olması, harama düşme ihtimalinin ortadan kalkması şartına bağlıdır.

Hâdimî, mevzu olan rivâyetlerin hangi alanlarda kullanılabileceğini de ele almıştır. Ona göre, hadisi uyduran kişi uydurma olduğunu itiraf etse bile itikâdî konularda kullanmak asla caiz değildir. Ameli konularda ise va'zda bulunan kimsenin itiraf etmesi şartıyla, itiraf olsun ya da olmasın fezailü'l-

¹¹⁶ Hâdimî, “Risâletün fî hakkı'l-hadisi'd-daîf lâ yesbütu bihi'l-ahkâmü'l-şer'iyye”, 227.

¹¹⁷ Hâdimî, “Risâletün fî hakkı'l-hadisi'd-daîf lâ yesbütu bihi'l-ahkâmü'l-şer'iyye”, 228.

¹¹⁸ Muhammed Takıyüddîn el-Osmânî, *Fetâvâ el-Osmânî* (Pakistan/Karacî: Mektebetü me'ârifî'l-Kur'ân, 1431/2009), 229-230.

¹¹⁹ Hâdimî, “Risâletün fî hakkı'l-hadisi'd-daîf lâ yesbütu bihi'l-ahkâmü'l-şer'iyye”, 227.

¹²⁰ Hâdimî, “Risâletün fî hakkı'l-hadisi'd-daîf lâ yesbütu bihi'l-ahkâmü'l-şer'iyye”, 228.

amelde caizdir. O, bu görüşlerinin Ahmed b. Muhammed el-Kâzâbâdî'ye ait olduğunu açıklamaktadır.¹²¹ Bu görüşün doğru olmadığı mevzu rivayet fezailü'l-amelde de olsa delil olarak başvurmak doğru değildir.

Sonuç

Ebû Saîd Hâdimî, 18. asırda yaşamış bıraktığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle ilim dünyasına hizmet etmiş önemli bir Osmanlı âlimidir. Kaleme aldığı eserlerinin çoğu risale boyutunda küçük teliflerden oluşmaktadır. Hâdimî'nin, risaleleri tercih etmesi, bu boyuttaki eserlerin hacimli kitaplara kıyasla daha faydalı olacağı düşüncesinden kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. Usûlü'l-fıkıh âlimleri, yazdıkları kitaplarda “sünnet” veya “ahbâr” başlığı altında hadislerle dair birçok konuyu ele almışlardır. Bir usûl âlimi olan Hâdimî, Mecâmiu'l-hakâik adlı eserinde aynı yöntemle hadis mevzularına taalluk eden birçok konuya temas etmiştir.

Hâdimî'nin sünnet tanımını daha çok fıkıh usûlcülerinin benimsediği bir tanımdır. Birçok selefi gibi sünneti vahiy olarak gören Hâdimî vahyi ikiye ayırmıştır. O, vahyi zâhir ve bâtın olmak üzere taksim etmektedir. Onun vahyi bu şekilde tasnif etmesi, Hanefî usûlcülerin taksimini benimsediğini göstermektedir. O zâhiri vahyi, Kur'ân ve kudsi hadisler olarak görmüş bâtını vahyi ise; Hz. Peygamber'in içtihadı ve Kurân'ı teemmül etmesi olarak değerlendirmiştir.

Hâdimî, râvi sayısını merkeze alarak hadisleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere tasnife tabi tutmuştur. O, mütevâtiri “yalan üzerinde birleşmeleri tasavvur edilemeyen ilk üç kuşaktan Hz. Peygamber'e ulaşan bilgi” olarak tarif etmiştir. Bu tanım Hanefî fâkih Cessâs'ın tercih ettiği bir tanımdır. Ayrıca meşhur hadisi müstakil bir hadis bölümü olarak tanımlamak suretiyle muhaddislerin benimsediği taksimi terk etmiştir. Hâdimî, meşhur hadisi inkâr eden kimsenin kafir olup olmayacağı hususunun ihtilafı olduğunu beyan etmiştir. O, Cessâs'ın meşhur hadisi inkâr eden kimseyi tekfir etmesini Cessâs'ın meşhuru, mütevâtir haber mesabesinde görmesi şeklinde tevil etmiştir. Hâdimî, son iki nesil arasında meşhûr olan haberlerin nesh etme özelliği taşıdığını belirtmektedir.

Hâdimî, râvinin taşınması gereken şartları izah ettikten sonra râvide olmaması gereken selbî sıfatları da ele alır. Râvinin taşınması gereken sıfatlar ve bu sıfatların tekammül düzeyi ele alınmıştır. Hâdimî, senette inkitâ'yı değerlendirirken mürsel hadisi farklı bir bakış açısıyla ele almaktadır. Ona göre mürsel; râvî ile mervî arasındaki vasıtanın düşürülmesidir. Mürsel hadisin

¹²¹ Hâdimî, “Risâletün fî hakkı'l-hadisi'd-daîf lâ yesbütu bihi'l-ahkâmü'l-şerîyye”, 228.

kabulü noktasında var olan ihtilafı nakletmektedir. Hâdimî, cerh ve ta'dîl konularını da ele almıştır. Cerhe yol açan sebeplerin yanında hangi hususların cerhe yol açmayacağını incelemiştir. Bir râvinin fazla rivâyette bulunması ya da rivâyetinin çok az olması, mizahta bulunması, erken yaşta rivâyet nakletmesi ve herhangi bir meselede içtihadın illiyetini farklı bulması veya fıkıhta derinleşmek gibi sebeplerin cerh için yeterli nedenler olmadığını belirtmektedir.

Hâdimî, sünnetin muhtevasına dair görüşleri naklettikten sonra Hz. Peygamber'in hadislerinin bağlayıcılığını ele almaktadır. Ayrıca fakih kimliğiyle Hz. Peygamber'in hakka isabet etmediği içtihatlarının bağlayıcı olmayacağını veya Hz. Peygamber'in şahsını ilgilendiren hadislerin de bağlayıcı olmayacağını savunmaktadır. Hâdimî, son olarak hadisin ihtisârını ve ihtisârın cevazlığı için gerekli olan şartları ele almıştır. Zayıf hadis ile bu kategorideki hadislerle hangi şartlarda amel edileceğini ortaya koymuş konuyu müstakil bir risalede tahlil etmiştir.

Kaynakça | References

- Akalın, İsa. “Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı”. Hadis Tetkikleri Dergisi 1 (2017), 7-74.
- Alaeddîn el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahru'l-İslâm el-Bezdevî. 4 Cilt. İstanbul: Şirket-i Şehâfiyye-i Osmaniyye, 1308.
- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri”. İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 35 (2020), 79-102.
- Aydın, Ahmet. “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/9 (2018), 361-398.
- Aydın, Lütfi. Ebû Saïd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı ve “Mecâmi'u'l-Hakâik” Adlı Eserindeki Metodu. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007.
- Aydınlı, Abdullah. Hadis Istılahları Sözlüğü. İstanbul: Timaş, 1987.
- Ayvallı, Ramazan. “Hâdimî'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Âmiller”. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2 (1989), 113-119.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlim. el-Müsned. thk. Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1427.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru tavkî'n-necât, ts.
- Can, Ali. “Ebû Saïd el-Hâdimî'nin Risâletü'l-Besmele Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu”. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/1 (2012), 1-73.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. el-Fusûl fi'l-usûl. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1414.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. et-Ta'rifât. thk. Heyet. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1403.
- Çeker, Orhan. “Ebû Saïd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri”. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1998), 43-52.
- Çelik Nizamettin. *Yedi Kırâat İmamının Hadis İlmindeki Konumu*. ed. Ahmet Taşdoğan. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Çelik, Nizamettin. “Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Hadîs Ve Kırâat İlimlerinde Sıhhat Şartları”. Marifetname 10/2 (Aralık 2023), 469-505. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1364165>.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. es-Sünen. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü'l-muğnî, SuudiArabistan., 1412.

- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa. Takvîmü'l-edille fi'l-usûl. thk. Halîl Muhyiddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1421.
- Erkaya, Mahmud Esad. Hanefî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gereksinimleri. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi". İslâmiyât 1/1 (1998), 55-72.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî. Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmî'i'l-hakâik. İstanbul: Şirket-i Sehâfiyye-i Osmaniyye, ts.
- Hâdimî, Ebû Saîd. el-Berîka şerhu't-tarîkati'l-Muhammediyye. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sehâfiyye-i Osmaniyye, ts.
- Hâdimî, Ebû Saîd. Kur'an'ı-Kerîm'i Okuma Âdâbı ve Faziletleri. çev. Yavuz Fırat. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017.
- Hâdimî, Ebû Saîd. Mecâmiu'l-hakâyik ve'l-kavâid. İstanbul: Şirket-i Sehâfiyye-i Osmaniyye, 1308.
- Hâdimî, Ebû Saîd. "Risâletün fi hakkı'l-hadîsi'd-daîf lâ yesbütü bihi'l-ahkâmü'l-seriyye". Mecmû'atü'r-resâil. İstanbul: Dâru tabâti'l-âmire, 1985.
- Hamza el-Bekrî-Ahmed Sanuvber. "Dirâsât fi'n-nakdi'l-hadisi inde'l-usûliyyin". İstanbul: İbn Haldun, 2022.
- Hansu, Hüseyin. Mütevatir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri. Van: Bilge Adamlar, 2008.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. Me'âlimü's-Sünen. 4 Cilt. Halep: el-Matba'tü'l-ilmîyye, 1351.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. Şerhü't-Tabsira ve't-Tezkire. thk. Abdüllatîf ve Mahir Yasin. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1423.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. Nüzhetü'n-nazar. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. Riyad: Matba'atü Sefir, 1422.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. Sahîhu İbn Hibbân. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-risâle, 1408.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. Kitâbü'l-İmân. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-risâle, 1406.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. Minhâcü's-sünne. ed. Muhammed Reşâd Sâlim. 9

- Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî. Hanefî Âlimlere Göre Hadis Usûlü. çev. Tahsin Kazan. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Ankara: Takdim, 2023.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. Şerhu'l-adud alâ Muhtasari'l-Müntehâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1421.
- İlyasov, Reşad. "Ebu Said Muhammed Hadiminin Kuran'ı Felsefi Tefsir (Hermenevtika-Hermeneutic) Etme Metodolojyasına Dair". Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası 10 (2008), 224-229.
- İzzüddîn b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm. thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyatî'l-Ezheriyye, 1414.
- Kahraman, Abdullah. "Ebû Said el-Hadimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fıkhî Görüşleri". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (2003), 147-168. <https://doi.org/Hamza>
- Koçyiğit, Yakup. "Günümüz Gençlerine Rol Model Olması İtibariyle Ebu Saîd el-Hâdimî ve 'Vasiyyetü ebi-Saîd el-Hâdimî ilâ Veledihi' isimli Risalesi". İslam Düşüncesi Araştırmaları. ed. Abdülcelil Bilgin-Yusuf Aydın. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Koçyiğit, Yakup. Hâdimî'nin el-Berîka'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri. Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2010.
- Köse, Saffet. "Ebû Sa'îd el-Hadimî ve Namazda Huşû' Risalesi Üzerine Notlar". Ebu Said Muhammed Hadimi Sempozyumu. ed. Muhammet Ali Orak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2015.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. Fevâtihu'r-rahmût bi şerhi

- Müsellemi's-sübût. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1423.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Oruç, Faruk Emrah. "Musarrât Hadisi Özelinde Şevkânî'nin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". Bilimname 2020/41 (15 Mayıs 2020), 201-230. <https://doi.org/10.28949/bilimname.652408>
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. Şerhu müşkili'l-âsâr. ed. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-risâle, 1415.
- Tahtacı, Hakan. "Fâtıma binti Kays ve Rivâyetleri (Nafaka ve Süknâ Meselesi)". Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 42 (2022), 249-262.
- Takıyüddîn el-Osmânî, Muhammed. Fetâvâ el-Osmânî. Pakistan/Karacî: Mektebetü me'ârifî'l-Kur'ân, 1431.
- Yıldırım, Enbiya. "Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2009), 39-47.
- Yılmaz, Okan Kadir. "4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vahid Tartışmaları: Cessâs'ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi = Debates Around Khabar al-Wahid in the 4th/10th Century in Islamic Legal Theory Literature: al-Jassas's Criticism of al-Jubbai". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIV/46 (2022), 451-484.
- Zhamashev, Azamat. "Hz. Peygamber'in Cevâmiu'l-Kelim Özelliği ve İlgili Literatür. Usûl: İslam Araştırmaları 38 (2022), 113-137.
- Zirikli, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. el-A'lâm. Beyrut: Dârü'l-ilim li'l-melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe Muhammed Mustafa. el-Vecîz fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî. 2 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-hayr, 1427.

Abdestte Boynun Mesh Edilmesiyle İlgili İhtilafların Değerlendirilmesi

Doç. Dr. Murat POLAT | ORCID: 0000-0003-1983-5588 | m.polat05@hotmail.com

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00sbox0y13>

Öz

İslam'da pek çok ibadetin geçerli ve makbul olması abdest alma şartına bağlanmıştır. Abdest ibadeti bazı organların yıkanması ve mesh edilmesinden müteşekkildir. Fukaha arasında farklı kanaatler bulunmakla birlikte mesh edilen organlardan birisi de boyundur. Boynun mesh edilmesinin hükmü hususunda fukaha farklı gerekçelere dayanarak farklı hükümler ileri sürmüştür. Bu makalede abdestte boynu mesh etmeyle ilgili kavramlar, boynu mesh etmenin keyfiyeti, boynun meshiyle ilgili hadislerin analizi ve meshin hükmü hususunda âlimlerin ileri sürdüğü görüşler ve gerekçeleri gün yüzüne çıkarmak ve bu konudaki farklı nakilleri değerlendirerek bir bilgi demeti sunmak amaçlanmıştır. Sonuçta; boynun mesh edilmesi meselesi ve hükmünün mütekaddimin dönemden ziyade hicri dördüncü asırdan itibaren tartışmaya açıldığı, abdestte sadece ense tarafının mesh edilip boğaz tarafının mesh edilmediği, baş ve kulakların meshinden arda kalan ıslak ellerin sırt kısmıyla meshin ifa edildiği, boynun meshiyle ilgili hadisler ve birtakım deliller gerekçe gösterilerek boynun meshi mevzuunda fakihlerden sünnet, mendup, mekruh ve bid'at olmak üzere dört farklı görüşün günümüze kadar nakledile geldiği açıkça tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Taharet, Abdest, Mesh, Boynun Meshi.

Atıf Bilgisi: Polat, Murat. "Abdestte Boynun Mesh Edilmesiyle İlgili İhtilafların Değerlendirilmesi". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 43-68.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1616789>

Geliş Tarihi	09.01.2025
Kabul Tarihi	08.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Yapay Zeka Kullanımı	
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Murat Polat)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation of Disputes Regarding Rubbing with Water the Neck During al-Wudū

Assoc. Prof. Murat POLAT | ORCID: 0000-0003-1983-5588 | m.polat05@hotmail.com
Amasya University Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Amasya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>

Abstract

In Islam, the validity and acceptance of many worships is conditioned on ablution. The ritual of ablution consists of washing and rubbing with water some limbs. Although different opinions prevail among jurists one of the limbs that is rubbing with water is the neck. Jurists have put forward different fatwas based on different reasons regarding the ruling of rubbing with water the neck. In this article, it is aimed to reveal the concepts related rubbing with water the neck during ablution, the circumstance of rubbing with water the neck, the analysis of hadiths about to rub with water the neck and the opinions and justifications put forward by jurists regarding the ruling of rubbing with water and to present a bundle of information by evaluating different narrations on this subject. In conclusion, it has been determined that the issue and ruling on rubbing with water the neck has been discussed since the fourth century of the Hijra rather than the earlier period and only the nape of the neck is rubbing with water during ablution, but the throat is not wiped and rubbed with water is done with the wet back of the hands left after to rub with water the head and ears and citing the hadiths and some evidence regarding the rubbing with water of the neck as justification, it has been clearly determined that four different views have been transmitted from jurists to the present day, namely Sunnah, recommended, reprehensible and heresy regarding the wiping of the neck.

Keywords: Islamic Law, Cleanliness, Ablution, Rubbing with Water, Rubbing with Water the Neck.

Citation: Polat, Murat. "Evaluation of Disputes Regarding Rubbing with Water the Neck During al-Wudū". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 43-68.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1616789>

Date of Submission	09.01.2025
Date of Acceptance	08.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Murat Polat)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Fıkıhta her şeyin başı taharettir. Bu sebeple klasik fıkıh kitaplarında taharet bir başlangıç sayıldığı ve bazı ibadetlerin makbul oluşuna şart teşkil ettiği için fikhî konuların en başında ele alınmıştır. Taharet ve ibadetin ön hazırlığı denilince de akla abdest gelmektedir. Abdestin sahih ve makbul olması bazı organların yıkanmasına ve mesh edilmesine bağlıdır. Kur'an ve Sünnette abdest için hangi organların yıkanacağı ve mesh edileceği açıkça belirtilmiştir.¹ Ancak kimi fukahaya göre abdestte boynun mesh edilmesi sünnet, kimisine göre mendup, kimisine göre mekruh, kimisine göre ise bid'attır. Kısaca, abdestte boynun mesh edilmesi ihtilaflı bir meseledir. Günde beş vakit namaz kılmak veya bazı ibadetleri yapmak için abdestin şart olduğu düşünüldüğünde Müslümanın abdestte boynunu mesh edip etmeyeceğini ve hükmünün ne olduğunu bilmesi önemlidir. Yaptığımız araştırmada konuyla ilgili Arap-İslam dünyasında Leknevî'nin (öl. 1304/1886) *Tuhfetü't-talebe*² adlı kısa bir risalesi ile Navaf b. Avaz Kahil'in *Hükmü meshi'r-rakabe*³ adlı kısa bir makalesi mevcuttur. Ülkemizde abdestte boynun mesh edilmesini detaylıca ele alan internet siteleri ve sosyal medya platformları dışında müstakil çalışmanın olmadığı görülmüştür. Söz konusu mecralardaki bilgilerin de genelde delilsiz olduğu, konuyla ilgili yeterli malumatın bulunmadığı dikkatlerden kaçmamıştır. Abdestte boynun mesh edilmesinin ülkemizde de enine-boyuna tartışılması, âlimlerin ve mezheplerin bu konuda hangi düşünceye sahip olduğunun gerekçeleriyle açıklanması ve sonuçta doyurucu bilgilerin okuyucunun hizmetine sunulması gayesiyle bu makale kaleme alınmıştır. Asıl meseleye geçmeden önce konuyla ilgili terimlerin tarif edilmesi ve hadislerin analizinin yapılması yerinde olacaktır.

1. Boynun Meshiyle İlgili Kavramlar

1.1. Mesh Etmek

Lugatta mesh (المسح) ıslanan ya da kirlenen bir şeyin, üzerinde el veya ona benzer nesnelerin sürülerek, sıvazlanarak veya gezdirilerek giderilmesi

¹ Bak. el-Mâide 5/6; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), "Tahâret", 7.

² Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshi'r-rakabe* (Ürdün: Merkezü Envârî'l-Ulemâ, 2020).

³ Navaf b. Avaz Kahil, "Hükmü meshi'r-rakabe fî'l-vuzû", *Humanities – Natural Sciences Journal* 4/4 (2023), 112-121.

demektir.⁴ İstılahta ise mesh, ıslak ya da nemli elin abdestte baş, kulak ve boyun üzerinde ve mest veya sargı üzerinde; toprağa sürülmüş elin de teyemmümde yüz ve kollarda gezdirilmesinden ibarettir.⁵ O halde mesh sadece baş, kulak ve boyunda cereyan etmeyip mest ve sargı üzerinde ve teyemmüm amaçlı yüz ve kollarda da cereyan etmektedir. Baş, kulak ve boyun üzerine mesh, aslî; mest ve sargı üzerine mesh, bedelî; yüz ve kollar üzerine mesh ise hükmî mesh adını almaktadır.⁶ Fukaha abdest alırken ıslak elin başta gezdirilmesinde ittifak etmişken kulak ve boyunun meshinde ihtilaf etmiştir.

1.2. Rakabe / 'Unuk

Lugatta beklemek, muhafaza etmek, kollamak ve gözlemek anlamlarına gelen rkb kökünden müştak rakabe (الرقبة) kavramı boyun,⁷ boyun kökü, köle anlamlarına gelip, cemisi rakab, rakabât ve rikâbtır.⁸ Rakabe ıstılahta insanın sahip olduğu, mülk edinebildiği ve isimlendirebildiği maddî şeylerdir.⁹ Fıkıh ilminde rakabe kavramı boynun mesh edilmesinde, ceza ve kefaretlerde, köle âzadında, eşya ve boşanma hukukunda kullanılagelmiştir.

Bazı hadis ve fıkıh kaynaklarında boynun meshi, meshu'l-'unuk (مسح العنق) olarak ifade edilmiştir.¹⁰ 'Unuk, boyun demek olup insanın başı ile gövdesi arasında bulunan eklemidir.¹¹ Mesh kelimesine izafeti durumunda boynun meshi anlamı taşımaktadır. Bazı hadislerde de kazâl (الفضال) kelimesi geçmektedir ki,¹² kazâl ensenin üst tarafında bulunan insanın ve atın başının son eklem/eklenti yeri olup cemisi kuzul ve akziledir.¹³ Bir başka tanıma göre ise kazâl, başın arka tarafındaki son kısmının iki kulak arasındaki bölgesidir.¹⁴

⁴ Muhammed İbn Manzûr, "rkb", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 2/593.

⁵ Muhammed Amîm el-Bereketî, "mesh", *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2003), 205.

⁶ Ali Bardakoğlu, "İslam Dini – Fıkıh – Temizlik", *İlmihal* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 1/202.

⁷ İbn Manzûr, "rkb", 1/424-425.

⁸ Ebû Abdullah b. Abdülkadir er-Râzî, "rkb", *Muhtârü's-sıhâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 126.

⁹ Ebû'l-Feyz Abdürrezzak ez-Zebîdî, "rkb", *Tâcu'l-arûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 2/518.

¹⁰ Mesela bak. Mahmud Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd* (Mısır: Matbaatü'l-İstikamet, 1353), 2/65; Ebû Muhammed Bedreddin b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2000), 1/220.

¹¹ İbrahim Mustafa v.dğr., "ank", *Mu'cemü'l-vasîd* (b.y.: Dâru'd-Dava, ts.), 2/632; Muhammed b. Zekerîyâ el-Ensârî, *el-Gurerü'l-behiyye* (b.y.: el-Matbaatü'l-Mimniyye, ts.), 1/111.

¹² Bak. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Tahâret", 50 (No. 132).

¹³ İbn Manzûr, "kzl", 11/553; Râzî, "kzl", 249.

¹⁴ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/405.

2. Boynun Meshiyle İlgili Hadisler

Abdestte boynun meshiyle ilgili hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'den birkaç rivayet zikredilmiştir. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

2.1. Amr b. Ka'b Hadisi

Talha b. Musarriif'in (öl. 112/730)¹⁵ dedesi Amr b. Ka'b (öl. ?): "Ben Resulullah'ı abdest alırken başını ensesine (kazâl) varıncaya kadar elleriyle bir defa mesh ederken gördüm."¹⁶ anlamında bir hadis nakletmiştir. Ebû Dâvûd'un (öl. 275/888), Amr b. Ka'b kanalıyla rivayet ettiği bu hadisin isnat zinciri şöyledir: Ebû Dâvûd <Muhammed b. İlsâ <Abdüssamed b. Abdülvâris <Leys b. Ebî Süleym <Talha b. Musarriif <Musarriif b. Amr <Amr b. Ka'b <Hz. Peygamber.¹⁷

Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a (öl. 198/813)¹⁸ göre hadisin zincirinde var olan Talha'nın babası Musarriif b. Amr meçhul bir kimsedir.¹⁹ Nevevî'ye (öl. 676/1277) göre, Talha tâbiîn fukahasının önde gelenlerindendir. Âlimler Kütüb-i Sitte'de ondan hadis rivayet ederek delil getirmişlerdir. Ancak babası ve dedesi tanınmayan kimselerdir.²⁰ Bu görüşlere mukabil Şevkânî'ye (1250/1834) göre, Talha'nın çocuklarından birisi, dedesinin Hz. Peygamberle sohbeti olduğunu iddia etmiştir.²¹ Ayrıca söz konusu hadis farklı tarihlerle Ahmed b. Hanbel (öl. 214/855), Tahâvî (öl. 321/933) ve Taberânî (öl. 360/971) tarafından da rivayet edilmiş ve rivayet zincirinde bulunan bütün râvilerin sika olduğu belirtilmiştir.²² Netice olarak hadisin güvenilir muhaddisler cihetinden sahabe ve tabiîn zincirinin meçhul olduğu, ancak hadisin metni üzerinde herhangi bir tenkitin bulunmadığı görülmüştür. Hadis ilminde ahabın tamamı âdil sayıldığı için

¹⁵ Asıl adı Talha b. Musarriif b. Ka'b b. Amr el-Hemedânî'dir. Dönemindeki Kûfe ehlinde ders almıştır. Hayreddin bin Mahmud ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlm, 2002), 3/230.

¹⁶ Hadisin Arapça metni şöyledir: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح رأسه مرة واحدة حتى بلغ القذال" Ebû Dâvûd, "Tahâret", 50 (No. 132); Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/474 (No. 16047).

¹⁷ Taberânî'nin eserinde bu hadisin başka tariki şöyledir: Huseyn b. İshak <Şeyban b. Ferrûh <Ebû Seleme <Talha b. Musarriif <Musarriif b. Amr <Amr b. Ka'b <Hz. Peygamber. Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 19/180.

¹⁸ Asıl adı Ebû Saîd Yahyâ b. Saîd el-Kattân et-Temîmî'dir. Hadis hafızlarındandır. Sika ve hüccet sahibidir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/147.

¹⁹ Ebû't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 1/121; Ebû Abdullah Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1993), 1/206.

²⁰ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb* (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 1/464.

²¹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/206.

²² Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâ'üs-Sünen* (Kerâti: İdâretü'l-Kur'an, 1418), 1/121.

meçhul sahâbînin rivayeti makbulken, meçhul tabiînin rivayeti bazı şartlar çerçevesinde Hanefilere göre makbuldür.²³

2.2. Vâil b. Hucr Hadisi

Vâil b. Hucr (öl. 50/670):²⁴ “... Hz. Peygamber başını mesh ettikten sonra arda kalan ıslak elleriyle kulaklarının zahirini, boynunu ve sakalının iç kısmını mesh etti. Sonra sağ ayağını üç defa yıkadı...” anlamında bir hadis nakletmiştir.²⁵ Hadisin isnat zinciri şöyledir: Bîşr b. Mûsâ <Muhammed b. Hucr <Said b. Abdilcabbâr <babası <Ümmi Yahyâ <Vâil b. Hucr <Hz. Peygamber.

Hadis hakkında Ebû Bekir el-Bezzâr (öl. 292/905):²⁶ “Bu hadisin bu şekilde isnadını ancak Vâil’den biliyoruz.” demiştir. Nesâî (öl. 303/915), isnat zincirindeki Said b. Abdülcabbâr’ın sika bir râvi olmadığını vurgulamıştır. İbn Hibbân (öl. 354/965),²⁷ isnat zincirinin tamamının sika olduğunu, yalnızca Muhammed b. Hucr’in zayıf olduğunu, bundan dolayı da bu hadis ile istinbatın mümkün olmadığını belirtmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449),²⁸ Bezzâr’ın ilgili hadisi tahric ettiğini, fakat kendisinin dirayetinin zayıf olduğunu söylemiştir. Ebû Huzeyfe ise, isnat zincirinde Muhammed b. Hucr’un bulunması hadisin zayıflamasına sebep olmuştur.²⁹ Hadis ilminde bir hadisin sıhhati râviye bağlı olduğuna göre râvilerden biri veya birkaçı güvenilir değilse başka ölçütlere bakılmaksızın hadis sahih kabul edilemez. İsnat zincirindeki Muhammed b. Hucr ile Said b. Abdülcabbâr hadis âlimlerince tenkit edildiğine göre söz konusu hadisin sahih olmadığı sonucuna ulaşılır. Bu sebepten olsa gerektir, Kârî (öl. 1014/1606) bu hadise istinaden boynun meshinin müstehap olduğu fikrinin fukahaca kabul edildiğini belirtmiştir.³⁰

²³ Muharrem Önder, “İslam Fıkında Meçhul Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 113-114.

²⁴ Asıl adı Vâil b. Hucr el-Hadramî’dir. Hadramevî’in prenslerindendir. Ziriklî, *el-A’lâm*, 8/106.

²⁵ Hadisin Arapça metni şöyledir: “ثم مسح على رأسه ثلاثاً، ومسح ظاهر أذنيه، ومسح رقبته وباطن لحيته بفضل ماء”، Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 22/49. Kemâlüddin İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (b.y.: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/26. Azimâbâdî’ye göre İbnü’l-Hümâm’ın Tirmizî’den rivayet ettiği hadis Tirmizî’nin kitabında mevcut değildir. Azimâbâdî, *Avnû’l-ma’bûd*, 1/222.

²⁶ Asıl adı Ahmed b. Amr Ebû Bekir el-Bezzâr’dır. Basra ehli hadis hafızlarındandır. Ziriklî, *el-A’lâm*, 1/189.

²⁷ Asıl adı Ebû Hâtem el-Büstî b. Hibbân et-Temimî’dir. Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/78.

²⁸ Asıl adı Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî’dir. Meşhur hadis âlimlerindendir. Kahire’de doğmuş, orada vefat etmiştir. Ziriklî, *el-A’lâm*, 1/178.

²⁹ Ebû Huzeyfe Nebil İbn Yakub el-Basârâ, *Enisü’s-sârî fî tahrir ve tahkiki’l-ehâdis* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2005), 8/5929.

³⁰ Ebû’l-Hasan Nureddin Molla el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfua* (Beyrut: Dâru’l-Emâne, ts.), 479.

2.3. İbn Ömer Hadisi

İbn Ömer (öl. 73/693), Hz. Peygamber'den “Her kim abdest alır, elleriyle boynunu mesh ederse kıyamet günü boynu bukağıdan emin olur.”³¹ hadisini rivayet etmiştir. Hadisin isnat zinciri şöyledir: Ebü'l-Hüseyn bin Fâris <Fuleyh b. Süleyman <Nâfi' <İbn Ömer <Hz. Peygamber.

Başka bir tarikle de Ebû Nuaym'ın (öl. 430/1038)³² İbn Ömer kanalıyla rivayet ettiği bu hadis hakkında Müttakî el-Hindî (öl. 975/1567) hadisin batıl olduğunu,³³ Kadı Ebü't-Tayyib (öl. 450/1058)³⁴ ve Kadı Hüseyin (öl. 462/1069)³⁵ Hz. Peygamber'den böyle bir hadisin varit olmadığını, İbnü's-Salah (öl. 643/1245)³⁶ bu sözün hadis âlimlerince bilinmediğini ve bazı selef fukahasına ait olduğunu, Nevevî ise hadisin mevzu olduğunu iddia etmiştir.³⁷ İbn Hacer Askalânî rivayet zincirinde bulunan Fâris ile Fuleyh arasında zamansal bir mesafe olup konunun gözden geçirilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁸ İbnü'l-Mülakkin (öl. 804/1401) ise, ilgili hadisin gerçekten garip bir hadis olduğunu, hadisi tahrîc eden hiçbir kimsenin bulunmadığını, dolayısıyla boynun meshiyle ilgili bir sünnetin varit olmadığını belirtmiştir.³⁹ Bu görüşlere mukabil Muhammed el-Cürcî (öl. 905/1499),⁴⁰ âlimlerin hadisin isnadını zayıf görmediklerini, lakin boynun mesh edilmesinin hükmü hususunda tereddüt yaşadıklarını beyan etmiştir. Cüveynî (öl. 478/1085), hadisin başka bir anlam taşımaması nedeniyle herhangi bir tereddüdünün bulunmadığını, dolayısıyla abdestte boynun meshinin sünnet olduğunu ileri sürmüştür.⁴¹ Rûyânî (öl.

³¹ Hadisin Arapça metni şöyledir: “من توضأ ومسح بديه على عنقه أمن من الغل يوم القيامة”. Alaaddin Ali b. Hüsameddin el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî's-Süneni'l-akvâl* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 9/307. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/245.

³² Asıl adı Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî'dir. Hıfz ve rivayette sika bir râvidir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/157.

³³ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 9/307.

³⁴ Asıl adı Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdullah et-Taberî'dir. Şâfiî fukahasındandır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/222.

³⁵ Asıl adı Kadı Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî'dir. Şâfiî mezhebinin büyük fukahasındandır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/254.

³⁶ Asıl adı Ebû Amr Takıyyüddin Abdurrahman b. Musa'dır. İbnü's-Salah diye meşhurdur. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/207.

³⁷ Aynî, *el-Binâye*, 1/219-220; Ebû Hafs Sirâceddin İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdis* (Riyad: Dâru'l-Hicret, 2004), 2/222; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 1/206.

³⁸ Ebü'l-Fazl Ali İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisu'l-habîr* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1995), 1/163.

³⁹ İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedru'l-münîr*, 2/221-222.

⁴⁰ Asıl adı Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Cercâvî'dir. Şâfiî bir âlimdir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/297.

⁴¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2007), 1/84; Aynî, *el-Binâye*, 1/219-220.

502/1108)⁴² ise, hadisin inşallah sahih olduğunu dillendirmiştir.⁴³ Sonuçta âlimler abdestte boynu mesh etmenin hükmünün sünnet mi yoksa âdâb mı olduğunda ihtilaf ettikleri gibi hadisin sıhhatinde de ihtilaf etmişlerdir.

İlgili hadisin başka tariki ise şöyledir: Ebû Ubeyd el-Kâsım <Kâsım b. Abdurrahmân <Musa b. Talha <..... <Hz. Peygamber.⁴⁴

Kârî'ye göre Talha'nın bu rivayeti mevkuf olsa da hadisin benzerinin re'yle (akıl) söylenmesi imkânsız olduğundan merfudur. Üstelik bu hadisi az önceki İbn Ömer hadisi merfu derecesine çıkarmaktadır. Ne var ki, İbn Ömer'in hadisi zayıf senetle nakledilse de amellerin fazileti bağlamında onunla amel edilebileceği⁴⁵ ve boynun mesh edilmesinin sünnet ya da müstehap olabileceği fukahaca kabul edilmiştir.⁴⁶ O halde müstehap, mevzu olmayan zayıf bir hadislesabit olduğuna⁴⁷ ve bir amelin fazileti hakkında zayıf bir hadis bulunur da bu amelde hürmet veya kerahet ihtimali bulunmazsa o hadisle amel etmek caiz hale gelmektedir. Ayrıca hadis âlimlerine göre tâbiünün sözleri hakikatte mevkuf olsa bile hükmî yönden merfu kabul edilmesi sebebiyle Mûsâ b. Talha'nın rivayetiyle amel etmek mümkündür.⁴⁸

2.4. Abdullah b. Zeyd Hadisi

Abdullah b. Zeyd'e (öl. 32/653) Hz. Peygamber'in abdesti hakkında soru sorulduğunda o da: "Resulullah abdest alırken başını mesh ettikten sonra elinin sırtını çevirip parmaklarıyla mesh ederek ensesine kadar götürdü. Sonrasında elini kaldırmadan başladığı yere geri döndürdü ve sonunda ayağını yıkadı."⁴⁹ şeklinde cevap vermiştir.

Hadisin isnat zinciri şöyledir: Muhammed b. Seleme <Hâris b. Miskîn <Abdurrahman b. Kâsım <Mâlik b. Enes <Amr b. Yahyâ el-Mâzenî <Yahyâ el-Mâzenî b. Umâre <Abdullah b. Zeyd <Hz. Peygamber.

⁴² Asıl adı Abdülvahid b. İsmail b. Ahmed er-Rûyânî'dir. Şâfiî bir fakihdir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/175.

⁴³ Ebû'l-Mehâsin Abdülvahid b. İsmail er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fî fûrûi mezhebi'l-İmamü's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2009), 1/101; İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisu'l-habîr*, 1/163.

⁴⁴ İlgili hadisin bir başka tarikini Ebû Mansûr ed-Deylemî (öl. 558/1163) rivayet etmiştir. İlgili hadisin zayıf olduğu belirtilmiştir. Tehânevî, *İ'lâ'üs-Sünen*, 1/120.

⁴⁵ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Erbeûn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009), 42-43.

⁴⁶ Kârî, *el-Esrârü'l-merfûa*, 315.

⁴⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 2/133.

⁴⁸ Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, 34-35.

⁴⁹ Hadisin Arapça metni şöyledir: "ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدير، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم غسل رجله ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجله" Ebû Abdullah b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Vudû", 38 (No. 185).

Hadis âlimleri, isnat zincirinde bulunan yedi râvinin de sika olduğunu belirtmişler ve hadisin sıhhati konusunda herhangi bir kuşkunun bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak aynı âlimler hadiste ellerin çevrilmesi (idbâr) ve geri götürülmesi (ikbâl) hususunda üç farklı görüş serdederek ihtilaf etmişlerdir. Bu meyanda Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre, elleri ense cihetine doğru götürmek idbâr, yüz cihetine doğru götürmek ikbâldir. İkinci görüşe göre ikbâl yüzün başlangıcı, idbâr ise yüzün bitimidir. Buna göre eller başın bitiminden mesh etmeye başlar, yüze doğru yönelir, sonra ikbâl ve idbârın anlamının/eyleminin muhafazası için tekrar başladığı yere geri döner. Üçüncü görüşe göre ise, eller ense tarafına gitmeden perçemden mesh etmeye başlar, yüz cihetinde hareket ederek meshi tamamlar. Zira ikbâl ve idbârın anlamının korunması ancak bu şekilde sağlanabilir.⁵⁰

Boynun mesh edilmesiyle ilgili yukarıda geçen hadislerle karşı çıkan fukaha da vardır. Bunlardan birisi olan İbn Kayyim'e (öl. 751/1350) göre, abdestte boynun meshiyle ilgili tüm hadisler batıldır.⁵¹ Hadis ilminde otorite olan Firûzâbâdî'ye (öl. 817/1415) göre, Hz. Peygamber'den abdestte boynun meshiyle ilgili herhangi bir sahih hadis varid olmadığı gibi abdest esnasında okunan dualar hakkında da sahih hadis varid olmamıştır.⁵² Azîmâbâdî'ye (öl. 1310/1892) göre ise, farklı rivayetlerde abdestte başın ön tarafından arka tarafına kadar ya da ön tarafından boynun sonuna kadar mesh edildiği belirtilmiştir. Halbuki bu konuda doğru olan, insanlar arasında yaygınlığı itibariyle başın meshi bittikten sonra parmakların sırtıyla boynun mesh edilmesidir. Böyle bir uygulama da ne sahih ne de hasen hadislerde mevcuttur. Dolayısıyla boynun meshiyle ilgili rivayetler zayıftır. Zayıf hadislerin boynu mesh etmenin müstehap olduğuna delaleti de mümkün olmadığına göre söz konusu hadislerle delil getirmek caiz değildir.⁵³

3. Boynu Mesh Etmenin Yeri

Abdestte boynun neresinin veya hangi kısımlarının mesh edileceği fukaha arasında tartışılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi bu konuda Talha b. Musarrif'in dedesinden Hz. Peygamber'in abdest alırken başını ensesine (الْفَذَال) kadar mesh ettiği rivayeti⁵⁴ mevcuttur. Hanefîlere göre hadiste geçen kazâl

⁵⁰ Sübkî, *el-Menhelü'l-azbû'l-mevrûd*, 2/44-45; Muhammed b. Ali İsyûbî Vellevî, *Zahîratü'l-ukbâ* (b.y.: Dâru'l-Mirac, 1996), 2/492-508.

⁵¹ Ebû Abdullah Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîfî's-sahîh ve 'z-zaîf* (Halep: Mektebetü'l-Matbaa, 1970), 120.

⁵² Ebû't-Tâhir Meccüddîn el-Firûzâbâdî, *Sifrü's-saâde* (Kahire: Merkezü'l-Kitab, 1997), 25.

⁵³ Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 1/222.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 50 (No. 132); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/474 (No. 16047).

kelimesi boynun başlangıcını ve sonunu ifade ettiği için bu kısım baş tarafına dahildir. Çünkü boynun başı ve sonu kazâl kelimesinin kapsamına girmektedir. Başka bir ifadeyle başın son sınırı ile boynun başlangıcı, sırtın başladığı yerdir. İlgili hadiste geçen ifadeler ve sözlüklerdeki anlamlar bu içtihadı desteklemektedir. Bu içtihadı kazâlın alanına boğazın dahil olmadığı açık olduğuna göre boynun başlangıcının kapsamına boğazın dahil olduğunu iddia edenlerin görüşleri de batıl olmaktadır. Zira anatomi bilginlerine göre boyun yedi kemikten müteşekkil olup boğaz tarafı bu kemiklerin içerisinde addedilmemekte, bilakis boğaz kıkırdak dokulardan oluştuğu için boynun cüzünden değil, aynı yapıya sahip solunum sisteminin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Ayrıca sözlüklerde boyun, baş ile vücut arasında bir eklem olarak tanımlanmıştır. Hal böyle iken boğaz, baş ile vücut arasında bir eklem değildir. Hatta fıkıh ilminde kesim işlemi hayvanın boğaz tarafından icra edildiği için hayvanın boğazlanması tabiri kullanılır. Hülâsa, boyun ile boğaz birbirinden ayrı birer uzuv olup iki ayrı uzvun birleştirilmesi veya bir uzvun parçası olarak kabul edilmesi gereksizdir. Kaldı ki, “Her kim abdest alır, elleriyle ensesini mesh ederse kıyamet günü boynu bukağıdan emin olur.”⁵⁵ hadisindeki ense (الفا) kelimesi de boğazın dahil olmadığı boyun bölgesine işaret etmektedir.⁵⁶ Bu bilgilerden hareketle mesh edilen yer, boğaz kısmı haricinde boynun tamamı olduğu söylenebilir.

Şâfiîlere göre ise ‘unuk, boyun demek olup insanın başı ile gövdesi arasında bulunan eklemidir. Dolayısıyla boynun meshinin sünnet olduğunu düşünenlere göre bu bölgenin tamamının mesh edilmesi alenen ortaya çıkmaktadır. Bid’at olduğunu düşünenlere göre ise, bu bölgenin mesh edilmemesi gerekir. Ayrıca abdest azalarının parlaklığının artırılmasıyla ilgili hadis⁵⁷ de yüzün, ellerin ve ayakların kapsam alanının genişletilmesine işaret ettiğine göre boynun mesh edilmesi bid’attır.⁵⁸ Aynî (öl. 855/1451): “Hadiste geçen kazâl kelimesinin, başın arka tarafının toplandığı, perçemin arka kısmının başa bittiği eklem yeri olması sebebiyle Talha’nın rivayet ettiği bu hadis nasıl boynun meshinde bir delil teşkil edebilir.”⁵⁹ demiştir. Azîmâbâdî’ye göre ise, kazâl kelimesi, başın son kısmını, ensenin ilk kısmını ifade eder. Kafa (الفا) kelimesi ise, boynun son sınırı anlamına gelmektedir. Hülâsa; kazâl başın son, ensenin ilk kısmı, kafa ise başın son sınırındır. Dolayısıyla boynun başlangıcı yani

⁵⁵ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 9/307; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/245.

⁵⁶ Tehânevî, *İ'lâ'üs-Sünen*, 1/121-123.

⁵⁷ Müslim, “Tahâret”, 35.

⁵⁸ Ensârî, *el-Gurerü'l-behiyye*, 1/111-112.

⁵⁹ Aynî, *el-Binâye*, 1/220.

ense, başın son haddi demektir. O halde Hz. Peygamber'in abdestte başını ön tarafından arka tarafın son sınırına kadar bir defa mesh ettiği sonucu ortaya çıkar. Halbuki hadiste boynun meshinde başın ön tarafından arka tarafına kadar ya da ön tarafından boynun son sınırına kadar denilmekle ihtilaf meydana gelmiştir. İhtilafın olduğu yerde de herhangi bir kelim edilemez.⁶⁰

4. Boynu Mesh Etmenin Keyfiyeti

Abdestte boynu mesh etmenin keyfiyeti konusunda da fukaha arasında ihtilaf vardır. Hanefilere göre abdestte baş mesh edildikten sonra kulakların dış tarafı iki başparmakla, iç tarafı ise iki işaret parmağıyla mesh edilir, başka bir meshte kullanılmaksızın parmakların sırt tarafının ıslaklığıyla da boynun görünen yerleri mesh edilir.⁶¹ Boğazı mesh etmek bid'at olduğu için bu kısım mesh edilmez. Nitekim Hz. Peygamber'in abdestte boynunu bu şekilde mesh ettiğine dair Hz. Aişe'den (öl. 58/678) bir rivayet vakidir.⁶² Hanefilerde bir başka görüşe göre ise, baş parmak ile şahadet parmağı veya serçe parmağı haricinde kalan diğer üç parmağın sırtıyla kulaktan kalan ıslaklıkla ya da yeni bir suyla boyun mesh edilir.⁶³

Abdestte boynu mesh etmenin sünnet olduğunu kabul eden Rûyânî gibi âlimler baş veya kulakların meshinden sonra ellerin tekrar yıkanarak boynun mesh edilmesi gerektiğini; müstehap veya âdâb olduğunu kabul eden Mütevellî (öl. 478/1086),⁶⁴ Begavî (öl. 510/1117),⁶⁵ Fevvânî (öl. ?)⁶⁶ ve İbnü'l-Hümâm (öl.

⁶⁰ Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 1/221-222.

⁶¹ Zeynüddin b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/29; Ebû Bekir b. Muhammed ez-Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyire* (b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 1/6-7; Mahmud Hattab es-Sübkî, *ed-Dînü'l-hâlis ve irşâdû'l-hak* (b.y.: el-Mektebetü'l-Mahmûdiye, 1977), 1/273; Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Gururü'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütüb, ts.), 1/11; Osman Fahreddin ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Kahire: el-Matlabu'l-Kübrâ, 1313), 1/6; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/36; Şemseddin Muhammed el-Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz* (Kalkûta: Müzhiru'l-Acâib, 1274), 17.

⁶² Ekmelüddin Ebû Abdullah el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/33.

⁶³ Sedîdüddin Muhammed b. Ali el-Kaşgarî, *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2007), 33; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 17; Bardakoğlu, "İslam Dini – Fıkıh – Temizlik", 1/201; Lütfi Şentürk – Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 91; Mehmet Erdoğan, "Mesh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/301; Fahrettin Atar, *Makâlât İlmihal* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 80.

⁶⁴ Asıl ismi Ebû Sa'd Abdurrahman b. Me'mûn en-Neysâburî'dir. el-Mütevellî olarak tanınır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/323.

⁶⁵ Asıl ismi Ebû Muhammed el-Ferrâ b. Mes'ud el-Begavî'dir. Sünnete hayat veren diye lakaplanmıştır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/259.

⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, 1/488; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/124.

861/1457)⁶⁷ gibi âlimler ise abdestte boynu mesh etmek hususi olarak istenmediği gerekçesiyle baş veya kulakların meshinden artakalan ıslaklığın boynun meshi için kâfi geleceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla ensenin başa veya kulaklara tabi oluşu ve abdest azalarının parlaklığını çoğaltma gayesi çerçevesinde baş veya kulakların meshinden artakalan ıslaklık ensenin meshi için yeterli olacaktır.⁶⁸

Konuyla yakından ilgisi bulunması sebebiyle boynun mesh edilmesi esnasında Hz. Peygamber'den miras kalan duaların okunması hususunun da burada ele alınması isabetli olacaktır. Abdestte boynun meshini kabul eden Hanefîlere göre mesh yapılırken: “Allah’ım, boynumu ateşten âzat eyle” şeklinde dua etmek abdestin âdâblarındandır.⁶⁹ Şâfiîlere göre ise: “Allah’ım boynumu ateşten koru, zincirlerden ve bukağılardan sana sığınırım.” şeklinde dua etmek abdestin sünnetlerindendir.⁷⁰ Buna mukabil Râfî (öl. 623/1226) ve Nevevî'den abdest esnasında bu duaların okunmasının hiçbir aslının olmadığı nakledilmiştir.⁷¹ İbn Kayyim’e göre ise, Hz. Peygamber'den boynun meshiyle ilgili herhangi bir hadis kesinlikle varit olmadığı için bu yönde ileri sürülen görüşler de sahih değildir. Hatta abdestten evvel okunan tesmiyenin tamamı da Hz. Peygamber adına uydurulmuş yalanlardır. Hz. Peygamber ümmetine bunları hiçbir zaman öğretmemiş, kendisinden abdestin evvelinde okunacak tesmiye de sadır olmamıştır. Ancak abdestinin sonunda: “Ben şahadet ederim ki, tek olan ve ortağı olmayan Allah’tan başka ilah yoktur. Yine şahadet ederim ki, Muhammed onun kulu ve resulüdür. Ey Allah’ım! Beni çokça tövbe edenlerden ve çokça temizlenenlerden eyle.”⁷² şeklinde bir münacat; başka bir kaynakta ise: “Allah’ım sen noksanlıklardan münezzehsin, sana hamd ederim. Senden başka ilah olmadığına şahadet ederim. Sana istiğfar ve tövbe ederim.”⁷³ şeklinde bir niyaz rivayet edilmiştir.⁷⁴

⁶⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/36.

⁶⁸ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/61; Nevevî, *el-Mecmu'*, 1/488; Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî el-Kazvinî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/434-435; Dübyân b. Muhammed ed-Dübyân, *Mevsûatü' ahkâmî't-tahâre* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 9/377; Ensârî, *el-Gurerü'l-behiyye*, 1/111.

⁶⁹ Aynî, *el-Binâye*, 1/252; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/30; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/12; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihâli* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2007), 77.

⁷⁰ İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedru'l-münîr*, 2/270-271; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1/107.

⁷¹ Takıyyüddîn b. Abdilmün'im el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr* (Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994), 30.

⁷² Muhammed b. İsa b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1975), Tahâret”, 41 (No. 55).

⁷³ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali Nesâî, *Sünen* (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), “Sehv” 87 (No. 1344).

⁷⁴ Ebû Abdullah Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Kuveyt:

5. Boynu Mesh Etmenin Hükümü

Abdest alınırken boynu mesh etmenin hükümü konusunda dört farklı görüş ileri sürülmüştür.

5.1. Sünnet Olduğunu Savunanlar

Sünnet, lugavî anlamı gidilen, takip edilen yol; ıstılâhî anlamı ise Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirlerdir. Hanefiler sünneti Hz. Peygamber'in mazeret olmaksızın bazen terk etmekle beraber sürekli yaptığı fiiller; mendubu/müstehabı ise sürekli yapmadığı fiiller diye tarif ederek sünnetle mendup/müstehap arasını ayırmışlardır. Hatta Hanefiler arasında abdestin mendup/müstehabları, âdâb olarak da yaygınlaşmıştır. Sünnete riayet, dini tekmil etmek; terk etmek ise, mekruh ve isâet sayılmıştır. Terk eden cezaya müstahak olmaz.⁷⁵ Şâfiîlere göre, sünnete riayet etmek terk etmekten daha evla olup terkte herhangi bir günah yoktur.⁷⁶ Bu minvalde Hanefilerden Tahâvî (öl. 321/933),⁷⁷ Ebû Bekir el-A'meş (öl. 340/952),⁷⁸ Ebû Ca'fer el-Hindüvânî (öl. 362/973),⁷⁹ Zeynüddin er-Râzî (öl. 666/1268),⁸⁰ Sedîdüddîn el-Kaşgarî (öl. 705/1305)⁸¹ ve Şürünbülâlî (öl. 1069/1559)⁸² gibi âlimler Ebû Cafer'in İbn Ömer'den gelen rivayetine⁸³ ittiba ederek abdestte boynu mesh etmenin sünnet olduğunu savunmaktadırlar. Keza Şâfiîlerden İbnü'l-Kâs (öl. 335/946),⁸⁴ İbnü'l-

Mektebetü'l-Menâr, 1994), 1/187-189; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, 120. Firûzâbâdî'nin konuyla ilgili benzer görüşleri için bak. Firûzâbâdî, *Sifri's-saâde*, 25.

⁷⁵ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 1/393.

⁷⁶ Sa'dî Ebû Hubeyb, "sünnet", *el-Kâmûsu'l-fikhi* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 184.

⁷⁷ Zebidî, *el-Cevheratü'n-neyyire*, 1/6.

⁷⁸ Alâuddin Ebû Bekr Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1986), 1/23; Aynî, *el-Binâye*, 1/219. Asıl adı Ebû Bekir b. Saîd el-Belhî el-A'meş'tir. Abdülkadir b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muziyye* (Keratşi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 2/246.

⁷⁹ Ebû'l-Meâlî Burhânüddin İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2004), 1/48; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/29. Asıl ismi Ebû Cafer Muhammed b. Abdullah el-Belhî el-Hindüvânî'dir. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muziyye*, 2/68.

⁸⁰ Zeynüddin Muhammed bin Ebî Bekir er-Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1417), 27.

⁸¹ Kaşgarî, *Münyetü'l-musallî*, 33.

⁸² Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî, *Nûru'l-izâh ve necâtü'l-ervâh* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 22; Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 34.

⁸³ Aynî, *el-Binâye*, 1/219.

⁸⁴ Ebû'l-Hasen b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1999), 1/133; Nevevî, *el-Mecmu'*, 1/487; Ebû İshâk İbrahim eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî* (b.y.: Dâru'l-Kütüb, ts.), 1/44; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1/107. Asıl adı Ebû'l-Abbas b. Kâs Ahmed et-Taberî'dir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/90.

Mehâmîlî (öl. 415/1024),⁸⁵ Cüveynî,⁸⁶ Kadı Hüseyin,⁸⁷ Rûyânî, Gazzâlî (öl. 505/1111),⁸⁸ Râfî,⁸⁹ İbn Abdüsselam (öl. 660/1262)⁹⁰ ve Zekerîyyâ el-Ensârî'ye (öl. 926/1520)⁹¹ göre abdestte boynun mesh edilmesi sünnettir. Çünkü Hz. Peygamber'in, "Benim ümmetim kıyamet günü abdestin bıraktığı izden dolayı azaları parlak olarak çağrılacaktır. Öyleyse bu parlaklığı artırmaya kimin gücü yeterse yapsın."⁹² anlamındaki hadisine binaen başın mukaddimelerinden birisi olan boynun görünen kısımlarının mesh edilmesi parlaklığı artırmaya yönelik bir davranış sayılacağı için abdestin sünnetlerindendir.⁹³ Şevkânî'ye göre de abdest esnasında boynun mesh edilmesi sünnettir.⁹⁴ Muasır dönemde kaleme alınan bazı Türkçe eserlerde de boynu mesh etmek abdestin sünnetleri arasında yerini almıştır.⁹⁵

5.2. Mendup/Müstehap/Âdâb Olduğunu Savunanlar

Mendup, Hz. Peygamber'in bazen yaptığı, bazen de yapmayıp terk eylediği fiillerdir. Mendup kavramı usul-i fıkıhta aynı isimle vasıflandırılırken, furû-i fıkıhta çoğu zaman müstehap veya âdâb olarak vasıflandırılmıştır.⁹⁶ Müstehap, farz ve vâcip üzerine ziyade olunan; şâriin yapılmasını istediği, ancak vâcip kılmadığı şeylerdir.⁹⁷ Âdâb ise, edeb kelimesinin çoğulu olup Hanefilere göre Hz. Peygamber'in bir veya iki defaya mahsus yaptığı, devamlı yapmadığı fiillerdir. Bu gibi eylemleri yapan sevaba nail olmakta, terk eden ise kınanmaya maruz kalmamaktadır.⁹⁸ O halde Hanefilere göre âdâb da müstehap anlamı taşımaktadır.⁹⁹ Üstelik onlara göre mendup, müstehap, âdâb, nâfile ve tatavvu

⁸⁵ Ebû'l-Hasan Muhammed el-Mehâmîlî, *el-Lübâb fî'l-fıkhi's-Şâfiî* (Medine: Dâru'l-Buhârâ, 1416), 61.

⁸⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1/84.

⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, 1/488.

⁸⁸ Kemâleddin b. İsa ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004), 1/351; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasîd fî'l-mezheb* (Kahire: Dâru's-Selam, 1417), 1/288.

⁸⁹ Râfî, *Fethu'l-azîz*, 1/433; Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 30.

⁹⁰ İzzeddin Abdülaziz İbn Abdüsselam, *el-Gâye fî İhtisâri'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016), 1/297.

⁹¹ Ensârî, *el-Gurerü'l-behiyye*, 1/111.

⁹² Müslim, "Tahâret", 35.

⁹³ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1/107.

⁹⁴ Ebû Abdullah Muhammed eş-Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrârü'l-mütedeffik* (b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.), 56.

⁹⁵ Mesela bak. Bardakoğlu, "İslam Dini – Fıkıh – Temizlik", 1/198; Şentürk – Yazıcı, *İslam İlmihali*, 88; Atar, *Makâlât İlmihal*, 80; Bilmen, *Büyük İslam İlmihâli*, 75; Abdülkadir Şener, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/69.

⁹⁶ Bereketî, "mendub/nedb", 219, 226.

⁹⁷ Bereketî, "müstehap", 204; Şentürk – Yazıcı, *İslam İlmihali*, 73.

⁹⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, 1/403.

⁹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/29.

kavramları arasında hüküm açısından fark yoktur. Şâriin istediği ve tercih ettiği şeyler müstehap, sevabını ve faziletini açıkladığı şeyler mendup, farz ve vacibe zait kılınan ve sevabının arttırıldığı şeyler nâfile, kesin bir üslupla emredilmediği halde gönüllü olarak failin yaptığı şeyler ise tatavvu olarak isimlendirilmiştir. Anılan bu kavram hiyerarşisi genel olarak sünnet diye nitelendirilmiştir. Kuhistânî (öl. 962/1555) bu kavramları zevâid sünnetler dışındaki eylemler olarak açıklamıştır.¹⁰⁰ Hülâsa, sünnetin bir nevi alt başlığını oluşturan mendup, müstehap ve âdâb kavramları yine sünnetin içerisinde değerlendirilebilecek fiilleri ifade ettiği söylenebilir.

Mâlikîlere göre mendup veya müstehap, şâri’ tarafından kesin bir dille olmaksızın talep edilen ve yapılması hafifletilendir. Dolayısıyla her ikisini yapan sevaba nail olmakta, terk eden ise cezaya maruz kalmamaktadır. Âdâb ise fazilet, üstünlük ve haslet demek olup müstehap kabul edilen şeylerdir.¹⁰¹ Şâfiîlerde ise sünnet ve âdâb kavramları aslî olarak mendup ve müstehap kavramlarıyla müşterektir. Sünnet kavramı sadece tekit ifade etmesi yönüyle âdâb kavramından ayrılmaktadır.¹⁰²

Fukaha nazarında fazilet kavramı da mendubun eşanamlı ifadelerindendir. Fazilet, şâriin bağlayıcı olmayan bir üslupla mükelleften yapılmasını talep ettiği; yapıldığında sevaba nail olunduğu, terkedildiğinde ise herhangi bir günahın olmadığı, ancak evla olana muhalif sayıldığı şeylerdir.¹⁰³ Fezâil ise, fazilet kelimesinin çoğulu olup Hz. Peygamber’in yaptığı, bazen de terk ettiği veya teyit edici olmayan bir emirle bir şeyin yapılmasını emrettiği şeylerdir.¹⁰⁴ Bu bilgilerden hareketle mezhepler nazarında mendup, müstehap, âdâb ve fazilet kavramları ayrıntıda farklı olsalar da genelde ortak anlamı ve hükmü haizdir.

Bu meyanda Hanefîlerden Ebû Bekir el-İskaf (öl. 333/944),¹⁰⁵ Sadruşşehîd (öl. 536/1141),¹⁰⁶ Ali b. Osman el-Ûşî (öl. 569/1173),¹⁰⁷ Zahîruddin

¹⁰⁰ Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 17; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/123.

¹⁰¹ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, 1/403.

¹⁰² Râfî, *Fethu'l-azîz*, 1/434.

¹⁰³ Mahmud Abdülmün'im, “fazilet”, *Mu'cemü'l-mustalahât* (b.y.: Daru'l-Fazilet, ts.), 3/46.

¹⁰⁴ Abdülmün'im, “fezâil”, 3/44.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/23; Aynî, *el-Binâye*, 1/219. Âlimin asıl ismi Muhammed b. Ahmed el-Belhî'dir. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muzîyye*, 2/239.

¹⁰⁶ Zebîdî, *el-Cevheratü'n-neyyire*, 1/6. Âlimin asıl ismi Ebû Muhammed Hüsameddin b. Mâze'dir. Sadruşşehîd olarak anılır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/51.

¹⁰⁷ Asıl adı Ebû Muhammed Sirâcüddin et-Temîmî el-Ûşî el-Fergânî'dir. Hanefî fukahasıdır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/310.

el-Buhârî (öl. 619/1222),¹⁰⁸ Mevsilî (öl. 683/1284),¹⁰⁹ Ebû'l-Berakât en-Neseî (öl. 710/1310),¹¹⁰ Sadruşşeria Ekber (öl. 730/1330),¹¹¹ Zeylaî (öl. 743/1343),¹¹² Sadruşşeria Askar (öl. 747/1346),¹¹³ Dâvûd b. Yusuf el-Hatîb (öl. ?), Kâriülhidâye (öl. 829/1426),¹¹⁴ İbnü'l-Hümâm,¹¹⁵ Molla Hüsrev (öl. 885/1480),¹¹⁶ Kuhistânî,¹¹⁷ İbrahim Halebî (öl. 956/1549), İbn Nüceym (öl. 970/1563), Timurtâşî (öl. 1006/1598)¹¹⁸ ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836)¹¹⁹ abdestte boynun mesh edilmesinin hükmünü âdâb/müstehap olarak görmektedirler. Çünkü bu konuda sahih bir sünnetin intikal etmemesi,¹²⁰ daha evvel zikredilen Amr b. Ka'b hadisi,¹²¹ Vâil b. Hucr hadisi,¹²² İbn Ömer hadisi,¹²³ Abdullah b. Zeyd hadisi¹²⁴ ve Rubeyyi' bint Muavviz (öl. 70/689) hadisi¹²⁵ abdestte boynun mesh edilmesi hükmünün müstehap/âdâb olduğunu kanıtlamaktadır.¹²⁶ Ayrıca Hanefîlerin zikri geçen hadisleri esas almaları, kavli sünneti fiili sünnetten daha kuvvetli bulmaları sebebiyledir.¹²⁷ Özet olarak ismi geçen Hanefî âlimler nazarında abdestin âdâbları on dört olup bunlardan birisi de boynu mesh etmektir.¹²⁸ Şâfiî âlimlerden Râfiî de aynı kanaate sahiptir.¹²⁹ Hanbelîlerden Abdülkadir Geylânî (öl. 561/1166),¹³⁰ Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (öl.

¹⁰⁸ Asıl adı Zahîrüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ömer'dir. Hanefî âlimidir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/320.

¹⁰⁹ Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 1/9.

¹¹⁰ Ebû'l-Berakât Abdullah Hafzüddîn en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Beşâir, 2011), 139.

¹¹¹ Asıl adı Tâcüşşeria Mahmud b. Sadruşşeriâtü'l-ekber'dir. Hanefî fukahasının büyüklerindendir. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muziyye*, 2/365.

¹¹² Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/6.

¹¹³ Asıl adı Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmud el-Mahbûbî'dir. Sadruşşeriâtü'l-askar olarak anılır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/197.

¹¹⁴ Asıl adı Ebû Hafz Sirâcüddin b. Ali el-Kinânî'dir. Kâriülhidâye olarak anılır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/57.

¹¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/26.

¹¹⁶ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/11.

¹¹⁷ Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 17.

¹¹⁸ Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, 43-45.

¹¹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/124.

¹²⁰ Demîrî, *Necmü'l-vehhâc*, 1/351; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/29.

¹²¹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 50 (No. 132); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/474 (No. 16047); Ebû Cafer Ahmed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/30.

¹²² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/49; Sübkî, *ed-Dînü'l-hâlis*, 1/272-273.

¹²³ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 9/307. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/245.

¹²⁴ Buhârî, "Vudû", 38 (No. 185).

¹²⁵ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/48.

¹²⁶ Dübyân, *Mevsûatü'ahkâmî't-tahâre*, 9/373-375.

¹²⁷ el-Hâce Kevkeb Abîd, *Fıkhü'l-ibâdât ale'l-mezhebi'l-Mâlikî* (Dımaşk: Matbaatü'l-İnşâ, 1986), 69.

¹²⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 1/410.

¹²⁹ "Mesh", *el-Mevsûatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye*. ed. Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 37/256.

¹³⁰ Asıl adı Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Musa b. Abdullah el-Geylânî'dir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/47.

616/1219),¹³¹ İbnü'l-Cevzî (öl. 656/1258),¹³² İbn Rezîn (öl. 656/1258)¹³³ ve İbnü's-Sayrafi'ye (öl. 678/1279)¹³⁴ göre de boynu mesh etmek müstehaptır.¹³⁵ Muasır dönemde yazılan bazı çalışmalarda da boynun meshi abdestin âdâbları arasında zikredilmiştir.¹³⁶ Hanefî fakih Ebü'l-Hasan es-Suğdî'ye (öl. 461/1068) göre ise abdestte boynu mesh etmek abdestin faziletlerindendir.¹³⁷

5.3. Mekruh Olduğunu Savunanlar

Mekruh lugatta sevilmeyen, hoş görülmeven ve çirkin addedilen şey; ıstılahta ise şâriin kesin ve bağlayıcı olmayan biçimde yapılmamasını talep ettiği fiil ve hareketlerdir.¹³⁸ Hanefî ve Şâfiîlere göre mekruh, şeriatın yapılmasına karşın terkinin tercih ettiği, yapıldığında cezanın terettüp etmediği eylemdir. Mâlikîlere göre ise mekruh, terkinin emredildiği ve yapıldığında ceza gerekmeyen şeydir.¹³⁹ Hanefîlerin dışında cumhura göre mekruh denilince tenzihen mekruh akla gelmekte, onunla terkedilmesi yapılmasından evla olan fiiller kastedilmektedir.¹⁴⁰

Bu itibarla Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin bir görüşüne göre abdestte boynun mesh edilmesi mendup değil, mekruhtur. Çünkü Hz. Peygamber'den abdestte boynunu mesh ettiğine dair fiili bir rivayet yoktur. Hatta böyle bir eylem dinde aşırılığa ve abartıya mahal bıraktığı için yasaklanmıştır.¹⁴¹ Ayrıca Mâlikîler kavli olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Boynu mesh

¹³¹ Asıl adı Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyn el-Ukberî'dir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/80.

¹³² Asıl adı Ebü'l-Mehâsin Muhyiddin Yusuf b. Abdurrahman el-Cevzî'dir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/236.

¹³³ Asıl adı Ebü'l-Ferec Seyfeddin Abdurrahman b. Rezin el-Gassânî'dir. Ömer Rıza Kakhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.), 5/138.

¹³⁴ Asıl adı Ebü Zekerîya Cemaleddin Yahyâ b. Ebî Mansur'dur. İbnü's-Sayrafi diye meşhurdur. Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/173.

¹³⁵ Alaeddin Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hılâf* (Kahire: Heclî't-tibâa, 1995), 1/291. Bazı kaynaklarda İbn Abbas kanalıyla Hz. Peygamber'in abdestte ensesinin üst kısmından kök kısmına kadar boynunu mesh ettiğine dair bir rivayete istinaden Ahmed b. Hanbel'den abdest esnasında boynun mesh edilmesinin müstehab olduğu görüşü nakledilmiştir. (Ebü'l-Ferec Şemsüddin İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhü'l-Kebîr* (b.y.: Dâru'l-Kitab, ts.), 1/140). Söz konusu hadis ve nakil İbn Kudâme'ye göre bir yanlışlıktan ibaret olup doğru değildir. Muvaffakuddin Ebü Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 1/80.

¹³⁶ Erdoğan, “Mesh”, 29/302.

¹³⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nüteffî'l-fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Furkan, 1984), 1/23.

¹³⁸ İbn Manzûr, “krh”, 13/534.

¹³⁹ Ebü Hubeyb, “sünnet”, 318.

¹⁴⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, 1/414.

¹⁴¹ Ebü'l-Mevedde Ziyaeddin Sîdî Halîl el-Cündî, *Muhtasaru Halîl* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 20; Ebü'l-Berakât Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhü's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1995), 1/88; Ebü'l-Abbas Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr* (b.y.: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/128; Muhammed el-Arabî el-Karevî, *el-Hülâsatü'l-fikhiyye alâ mezhebi sâdeti'l-Mâlikîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, ts.), 13, 22; İbn Kudâme, *eş-Şerhü'l-Kebîr*, 1/140.

etmek bukağıdan emin olmaktır.”¹⁴² hadisini, fiili sünneti kavli sünnetten daha güçlü gördüklerinden söz konusu hadisle amel etmemişler ve bu eylemi mekruh saymışlardır.¹⁴³ Mâlikî Ebü'l-Hasan el-Lahmî (öl. 478/1085)¹⁴⁴ ve Ebü'l-Kâsım b. Nâcî (öl. 837/1434)¹⁴⁵ bu minvalde düşünen âlimlerdendir.¹⁴⁶ Mâlikîlerde başka bir görüşe göre, boynu mesh etmeği terk etmek müstehap olup terkinde herhangi bir şey lazım gelmez.¹⁴⁷

5.4. Bid'at Olduğunu Savunanlar

Bid'at lugatta icat etmek, yeni bir şey ortaya koymak; ıstılahta ise dinin ikmale ermesinden sonra ortaya çıkan yeni şey¹⁴⁸ demektir. Bid'at, ister övülsün isterse yerilsin ortaya çıkan yeni şeyin sonradan dinde noksanlık veya ziyadeyi ifadede kullanılmasıdır. Bid'at sünnetin zıttı olması sebebiyle yerilmiştir.¹⁴⁹ Aşağıda da görüleceği üzere bazı fukaha bid'at kavramını sünnet, müstehap ve âdâp olmayan ve kerih görülen hususları nitelemeye kullanmıştır. Başka bir tanımıyla bid'at, sahabe ve tabiîn döneminde olmayan ve herhangi bir şer'i delilce de iktizası bulunmayan yeni şeylerdir.¹⁵⁰

Şu hâlde Hanefîlerden Kâdîhan'a (öl. 592/1196) göre boynu mesh etmek ne sünnet ne de âdâptır. Bazılarına göre sünnet olsa da farklı fikirler sebebiyle abdestte boynu mesh etmek terk etmekten evladır.¹⁵¹ Şâfiîlerden Kadı Ebü't-Tayyib, Mâverdi (öl. 450/1058)¹⁵² ve Nevevî'ye göre abdestte boynun mesh edilmesi bid'attır. Nevevî, Şâfiî mezhebindeki ekser çoğunluğa göre abdest esnasında boynun mesh edilmesine dair asli bir delilin bulunmaması, İmam Şâfiî'den bu konuda bir malumatın gelmemesi, İbn Ömer hadisinin mevzu olması ve fukahaca bilinmemesi gerekçeleriyle en doğru düşüncenin sünnet değil, bid'at olduğunu söylemiştir.¹⁵³ Yine ona göre Şâfiîler bu konuda dört farklı

¹⁴² Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 9/307; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/245.

¹⁴³ Kevkeb Abîd, *Fıkhu'l-ibâdât*, 69.

¹⁴⁴ Asıl ismi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rab'î'dir. Lahmî lakabıyla meşhurdur. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/328.

¹⁴⁵ Asıl adı Ebü'l-Kâsım b. İsa b. Nâcî'dir. Fakih ve hafızdır. Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/110.

¹⁴⁶ Ebü Abdullah Muhammed el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1994), 1/384; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl ve Hâşiyetü'l-Adevî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/140.

¹⁴⁷ Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 1/140.

¹⁴⁸ Râzî, “bda”, 30.

¹⁴⁹ Ebü Hubeyb, “bid'at”, 32.

¹⁵⁰ Bereketî, “bid'at”, 43.

¹⁵¹ Ebü'l-Mehâsin el-Fergânî Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhan* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2009), 1/39.

¹⁵² Nevevî, *el-Mecmu'*, 1/488.

¹⁵³ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/61; Muhammed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzî't-Tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitabî'l-İslamî, ts.), 1/41. Aynî, *el-Binâye*, 1/219-220; Sübkî, *ed-Dînü'l-hâlis*, 1/273; Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 30.

görüş açıklamışlardır. Birinci görüşe göre boynu yeni bir suyla mesh etmek sünnet, ikinci görüşe göre sünnet olmayıp müstehap, üçüncü görüşe göre baş ve kulakların meshinden arta kalan ıslaklıkla mesh etmek müstehap, dördüncü görüşe göre ise sünnet ve müstehap olmayıp bid'attır. Bu görüşlerden en sahihi dördüncü görüştür.¹⁵⁴ Mâlikîlere göre de boynu mesh etmek mekruh bir bid'attır.¹⁵⁵ Hanbelîler nezdinde en sahih görüşe göre, bu hususta herhangi nas varit olmadığı için ne sünnet ne de müstehaptır.¹⁵⁶ Zira Ahmed b. Hanbel'in talebesi Merrûzî (öl. 275/888)¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel'i abdest alırken başını mesh ettiğini, boynunu mesh etmediğini görünce ona: "Boynunu mesh etmiyor musun?" diye sormuş, Ahmed b. Hanbel de: "Hz. Peygamber'den böyle bir rivayet yok." diye cevap vermiştir. Merrûzî de: "Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) bukağıyla ilgili bir rivayet yok mu?" diye sorunca o da: "Evet böyle bir rivayet var, ancak Hz. Peygamber bu şekilde başını mesh etmiş, boynunu mesh etmemiştir, boynun meshi abdestte ziyadedir." demiştir.¹⁵⁸

İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) göre, Hz. Peygamber'den abdestte boynun meshiyle ilgili rivayet doğru olmadığı için boynu mesh etmek müstehap değildir. Bu bağlamda abdest alan kişi boynunu mesh etmediğinde fukahânın ittifakıyla abdesti sahihtir.¹⁵⁹ Son devir âlimlerinden Abdülaziz b. Bâz'a (öl. 1999) göre, Kitap ve sünnette varit olduğu üzere mesh edilen yerlerin sadece baş ve kulaklar olduğu, boynun mesh edildiğine dair bir delilin bulunmadığı, böyle bir uygulamanın Yahudilere benzeme sayıldığı gerekçeleriyle abdestte boynu mesh etmek müstehap değildir.¹⁶⁰ Keza muasır âlimlerden Dübyân'a göre de Abdullah b. Zeyd hadisi çerçevesinde ensenin kapsamının en yakın yere tabi bulunması, en yakın yerin de baş olması ve boynun da başın kapsamına girmemesi nedeniyle ilgili hadis sahih olmadığından ve bu konuda başka bir merfû hadis de bulunmadığından boynu mesh etmek müstehap değil, bid'attır.¹⁶¹ Elbânî'ye (öl. 1999) göre ise, boyun bölgesinin şer'an diğer mahallerin hilafına abdestte temizlik mahalli olmaması, temizlenmesi için kendisiyle istidlal

¹⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmu'*, 1/488.

¹⁵⁵ Derdir, *eş-Şerhu's-sağîr*, 1/90.

¹⁵⁶ Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/291.

¹⁵⁷ Asıl adı Ebû Bekir Ahmed b. el-Haccâc el-Merrûzî'dir. Fıkıhçı ve hadisçidir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/205.

¹⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/80.

¹⁵⁹ Takıyyuddin Ebû'l-Abbas İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (by.: Dâru'l-Kütüb, 1987), 1/280.

¹⁶⁰ Abdülaziz b. Abdurrahman İbn Bâz, *Mecmûu fetâvâ ve makâlât mütenevvîa* (Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1420), 10/102.

¹⁶¹ ed-Dübyân, *Mevsûatü ahkâmî't-tahâre*, 9/375-376.

edilebilecek özel bir delilin bulunmaması nedenlerinden mesh edilmesi caiz değildir.¹⁶²

Abdestte boynun mesh edilmesiyle ilgili hadisler ve âlimlerin görüşleri gözden geçirildiğinde boynu mesh etmenin hükmünün kanaatimizce sünnet olamayacağı ortadadır. Çünkü sünnet olduğunu savunanların yaşadığı asır dikkate alındığında tartışmanın ilk üç asırda olmayıp sonraki asırda zuhur etmesi meselenin müteahhirîn âlimlerince gündeme getirildiği intibası uyandırmaktadır.¹⁶³ Nitekim İmam Şâfiî'den abdestte boynun meshiyle ilgili bir haber gelmemesi ve kulaklarını mesh ettikten sonra ayaklarını yıkamasına rağmen hicrî dördüncü asrın Şâfiî âlimi İbnü'l-Kâs'ın abdest azalarındaki parlaklığı artırmanın bedeli olarak boynun meshini abdestin sünnetlerine ziyade etmesi ve fukahanın da bu içtihadı sonraki nesle bu şekilde nakletmesi, hatta Şâfiî Horasan ashabının İmam Şâfiî'den bu yönde bir haber gelmese de boynu yeni bir su ile mesh etmenin sünnet olduğunu belirtmesi¹⁶⁴ bu tezi desteklemektedir. Ayrıca hicrî ilk üç asır fukahasının birtakım gerekçelerle zayıf gördüğü boynun meshiyle ilgili hadisleri dördüncü asır fukahasından bazılarının amellerin fazileti bağlamında terğîb ve terhîb amaçlı hoş görmeleri ve amel edilmeye müsait kabul etmeleri veya bazılarının bu tür zayıf hadislerin Hz. Peygamber'e ait olabilmesi ya da râvisi zayıf olsa da rivayetinin doğruluk payının bulunması veçhiyle ihtiyaten onları kıyasa tercih etmeleri¹⁶⁵ de bu minvalde düşünülebilir. Kaldı ki, Ebû Hanîfe'den zayıf hadisleri re'y ve kıyasa yeğlediğine dair nakledilen bu gibi rivayetlerin Hanefî fıkıh kaynaklarından ziyade zâhirî fakîh İbn Hazm'ın (öl. 456/1063) eserinde yer bulması¹⁶⁶ bu iddianın Ebû Hanîfe'ye aidiyeti noktasında şüphe barındırmaktadır.¹⁶⁷ Diğer yandan Hanefîlere göre sayısal olarak abdestin sünnetlerinin on sekiz, Mâlikîlere göre sekiz, Şâfiîlere göre yaklaşık otuz ve Hanbelîlere göre ise yaklaşık yirmi iken söz konusu mezheplerde bu sünnetlerin içerisinde boynu mesh etmenin zikredilmemesi, hatta Şâfiîlerin boynu mesh etmemeyi abdestin sünnetlerinden

¹⁶² Ebû Abdurrahman Nâsiruddîn el-Elbânî, *Temâmu'l-minne fi't-ta'lik alâ Fikhi's-Sünne* (b.y.: Dâru'r-Râye, ts.), 98.

¹⁶³ Aynî'ye göre müteahhirîn fukahasından boynun meshiyle ilgili bir görüş dahi yoktur. Aynî, *el-Binâye*, 1/219.

¹⁶⁴ Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 1/101, 1/107; İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisü'l-habîr*, 1/163.

¹⁶⁵ Zeynüddîn Abdurrahîm b. Abdurrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh şerhu Mukaddime İbni's-Salâh* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969), 135, 144-145; Mahmut Demir – M. Emin Özaşar, “Zayıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/158.

¹⁶⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâk, ts.), 7/54.

¹⁶⁷ Mahmud Esad Erkaya, *Hanefî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 13.

saymaları¹⁶⁸ da buna matuftur. Şu hâlde abdest esnasında boynu mesh etmenin hükmünün mendup olduğunu ileri sürenlerin görüşü, konuyla ilgili hadislerin genelde zayıf kabul edilmesi, delillerinin kuvvetli oluşu ve fukahanın büyük çoğunluğunun bu fikri taşıması sebeplerinden tercih sebebidir. Ayrıca konuya sağlık açısından da bakıldığında abdestte organların yıkanması ve mesh edilmesinin vücuda katkısı yadsınamayacak kadar çoktur. Bu bağlamda boynun mesh edilmesinin beyinde kan dolaşımını hızlandırdığı, lenf damarlarına doğrudan katkı sağladığı ve düzenli çalışmasına zemin hazırladığı bilimsel bir gerçektir.¹⁶⁹

Sonuç

Yapılan araştırma neticesinde abdestte boynun mesh edilmesi hususunda genel olarak Amr b. Ka'b, Vâil b. Hucr, İbn Ömer ve Abdullah b. Zeyd'den hadis rivayetlerinin bulunduğu, bu rivayetlerin mütekaddimîn dönem âlimlerince zannımızca zayıf olması sebebiyle tartışmaya dahi açılmadığı, ancak hicrî dördüncü asırdan itibaren zayıf hadislerin kabulü noktasında birtakım gerekçelerle daha müsamahalı davranılmasından dolayı ilgili hadislerin tartışmaya açıldığı, bu tartışmayla beraber abdestte boynu mesh etmenin hükmü konusunda fukahanın ihtilaf ettiği, kimi fukahanın sünnet, kimi fukahanın mendup/müstehap/âdâb, kimi fukahanın mekruh, kimi fukahanın ise bid'at görüşünü savunduğu müşahede edilmiştir. Genelde fukahanın boynun meshinin hükmü konusunda mendup/müstehap/âdâb üzerine yoğunlaştığı görülmüştür. Ayrıca abdestte mesh edilen kısmın, boğaz tarafı dışında enine ense kılları ile sırtın başlangıcı arası, boyuna ise iki kulağın arası olduğu, keyfiyetinin ise baş veya kulakların meshi için ıslatılan ellerin baş ve kulaklarda kullanılmayan sırt tarafının boyna sürülmesinden ibaret olduğu müşahede edilmiştir.

¹⁶⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, 1/393-405, 1/410, 1/413.

¹⁶⁹ Şener, "Abdest", 1/70.

Kaynakça | References

- Abdûlmün'im, Mahmud. *Mu'cemü'l-mustalahât*. 3 Cilt. b.y.: Daru'l-Fazilet, ts.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müsned*. 8 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Atar, Fahrettin. *Makâlât İlmihal*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2000.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed. *Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Bâbertî, Ekmelüddin Ebû Abdullah. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "İslam Dini – Fıkıh – Temizlik", *İlmihal*. 2 Cilt. 141-215. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Bereketî, Muhammed Amîm. *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihâli*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cündî, Ebû'l-Mevdedde Ziyaeddin Sidi Halîl. *Muhtasaru Halîl*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Demir, Mahmut – Özafşar, M. Emin. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/157-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demîrî, Kemâleddin b. İsa. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Derdîr, Ebû'l-Berakât Ahmed. *eş-Şerhü's-sağîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1995.
- Dübyân, Dübyân b. Muhammed. *Mevsûatü ahkâmî't-tahâre*. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hubeyb, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-fikhî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Nâsiruddîn. *Temâmü'l-minne fî't-ta'lik alâ Fıkhi's-Sünne*. b.y.: Dâru'r-Râye, ts.
- Ensârî, Muhammed b. Zekerîyyâ. *el-Gurerü'l-behiyye*. 5 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-

- Mimniyye, ts.
- Ensârî, Muhammed b. Zekerîyyâ. *Esne 'l-metâlib fî şerhi Ravzı 't-Tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, ts.
- Erdoğan, Mehmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/301-303. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Haneî Fakihlerin Zayıf Hadisle Hüküm Verme Gerekçeleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *Sifrü's-saâde*. Kahire: Merkezü'l-Kitab, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Vasîd fî'l-mezheb*. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 1417.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasari Halîl ve Hâşiyetü'l-Adevî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hısnî, Takıyyüddîn b. Abdilmün'im. *Kifâyetü'l-ahyâr*. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1994.
- İrâkî, Zeynüddîn Abdurrahîm b. Abdurrahmân. *et-Takyîd ve'l-Îzâh şerhu Mukaddime İbni's-Salâh*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- İbn Abdüsselam, İzzeddin Abdülaziz. *el-Gâye fî İhtisâri'n-Nihâye*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Bâz, Abdülaziz b. Abdurrahman. *Mecmûu fetâvâ ve makâlât mütenevvia*. 24 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1420.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ali. *et-Telhîsu'l-habîr*. 4 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn. *el-Menâru'l-münîf fî's-sahîh ve'z-zaiîf*. Halep: Mektebetü'l-Matbaa, 1970.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn el-Makdisî. *eş-Şerhü'l-Kebîr*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitab, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbn Mâze, Ebû'l-Meâlî Burhânüddîn. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9

- Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebü'l-Abbas. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. by.: Dâru'l-Kütüb, 1987.
- İbn Yakub el-Basârâ, Ebû Huzeyfe Nebil. *Enîsü's-sârî fî tahrir ve tahkiki'l-ehâdis*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâceddin. *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdis*. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicret, 2004.
- İsyûbî, Muhammed b. Ali Vellevî. *Zahîratü'l-ukbâ*. 42 Cilt. b.y.: Dâru'l-Mirac, 1996.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhan*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2009.
- Kahhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kahîl, Navaf b. Avaz. "Hükmü meshi'r-rakaba fî'l-vuzû". *Humanities – Natural Sciences Journal* 4/4 (2023), 112-121. <https://doi.org/10.53796/hnsj448>.
- Karevî, Muhammed el-Arabî. *el-Hülâsatü'l-fikhiyye alâ mezhebi sâdeti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, ts.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Molla. *el-Esrâru'l-merfûa*. Beyrut: Dâru'l-Emâne, ts.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1986.
- Kaşgarî, Sedîdüddîn Muhammed b. Ali. *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedî*. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 2007.
- Kevkeb Abîd, el-Hâce. *Fıkhü'l-ibâdât ale'l-mezhebi'l-Mâlikî*. Dîmaşk: Matbaatü'l-İnşâ, 1986.
- Kuhistânî, Şemseddin Muhammed. *Câmiu'r-rumûz*. Kalkûta: Müzhiru'l-Acâib, 1274.
- Kureşî, Abdülkadir b. Nasrullah. *el-Cevâhiru'l-muziyye*. 2 Cilt. Keratşi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshi'r-rakabe*. Ürdün: Merkezü Envârî'l-Ulemâ, 2020.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1999.
- Mehâmîlî, Ebü'l-Hasan Muhammed. *el-Lübâb fî'l-fikhi's-Şâfiî*. Medine: Dâru'l-Buhârâ, 1416.
- Merdâvî, Alaeddin Ebü'l-Hasan b. Ahmed. *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih mine'l-*

- hulâf*. 30 Cilt. Kahire: Hecr li't-tibâa, 1995.
- “Mesh”, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*. ed. Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye. 37/256. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1994.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-Hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütüb, ts.
- Mustafa, İbrahim. v.dğr. *Mu'cemü'l-vasîd*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'd-Dava, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Müttakî el-Hindî, Alaaddin Ali b. Hüsameddin. *Kenzü'l-Ummâl fi's-Süneni'l-akvâl*. 16 Cilt. by.: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali. *Sünen*. 8 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah Hafizüddîn. *Kenzü'd-dekâik*. b.y.: Dâru'l-Beşâir, 2011.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Erbeûn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2009.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*. 9 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Önder, Muharrem. “İslam Fıkında Meçhul Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 12 (2008), 99-126.
- Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvinî. *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râzî, Ebû Abdullah b. Abdülkadir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Râzî, Zeynüddin Muhammed bin Ebî Bekir. *Tuhfetü'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1417.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvahid b. İsmail. *Bahru'l-mezheb fi fûrûi mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2009.
- Sâvî, Ebû'l-Abbas Ahmed. *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Maârif, ts.
- Suğdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nütefî'l-fetâvâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Furkan, 1984.
- Sübkî, Mahmud Hattab. *ed-Dînü'l-hâlis ve irşâdü'l-hak*. 9 Cilt. b.y.: el-

- Mektebetü'l-Mahmûdiye, 1977.
- Şübkî, Mahmud Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-İstikamet, 1353.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şentürk, Lütfî – Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Seylü'l-cerrârü'l-mütedeffik*. b.y.: Dâru İbn Hazm, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmami's-Şâfiî*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütüb, ts.
- Şürünbülâlî, Hasan b. Ammâr. *Merâkı'l-felâh*. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Şürünbülâlî, Hasan b. Ammâr. *Nûru'l-îzâh ve necâtü'l-ervâh*. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Selâme. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. 5 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâ'üs-Sünen*. 22 Cilt. Keratşi: İdâretü'l-Kur'an, 1418.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. ed-Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Zebîdî, Ebû Bekir b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyire*. 2 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Abdurrezzak. *Tâcu'l-arûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeylâî, Osman Fahreddin. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matlabu'l-Kübrâ, 1313.
- Ziriklî, Hayreddin bin Mahmud. *el-A'lâm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-İlm, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-islâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.

Geleneksel İgbo Dininde Doğum Ritüelleri

Doç. Dr. Ayhan Aslanoglu | ORCID: 0000-0002-4496-4528 | a.aslanoglu@hotmail.com

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03h8sa373>

Öz

Makalenin konusu, Geleneksel İgbo Dininde doğum ritüelleridir. Doğum ritüelleri inanç ve uygulama boyutlarıyla işlenmiştir. Afrika kıtasında yaşamını sürdüren farklı etnik topluluklar da doğum olayına büyük ölçüde ehemmiyet göstermişlerdir. Doğum sonrası dünyaya gelen çocuklar, Yüce Varlık'tan insanlara gönderilen bir hediye olarak kabul edilmiştir. Nijerya'nın güneydoğusunda yaşayan İgbo halkı için de doğum çok önemli bir başlangıç olarak görülmüştür. Kadının toplum içerisindeki yeri de doğum olayı ile yakından ilişkilidir. İgbo toplumundaki kadınlar için doğum, bireysel olduğu kadar ruhani ve sosyal bir olaydır. Dolayısıyla doğum, kadının toplumdaki konumunun belirlenmesi açısından da önemli bir süreçtir. Ölmüş ataların “yeni doğan bebekler” şeklinde dünyaya geri döneceği inancı günümüzde İgbolar arasında hala yaygındır. Bu inancın arka planında reenkarnasyon düşüncesi yer aldığı düşünülmektedir. İgbo toplumu reenkarnasyona tabi olduğunu düşündüğü atayı, bebekteki doğum izleri, davranış benzerlikleri ve çocuğun konuşabilir hale geldiğinde söylediği sözlerden tespit etmeye çalışır. İgbolar arasında doğumla ilgili ritüeller hamilelik döneminde başlar, doğum ritüeli sonrasında sünnet, inziva/arınma ve isim verme ritüelleri icra olunur. Çalışmadaki amacımız, doğumun tanrısal bir alemden yeryüzüne gelme kabul edildiğini, dolayısıyla insanın aslen kutsal bir varlık olarak kabul edildiğini ortaya koymaktır. Makale verileri literatür taraması ile elde edilmiştir. Dinler Tarihinin deskriptif metodu kullanılarak bu veriler yazıya geçirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Afrika, İgbo, Doğum, Ritüel.

Atf Bilgisi: Aslanoglu, Ayhan. “Geleneksel İgbo Dininde Doğum Ritüelleri”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 69-85.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1611315>

Geliş Tarihi 01.01.2025

Kabul Tarihi 07.03.2025

Yayın Tarihi 30.06.2025

Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Yapay Zeka Kullanımı Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Etik Beyan Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ayhan Aslanoglu)

Benzerlik Taraması Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim marifetnameetikbildirim@gmail.com

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Birth Rituals in Traditional Igbo Religion

Assoc. Prof. Ayhan Aslanoglu | ORCID: 0000-0002-4496-4528 | a_aslanoglu@hotmail.com

Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology, Department of History of Religions, Osmaniye, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03h8sa373>

Abstract

The subject of the article is birth rituals in Traditional Igbo Religion. The birth rituals have been processed in terms of belief and practice aspects. Different ethnic communities living on the African continent have also given great importance to the event of birth. Children born after childbirth are recognized as a gift sent to human beings from the Supreme Being. For the Igbo people living in the southeast of Nigeria, birth is also seen as a very important beginning. The place of women in society is also closely related to childbirth. Childbirth for women in the Igbo community is as much an individual event as it is a spiritual and social one. Therefore, birth is also an important process in terms of determining the position of women in society. The belief that deceased ancestors will return to the world in the form of "newborn babies" is still widespread among the Igbos today. It is believed that the concept of reincarnation lies behind this belief. The Igbo community attempts to identify the ancestor they believe to be reincarnated in the baby through birthmarks, behavioral similarities, and the words the child speaks once they are able to talk. Among the Igbo, rituals related to birth begin during pregnancy, and after the birth ritual, circumcision, seclusion/purification, and naming rituals are performed. Our aim in this study is to demonstrate that birth is considered to be a coming to earth from a divine realm, and therefore the human being is considered to be an essentially sacred being. The data of the article were obtained through literature review. This data was transcribed using the descriptive method of the History of Religions.

Keywords: History of Religions, Africa, Igbo, Birth, Ritual.

Citation: Aslanoglu, Ayhan. "Geleneksel İgbo Dininde Doğum Ritüelleri". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 69-85.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1611315>

Date of Submission	01.01.2025
Date of Acceptance	07.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ayhan Aslanoglu)
Ethical Statement	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İgbolar, Nijerya'nın güneydoğu bölgesinde yaşayan bir halktır. Yaklaşık olarak 25 milyonluk nüfusu ile Afrika kıtasının en büyük etnik gruplarından birisidir. İgbolar, Nijerya haricinde Kamerun, Ekvator Ginesi, Gana, Sierra Leone, Senegal, Nijer ve Benin gibi ülkelerde de varlığını sürdürmektedir. İgbolar sayısal olarak Nijerya'nın Anambra, Abia, Eboyi, Enugu ve Imo bölgelerinde yoğunluğu oluşturmaktadır. İgbo halkının bugünkü yaşam alanlarına nereden veya nerelerden geldikleri konusu tartışmalıdır. Bu teorilerden birine göre onlar, yüzyıllar önce Mısır'dan göç ederek Nijerya topraklarına yerleşmişlerdir. Buna ilaveten kuzeydeki Nijer bölgesinden gelerek bugünkü yerleşkelerine yayıldıkları şeklinde bir görüş daha ortaya konmuştur. İgbo kelimesinin kullanımı ile ilgili olarak farklı kaynaklarda farklı ifadeler geçmektedir. Kaynaklarda, “İgbo” ve “İbo”¹ ifadelerinin aynı anlamda kullanılmış olabileceğine dair ifadeler yer almaktadır. İgbo sözcüğünün “Ndi-Igbo” veya “Ndi gbo o” şeklinde “eskiler veya eski insanlar”² anlamlarına geldiği ileri sürülmüştür. Coğrafi konum, dil ve gelenek gibi öğeler Güney Nijerya'da yaşayan İgbo halkını bir araya getiren unsurlar arasındadır.³

Gelenek kavramı “Toplumların kuşaklar boyu sürdürülen ve bir kuşaktan diğerine aktarılan beşeri uygulama, inanç, kurum, alışılmış usul ve ritüelleri, kültür ve sanata ait tarz ve icra biçimlerini içine alır.” Başka bir ifade ile gelenek sözlü iletişim yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan bir toplumsal miras olarak kabul edilir.⁴ Birçok toplumda olduğu gibi Afrika topluluklarında da geleneksel inanç ve uygulamalar yüzyıllardır nesilden nesile taşınmaktadır. Bu durum geleneksel İgbo inanç ve uygulamalarında da kendini göstermektedir.

Geleneksel İgbo dini inancı bir tanrı (Chukwu), bir toprak/yeryüzü tanrıçası (Ala), birçok tanrısal varlık ve ruhun yanı sıra yaşayan torunları koruyan atalara⁵ olan inancı kapsayan bir inanç sistemine sahiptir. Ayrıca İgbo geleneksel dini “İgbo davranış kuralları olan Omenala veya Omenani'de korunan

¹ Kullanımdaki farklılıklarla ilgili Bk. Francis C. Arinze, *Sacrifice in Ibo Religion* (Ibadan: Ibadan University Press, 1970).

² Elif Kul, “Geleneksel İgbo Dininde Yüce Tanrı Çukvu”, *Bilhikem 3. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (Van: Bilhikem Yayınları, 2021), 357.

³ Aloysius Eberechukwu Ndiukwu, *Authenticity of Belief in African (Igbo) Traditional Religion: A Critical Appraisal in the Light of Christian Faith* (Frankfurt: PL Academic Research, 2014), 157; Ibo Changa, “Igbo”, *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante- Ama Mazama (California: SAGE Publications, Inc., 2009), 333.

⁴ H. Musa Taşdelen, *Tübitak Ansiklopedi* (Tübitak Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları, ts.), “Gelenek ve Görenek”.

⁵ Bk. Hammet Arslan, “Afrika Topluluklarında Atalar Kültürünün Önemi ve İşlevi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 7-27.

ahlaki doğruluğa inanır.” Günümüz İgbo halkının birçoğu Hristiyanlığı benimsemiştir. Fakat bazıları Hristiyanlık ve geleneksel inancın birleşiminden oluşan senkretik bir yapıya sahiptir. İgbo dilinde Chukwu (yüce varlık/ diğer bütün Tanrıların üzerinde olduğuna inanılan Mutlak Tanrı’dır.⁶) ya da Chineke’nin (yaratıcı varlık) tüm evrenin yaratıcısı olduğuna inanılır.⁷ Chukwu’nun (bir yaratıcı Tanrı/Yüce Varlık) tanrısal kimliği tartışmalıdır. Tanrı Chukwu, İgbo sözlü edebiyatında, dualarında ve yaratılış mitlerinde belirgin bir şekilde ortaya çıkar.⁸ İgbo toplumu tanrı Chukwu ile bağlarını ve minnettarlıklarını çocuklara verdikleri isimlerle ön plana çıkarır. İgbo geleneksel dininde Chukwu tarafından yaratıldığına inanılan ilahlar da yer almaktadır. Bu ilahlardan en güçlüsü Ala yani toprak tanrıçasıdır. Bu tanrıçanın İgbo ahlakının koruyucusu ve şefaatten dolayı merhametli bir anne olduğuna inanılır. Geleneksel İgbo inancında atalar, ruhani varlıklar olarak kabul edilir. Onlara göre, sadece ailelerin ölmüş bireyleri değil aynı zamanda hayatta olan büyükleri de “ata” olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında atalar “Ndinna anyi ha” (babalarımız ve atalarımız) şeklinde de ifade edilir.⁹

Çalışmanın konusu, geleneksel İgbo dininde doğum ritüelleridir. Konu geleneksel İgbo inanç ve uygulama yönüyle ele alınmıştır. Çalışmadaki amaç, doğumun tanrısal bir alemde yeryüzüne gelme kabul edildiğini, dolayısıyla insanın aslen kutsal bir varlık olarak kabul edildiğini ortaya koymaktır. Bebeğin doğumu tüm kültürlerde olduğu gibi İgbolar arasında da ebeveynlerin toplum içerisinde statü kazanmasıyla yakından ilişkilidir. Aynı zamanda çocuk, soyun ve evliliğin devamı için bir kurtuluş yolu olarak görülmektedir. Dolayısıyla insanlığın kutsallığı da bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Animistik toplumlarda yaşam belli dönemlerini belirlemek ve kutlamak amacıyla birçok ritüel yapılır. Hayatın çeşitli safhalarında belirleyici bir role sahip olan bu ritüeller “doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm” gibi yaşam döngüsü içerisinde yer alan geçiş ritüelleridir. Yaşam döngüsü ritüelleri aynı zamanda evrensel beşeri ritüellerdir. Birey bu ritüellerle yaşamın bir aşamasından başka bir aşamasına geçiş yapar. Bu aşama sonrası ritüel bir geçiş yaparak yeni bir sosyal statü içerisine dahil olur.¹⁰ Bireyin yaşamındaki bu

⁶ Geleneksel Afrika Dininde tanrı algısı için bkz., Hammet Arslan, “Geleneksel Afrika Dini’nde Tanrı Tasavvuru”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 7-25.

⁷ Nwuba Sr. Mary Kristel Grace Chinyere, “The Interface between Igbo Traditional Religion and Christianity”, *African Journal of History and Culture* 13, sy 1 (2021): 38-39; “Igbo”, *britannica*, erişim 31 Ekim 2024, <https://www.britannica.com/topic/Igbo>.

⁸ Elif Kul, “Geleneksel İgbo Dininde Yüce Tanrı Çukvu”, 355-59.

⁹ Chinyere, “The Interface between Igbo Traditional Religion and Christianity”, 38-39.

¹⁰ Gabriel Nunes, *Animizm: Orta Afrika’nın Gizemli Dinleri ve Ritüelleri* (Ankara: Gece

geçişler dizisi Afrika halklarında törenlerle sarmalanır. Kişinin yaşamındaki bu değişiklikler ve geçişler, kutsal ve profan arasındaki eylem ve tepkileri içermektedir. Bu geçişler aynı zamanda varoluşun özünde yer almaktadır.¹¹ Bu çalışmamızda geçiş menseklerinden ilki olan doğum evresi ele alınmıştır. Aynı zamanda çalışmamız doğum öncesi, doğum esnası ve doğum sonrası inanç ve ritüellerle sınırlı tutulmuştur.

1. Doğum Öncesi İnanç ve Ritüeller

Doğum olayı, tüm toplumlarda olduğu gibi Afrika kıtasında da önemli bir yer teşkil eder. Doğum,¹² bir tür geçiş dönemidir. Çocuğun dünyaya gelmesinden önce başlayan bu süreç, doğum sonrasında da devam eder. Afrika geleneksel inancında çocuğu dünyaya getiren doğaya¹³ önem atfedilir. Toplumun ise çocuğu kurumsal bir kişiye dönüştürdüğüne inanılır. Toplum, çocuğu besler, büyütür, eğitir ve sosyal hayata dahil eder. Doğum olayı yaşamın filizlendiği bir bahar mevsimi şeklinde betimlenir. Çocuğun doğumu sadece anne-babayı ilgilendirmez; bu doğum aynı zamanda, yaşayan ve ölmüş olan herkesi ilgilendirir. Çocukların Yüce Varlık'tan insanlara özel bir hediye olarak verildiğine inanılır.¹⁴

İgbo toplumunda evlilik, çocuk sahibi olmak için gereken ilk adımdır. Evlendiği halde çocuk yapmadan yaşayan çiftler toplumsal yapıdan dışlanır. Özellikle kadınlar alay konusu olur ve başarısızlığın odak noktası haline gelir. Çocuk, evlilik bağının güçlenmesi hususunda bir bağ olarak kabul edilir. Kısırlık, evliliklerin uzun sürmesinin önündeki en büyük engellerden birisidir. Çocuk sahibi olmak bir tür kurtuluş aracı olarak görülür. Çocuklar, ailelerini geçindirmek ve onlara yardımcı olmak için önemli bir faktördür. Toplumun ileri

Kitaplığı, 2023), 59; Suzanne Hanchett, "Life Cycle Rituals", *South Asian Folklore and Encyclopedia*, ed. Margeret A. Mills, Peter J. Claus ve Sarah Diamond (New York: Routledge, 2003), 354.

¹¹ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, çev. Monika B. Vizedom- Gabrielle L. Caffee (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), 3.

¹² Farklı dini geleneklerde doğuma dair bir örnek için bk. Canan Seyfeli - Tuba Cebe, "Hinduizm'de Doğum Algısı ve Jata Karma (Doğum Ritüeli)", *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2023), 5-28.

¹³ Afrika toplulukları, tabiat (doğa) ruhlarına büyük bir önem vermiştir. Aynı zamanda ruhu, her şeyin temeli olarak kabul etmiştir. Doğum ve üremenin, ruhların gözetiminde ve denetiminde gerçekleştiğine inanılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Hammet Arslan, "Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 1-16.

¹⁴ Magdalena Ohaja - Chinemerem Anyim, "Rituals and Embodied Cultural Practices at the Beginning of Life: African Perspectives", *Religions* 12:1024 (ts.), 1; John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1970), 143.

gelenleri¹⁵ çocuğu olmayan çiftleri, çocuk sahibi olması için her yola başvurmaya teşvik eder. Bununla birlikte çocuksuz kadınların, çocuk sahibi olmak için çocuklarla vakit geçirmeleri ve çocukları sevmeleri tavsiye edilir. İgbo toplumunda hamilelik, hamile kadının bağlı bulunduğu aile için sevindirici bir olaydır. Bu süreçte hamile kadına özel muamele edilir. Hamile kadın, çevresi tarafından saygı görür ve sevilir. Eğer ilk hamileliği ise kadın tam anlamıyla herkese çocuk doğurabileceğinin güvencesini vermiş olur; hatta, hamile kadınların Tanrı'nın suretini taşıdığına inanılır (Oyiye Chukwu).¹⁶

İgbo toplumundaki kadınlar için gebe kalma ve doğum, ruhani ve sosyal bir olaydır. Kadının gebeliği belirginleştikten sonra baba adayı, eşinin ailesini ve akrabalarını ziyaret eder. Ziyareti esnasında toprak tanrıçası Ala'nın rahip/rahibelerine bir horoz hediye eder. Kutsal kabul edilen bu kişiler, çocuğu dünyaya gelecek çift için tanrıçaya dua eder. Tanrıça Ala'nın üreme döngüsünde etkili olduğuna inanılır. Bu yüzden hamilelik süreci ve evlilik törenleri sonrası onun kutsamasının istenmesi önem arz eder. Baba adayı, Ala mabedini ziyaret eder. Daha sonra eşinin ailesini ziyaret ederek müjdeli haberi verir. İgbolar arasında doğumu gerçekleştirecek ebenin, kahinler aracılığıyla tanrı/tanrılara ve ata ruhlarına danışılması önemli bir uygulamadır. İgbo toplumunda ebelik işlerini yaşlı kadınlar yürütür. Fakat kuzey İgboland'daki Nsukka ve Abakaliki topluluklarında erkek ebelerin az da olsa faaliyet gösterdikleri belirtilmektedir. İgbo toplumundaki bu geleneksel ebeler, hamilelik boyunca bir tür rehber olarak görev yapar. Onlar, anne adaylarına nelerin tüketileceği, nelerin yasak olduğu konusunda talimat verirler. Örneğin; kendi kendine ölen hayvanın etinin yenilemeyeceği, etin yenilmesi halinde bebeğin ölü doğabileceği; ot kesen (nchi) hayvan etinin yenilmesi durumunda bebeğin yürüme kabiliyetlerinin kısıtlanacağı; hamile kadının çirkin şeylere bakmaması gerektiği, bakması durumunda bebeğin olumsuz fiziksel özelliklere sahip olabileceği; ölümlerle herhangi bir temasın ruhsal kirlenmeye ve ceninin ölümüne sebep olacağı gibi durumlar geleneksel ebelerin hamile kadınlara verdiği tavsiyeler arasındadır. Ayrıca bazı İgbo topluluklarında kurbanlık hayvan etinin satın alınması ve yenilmesi de yasak kabul edilir. Bu tür bir etin yenilmesi durumunda doğumla ilgili kötü sonuçların ortaya çıkabileceğine inanılır. Her ne kadar kurbanla ilgili

¹⁵ Toplumun önde gelen bireylerinin rolleri için bkz Hammet Arslan, "Krallar, Şefler ve Bilgeler: Afrika Topluluklarında Önemli Şahsiyetler", *İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri*, ed. Nurullah Agitoğlu - Mehmet Sait Uzundağ (Ankara: Gece Akademi, 2019), 102-129.

¹⁶ Mbah Vincent de Paul U., *Igbo Child Initiation and Christian Baptism: A Case Study in Inculturation* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1993), 166-170.

bazı yasaklar olsa da genelde insanlar, çeşitli ilahlardan kurban aracılığıyla yardım ister. Bazı Igbo topluluklarında evli çiftlerin birbirine karşı hoş sözlü olmaları için “Ajankita” adı verilen bir ritüel gerçekleştirilir. Rahip ve rahibe huzurunda yapılan bu ritüelle erkekler, eşlerine fiziksel ve duygusal şiddet göstermeyeceklerine dair tanrı huzurunda söz vermiş olur. Bu ritüellerin ihlal edilmesi halinde, doğum sırasında bir takım olumsuz olayların yaşanmasına sebep olabileceği düşünülür.¹⁷

Hamile kadın, bazen doğum öncesi muhtemel bir düşük tehlikesine karşın veya kriz dönemlerinde belli bir süre tecrit hayatı yaşar. Bu süre bölgeden bölgeye farklılıklar gösterebilir. Güneydoğu Nijerya’daki Igbo toplumunda genelde bu süre doğum öncesi üç veya dört aya tekabül eder. Doğumun yaklaştığı son günlerde hamile kadın en iyi elbisesini giyerek pazara gider. Pazara giderken içinde bir et parçası ve hindistan cevizi bulunan bir su kabağını yanına alır. Ailenin genç erkekleri hamile kadını pazarda karşılar. Hindistan cevizi kırılır ve parçaları hamile kadın tarafından gezilerek pazar halkına dağıtılır. Dağıttığı hindistan cevizi karşılığında kendisine de hediyeler takdim edilir.¹⁸

2. Doğum Esnasındaki İnanç ve Ritüeller

Doğum süreci genelde birkaç kadının toplanması ile evin arka tarafında yer alan meraklı gözlerden uzak bir odada yaptırılır. Doğum esnasında hamile kadına aile üyelerinin en yaşlısı, aile üyeleri veya geleneksel bir ebe yardımcı olur. Erkeklerin bu ortamda bulunmasına müsaade edilmez. Hamile kadın doğum esnasında dua eder, doğumun sorunsuz geçmesi amacıyla tanrılara kurbanlar sunulur. Aynı şekilde baba adayı da kurbanlar takdim eder. Doğum süresince de baba adayı yerine getirilmesi gereken törenleri icra eder. Baba adayının kayınvalidesi doğum hakkında sürekli bilgilendirmeler yapar. Doğacak bebek adına sunulan kurbanın amacı, tanrının/tanrıların anneye süt vermesi içindir. Ayrıca doğumun kolaylaşması ve bebeğin geleceğinin garantiye alınması da kurbanın diğer amaçları arasındadır. Kurban sunma konusundaki ihmalin anne sütünün eksikliğine dolayısıyla bebeğin hayatının riske girmesine yol açacağına inanılır. Ayrıca doğumun vakti gelmesine rağmen gerçekleşmemesi durumunda kâhine başvurulur. Gecikmenin sebebi öğrenilmeye çalışılır. Bu

¹⁷ Ogechukwu Ezekwem Williams, “A Blur between the Spiritual and the Physical: Birthing Practices among the Igbo of Nigeria in the Twentieth Century”, *Sacred Inception: Reclaiming the Spirituality of Birth in the Modern World* (London: Lexington Books, 2018), 99-101.

¹⁸ David O. Ogungbile, “Seclusion”, *Encyclopedia of African Religion* (SAGE Publications, Inc., 2009), 599.

gecikme tanrı kaynaklı ise anne için tekrar bir kurban sunulur. Fakat gecikme cadı kaynaklı ise “Iehu Aja” adı verilen “cadı uzaklaştırma kurbanı” yapılır. Kuzey İdeato bölgesinde bebek için yerine getirilmesi gereken birçok ayin vardır. Bebeğin zamanında ve sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi, dişsiz doğması ve doğumda ağlaması beklenir. Fakat aksi durumlar söz konusu olduğunda farklı uygulamalar devreye girer. Erkek bebekler için Eke ve Afo günleri, kız bebekler için Orieor Nkwo, doğum için uygun günlerdir. Bu günlerde doğan bebekler topluluğun gerçek çocukları olarak kabul edilir. Doğum esnasında başının önce gelmemesi durumunda bebeğin içinde kötü bir ruh olduğuna inanılır. Dişli doğan bir bebek canavara benzetilir veya onun toplum için kötü bir ruh olduğu düşünülür. Aynı şekilde doğumda ağlamayan bir bebek, dünyaya insan kılığında gelmiş kötü bir ruh olarak kabul edilir.¹⁹

Doğum esnasında icra edilen başka bir ritüel şu şekildedir: Doğum süreci başladığında baba adayının ailesindeki en yaşlı adam bir tatlı patates veya yer elması tohumu alır. Bununla kadının alına ve karnına düz bir çizgi çizer. Bu çizgideki amaç doğumun düz bir şekilde ve sorunsuz geçmesini sağlamaktır. Bu ritüeli yöneten kişi şöyle der: “Obasi-dina-enu (Ey Tanrı, Gökyüzünün Efendisi) ve Ala (Yer-Ruhu) bu kadının rahat bir şekilde doğum yapmasına yardım et.” Yaşlı adam daha sonra avlunun eşiğine giderek şöyle der: “Chukwu Abiama, sana dua ediyorum. Bu kadına yardım et. Bebeğin anne karnında ölmesine izin verme.” Ritüeli yöneten yaşlı adam sonrasında elindeki yer elmasını ikiye böler. Böldüğü bu parçaları yere bırakarak şu şekilde dua etmeye devam eder: “Ey Anyanwu (Güneş Ruhu), bu yamı Obasi-di-na-enu’ya götür. Obasi, çocuğu yaratan ve onu rahme yerleştiren sendin. Gel ve bağladığın sargıyı çöz. Atalarımız (Babalarımız ve Ala), gelin ve bu kadının bebeğini güvenli bir şekilde doğurmasına yardım edin.” Bu dua ve temenniden sonra bebek sorunsuz bir şekilde dünyaya gelirse kadınlar annenin cesaretini öven şarkılar söyler.²⁰ Bu şarkıların bir tanesi şu şekildedir:

“Hia hia hia e e e
Oe Oe Oe e e e
Kimin parası varsa buraya gelsin.
O, ne doğurdu?
Bir erkek bebek doğurdu.

¹⁹ Ann. C. Onyekelu, “Igbo Traditional Rites of Passage: A Study of Conception/Pregnancy and Birth in Ideato-North Local Government Area”, *Nigerian Journal of African Studies* 2/1 (2020), 124-125.

²⁰ Cosmas Okechukwu Obiego, *African Image of the Ultimate Reality: An Analysis of Igbo Ideas of Life and Death in Relation to Chukwu-God* (Frankfurt: Peter Lang, 1984), 200-201.

Bir kız çocuğu doğurdu.
 Hia hia hia e e e e
 Oe Oe Oe e e e e e
 Tanrım, iyi yapmışsın.”²¹

Baba ise sevincini silah ateş ederek gösterir ve şarkı söyleyen kadınları kola fıstığı gibi hediyelerle karşılar. Bebeğin cinsiyetini belirtmek için sağ ve sol eline işaretlemeler yapılır; eğer bebek erkekse sağ eli, kız ise de sol eli tebeşirle boyanır.²²

Doğum esnasında bebekle anne arasındaki göbek kordonu kesilir. Kısa bir parça bebeğin göbeğinde bırakılır. İgbolar geri kalan bu parçanın düşmesi için o bölgeyi muz kabuğunun suyu ile ıslatır. Göbek bağı belli bir süre sonra kendiliğinden düşer. Düşen göbek bağına tıpkı insan gibi saygı gösterilir. Çünkü İgbolar insanın bedenini ve yaşamını kutsal sayar. Bebeğin göbek bağı için “İli alo nwa” adı verilen bir ritüel düzenlenir. Bu ritüel için bir palmiye ağacı seçilir. İgbolar için palmiye ağacı değerli ve ekonomiktir. Aynı zamanda bu ağaç kutsal kabul edilir. Emziren annenin kocasının annesi bu tören için bir palmiye ağacı adar. Bu ağaç emziren anneye bir ömür sahip olması için verilir. Sonrasında bebeğin göbek bağı çeşitli dualarla seçilen palmiye ağacının altına gömülür. Toprak tanrıçası (Ala) ve ataların bebeği korumaları²³ ve belli bir yaşa kadar onu yeraltına çağırılmaları için onlara yalvarılır. Böylece bebek toprak tanrıçası Ala’ya insiye edilmiş olur.²⁴ Göbek bağı, bazı yerleşim yerlerinde özellikle kırsal bölgelerde bebeğin doğumunun gerçekleştiği yere gömülür. İgbolar arasında göbek bağının gömülmesi ile ilgili törenler farklılıklar gösterir.²⁵

3. Doğum Sonrası İnanç ve Ritüeller

İgbo toplumunda doğum sonrası anne ve bebekle ilgili bazı inanç ve ritüeller bulunmaktadır. Bu ritüeller genelde anne ve bebeği korumayı amaçlamaktadır. İgbo toplumunda doğum sonrası inanç ve ritüeller şu şekildedir.

²¹ Ohaja- Anyim, “Rituals and Embodied Cultural Practices at the Beginning of Life: African Perspectives”, 4.

²² Obiego, African Image of the Ultimate Reality: An Analysis of Igbo Ideas of Life and Death in Relation to Chukwu-God, 201.

²³ Geleneksel Yoruba Dininde de bebeği Olorun’a (Yüce Tanrı) ve korumasına teslim etmek önemli bir inanç şeklidir. Bk. Canan Seyfeli - Elif Kul, “Olodumare/Olorun: Geleneksel Yoruba Dininde Yüce Tanrı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 33 (2019), 34.

²⁴ Vincent de Paul U., Igbo Child Initiation and Christian Baptism: A Case Study in Inculturation, 175-176.

²⁵ Christian Onyenauchey Uchegbue, “Infancy Rites among the Igbo of Nigeria”, *Research Journal of International Studies* 17 (2010), 158.

3.1. Reenkarnasyon

Doğum sonrası inanç ve ritüellerden ilki reenkarnasyondur. Reenkarnasyon²⁶; ölmüş ataların ruhlarının “yeni doğan bebekler” şeklinde dünyaya geri dönmesi inancıdır. İgbolar arasındaki bu inanç günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Batılı anlamda reenkarnasyon kavramı İgbo yaşam felsefesinde “dünyaya tekrar dönmek” anlamındaki “İlo uwa” şeklinde isimlendirilir. İgbo toplumunda bu sürecin yeni bir bebeğin dünyaya gelmesi ile birlikte ortaya çıktığına inanılır. Bebek doğduktan sonra onu görmeye gelen ziyaretçiler öncelikle şu soruyu sorar? “Onye loro ya- Onun içinde kim reenkarnasyon oldu?” ve “Yeni bebeğin suretinde aileyi ziyarete gelen kimdir?” gibi sorular bu durumun en güzel örneğidir. Atalara ait özellikler göbek bağı ile aktarılır.²⁷

İgbolar, yeniden bedenlenen atayı, bebekteki doğum izleri, davranış benzerlikleri ve çocuğun konuşabilir hale geldiğinde söylediği sözler üzerinden tespit etmeye çalışır. Bu yüzden bebek doğar doğmaz aile bireyleri tarafından detaylı bir incelemeye tabi tutulur. Bebeğin üzerinde tespit edilen izler, söz konusu kişinin vücudundaki yara ve izlere benzerse kimliği hemen tespit edilir. Çoğunlukla İgbolar, ölen kişinin aynı anda iki veya daha çok bedende ortaya çıkabileceğine de inanır. Reenkarnasyonla doğum izleri haricinde kahinle danışmak önem arz eder. Kâhin, bebeğin daha önceki kişiliğini belirlemek için elinde bir yumurta tutar. Bu esnada ölen kişilerin isimleri sırayla okunur. Bebeğin bedeninde reenkarnasyon olmuş kişinin ismi okununca yumurta kırılır. Böylece ölen kişi belirlenir. Bazı İgbo topluluklarında herkesin reenkarnasyon olamayacağı inancı önemli bir yer tutar. Özellikle evlenmemiş, çocuk sahibi olamamış, intihar etmiş ve erken yaşta ölmüş kişilerin bu grupta olduğuna inanılır. Ayrıca İgbolar ölen kötü ve yararsız kişilerin de reenkarnasyon olmaması için bazı ritüeller gerçekleştirir. Bu ritüel esnasında ölen kişinin başı aşağı bakacak şekilde gömülür.²⁸

²⁶ Afrika topluluklarından biri olan Yorubalılar arasında reenkarnasyon için bk. Canan Seyfeli - Elif Kul, “Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 32 (2018), 254.

²⁷ Vincent de Paul U., İgbo Child Initiation and Christian Baptism: A Case Study in Inculturation, 174; Molefi Kete Asante, “Chi”, *Encyclopedia of African Religion*, ed. Molefi Kete Asante ve Ama Mazama (California: SAGE Publications, Inc., 2009), 161.

²⁸ Ian Stevenson, “The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria”, *Journal of Asian and African Studies* XX, sy 1-2 (1985): 17-19.

3.2. Sünnet

İgbolar arasında doğum sonrası inanç ve uygulamalardan biri de sünnettir. Sünnet hem erkek hem de kız çocuklarına uygulanır. Bu tören genelde üçüncü ve sekizinci günde yapılır. Bu uygulamalar ve yapılış şekli yöreden yöreye farklılıklar gösterebilir. Bazen sünnet törenleri çocuk ergenlik çağına geldiğinde de yapılabilir (Ugwoba ve Abakaliki yöresinde). Güneybatı Aboh'da kızlar²⁹ ergenlik çağında sünnet edilir. Sünnet, çoğunlukla doğumdan sonraki sekizinci gün yapılır. Sünnet uygulamalarına bazı dini ritüeller ve kurbanlar eşlik eder. Anne bulunduğu evden ilk kez sünnet töreni için ayrılır. Tören için anneye çiftlik evine kadar eşlik edilir. Çocuğun babası, sünneti kimin yapacağı hususunda kâhine danışır. Kahin'in sünnet için verdiği isim tören yerine çağrılır. Bu tören için kola fıstığı, tebeşir ve kümes hayvanı gibi bazı malzemeler temin edilir. Ritüeli icra edecek kişi bu malzemelerle atalar ve ilahlara dua eder.³⁰

Sünnet uygulaması evlilik ve doğurganlıkla yakından ilişkilidir. Sünnet olmayan bir genç kızın gebe kalmasının zor olacağı ve gebe kalsa bile öleceğine inanılır. İgbolar arasında kız/kadın sünneti uygulamasının son zamanlarda temizlik amacıyla yapıldığı ve dini bir öneminin olmadığı belirtilmektedir. Fakat bu duruma rağmen günümüzde bile sünnet olmayan biriyle evlenmek doğru kabul edilmemektedir. Bunun en önemli sebepleri erken ölüm ve kısır kalma endişesinin bireylerde oluşturduğu korkudur. Sünnet esnasında dökülen kan kişiyi toprağa bağlar. Dolayısıyla bu bağlantı yeryüzü tanrısına ve atalaradır. Aynı zamanda birey kendi toplumuna ve halkına bu şekilde bağlanır. Birey ve toplum arasındaki bu bağa veya antlaşmaya "Umuene" adı verilir. Bu antlaşmaya göre birey toplumda saygı görür ve zorluklar karşısında toplumdan yardım alır.³¹

3.3. İnziva ve Arınma

İgbo toplumunda doğum öncesi ve sonrasında belli bir süre inziva hayatı yaşanır. Doğum sonrası kadın ve bebek, evinin yanındaki kulübede veya evinin içinde yapılan mgbo (özel bir uyku yeri) üzerinde uyumaları bir tür inziva şeklinde düşünülür. Anne, 28 gün devam eden bu inziva süresince eşiyle iletişim kurmaz, beraber yemek yemez. İnziva süresinin sonunda kulübede kullanılan her şey kirli kabul edilir ve atılır. Daha sonra kadının kocası, tüm akrabaları davet

²⁹ Bk. Senem Soyer, "Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar", *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 406-408.

³⁰ Uchegbue, "Infancy Rites among the Igbo of Nigeria", 158-159.

³¹ Vincent de Paul U., *Igbo Child Initiation and Christian Baptism: A Case Study in Inculturation*, 176-177.

eder, onlara yemek verir. Bu törene, kadına doğum yaptıran ebe de katılır. Tören sırasında erkeğin ailesinden en yaşlı kadın veya ebe, doğum yapan kadının başının üzerinde bir yer elmasını sallar. Bu esnada şöyle der: “Bu avluya gelen her şey hoş olsun ve tüm kötü ruhlar bu evden gitsin.” Bu, bir tür arınma ritüelidir. Daha sonra yaşlı kadın elindeki yer elmasını yere atar. Ritüel esnasında eline bir hurma şarabı kabı alarak törene katılan kadınların başları üzerinde sallar. Bunu yaparken “Bir dahaki sefere kocalarınızla yattığınızda gebe kalabilirsiniz.” der. Törene davet edilen akrabaların küçük çocukları çorba ile dolu çömlekleri ve kendilerine verilen yer elmalarını yerleşkenin dışına çıkarır ve yiyecekleri yerler. Daha sonra çömlekleri kırarlar. Bu işleminden sonra dereye giden çocuklar yıkanıp temizlenir. Dereden dönerlerken de üzerlerine odun parçaları sürerler. Çocuklardan biri ağzına aldığı su ile doğum yapan kadının evinin ocağındaki ateşe tükürür. Amaç ateşi söndürmektir. Ateş sönene kadar bu durum devam eder. Sönen ateşin yerine komşu yerleşkeden ateş getirilip konur. Bu uygulamadan sonra çocuklardan biri başka bir çocuğun alınına tebeşir tozu sürer. Bu esnada şu cümleleri sarf eder: “Eğer ebeveynleriniz sizi bir mesajla gönderirse, gitmeyi reddetmeyin. Ama sizi bir ruh (Ndi Ajo Mmuo) gönderirse, ayaklarınızın olmadığını söyleyin.” Bazı bölgelerde (Owerri ve Orlu) inziva süresi sonunda kadın, güzel bir şekilde giyinerek pazara gider. Yakın arkadaşları ve akrabaları ile görüşür. Kadın için bu inziva bir tür ölümü sembolize eder. İnzivanın bitişi ise bir çeşit dirilişi simgeler. Anne ve bebek toplumunda herkes için ölür ve tekrar dirilir; toplumla bütünleşir. Çocuk bu süreçlerden sonra kişiliğinin sembolü olan ismini alır.³²

Ad verme töreni öncesi “Dünyaya getirilen saçların kesilmesi (Ikpu Isu Uwa)” ve “Dünyaya getirilen tırnakların kesilmesi (Ibe Mbo Uwa)” ritüelleri de yapılır. Bu iki ritüel doğum sonrası yerel takvimle beş veya altıncı haftalarda yapılır. İgbolar bebeklerin dünyaya gelmeden önce ruhlar dünyasında yaşadığına inanır. Bebeğin başındaki saç ile el/ayak parmaklarındaki tırnaklar kutsal/ruhani kabul edilir. Dolayısıyla saç ve tırnakların kesimi bir tür ritüel eşliğinde gerçekleştirilir. Bu ritüel için bazı yiyecekler ve yam fufu adında bir tabak hazırlanır. Erkek bebekler için horoz, kızlar için bir tavuk satın alınır. Bu uygulamadaki amaç atalar ve diğer ruhları yatıştırmaktır. Tören yerine gelen diğer küçük çocuklar, bebek/ler tıraş edilirken şarkılar söylerler. Ritüel icra eden yaşlı kadın küçük kurbanı takdim eder. Ritüel esnasındaki bazı yiyecekler bebeğin sağlıklı bir şekilde dünyada kalması için dereye ve çalılık içlerine atılır.

³² Obiego, African Image of the Ultimate Reality: An Analysis of Igbo Ideas of Life and Death in Relation to Chukwu-God, 203-204.

Bebeğin kesilen saçları ile tırnakları da babasının evinin bahçesinde veya arazisinde uygun bir yere gömülür. Bebek tıraş edilerek ruhani dünyadaki üyelikten kurtulmuş olur. Bebek bundan sonra toplumun bir üyesi olmaya hak kazanır. Bu ritüelden sonra saç ve tırnak kesimi için başka bir ritüel yapılmaz.³³

3.4. Ad Verme

Afrika kıtasındaki birçok toplumda ad verme geleneği yaygın bir şekilde görülür. Afrika’da ad verme ritüeli bölgeden bölgeye ve yöreden yöreye çeşitlilik gösterir. İsim verme, bazı bölgelerde bebek dünyaya gelmeden önce bazı bölgelerde ise bebek dünyaya geldikten sonra yapılır. Bebeğe ad verme töreninde verilen isimler, kişinin bir parçası olarak düşünülür. Bu yüzden isim verilirken itinalı bir şekilde davranılır. Verilen her ismin bir anlamı vardır. Bazı bölgelerde verilen isimler bebeğe benzediği düşünülen ölmüş ataların isimleridir. Afrika’nın birçok yerinde “Ailenin ölmüş bir üyesinin bebeğin doğumuyla kısmen geri döndüğü” inancı yaygındır. İsim verilirken bu durum göz önünde bulundurulur.³⁴

Yeni doğan çocuğa isim verme İgbolardaki Anaedolarda, inziva ve arınma ritüellerinin hemen sonrasında yapılan bir uygulamadır. İsim verme törenlerinde en önemli aktörler ailenin yaşlılarıdır (Büyükbabalar ve Büyükkanneler). İgbo toplumunda ad verme töreni çocuk ve ebeveynler için dua etmek üzere bir araya gelinen bir barış sunusu olarak görülür. Bazı araştırmacılara göre ad verme töreni İgbo toplumunda en ayrıntılı ve dini açıdan en önemli ritüel olarak kabul edilir.³⁵

Ad vermenin İgbo dilindeki karşılığı “Igu aha”dır. Igu aha gününe kadar kadın loğusa kabul edilir. Kadının evinden çıkması yasaktır. O güne kadar kendisini her anlamda korumalıdır. Çünkü kadın bu süreçte kirli kabul edilir. Yemek yapamaz ve eşine yemek sunamaz. Bu tür durumlarda annesi ve kız kardeşleri kendisine yardım eder. Anne, 28 gün boyunca lohusa kabul edilir. Bu süreye İgbo dilinde “Omugwo” adı verilir. Bebeklere 28. günden sonra isim verilir. İsim verme tarihi yöreden yöreye farklılıklar gösterir. Mesela, Imo Eyaletindeki Okigwede bulunan N’turu’da bu tören doğum sonrası sekizinci günde yapılır. “Igu aha” için hazırlıklar önceden aile büyükleri tarafından yapılır.

³³ Uchegbue, “Infancy Rites among the Igbo of Nigeria”, 159-160.

³⁴ John S. Mbiti, *Introduction to African Religion* (London: Heinemann Educational Books Ltd, 1975), 87.

³⁵ Jude E. Madu - Nzukoh Aloysius Okechukwu, “A Religio-Socio Assessment of Igbo Naming Ceremony among the Anaedo People of Igbo Anambra State”, *Nigerian Journal of Arts and Humanities* (NJAH) 3/3 (2023), 1-2.

Ad verme günü için anne ve çocuk törene hazır bir şekilde giydirilir. Yorubalarla benzerlik gösteren bu süreçte bebeğe isim koyma reenkarnasyonla ilişkilendirilir. Özellikle Anambra eyaletindeki Udi ve Akwa bölgesinde bu durum gözetilerek isim verilir. Igu aha günü için aile hazırlanır. İsim verme töreni için tüm akraba ve arkadaşlar davet edilir. Bu törende palmiye şarabı ön plandadır. Palmiye şarabı, ataları yatıştırmak ve aralarına davet için kullanılan bir tür iletişim aracıdır. Ayrıca kola cevizi de bu törende dua etmek için kullanılan başka bir sunudur. İsim verme törenindeki yiyeceklerden bazıları mabede götürülür. İgbo kültüründe törenlerin yapılışı ve şekli bir yerleşim yerinden diğerine değişkenlik gösterir. Bebeğe büyükbaba ve büyükannenin, yaşamın kaynağı kabul edilen bazı tabiat kaynaklarının isimleri verilir.³⁶ Bebeklere verilen isimlerden bazıları şu şekildedir: “Chikwuebuka (Tanrı büyüktür), Chinualumogu (Chi benim için savaşsın), Chinagorom (Chi benim savunucum oldu), Chikaodili (Chi sorumludur), Chi-ekezie, (Chi'm beni yeniden tanımladı).” Ngene, Anaedo’da akarsu tanrısının adıdır.³⁷

İgbolar arasında ad verme töreni aynı zamanda bir barış sunusu olarak da kabul edilir. Bazı İgbo topluluklarında yapılan bu ritüel için inek, keçiler ve kümes hayvanları getirilir. Davetliler evin avlusunda isim verme töreni için toplanır. Ailenin en büyüğü, bebeği kucağına alır. Dört kez havaya kaldırır ve şöyle der: “Oğlum güçlü ol, annenin ve babanın sözünü dinle ve atalarının yüz akı ol.” Bu temenniden sonra yaşlı adam babaya verilecek ismi sorar. Babanın verdiği isim yaşlı adam tarafından orada bulunan davetlilere iletilir. Örneğin bebeğe “Chukwuma” ismi verildiğinde çocuğun yüzüne bakılır. Yaşlı adam, “Chukwuma- Tanrı bilir-çağrımıza cevap vereceğin isim budur”. Yaşlı adam, bebeğin alnına ve sağ eline tebeşirle vurur ve şöyle dua eder: “Hiçbir kötü ruh senin zamansız ölümüne sebep olmasın.” Avluda bulunanlar ise bu sözü tasdik etmek amacıyla “İse” veya “Eha” (Öyle olsun) diye cevap verirler. Daha sonra getirilen adaklar kesilir, yiyecek ve içecekler ikram edilir. Anambra eyaletinde isim verildikten sonra çocuğun eline bir çapa verilerek “Oğlum, baban bu çiftlik aletleriyle iyi yaşadı. Seni bu aletleri iyi tanımaya ve çalışkan olmaya çağırıyoruz. Emeğinizin güzel meyvelerini almanızı dileriz. Yaşa, büyü ve güçlen.” diye gelecekle ilgili dua ve isteklerde bulunulur.³⁸

³⁶ Rasak Bamidele, “Naming Ceremony: Comparative Analysis of the Igbo and Yoruba Culture in Nigeria”, *Continental J. Arts and Humanities* 2 (2010), 9-10.

³⁷ Madu - Aloysius Okechukwu, “A Religio-Socio Assessment of Igbo Naming Ceremony among the Anaedo People of Igbo Anambra State”, 9-10.

³⁸ Obiego, *African Image of the Ultimate Reality: An Analysis of Igbo Ideas of Life and Death in Relation to Chukwu-God*, 205.

Sonuç

Dünya hayatının başlangıcı varsayılan doğum olgusuna bütün dini, kültürel ve etnik unsurlar son derece önem atfetmişler; bunu çeşitli kutlama ve ritüellerle dışarıya yansıtmışlardır. Toplamların geçmişle bağ kurmasında geleneksel kültür önemli bir yer tutar. Yoğun olarak Nijerya’da yaşayan İgbo toplumunda doğumla ilgili ritüellerin hamilelik döneminde başladığı görülmüştür. Anne adayının beslenmesi, bulunduğu ortam ve diğer insanlarla ilişkisinin bebeğin sağlığını etkilediği düşünüldüğünden hamile kadın olumsuz ortam ve insanlardan uzak bir yaşam sürdürmeye çalışır. İgbolarda hamile kadının yapması tabu kabul edilen durumlarla cenin arasında bir bağ olduğunu düşündüren bazı inançlar vardır. Bu tür inançların çoğunun başka toplumlarda benzer özellikler gösterdiği tespit edilmiştir. Ayrıca İgbolarda doğurganlığı temsil eden toprak tanrıçası (Ala) ile anne adayı arasında yakın bir ilişkinin olduğu yapılan ritüellerle ortaya çıkmaktadır.

Doğum esnasında kadının ve bebeğinin, fiziksel ve ruhsal olarak sorun yaşamaması için yapılan ritüellerde dua ve kurbanın önemi büyüktür. İlk insandan günümüze kadar birçok dini gelenekte kurban ve dua ibadeti varlığını sürdürmüştür. İgbolar arasında da doğum ritüellerinin her aşamasında özellikle duanın etkili bir şekilde kullanıldığı görülmüştür.

Doğum sonrası atalar kültü ile bağlantılı bir şekilde ortaya çıkan reenkarnasyon inancının İgbolar arasında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bebek doğduktan sonra gelen ziyaretçilerin bebekte atalarla ilgili izleri tespit etmeye çalışması bu durumun en önemli göstergesidir. Bebeğin ve insanın kutsal olarak kabul edildiği ve bunun reenkarnasyon yoluyla tanrısal alemdeki atalardan birinin ruhunun tekrar yeryüzüne doğduğunu kabul ettikleri görülmüştür. Ölen ataların tekrar yeryüzüne döneceği şeklinde tezahür eden reenkarnasyon, ad verme inanç ve ritüellerinde kısmen de olsa kendini göstermektedir. Ayrıca Tanrısal varlıklarla ilgili isimlerin verilmesi bunun en güzel örneğidir. Bu şekilde insanın varoluşu anlaşılmıştır.

Hıristiyanlık ve dışardan kıtaya gelen kültürlerin etkisiyle Afrika topluluklarının birçoğunda olduğu gibi İgbolar arasında da yaşam döngüsü ritüelleri zamanla değişmekte ve/veya yok olmaktadır. Buna rağmen İgbo toplumundaki doğumla ilgili bazı inanç ve ritüellerin günümüze kadar ulaştığı görülmüştür.

Kaynakça | References

- Arinze, Francis C. *Sacrifice in Ibo Religion*. Ibadan: Ibadan University Press, 1970.
- Arslan, Hammet. “Afrika Topluluklarında Atalar Kültünün Önemi ve İşlevi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 7-27.
- Arslan, Hammet. “Afrika Topluluklarında Tabiat Kültü ve Tabii Unsurlara Atfedilen Güçler”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 1-16.
- Arslan, Hammet. “Geleneksel Afrika Dini’nde Tanrı Tasavvuru”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 7-25.
- Arslan, Hammet. “Krallar, Şefler ve Bilgeler: Afrika Topluluklarında Önemli Şahsiyetler”. *İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri*. ed. Nurullah Agitoğlu - Mehmet Sait Uzundağ. 102-129. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Asante, Molefi Kete. “Chi”. *Encyclopedia of African Religion*. ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. 160-161. California: SAGE Publications, Inc., 2009.
- Bamidele, Rasak. “Naming Ceremony: Comparative Analysis of the Igbo and Yoruba Culture in Nigeria”. *Continental J. Arts and Humanities* 2 (2010), 7-16.
- Changa, Ibo. “Igbo”. *Encyclopedia of African Religion*. ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. 333-334. California: SAGE Publications, Inc., 2009.
- Chinyere, Nwuba Sr. Mary Kristel Grace. “The Interface between Igbo Traditional Religion and Christianity”. *African Journal of History and Culture* 13/1 (2021), 37-42.
- Gennep, Arnold Van. *The Rites of Passage*. çev. Monika B. Vizedom - Gabrielle L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Hanchett, Suzanne. “Life Cycle Rituals”. *South Asian Folklore an Encyclopedia*. ed. Margeret A. Mills vd. 354-358. New York: Routledge, 2003.
- Kul, Elif. “Geleneksel İgbo Dininde Yüce Tanrı Çukvu”. *Bil Hikem 3. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. 355-379. Van: Bil Hikem Yayınları, 2021.
- Madu, Jude E. - Aloysius Okechukwu, Nzukoh. “A Religio-Socio Assessment of Igbo Naming Ceremony among the Anaedo People of Igbo Anambra State”. *Nigerian Journal of Arts and Humanities (NJAH)* 3/3 (2023), 1-11.
- Mbiti, John S. *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor Books, 1970.
- Mbiti, John S. *Introduction to African Religion*. London: Heinemann Educational Books Ltd, 1975.
- Ndiukwu, Aloysius Eberechukwu. *Authenticity of Belief in African (Igbo) Traditional Religion: A Critical Appraisal in the Light of Christian Faith*. Frankfurt: PL Academic Research, 2014.
- Nunes, Gabriel. *Animizm: Orta Afrika’nın Gizemli Dinleri ve Ritüelleri*. Ankara:

- Gece Kitaplığı, 2023.
- Obiego, Cosmas Okechukwu. *African Image of the Ultimate Reality: An Analysis of Igbo Ideas of Life and Death in Relation to Chukwu-God*. Frankfurt: Peter Lang, 1984.
- Ogungbile, David O. "Seclusion". *Encyclopedia of African Religion*. 597-601. SAGE Publications, Inc., 2009.
- Ohaja, Magdalena - Anyim, Chinemerem. "Rituals and Embodied Cultural Practices at the Beginning of Life: African Perspectives". *Religions* 12:1024 (ts.), 1-12.
- Onyekelu, Ann. C. "Igbo Traditional Rites of Passage: A Study of Conception/Pregnancy and Birth in Ideato-North Local Government Area". *Nigerian Journal of African Studies* 2/1 (2020), 118-127.
- Seyfeli, Canan - Cebe, Tuba. "Hinduizm’de Doğum Algısı ve Jatakarma (Doğum Ritüeli)". *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2023), 5-28. <https://doi.org/10.58852/dicd.1288060>.
- Seyfeli, Canan - Kul, Elif. "Geleneksel Yoruba Dininde Yaratılış ve Ölüm Sonrası Hayat". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 32 (2018), 237-272.
- Seyfeli, Canan - Kul, Elif. "Olodumare/Olorun: Geleneksel Yoruba Dininde Yüce Tanrı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 33 (2019), 15-42.
- Soyer, Senem. "Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar". *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 403-414.
- Stevenson, Ian. "The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria". *Journal of Asian and African Studies* XX/1-2 (1985), 13-30.
- Taşdelen, H. Musa. *Tübitak Ansiklopedi*. Tübitak Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları, ts. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/gelenek_ve_gorenek
- Uchegbue, Christian Onyenaucheya. "Infancy Rites among the Igbo of Nigeria". *Research Journal of International Studies* 17 (2010), 157-164.
- Vincent de Paul U., Mbah. *Igbo Child Initiation and Christian Baptism: A Case Study in Inculturation*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1993.
- Williams, Ogechukwu Ezekwem. "A Blur between the Spiritual and the Physical: Birthing Practices among the Igbo of Nigeria in the Twentieth Century". *Sacred Inception: Reclaiming the Spirituality of Birth in the Modern World*. 97-112. London: Lexington Books, 2018.
- "Igbo". *britannica*. Erişim 31 Ekim 2024. <https://www.britannica.com/topic/Igbo>

Hümeze Süresinin 1. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyada Hak ve Mahremiyet İhlalleri

Doç. Dr. Zübeyir Karataş | ORCID: 0000-0003-166-2236 | zubeyirkaratas1@gmail.com

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

İnsanlar, her dönemde yaşadıkları sosyal çevrede birtakım sorunlarla karşılaşmışlardır. Bu durum insanlık tarihinin ilk dönemlerinden bu zamana kadar değişik şekillerde sürmüş ve doğal olarak sürmeye devam edecektir. Her asırda fertler ve toplumlar, yaşadıkları çevrede karşılaştıkları problemler karşısında, farklı metotlar geliştirerek onları çözmeye cihetine gitmişlerdir. Müslümanlar ise Kur'an'ın nüzulünden itibaren karşı karşıya kaldıkları dini, siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardaki müşküllerini öncelikli olarak Kur'an perspektifinden çözmeye gayret etmişlerdir. Modern dönemde de karşılaşılan sorunların başında şüphesiz sosyal medya platformları gelmektedir. Bu platformlar iki ucu keskin bıçak misali hem faydalı hem de zararlı yönleri bulunmaktadır. Ancak bunların zararlı yönleri daha ağır basmaktadır. Bu çalışmada, birey ve toplumları genel anlamda yönlendiren ve onların mahremiyet ve saygınlıklarını zedeleyen sosyal medya platformları, Hümeze süresinin 1. âyeti bağlamında ele alındı. Öncelikli olarak bunların fayda ve zararlarına, ardından aile mahremiyetine ve güvenilirliğine etkilerine temas edildi. Sonuç olarak bu sürenin ve ilgili âyetin değindiği olumsuz davranışların sosyal platformlarda ortaya çıkan menfi durumlarla paralellik arz ettiği görüldü. Bu platformlarda birey ve toplumların hak, mahremiyet ve saygınlığına halel getiren davranışların yoğun bir şekilde işlendiği müşahade edildi. Ancak sosyal platformların bilinçli ve amacına uygun kullanıldığında birey ve topluma birçok yönden fayda sağlayacağı görüldü.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Hümeze Süresi, Sosyal Medya, Hak ve Mahremiyet.

Atıf Bilgisi: Karataş, Zübeyir. "Hümeze Süresinin 1. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyada Hak ve Mahremiyet İhlalleri". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 87-115.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1629757>

Geliş Tarihi	30.01.2025
Kabul Tarihi	25.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Zübeyir Karataş)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Violations of Rights and Privacy in Social Media in the Context of the 1st Verse of Surah Al-Humazah

Assoc. Prof. Zübeyir Karataş | ORCID: 0000-0003-166-2236 | zubeayrkaratas1@gmail.com

Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

People have encountered some problems in the social environment they live in every period. This situation has continued in different ways from the early periods of human history to this time and will continue to continue naturally. In every century, individuals and societies have developed different methods to solve the problems they face in the environment they live in. Muslims, on the other hand, have endeavored to solve the religious, political, social, economic and cultural problems they have faced since the revelation of the Qur'an, primarily from the perspective of the Qur'an. In the modern period, social media platforms are undoubtedly one of the main problems encountered. These platforms have both beneficial and harmful aspects like a double-edged knife. However, their harmful aspects are more predominant. In this study, social media platforms, which direct individuals and societies in general and damage their privacy and dignity, are discussed in the context of the 1st verse of Surah Al-Humazah. Firstly, their benefits and harms, then their effects on family privacy and reliability were touched upon. As a result, it was seen that the negative behaviors mentioned in this surah and the related verse are parallel to the negative situations that occur on social platforms. It has been observed that these platforms intensively deal with behaviors that prejudice the rights, privacy and dignity of individuals and societies. However, it was seen that when social platforms are used consciously and in accordance with their purpose, they will benefit individuals and society in many ways.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Surah al-Humazah, Social Media, Rights and Privacy.

Citation: Karataş, Zübeyir. "Violations of Rights and Privacy in Social Media in the Context of the 1st Verse of Surah Al-Humazah". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 87-115.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1629757>

Date of Submission	30.01.2025
Date of Acceptance	25.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Zübeyir Karataş)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kur'ân'ın, hiçbir semâvî kitaba nasip olmayan evrensellik niteliğine sahip olması, müminler için eşsiz fırsat ve imkânların doğmasına vesile olmaktadır. Müslümanlar, Kur'ân'ın söz konusu vasfı itibarıyla her dönemde ortaya çıkan sorunların çözümü için doğal olarak ilk önce ona başvurmaktadırlar. Onun evrensel oluşu, geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte insanlığın karşılaşabileceği problemleri çözme özelliğine sahip olduğu anlamını taşımaktadır.¹ Nüzûlünden günümüze kadar geçen sürede gerek fertlerin gerekse toplumların ihtiyaç ve olaylara bakış açılarında tabii olarak değişimler meydana gelmektedir. Özellikle insanların bilim anlamında terakki etmeleri, beraberinde daha önce sorgulanmayan ve gündeme getirilmeyen sorunların gündeme gelmesine ve sorgulanmasına neden olmuştur. Bir başka deyişle, zaman geçtikçe insanların sosyal, siyasal, dini, kültürel ve ekonomik yönden bakış açıları değişebilmektedir. Ancak her dönemde söz konusu konularla ilgili ortaya çıkan problemler ve zihinleri kurcalayan sorunlar yine onun perspektifinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Kur'ân genel anlamda inanç kitabı olmakla birlikte toplumun oluşumunu ve ayakta kalmasını sağlayan unsurların tamamına değinmektedir. Söz gelimi, inançtan ibadete, kültürden medeniyete ve siyasetten ekonomiye kadar toplumun bütün maddi ve manevî ihtiyaçlarını karşılayacak umdeler tesis etmektedir. Bilim adamları, Kur'ân'ın sahip olduğu mezkûr özelliklerinden dolayı onu farklı yönlerden incelemekte ve bu alanlarla ilgili birçok eser ortaya koymaktadırlar.

Her dönemde öne çıkan ve toplumu yönlendiren ve bazen de manipüle eden etkenler olmaktadır. Bu etkenler, bazen insanlardan -önder-yönetici vasfına sahip olanlar vb.- bazen de onların ürettiği nesnelerden oluşmaktadır. Modern dönemde ise insanları her yönüyle etkileyen ve onları yönlendiren unsurların başında sosyal medya platformları gelmektedir. Sosyal medya platformları sadece Türkiye'de değil dünyanın her yerinde birey ve toplumların kahir ekseriyetini en çok etkileme ve manipüle etme gücüne sahip araçların başında gelmektedir. Bu platformlar, dînî, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarda, şu ana kadar eşi benzeri görülmemiş bir etkiye sahiptirler. İlgili platformlar, her ne kadar bilgi, iletişim, araştırma ve yardımlaşma gibi konularda çok etkili ve faydalı olsalar da genellikle olumsuz yönde kullanıldıkları

¹ Enver Osman Kaan, "Zamana Bağlı Olarak Hükümlerin Değişmesinde Nesih, Esbab-ı Nüzul ve Hz. Ömer'in Uygulamalarının Delil Olma Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (30 Ekim 2019), 149.

görülmektedir. Söz konusu platformların aktif olarak insanları bu kadar etkileme gücüne sahip olması, bizde bunların Kur’ân bağlamında araştırılması gereken bir konu olduğu intibahı doğurdu. Diğer taraftan sosyal platformlarla ilgili farklı zaviyelerden birçok makale, kitap telif edilmiş ve edilmektedir. Ancak bu konudaki eserlerin genellikle fikhî, sosyoloji ve psikoloji konularından ibaret oldukları görülmektedir. Oysa bunların öncelikli olarak Kur’ân perspektifinden değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira İslâm dininin ilk ve en başta gelen kaynağı Kur’ân’dır. Diğer İslâmî bilimler ise onu açıklamak ve ihtiva ettiği hikmeti izah etmek için disipline edilmişlerdir. Çalışmamız bunlardan farklı olarak mezkûr platformların insan hak ve mahremiyetine yaklaşımlarını Hümeze sûresinin 1. âyeti bağlamında değerlendirilmesi şeklindedir. “*Arkadan çekıştirmeyi, yüze karşı eğlenmeyi adet edinen herkesin vay haline!*” Bu âyette yer alan kavramların farklı şekillerde insanların onur ve saygınlıklarını rencide etmek” anlamında kullanılmaları ile sosyal platformlardaki hak ve mahremiyet ihlalleri arasındaki bağlantıya dikkat çekilmiştir. İlgili kavramların yorumunda, ilk dönemden başlamak üzere bu alanda öne çıkan rivayet ve dirayet tefsirlerin yanı sıra çağdaş tefsirlere de müracaat edilmiştir. Söz konusu eserlerin bir kısmında âyetin sebep-i nüzûlüne ağırlık verilirken bir kısmında ise âyetin hem nüzûlüne hem ihtiva ettiği mesajlara ağırlık verildiği müşahede edilmiştir. Ancak mezkûr âyet bağlamında yapılan yorumların analizleri kritik edildiklerinde söz konusu platformlarla bağlantısı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada öncelikli olarak sosyal medyanın işlevine, fayda ile zararlarına, toplum açısından güven derecesine ve bunların aile ve mahremiyet konularına yaklaşımlarına cevap aranmaktadır. Ardından ilgili platformlar, Hümeze sûresinin 1. âyeti bağlamında değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Çalışmada sosyal medya platformlarının genel olarak bu sûre ekseninde ele alınmasının nedenleri belirtilmekte, daha sonra bu sûrenin birinci âyetinde yer alan “hümeze” ve “lümeze” kelimelerinin etimolojik tahlilleri bulundukları bağlama uygun bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Söz konusu platformların Hümeze sûresinin birinci âyeti çerçevesinde değerlendirilmesinin nedenleri ve gayeleri bu kelimeler perspektifinden izah edilmiştir. Son olarak sosyal platformlarla ilgili nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair önerilerde bulunulmuştur. Araştırmada literatür tarama yöntemine başvurulmuştur. Sosyal platformlarla ilgili yazılan eserler ve yapılan çalışmalar konu bağlamında incelenmiştir. Bunun yanı sıra ilgili âyet başta klasik ve çağdaş tefsir metinleri olmak üzere konuya taalluk eden diğer bilimlere ait eserlerden de istifade edilerek incelenmiştir. Sonuç itibarıyla ilgili kelimelerin ifade ettikleri anlam ile sosyal platformlar üzerinden insan hak ve mahremiyetine yapılan saldırıların

benzerlik arz ettikleri görülmüştür. Bu durum, ilgili platformların söz konusu sürenin ilgili âyeti çerçevesinde ele alınmalarının ne denli önemli olduğu kanaatinin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bunun yanı sıra araştırmamız neticesinde sosyal platformların sadece “*Hucurât Süresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler*”² dışında bir çalışmaya rastlamamamız ve söz konusu çalışmanın ele aldığımız çalışmadan amaç ve gaye bakımından farklı olması, bu konudaki kanaatimizin perçinlenmesine vesile olmuştur.

1. Sosyal Medyaya Bakış

Öncelikli olarak toplum üzerinde bu kadar etkiye sahip olan kitle iletişim araçlarını tarif etmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere dijital platformlara “sosyal medya” ismi verilmektedir. Söz konusu isimlendirme, beraberinde birtakım soru işaretlerini de gündeme getirmektedir. Mesela, bu platformları kullananların sosyal oldukları; bunları kullanmayanların ise sosyal olmadıkları intibainı yaratmaktadır. Sanki bu teknolojileri üretenlerin amacı, söz konusu isimlendirmeye insanlar üzerinde baskı kurarak onları kullanmaları yönünde mecbur hale getirmektir. Bu tür eylemi, bir algı yönetimi veya reklam spotu gibi düşünmek mümkündür. Oysa çok açık bir şekilde bunları kullanan herkes sosyalleşmemekte, aksine bunların asosyalleştiği görülmektedir.³

Sosyal medyayla ilgili herkes kendi zaviyesinden farklı tanımlar getirmiştir. Ancak onu, “hayatımızı kolaylaştıran ve hızlandıran öğelerden oluşan bilgi ve içerik platformu”⁴ veya “kullanıcıların, çevrimiçi haber, fotoğraf, video, metin gibi içerikleri kolayca üretebildikleri, diğer kullanıcılarla hızlıca paylaşabildikleri ve böylelikle geniş kitlelere kolayca ulaşabildikleri platformlar”⁵ şeklinde tarif etmek mümkündür. Sosyal medyayı geleneksel internet sitelerinden ayıran bir yapısı vardır. Burada irade tamamen kullanıcıdadır. Daha açık bir ifadeyle içerikleri üreten ve tüketen kullanıcılarıdır. Youtube’un sahibinin video paylaştığı veya Twitter sahibinin sıklıkla Tweet attığı görülmemektedir.⁶ Dünya, kurulduğundan beri sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde bir seyir izlemiştir. Ancak özellikle 21. yüzyılda başta sosyal medya

² İbrahim Yıldız, “Hucurât Süresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (23 Eylül 2021), 158-182.

³ Ekmel Geçer - Ulviye Ezerbolatoğlu (ed.), “Dijital Çağda İletişim Ahlakı”, *Sosyal Medya: Çocuklar, Büyükler ve Gerçekler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 82.

⁴ Hamza Çakır, “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”, *Sosyal Medya ve Kaybedilen Mahremiyet* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 11.

⁵ Yıldız, “Hucurât Süresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler”, 160.

⁶ Çakır, *Sosyal Medya ve Kaybedilen Mahremiyet*, 11.

olmak üzere ve diğer iletişim araçlarının baş döndürücü bir şekilde gelişmesi ve dünyanın bu platformlar aracılığıyla adeta küçük bir köye dönüşmesi, beraberinde köklü değişimlerin meydana gelmesine sebebiyet vermiştir.⁷ Öyle ki coğrafi uzaklıklar, sınırlar zaman ve mekân, adeta daralmış dönüşüme uğramıştır. Dünyanın herhangi bir coğrafyasında meydana gelen olaylar ve gelişmeler o coğrafyayla sınırlı kalmayıp anında tüm dünyaya yayılmakta ve dünyanın dengelerini her açıdan etkilemekte ve değiştirebilmektedir.⁸ Mezkûr platformlar sadece dünyayı küreselleştirmekle kalmayıp insanları da her konuda yönlendirebilmektedir. Örneğin, başta iletişim olmak üzere bireysel yaşamdan toplumsal hayata, eğitim, fikir, düşünce, devlet ve inanç üzerinde ciddi manada etkiye sahiptir.⁹ Söz konusu platformlar, eğitimin sanallaşması, devlet işlerinin ilgili ortamlarda yürütülmesi, aile ilişkileri, bunun yanı sıra büyük ekonomik güce sahip olması, geniş kullanıcı kitlesine ulaşabilmesi ve en önemlisi bilgi ve eğlence kaynağı olması hasebiyle, sürekli gündem olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Bundan ötürü günümüz toplumunu bu denli etkiye sahip olgudan bağımsız düşünmek mümkün görünmemektedir.¹⁰ Bir başka ifadeyle birey ve toplumlar, her açıdan ilgili araçlardan bir şekilde etkilenmektedirler.¹¹ Sosyal medya, onların hayatının bir parçası olmakta hatta bir kısmının hayatının en önemli parçasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu platformlardan uzak durmanın imkânsız olduğu söylenebilir.¹² Bu konuda yapılan istatistiklerin söz konusu olguyu teyit ettiği görülmektedir. Zira bilgisayar, tablet ve mobil cihazların kullanımıyla birlikte sosyal medya kullanımında ciddi şekilde artış yaşandığı müşahade edilmiştir. Özellikle mobil cihazlar üzerinden dijital platformlara erişim günden güne artmaktadır. Dünyada internete ulaşabilen 3.4 milyar insandan 2.3 milyardan fazlası sosyal medya hesabına sahiptir. Ülkemizdeyse yaklaşık 60 milyondan fazla kişi internete erişmekte ve bunların yaklaşık 42 milyonu sosyal medya kullanmaktadır. Bunun yanı sıra 71 milyonu yani her 10 kişiden 9’unda mobil telefon bulunmakta ve 36 milyon sosyal medya hesabı bu mobil cihazlar üzerinden kullanılmaktadır.¹³ Aynı zamanda ülkemizde günlük

⁷ Mustafa Çalışkan -Yunus Mencik, “Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Sosyal Medya”, *Akademik Bakış Dergisi* 50 (2015), 254.

⁸ Ayşe Sarıtaş - Kadir Demirci (ed.), “*Biz Gençlere Dair*”, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 61.

⁹ Sarıtaş - Demirci, “*Biz Gençlere*”, 59.

¹⁰ Ekmel Geçer - Ulviye Ezerbolatoğlu (ed.), “Dijital Çağda İletişim Ahlakı”, *Sosyal Medya: Çocuklar, Büyükler ve Gerçekler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 111.

¹¹ Sarıtaş - Demirci, “*Biz Gençlere Dair*”, 60.

¹² Betül Onay Doğan - Mustafa Çuhadar (ed.), “Yeni Gölgele”, *Dijital İkilem* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 179.

¹³ Tınaz, “*Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medyanın Evlilik Üzerine Etkisi*”, 14; Lokman Arslan -

internet kullanımı 7 saat 15 dakika olup bunun 2 saat 44 dakikası sosyal medya platformları aracılığıyla gerçekleştirilmektedir.¹⁴ Bu durum, işin vahametini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Aşağıda sosyal medyanın fayda ve zararları, insan ilişkilerinde konumu, güven, aile mahremiyeti ve nihayetinde ilgili âyet bağlamında konumu ayrı başlıklar altında incelenecektir.

2. Sosyal Medyanın Fayda ve Zararları

Sosyal medya platformları, kolay ulaşım ve kullanım sağladıklarından, toplumun her kesimine hitap etmektedir. Onların hitap kitlesi sadece gençler veyahut entellektüel kesimler olmayıp bunların yanı sıra orta yaşlılar, alt gelirli aileler, çocuklar ve genel olarak bütün halk tabakalarıdır. Bunlar, mevcut medya araçlarına kolayca ulaşabilmektedirler.¹⁵ Sosyal medya araçlarına tümünden faydalı veyahut zararlı olarak nitelemek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Her ne kadar olumsuz ve zararlı yönleri ağır bassa da doğru ve yararlı bir amaç için kullanıldıklarında şüphesiz faydalı ve olumlu yönlerinin olacağı bir vakıdır. Mez-kûr platformların zararlı ve olumsuz yönlerine değinmeden bunların olumlu yönlerine temas etmekte yarar vardır. Zira ilgili platformların, bıçak misali nerede ve hangi amaçla kullanıldıklarına bakmak gerekir. Bıçakla birine zarar verilirse kötü, onunla yararlı bir iş yapılırsa faydalı olur.¹⁶ Eğitim, bilgi paylaşımı, herhangi bir konuyla ilgili bilgi edinmek, geniş kitlelere ulaşmak, sosyal ilişkiler kurmak, gündeme dair gelişmeleri takip etmek vb. meselelerde çokça yararlı oldukları herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir.¹⁷ Ayrıca kütüphaneler dolusu bilgiye bir tıkla ulaşmada, sosyalleşmeye, yangın, sel, deprem ve savaş gibi yerel ve küresel afetlere karşı oldukça etkindir.¹⁸ Bunun yanı sıra yardım kampanyaları ve benzeri organizasyonlar için de oldukça hayati önem taşımaktadır. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu platformların zararları; iyi ve yararlı yönlerinden çok daha fazladır. Zararlı yönlerinden biri de şüphesiz zaman israfıdır. Bilindiği üzere zaman, insan için en değerli nimetlerin

Mustafa Çuhadar (ed.), “Yeni Gölgeleler”, *Dijital Çağda Bilgi Ahlakı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 17-18; “Sosyal medya platformlarının Türkiye’deki kullanıcı sayıları ne kadar?”, *DonanımHaber* (15 Nisan 2024).

¹⁴ Çakır, *Sosyal Medya ve Kaybedilen Mahremiyet* 62.

¹⁵ Birol Akgül vd., “Medya Bağımlısı Bireyin, Medyada Harcadığı Fazla Zamanın Bireye Sosyo-Ekonomik Zararları”, *Academia Journal of Social Sciences - Special Issue* 1 (2018), 284.

¹⁶ Sarıtaş - Demirci, “Sosyal Medya ve Biz Gençlere”, 73.

¹⁷ Mustafa Bostancı, *Sosyal Medya-Dün Bugün Yarın* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 71; Related Digital, “Sosyal Medyanın Faydaları Nelerdir?”, *Related Digital* (blog), 30 Haziran 2022.

¹⁸ Kader Demiröz, “Afet Kriz Yönetiminde Sosyal Medyanın İşlevselliği ve Zararları Üzerine Bir İnceleme”, *Dirençlilik Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2020), 298.

başında gelmektedir. Zira her insan, zaman içinde doğar, zaman içinde yaşar ve aynı şekilde zaman içerisinde vefat eder. Yaşanılan kürede her şey bir zamana bağlı fonksiyonunu gerçekleştirir. Kaybedilen ve yitirilen her nesne ve unsur, zamanla elde edilme ve getirilme potansiyeline sahiptir. Ancak kaybedilen zamanı hiçbir şekil ve surette geri getirmek mümkün değildir. Bundan dolayı Kur'ân, farklı âyet ve sûrelerde zamana ve zamanı meydana getiren nesnelere yemin ederek¹⁹ onun fert ve toplum için ne denli öneme sahip olduğunu beyan etmiştir. Hz. Peygamber'inde zamanla ilgili hadisleri onun önemini ifade etmesi açısından son derece dikkat çekicidir.²⁰

Sosyal medya platformları, aşırı zaman israfına bunun yanı sıra birtakım psikolojik hastalıkların da meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Zamanın çoğunu buralarda geçirenlerin farkına varmadan narsizim ve depresyon hastalıklarına yakalandıkları görülmektedir. Uzmanlar, bu durumun ortaya çıkmasının nedenini; kişinin kendini, yeteneklerini aşırı derecede önemsemesinden; bunun yanı sıra yüz yüze ilişkilerinin azalması gibi faktörlerden kaynaklandığını ifade etmişlerdir.²¹ Mezkûr platformlar zaman kaybına, sosyalleşmeye ve okumaya/araştırmaya engel oldukları gibi; aynı zamanda aile ve mahremiyet kurumlarının da yozlaşmasına olmasına neden olmaktadır.²²

3. Güven ve Emniyet Bağlamında Sosyal Medya

İnsanın en temel ihtiyaçlarından biri de şüphesiz güven ve emniyettir. Güven duygusu, aynı zamanda bireylerin psiko-sosyal ihtiyaçlarından biridir. Söz konusu ihtiyaç, her toplum için hayati öneme sahiptir. Güven ve emniyetin olmadığı yerde, huzurdan ve refahtan söz etmek mümkün değildir. Toplum için güven; yiyecek su ve oksijen gibidir. Çünkü mezkûr durumun olmadığı bir toplumda din, can, mal, akıl ve nesil güvenliğinden söz etmek muhaldir. Aynı zamanda böylesi bir ortam, bütün birey ve toplumları direkt olarak sosyolojik,

¹⁹ et-Tekvîr 81/17-18; el-Fecr 89/1-2-3; eş-şems 91/1-2-3-6; el-Leyl 92/1-2; ed-Duhâ 93/1-2; el-Asr 103/1.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasırunnasır (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Rikâk" 3; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975), "Züh'd" 25; "Sıfatü'l-kıyâme" 1.

²¹ Mehmet Emin Babacan, *Sosyal Medya ve Gençlik* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2017), 76; Işıl Zeybek, *Çağın Vebası: Sosyal Medya Bağımlılığı* (İstanbul: Paloma Yayınevi, 2015), 359; Sarıtaş - Demirci, "Biz gençlere", 64.

²² Ekmel Geçer, *Sosyal medya ve iletişim psikolojisi: kişilik, kutuplaşma ve algoritma*, ed. Lamia Levent Abul (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 24.

psikolojik, dinî, siyasî ve ekonomik yönden olumsuz etkilemektedir.²³ Dolayısıyla her birey ve toplum, doğal olarak güven içerisinde yaşamak ister. Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de²⁴ gerekse hadis-i şeriflerde²⁵ güvenin önemi belirtilmiş ve insan için ne denli kıymete haiz olduğu vurgulanmıştır. Sosyal medyanın güvenilirliği günden güne tartışılmakta ve son dönemlerde ise bu konuda ciddi manada güven bunalımı yaşanmaktadır. İnsanın sosyal bir varlık olması ve diğer bireylerle söz konusu platformlar üzerinden iletişim kurmak istemesi bazı durumlarda beraberinde büyük tehlikelere neden olabilmektedir. Bu tehlikelerin başında birtakım fake (sahte) hesaplarla yapılan paylaşımlar gelmektedir. Sosyal platformlar, kullanıcılara gerçek kimlikleri dışında ve fake hesaplarla giriş yapmalarına izin vermektedir. Bu durum, sorumsuzca paylaşımların yapılmasına ve halkın yanlış ve kasıtlı bir şekilde yönlendirilmesine sebebiyet vermektedir.²⁶

Sahte hesap ve profil kullanılarak sosyal medyada var olmak isteyenlerin amacı; gerçek hayatta elde edemediklerini bu platformlar üzerinden sahip olmaya çalışmaları ve psikolojik olarak kendilerini tatmin etmek istemeleridir. Bu durum, uyum ve adaptasyon sorununun oluşmasına ve gerçek ile sanal arasında gelgitlerin yaşanmasına neden olmaktadır.²⁷ Sosyal medyanın günden güne güven kaybına uğramasının başta gelen nedenlerinden biri de mezkûr platform sahiplerinin zaman zaman bazı ülkelerde çıkar ve menfaatlerine aykırı politikalar karşısında bu platformları adeta bir silaha dönüştürmeleridir. Uluslararası çapta büyüklüğe sahip platformların görevi, genellikle bir yandan küresel gündemi algı ve dezenformasyonla belirlemek; bir yandan da ait oldukları ülkelerin çıkarlarını korumak, güçlü göstermek ve onların imajını ve algısını olumlu anlamda yansıtabilecek politikalara öncelik vermektir. Bu husus, sadece mezkûr platformlar için değil aynı şekilde büyük iletişim araçlarından olan ve dünyanın en büyük ve etkili televizyon kanallarında, radyolarında, gazete ve makalelerinde de açık bir şekilde görülmektedir.²⁸ Küresel medya

²³ Zübeyir Karataş, "Kur'ân'da Huzur ve Güven Ortamı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (15 Ocak 2022), 243.

²⁴ Güven ve emniyetinin önemini ifade eden âyetlerden bazıları şunlardır: el-Bakara 2/125; en-Nahl 16/112; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67; Kureyş 106/5.

²⁵ Güvenle İlgili Hadislerin bazıları şunlardır: el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (İmân) 4; Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "İmân" 65; et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Fiten"76; Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), "Zühd" 34.

²⁶ Babacan, *Sosyal Medya ve Gençlik*, 74.

²⁷ Sarıtaş - Demirci, "Biz Gençlere", 63.

²⁸ Abdullah Özkan - Muhammed Şevki Aydın (ed.), *Medya Ahlakı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

şirketlerinin sadece medya aktiviteleriyle yetinmemeleri bunun yanı sıra ticari faaliyetlerde bulunmaları; doğal olarak küresel anlamda siyasal iktidar ve karar vericilerle ilişki içine girmelerine sebebiyet vermektedir. Bunlar arasında çıkar ve menfaatler çeliştiği durumlarda söz konusu platformlar, karar vericiler için birer tehdit ve şantaja dönüşmektedir.²⁹ Aslında sadece yöneticiler ve karar vericiler için değil bazı durumlarda söz konusu platformlar toplumu galeyana getirip karışıklık yaratmaları sebebiyle birer milli güvenlik sorunu haline dönüşmektedirler. Dünyanın neresinden olursa olsun buralarda yaşanan büyük gösteri ve ayaklanmalarının ardında ilgili platformların büyük rol oynadığını görmek mümkündür. 2010 Tunus'ta başlayan ve diğer Arap ülkelerini saran Arap Baharı, Türkiye'deki Gezi Parkı Eylemleri, Wikileaks Belgeleri ve Fransa'da başlayıp Avrupa'nın çeşitli ülkelerine yayılan Sarı Yelekliler gibi olaylarda ilgili platformların aktif şekilde rolleri neredeyse herkesin malumudur.³⁰

Sosyal medya platformları dünyada olduğu gibi ülkemizde de zaman zaman sokakları kışkırtarak ve insanları birtakım algılarla provoke ederek kaos yaratmaktan geri durmamaktadırlar. Örneğin, Fetö darbe girişiminden sonra 30. 07. 2024 tarihinde sosyal platformlarda Kayseri'de Suriyeli bir kız çocuğun bir sığınmacı tarafından tacize uğradığıyla ilgili haberlerin çıkması üzerine halkın bir kesimi galeyana gelip şehirde yaşayan mültecilere yönelik saldırılara başlamış ve olay kısa süre içerisinde farklı şehirlere yayılmıştı.³¹ Ardından yetkililer olayla ilgili yapılan paylaşımların birçoğunun sahte hesaplardan yapıldığını ve olayla ilgili 855 kişinin gözaltına alındığını bunlardan 468'inin göçmen kaçakçılığı, kasten yaralama, yağma, hırsızlık, cinsel istismar, tehdit, hakaret, uyuşturucu, mala zarar verme, dolandırıcılık ve şantaj gibi suçlardan kayıtlarının olduğunu beyan ettiler.³² Aslında bu olay, söz konusu platformların ne denli tehlikeli ve telafisi neredeyse güç olaylara neden olabileceklerini apaçık bir şekilde ortaya koydu. Bir başka örnek vermek gerekirse çok yakın tarihte dünya çapında yaklaşık 2 milyar, Türkiye'de ise 58 milyon kullanıcısı bulunan sosyal ağlardan Instagram'a katalog suçlar başta olmak üzere çocuğa karşı cinsel

Yayınları, 2022), 40-41.

²⁹ Özkan, *Medya Ahlakı*, 42.

³⁰ Hasan Topbaş - Umur Işık, "Kurgu İle Gerçeklik Arasında Gezi Parkı Eylemleri ve Sosyal Medya", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (23 Ekim 2014), 197-230; Demiröz, "Afet kriz Yönetiminde sosyal Medyanın İşlevselliği ve Zararları Üzerine Bir İnceleme", 296-297.

³¹ "Kayseri olayları: Türkiye genelinde gözaltına alınan 1065 kişiden 28'i tutuklandı", *BBC News Türkçe* (30 Haziran 2024).

³² "Bakan Yerlikaya: Kayseri'deki Provokasyonlarla İlgili 28 Kişi Tutuklandı – Göç Araştırmaları Vakfı" (Erişim 15 Mart 2025).

istismar, intihara sevk etme ve hakaret gibi suçlardan dolayı erişim yasağı getirildi.³³ Bu durum, ilgili platformların sosyolojik ve psikolojik yönden insanları nasıl etkilediklerini açık bir şekilde göstermektedir. Öyle ki sırf paylaşım yapamayacakları için bazı kimseler tatil planlarını, evlilik yıl dönümü ve doğum günü kutlamalarını iptal ettiler. İş öyle bir raddeye ulaştı ki bu durumda olanların yemekten kesildikleri ve depresyona girdikleri görüldü. Bilim insanları, bu vakıayı yaşayanların sinir, huzursuzluk, depresyon, odaklanma güçlüğü ve yoksunluk belirtileri gibi olumsuzlukla yaşadıklarını belirtmişlerdir³⁴

Son olarak yukarıda zikredilen olaylar ve insanların bunlara karşı geliştirdikleri reaksiyon, sosyal platformların bilinçli bir şekilde ve yasalarla tam manasıyla denetim altına alınmasının ne denli önemli olduğunu ortaya koydu. Aksi takdirde bu platformların ciddi güven ve kaos yaratmaları kaçınılmaz bir hal alır.

4. Aile ve Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya

Aile ve mahremiyet konuları dinden ayrı mütalaa edilemez. Dolayısıyla öncelikli olarak sosyal platformların İslâm diniyle münasebetlerine genel manada göz atmakta yarar vardır. İslâm, insanı sosyal varlık olarak telakki ettiğinden onun çevresiyle iletişim ve birliktelik kurmasına önem vermektedir. Ancak bu birlikteliğin ve iletişimin iyilik ve takva üzerinde kurulmasını talep etmektedir. Günah ve adavet gibi insani değerlerden uzak eylem ve davranışlar üzerinde kurgulanan birliktelikten ve iş birliğinden ise şiddetle kaçınılması gerektiğini belirtmektedir.³⁵ Sosyal platformlar yukarı da kısmen ifade edildiği üzere hayatı kolaylaştıran, uzakları yakınlaştıran, kişileri buluşturan, uzak sohbet ve yazışma imkânları oluşturan, sanal buluşmayı sağlayan³⁶ özelliklere sahiptir. Bunun yanı sıra ilmi araştırmalarda yardımcı olan, bilgiye daha hızlı ve kolay ulaştıran, iletişimde, sanat ve ekonomide, yardım kampanyalarında, yangın, deprem ve sel gibi afetlerde de hayati öneme haizdir. Ancak bazı durumlarda bireylerin dinden tamamıyla uzaklaşmalarına veya dinî değerlere karşı pasif/lakayt kalmalarına neden olmaktadır. Söz konusu platformlarının bu fonksiyonu “dine karşı olumsuz tutumu” icra etmelerinin birden çok nedenini saymak mümkündür. Söz gelişi, halkın sevgi ve saygısını kazanmış karizmatik

³³ “Instagram: BTK’dan sosyal medya platformuna erişim engeli”, *BBC News Türkçe* (02 Ağustos 2024).

³⁴ Yeni Şafak, “Bunun adı gönüllü esaret: Instagram yoksa tatil de yok doğum günü de | Gündem Haberleri”, Text, *Yeni Şafak* (Yeni Şafak) (Yeni Şafak, Erişim 05 Eylül 2024).

³⁵ el-Mâide 5/2.

³⁶ Bahattin Akbaş, *İdeal İnsan* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 85.

şahsiyetlerin bu platformlardaki tutumu, gayr-i ahlaki ilişkilerin ve birlikteliğin özendirilmesi³⁷ mahremiyet konularının özgürlük adı altında paylaşılması ve halkı birbirine kenetleyen adâb-ı muâşeret kurallarının ihlal edilmesi gibi konuları saymak mümkündür. Bu durum, netice itibarıyla dinin toplum üzerindeki etkisinin azalmasına neden olmaktadır.³⁸ Özet olarak sosyal medya daha önce ifade edildiği üzere iki ucu keskin bıçak misali gibi din üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiye sahiptir. Ancak günümüz şartlarında din üzerinde olumsuz etkileri olumlu etkilerinden çok daha ağır bastığı görülmektedir. Bu platformların din üzerinde etkisine kısaca değindikten sonra bunların aile ve mahremiyet perspektifinden değerlendirmekte yarar vardır.

İnsanlık tarihi içerisinde bilinen en köklü ve en temel yapı, aile kurumudur. Sağlıklı bir aile yapısı oluşmadan dengeli ve barışa dayalı bir sosyal yapı oluşturmak mümkün değildir.³⁹ Sosyal medya her alanda olduğu gibi aile ve mahremiyet konularında da etkili ve yönlendirici etkiye sahiptir. Söz konusu platformlar, sadece bağımlılıkları artırmakla kalmıyor bunun yanı sıra bireylerin, aileleri ve toplumla olan iletişimlerini de etkiliyor.⁴⁰ Bu durum, genellikle birey ve toplumların olumsuz yönde etkilenmeleri şeklinde gerçekleşiyor. Bilindiği üzere muhafazakar toplumlar için aile ve mahremiyet değerlerinin korunması, hayati öneme sahiptir. Bunların yıpratılması, yozlaştırılması; ilgili değerlerin derinden sarsılmalarına neden olur. Aslında mahremiyet kuralları ihlal edildiği zaman aile kurumunu ayakta tutan temel dinamikler ve sabiteler de ciddi anlamda zarar görmekte ve bazı durumlarda yıkılmaya doğru yüz tuttuğu görülmektedir. Nitekim yapılan istatistikî araştırmalarda boşanmak isteyen 10 çiftten 7'sinin boşanma gerekçelerinin birbirinden bulamadığı ilgiyi sosyal platformlarda bilmediği ve tanımadığı kişilerden bulduğunu zannederek yuvalarını dağıttıkları tespit edilmiştir.⁴¹ Bundan dolayı ilgili platformların aile ve mahremiyet ilişkilerindeki konumuna değinmekte yarar vardır.

Mahremiyet duygusu, insanın en büyük alamet-i fârikasıdır. Bu duygu Hz. Âdem'in yaratılmasıyla birlikte insanlığa bahşedilmiş ilahi bir lütuftur. Her insanın fıtratında var olan bir duygudur. Kur'ân'da Hz. Âdem ve eşi Hz.

³⁷ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 140-193-262.

³⁸ Ekmel Geçer, *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 83.

³⁹ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları* (Samsun: Eser Matbaa, 1991), 48; Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019), 133.

⁴⁰ Geçer, *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi*, 99.

⁴¹ Akbaş, *İdeal İnsan*, 89.

Havvâ'nın cennetten çıkarılma hadisesi anlatılırken onların insani bir refleksle belirli yerlerini örtmeye çalıştıkları ifade edilmektedir.⁴² Bu davranış, mahremiyet duygusunun fitrî olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.⁴³ Aslında mahremiyet kavramı iffet ve utanma kavramıyla yakın anlam ilişkisi içerisinde. Mahremiyet; “insana ait bir duygu olup, özellikle insanın kendisini koruma alanı olarak gördüğü, tamamen kendisine ait kıldığı, kendisine ait olmasını istediği, başkalarının görmesinden rahatsızlık duyduğu, başkaları müdahale ettiği oranda saldırıya uğradığını hissettiği ve kendi hakkı olan bir şeye tecavüz olarak yorumladığı ve özelinde kalmasını istediği her türlü duygunun adıdır.”⁴⁴ Kısacası mahremiyeti, “özel hayatın gizliliği ve korunması” şeklinde tarif etmek mümkündür.

Sosyal medya, insan ve toplum için kutsal addedilen aile mahremiyetinin zedelenmesinde maalesef ciddi rol oynadığı görülmektedir. Yapılan istatistik araştırmalar evli çiftlerin boşanma nedenleri arasında sosyal medyanın üst sıralarda yer alması bu durumu teyit etmektedir. Çiftlerin uzun süre mezkûr platformlar karşısında zaman geçirmeleri; birbirine karşı duyarsızlaşmalarına bu duyarsızlaşmanın da zamanla sözel ve fiziksel şiddete evrilmesine ve netice itibarıyla boşanmayla sonuçlanmasına neden olduğu müşahade edilmektedir.⁴⁵ Mahremiyeti ihlal eden nedenler arasında kimliğini gizleyerek farklı sahte hesaplar adı altında insanların kişiliklerine saldırılarda bulunulması, kaos ve çatışma çıkarmak için toplumun manipüle edilmesi, “bizden” ve “bizden” olmayan” ayırımına başvurularak bireylerin düşmanlaştırılması, üstelik bunları yapan sıradan kullanıcılar değil; toplumun bildiği ve tahsil görmüş, yüksek makamlardaki insanlardan olabiliyor olması⁴⁶ durumun vahametini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Özellikle hassas meselelerde beğeni veya bir tık fazla alabilmek için kişi ve kurumlarla ilgili ortaya atılan iddia ve dedikoduların iyice araştırılması büyük önem arz etmektedir. Çünkü aslı ve kaynağı iyice tespit edilmeyen bir konu hakkında yorum yapmak, hüküm koymak, ahlakî değerlerle bağdaşmadığı gibi birçok kez masum insanların haksız yere kişiliklerinin rencide edilmesine neden olmaktadır. Bundan dolayı Allah Teâlâ Hucûrat sûresinin 6. âyetinde “*Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın.*

⁴² el-A'râf 7/22.

⁴³ Abdullah. Kahraman, “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”. *Nas'lar Çerçevesinde Mahremiyet: Tanımı ve Sınırları*. (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019) 55-56.

⁴⁴ Kahraman, “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”, 56.

⁴⁵ Tınaz, “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”, *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medyanın Evlilik Üzerine Etkisi* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 97.

⁴⁶ Geçer, *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi*, 97-99.

Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük ederseniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.” buyurarak doğruluğu teyit edilmeyen bir haberin yayılmasının telafisi mümkün olmayan neticeler doğurabilme potansiyeline sahip olduğunu, dolayısıyla bu davranıştan şiddetle kaçınılması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁷ Söz konusu âyetin vermek istediği mesajlardan biri de her hâlükârda kim ve kime karşı olursa olsun asla ahlakî ilke ve davranışlardan ödün verilmemesi gerektiğidir.⁴⁸

Sosyal platformlarda yapılan hak ihlallerin başında gelenlerden biri de insanların mahremiyetlerinin gizlice araştırılması ve ortalığa saçılmasıdır. Bu durum hem Kur’ân’ın hem de temel insan haklarının açık ihlalidir.⁴⁹ Özellikle bazı durumlarda kötü niyetle büyük bir heyecan ve etkileşim alma güdüsüyle bazı video ve yazıların değiştirilmesi bunlara ekleme ve çıkarmalarda bulunulması, işi insan onurunun çiğnenmesine kadar götürebilmektedir. Çünkü bu tür yalan ve iftira içerikler bir anda viral olabilir ve görenler onun doğru bir haber olduğunu sanabilir. Ferdi bir yalan dakikalar içerisinde toplumsal bir yalana dönüşebilir. Konu ve içerik çok hassas ise bunun önlenmesi doğal olarak güçleşmektedir. Aslında yalan ve iftiranın bu denli çabuk yayılmaları insan psikolojisiyle ilintili bir durumdur. Zira insan, psikolojik olarak maalesef işine gelen “bilginin” doğruluğuna inanmaktadır.⁵⁰

5. Hümeze Sûresinin 1. Âyeti Bağlamında İnsan Hak ve Mahremiyeti

Hümeze sûresinin birinci âyetiyle ilgili detaya girmeden, yer aldığı sûreyle ilgili bilgi vermek yerinde olacaktır. Söz konusu sûrenin kendisinden önce yer alan Asr sûresiyle münasebeti vardır. Asr sûresinde iman, salih amel, hakkı ve sabrı tavsiye eden insanların dışında kalanların ziyan içerisinde olacaklarıyla; Hümeze sûresindeyse hüsrana uğrayanların, niçin hüsrana uğradıkları ve akıbetlerinin neler olacağıyla ilgili malumata yer verilmiştir.⁵¹ İnsanları arkadan çekiştiren, gıybetini yapan, onlara kaş, göz, el ve kol hareketi yaparak saygınlıklarını zedeleyen kimselerin büyük cezaya çarptırılacakları ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra bu davranışları yapanların temel özelliği; bunu

⁴⁷ Sosyal medyanın ilgili âyet bağlamıyla alakalı geniş bilgi için bk. Yıldız, “Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdişi” 158-175.

⁴⁸ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 28/97.

⁴⁹ el-Hucurât 49/12; “İnsan hakları evrensel beyanname.pdf” (Erişim 19 Eylül 2024).

⁵⁰ Geçer, *Sosyal Medya*, 101-102.

⁵¹ Abdülkerim Yunus el-Hatîb, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 16/1670.

alışkanlık haline getirip yaptıklarından zevk almalarıdır.⁵² Sûre, nüzûl tertibine göre 32. sıraya yerleştirilen Mekki sûrelerdendir. Kaynaklarda sûrenin Cemîl b. Âmir, Ahnes b. Şerîk, Velîd b. Mugîre veya Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.⁵³ Ancak bazı müfessirler, sûrede yer alan “veylün” “humezetün” ve “lümezetün” gibi kelimelerinin nekre formatında yer almalarından dolayı onun herhangi biri/birileri için nâzil olmadığını veyahut mezkûr şahıslarla birlikte, söz konusu eylemleri yapan herkesi kapsadığını söylemişlerdir.⁵⁴ Şüphesiz bu görüş “genel olması” itibariyle daha isabetli görülmektedir. Çünkü sûreyi sadece belirli kişilere indirgemek hem Kur’ân’ın evrensel mesajına⁵⁵ hem de tefsir usûlünde yer alan “Sebebin hususiliği lafzın umumiliğine engel değildir”⁵⁶ kuralına uygun düşmemektedir.

Bu sûre, insan ilişkilerinde çok önemli yeri olan ahlâkî bir ilkeye dikkat çekmiştir. Zira bilindiği üzere Yüce Allah insanı en güzel şekilde ve mükerrer vasıflarla yaratmıştır. Dolayısıyla sûre insan onur ve şahsiyetine zarar veren her davranıştan uzak durulması gerektiğini belirtmiştir.

5.1. Hümeze (هَمْز) Kavramı ve Sosyal Medyadaki Hak ve Mahremiyet İhlalleri

Bu başlık altında “hümeze” kavramının sosyal medya ile ilişkisi incelenmeye çalışılacaktır. Söz konusu kavramın sosyal platformlardaki tezahürleri üzerinde durulacak ve bu bağlamda ortaya çıkan hak ihlallerinin dinî ve ahlâkî boyutları incelenecektir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce Hümeze sûresi’nin meâlî verilecek, ardından weyl (وَيْلٌ) kelimesinin anlamı açıklanacaktır. Zira kavramlar doğru anlaşılmadan sağlıklı bir sonuca varılmaz. Ayrıca sağlıklı düşünmenin ve isabetli analiz yapabilmenin yöntemlerinden biri

⁵² Hareddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 5/5/686-87.

⁵³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vil’il-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2000), 24/597; Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi’l-Leys es-Semerkandî*, thk. Mahmûd Mutricî (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.); Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lübâbün-nükûl fî esbâbi’n-nüzûl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 216.

⁵⁴ Ali b. Muhammed el-Mâveridî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 6/336; Abdülhak b. Gâlib İbn ‘Atriyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 4/795; Muhammed b. Muhammed Ebu’s-Suûd, *İrşâdû’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-kitâbi’l-kerîm* (Beyrut: Dârü’l-ihyâi turâsi’l-arabi, ts.), 9/198.

⁵⁵ el-Furkân 25/1; Sebe’ 34/28; eş-Şûrâ 42/7.

⁵⁶ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (b.y.: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 1974), 1/110; Muhammed b. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/131.

de ele alınan kavramların usulüne göre yorumlanmasıdır. Bir başka ifadeyle insanın düşünce yeteneği, bildiği ve kullandığı kavramlarla orantılıdır. Özellikle Kur’ân gibi metni muciz olan ilâhi kelimada bu husus çok daha önem arz etmektedir. İlgili sûrede Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

Arkadan çekilmeyi, yüzüne karşı eğlenmeyi âdet edinen herkesin vay haline! O ki mal toplamış ve onu sayıp durmuştur. (O), malının kendisini ebedî kılacağını zanneder. Hayır! Andolsun ki o, Hutame’ye atılacaktır. Hutame’nin ne olduğunu bilir misin? Allah’ın tutuşturulmuş, (yandıkça) tırmanıp kalplerin ta üstüne çıkan ateştir.

Sözlükte hüzn, helak, meşakkat ve azap anlamlarına gelen⁵⁷ “veyl” kavramı, Kur’ân’da 24 yerde geçmektedir. Geçtiği âyetlerde kınamay, cehennemde bir vadiyi ve öfkelenmeyi ifade etmekte ve aynı zamanda her sıkıntı anında söylenilen ve kendisiyle bedduada bulunulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸ Bu kavramdan sonra gelen ve çalışmamızın ana omurgasını oluşturan kavramlardan biri olan “hümeze” kavramının öncelikli anlamını ardından sosyal platformlarla ilintisinin izah edilmesinde fayda vardır. Hümeze kelimesi, هَمْز/hemz kökünden türetilmiştir. Bu kelimenin türetildiği kökte, işaret etmek, ayıplamak, dövmek, vesvese vermek ve şiddetli bir şekilde iteklemek anlamları vardır.⁵⁹ Müfessirler, söz konusu kelimeyi, kendisinden önce yer alan veyl ifadesiyle birlikte birbirine yakın anlamlarda izah etmişlerdir. Örneğin, insanları haksız yere eleştirmek, onları dil, el ile eziyet etmek, kaşla, gözle küçük düşürmek, mensup oldukları soy ve soplalarını öne sürerek bunlar üzerinden onur ve saygınlıklarına hâlel getirmek, kendilerine iftira edip tahkir etmek ve gayr-i ahlâk-i davranışlar sergilemek anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁰ Hümeze kelimesinin ifade ettiği anlamlar, modern dönemde sosyal platformlar kanalıyla insanların onur ve mahremiyetlerinin ihlal edilmesi amacıyla sıkça başvurulan yöntemler olarak öne çıkmaktadır. Bilindiği üzere insan sahip olduğu her şey ile

⁵⁷ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5/1846; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Haşim Muhammed vd. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 6/4938.

⁵⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/83; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 20/181; Muhammed Tahir b. Muhammed İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûniyye, 1984), 30/536.

⁵⁹ Ali b. İsmail b. Side, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Handâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), 4/242; Mahmud b. Amr ez-Ze mahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1998), 2/80; İbn Manzûr, *Lisanul arab*, 6/4698.

⁶⁰ Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân* (Riyad: Dârü'l-Vatân, 1997), 6/280; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dârü Taybe, 1999), 8/481; Nimetullah b. Mahmûd en-Nahşivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* (b.y.: Dârü Rikâbî, 1999), 2/529; Ebu's-Suûd, *İrşâdû'l-akli's-Selim*, 9/198.

bir imtihana tabi tutulmaktadır.⁶¹ Sosyal medya araçları da bu imtihana dâhildir. Bireylerin gerçek hayatta ve sanal ortamda sorumluluklarının idrakinde olmaları son derece önemlidir. Zira gerçek hayatta helal haram, iyi kötü, sevap günah, doğru yanlış ve güzel çirkin mefhumları, hakikatte neyi ifade ediyorsa sanal ortamda da aynı hakikati ifade etmektedirler. Özellikle sanal ortamda insan yalnız başına kaldığında söz konusu hususlara daha fazla riayet etmesi gerekmektedir. Çünkü psikolojik olarak insan nefsiyle baş başa kaldığı vakit, günah ve harama daha müsait hale gelmektedir.⁶² Bir başka deyişle takva olgusu insanın tablet, klavye ve kendisiyle baş başa kaldığı zaman ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla gerçek yaşamda bütün davranış ve eylemler nasıl ki yazıcı melekler tarafından kayıt altına alınıyorsa aynı şekilde sanal platformlarda da bu davranış ve eylemler kayıt altına alınmaktadır.⁶³

Hümeze kavramı bağlamında yapılan hak ve mahremiyet ihlalleri kapsamında koğuculuk, mahremiyeti ihlal ve hakaret etmek gibi davranışlar yer almaktadır. Söz konusu davranışlar, İslâm dini yasalarına göre kul hakkına taalluk eden konular arasında yer almaktadır. İnsanın hakkına ve özel mahremiyetine giren meseleleri herhangi bir gaye dışında örneğin hakkın ortaya çıkması vb. deşifre etmek, onları yaymak İslâm hukukuna göre “cerh-i mücerred” kapsamına girmektedir. Cerh-i mücerred: herhangi bir gaye ve amacı olmayan yergi anlamına gelmektedir. Fıkıhta, bunu yapan kişiye “fâsık” denilmektedir. Bu özelliğe sahip kişilerin dinî duyarlılığı zayıfladığından, hukuk davalarında şahitlikleri kabul edilmez.⁶⁴ Yüce Allah, “hümeze” kavramının tekâbü'l ettiği mefhumları kim/kimler tarafından, nasıl ve ne şekilde yapılsa yapılsın bunun büyük müeyyidesinin olacağını beyan etmiştir. Zira söz konusu eylemler, fert ve toplum ahlakını ifsat ettikleri gibi toplumsal huzur ve barışı da ifsat etmektedirler. Bundan dolayı Allah Teâlâ Mekke döneminde ilk nâzil olan sûrelerden biri olan Kalem sûresinde de ilgili kavramı mübalağa formatında zikretmiş (هَمَّازٌ/hemmâz) ve ifade ettiği niteliklere sahip olanlardan şiddetle uzak durulması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁵ Bu ifadenin İslâm döneminin başında inen ilk sûrelerde de yer alması konunun fert ve toplum açısından ne denli öneme sahip olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

⁶¹ el-Enfâl 8/28; et-Teğâbün 64/15.

⁶² Akbaş, *İdeal İnsan*, 85-86.

⁶³ Kâf 50/17; el-İnfîtâr 62/11-12.

⁶⁴ Ali Haydar Hâce Emin, *Dürarü'l-hikem fî şerhi mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmi el-Hüseyni (Lübnan: Dârü'l-Cil, 1991), 4/77; Kâşif Hamdi Okur, “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”, *Sosyal Medya ve Hak Bilinci* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 47-48.

⁶⁵ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/70.

Fert ve topluma “hümeze” kavramının ifade ettiği şekliyle eziyet etmek, İslâm’ın korunması gerektiğini ifade ettiği beş esastan olan “canı ve nesli korumak” ilkesine de aykırı düşmektedir. Zira bilindiği üzere İslâm nazarında korunması zaruri olan beş unsur bulunmaktadır. Bunlar; can, mal, akıl, nesil ve dindir.⁶⁶ Sosyal medya aracılığıyla kişinin onur ve saygınlığına halel getiren her davranış Şâri’ tarafından dokunulmaz kabul edilen unsura bir saldırıdır. Bazı durumlarda söz konusu platformlarda sırf daha fazla bir tık almak (beğeni) veya başka amaçlar için haksız bir şekilde bireylerin ailelerini, yakınlarını ve soylarını hedef almak da hem canın hem de neslin korunması ilkesinin ihlali anlamına gelmektedir.

5.2. Lûmeze/لَمْزَ Kavramı ve Sosyal Medyadaki Hak ve Mahremiyet İhlalleri

Lûmeze/لَمْزَ ve hümeze/هُمَزَ kavramları, Kur’ân’da veyl/وَيْلٌ ifadesinden sonra zikredilmiştir. Her iki kelimedeki “ة” eki, mübalağa (aşırılık) anlamı katmaktadır.⁶⁷ Sözlükte lemez/لَمْزَ kavramı genellikle “hemz” lafzı gibi “ayıplamak, alay etmek, rencide etmek ve insanın onur ve saygınlığını zedelemek gibi” davranışları ifade etmektedir.⁶⁸ Lemz kavramı, Kur’ân’da Hümeze sûresi dışında biri Tevbe 9/58. diğeriye Hucûrat 49/11. âyetlerinde ayıplamak anlamında kullanılmıştır. Müfessirler ilgili lafza “gıybet etmek, iftira atmak, eleştirmek, arkadan çekiştirmek ve insanları soyu ve soplaları üzerinde tahkir etmek” gibi anlamlar yüklemişlerdir. Müfessirlerin bir kısmı hems ve lemez kavramlarını eş anlamlı kabul ederken⁶⁹ diğerkileri aralarında nüans bulunduğunu belirtmiştir.⁷⁰ Ancak Kur’ân’da her kelimenin kendine özgü anlam ve hikmeti

⁶⁶ İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî, *cevharatü’l-tevhîd*, thk. Mustafa Boğa (Dimeşk: Dârü Mustafa, 2010), 366.

⁶⁷ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said el-Kasımî, *Mehâsinü’l-te’vîl*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnû’s-Sûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 9/539.

⁶⁸ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya er-Râzî, *Müc’melü Mekâyisi’l-Lûga*, thk. Züheyr Abdulhasan Sultan (Beyrut: Müessesetü’l-risâle, 1986), 5/209; el-Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabîyye*, 3/895; Ahmed ez-Zayyât vd., *el-Mu’cemü’l-vasît* (Kahire: Dârü’d-Da’ve, ts.), 2/837; Ahmed Muhtar, *Mu’cemü’l-lûgati’l-arabîyati’l-muâsarati* (Beyrut: Âlemü’l-Kutub, 2008), 3/2035.

⁶⁹ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (b.y.: Dârü’l-Mısriyye, ts.), 5/362; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garibü’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1978), 538; İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şilbî (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1988), 5/361.

⁷⁰ Hümeze ve lûmeze kavramlarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrü’l-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnû’s-Sûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423), 205; Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (b.y.: Mektebetü Nizâr, 1419), 10/3463; el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 6/335; Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1422), 4/488-89; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/181-82.

vardır. Dolayısıyla bunların aynı anlama geldiğini iddia etmek kanaatimizce isabetli değildir. Dolayısıyla “hümeze” kavramı, genellikle gıybet, “lûmeze” kavramı ise insanın saygınlığına hâlel getiren davranışlar şeklinde mütalaa etmek yerinde olacağı kanaatindeyiz.⁷¹ Diğer taraftan bunlar için gaye ve amaç bakımından birdir söylemi daha isabetli bir yaklaşım olarak görülmektedir. Çünkü hümeze kelimesinin ifade ettiği olumsuz davranışlara sahip olan kimse, lûmeze kelimesinde ifade ettiği niteliklere de doğal olarak sahip olur.⁷² Her iki kavramı birlikte şu şekilde yorumlamak mümkündür: “İnsanların onur ve saygınlığını zedeleyen mezkûr davranış ve tutumları ortaya koyanlar ‘veyl’ kavramıyla ifade edilen cezaya mahkûm olacaklardır.” Genellikle bu davranışları sergileyen kimselerin karakteristik özelliği: elde ettikleri mal-mülkle insanlara büyüklük taslamaları ve onları hor görmeleridir.⁷³ İbn Abbâs’a (ö. 68/687-88), bu kavramların anlamı sorulduğunda: ‘koğuculuk yapan sürekli olarak insanların kusurlarını araştıran ve dostlar arasında fitne tohumları eken’ şeklinde cevap vermiştir. Mücâhid (ö. 103/721) ise onları “insanları haksız yere eleştiren ve onların gıybetin yapanlar” şeklinde tarif etmiştir.⁷⁴ Sosyal medyada lûmeze kavramının ifade ettiği olumsuz davranışlar tıpkı hümeze kavramında olduğu gibi sıkça karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, İslâm dinine göre gerçek manada mümin, insanlara güven veren;⁷⁵ ve onları hem eliyle hem de diliyle rahatsız etmeyen kişidir⁷⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Lûmeze kelimesinin ifade ettiği gıybet, iftira, arkadan çekiştirmek ve insanları farklı yol ve yöntemlerle tahkir etmek gibi eylemler, gerçek hayatta olduğu gibi sanal hayatta da haram kategorisine dâhil olmaktadır. Bir başka anlatımla gerçek hayattaki helal ve haram kavramı neyi ifade ediyorsa sanal ortamda da aynı manayı ifade etmektedir. Zira ortamın sanal olması, bu eylemleri meşru kılmaz. Diğer taraftan bu davranışların Kur’ân nezdinde bu kadar tenkit edilmelerinin bir başka nedeni; kişi/kişileri linç kültürüne maruz bırakmaları ve sosyal hayat içerisinde onu/onları itibarsızlaştırmalarıdır. Çünkü bu platformlar sanal olsalar da sonuç itibarıyla, yarattıkları sansasyonel etkiler gerçek hayatta kalıcı linçlere dönüşme

⁷¹ Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, 205; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *et-Tefsîrû'l-kebir (Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm)*, thk. Hişâm b. Abdülkerim el-Bedrânî (Irbid: Dârü'l-Kitâbî's-Sekâfî, 2008), 25/595.

⁷² el-Hatîb, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, 16/1671.

⁷³ Ebû't-Tayyip Sıddîk Hân, *Fethû'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1992), 15/382.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/596; İbn Ebû Hâtem, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 10/3463.

⁷⁵ et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Fiten" 76.

⁷⁶ el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Kitâbü'l-îmân", 3; Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, "Kitâbü'l-îmân", 14.

potansiyeline sahiptir.⁷⁷ Gerek hümeze gerekse lümeze kavramlarını linç kültürünün karşılığı olarak görmek mümkündür.

Lümeze kavramının ifade ettiği anlamlardan biri olan iftira ve itibar suikastı eylemi, bazı kötü niyetli sosyal medya kullanıcıları/trolleri tarafından sıkça başvurulmuş eylemlerin başında gelmektedir. Özellikle deepfake “derin taklit” yöntemiyle insanların yüzü, mimikleri, ağız yapısı ve dudak hareketleriyle oynanılarak daha önce hiç söylemedikleri ya da yapmadıkları şeyleri söylemiş veya yapmış olarak gösterilmektedir. Üstelik gerçeğinden ayırt edilmesi mümkün olmayan yöntemler kullanılmaktadır. Örneğin yüz, mimik ve sesin bir kişiye ait olduğu bir videoda o kişinin hiç söylemediği bir şeyi söylüyor veya yapmadığı bir şeyi yapıyor gibi gösterilebilir. İşte, bu yönteme “deepfake” denilir. Söz konusu yöntem algoritmalarından ve yapay zekâdan yararlanılarak hayata geçirilir. Bu şekilde kişilerle ilgili ortaya atılan iftira ve itibar suikastı çok hızlı bir şekilde yayılmakta ve kişilik hakları ayaklar altına alınmaktadır.⁷⁸ Toplum ilişkilerini temelden sarsan ve onların arasında güven ve emniyet duygusunu bertaraf eden bu tür eylemler Hümeze süresinin birinci âyeti bağlamında ele alınmış ve bunlardan şiddetle kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır. Bu tür davranışların tahribat gücünün çok yüksek olması nedeniyle bunlara yeltenenlere şiddetli cezalar verileceği belirtilmiştir.

Son olarak çalışmamızı yakından ilgilendiren bir hususa değinmek yerinde olacaktır. Hümeze süresinin 2. âyetinde ilgili kavramların ifade ettikleri olumsuz anlamları sergileyenlerin çoğu, ekonomik durumu çok iyi olmasına rağmen elde ettikleri servetin gaye ve hikmetinden uzak bir şekilde hayat sürenlerden, ölüm ve hesap gününü unutanlardan oluştuğu ifade edilmiştir. Bu özelliklere sahip olanların mal sevgisine ve dünya hayatına aşırı bağlı oldukları vurgulanmıştır. Aynı şekilde elde ettikleri servetin psikolojik olarak onlara sınırsız güç verdiği inandıklarından, başarılı veyahut menfaatlerine aykırı gördükleri herkesi değişik enstrümanlarla saldırmaktan haz aldıkları açık bir şekilde belirtilmiştir.⁷⁹ Aslında sosyal platformlarda bu tür olumsuz davranışlara yönelen kişilerin, benzer duygular içerisinde oldukları görülmektedir.

Sonuç olarak “hümeze” ve “lümüze” kavramları günümüz sosyal

⁷⁷ Sertaç Timur Demir - Ali Özcan, “Sosyal Medya ve Linç Kültürü: Sanal Nedenler Gerçek Sonuçlar”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 2021/56 (31 Aralık 2021), 1.

⁷⁸ Geçer, *Sosyal medya ve iletişim psikolojisi*, 104-105.

⁷⁹ el-Hatîb, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, 16/1670; Molla Huvayş Abdulkadir el-Ğâzî, *Beyânü'l-meânî* (Matbaatü'r-Tarakki, 1965), 1/248; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dâru l-hyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 2/206.

platformlar mecralarında yaygınlaşan yalan, iftira hakaret ve mahremiyet ihlalleri gibi davranışların dinî ve ahlakî boyutunu anlamak açısından önemli bir anahtar kavramıdır. Müslüman birey ve toplumların sosyal medya kullanımında bu tür ihlallerden kaçınması, hem dinî sorumlulukları hem de toplumsal huzurun korunması açısından son derece önemlidir.

6. Sosyal Medya Kullanımıyla İlgili Öneriler

Sosyal medyanın olumlu ve olumsuz yönleri ile Hümeze sûresinin 1. âyetine özellikle mahremiyet ve hak ihlalleri bağlamında değinildi. Yukarıda ele alınan konu etrafında sosyal medyanın birey ve toplum için fayda ve zararlarına kısmen değinildi. Mezkûr platformların dinî, sosyal, bireysel, siyasal, kültürel ve ekonomik yönden kamuoyunu olumsuz etkiledikleri görüldü. Bu başlık altında sosyal medya platformlarıyla ilgili detaylı önerilere değinmek çok uzun ve müstakil bir çalışmayı gerektirdiğinden sadece önemli görülen hususlara yer verilecektir. Her şeyden önce, bu platformları kapatmak veya yok saymak mümkün değildir. Bunun yerine, onların içerdiği zararlardan kaçınmak için ya yeni platformlar oluşturulmalı ya da mevcut platformları ıslah edecek programlara odaklanılmalıdır. Sadece kuru eleştiri çözüm odaklı olmaktan ziyade kişinin sorumluluktan kaçınmasından ve psikolojik olarak kendini rahatlatmasından öteye geçmemektedir.

Sosyal medya kullanımı ve bu kullanımın zararlarından korunmak, her bireyin, özellikle her Müslümanın görevidir. Zira inanan herkes, kendisini ve bakmakla yükümlü olduğu aile bireylerini her türlü tehlikeden korumakla sorumludur.⁸⁰ Mezkûr platformların zararlarını inanç ve dinî değerlerden ayrı düşünmek mümkün görülmemektedir. Bundan dolayı öncelikli olarak ilgili platformları kuran ve onların hedef kitlesini oluşturan bireylerin medya ahlakına sahip olmaları gerekmektedir. Medya ahlakı: her iki tarafın gerçekleri çarpıtmadan olduğu gibi iletme, haksızlığa yol açmama, hiçbir haberi teyit etmeden kabullenmeme, iyi ve doğru olanı çıkartma gibi ahlakî değerlere sıkı sıkıya bağlılığı ifade etmektedir.⁸¹ Bunun yanı sıra bu platformların hukuk tarafından da denetim altına alınmalıdır. Çünkü her ülke vatandaşlarının hak ve mahremiyetini korumakla sorumludur. Birey ve toplum her ne kadar ahlakî ilkeye sarılmakla mükellefse aynı şekilde devlet de gerekli hukukî tedbirleri almakla o derece mükelleftir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Sizlerden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle de değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle değiştirme

⁸⁰ et-Tahrîm 66/6.

⁸¹ Özkan - Aydın, *Medya Ahlakı*, 17-18.

cihetine gitsin ki, bu imanın en zayıf derecesidir”⁸² hadisindeki 'eliyle değiştirsın' ifadesi, bazı İslam âlimleri tarafından ‘devletin bu konuda gerekli önlemleri alması’⁸³ şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorum, devletin kötülükleri önleme konusundaki sorumluluğunu vurgulamaktadır

Sosyal medyaya ne kadar zaman harcadığından daha çok onun nasıl kullanıldığı önemlidir. Sosyal medyanın ne şekilde kullanılması gerektiği doğrudan medya okuryazarlığıyla ilgilidir. Medya okuryazarlığı: “Sosyal medya içeriklerine erişebilme, etkileşim sağlayabilme, içerik üretebilme, içerikleri değerlendirebilme, onun fırsatlarından faydalanma ve risklerden kaçınma becerisi sağlamaktır.”⁸⁴ Bir başka deyişle, çok sesli ve yanlı yapısına karşı katılımcı ve aynı zamanda bilinçli bir şekilde ürettiği içerikleri değerlendirme yetisine sahip olmaktır. Böylesi önemli bir konuyu ortaöğretimden itibaren bu işin uzmanları tarafından ders olarak okutulmalı ve zorunlu hale getirilmelidir. Ayrıca bu konuda millî politikalar geliştirilerek bu konuya katkıda bulunulmalıdır.⁸⁵ Diğer taraftan bilinçli ve hesap verebilirlik şuuruна sahip olmak ilgili platformlarda da son derece önemlidir. Çünkü söz konusu özellikler insanın ister gerçek isterse sanal ortamda olsun yapıp ettiklerinden hesaba çekileceğinin farkında olmasıdır. Bu da insanların sanal ortamda başkalarını karalama, iftira atma, onur ve saygınlıklarını zedeleme veya mahremiyeti ihlal etme gibi davranışlardan kaçınmalarını sağlamaktadır. Özellikle bu platformlarda medeniyet ve özgürlük adı altında mahremiyete hâlel getirecek davranışlardan şiddetle uzak durulması gerekir. Eski Roma’da olan “Ne kadar paylaşırsın o kadar medenisin, o kadar insansın, o kadar iletişim kurabilirsin.” anlayışının, günümüzde sosyal medya platformları benzer şekilde etkili olduğu görülmektedir.⁸⁶ Hâlbuki insan bedeni, tedavi ve zaruretler dışında dokunulmazdır. Çünkü beden Yüce Allah’ın insana bahşettiği bir emanettir. İnsan onun üzerinde sınırsız bir tasarruf yetkisine sahip değildir. Zaten mahremiyet denince akla ilk gelen husus bedenın örtünmesidir. Örtünmek Hz. Âdem ve Hz. Havva kıssalarında görüldüğü üzere fitridir. Ancak sosyal medya hesaplarında tesettür ve mahremiyet sınırları ihlal edilmekte ve teşhircilik adeta teşvik edilmektedir. Uzmanlar insanların mahremiyet ihlallerine tevessül etmelerinin nedenini kısaca şu şekilde açıklamışlardır: “Yapılan nöropsikolojik

⁸² Müslim, *Sahîhu Müslim*, "îmân", 78.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 4/49.

⁸⁴ Bostancı, *Sosyal Medya Dün Bugün Yarın*, 87; Sarıtaş - Demirci, “Biz Gençlere”, 77.

⁸⁵ Çakır, “*Sosyal Medya ve Kaybedilen Mahremiyet*”, 19.

⁸⁶ Abdullah Kahraman, “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”, *Nas’lar Çerçevesinde Mahremiyet: Tanımı ve Sınırları* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 57-58.

araştırmalarda, yemek ve cinsel yolla uyarılan haz merkezinin sosyal medya aracılığıyla da uyarıldığı tespit edilmiştir. Buna beyin şekeri denilmektedir. Beyin, bu şekeri aldığı zaman oradan kendisini alamıyor. Sosyal medya bağımlılığın da bu yolla geldiği ifade edilmiştir.”⁸⁷ Beğeni ve takipçi sayısı arttıkça beyin bu yola “beyin şekeri” yöneliyor. Bundan dolayı beynin bu aşamaya gelmemesi için zikredilen önerilere riayet edilmesi hayati önem taşımaktadır.

Sonuç

Birey ve toplumu meşgul eden ve onların üzerinde ciddi manada etkileme gücü bulunan araçların başında şüphesiz sosyal medya araçları gelmektedir. Söz konusu platformlar, sosyal, siyasal, dinî, kültürel ve ekonomik yönden toplumları yönlendirmekte ve manipüle etmektedir. Sosyal medya ilmi araştırma, bilgiye hızlı ulaşma, sosyal yardımlaşma, dayanışma gibi konularda oldukça aktif ve yararlıdır. Son zamanlarda, bu platformlar genellikle bireyler ve toplumlar için birer yönlendirme ve itibarsızlaştırma aracına dönüşmüştür. Bundan dolayı bunlarla ilgili gerekli bilgi ve tedbirleri almak herkes için hem dinî hem de vatandaşlık görevidir. Zira bu platformlar, bütün toplumları etkileyip yönlendirmektedir ve neredeyse hiç kimse bu platformlardan etkilenmekten kaçınmamaktadır. İnsanlık için kontrol edilmedikleri takdirde adeta büyük silaha dönüşebilen bu platformlarla ilgili toplumun bütün katmanlarının bilinçlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Zira bilgi çağında toplumlar, zaman zaman bu platformlarla yönlendirilmekte, manipüle edilmekte ve kaosa sürüklenmektedir. Özellikle son çeyrekte ülkemiz başta olmak üzere dünya geleninde yaşanan ve büyük etkiye neden olan olaylara bakıldığında bunların söz konusu platformlardan bağımsız gerçekleşmedikleri görülecektir.

Sosyal medya platformlarını aktif kullananlar, paylaştıkları ve yazdıkları içeriklerden hem dini hem de hukuki açıdan sorumlu olduklarının bilincinde olmalıdır. Zira sanal ortamda paylaşılan her konunun fiziksel ortamda paylaşılandan sorumluluk ve müeyyide bakımından farksız olduğundan, bu bilinçle hareket edilmesi son derece önemlidir. Bunun yanı sıra her ülke vatandaşlarını korumakla sorumlu olduğundan onları bu konuda koruyacak tedbirler alması gerekir. İslâm, insanın onur ve saygınlığına çok önem atfetmiştir. Kur’ân’ın farklı âyetlerinde insanın saygın ve mükerrer varlık olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir. Aynı şekilde onun onur ve saygınlığına

⁸⁷ Ülfet Görgülü, “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”, *Fatva Soruları Bağlamında Değişen Mahremiyet Kodları* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 77.

halel getirecek bütün hal ve davranışları şiddetle yasaklamıştır. Nitekim Hümeze sûresinin 1. âyetinin, günümüzde sosyal medyada insan onur ve saygınlığını zedeleyen davranışları kapsadığı düşünülmektedir. Bu sûrede yer alan “hümeze” ve “lümeze” kavramları: iftira, gıybet, arkadan çekiştirmek, haksız eleştiri, kaş ve gözle arkadan çekiştirmek, soy ve aidiyet üzerinden yapılan eleştiriler gibi insan onur ve saygınlığını zedeleyen davranışları ifade etmektedir. Bu kavramların delalet ettiği davranışlar ile genellikle sosyal medyada insan onur ve saygınlığını ihlal eden davranışlar paralellik arz etmektedir. Diğer taraftan ilgili sûrede bu davranışları sergileyenlerin bu durumdan zevk aldıkları ifade edilmekte ve bunları yapan kimselere âhirette büyük cezalara çarptırılacakları belirtilmektedir. Âyet bu eylemleri yapanların aynı zamanda karakteristik özelliklerini de ortaya koymaktadır. Çalışmamızda Hümeze sûresinin 1. âyeti bağlamında sosyal medyanın hak ve mahremiyetlerini ele aldık. Bu konunun başka âyetler ekseninde de ele alınmasının faydalı olacağı mülâhaza edilmektedir.

Kaynakça | References

- Ahmed ez-Zayyât vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'd-Da've, ts.
- Akbaş, Bahattin. *İdeal İnsan*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- Akgül, Birol vd. "Medya Bağımlısı Bireyin, Medyada Harcadığı Fazla Zamanın Bireye Sosyo-Ekonomik Zararları". *Academia Journal of Social Sciences - Special Issue 1* (2018).
- Arslan, Lokman - Mustafa Çuhadar (ed.). "Yeni Gölgeleler". *Dijital Çağda Bilgi Ahlakı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- Babacan, Mehmet Emin. *Sosyal Medya ve Gençlik*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2017.
- Bâcûrî, İbrahim bç Muhammed el-. *cevharatü't-tevhîd*. thk. Mustafa Boğa. Dimeşk: Dârü Mustafa, 2010.
- Bostancı, Mustafa. *Sosyal Medya-Dün Bugün Yarın*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nasırunnasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çakır, Hamza. "Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile". *Sosyal Medya ve Kaybedilen Mahremiyet*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2019.
- Çalışkan, Mustafa - Mencik, Yunus. "Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Ssyal Medya". *Akademik Bakış Dergisi* 50 (2015).
- Demir, Sertaç Timur - Özcan, Ali. "Sosyal Medya ve Linç Kültürü: Sanal Nedenler Gerçek Sonuçlar". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 2021/56 (31 Aralık 2021), 1-15. <https://doi.org/10.47998/ikad.957544>
- Demiröz, Kader. "Afet Kriz Yönetiminde Sosyal Medyanın İşlevselliği ve Zararları Üzerine Bir İnceleme". *Dirençlilik Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2020), 293-304. <https://doi.org/10.32569/resilience.735807>
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 2. Basım, ts.
- Dıgıtıl, Related. "Sosyal Medyanın Faydaları Nelerdir?" *Related Digital* (blog), 30 Haziran 2022. <https://www.relateddigital.com/tr/blog/sosyal-medyanin-faydaları-nelerdir/>
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi turâsî'l-arabî, ts.
- Emin, Ali Haydar Hâce. *Dürarü'l-hikem fî şerhi mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmi el-Hüseynî. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Geçer, Ekmel. *Sosyal medya ve iletişi psikolojisi: kişilik, kutuplaşma ve algoritma*. ed. Lamia Levent Abul. Ankara: DİB Yayınları, 3. baskı., 2023.
- Geçer, Ekmel. *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı

- Yayınları, 2023.
- Geçer, Ekmel - Ulviye Ezerbolatoğlu (ed.). “Dijital Çağda İletişim Ahlakı”. *Sosyal Medya: Çocuklar, Büyükler ve Gerçekler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2023.
- Görgülü, Ülfet. “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”. *Fatva Soruları Bağlamında Değişen Mahremiyet Kodları*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Ğâzî, Molla Huvayş Abdulkadir. *Beyânü'l-meânî*. 4 Cilt. Matbaatü'r-Tarakkî, 1. Basım, 1965.
- Hân, Ebü't-Tayyip Sıddîk. *Fethü'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1992.
- Hatîb, Abdülkerim Yunus. *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Abdülhalık. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Ebû Hâtem, Muhammed.. Abdurrahman. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. b.y.: Mektebetü Nizâr, 3. Basım, 1419.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1978.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Haşim Muhammed vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn. Sîde, Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Handâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- Kaan, Enver Osman. “Zamana Bağlı Olarak Hükümlerin Değişmesinde Nesih, Esbab-ı Nüzul ve Hz. Ömer'in Uygulamalarının Delil Olma Değeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (30 Ekim 2019), 133-152. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ihad/issue/72098/1156771>
- Kahraman, Abdullah. “Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile”. *Nas'lar Çerçevesinde Mahremiyet: Tanımı ve Sınırları*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Karaman vd., Hareddin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Karataş, Zübeyir. “Kur'ân'da Huzur ve Güven Ortamı”. *Gümüşhane*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (15 Ocak 2022), 242-262.
<https://doi.org/10.53683/gifad.993771>
- Kasımî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Said. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- maşşerî, Mahmud b. Amr ez-Ze. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhtar, Ahmed. *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyati'l-muâsarati*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 2008.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nahçivânî, Nimetullah b. Mahmûd en-. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. 2 Cilt. b.y.: Dâru Rikâbî, 1999.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile". *Sosyal Medya ve Hak Bilinci*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2019.
- Onay Doğan, Betül - Mustafa Çuhadar (ed.). "Yeni Gölgeleler". *Dijital İkilem*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- Özkan, Abdullah - Muhammed Şevki Aydın (ed.). *Medya Ahlakı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlâk Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*. Samsun: Eser Matbaa, 1991.
- Râzî, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya er-. *Müc'melü Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Züheyr Abdulhasan Sultan. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sarıtaş, Ayşe - Kadir Demirci (ed.). "Biz Gençlere Dair". *Sosyal Medya ve Biz*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2022.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed es-. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatân, 1997.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed es-. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. thk. Mahmûd Mutricî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şafak, Yeni. "Bunun adı gönüllü esaret: Instagram yoksa tatil de yok doğum günü de | Gündem Haberleri". Text. *Yeni Şafak*. Yeni Şafak. Yeni Şafak. Erişim 05 Eylül 2024. <https://www.yenisafak.com/gundem/bunun-adi-gonullu-esaret-instagram-yoksa-tatil-de-yok-dogum-gunu-de-4637234>
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm)*.

- thk. Hişâm b. Abdülkerim el-Bedrânî. 6 Cilt. Irbid: Dârü'l-Kitabi's-Sekâfî, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'il-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tınaz, Nuri. "Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile". *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medyanın Evlilik Üzerine Etkisi*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu va Matbaatü Mustafa el-Bânî, 1975.
- Topbaş, Hasan - Işık, Umur. "Kurgu İle Gerçeklik Arasında Gezi Parkı Eylemleri ve Soysal Medya". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (23 Ekim 2014), 197-230. <https://doi.org/10.20493/bt.90898>
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîrû't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnû's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Yıldız, İbrahim. "Hucurât Süresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (23 Eylül 2021), 158-182. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.944505>
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019.
- Zeccâc, İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcélil Abduh Şilbî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zeybek, Işıl. *Çağın Vebası: Sosyal Medya Bağlımlılığı*. İstanbul: Paloma Yayınevi, 2015.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- "Bakan Yerlikaya: Kayseri'deki Provokasyonlarla İlgili 28 Kişi Tutuklandı – Göç Araştırmaları Vakfı". Erişim 15 Mart 2025. <https://gocvakfi.org/bakan-yerlikaya-kayserideki-provokasyonlarla-ilgili-28-kisi-tutuklandi/>
- "İnsan hakları evrensel beyannamesi.pdf". Erişim 19 Eylül 2024. <https://www.hsk.gov.tr/Eklentiler/Dosyalar/9a3bfe74-cdc4-4ae4-b876-8cb1d7eeae05.pdf>
- "Türkiye'de günlük sosyal medya kullanımı ortalama 2 saat 44 dakika". 07 Şubat 2024. Erişim 05 Eylül 2024. <https://www.trthaber.com/haber/bilim-teknoloji/turkiyede-gunluk-sosyal-medya-kullanimi-ortalama-2-saat-44-dakika-835186.html>
- BBC News Türkçe. "Instagram: BTK'dan sosyal medya platformuna erişim engeli". 02 Ağustos 2024. Erişim 05 Eylül 2024. <https://www.bbc.com/turkce/articles/cgxqx9zl2eko>
- BBC News Türkçe. "Kayseri olayları: Türkiye genelinde gözaltına alınan 1065 kişiden 28'i tutuklandı". 30 Haziran 2024. Erişim 05 Eylül 2024.

<https://www.bbc.com/turkce/articles/crgmzv9p2y3o>

DonanimHaber. “Sosyal medya platformlarının Türkiye’deki kullanıcı sayıları ne kadar?” 15 Nisan 2024. Erişim 28 Ağustos 2024.
<https://www.donanimhaber.com/sosyal-medya-platformlarinin-turkiye-deki-kullanici-sayilari-2024--176338>

Cemal Safi'nin Na'tları ve Tahlili

Doç. Dr. Mehmet Şahin | ORCID: 0000-0002-2548-211X | mehmetsahin@akdeniz.edu.tr

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01m59r132>

Öz

Makale, Türk edebiyatında Hz. Muhammed'e duyulan sevgi ve bağlılığın şiir yoluyla ifade edildiği na't geleneğinin, modern dönem şiirinde nasıl sürdürüldüğünü ve biçimsel olarak nasıl dönüştüğünü, Cemal Safi'nin "Na't-ı Şerif/ Senin Üstüne" ve "Na't/ Efendim" adlı şiirleri üzerinden ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı, klasik na't estetiğinin çağdaş şiir anlayışıyla nasıl bütünleştiğini ve bu birleşimin edebî açıdan ne tür yenilikler ortaya koyduğunu analiz etmektir. Bu bağlamda, çalışma nitel bir yöntemle, metin çözümlemesi ve tematik analiz teknikleriyle gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada Türk edebiyatında na't türünün tarihi gelişimi, işlevi ve sanatsal bağlamı teorik olarak sunulmuş, ardından Safi'nin seçili şiirleri tematik, dilsel ve üslupsal açılardan incelenmiştir. Analiz sonucunda, Safi'nin na'tlarında klasik yapının korunduğu, ancak içerik ve dilde modern duyarlılıklar taşıyan özgün bir söylemin geliştirildiği tespit edilmiştir. Şairin istifham ve nida gibi edebî sanatları yoğun biçimde kullanarak Hz. Muhammed'in mutlak aşkını, şefaati, peygamberlik mucizelerini ve manevî güzelliğini çağdaş Türkçeyle ve halk şiiriyle uyumlu bir biçimde yansıttığı görülmektedir. Ayrıca Safi'nin Hz. Peygamber'in hayatından sahneleri, ahlaki ve metafizik yönleriyle ele alırken okuyucuda iman, minnet, aşk ve umut duyguları uyandırmayı hedeflediği sonucuna varılmıştır. Bu yönüyle Safi, hem geleneksel na't zincirine dâhil olmakta hem de onu çağdaş bir biçimde yeniden üretmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Edebiyatı, Na't, Hz. Muhammed, Türk Dinî Şiiri, Cemal Safi.

Atıf Bilgisi: Şahin, Mehmet. "Cemal Safi'nin Na'tları ve Tahlili". *Marifetname 12/1* (Haziran 2025), 117-145.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1655344>

Geliş Tarihi	11.03.2025
Kabul Tarihi	23.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Mehmet Şahin)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Cemal Safi's Na'ts and Analysis

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin | ORCID: 0000-0002-2548-211X | mehmetsahin@akdeniz.edu.tr

Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Antalya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01m59r132>

Abstract

The article examines how the na't tradition—poetic expressions of love and devotion toward the Prophet Muhammad in Turkish literature—has been sustained and transformed in modern poetry through an analysis of Cemal Safi's poems “Na't-ı Şerif/Senin Üstüne” and “Na't/Efendim.” The main objective of the study is to explore how classical na't aesthetics have been integrated into contemporary poetic sensibilities and what literary innovations this synthesis has produced. In this context, the study employs a qualitative methodology, utilizing textual analysis and thematic interpretation techniques. The initial phase presents a theoretical overview of the historical development, function, and artistic context of the na't genre in Turkish literature. Subsequently, selected poems by Cemal Safi are analyzed in terms of their themes, language, and stylistic features. The analysis reveals that while Safi maintains the structural framework of traditional na't poetry, he introduces a unique discourse enriched with modern sensibilities in terms of content and language. It is observed that the poet frequently employs rhetorical devices such as interrogation and apostrophe to express the Prophet Muhammad's absolute transcendence, his role as intercessor, his prophetic miracles, and his spiritual beauty in a style harmonious with both contemporary Turkish and the folk poetic tradition. Furthermore, by portraying scenes from the Prophet's life along with his moral and metaphysical attributes, Safi aims to evoke feelings of faith, gratitude, love, and hope in the reader. In this regard, Safi both participates in the traditional chain of na't poetry and contributes to its contemporary revitalization.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Na't, Prophet Muhammad, Turkish Religious Poetry, Cemal Safi.

Citation: Şahin, Mehmet. “Cemal Safi's Na'tlari and Analysis”. *Marifetname* 12/1(June 2025), 117-145.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1655344>

Date of Submission	11.03.2025
Date of Acceptance	23.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Mehmet Şahin)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Türk edebiyatının temelinde, güçlü bir dinî ve tasavvufî kültür yatmaktadır. Bu özellik, edebiyatın hemen her türüne yansımakla birlikte, özellikle dinî içerikli manzum eserlerde belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Dinî edebiyatın ana eksenini, Allah'ın varlığını, birliğini ve yüceliğini anlatan eserler/metinler ile Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin hayatlarını, faziletlerini ve mucizelerini konu alan metinlerden oluşmaktadır. Bu çerçevede Kur'an ve hadislerin ışığında şekillenen dinî şiir geleneği, Türk edebiyatında geniş bir alana yayılmıştır.¹ Dinî edebiyat içinde yer alan eserler, konularına göre çeşitli türlere ayrılmaktadır. Allah'ı yücelten ve O'na yakarışı ifade eden manzumeler arasında esmâ-i hüsnâ şerhleri, tevhid ve münâcâtlar önemli bir yer tutarken² Hz. Muhammed'i anlatan eserler çok daha geniş bir tür çeşitliliğine sahiptir. Na't, siyer-i nebî, mevlid, hilye, şemâil, hicret-nâme, mi'râciye, mu'cizât-ı nebî, gazavât-ı nebî, evsâf-ı nebî, esmâ-i nebî, kırk, yüz, bin hadis derlemeleri, şefâat-nâme, bi'set-nâme, regâibiye, vefât-ı nebî ve fezâilü'n-nebî gibi çalışmalar, doğrudan Hz. Muhammed'in hayatı, kişiliği, mucizeleri ve faziletleri etrafında şekillenen edebî türler arasında yer almaktadır.³ Ramazâniyye türündeki şiirler, hatta Güvercin ve Geyik Destanı gibi halk anlatıları da Hz. Peygamber sevgisini işleyen metinler arasında sayılmaktadır. Türk edebiyatının dinî zenginliği, sadece Hz. Peygamber sevgisini işleyen metinlerle sınırlı kalmamış aynı zamanda akaid-nâmeler, cenk-nâmeler, nasihat-nâmeler, manzum ilmiyhaller, menâkıb-nâmeler, ahvâl-i kıyamet eserleri, fıkıh metinleri ve hac menâsiki gibi türlerle daha da genişlemiştir. Ayrıca, tasavvufî gelenek içinde gelişen nefes, nutuk, devriyye ve şathiye türleri de bu dinî edebiyat birikimine katkıda bulunmuştur.⁴

Hız. Muhammed'e yönelik sevgi ve bağıllık hem yüksek zümre hem de halk edebiyatı sahasında güçlü yankılar uyandırmış; bu sayede Klasik Türk, aşık ve tasavvuf edebiyatlarında na't ile siyer temalı pek çok eser kaleme alınmıştır. *Kutadgu Bilig*'den günümüze kadar kesintisiz devam eden bu gelenek, Türk edebiyatında benzeri görülmemiş bir süreklilik arz etmekte, aynı zamanda dünya edebiyatında da eşine az rastlanır bir zenginlik göstermektedir. Tarihte hiçbir şahsiyet hakkında, Hız. Muhammed için kaleme alınan eserler kadar süreklilik ve çeşitlilik arz eden bir edebî miras oluşmamıştır. Bu bağlamda, Türk edebiyatı,

¹ Ağâh Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 371 (1972), 35-36.

² Hikmet Atik, *Türk İslâm Edebiyatı*, Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020, 140-152.

³ Hikmet Atik, *Türk İslâm Edebiyatı*, 157-201.

⁴ Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: MEB Yayınları, 1998, 349-365.

Hız. Peygamber'i konu alan eserler açısından müstesna bir konuma sahiptir ve bu miras, günümüzde de yeni eserlerle varlığını sürdürmektedir.⁵

Hız. Peygamber ile ilgili edebî türler arasında en kapsamlı ve zengin içeriğe sahip olan tür, şüphesiz na'tlardır. Na't kelimesi, Arapça نعت kökünden türeyen sülâsî mastar bir kelimedir. Sözlük anlamı itibarıyla; bir kişiyi veya nesneyi nitelendirmek, onun özelliklerini betimlemek ve övgüyle anlatmak anlamına gelir. Aynı zamanda, bir şeyi yücelterek vasıflandırma ve bu vasıflandırmada mübalağa etme anlamları da taşımaktadır. Özellikle İslâm edebiyatında, Hız. Muhammed'i öven şiirler için kullanılan bir terim hâline gelmiş ve zamanla Hız. Peygamberin üstün vasıflarını sanatsal bir üslupla dile getiren edebî bir tür olarak kabul edilmiştir.⁶

Na't türü, Hız. Peygamber'e duyulan sevgi ve bağlılığın en güçlü ifadelerinden biri olarak edebiyat, mûsiki, hat sanatı ve mimari gibi pek çok sanat dalında kendine yer bulmuştur. Zamanla yalnızca yazılı bir edebî tür olmaktan çıkıp kültürel ve manevî bir miras hâline gelen na'tlar, İslâm toplumlarında özel bir anlam taşımaktadır. Osmanlı'dan günümüze kadar süregelen na't geleneği, Hız. Muhammed'e duyulan sevginin edebî ve sanatsal tezahürü olarak varlığını korumuş camilerde, tekkelerde ve toplumsal hayatın birçok alanında önemli bir yer edinmiştir. Türk edebiyatında na'tlar, dinî ve tasavvufî ortamların vazgeçilmez bir parçası olmuş özellikle tekkelerde zikrullâh ve ilâhi meclislerinde özel bir yer bulmuştur. Na'tların mûsiki ile bestelenerek icra edilmesi, onların etkisini artırmış ve geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Mevlevî ayinlerinde na'tların okunması, bu geleneğin en bilinen örneklerinden biridir. Na't-ı Mevlânâ⁷, Mevlevî mukabelelerinin girişinde okunan en meşhur na't örneklerinden biri olup Hız. Peygamber'in yüceliğini ve ona duyulan aşkı anlatan klasik bir eserdir. Bu gelenek, tasavvufî edebiyat içinde na'tın sadece bir övgü şiiri değil, aynı zamanda manevî yükselişin bir aracı olarak görüldüğünü göstermektedir. Na'tların etkisi yalnızca sözlü ve yazılı kültürle sınırlı kalmamış aynı zamanda hat sanatı ile birleşerek mimari eserlerin süslemelerinde önemli bir yere sahip olmuştur. Osmanlı camilerinde ve tekkelerinde, özellikle mihrabın veya minberin yakınındaki duvarlara işlenen na't levhaları, Hız. Peygamber'in isminin ve onun yüceliğinin sürekli hatırdâ tutulmasını sağlayan manevî bir unsur hâline gelmiştir. Bu levhalar, yalnızca cami ve tekkelerle sınırlı kalmamış saraylar, konaklar, medreseler, kütüphaneler ve hatta çarşı dükkânları gibi pek çok mekânda da yer almıştır. Böylece, na't geleneği günlük yaşamın her alanında

⁵ Şerife Uzun, "Na't Geleneğinde Şeyh Gâlib Örneği", *Turkish Studies*, 9/6 (2014), 1093-1106.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1308/1890, II, 405; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1304/1886, I/622; Mehmed Salâhi, *Kâmûs-ı Osmânî*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1322/1904, IV, 585; Tahîrî'l-Mevlevî (Olgun), *Edebiyat Lügati*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973, 113; Mehmed Rifat, *Mecâmî'u'l-Edeb*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308/1890, 570.

⁷ Osman Kavalcı, "Na't-ı Mevlânâ", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 11, (1993), 452-458.

kendini göstermiş; estetik ve manevî bir değer olarak toplumsal hafızaya kazınmıştır.⁸

Na't geleneği, Anadolu sahasında XIII. yüzyılda ilk örnekleriyle ortaya çıkmış; zamanla klasik Türk şiirinde köklü bir gelenek hâline gelmiştir. Bu gelenek, XIX. yüzyılda Tanzimat'ın ilânıyla birlikte şekillenen ve Batı etkisiyle dönüşen modern Türk edebiyatında da varlığını sürdürmüş günümüze kadar canlılığını koruyarak devam etmiştir. Ziya Paşa, Muallim Naci, Makbule Leman, İsmail Safa, Mahmud Celâleddin Paşa, Recaizâde Mahmud Ekrem, Trabzonlu Muallim Cûdî, Mehmed Akif Ersoy, Ali Ekrem Bolayır, Yaman Dede, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, Yahya Kemal Beyatlı, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Faruk Kadri Timurtaş, Enver Tuncalp, Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Feyzi Halıcı, Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu, Ahmet Efe, Muhsin İlyas Subaşı ve Mustafa Ruhî Şirin gibi pek çok önemli şair, bu zincirin halkalarını oluşturmuş; ismi anılamayan birçok sanatçı da bu edebî mirasa katkıda bulunmuştur.⁹ Na't yazma geleneği, Türk edebiyatının modern dönemlerinde yeni anlatım biçimleri ve formlarla zenginleşerek sürekliliğini korumuştur. Toplumsal yaşamda meydana gelen değişimlere rağmen, Hz. Muhammed sevgisinin edebî yansımaları olan na'tlar, hem geleneksel üsluplarıyla hem de çağdaş yorumlarıyla varlığını devam ettirmiştir. Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında birçok şair, klasik na't formunu modern şiir anlayışıyla bütünleştirerek özgün eserler üretmiştir. Bu dönemde yazılan na'tlar, biçim ve içerik açısından yenilikçi yaklaşımlar sergilemekle birlikte, özünde aynı samimî peygamber sevgisini korumayı başarmıştır. Bu bağlamda dönemin na't geleneğinin günümüz temsilcileri arasında yer alan Cemal Safi, kendine has üslubuyla dikkat çeken bir isimdir.¹⁰

⁸ Emine Yeniterzi, *Dîvan Şiirinde Na't*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, 79; Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: MEB Yayınları, 1998, 356-357.

⁹ Mustafa Çiçekler, "Na't", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32; Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, Ankara: TDV Yayınları, 1993; Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, İstanbul: Diriliş Yayınları, 1992; Hasan Ali Kasır, *Peygamber Şiirleri*, İstanbul: Denge Yayınları, 1997; Ahmet Özer, *Türk Edebiyatında Naatler*, İzmir: Kaynak Kültür Yayın Grubu, 2008; İsmail Çetişli, *Türk Şiirinde Hz. Peygamber 1860-2011*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012, 46-54.

¹⁰ Cemal Safi, *Vurgun*, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 1993; Cemal Safi, *Sende Kalmış*, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2000; Cemal Safi, *Kıyamete Kırk Kala*, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2002; Cemal Safi, *Ya Evde Yoksan*, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2008; Cemal Safi, *Ya Evde Yoksan*, Ankara: Beste Yayınları, 2018; Cemal Safi, *Vurgun*, Ankara: Beste Yayınları, 2021; Ersin Arar, *Cemal Safi'nin Hayatı ve Edebi Kişiliği*, Trabzon: Avrasya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lisans Tezi, 2019; Mustafa Arslan, "Cemal Safi'nin 'Kâinatın Ulu İmparatoru' Adlı Şiiri Klasik Tarzda Yazılmış Modern Bir Tevhit Midir?", *Dinî Araştırmalar*, 10/28 (2007), 197-211; Tuncay Bolat, *Cemal Safi Üzerine Bir İnceleme*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lisans Bitirme Tezi, 2010; Ali Ömer Yüzbaşı, *Cemal Safi Hayatı ve Şiiri*, Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018; Abdulkadir Bayram,

Cemal Safi, Türk edebiyatında kendine özgü bir konum edinmiş şiirlerinde tematik çeşitlilik sunan değerli bir sanatçıdır. Eserlerinde aşk, vatan sevgisi, hasret, melankoli, toplumsal duyarlılıklar ve dinî motifler gibi farklı konuları işleyen şair, bu temaları özgün bir anlatımla sentezleme başarısı göstermiştir. Halk şiiri geleneğinden beslenirken kendi şiir dilini geliştirmiş hece veznini ustalıkla kullanmış ve herkesin anlayabileceği yalın bir Türkçeyi benimsemiştir.¹¹ Safi'nin na't türündeki eserleri, onun şiir anlayışı ve dil kullanımındaki özelliklerini yansıtan dikkat çekici örnekler arasında yer almaktadır. Bu şiirlerde Hz. Muhammed'e duyulan derin sevgi ve özlem, içten bir dille yansıtılırken geleneksel na't unsurlarıyla modern şiir dilinin usta bir bileşimi göze çarpar. Şairin bu türdeki başarısının temelinde, klasik öğeleri çağdaş bir ifadeyle buluşturması ve karmaşık dinî kavramları toplumun anlayabileceği bir sadelikte aktarabilmesi yatmaktadır. Cemal Safi'nin şiirlerinin bir bölümünün bestelenmiş olması ve dinî törenlerde seslendirilmesi, klasik na't geleneğinin müzikal boyutunun yaşatılmasına da önemli bir katkı sağlamıştır. Bu durum, onun eserlerinin sadece edebî değil, aynı zamanda kültürel ve dinî ritüellerde de yer bulduğunu göstermektedir.

1. Cemal Safi'nin Na'tlarının Tahlili

Akademik literatürde Cemal Safi'nin dinî yönünü yansıtan şiirlerine yeterince odaklanılmadığı görülmektedir. Hâlbuki şairin, na't geleneğinin modern Türk edebiyatındaki devamlılığına işaret eden "*Na't-ı Şerif/Senin Üstüne*" ve "*Na't/Efendim*" gibi eserleri, geleneksel form ve içeriği çağdaş bir dille sunmaları bakımından dikkate değer örneklerdir. Na't geleneği İslâm edebiyatının köklü türlerinden biri olmasına ve günümüzde de varlığını sürdürmesine rağmen, modern dönemde yazılan na'tlar üzerine yapılan çalışmalar sınırlıdır. Özellikle Cumhuriyet dönemi şairlerinin na't örnekleri genellikle edebî incelemelerden ziyade dinî literatür içerisinde ele alınmakta, edebî ve estetik değerleri yeterince irdelenmemektedir. Safi'nin na'tları, hem dinî-tasavvufi terminoloji ile modern Türkçenin imkânlarını kullanması hem de geleneksel form ve içerikle çağdaş bir duyarlılığı birleştirmesi bakımından incelemeye değerdir.

1.1. Na't-ı Şerif/Senin Üstüne¹² Şiirinin İçerik İncelemesi

Kelamullah vahyedilen Muhammed

Feyzullah var mıdır senin üstüne

"Cemal Sâfi'nin Tek Hece Şiiri Üzerine Göstergebilimsel Bir Okuma Denemesi", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 57 (2016), 1743-1755; Sevgi Çamur, "Cemal Safi'nin Şiirlerinde 'Değer'in Görüngü Düzeyleri Olarak Kapalı ve Açık Mekanlar", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 7/14, 68-94; Kayhan Şahan, "Cemâl Sâfi'nin Şiirlerinde Alkış ve Kargışlar", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13/29 (2020), 217-235.

¹¹ Ali Ömer Yüzbaşı, *Cemal Safi Hayatı ve Şiiri*, 15.

¹² Cemal Safi, *Ya Evde Yoksan*, Ankara: Beste Yayınları, 2018, 68.

Gaffarın gönlünden kopan merhamet

Lütfullah var mıdır senin üstüne

Bu dördlük, na't türünün temel işlevlerinden biri olan Hz. Muhammed'in peygamberlik vasfını ve Allah katındaki seçkin yerini vurgulayarak başlar. İlk mısra, "*Kelamullah vahyedilen Muhammed*" mısraındaki "Kelamullah (Allah'ın sözü)"¹³ ifadesi O'nun en temel mucizesi ve peygamberliğinin delili olan Kur'an-ı Kerim'in kendisine indirildiğini belirtir. Bu, O'nun Allah ile doğrudan bir iletişim kanalına sahip olduğunu ve ilahî mesajın taşıyıcısı olduğunu teyit eder. İkinci ve dördüncü mısralarda geçen "Feyzullah" (Allah'ın feyzi, bereketi, bolluğu) ve "Lütfullah" (Allah'ın lütfu, inayeti, iyiliği) terkipleriyle kurulan retorik sorular (istifham sanatı), mübalağa yoluyla Hz. Muhammed'in kıyas kabul etmez bir mertebede olduğunu ifade eder. Üçüncü mısra, "*Gaffarın gönlünden kopan merhamet*" ifadesiyle, Allah'ın bağışlayıcılığının ve rahmetinin kaynağına işaret ederken bu merhametin tecelligahı olarak yine Hz. Muhammed'i akla getirir ve O'nun "rahmeten li'l-âlemîn (âlemlere rahmet)"¹⁴ vasfına telmihte bulunur. "*Var mıdır senin üstüne*" sorusu, cevabı içinde barındıran, muhataptan yanıt beklemeyen ve Hz. Peygamberin yüceliğini vurgulamak amacıyla kullanılan bir ifadedir ve "senin üzerinde hiçbir şey yoktur" anlamını pekiştirmektedir. Bu dördlük, na't geleneğindeki "seçilmiş peygamber" imgesini güçlü bir şekilde vurgular. Ayrıca Hz. Muhammed'i vahyin alıcısı, ilahî feyz ve lütfun zirvesi, ilahî merhametin tecellisi olarak tanımlayarak O'nun eşsizliğini ortaya koyar.

Ya İsa Mesih'in övdüğü Resul

İsmi İncil'den silenler mesûl

Nübüvvet mührünle değişti nesil

Bismillah var mıdır ben'in üstüne

İkinci dördlükte şair, İslâmî gelenekte Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'i müjdelediğine dair inancı dile getiriyor. "*Ya İsa Mesih'in övdüğü Resul*"¹⁵ ifadesi, Hristiyanlık ile İslâm arasında bir bağ kurarken Hz. Muhammed'i diğer

¹³ Kur'an ayetleri, Allah'ın "söyledi", "konuştu", "nida etti" gibi fiillerle insanlarla etkileşimde bulunduğunu açıkça belirtir. Allah, Hz. Musa örneğinde (A'râf 7/144) olduğu gibi, kimi zaman insanlarla doğrudan, bir perde arkasından konuşmuştur. Bunun yanı sıra, vahiy veya melek aracılığıyla da iletişim kurduğu görülür. Kur'an-ı Kerim, Allah'ın Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e indirdiği vahiylerden müteşekkil olduğu için, "kelâmullah" yani Allah'ın kelamı olarak adlandırılmıştır (el-A'râf 7/143; eş-Şûrâ 42/51).

¹⁴ "(Ey Muhammed) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." el-Enbiyâ 21/107.

¹⁵ Kur'an-ı Kerim'in Saff sûresi 6. ayetinde, Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek Ahmed (Hz. Muhammed) adındaki peygamberi müjdelediği açıkça ifade edilmiştir: "*Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: 'Ey İsrâiloğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim.' Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, 'Bu (kanıtlar) besbelli bir büyü!' -dediler.'*" Bu ayet, Hz. Muhammed'in gelişinin Hz. İsa tarafından bildirildiğinin en açık kanıtıdır.

peygamberlerden üstün gösteriyor. *"İsmiñi İncil'den silenler mesûl"* mısraı, İncil'in tahrif edildiği ve Hz. Muhammed'in isminin İncil'den çıkarıldığı iddiasına atıfta bulunuyor.¹⁶ "Nübüvvet mührünle değışti nesil" dizesiyle, O'nun "Hâtemü'n-Nebıyyîn" (Peygamberlerin Mührü/Sonuncusu)¹⁷ olma vasfına ve O'nun gelişyle insanlık tarihinde yeni bir dönemin başladığına işaret eder. Mısra da peygamberliğin O'nunla sona ermesi ve O'nun getirdiği mesajın evrenselliği vurgulanır. *"Bismillah var mıdır ben'in üstüne"* ifadesi, diğer dörtlüklerdeki "senin üstüne" kalıbından ayrışır. Buradaki "ben" zamirinin neye işaret ettiği yoruma açıktır. Eğer "senin" yerine kullanıldıysa, her işe başlarken sığınılan ve Allah'ın adıyla başlamanın önemini ifade eden "Bismillah" kavramının bile Hz. Muhammed'in mertebesine ulaşip ulaşamayacağı sorulur, bu da yine O'nun üstünlüğünü pekiştirir. Eğer "ben" şairin kendisini veya genel olarak insanı işaret ediyorsa, Allah'ın adının her şeyin, özellikle de insanın acizliğinin ve varlığının üstünde olduğu ifade ediliyor olabilir; ancak bu yorum, na'tın genel övgü bağlamına daha az uyar. "Bismillah"ın temsil ettiği başlangıç, bereket ve kutsallığın bile Hz. Muhammed'in şahsında tecessüm eden kutsallıktan üstün olup olmadığının sorgulanması, na'tın ruhuna daha uygun görünmektedir. Bu dörtlükte, na't geleneğindeki "son peygamber" ve "tüm peygamberlerin önceden müjdelediği elçi" imgesi ön plana çıkmaktadır.

Sana özel Kelime-i Şahadet

Senle güzel savm u salat ibadet

Sayende yaşandı devr-i saadet

Şadullah var mıdır günün üstünde

Üçüncü dörtlükte İslâm'ın temel inanç esası olan kelime-i şahadet'in¹⁸ Hz. Muhammed'in risâletini (peygamberliğini) tasdik etmesi vurgulanıyor. "Kelime-i şahadet"ın ikinci kısmı "Muhammed Allah'ın elçisidir" ifadesini içerir, bu nedenle "sana özel" denilmiştir. *"Senle güzel savm u salat ibadet"* dizesiyle, oruç ve namaz başta olmak üzere tüm ibadetlerin O'nun öğretileri ve örnekliği (Sünnet) sayesinde anlam kazandığını, şekillendiğini ve manevî bir güzelliğe ulaştığını belirtir. İbadetlerin kabulü ve ruhu, O'nun rehberliğine bağlanır. *"Sayende yaşandı devr-i saadet"* dizesiyle, Hz. Muhammed ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemini ifade eden "Asr-ı Saadet"¹⁹ kavramına telmihte bulunur. Bu dönemin,

¹⁶ Mehmet Aydın, "Faraklit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 165-166.

¹⁷ Erdiñç Ahatlı, "Nübüvvet Mührü (Târîhi Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), 12/281-302.

¹⁸ "Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resûlüh" şeklinde olan kelime-i şehâdet ifadesi "Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna gönülden inanır, sözle de ifade ederim" anlamındadır (Buhârî, "İmân", 2; Müslim, "İmân", 1).

¹⁹ Abdülkerim Özaydın, "Asr-ı Saadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 13/501.

O'nun varlığı ve liderliği sayesinde tarihin en mutlu, huzurlu ve ideal dönemi olduğu vurgulanır. Dördüncü mısra da geçen "Şadullah" (Allah'ın sevinci/neşesi/mutluluğu) terkihiyle yapılan kıyaslama, "günün üstünde" ifadesiyle doğrudan Asr-ı Saadet'e atıfta bulunur. Yani, Hz. Muhammed'in vesile olduğu o kutlu dönemin (günün) manevî değerinin ve getirdiği mutluluğun, Allah'ın mutlak sevinci veya lütfettiği herhangi bir sevinçten daha mı üstün olduğu sorulur. Bu soruyla, Asr-ı Saadet'in benzersizliği ve kutsallığı mübalağalı bir şekilde ifade edilir.

Ya Şahlar Şahının Rahmeti Ahmet

Burak'la seyahat Miraç'ta vahdet

İlahi muhabbet semavi sohbet

Sadullah var mıdır senin üstüne

Dördüncü dörtlük, Hz. Muhammed'in manevî yolculuğu olan mi'râc hadisesine²⁰ ve O'nun Allah ile olan özel ilişkisine odaklanır. İlk mısra da "*Şahlar Şahının Rahmeti Ahmet*" hitabıyla, O'nun isimlerinden biri olan "Ahmet" kullanılır ve Allah'ın ("Şahlar Şahı") rahmetinin bir tecellisi olduğu belirtilir. Bu, O'nun "rahmeten li'l-âlemîn" vasfının bir başka ifadesidir. İkinci ve üçüncü mısralar, "*Burak'la seyahat Miraç'ta vahdet/İlahi muhabbet semavi sohbet*" dizeleriyle doğrudan mi'râc mucizesine gönderme yapar. Bu yolculukta yaşananlar; Burak adlı binek, Allah ile "vahdet" (birlik, yakınlık), karşılıklı "ilahî muhabbet" (sevgi) ve "semavî sohbet" gibi kavramlarla özetlenir. Bu ifadeler, Hz. Muhammed'in diğer hiçbir peygambere nasip olmayan, Allah'a en yakın olma şerefine eriştiğini ve O'nunla aracısız iletişim kurduğunu vurgular. Dördüncü mısra da geçen "Sadullah" (Allah'ın doğruluğu/sadakati/hoşnutluğu/ihsanı) terkihi, yine Hz. Muhammed'in şahsiyle kıyaslanır. O'nun mi'râc'ta yaşadığı manevî tecrübeler ve Allah ile kurduğu eşsiz bağın, Allah'ın mutlak doğruluğu veya sadakati kavramından bile daha mı yüce olduğu sorusuyla, O'nun manevî mertebesinin akıl ve idrak sınırlarını aştığı ima edilir.

Putpereste paymel iken mazisi

Payenle payidir Hac arazisi

Ey Bedir fatihi Uhud gazisi

Seyfullah var mıdır şanın üstüne

²⁰ Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya oradan da göğe yükseldiği yolculuğu ifade eden terim isrâ ve mi'râc olarak adlandırılmaktadır. Bu olay, İslâm inancında peygamberin manevî yükselişi ve Allah ile buluşması olarak büyük bir öneme sahiptir. İsrâ, gece yolculuğunu; mi'râc ise göğe yükselişi ifade etmektedir (el-İsrâ 17/1; Müslim, "İmân", 259, 262-263); Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2020, 30/132-135.

Bu dörtlük, Hz. Muhammed'in gelişiyle Arabistan'da ve özellikle kutsal topraklarda yaşanan dönüşümü ve O'nun askerî liderlik vasıflarını ele alır. İlk iki mısra, *"Putpereste paymel iken mazisi / Payenle payidir Hac arazisi"* dizeleriyle, İslâm öncesi Câhiliye döneminde Kâbe ve çevresinin putperestliğin merkezi haline gelerek manevî değerini yitirmesi ("paymel"- ayaklar altında)²¹ ile Hz. Muhammed'in gelişi ("payenle" - senin sayende/derecenle)²² sayesinde bu toprakların yeniden tevhid inancıyla şereflenmesi ve saygınlık kazanması ("payidar" - kalıcı, saygın) arasındaki tezatı vurgular. Hac arazisi" Mekke ve çevresini, özellikle Kâbe'yi işaret eder.²³ O'nun peygamberliğinin kutsal mekânları arındırıcı ve ihya edici rolüne işaret edilir. *"Ey Bedir fatihi Uhud gazisi"* hitabıyla, İslâm tarihindeki önemli savaşlardan Bedir²⁴ ve Uhud'a²⁵ telmihte bulunarak Hz. Muhammed'in bu savaşlardaki liderliğini, cesaretini ve gazilik unvanını anar. Bu, O'nun sadece manevî bir rehber değil, aynı zamanda inancı uğruna mücadele eden bir komutan olduğunu gösterir. Dördüncü mısra da geçen "Seyfullah" (Allah'ın Kılıcı) unvanı, genellikle Hâlid b. Velid (ö. 21/642)²⁶ için kullanılsa da burada daha genel bir anlamda Allah'ın dinini zafere ulaştıran ilahî kudretin sembolü olarak düşünülmüş olabilir. Bu ilahî kudret sembolünün, Hz. Muhammed'in "şânı"ndan (şan, şeref, ün, itibar) daha üstün olup olmadığı sorulur. Bu ifadeyle, O'nun Bedir ve Uhud gibi savaşlarla kazandığı şan ve şeref, doğrudan Allah'ın yardımı ve O'nun kılıcı olmakla eş değer, hatta ondan da yüce olduğu ifade edilir.

Mahzundu Kabe'nin ruhu İbrahim

Seninle şad etti Rahman-i Rahim

Şefaât lütfundur ya Abdürrahim

Nasrullah var mıdır senin üstüne

Altıncı dörtlük, Hz. Muhammed'in Kâbe ve Hz. İbrahim ile olan manevî bağını, O'nun rahmet ve şefaât vasıflarını merkeze alır. *"Mahzundu Kâbe'nin ruhu İbrahim"* dizesiyle, Kâbe'nin banisi²⁷ Hz. İbrahim'in tevhid mirasının unutulması ve Kâbe'nin putlarla doldurulması nedeniyle manevî bir hüznün içinde olduğunu kişileştirme (teşhis) sanatı yoluyla ifade eder. *"Seninle şad etti*

²¹ *Kubbealtı Lugatı*. Erişim 5 Ocak 2025.

²² *Kubbealtı Lugatı*. Erişim 5 Ocak 2025.

²³ Salim Ögüt, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/325-327.

²⁴ Mustafa Fayda, "Bedir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 42/54-57.

²⁵ Muhammed Hamidullah, Casim Avcı, "Uhud Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/127-132.

²⁶ Mustafa Fayda, "Hâlid b. Velid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 15/289-292.

²⁷ "İbrâhim, İsmâil'le birlikte o evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyordu: 'Ey Rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz Sen iştensin, bilensin.'" el-Bakara 2/127.

Rahman-i Rahim" dizesiyle, bu hüznün ancak Hz. Muhammed'in gelişi ve Kâbe'yi putlardan temizleyerek tevhid inancını yeniden hâkim kılmasıyla sona erdiğini, bunun da Allah'ın ("Rahman-i Rahim") bir lütfu olduğunu belirtir. Hz. Muhammed, Kâbe'yi ve Hz. İbrahim'in mirasını ihya eden kişi olarak konumlandırılır. "*Şefa'at lütfundur ya Abdürrahim*" hitabıyla, Hz. Muhammed'in ahirette ümmetine şefa'at etme yetkisine ve O'nun Allah'ın rahmetinin tezahürü olduğunu ifade eden "Abdürrahim" ismine işaret eder. Şefa'at yetkisi, O'nun ümmeti için bir umut kaynağı olarak sunulur. Dördüncü mısradaki geçen "Nasrullah" (Allah'ın yardımı/zaferi)²⁸ kavramı, yine Hz. Muhammed'in kendisiyle ("senin üstüne") mukayese edilir. Bu, O'nun varlığının, misyonunun veya şefa'at makamının, Allah'ın doğrudan yardımından veya zaferinden bile daha mı kapsamlı veya değerli olduğu sorusunu gündeme getirerek O'na atfedilen değeri en üst seviyeye çıkarır. Bu dörtlükte, na't geleneğindeki "Hz. İbrahim'in varisi" ve "şefa'at edici peygamber" imgeleri öne çıkmaktadır.

Az mı cefa çektin az mı şefalet

Azminle kapandı devri cehalet

Ahiret yolumuz senle selamet

Beytullah var mıdır senin üstüne

Yedinci dörtlük, Hz. Muhammed'in peygamberlik görevini yerine getirirken çektiği zorlukları, buna rağmen gösterdiği azimle Câhiliye Devri'ni²⁹ sona erdirmesini ve ahiret kurtuluşundaki merkezi rolünü vurgular. "*Az mı cefa çektin az mı şefalet*" ifadesiyle, O'nun tebliğ sürecinde maruz kaldığı eziyetlere, sıkıntılara ve zorluklara (istifham yoluyla aslında çok çektiğini belirterek) dikkat çeker. Bu, O'nun davası uğruna gösterdiği sabır ve fedakârlığı anımsatır. "*Azminle kapandı devri cehalet*" dizesiyle, tüm bu zorluklara rağmen gösterdiği kararlılık ve azim sayesinde, İslâm öncesi dönemin karanlığının ("devr-i cehalet") sona erdiğini ve aydınlanma çağının başladığını ifade eder. O'nun bireysel iradesi ve mücadelesi, toplumsal bir dönüşümün anahtarı olarak gösterilir. "*Ahiret yolumuz senle selamet*" dizesiyle, Müslümanlar için ahiret kurtuluşunun ancak Hz. Muhammed'in yolunu takip etmekle, O'nun sünnetine uymakla ve şefaatine nail olmakla mümkün olduğunu belirtir. O, ebedî kurtuluşa giden yoldur. Dördüncü mısradaki, İslâm'ın en kutsal mekânı olan Kâbe'ye işaret eden "Beytullah" (Allah'ın Evi)³⁰ kavramı, Hz. Muhammed ile kıyaslanır. "*Beytullah var mıdır senin üstüne?*" sorusu, son derece güçlü bir iddiayı barındırır: Acaba Allah'ın Evi'nin kutsallığı ve merkeziliği bile, Hz. Muhammed'in manevî rehberliğinin kurtuluşa götüren yol olmasının veya O'nun

²⁸ "Allah'ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde;" en-Nasr 110/1.

²⁹ Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/17-19.

³⁰ Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/14-21.

Allah katındaki değerinin üstünde midir? Bu mübalağalı soru, Hz. Muhammed'in İslâm'daki manevî öneminin ve merkeziliğinin fiziksel kutsal mekânların bile ötesinde olduğunu ima ederek O'nu yüceltmenin zirvesine ulaşır. Bu dörtlükte, na't geleneğindeki "çile çeken" ve "insanlığı aydınlatan peygamber" imgesi belirginleşiyor.

Ümmetin olmuşuz Elhamdülillah

Borçluyuz suçluyuz Estağfirullah

Rahman seni kırmaz ya Resulullah

Abdullah var mıdır senin üstüne

Sekizinci dörtlük, şairin ve genel olarak müminlerin Hz. Muhammed'e olan aidiyet duygusunu, O'na karşı hissedilen minnettarlığı, mahcubiyeti ve umudu dile getirir. "*Ümmetin olmuşuz Elhamdülillah*" ifadesiyle, Hz. Muhammed'in ümmetinden olma şerefine erişmekten duyulan derin şükranı ifade eder. Bu, bir Müslüman için en büyük nimetlerden biri olarak kabul edilir. "*Borçluyuz suçluyuz Estağfirullah*" dizesiyle, ümmet olmanın getirdiği sorumlulukları tam olarak yerine getirememekten, Hz. Muhammed'in mirasına layık olamamaktan kaynaklanan bir borçluluk ve suçluluk duygusunu yansıtır. "*Estağfirullah*"³¹ ifadesi, bu eksiklikler için Allah'tan af dileme halini belirtir ve na'tlarda sıkça rastlanan bir tevazu ve özeleştirici unsurdur. Şair "*Rahman seni kırmaz ya Resulullah*" hitabıyla, müminlerin umudunu dile getirir. Hz. Muhammed'in Allah katındaki yüksek mertebesi ve sevgisi nedeniyle, Allah'ın O'nun ümmeti hakkındaki ricalarını veya şefaatinin geri çevirmeyeceğine dair güçlü bir inanç ifade edilir. Bu, şefaet beklentisinin temelini oluşturur.³² Dördüncü mısradaki geçen "Abdullah" (Allah'ın kulu) ismi/sıfatı, Hz. Muhammed'in en temel ve aynı zamanda en şerefli vasıflarından biridir ve O'nun isimlerinden de biridir. "*Abdullah var mıdır senin üstüne?*" sorusu, ilk bakışta paradoksal görünebilir. Ancak na'tın mübalağa üslubu içinde, bu soru şu anlama gelebilir: Allah'a kulluğun zirvesini temsil eden "Abdullah" kavramı veya bu vasfı taşıyan herhangi bir kul, bu vasfı en kâmil şekilde yaşayan ve temsil eden Hz. Muhammed'in mertebesine erişebilir mi? Cevabın "hayır" olduğu ima edilerek O'nun kulluktaki eşsizliği ve benzersizliği vurgulanır. O, "Abdullah" olmanın zirvesidir ve bu vasfın kendisi bile O'nun şahsında ulaştığı mükemmellikten üstün değildir. Na't geleneğinde, şairler na'tlarının son bölümlerinde, bu şiirde de görüldüğü üzere, Hz. Peygamber'den şefaet talebinde bulunmayı geleneksel bir motif olarak kullanmışlardır. Şairin burada yaptığı da na't geleneğinin bu köklü tezahürünü sürdürmek ve İslâmî edebiyat geleneği

³¹ "Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcı, ziyadesiyle esirgeyicidir." en-Nisâ 4/106.

³² Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Şefaet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 38/412-415.

içinde yerini almak olmuştur.

Kemale ermişler cemalin gören

Aşkınla bezemiş dokunu ören

Ak zambak misali kokunu veren

Nurullah var mıdır tenin üstüne

Dokuzuncu dörtlük, Hz. Muhammed'in fiziksel ve manevî güzelliklerine (Şemâil-i Şerif)³³, O'na duyulan aşkın evrenselliğine ve O'nun nuraniyetine odaklanır. "*Kemale ermişler cemalin gören*" ifadesiyle, O'nun mübarek yüzünü (cema) görme şerefine eren sahabenin veya manevî olarak O'nun güzelliğini idrak edenlerin manevî olgunluğa (kemale) ulaştığına işaret eder.³⁴ O'nun cemali hem estetik bir güzellik hem de manevî bir yetkinlik kaynağıdır. "*Aşkınla bezemiş dokunu ören*" dizesiyle, kâinatın yaratılışının temelinde Hz. Muhammed'e duyulan ilahî aşkın olduğu yönündeki tasavvufî düşünceye³⁵ telmihte bulunur. Evrenin dokusu, O'nun aşkıyla süslenmiştir. "*Ak zambak misali kokunu veren*" dizesinde, teşbih sanatı kullanılarak Hz. Muhammed'in mübarek ten kokusunun saflığı, temizliği ve güzelliği, "ak zambak"ın kokusuna benzetilir. Zambak, saflığın, iffet ve masumiyetin simgesi olarak kabul edilen zarif bir çiçektir.³⁶ "Hanedanların çiçeği" olarak anılan ak zambak, Türk kültüründe ise estetik ve zarafetin bir göstergesi olarak bahçeleri süslemiş özellikle uzun boyu, beyaz rengi, gonca hâli ve ortasındaki sarı tohumlarıyla şairlere ilham kaynağı olmuştur. Zarif ve asil duruşuyla yüksek çağrışım gücüne sahip olmasına rağmen, zambak klasik şiirde diğer çiçekler kadar ön planda yer almamıştır. Ancak beyazlığıyla saflığı ve nuru temsil eden bu çiçek, Hz. Mûsâ'nın "yed-i beyzâ" (ışık saçan el) mucizesi³⁷ ile ilişkilendirilerek tasavvufî ve dinî metinlerde de kendine yer bulmuştur. Şairlerin hayal dünyasında farklı anlamlarla yeniden yorumlanan zambak, simgesel değeriyle edebiyatta özel bir yere sahiptir.³⁸ Şair Safi ise geleneksel edebiyatın bu imgelerini yeniden yorumlayarak zambak kelimesini Hz. Muhammed için kullanarak na't türüne yeni bir anlam katmıştır. Klasik şiirde daha çok soyut anlamlar çağrıştıran zambak, Safi'nin dizelerinde peygamberin güzelliğini, saflığını ve manevî

³³ M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 38/497-500.

³⁴ Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 4/2 (Aralık 2021), 411.

³⁵ "Levlâke levlâk, lemâ halaktü'l-eflâk": Sen olmasaydın, sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, nşr. Ahmed el-Kalâş, I-II, Beyrut: Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî, 1985, II, 132.

³⁶ *Kubbealtı Lugatı*. Erişim 5 Ocak 2025.

³⁷ "Ve elini çıkardı. Bir de ne görsünler, o da seyredenlerin gözleri önünde bembeyaz oluvermiş!", el-A'râf 7/107.

³⁸ Hiclâl Demir, "'Zambak' ve Klasik Türk Şiirindeki İzleri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 27 (2021), 151-152.

nurunu ifade eden güçlü bir metafora dönüşmüştür. Böylece şair, İslâm kültüründe Hz. Muhammed'in kutsal ve eşsiz yönlerini anlatmak için geleneksel bir çiçeği yeni bir anlam katmanıyla ele alarak şiirine özgün bir yenilik getirmiştir. Dördüncü mısradaki geçen "Nurullah" (Allah'ın Nuru) kavramı, Hz. Muhammed'in "ten"i (bedeni, fiziksel varlığı) ile kıyaslanır. "*Nurullah var mıdır tenin üstüne?*" sorusu, tasavvuftaki "Nur-ı Muhammedî" (Muhammedî Nur)³⁹ anlayışına işaret eder. Bu anlayışa göre Hz. Muhammed, yaratılmışların ilki olan ve Allah'ın nurundan yaratılan bir nurdur. Şair bu soruyla, Hz. Muhammed'in fiziksel varlığının bile bu ilahî nurun bir tecellisi olduğunu, hatta O'nun teninin/varlığının soyut "Nurullah" kavramından bile daha mı parlak, daha mı somut bir nuraniyet taşıdığını sorarak O'nun nuraniyetini ve üstünlüğünü vurgular.

O kadar ağır ki mesuliyetim

Câhilin cüreti naata niyetim

Ya Hakkın Habibi Resül-i yetim

Hamdullah var mıdır senin üstüne

Onuncu dörtlük, şairin na't yazarken hissettiği sorumluluğun ağırlığını, kendi acziyetini ve Hz. Muhammed'in yüceliği karşısındaki tevazusunu dile getirir. "*O kadar ağır ki mesuliyetim / Câhilin cüreti naata niyetim*" dizeleriyle, Hz. Muhammed gibi yüce bir şahsiyeti övme ("naata niyetim") görevinin büyük bir sorumluluk ("mesuliyetim") yüklediğini ifade eder. Şair, bu ulvî göreve kalkışmasını, kendi yetersizliğini bilmesine rağmen gösterdiği bir "cüret" olarak nitelendirir ve kendini "câhil" olarak tanımlayarak derin bir tevazu gösterir. Bu, na't şairlerinin sıklıkla başvurduğu, övülenin büyüklüğünü vurgulamak için kendi küçüklüğünü ifade etme yöntemidir.⁴⁰ "*Ya Hakkın Habibi Resül-i yetim*" hitabıyla, Hz. Muhammed'in en seçkin vasıflarından ikisine; Allah'ın Sevgilisi ("Hakkın Habibi" - Habibullah) olmasına ve yetim olarak büyümüş olmasına ("Resül-i yetim")⁴¹ dikkat çekilir. Bu iki zıt gibi görünen durum (en sevgili kul ama yetim), O'nun hayatındaki ilahî tecellilerin ve imtihanların iç içeliğini gösterir. "Hamdullah" kavramı ile Hz. Muhammed mukayese edilir. "*Hamdullah var mıdır senin üstüne?*" sorusu, Allah'a yapılan en yüce hamdin bile, Hz. Muhammed'in şanına, değerine veya O'nun vesile olduğu nimetlere denk gelip gelemeyeceğini sorgular. Bu ifade, Hz. Muhammed'in, Allah'a hamd edilmesinin en büyük vesilesi olduğunu, O'nun Allah katındaki benzersiz yerini ve ümmeti için anlamını pekiştirir.

İtiraf gerekse samimiyetle

³⁹ Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, 11.

⁴⁰ Murat Ak, *Na'tların Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014, 93.

⁴¹ "O seni yetim bulup barındırmadı mı?". ed-Duhâ 93/6.

Şeytana şenlikdik umumiyetle

Fetullah eyledim İslâmiyet'le

Emrullah var mıdır senin üstüne

Hayrullah var mıdır dinin üstüne

On birinci ve son dörtlük, şairin kendi nefsi ve genel olarak ümmet adına bir günah itirafıyla başlar, ardından İslâmiyet sayesinde ulaşılan manevî kurtuluşa ve Hz. Muhammed'in temsil ettiği ilahî değerlere vurgu yapar. "*İtiraf gerekse samimiyetle / Şeytana şenlikdik umumiyetle*" dizeleriyle, İslâm öncesi veya İslâm'dan uzak kalınan dönemlerde insanların genel olarak şeytanın oyuncağı olduğu, günah ve gaflet içinde yaşadığı ("*Şeytana şenlikdik*") samimi bir dille itiraf edilir. "*Fetullah eyledim İslâmiyet'le*" dizesi, bu durumdan kurtuluşun İslâmiyet sayesinde gerçekleştiğini ifade eder. "Fetullah" kelimesi burada, "Allah'ın yardımıyla manevî bir fetih/açılış gerçekleştirmek" anlamına gelir. Şair, İslâmiyet'i yaşayarak nefsinin veya kalbini fethettiğini, manevî bir aydınlanma yaşadığını belirtir. Bu kişisel veya kolektif kurtuluş doğrudan İslâm'a ve dolayısıyla Hz. Muhammed'e bağlanır. Son iki mısra, karşılaştırmayı hem Hz. Muhammed'in şahsına hem de dinine yöneltir. "Emrullah" (Allah'ın emri/işi/hükmü) kavramı Hz. Muhammed ile ("senin üstüne"), "Hayrullah" (Allah'ın hayrı/iyiliği) kavramı ise O'nun getirdiği din ("dinin üstüne") ile kıyaslanır. "*Emrullah var mıdır senin üstüne?*" sorusu, Hz. Muhammed'in temsil ettiği misyonun ve O'nun varlığının Allah'ın mutlak emri ve hükmünün en kâmil tecellisi olduğunu, hatta bu soyut kavramdan bile daha mı üstün olduğunu sorgular. "*Hayrullah var mıdır dinin üstüne?*" sorusu ise, İslâm dininin getirdiği değerlerin, ahlakın ve dünya/ahiret saadetinin Allah'ın mutlak hayrının en mükemmel ifadesi olduğunu, bu dinin temsil ettiği hayrın eşsizliğini vurgular. Şiir, Hz. Muhammed'in şahsını ve dinini, ilahî emir ve hayrın zirvesi olarak konumlandırarak sona erer.

2. Na'tın Tematik Analizi

Şiirde Hz. Muhammed'in hayatından kesitler, O'na atfedilen vasıflar ve İslâm tarihindeki olaylar gibi çeşitli konular işlenmektedir. Ancak şairin maksadı, bu konuları salt bir biyografi veya tarih anlatısı olarak sunmak değil, bu unsurları birer gösterge olarak kullanarak daha derin temaları işlemek ve okuyucuda belirli bir duygu, düşünce ve inanç halesi oluşturmaktır. Şair, seçtiği konular aracılığıyla okuyucuya Hz. Muhammed'in kim olduğuna dair kendi yorumunu ve O'nun etrafında şekillenen inanç sisteminin özünü aktarmayı hedefler. Bu çerçevede, eserin temalarını ve bu temaların işleniş biçimini ele almak yerinde olacaktır.

2.1. Hz. Muhammed'in Mutlak Aşkını ve Kıyas Kabul Etmez Yüceliği

Şiir boyunca Hz. Muhammed veya O'nunla ilgili unsurlar (şan, ten, din

vb.), Allah'ın isim/sıfat tecellileri olduğu düşünülen "-ullah" ile biten kavramlarla (Feyzullah, Lütfullah, Seyfullah, Nurullah, Nasrullah, Sadullah, Şadullah, Hamdullah, Emrullah, Hayrullah) ve diğer kutsal referanslarla (Bismillah, Beytullah) retorik sorular eşliğinde kıyaslanır. Şairin buradaki maksadı, basit bir üstünlük tespiti değildir. Asıl tema, Hz. Muhammed'in bilinen tüm kategorilerin, tanımların ve hatta kutsal sayılan kavramların ötesinde (aşkın) bir konuma sahip olduğudur. Şair, bu kıyaslamalarla aslında dilin ve aklın sınırlarını zorlar; O'nun mertebesini ifade etmede kelimelerin yetersiz kaldığını ima eder. Bu retorik sorular, O'nun kıyas kabul etmezliğini vurgulayarak okuyucuda derin bir hayret ve saygı duygusu uyandırmayı hedefler. Bu üslup O'nu sadece "en üstün" değil, aynı zamanda tüm üstünlük ölçütlerinin kendisi veya kaynağı olarak konumlandırır.

2.2. Hz. Muhammed'in Varlık, Anlam ve Kurtuluş İçin Zorunlu Merkez Oluşu

Şiirde; Vahyin O'na gelmesi, Kelime-i Şehadet'in O'nunla tamamlanması, ibadetlerin O'nunla güzelleşmesi, Asr-ı Saadet'in O'nunla yaşanması, cehaletin O'nunla bitmesi, Kâbe'nin/Hac arazisinin O'nunla şereflenmesi, ahiret yolunda selâmetin O'na bağlı olması, şefaât yetkisi, yaratılışın O'nun aşkıyla bezenmesi konuları işlenmiştir. Şair, bu konuları sıralayarak Hz. Muhammed'in sadece tarihsel bir figür olmadığını, varoluşun ve maneviyatın merkezi olduğunu anlatmayı amaçlar. Tema, O'nsuz bir dinî hayatın, anlamlı bir varoluşun ve nihâî kurtuluşun mümkün olmadığıdır. Şair O'nu, iman binasının kilit taşı, ibadetlerin ruhu, tarihin amacı ve ahiretin güvencesi olarak sunar. "Ahiret yolumuz senle selamet" ve "Beytullah var mıdır senin üstüne?" gibi ifadeler, O'nun manevî rehberliğinin ve kurtuluştaki merkeziliğinin, fiziksel kutsallıklardan bile daha aslî ve zorunlu olduğuna dair güçlü bir yorum içerir. Maksat, okuyucunun O'na olan bağlılığını ve teslimiyetini pekiştirmektir.

2.3. İlahi Sıfatların ve Güzelliklerin En Kâmil Tecelligâhı Olarak Hz. Muhammed

Şiirde; O'nun rahmet, feyz, lütuf, nur, yardım, doğruluk, hayır gibi ilahî niteliklerle ilişkilendirilmesi (Rahmet-i Ahmet, Feyzullah, Lütfullah, Nurullah, Nasrullah, Sadullah, Hayrullah), cemalinin kemal kaynağı olması, kokusunun güzelliği konuları işlenir. Şairin amacı, Hz. Muhammed'in sadece Allah'tan lütuf alan değil, aynı zamanda bu ilahî sıfatların ve özelliklerin en mükemmel şekilde görüldüğü yer olduğunu göstermektir. Tema, Allah'ı ve O'nun sıfatlarını tanımanın yolunun, O'nun en kâmil tecellisi olan Hz. Muhammed'i tanımaktan geçtiğidir. "Nurullah var mıdır tenin üstüne?" sorusu, O'nun sadece ruhunun değil, bedeninin bile ilahî bir nuraniyet taşıdığı, O'nun varlığının baştan sona bir âyet (ilahî işaret) olduğu fikrini işler. Maksat, O'nun sadece bir elçi değil, aynı zamanda ilahî güzelliğin ve mükemmelliğin somut bir örneği olduğunu idrak ettirmektir.

2.4. Beşerî Mücadele ve İlahî Görevin Tevhid Edilmesi

Şiirde Hz. Peygamberin çektiği cefa ve sefaletler, yetimliği ("Resül-i yetim"), azmiyle cehaleti yenmesi, Bedir ve Uhud gibi savaşlardaki liderliği ve gaziliği dile getirilmiştir. Şair, Hz. Muhammed'in sadece metafiziksel boyutunu değil, O'nun beşerî tecrübelerini ve mücadelesini de vurgular. Tema, O'nun ilahî misyonunu zorluklar, acılar ve mücadeleler içinde, yani tam bir insan olarak yerine getirdiğidir. O'nun örnekliğinin sadece soyut bir ideal değil, aynı zamanda yaşanmış bir gerçeklik olduğunu gösterir. Çektiği sıkıntılara rağmen gösterdiği azim ("Azminle kapandı devri cehalet"), O'nun hem ilahî destek aldığının hem de örnek alınması gereken bir iradeye sahip olduğunun kanıtıdır. Maksat, okuyucunun O'nunla hem bir peygamber olarak saygı duymasını hem de zorluklar karşısında O'ndan ilham alan bir insan olarak bağ kurmasını sağlamaktır.

2.5. İntisap ve Umut Üçgeninde Müminin Durumu

Şair, şiirinde Hz. Muhammed'in ümmetinden olmanın şükrünü (Elhamdülillah) dile getirirken bir yandan da günahkârlık ve eksikliklerini (estağfirullah, şeytana şenlikdik) itiraf eder. O'nu övmedeki kendi acziyetini (âhilin cüreti) tevazuyla ifade eder, şefaatine olan sarsılmaz umudunu ("Rahman seni kırmaz", "Şefaati lütfundur") belirtir ve İslâmiyet aracılığıyla kişisel bir manevî zafere ("Fetullah eyledim") ulaştığını vurgular. Şiir, sadece Hz. Muhammed'i anlatmaz, aynı zamanda O'na inanan insanın duygu ve inanç dünyasını da yansıtır. Tema, Hz. Muhammed'e bağlılığın (intisap) getirdiği şükran duygusu ile O'nun mükemmelliği karşısında hissedilen kusurluluk ve mahviyet duygusunun birlikteliğidir. Ancak bu mahviyet, umutsuzluğa değil, O'nun şefaatine ve Allah katındaki yerine duyulan umuda kapı aralar. Şair, gerçek dindarlığın sadece övgüden ibaret olmadığını, aynı zamanda özeleştiri, istiğfar ve umudu da içerdiğini gösterir. "Fetullah eyledim İslâmiyet'le" dizesi, bu sürecin sonunda ulaşılan kişisel kurtuluş ve aydınlanma tecrübesinin bir ifadesidir. Maksat, okuyucuyu benzer bir içsel yolculuğa teşvik etmek ve Hz. Muhammed merkezli bir iman ve umut anlayışını telkin etmektir.

Bu tematik çerçeve, şiirin sadece övgü dolu ifadelerin bir araya getirilmesi olmadığını, aynı zamanda teolojik, tarihsel, manevî ve bireysel anlam yönleri taşıdığını, şairin belirli bir maksat doğrultusunda konuları seçip işleyerek okuyucuyla güçlü bir bağ kurmayı hedeflediğini göstermektedir.

3. Dil ve Üslup Özellikleri

Şiirin dili, genel olarak ağırbaşlı, saygılı ve kutsallık atfedilen bir atmosfer oluşturacak şekilde seçilmiştir. Şiirde kullanılan kelime kadrosu oldukça zengindir ve belirgin bir şekilde dinî kavram ağırlıklıdır. "Kelamullah," "vahy," "feyzullah," "resul," "nübüvvet mührü," "bismillah," "şahadet," "savm u salat," "devr-i saadet," "mi'râc," "vahdet," "hac," "kâbe," "rahman-i rahim," "şefaati," "nasrullah," "beytullah," "elhamdülillah," "estağfirullah," "resulullah,"

"babibullah," "hamdullah," "islâmiyet," "emrullah," "hayrullah" gibi doğrudan İslâmî kavramlar, ayetler, hadisler veya Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkili terkipler sıkça kullanılmıştır. Bu durum, şiirin konusunu ve amacını doğrudan yansıtır. Seçilen kelimelerin hemen hepsi olumlu ve yüceltici anlamlar taşır (merhamet, lütuf, saadet, rahmet, vahdet, şeref, selamet, nur vb.).

Şiirin cümle yapıları genellikle anlaşılır ve akıcıdır. Mısralar, çoğunlukla tek bir yargı veya düşünce birimini içerir. Şiirin üslubunu belirleyen en önemli söz dizimsel özelliklerden biri, retorik soruların (istifham) yoğun kullanımıdır. Özellikle her dördünlüğün sonunda yer alan "... var mıdır ... üstüne?" şeklindeki sorular, aslında bir cevap beklemekten ziyade, sorulan kavramla kıyaslanan Hz. Muhammed'in benzersizliğini ve üstünlüğünü kesin bir dille vurgulama amacı taşır. Bu sorular, üsluba iddialı ve teyit edici bir ton katar. Bir diğer belirgin özellik, doğrudan seslenmelerin (nida) sıkça kullanılmasıdır: "Muhammed," "Ya İsa Mesih'in övdüğü Resul," "Ey Bedir fatihi Uhud gazisi," "Ya Resulullah," "Ya Hakkın Habibi Resül-i yetim." Bu seslenmeler, şair ile şiirin konusu arasında samimi, canlı ve duygusal bir bağ kurar, üslubu kişisel ve içten kılar.

Şiirin genel tonu son derece saygılı, hürmetkâr ve övgü doludur. Hz. Muhammed'e duyulan derin sevgi, hayranlık ve bağlılık her mısraya sinmiştir. Bu ana tona ek olarak yer yer lirik ve coşkulu ("Senle güzel savm u salat ibadet"), yer yer didaktik ve hatırlatıcı ("Azminle kapandı devri cehalet"), yer yer de mütevazı ("câhilin cüreti naata niyetim", "Borçluyuz suçluyuz Estağfirullah") bir ton kendini gösterir. Şairin kendi acziyetini dile getirdiği kısımlar, övülen varlığın yüceliğini daha da belirginleştirme işlevi görür.

Şiirde anlatım, lirik ve hitabî özellikler taşır. Duygusal yoğunluk ön plandadır ve şair, doğrudan Hz. Muhammed'e seslenerek veya O'nun üstünlüğünü retorik sorularla vurgulayarak okuyucuyu/dinleyiciyi de bu duygu atmosferine dâhil etmeyi amaçlar. Zaman zaman öyküleyici unsurlar da kullanılır. Dil, sadece bilgi vermek veya duygu aktarmakla kalmaz, aynı zamanda estetik bir haz uyandırmayı da hedefler. Telmih, teşbih, istifham, nida gibi edebî sanatların kullanımı, anlatımı sıradanlıktan çıkararak sanatlı ve etkileyici bir hale getirir. Özellikle "-ullah" ile biten isimlerin sistematik kullanımı, şiire özgün bir retorik yapı ve üslup kazandırır. Şiire 11'li hece ölçüsünün sağladığı ritim, dördünlük sonlarındaki belirgin kafiye ve redifler, şiirin musikî değerini artırır ve üslubun akıcı, kolay hatırlanabilir olmasını sağlar.

4. Na't/Efendim⁴² Şiirinin İçerik İncelemesi

Çölde gökyüzünde bir bulut gezer;

Görevi gölgeni takip Efendim.

Görünce hikmeti ilahi sezer;

⁴² Cemal Safi, *Sende Kalmış*, Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2000, 82.

Bahira isimli rahip Efendim...

Bu ilk dördtlük, na't türünde sıkça başvurulana Siyer-i Nebi'den bir kesite gönderme (telmi) yaparak başlar. Şair, Hz. Muhammed'in henüz peygamberlik öncesi dönemde amcası Ebu Talib ile yaptığı Şam yolculuğu sırasında O'nu takip ederek güneşten koruduğuna inanılan bulut hadisesini konu alır.⁴³ "*Çölde gökyüzünde bir bulut gezer;/Görevi gölgeni takip Efendim*" dizeleri, bu olayı doğrudan anlatır ve bulutun bu hareketinin sıradan bir doğa olayı olmadığını, ilahî bir görevlendirme ("Görevi...") olduğunu belirtir. Bu, peygamberlik öncesi dönemde zuhur eden olağanüstü hallere yani irhâsa bir işarettir.⁴⁴ Üçüncü ve dördüncü mısralar, bu yolculuk sırasında Busra'da konakladıklarında, orada bulunan Rahip Bahira'nın bu ve benzeri alametleri ("hikmeti ilahî") görerek çocuğun ileride büyük bir peygamber olacağını sezmesini/anlamasını anlatır.⁴⁵ Rahip Bahira'nın bu tespiti, Ehl-i Kitab'ın da beklenen son peygamberi tanıdığına veya tanıyabileceğine dair bir delil olarak sunulur. "Efendim" redifinin her dördtlük sonunda tekrarlanacak olması, şiirin başından itibaren na'ta özgü derin saygı ve bağlılık tonunu belirler.

Müjde verir son Peygamber sabi'dir

Ahlakı İslâmı dine tabidir.

İsa'nın övdüğü şahı Nebi'dir.

Nübüvvet mührüne sahip Efendim

İkinci dördtlük, ilk dördtlükte bahsi geçen Rahip Bahira'nın tespitlerini ve Hz. Muhammed'in peygamberlik özelliklerini detaylandırır. Bahira'nın O'nun "son Peygamber" olduğunu müjdelediği ve o sırada henüz bir "sabi" (çocuk) olduğu belirtilir. "*Ahlakı İslâmı dine tabidir*" dizesi, O'nun peygamberlik öncesinde dahi fitraten İslâm'a, güzel ahlaka ve hak dine yatkın olduğunu ifade eder. Bu, O'nun masumiyetine (ismet sıfatı) ve doğuştan getirdiği üstün ahlaka bir işarettir. "*İsa'nın övdüğü şahı Nebi'dir*" ifadesiyle, bir önceki şiirde de değinilen, Hz. İsa'nın İncil'de O'nu müjdelediği (Faraklit/Ahmed)⁴⁶ inancına tekrar atıfta bulunur ve O'nu peygamberlerin şahı ("şahı Nebi") olarak nitelendirir.⁴⁷ Bu, O'nun sadece son peygamber değil, aynı zamanda

⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, trs., 1/104, 124.

⁴⁴ Durmuş Özbek, *Hârikulâde Olaylar (Mu'cize-İrhâs-Kerâmet-Meûnet-İstidrac-İhânet/Hizlan)*, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997), 173.

⁴⁵ Bahîrâ, Hz. Peygamber'in henüz çocuk yaşta iken Suriye'ye yaptığı bir yolculuk sırasında görüştüğü rivayet edilen rahiptir. İslâm kaynaklarında, onun Hz. Muhammed'de peygamberlik alametlerini gördüğü ve gelecekte peygamber olacağını haber verdiği belirtilmektedir. Muhammed b. İshak, *Sîreti İbn İshak*, thk: Muhammed Hamîdullah. Konya, 1981, 53-55; İsrâfil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, 240.

⁴⁶ Mehmet Aydın, "Faraklit", 12/165-166.

⁴⁷ Kur'an-ı Kerim'in Saff sûresi 6. ayetinde, Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek Ahmed (Hz. Muhammed) adındaki peygamberi müjdelediği açıkça ifade edilmiştir: "*Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: "Ey İsrâiloğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek*

peygamberler arasındaki en üstün konuma sahip olduğunu vurgular. *"Nübüvvet mührüne sahip Efendim"* dizesiyle, O'nun sırtında bulunan ve peygamberliğinin fiziksel alametlerinden biri olarak kabul edilen "Mühr-i Nübüvvet"e işaret eder.⁴⁸ Bu mühür, aynı zamanda O'nun peygamberlerin sonuncusu (Hâtemü'n-Nebiyyîn) olduğunun da sembolüdür.

Her işin başında her yerde daim

Önce Bismillahir Rahmanı Rahim

Kadim dostu Haliliyse İbrahim

Ya Rabbime sensin habib Efendim

Bu dörtlük, besmelenin önemine ve Hz. Muhammed'in tevhid zincirindeki yerine ve Allah katındaki özel statüsüne odaklanır. *"Her işin başında her yerde daim / Önce Bismillahir Rahmanı Rahim"* dizeleriyle, Müslümanlar için her işe Allah'ın adıyla başlamanın temel bir prensip olduğunu hatırlatır.⁴⁹ Bu, dolaylı olarak Hz. Muhammed'in getirdiği dinin temel öğretilerinden birine işaret eder. *"Kadim dostu Haliliyse İbrahim"* dizesiyle, Hz. Muhammed'in, Allah'ın dostu ("Halil")⁵⁰ olarak bilinen Hz. İbrahim'in soyundan gelmesi ve O'nun tevhid mücadelesinin devamcısı olması arasındaki derin bağa dikkat çeker. Hz. İbrahim'in "kadim dost" olarak nitelenmesi, bu bağın köklülüğünü vurgular. Dördüncü mısra ise na'tların en merkezî temalarından birini, Hz. Muhammed'in "Habibullah" (Allah'ın Sevgilisi) olma vasfını doğrudan ve coşkulu bir ifadeyle dile getirir: *"Ya Rabbime sensin habib Efendim"*. Bu ifade, O'nun Allah ile arasındaki eşsiz sevgi bağını ve bu sayede kazandığı müstesna konumu belirtir.

Miraçta Burak'ı şaha kaldırdın.

Tekmil Enbiya'ya abdest aldırın.

Hakkın huzurunda namaz kıldırın.

İmamlar sultanı tayyib Efendim

Dördüncü dörtlük, İslâm inancındaki en önemli mucizelerden biri olan

Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim." Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, "Bu (kanıtlar) besbelli bir büyü!" -dediler."

⁴⁸ Nübüvvet mührü; Hz. Muhammed'in iki kürek kemiği arasında yer alan ve onun peygamberliğinin alametlerinden biri olarak kabul edilen özel bir işarettir. İslâm kaynaklarında, bu mührün peygamberlik nişanesi olduğu ve önceki kutsal metinlerde de Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair bir belirti olarak geçtiği rivayet edilmektedir. Müslim, "Fezâ'il", 110.

⁴⁹ Şiirde Hz. Peygamber'in "Bismillâhırahmânırahim ile başlamayan her anlamlı iş, bereketsiz ve sonuçsuzdur" hadisine doğrudan atıf yapılmaktadır. Ebû Dâvûd, "Edep", 18/4840; İbn-i Mâce, "Nikâh", 19.

⁵⁰ "İşini güzel yaparak kendini Allah'a veren ve hanîf olarak İbrâhim'in dinine uyan kimseden kimin dini daha güzel olabilir! Ve Allah İbrâhim'i dost edinmiştir." en-Nisâ 4/125; *Kubbealtı Lugati*. Erişim 5 Ocak 2025.

mi'râc hadisesini⁵¹ merkezine alır ve bu olay üzerinden Hz. Muhammed'in manevî üstünlüğünü ve liderliğini vurgular. "*Miraçta Burak'ı şaha kaldırdın*" dizesiyle, mi'râc yolculuğunda kullanılan bineğe ve bu yolculuğun göklere yükseliş boyutuna işaret eder; "şaha kaldırmak" ifadesi, bu yükselişteki kontrolü ve gücü ima edebilir. İkinci ve üçüncü mısralar Hz. Muhammed'in diğer tüm peygamberlere ("Tekmil Enbiya'ya") imamlık yaparak namaz kıldırıldığı rivayetine gönderme yapar:⁵² "*Tekmil Enbiya'ya abdest aldirdın. / Hakkın huzurunda namaz kıldirdın.*" Bu olay, O'nun sadece son peygamber değil, aynı zamanda tüm peygamberlerin imamı ve lideri olduğunu sembolize eder. Bu nedenle dördüncü mısra da O'na "İmamlar sultanı" denilir. Aynı mısra da geçen "tayyib" (tertemiz, pak, güzel)⁵³ sıfatı ise O'nun hem fiziksel hem de manevî temizliğine ve mükemmelliğine işaret eder. Bu dörtlük, mi'râc mucizesi üzerinden O'nun peygamberler arasındaki eşsiz konumunu ve ruhani liderliğini öne çıkarır.

Muhammed aşkıyla der için için

Kevser sana sebil olduğu için

Evliya Enbiya cümle ins ü cin

Şefaât lütfûna talip Efendim

Beşinci dörtlük, Hz. Muhammed sevgisinin (aşk) önemini ve O'nun ahiretteki şefaât yetkisini ve merkeziliğini konu edinir. "*Muhammed aşkıyla der için için*" ifadesiyle, gerçek ve derin sevginin içten geldiğini, kalpten hissedildiğini belirtir. Bu, özellikle na'tlarda vurgulanan, imanın temel unsurlarından biri olan Peygamber sevgisidir. "*Kevser sana sebil olduğu için*" dizesiyle, cennetteki Kevser havuzunun Hz. Muhammed'e verildiği ve O'nun ümmetine ikram edeceği inancına telmihte bulunur.⁵⁴ "Sebil olmak" ifadesi, bu ikramın bol ve karşılıksız olacağını ima eder.⁵⁵ Bu, O'nun ahiretteki ikram ve yetki sahibi konumunu gösterir. "*Evliya Enbiya cümle ins ü cin / Şefaât lütfûna talip Efendim*" dizeleriyle, O'nun şefaât yetkisinin evrenselliğini ve bu şefaate duyulan ihtiyacın genişliğini vurgular. Sadece sıradan insanlar değil, Allah dostları (evliyâ), peygamberler (enbiyâ) ve hatta cinler dâhil tüm yaratılmışların ("cümle ins ü cin") O'nun şefaatine muhtaç ve istekli ("talip") olduğu belirtilir. Bu, O'nun ahiretteki kurtuluş için merkezî bir konumda olduğunu ve şefaatinin

⁵¹ Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc", 132-135; Buhârî, "Menakıbu'l-Ensar", 42; Müslim, "İman", 259; İmam Ahmed, *Müsned*, III/148.

⁵² Müslim, "İman", 259.

⁵³ *Kubbealtı Lugatı*. Erişim 5 Ocak 2025.

⁵⁴ Kevser 108/1: "Resûlüm! Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik.". Kevser, ahirette Hz. Muhammed'in ümmetiyle birlikte yanında buluşacağı bildirilen cennet nehri ve havuzudur. Kur'an-ı Kerim'de Kevser Sûresinde adı geçen bu nehir, bolluk, bereket ve ilahî lütfu simgeler. Hadis kaynaklarında Kevser'in, cennetteki bir nehir olduğu ve kıyamet günü müminlerin buradan içeceği ifade edilmektedir (Buhârî, "Rikâk", 52).

⁵⁵ *Kubbealtı Lugatı*. Erişim 5 Ocak 2025.

kapsamının genişliğini gösteren güçlü bir ifadedir.⁵⁶

Ya Şahlar Şahı'nın son sevgilisi

Çoktur ümmetinin Piri Velisi

Yoktur bendenizin benden delisi

Tanımam aşkıma rakib Efendim

Bu dörtlükte şair, daha kişisel bir tona geçerek Hz. Muhammed'e olan kendi aşkını ve bağlılığını ifade eder. İlk mısra, O'nu tekrar Allah'ın ("Şahlar Şahı") sevgilisi olarak anar ve "son sevgilisi" ifadesiyle hem Habibullah vasfını hem de peygamberliğinin son oluşunu bir kez daha vurgular. "*Çoktur ümmetinin Piri Velisi*" dizesiyle, Hz. Muhammed'in ümmetinden pek çok Allah dostu, evliyâ ve mürşidin ("Pir", "Veli") yetiştiğini belirterek O'nun manevî bereketinin ve yol göstericiliğinin devam ettiğini ifade eder. Üçüncü ve dördüncü mısralar ise şairin kendi aşkının yoğunluğunu ve münhasırlığını dile getirir: "*Yoktur bendenizin benden delisi / Tanımam aşkıma rakib Efendim*". Şair, O'na duyduğu aşkı kendinden daha "deli" (mecazi anlamda aşkın coşkunluğu ve kendinden geçme hali) kimse olmadığını iddia ederek bu sevginin şiddetini vurgular. "Bendeniz" ifadesiyle tevazu gösterirken "delisi" ifadesiyle aşkın taşkınlığını belirtir.⁵⁷ Son dizede ise bu aşkı hiçbir rakip tanımadığını söyleyerek sevgisinin tek ve eşsiz olduğunu ifade eder. Bu, tasavvufi aşktaki istiğrak (kendinden geçme)⁵⁸ ve gayret (kıskançlık, başkasını ortak kabul etmeme) hallerini yansıtan lirik bir ifadedir.

Ey Ulu Divan'da af ricamız

Merhamet merhemın tek ilacımız

Günbegün artıyor günah sancımız

Sensin şifa sunan tabib Efendim

Sensin şifa sunan tabib Efendim

Son dörtlük, müminlerin ahiretteki durumunu ve Hz. Muhammed'e duyulan ihtiyacı ele alarak O'nu bir kurtarıcı ve şifacı olarak konumlandırır. "*Ey Ulu Divan'da af ricamız*" hitabıyla, mahşer gününe ("Ulu Divan")⁵⁹ işaret eder ve Hz. Muhammed'in o büyük mahkemede ümmeti için Allah'tan af dileyecek olan baş ricacı olduğunu belirtir. Bu, şefaate temasının en kritik noktasıdır.⁶⁰ "*Merhamet merhemın tek ilacımız*" dizesiyle, günahların ve hataların yarattığı

⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Şefaate", 38/412-415.

⁵⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Eylül, 2020, 121; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2017, 83-84.

⁵⁸ *Kubbealtı Lugatı*. Erişim 5 Ocak 2025.

⁵⁹ "O, ödül ve ceza gününün tek hâkimidir". el-Fâtîha ¼.

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Şefaate", 38/412-415.

manevî yaralar için tek çarenin O'nun merhameti ve bu merhametin tecellisi olan şefaati olduğunu ifade eder. Merhamet, iyileştirici bir "merhem" ve "ilaç" metaforuyla somutlaştırılır. "*Günbegün artıyor günah sancımız*" dizesiyle, insanın günahlara meyyal yapısına ve zaman geçtikçe artan günah yükünün verdiği manevî acıya ("sancı") dikkat çeker. Bu durum, şefaate ve ilahî affa olan ihtiyacın sürekli ve artan bir şekilde devam ettiğini gösterir. Son iki mısra, "*Sensin şifa sunan tabib Efendim*" dizesinin tekrarıyla, bu manevî sancıların ve günah hastalıklarının şifasının ancak Hz. Muhammed'in manevî doktorluğu ("tabib") ile mümkün olduğunu güçlü bir şekilde vurgular. O, hem af dileyen bir ricacı hem de manevî yaraları iyileştiren bir tabiptir. Tekrar, bu role verilen önemi pekiştirir ve şiiri güçlü bir umut ve niyaz ifadesiyle bitirir.

5. Na'tın Tematik Analizi

Cemal Safi'nin "Na't/Efendim" şiiri, Hz. Muhammed'in hayatından olaylar (Rahip Bahira, mi'râc), O'na atfedilen sıfatlar (Habibullah, İmamlar Sultanı, Tabib), İslâmî kavramlar (Besmele, Kevser, Şefaate) ve şairin kişisel duyguları gibi çeşitli konuları ele almaktadır. Şairin maksadı, dinî temaları işlemek ve okuyucuda Hz. Muhammed'e dair bütüncül bir kavrayış, derin bir sevgi ve sarsılmaz bir bağlılık hissi uyandırmaktır. Tahlilimiz, şiirde görünen ifadelerden hareketle şairin vermek istediği mesaja ve bu mesajın altında yatan anlamlarına odaklanacaktır.

5.1. Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri

Şiirde Rahip Bahira'nın O'nu çocukken tanınması, gölgelenen bulut, Hz. İsa'nın O'nu övmesi, nübüvvet mührü gibi siyer kaynaklı olaylar ve alametler ile mi'râc gibi metafiziksel tecrübeler anlatılır. Şairin buradaki maksadı, Hz. Muhammed'in peygamberliğini sadece bir dogma olarak sunmak değil, onu hem tarihsel tanıklıklarla hem de doğaüstü işaretlerle kanıtlanabilir bir gerçeklik olarak temellendirmektir. Asıl tema, Hz. Muhammed'in hem bu dünyaya ait, tarih içinde yaşayan bir beşer hem de ilahî âlemlerle doğrudan irtibat kuran, metafiziksel boyutları olan aşkın bir şahsiyet olduğudur. Şair, bu işaretleri kullanarak muhatabının imanını sadece duygusal değil, aynı zamanda rasyonel ve tarihsel temellere oturtmayı, O'nun gerçekliğine dair kesin bir kanaat oluşturmayı hedefler. Mi'râcta peygamberlere imam oluşu, O'nun sadece tarihsel bir devamlılık değil, metafiziksel bir üstünlük ve liderlik taşıdığının bir yorumu olarak sunulur.

5.2. Hz. Muhammed'in Kâinat ve Kurtuluş İçin Mutlak Otorite ve Merkez Oluşu

Şiirde Hz. Muhammed'in peygamberlere imamlık yapması (İmamlar Sultanı), Kevser havuzunun O'na ait olması, tüm varlıkların (insanlar, cinler, evliyâ, enbiyâ) şefaatine muhtaç olması, Allah'ın sevgilisi (Habibullah) olması, İbrahim'in dostu (tevhid zincirinin devamı) olması ana konulardır. Şairin maksadı, Hz. Muhammed'i sadece bir yol gösterici değil, varoluşun ve

kurtuluşun merkezî otoritesi olarak takdim etmektir. Tema, O'nun hem dünya hayatı (ahlak, ibadet) hem de ahiret hayatı (Kevser, Şefaât) için vazgeçilmez referans noktası olduğudur. Peygamberlere imamlığı, O'nun manevî hiyerarşideki tartışılmaz liderliğini; tüm varlıkların şefaatine talip olması ise O'nsuz bir nihai kurtuluşun mümkün olmadığını ima eder. Habibullah olması, bu otoritenin kaynağının doğrudan Allah'ın sevgisi ve seçimi olduğunu gösterir. Şair, bu konuları işleyerek okuyucuda O'na karşı kayıtsız şartsız bir bağlılık ve teslimiyet duygusu uyandırmayı amaçlar.

5.3. Peygamber Aşkıının Metafiziksel ve Kişisel Tezahürleri

Şiirde şairin kendi içten aşkını ("Muhammed aşkıyla der için için"), bu aşkın coşkunluğunu ve tekliğini ("Yoktur bendenizin benden delisi", "Tanımam aşkıma rakib") ifade etmesi; Hz. Muhammed'in Allah'ın Sevgilisi (Habibullah, Son Sevgili) olması; ümmetinden velilerin yetişmesi konuları da yer alır. Şair, aşk temasını iki boyutta işler: Allah'ın Hz. Muhammed'e olan ezeli sevgisi (metafiziksel boyut) ve müminin O'na duyması gereken derin, kişisel ve coşkulu sevgi (kişisel boyut). Tema, Hz. Muhammed sevgisinin, iman ve manevî yolculuğun itici gücü olduğudur. Şairin kendi aşkını "delilik" noktasına varan bir coşku ve sahiplenmeyle anlatması, bu sevginin akıl ötesi, kalbî ve cezbeyle dayalı bir veçhesi olduğunu yorumlar. Bu, sadece bir saygı ifadesi değil, bir aşk ilanıdır. Ümmetinden velilerin yetişmesi, bu sevgi pınarının O'ndan sonra da akmaya devam ettiğinin ve manevî bereketinin sürdüğünün bir göstergesidir. Maksat, okuyucuyu da benzer bir içten, coşkulu ve kişisel Peygamber sevgisine davet etmektir.

5.4. Günahkâr İnsan Karşısında Şefaâtçi ve Şifacı Peygamber

Şair, manzûmede insanın kaçınılmaz kusurluluğu ve günahkârlığı gerçeğiyle yüzleşir. Ancak bu yüzleşme bir karamsarlıkla sonuçlanmaz. Tema, insanın bu acizliği ve günah yükü karşısında Hz. Muhammed'in tek sığınak, tek umut kapısı olduğudur. O, sadece teorik bir kurtuluş reçetesi sunmaz, aynı zamanda ahirette bizzat "af ricacısı" ve dünyada manevî hastalıklar için "şifa sunan tabib"dir. Şair, günahı bir "sancı"ya, Peygamber'in merhametini "merhem" ve "ilac"a benzeterek metaforik bir dil kullanır ve O'nun rolünü somutlaştırır. Peygamber sadece bir öğretmen değil, aynı zamanda ümmetinin manevî yaralarını iyileştiren aktif bir kurtarıcıdır. Şiirin sonundaki tekrar, bu şifa ve kurtuluş mesajının aciliyetini ve merkeziliğini vurgular. Maksat, okuyucuyu günahlarından dolayı ümitsizliğe kapılmadan, tüm umudunu ve yönelişini Hz. Muhammed'in şefaatine ve manevî tabipliğine bağlamaya teşvik etmektir.

6. Dil ve Üslup Özellikleri

Şiirin kelime dünyası, na't türünün gerektirdiği şekilde dinî terminoloji, Sıyer'e özgü isim ve olaylar ile zengindir. "Bulut", "Bahira", "nübüvvet mührü", "bismillah", "Rahman", "Rahim", "Halil", "İbrahim", "babib", "mi'râc", "Burak", "enbiyâ", "Kevser", "evliyâ", "ins ü cin", "şefaât", "pir", "veli", "ulu

divan", "merhamet", "şifa", "tabib" gibi kelime ve kavramlar metnin referans çerçevesini oluşturur. Bununla birlikte, şairin dili, klasik na'tlara kıyasla genellikle daha sade ve anlaşılır bir yapı sergiler. Seçilen kelimeler, Hz. Muhammed'i yücelten, O'na duyulan sevgi ve saygıyı ifade eden olumlu ve hürmetkâr anlamlar taşır ("hikmet", "övdüğü", "şahı Nebi", "habib", "sultan", "tayyib", "sevgili", "merhem", "ilaç", "şifa", "tabib").

Şiirde cümle yapıları genellikle açık, net ve nispeten kısadır. Özellikle ilk dördlüklerde Siyer olayları anlatılırken bildirme ve tasvir cümleleri hâkimdir. Şiirin en belirgin söz dizimsel özelliği, her dördlüğün sonunda tekrarlanan "Efendim" redifiyle kurulan doğrudan seslenmedir. Bu sürekli hitap, şiire baştan sona hâkim olan samimi, kişisel ve derin saygı tonunu oluşturur ve şair ile Hz. Muhammed arasında doğrudan bir diyalog atmosferi yaratır. Bir önceki incelenen şiirin aksine, bu na'tta retorik sorulardan ziyade kesin yargı bildiren ve duygu ifade eden cümleler ağırlıktadır.

Şiirin genel tonu hürmetkâr, bağlılık dolu ve samimidir. İlk dördlüklerde Siyer olayları anlatılırken hikâyeci bir ton görülür. Hz. Muhammed'in vasıfları anlatılırken övgü dolu bir ton hâkimdir. Şairin kendi aşkını anlattığı altıncı dördlükte ton lirik, coşkulu ve son derece kişiseldir. Son dördlükte ise günahların itirafı ve şefaata talebiyle ton, yalvarış (niyaz), umut ve acziyet ifade eden bir noktaya ulaşır. Genel olarak üslup, ilk şiire kıyasla daha kişisel ve duygusal bir doğrudanlığa sahiptir.

Şiirde lirik ve hitabî anlatım biçimleri öne çıkar. Şair, doğrudan "Efendim" diye seslenerek hem kendi duygularını yoğun bir şekilde ifade eder hem de okuyucuyu bu duygu atmosferine çeker. Şair, anlamı derinleştirmek ve ifadeyi güzelleştirmek için çeşitli edebî sanatlardan yararlanır. Siyer olaylarına yapılan göndermelerle telmih sanatı sıkça kullanılır. Son dördlükteki "merhamet merhem", "günah sancımız", "şifa sunan tabib" ifadeleri güçlü metaforlardır. Şairin kendi aşkını anlatırken kullandığı "Yoktur bendenizin benden delisi" ifadesi mübalağa sanatına örnektir. Hz. Muhammed için kullanılan "şahı nebi", "imamlar sultanı", "tabib" gibi ifadeler de O'nun farklı yönlerini vurgulayan mecazlardır.

Sonuç olarak "Na't/Efendim" şiiri, Siyer ve dinî kavramları barındıran anlaşılır bir dil kullanır. Üslubu, sürekli tekrarlanan "Efendim" hitabıyla son derece samimi, kişisel ve hürmetkârdır. Hikâye etme, övgü, lirik coşku ve niyaz gibi farklı tonları barındırır. Bu özellikleri ile hem geleneğe bağlı hem de modern duyarlılığa sahip bir na't örneği ortaya koyar.

Sonuç

Na't geleneği, Türk edebiyatının köklü dinî ve tasavvufî mirası içinde müstesna bir yer işgal eder. Bu çalışmada, söz konusu geleneğin modern Türk şiirindeki izdüşümleri, Cemal Safi'nin *Na't-ı Şerif/Senin*

Üstüne ve *Na't/Efendim* başlıklı iki şiiri üzerinden ele alınmıştır. İlk bölümde na't türünün tanımı, tarihsel gelişimi ve sanatlar arası etkileşimi teorik bir çerçevede değerlendirilmiş; devamında ise bu türün modern şiirdeki devamlılığı ve dönüşümü bağlamında Safi'nin konumu tespit edilmiştir.

Metin analizleri, Safi'nin geleneksel na't temalarını—Hz. Muhammed'in seçkinliği, mucizeleri, şefaat vasfı ve manevi güzelliği gibi—çağdaş şiir diliyle bütünleştirerek işlediğini ortaya koymaktadır. Şair, halk şiiri geleneğinden beslenen yalın anlatımı, hece ölçüsüne dayalı ritmi ve dinî terminolojiyi günümüz okuyucusuna hitap edecek bir estetik harmanlaması sayesinde türün günümüzdeki yenilenmiş formuna katkı sunmaktadır. Retorik sorular, doğrudan hitaplar ve mübalağa gibi klasik tekniklerin çağdaş duyarlılıkla buluşturulması, onun şiirlerine hem özgünlük hem de yoğun bir lirizm kazandırır.

Cemal Safi, na'tı sadece bir övgü formu değil; iman, mahviyet ve ilahî aşkın şiirsel bir ifadesi olarak konumlandırır. Özellikle *Na't-ı Şerif/Senin Üstüne* şiirinde, tekrarlanan istifham yapıları, didaktik bir yaklaşımın ötesinde, okuyucuyu tefekküre yönlendiren bir içtenliğe sahiptir. Şiirlerde sunulan tarihî ve metafizik unsurlar, okuyucunun yalnızca bilgiyle değil, imanî bir hissiyatla da buluşmasını sağlar. Bu yönüyle Safi, geleneği taklit etmektense onu çağdaş bir bilinçle yeniden üretmeyi başarmıştır.

Elde edilen bulgular ışığında, gelecekteki araştırmaların, Cemal Safi'nin diğer dinî temalı şiirlerini de kapsayacak şekilde genişletilmesi veya onun na'tlarının Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu gibi diğer çağdaş na't şairleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi önerilebilir. Ayrıca, bu tür metinlerin okur nezdindeki alımlanması ve modern Türkiye'deki dinî hissiyatın edebî ifadesindeki yeri üzerine yapılacak sosyo-edebî çalışmalar da alana önemli katkılar sunacaktır. Netice itibarıyla, Cemal Safi'nin incelenen na'tları, Türk edebiyatında na't geleneğinin modern dönemdeki sürekliliğini ve adaptasyon kabiliyetini teyit eden, dikkate değer edebî ürünler olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça / References

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Ahmed el-Kalâş, I-II, Beyrut: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 1985.
- Ahatlı, Erdiñç. "Nübüvvet Mührü (Târihî Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 281-302.
- Ak, Murat. *Na'tların Tasavvufî Temelleri ve Na't Mecmuaları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2014.
- Ak, Murat. *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Arar, Ersin. *Cemal Safi'nin Hayatı ve Edebi Kişiliği*. Trabzon: Avrasya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lisans Tezi, 2019.
- Arslan, Mustafa. "Cemal Safi'nin 'Kâinatın Ulu İmparatoru' Adlı Şiiri Klasik Tarzda Yazılmış Modern Bir Tevhit Midir?". *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 197-211.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmus Tercümesi)*. C. 1. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1304/1886.
- Atik, Hikmet. *Türk İslam Edebiyatı*. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet. "Faraklit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12, s. 165. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Balcı, İsrâfil. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bolat, Tuncay. *Cemal Safi Üzerine Bir İnceleme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Lisans Tezi, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 2. Basım. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çelebioğlu, Âmil. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Çetişli, İsmail. *Türk Şiirinde Hz. Peygamber 1860-2011*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Çiçekler, Mustafa. "Na't". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/436. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Hiclâl. "Zanbak ve Klasik Türk Şiirindeki İzleri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 27 (Aralık 2021), 127-157.
- Demirci, Mehmet. *Nûr-i Muhammedî*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fayda, Mustafa. "Hâlid b. Velid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

- 15/289-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. "Uhud Gazvesi". Redaksiyon Casim Avcı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/30-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah. Konya, 1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. C. 2. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1308/1890.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. C. 1. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/497-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1992.
- Kasır, Hasan Ali. *Peygamber Şiirleri*. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Kavalcı, Osman. "Na't-ı Mevlânâ". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 11 (1993), 452-458.
- Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 410-434. <https://doi.org/10.52637/kiid.1002319>
- Kubbealtı Lugatı*. Erişim 5 Ocak 2025. <http://lugatim.com/>
- Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Komisyon. Erişim 5 Ocak 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Levend, Ağâh Sırrı. "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1972), 35-36.
- Mehmed Rifat. *Mecâmi'u'l-Edeb*. İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308/1890.
- Mehmed Salâhî. *Kâmûs-ı Osmânî*. C. 4. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1322/1904.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374-75/1955-56.
- Öğüt, Salim. "Harem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/127-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. "Asr-ı Saâdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/500-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özbek, Durmuş. Hârikulâde Olaylar (Mu'cize-İrhâs-Kerâmet-Meûnet-İstidrac-İhânet/Hizlan), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1997), 167-230.
- Özer, Ahmet. *Türk Edebiyatında Naatler*. İzmir: Kaynak Kültür Yayın Grubu, 2008.
- Safî, Cemal. *Kıyamete Kırk Kala*. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2002.
- Safî, Cemal. *Sende Kalmış*. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2000.
- Safî, Cemal. *Vurgun*. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 1993.

- Safî, Cemal. *Vurgun*. Ankara: Beste Yayınları, 2021.
- Safî, Cemal. *Ya Evde Yoksan*. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2008.
- Safî, Cemal. *Ya Evde Yoksan*. Ankara: Beste Yayınları, 2018.
- Tahiru'l-Mevlevî (Olgun). *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Uzun, Şerife. "Na't Geleneğinde Şeyh Gâlib Örneği". *Turkish Studies* 9/6 (Bahar 2014), 1093-1106.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/14-21, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/252-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yeniterzi, Emine. *Dîvan Şiirinde Na't*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yüzbaşı, Ali Ömer. *Cemal Safî Hayatı ve Şiiri*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Bir Âlimin Sosyal Ağında Mektup ve Şiirlerin Dolaşımı: Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e Yolladığı Mektup ve Şiirler Üzerine Bir İnceleme

Prof. Dr. Reyhan Keleş | ORCID: 0000-0003-3040-3081 | reyhankeles@atauni.edu.tr
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03je5c526>

Dr. Öğr. Üyesi Bilge İlhan Toker | ORCID: 0000-0002-4328-6059 | bilgeilhan@artvin.edu.tr
Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02wcpmn42>

Öz

Bu makalede, yirminci asırda Divan şiiri geleneğini devam ettiren bir âlim, mutasavvıf ve şair olan Alvarlı Efe'nin, Şeyh Muhammed adlı bir dostuna yolladığı kitap ile birlikte gelen bir mektubu ve dört na'tı ele alınmıştır. Çalışmaya konu olan mektup ve şiirlerin en önemli özelliği, bizzat Alvarlı Efe'nin kendi el yazısı ile yazılmış olmalarıdır. Zira Alvarlı Efe'nin şiirleri ve bazı mektupları günümüze ulaşsa da bunların, şairin kendi el yazısı ile yazılmış olanlarının sayısı çok azdır. Çalışmaya konu olan söz konusu metinlerin bir diğer önemli özelliği ise Alvarlı'nın hediyeleşme ve mektup anlayışını yansıtmaları ve şairin sosyal ağında yer alan isimlerle nasıl iletişim kurduğunu göstermesidir. Makalede, öncelikle Alvarlı Efe'nin dostu Şeyh Muhammed'in kendisi hakkında yazdığı notlar ele alınmış, bu metinler günümüz alfabesine aktarılmıştır. Ardından Alvarlı'nın, Şeyh Muhammed'e yolladığı Arapça-Türkçe mektup günümüz alfabesine aktarılmış ve metnin Arapça kısımlarının tercümesi ve Şeyh Muhammed'in bu hediye üzerindeki notları günümüz alfabesi ile verilmiştir. İkinci bölümde, Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e mektubu ile birlikte yolladığı şiirleri ele alınmış; devam eden bölümde, bu şiirlerin neden Şeyh Muhammed'e yollandığı üzerinde durulmuştur. Dördüncü bölümde ise Alvarlı Efe'nin mektubu ile birlikte yolladığı şiirleri, yayımlanan Divan'ı içerisindeki halleri ile karşılaştırılmış dolaşıma giren manzumelerin neşredilme hikâyesi ve şiirlerin değişimi gösterilmiştir. Çalışmada, Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e yolladığı mektup ve şiirlerden yola çıkılarak, yakın dönemde yaşamış bir mutasavvıf şairin mektuplaşma anlayışı, mektuplarında neden şiir kullandığı, şiirlerin Şeyh Muhammed'e gönderilme nedenleri ile söz konusu metinlerin yazılma ve derlenme süreçlerinin nasıl işlediğinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Hâce Muhammed Lütfi, Mektup, El Yazması Şiirler, Poetika.

Atıf Bilgisi: Keleş, Reyhan. İlhan Toker, Bilge. "Bir Âlimin Sosyal Ağında Mektup ve Şiirlerin Dolaşımı: Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e Yolladığı Mektup ve Şiirler Üzerine Bir İnceleme". *Marifetname* 12/1 (Haziran, 2025), 147-176..

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1579236>

Geliş Tarihi	04.11.2024
Kabul Tarihi	29.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Bilge İlhan Toker- Reyhan Keleş)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Circulation of Letters and Poems in a Scholar's Social Network: An Analysis of Alvarlı Efe's Letter and Poems Addressed to Sheikh Muhammed

Prof. Dr. Reyhan Keleş | ORCID: 0000-0003-3040-3081 | reyhankeles@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Erzurum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03je5c526>

Asst. Prof. Bilge İlhan Toker | ORCID: 0000-0002-4328-6059 | bilgeilhan@artvin.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Artvin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02wcpmn42>

Abstract

This article examines a letter and four na'ts sent by Alvarlı Efe, a religious scholar, Sufi, and poet who continued the tradition of Divan poetry (classical Ottoman poetry) in the twentieth century, along with a book he gifted to his friend, Sheikh Muhammed. The most significant feature of the letter and poems under study is that they were written in Alvarlı Efe's own handwriting. While some of Alvarlı Efe's poems and letters have survived to the present day, very few of them exist in his original handwriting. Another important aspect of these texts is that they reflect Alvarlı Efe's understanding of gift-giving and correspondence, providing insight into how he communicated with individuals within his social network. In the article, notes written by Sheikh Muhammed about Alvarlı Efe are first analyzed, and these texts are transcribed into the modern Turkish alphabet. Subsequently, the Arabic-Turkish letter sent by Alvarlı Efe to Sheikh Muhammed is transcribed into the modern alphabet, and its Arabic sections are translated. Sheikh Muhammed's notes on the gifted book are also presented in the modern alphabet. In the second section, the poems sent by Alvarlı Efe to Sheikh Muhammed along with the letter are examined. The following section discusses the reasons why these poems were sent to Sheikh Muhammed. In the fourth section, the poems sent in the letter are compared with their published versions in Alvarlı Efe's Divan, demonstrating the process of their circulation, publication, and textual transformation. Using a detailed methodological approach, this study aims to focus on the correspondence practices of a modern-era Sufi poet, the reasons behind his use of poetry in letters, the motivations for sending these poems to Sheikh Muhammed, and the processes involved in writing and compiling these texts.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Hâce Muhammad Lutfi, Letter, Manuscript, Poetica.

Citation: Keleş, Reyhan. İlhan Toker, Bilge. "The Circulation of Letters and Poems in a Scholar's Social Network: An Analysis of Alvarlı Efe's Letter and Poems Addressed to Sheikh Muhammed" *Marifetname* 12/1(June 2025), 147-176.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1579236>

Date of Submission	04.11.2024
Date of Acceptance	29.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Bilge İlhan Toker- Reyhan Keleş)
Ethical Statement	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

En eski örneklerinin, milattan önce iki bin yıllarının başında Asurlular tarafından yazıldığı tahmin edilen mektuplar,¹ insanlığın en eski iletişim araçlarından biri olmuştur. Çok çeşitli konularda yazılan mektuplar, edebiyat ve tarih alanında çalışan araştırmacılar için önemli kaynaklardır. Özellikle sosyal tarih ve edebiyat tarihi çalışmalarında, resmî mektuplardan ziyade arkadaşlara, aile bireylerine vb. yazılan özel mektuplar önem arz eder hâle gelmiştir. Bu tarz yazışmalarda, resmî kayıtlarda yer almayan ve mektubun taraflarının, kişisel hayatlarına ait farklı detaylara rastlanması, özel mektupları daha ilgi çekici kılmaktadır.² Bu türden mektuplar, tarihî, siyasi, dinî-tasavvufî ve edebî konularda, kaleme alındıkları döneme, kişilere, sanat eserlerinin çoğu zaman bilinmeyen oluşum aşamalarına ışık tutan, bu sebeple biyografi çalışmalarında önemli yer tutan metinlerdir.³

Kişiler arası ilişkilere yer verdikleri için sosyal hayatın farklı yönlerinin çözümlenmesinde önemli veriler içeren mektuplar, dinî ve tasavvufî açıdan özel anlamlara sahiptirler. Kur'ân, çeşitli âyetlere dayanarak Allah'ın emir ve yasaklarını içeren bir mektuplar mecmuası olarak kabul edilmiştir.⁴ Tasavvuf edebiyatında ise mektup yerine, genellikle kelimenin çoğulu olan mektûbât kelimesi kullanılmış; kaynaklarda ise bu kavram tezkire, tezâkir, risâle, mürâselât, nâme gibi kelimelerle karşılanmıştır.⁵ İlk dönemlerden itibaren sufiler, mektupları çeşitli amaçlarla kaleme almışlardır. Yöneticilerden genellikle tarikat için kaynak istemek, ulemâ ile görüş alışverişinde bulunmak, seyr ü süluk yolunda karşılaşılan sorunların çözümü için şeyhine soru sormak gibi amaçlarla mektuplar kaleme alınmıştır. Özellikle şeyhin uzakta olduğu durumlarda mürşit ve derviş arasındaki mektuplaşmalar, irşad ve eğitimin önemli bir parçası olmuştur.⁶ Seyr ü süluk sürecinde dervişin, rüyalarını, başından geçenleri anlattığı bu mektuplar bir araya getirildiğinde anı kitapları ya da birinci şahıs anlatıları kategorisinde de değerlendirilmiştir.⁷ Bu çalışmaya

¹ Nebi Bozkurt, "Mektup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2004), 29/21.

² Tarık Tolga Gümüş, *The Ties that Bind...: Patronage and Marriage in Fifteenth-Century Gentry Letter Collections* (Bilkent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 9-10.

³ Orhan Okay, "Mektup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2004), 29/17.

⁴ Bozkurt, "Mektup", 29/13.

⁵ Ömer Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 158.

⁶ Reşat Öngören, "Mektup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/21.

⁷ Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken* (İstanbul: Metis, 2019), 128.

konu olan Alvarlı Efe'nin mektubu da özel mektuplar kategorisinde olup, dinî tasavvufî bir çevrede yazılmış ve dolaşıma girmiştir.

Alvarlı Efe ya da Efe lakabı ile meşhur olan Hâce Muhammed Lütfî, 1868'de Erzurum Hasankale'ye bağlı Kındığı köyünde doğmuş ve 1956'da Erzurum'da vefat etmiştir.⁸ Yirminci yüzyılda divan şiirinin nazım şekilleri ve türleri ile şiirler kaleme alan⁹ Alvarlı Efe hayattayken şiirlerinin neşrine, yayınlanmış çok eser varken ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle müsaade etmemiştir. Ancak vefatından sonra oğlu Hâce Seyfeddin Efendi (ö. 1984), Alvarlı Efe'nin kâtiplerinden Molla Ziya, Çöğenderli Hacı Halis Efendi, Hacı Osman Efendi (Dinarkomlu), Tayyar Efendi Hoca ve İmamların Hacı Salih Efendi'yi evine davet ederek bütün eserlerini derlemiştir. Bu çalışmadan on yedi yıl sonra Alvarlı Efe'nin manzumeleri A. Salahaddin Hidayetoğlu, Osman Endiz ve Hüseyin Kutlu tarafından günümüz alfabesine aktarılmış 1974'te neşredilmiştir.¹⁰

Alvarlı Efe'nin şiirlerinin yanı sıra yayımlanmış mektupları da bulunmaktadır. Alvarlı ailesinin bir ferdi olan Hüseyin Kutlu'nun tespitlerine göre söz konusu mektupların çok az bir kısmı tespit edilmiş ve günümüze ulaşmıştır. Yazar, Alvarlı Efe'nin mektuplarından on üç adedini yayımlamıştır.¹¹ Kutlu'nun ifadelerine göre şiirlerinden yalnızca *Kıyamet Destanı* ile mektuplarından birkaçı Alvarlı'nın kendi kaleminden çıkmıştır.¹² Alvarlı Efe'nin bu tarz şiirleri gibi az rastlanılan mektupları, onun çevresi ile nasıl iletişim kurduğunu, muhatabına söylemek istediklerini nasıl aktardığını ve mektup geleneği ile ilgili hassasiyetlerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Bu çalışmaya konu olan mektup ve şiirler Alvarlı Efe'nin, yukarıda sayıca az olduğu belirtilen türden metinlerindendir. Mektup ve şiirlerde kullanılan yazı ile mürekkep, Alvarlı ailesinde olan ve onun kaleminden çıktığı bilinen evrak ile karşılaştırılmıştır. Söz konusu mektup ve şiirlerin, Alvarlı'nın kendi kaleminden çıktığı, Hüseyin Kutlu ile yapılan görüşmeler neticesinde kesinlik kazanmıştır. Alvarlı Efe'nin bizzat kaleme aldığı bu metinlerin

⁸ Hüseyin Kutlu, *Hâce Muhammed Lütfî (Efe Hazretleri) Hayâtı, Şahsiyeti ve Eserleri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2006), 68.

⁹ Emrah Gökçe, *20. Yüzyılda Yazılmış Divanların İncelenmesi* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 695.

¹⁰ Hüseyin Kutlu, "Hülâsatü'l-Hakâyık'ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri'nin Hatıratının Tespiti", *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu II* (2013), 17.

¹¹ Kutlu, *Efe Hazretleri*, 98-104.

¹² Hüseyin Kutlu, "Hülâsatü'l-Hakâyık'ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri'nin Hatıratının Tespiti", *Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildiriler* (Uluslararası Hâce Muhammed Lütfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), I/17.

muhabatı, onun ile aynı tarikat ağında yer alan bir dostu olan Şeyh Muhammed'dir. Alvarlı Efe'nin mektup ve şiirlerine yer vermeden önce söz konusu metinlerin muhabatı hakkında bilgi vermek, metinlerin dolaşımında olduğu çevrenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Şeyh Muhammed, Tillolu İsmail Fakîrullah (ö. 1146/1734) ahfadından Şeyh Yusuf'un oğludur. 1879'da Siirt'te doğan Şeyh Muhammed, 1943 yılında tedavi amacıyla Erzurum'a gelmiş ancak istirahat etmek istediği Narmanlı Camii'nde vefat etmiştir. Bu münasebetle Narmanlı Camii'nin kible tarafındaki ön bahçesine defnedilmiştir.¹³ Alvarlı Efe'nin mektuplaştığı, hediyeler yolladığı dostu Şeyh Muhammed'in kendi el yazısıyla kaleme aldığı aile tarihinde yer alan aşağıdaki ifadelerine göre soyu, Hz. Abbas'a ve Alvarlı Efe'nin şeyhi Nur Hamza'ya dayanmaktadır. Aynı zamanda ataları, *Marifetnâme* yazarı İbrâhim Hakkı (ö. 1310-11/1893) ile de yakın ilişkiler kurmuşlardır.

Neseb-i âlîsi Hâzret-i 'Abbâs radıyallâhu 'anhû'ya müntehâ olan cedd-i emcedimiz hâzret-i İsmâîl Fakîrullâh Tullevî'niñ peder-i âlîsi Molla Kâsım ve ecdâdı Molla Cemâl ve Molla 'Alî'dir ki, 910'da Çaldıran muzafferiyet kıt'asında İdrîs-i Bitlîsî ile teşrik-i mesâ'î iderek 990 senesinde ra'yyet ve ra'yyet oğulları olmayup *eben 'an ceddin'* ulemâ ve şulehâ olduğu için cümle tekâlîfden Üçüncü Sultân Murâd'dan istiğnâ'yyet berâtını almıştır. Hâzret-i Fakîrullâh'ın bi'l-istiḥkâk nâ'il-i ḥilâfeti bulunan büyük maḥdûmı Hâzret-i 'Abdu'l-kâdir maḥdûmundan Hamza Ğaniyyullâh ve birâderi Muştafâ Fânî fillâh, her ikisi tevliyet nişânlığına nâ'il olduklarından meşhûr *Ma'rifetnâme* mü'ellifi İbrâhîm Hakkı Efendi Hâzretleri kendülerine bi'l-vekâle İstanbul'a giderek nâmlarına 1190 târîḥli istiğnâ'yyet fermânını tecdîd itmiştir. 'Abdu'l-kâdir'ın üçüncü maḥdûmı 'Abdu'r-raḥmân ve maḥdûmı Hâzret-i *Memdûh*¹⁴, Rus muḥârebesinde Kars vilâyetine beş biñ kişi cemm-i ğafır ile teşrîf buyurulmuştur.¹⁵

İlmî bir çevrede büyüyen Şeyh Muhammed, ulemeden olup hayatı boyunca devrin ünlü simaları ile temas hâlinde olmuştur. Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'le münasebeti her ikisinin de ulema sınıfına mensup olması ile ilgilidir. Aynı yörenin insanları olan bu iki zatın birbirini tanımaması neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte söz konusu tanışlığın tasavvufî bağlarla da ilgisi bulunmaktadır. Nitekim Alvarlı Efe Nakşibendiyye tarikatının yanı sıra Kadîrî

¹³ Şeyh Muhammed ile ilgili biyografik bilgilere, torunlarından Prof. Dr. İsmail Bayer ile yapılan görüşmeler sayesinde ulaşılmıştır. Ayrıca Alvarlı Efe'ye ait mektup ve şiirlerin tespiti, temini ve değerlendirmesinde ile Şeyh Muhammed'e ait bu makalede yer verilen tüm bilgilere erişim noktasında desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. İsmail Bayer'e teşekkür ederiz.

¹⁴ Alvarlı Efe'nin şeyhi Nur Hamza'nın dedesi, burada Şeyh Muhammed'in ataları arasında zikrettiği Gavs Memduh'tur.

¹⁵ Şeyh Muhammed, *Şeyh Muhammed'in Aile Tarihi* (Erzurum: İsmail Bayer Özel Kitaplığı, İsmail Bayer Özel Kitaplığı, 1), 1a.

tarikâtından da icazetlidir. Pir Muhammed Küfrevî'nin (ö. 1315/1898) izniyle Tillo'ya Şeyh Nur Hamza'yı ziyarette giden Alvarlı Efe, bu ziyareti sonunda Kadirî tarikâtı icazetini alır.¹⁶ Alvarlı Efe'nin hem Nakşî hem de Kadirî tarikatlarından icazet alması, onun Hz. Peygamber'e uzanan bir ağ içerisinde yer almasını sağlamıştır.¹⁷ Bu geniş ağ sayesinde Alvarlı Efe her iki tarikata da mensup çevrelerle ilişki kurmuş; mektuplarından anlaşıldığına göre şeyhlerinin yakın çevresinden, ailelerinden olan isimlerle daha özel ilişkiler tesis etmiştir.¹⁸

Şeyh Muhammed ile Alvarlı Efe'nin tarikat bağları, Alvarlı'nın Kadirî şeyhi Nur Hamza vasıtasıyladır. Zira Nur Hamza, İbrahim Hakkı Erzurumî'nin (ö. 1194/1780) de hocası/mürşidi olan İsmail Fakîrullah'ın, Gavs Memduh (ö. 1263/1847) adlı torununun oğludur. Şeyh Muhammed de yukarıda kendi aile tarihçesinde zikrettiği üzere, İsmail Fakîrullah'ın torunlarından. Alvarlı Efe, Şeyh Muhammed'le hem aynı yörede yaşayan bir âlim hem de şeyhi ile aynı aileden gelen bir isim olması dolayısıyla tanışıklık kurmuş olmalıdır.

Bu makalede, yukarıda biyografilerine kısaca değinilen Alvarlı Efe ve Şeyh Muhammed arasındaki bir hediyeleşmenin odağında şekillenen metinler ele alınmıştır. Şeyh Muhammed'e Alvarlı Efe tarafından yollanan bir kitabın beraberinde gelen mektup ve şiirler, ikili arasındaki ilişkinin anlaşılmasında önemli rol oynayan belgelerdir. Söz konusu metinlerin bu özelliğinin yanı sıra Alvarlı Efe'nin kendi kaleminden çıkmaları, özellikle kitap ve mektup ile birlikte şiirlerin de dolaşıma girmesi, bu metinler odağında, Alvarlı Efe'nin hediyeleşme pratiklerini ve *Dîvân*'ında zaman zaman dile getirdiği poetikasının da anlaşılmasına birer vasıta. Çalışmada Alvarlı Efe'nin mektubu ve şiirleri ilgili bölümlerde günümüz alfabesine aktarılmış, Arapça yazılan kısımları Türkçeye çevrilmiştir. Mektupta kullanılan ifadeler, şiirler ve Şeyh Muhammed'in, hediye edilen kitabın haşiye kısmına Alvarlı Efe ile ilgili yazdığı cümleler analiz edilerek yirminci asırda, Doğu Anadolu bölgesinde yaşamış iki âlimin ilişkisi ortaya konulmuştur.

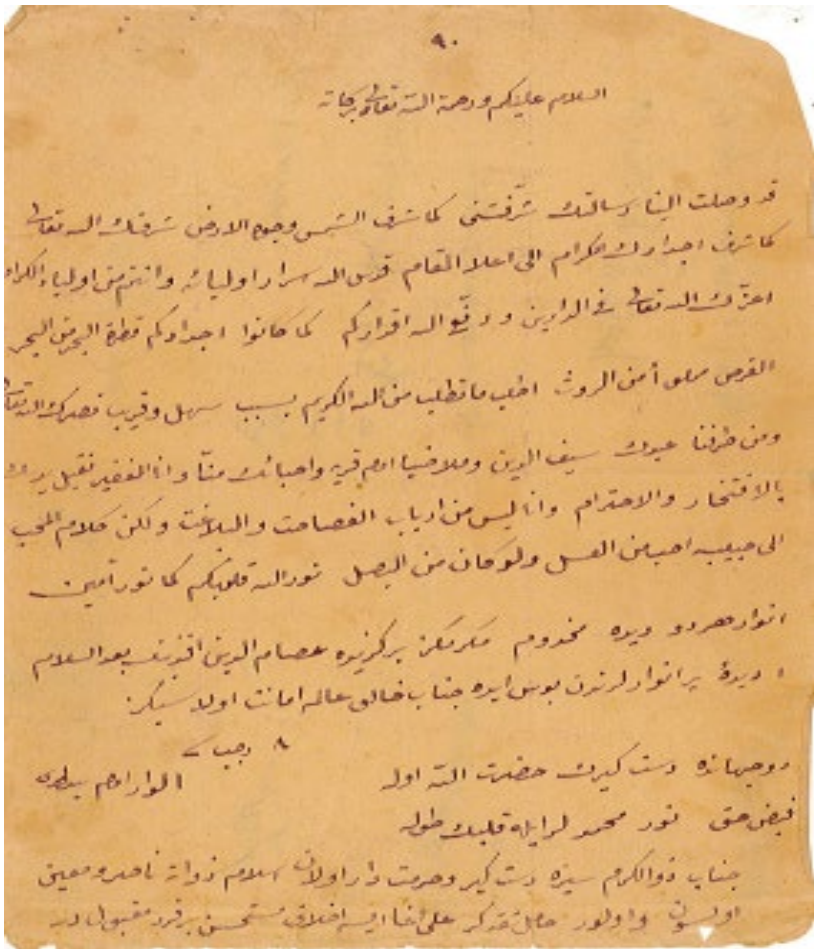
¹⁶ Hüseyin Kutlu, "Hâce Muhammed Lutfî (Efe Hazretleri)", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu* (Erzurum, 2013), I/51-52; Selami Şimşek, "Alvarlı Efe'nin Kâdiriliğe İntisâbı ve Hulâsâtü'l-Hakayık'ta Kâdirilik", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), II/451.

¹⁷ Hür Mahmut Yücer, "Bir Sosyal Ağ (Social Networks) Olarak Alvarlı Efe'nin Tarikatı ve Toplumsal Analizi", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), II/421.

¹⁸ Kutlu, *Efe Hazretleri*, 102.

1. Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e Mektubu

Tasavvuf çevrelerinde, şeyhlerin müritlerini eğitmek, nasihat etmek gibi sebeplerle mektuplar kaleme aldıkları ve özellikle Alvarlı Efe'nin de icazet aldığı tarikatlardan biri olan Nakşî-Müceddidî geleneğinde, mektup ile irşadın önemli bir yöntem olduğu ve bu geleneğin Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827) tarafından devam ettirildiği bilinmektedir.¹⁹ Şeyh Muhammed'e yollanan metinde irşat, eğitme, doğrudan nasihat etme gibi bir vurgu olmamakla birlikte birtakım ifadeler, Alvarlı Efe'nin muhatabına bazı görevlerini hatırlattığını işaret eder. Söz konusu mektubun aslı ve Türkçeye çevirisi şu şekildedir:



¹⁹ Öngören, "Mektup", 29/23.

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته
 قد وصلت إلينا رسالتك. شرفتني كما شرف (ت) الشمس وجوه الأرض، شرفك الله تعالى
 كما شرف أجدادك الكرام إلى أعلا (أعلى) المقام، قدس الله أسرار أوليائه وأنتم من أوليائه الكرام
 أعزك الله تعالى في الدارين ورفع الله أقداركم كما كانوا (كان) أجدادكم، قطرة البحر من البحر (و)
 القرص مملوء من الروث. أطلب ما تطلب من الله الكريم بسبب سهل وقريب، نصرك الله تعالى.
 ومن طرفنا عبدك سيف الدين وملا ضيا إمام (ال) قرية وأحبائك منا و أنا الفقير نقيب يدك
 بالافتخار والاحترام. وأنا ليس من أرباب الفصاحة والبلاغة ولكن كلام المحب
 إلى حبيبه أحب من العسل ولو كان من البصل. نور الله قلوبكم كما نور، آمين.
 أنوار هر دو دیده مخدوم مكرمز بر گزیده عصام الدين افنديك بعد السلام
 (و) دیده پر انوارلرندن بوس ايدم (رم)، جناب خالق عالمه أمانت اولاسيكر
 ٨ رجب سنه
 آلوار، إمام بنده لری
 دو جهانده دست کيرك حضرت الله اوله
 فیض حق نور محمد لر ايله قلبك طوله
 جناب ذو الکرّم سیزه دست کیر و حرمت دار اولان اسلام ذواته ناصر و معین
 اولسون و اولور حامل شقه کز علي آغا ایسه اخلاق مستحسن بر فرد مقبول در.

Allah Teâlâ'nın selamı, rahmeti ve bereketleri üzerinize olsun.
 Mektubunuz bize ulaştı. Güneşin yeryüzünü şereflelendirmesi gibi bize şeref verdiniz. Allah ecdad-ı kiramınızı en yüksek makama yükselttiği gibi size de şeref bahşetsin.
 Allah evliyasının sırlarını takdis etsin, ki siz de O'nun evliya-i kirâmındansınız.
 Allah sizi iki dünyada aziz etsin. Atalarınızın kadrini yücelttiği gibi sizin de kadrinizi yüceltsin.
 Deniz damlası denizdendir (deniz gibi temizdir, denizin özelliklerini taşır). Dünya ise atıklarla doludur.
 Kerîm olan Allah'tan her ne istiyorsanız ben de sizin için onu en kolay ve en yakın vesileyle istiyorum. Allah yardımcınız olsun.
 Bizim taraftan hadiminiz Seyfeddin²⁰, Köy İmamı Molla Ziya²¹, bizden sevdikleriniz ve ben fakir iftihar ve ihtiramla elinizi öperiz.
 Ben fesahat ve belagat ehli değilim ve lakin, sevenin sevdiğine söylediği söz, soğandan (mürekkep) olsa da bal gibi sevimlidir. Allah kalplerinizi nurlandırsın, nitekim nurlandırmıştır da... Amin.

²⁰ Alvarlı Efe Hazretlerinin oğludur. 23 Mart 1984 tarihinde vefat etmiş, babası ve dedesinin metfun olduğu Alvar köyündeki türbeye defnedilmiştir. bk. Kutlu, *Efe Hazretleri*, 96..

²¹ Alvarlı Efe'nin ölümünden sonra eserlerini, oğlu/halifesi olan Hâce Seyfeddin Efendi ile bir araya gelip derleyen kâtiplerden biridir. bk. Kutlu, "Hulâsatü'l-Hakayık'ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri'nin Hatıratının Tespiti", 15..

İki göz aydınlığı mahdum-ı mükerrerminiz ber-güzide Usameddin Efendi'nin,²² selam ettikten sonra, o dide-i pür envârlarından bûs ederim. Cenâb-ı Hâlık-ı âleme emanet olasınız.

8 Recep Sene

Alvar, İmam Bendeleri

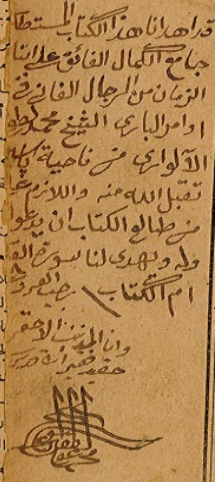
Dü cihânda dest-gîrin Hazret-i Allâh ola

Feyz-i Hak nûr-i Muhammedler ile kalbin dola

Cenâb-ı zü'l-kerem size destgir ve hürmetdâr olan İslâm zevata nâsır ve mu'în olsun ve olur.

Hâmil-i şukkanız Ali Ağa ise, ahlâkî müstahsen bir ferd-i makbûldür.

Yukarıda Arapça kısımlarının Türkçeye çevirisi ve Osmanlı alfabesi ile yazılmış ifadelerin Latin harflerine aktarılmış hâli verilen mektup, Alvarlı Efe'nin daha önce yayınlanan mektupları²³ arasında yer almamaktadır. Alvarlı Efe'nin kendi el yazısıyla yazıp Şeyh Muhammed'e gönderdiği mektup İsmail Bayer'in aile kütüphanesinde yer alan Ebû Abdillâh Muhammed b. er-Rundî'ye ait *Şerhu'l-Hikem* adlı eserin içerisinde bulunmuştur. Bu eser İbn Atâüllâh el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) telif ettiği *el-Hikemü'l-Atâ'iyye* adlı eserin şerhidir. *Şerhu'l-Hikem* Alvarlı Efe tarafından Şeyh Muhammed'e hediye edilmiştir. Şeyh Muhammed aynı gün (8 Recep) Alvarlı Efe ile ilgili kanaatlerini, kendisine hediye edilen kitabın haşiyesinde el yazısı ile şöyle ifade etmiştir:

	قد أهدانا هذا الكتاب المستطاب جامع الكمال الفائق على أبناء الزمان من الرجال الفاني في أوامر الباري الشيخ محمد لطفي الآلوارى من ناحية ياسين تقبل الله منه. واللازم على من طالع الكتاب أن يدعو لي وله ويهدي لنا بسورة الفاتحة أم الكتاب. رجب الفرد ٨ سنة . وأنا المذنب الأحقر حفيد فقير الله قدس سره (محمد بن شيخ يوسف: tuğra)

²² Usameddin Efendi, Şeyh Muhammed'in büyük oğludur. 1909-1990 yılları arasında yaşamıştır. Resmî kayıttaki adı Hüsametdin Bayer'dir. Alvarlı Efe'nin oğlu Hâce Seyfeddin Efendi ile aynı yaştadır.

²³ Kutlu, *Efe Hazretleri*, 98-104.

Metnin Türkçesi: Kâmil özellikleri kendisinde toplayan, zamanımız ricâlinin fevkinde, el-Bârî olan Allah'ın emirlerini yerine getirmek hususunda fenâ makamında bulunan, Pasin beldesinden Şeyh Muhammed Lütfî el-Alvârî bu güzel kitabı bize hediye etmiştir. Allah amelini kabul etsin. Bu kitabı mütalaa edenlerin bana ve ona dua etmeleri, bize birer Fatiha hediye etmeleri gerekir. Recebü'l-ferd 8. Ben ise; Allah sırrını takdis etsin Fakîrullah'ın torunu, Şeyh Yusuf oğlu günahkâr ve hakîr Mehmed'im (Muhammed).

Mektubun bu kitabın sayfaları arasında bulunması hem kitabın hem de mektubun aynı anda Şeyh Muhammed'e gönderildiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Zira mektuba düşülen tarihle kitapta yer alan tarih yıl olmaksızın 8 *Recep*'e işaret eder. Alvarlı Efe toplam on altı satırdan oluşan mektubunun ilk sekiz satırını Arapça, diğer sekiz satırını ise Osmanlı Türkçesi ile yazmıştır. Arapça yazılan kısım genel olarak Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed için yaptığı duayı muhtevidir. Mektubun ilk cümlesinden, Şeyh Muhammed'in daha önce yolladığı bir mektuba cevap olarak kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu ilk cümle aynı zamanda mektubun neden yazıldığı, kitap içerisinde mektupla birlikte gelen şiirlerin yollanma sebepleri hakkında da bazı ipuçlarının yakalanmasına yardımcı olabilecek bir ifade olması yönüyle önemlidir. Ayrıca mektubun sonunda Şeyh Muhammed'in dikkatine sunulan bir ayrıntı göze çarpmaktadır. Mektubu getiren Ali Ağa hakkında Alvarlı Efe, "Hâmil-i şukkanız Ali Ağa ise, ahlâkı müstahsen bir ferd-i makbûldür." ifadeleri ile onun, güvenilir olduğunu özellikle belirtme ihtiyacı duymuştur. Bu uyarı, iki âlim arasında özel bir konunun konuşulmuş olabileceğini ve bu sebeple, aracı kişinin de güvenilir olmasının önemli olduğunu göstermekle birlikte, Efe'nin İslam geleneğinde mektubun muhatabına özel olduğunu ve Hz. Peygamber'in, mektubun sahibinin dışında birisi tarafından okunmaması gerektiği vurgusunu²⁴ bildiğini de gösterir. Yine söz konusu ifade Alvar İmamı'nın, yaşadığı dönemde hâkim olan mektup anlayışından ziyade mektup türüne, klasik kültürün kodları ile bağlandığını ortaya koyar. Zira burada kullandığı şukka kelimesi, klasik Türk edebiyatı döneminde genellikle, hususi ve kısa mektuplar için kullanılan ifadelerden biridir.²⁵ Bu yönü ile bakıldığında Alvarlı Efe'nin mektubunu, kısa, veciz ifadelerle yazdığı ve tarikat ağı içerisinde yer alan isme özel bir mektup olarak tasarladığı anlaşılr.²⁶

²⁴ Bozkurt, "Mektup", 29/21.

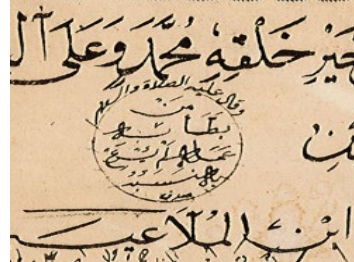
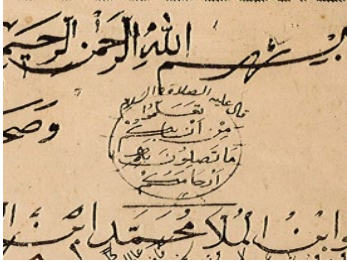
²⁵ Çakır, *Türk Edebiyatında Mektup*, 4-5.

²⁶ Alvarlı Efe'nin Cemâl Efendi adlı bir müridine yolladığı mektubun sonunda muhatabına, mektubu getiren aracı ile ilgili kullandığı "Hâmil-i şukkamıza himmet ve merhametle nazar eyle, ne eylerse eyler Hudâ" Kutlu, *Efe Hazretleri*, 99. uyarısı, Şeyh Muhammed'e yapılan uyarı ile benzerdir.

Alvarlı Efe'nin Arapça ve Türkçe ifadelerle kaleme aldığı yukarıdaki mektubu, daha önce de belirtildiği gibi Şeyh Muhammed'in ona yazdığı bir mektubun karşılığı olarak yollanmıştır. Şeyh Muhammed'in önceki mektubunda neler yazdığı şimdilik meçhuldür. Ancak Alvarlı Efe'nin ifadelerinden, Şeyh Muhammed'in ailesi, özellikle İsmail Fakirullâh hakkında yazılmış saygı ve sevgi tabirlerinin olduğu, mektubun ilk ifadelerinde yer alan ve onun soyunu öven ifadelerden anlaşılmakla birlikte, aynı zamanda Alvarlı Efe'den dua talebinde bulunulduğu da akla gelmektedir.

Mektupta, Şeyh Muhammed'den on bir yaş büyük olan Alvarlı Efe'nin, saygı ile onun elini öptüğünü belirttiği ifade dikkat çeker. Bu, Alvarlı Efe'nin yaşadığı dönemde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da medrese çevrelerinde sürdürülen bir geleneği gösterir. Mürit-mürşit, âlim-talebe ilişkisinde hiyerarşi gözetilmeksizin, karşılıklı el öpme geleneğinin Alvarlı'nın çevresinde de devam ettirildiği anlaşılır. Şeyh Muhammed'in soyunun övüldüğü kısımlardan, Müslüman toplumlarda yaygın olan bir anlayışın sürdürüldüğü de görülür. Mektubun alıcısının şecerelerinde aşağıdaki şekilde yer alan

تَعْلَمُوا مِنْ أُنْسَابِكُمْ مَا تَصِلُونَ بِهِ أَرْحَامَكُمْ مَنْ بَطَّأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ



“Eylem ve amelinin yavaşlatıp geride bıraktığı kişiyi, soyu hızlandırıp ileri geçiremez”²⁷ ve “Soyunuzu öğreniniz ki, akraba haklarını yerine getiresiniz.”²⁸ hadislerinde vurgulanan soy bilgisine hâkim olma anlayışın, o yıllarda toplum için hâlen önemli bir olgu olduğu anlaşılır. Mektupta, soyu övülen Şeyh Muhammed'e hitaben yazılan ifadeler tasavvuf geleneği çerçevesinde yazılan mektupların amaçlarından olan mürşidin muhatabına bir görevi hatırlatması ya da ondan bir beklentisinin ifadesi olarak da yorumlanabilir. Bu beklenti, Şeyh Muhammed'in atası İsmail Fakirullah'ın manevi mirasına uygun davranmayı devam ettirmesinin önemi ve dünyevi meselelerden uzak kalmaya çalışması gerektiğidir.

²⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), 38.

²⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr (Sünen-i Tirmizî)* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 49.

Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e yolladığı mektup, neşredilen diğer mektupları ile karşılaştırıldığında, Alvarlı'nın tarikat ağı içerisinde yer alan şeyhlerinin ailesinden ya da halifelerinden olan isimlere, Şeyh Muhammed'e yazdığına benzer tarzda bir hitabı benimsediği görülür. Nakşî-Hâlidî geleneğin Pîr-i Küfrevî kolunda, hilafet verme yetkisi sadece Pîr Muhammed Küfrevî'nin (ö. 1316/1898) ailesinden isimlere tanınmış ancak bu yetki, Alvarlı Efe ve Şeyh Muhammed Emin Nüveynî (ö. 1908) gibi isimlere de verilmiştir.²⁹ Alvarlı'nın tarikat çevresinden ve kendisi ile benzer bir nüfuz alanına sahip olan Şeyh Muhammed Emin'in torunu Şeyh Mustafa'ya yazdığı mektupta da yukarıdaki örnekte olduğu gibi muhatabının atalarını öven ifadeler kullanmıştır. Şeyh Mustafa Efendi'yi ve soyunu: “Efendim hazretleri cedd-i âlî kadriniz olan Hazret-i Küfrevî'nin hulefâsının serdârı Şeyh Emin Efendi Hazretleri'nin hafidi olduğunuz bu ulviyyet hürmetinizi bizlere vâcib göstermiştir.”³⁰ sözleri ile övmüş ve bu yönü dolayısıyla, kendisine hürmetin vacip olduğunu belirtmiştir.

Mektubun yazıldığı dönemle ve içeriği ile ilgili belirtilen durumların yanı sıra, Alvarlı Efe'nin, metnin sonunda remel bahrinin fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbı ile yazdığı

Dü cihânda dest-gîrin Hazret-i Allâh ola

Feyz-i Hak nûr-i Muhammedler ile kalbin dola

beyti dikkat çeker. Bu beyit, Alvarlı'nın neşredilen manzumeleri arasında yer almaz. “İki cihanda da Hazret-i Allah yardımcın olsun; Allah'ın feyzi, Hz. Muhammed'in nuru ile kalbin dolsun” diyerek Şeyh Muhammed için duada bulunduğu bu ifadeler, metin içerisinde bağlam ile alakalı olarak yazılmış görünse de mektup ile yollanan şiirlerle birlikte değerlendirildiğinde ikili arasında nûr-ı Muhammedî³¹ konusunun da konuşulduğunu düşündürür. Zira Alvarlı'nın mektup ile birlikte yolladığı na'atlarının tamamında, nûr-ı Muhammedî konusu yer almaktadır.

2. Alvarlı Efe'nin Mektubu ile Birlikte Dolaşıma Giren Şiirleri

Alvarlı Efe'nin, Şeyh Muhammed'e hediye ettiği kitap ile birlikte yolladığı mektuba ilave olarak aynı eser içerisinde, yine Alvarlı Efe'nin kaleminden çıkan dört na'et da bulunmuştur. Na'etlerin, Şeyh Muhammed'e

²⁹ Mehmet Saki Çakır, *Pîr Muhammed Küfrevî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2016), Ek-2/401.

³⁰ Kutlu, *Efe Hazretleri*, 102.

³¹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 125-139.

sehven yollanmış olduğu ihtimali akla gelse de Alvarlı Efe'nin, Küçük Lütî Efendi'ye yolladığı mektupta “Muhabbetle Küçük Lütî Efendi'ye yâdigâr-ı na't-ı şerîfdir” ifadesi ve devamında mesnevi nazım şekliyle yazılmış üç beyitlik na'tın³² varlığı aynı zamanda diğer mektuplarında da genellikle şiirle muhatabına hitap etmesi, çalışmaya konu olan manzumelerin, bilinçli bir şekilde yollandığını gösterir.

Makalede ele alınan na'tlar, Alvarlı'nın daha önce yayımlanmış manzumeleri arasında olmakla birlikte burada söz konusu metinlerin, mektup ve kitap ile birlikte neden yollanmış olabileceği, günümüzde neşredilen metinler ile arasındaki farklılıklar ve bu şiirlerden yola çıkarak Alvarlı Efe'nin çevresinde, şiirlerinin nasıl dolaşıma girdiği üzerine bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Bu manzumeler hakkında değerlendirme yapılmadan önce şiirlerin transkripsiyon alfabesi ile yazılmış hâllerinin verilmesi, ileride bu manzumeler hakkında yapılacak olan değerlendirmelerin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Zira söz konusu metinler ile Alvarlı Efe'nin neşredilen şiirleri arasında farklılıklar vardır.

1. Na't-ı Şerif

[Mefâ 'ilün Mefâ 'ilün Fe 'ülün]

Olup şems [ü]³³ kamer hayrânın ey döst
Görüp ehl-i semâ devrânın ey döst

O kıdsiler ki müştâk-ı cemâlin
Gözedirler güzel fermânın ey döst

Seni ser-defter-i Kur'ân idüp Hâk
Tağılsa nüh felekde şânın ey döst

Kerem-kânı seni dergâh idinmiş
Tolup Cibrîl ile dīvânın ey döst

Saňa karşı bezenmiş 'arş-ı a'lâ
Cemâlin görstere cānânın ey döst

³² Kutlu, *Efe Hazretleri*, 104.

³³ Yazma metinde “ü/vü” bağlacı yazılmamıştır.

Haremğāh-ı vişālîñ mahremisin
Seni mihmān idüp Hannān'ın ey dōst

Heyūlan nūr-ı Hāk'dır³⁴ ey Muḥammed
Muḥammed nām verüp Sübhān'ın ey dōst

Habīb-i kibriyā muḥtār-ı Mevlā
Şefā'at şevketi meydānıñ ey dōst

Gürūh-ı enbiyāya muḥtedāsın
Kelāmullāh seniñ burhānıñ ey dōst

Risālet ḳubbesinde māh-ı tābān
Muḳarreblerde yok aḳrānıñ ey dōst

Ezelden *raḥmeten li'l- 'ālemīnsiñ*³⁵
Kelāmullah³⁶ seniñ 'ummānıñ ey dōst

Ḳonağıñ *ḳābe ḳavseyni ev ednā*³⁷
Güzel Rūḥu'l-emīn derbānıñ ey dōst

Ḳıyāmetde bu ümmete ne ğamdır
Seni rāzī ider Mennān'ın ey dōst

Cemālîñ cīminiñ müştākı Cibrīl
Muḥammed Lūṭfı'dir ḳurbānıñ ey dōst

2. Na't-ı Şerif

[Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün]

³⁴ Tasavvuf edebiyatı içerisinde önemli bir yer işgal eden “Nūr-ı Muhammedî” düşüncesine işaret eden bu ifadede aynı zamanda “Levlâke levlâke le-mâ halaktü'l-eflâke” kudsî hadisine telmih yapılmıştır. Hadis için bk. Aclûnî İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 2/164.

³⁵ “(Resûlüm)! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” el-Enbiyâ 21/107 Hayreddin vd. Karaman, *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2013), 319.

³⁶ Yazma metinde kelāmullah kelimesinin üzerinde kerem-nağme ifadesi de yazılmıştır.

³⁷ “(...) O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu”. en-Necm 53/9 Karaman, *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 521.

Ahmed ü Maḥmūd Muḥammed Muṣṭafā dirler sene
Efḍāl-i mevcūd ḥabīb-i kibriyā dirler sene

Ey risālet ma‘deni fāzıl-terīn-i enbiyā
‘Arş-ı irşād kubbesinde müntehā dirler sene

Nūr-ı vahdet şem‘ini sensen firūzān eyleyen
Şāh-ı evreng-i şefā‘at müctebā dirler sene

Nūr-ı Mevlā’dan mürekkebsin mükerrermsin güzel
Ey kerem-ḥilkāt kerīm-şān Murtażā dirler sene

*Kābe kavseyni ev ednā*³⁸ şadrına sultān olan
Bezm-i vuşlat maḥrem-i Ḥaḳ-āşinā dirler sene

Bu Muḥammed Lütfi’ye lütf it kerem kıl yā Resûl
Muḳtedā-yı enbiyā şāhib-livā dirler sene

3. Na’t-ı Şerif

[Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün]

Ḥabīb-i kibriyā Ahmed-i Muḥtār Ḥazret-i cānān
Muḥammed Muṣṭafā Maḥmūd iki ‘ālemde bir şultān

Ḥuzūr-ı Ḥazret’e vardı şeb-i İsrā bi-emrillāh
Ḥaremğāh-ı vişāle eyledi Cebrā’îl’i derbān

Ḳonağıñ *kābe kavseyni ev ednā*³⁹ eyledi Mevlā
Şerāfetle⁴⁰ beşāretler virüp eyledi ‘ālī-şān

Kerem-kānı kerīm Allah şarāb-ı lā yezāliden
Yed-i ḳudret ile virdi mükerrer eyledi Raḥmān

³⁸ en-Necm 53/9 Karaman, *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 521.

³⁹ en-Necm 53/9 Karaman, *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 521.

⁴⁰ Şair bu kelimenin altına “işrâk” kelimesini yazma denemesi yapmış ancak ana metne almamıştır.

Melekûtta muḳarrebler seni istikbāl eylerken
Cemālîñ nûrına ‘âşık olup hep ey nûr-ı Yezdân

Cenâb-ı zü’l-kerem Allah seni ‘âlemlere rahmet
Edip gönderdi Ḳur’ân’ı yedinde eyledi fermân

Muḥammed Lütfî’ye lütf-i ilâhîdir bu mevzûnât
Ola ki kulunı ḳurbân ide memdûhına Ḥannân

4. Na’t-ı Şerif

[Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün]

Gül-i nûr-ı Ḥudâ diller seniñ ‘aşkıñ şafâsından
İderler zevḳ-i rûḥânî bulup şevḳın şafâsından

Ezel şems-i hüdâsından alup hep enbiyâ feyzi
Şa‘âdet-mend olan oldu Ḥabîbullâh hüdâsından

Gel ey Aḥmed gül-i Maḥmûd Muḥammed Muştafâ sensen
Sana meddâh olan kimdir Ḥüdâ’nıñ mâ‘adâsından

Güzel mihr-i ma‘ârif merḥamet-kânı kerem nehri
Bütün ‘âlem saña ḳurbân geçüp rûḥı fedâsından

Gel ey üstâd-i küll bezm-i risâlette dil-ârâsın
Ḳamu ‘arş ile ferş tolmuş seniñ nûruñ ziyâsından

Gel ey va‘d-i kerîm-i Ḥaḳḳ ile tebşîr olan cânân
Seni râzı ide Allâh yarın şân-ı ‘alâsından

Gel ey maḥbûb-ı Mevlâ dergehinde bir gulâm Lütfî
‘Aceb geçti mi bir Allâh bu ümmetin ḥaṭâsından

Alvarlı Efe’nin, yukarıda verilen na’tlarında özellikle bir vurgunun varlığı dikkat çeker. Na’tlarda “*Heyûlan nûr-ı Ḥaḳ’dır ey Muḥammed*”, “*Nûr-ı Mevlâ’dan mürekkebsin mükerrermsin güzel*”, “*Cemālîñ nûrına ‘âşık olup hep*

ey nûr-ı Yezdân”, “*Gül-i nûr-ı Hudâ diller seniñ ‘aşkıñ şafâsından*”⁴¹ mısralarında tasavvuf edebiyatında sıkça işlenilen nûr-ı Muhammedî ya da hakikat-ı Muhammedî olarak bilinen kavrama vurgu vardır. Tasavvuf sözlüklerinde Hz. Muhammed’in nuru olarak tanımlanan ve Allah’ın her şeyden önce onun nurunu var ettiğini, diğer bütün varlıkların ise onun nurundan yarattığını⁴² ifade eden bu kavramı Alvarlı Efe, yukarıda verilen na’tların tamamında işlemiştir. Özellikle “*Heyûlan nûr-ı Hak*”dır ey Muhammed” mısraında, nûr-ı Muhammedî ile ilişkili olarak zikredilen ve mevzu hadis olduğu belirtilen “Levlâke levlâke le-mâ halaktü’l-eflâke/Sen olmasaydın, sen olmasaydın (ey Muhammed) felekleri yaratmazdım”⁴³ rivayetine telmihte bulunulan manzumede, şairlerin ortak vurgusu daha belirgin hâle getirilmiştir. Hem mutasavvıf hem de tasavvufi yönü olmayan şairler arasında sıkça iktibas edilen bu rivayet,⁴⁴ âlemin yaratılışı ile ilişkilendirilir ve temel varlık sebebi olarak işlenir. Varlık âleminin oluşumunda ilk mertebe, Tanrı’nın bilinmeye ve yaratmaya olan ilk tenezzülüdür. Varlıkların tamamı bu âlemde önce öz, ardından detayları ile ferd ferd var olurlar. Bu yeni var oluş âlemi, *Levlâke levlâke* rivayetinde işaret edilen hakikat-i Muhammediye’dır.⁴⁵ Mutasavvıf şairlerin, Hz. Peygamber ile ilgili yazdıkları şiirlerinde iktibas ya da telmih yolu ile değindikleri bu rivayetin Alvarlı’nın, Şeyh Muhammed’e yolladığı manzumelerinin tamamında bulunması bir rastlantıdan ziyade ikili arasında geçen daha önceki bir sohbetin konusu olduğunu düşündürür. Bu ihtimali, yine Alvarlı Efe’nin mektubunun sonuna doğru yazılan:

Dü cihânda dest-gîrin Hazret-i Allâh ola
Feyz-i Hak *nûr-i Muhammedler* ile kalbin dola

beytinde benzer bir vurguya yer verilmiş olması kuvvetlendirir.

Manzumelerin bir başka ortaklığı ise dört manzumeden üçünden alıntılanan aşağıdaki beyitlerde:

Konağıñ *kâbe kavseyni ev ednâ*
Güzel Rûhu’l-emîn derbânîñ ey döst

⁴¹ Vurgulanmak istenen kelimeler italik yazılmıştır.

⁴² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı, 2012), 280; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: OTTO, 2014), 376.

⁴³ Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler* (İstanbul: Kesit Yay., 2013), 456.

⁴⁴ Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2016), 376-377.

⁴⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yay., 2004), 16-17.

*Haremğāh-ı vişālîñ mahremisin
Seni mihmān idüp Hānnān'ıñ ey dōst*

*Kābe kavseyni ev ednā şadrına sultān olan
Bezm-i vuşlat mahrem-i Haq-āşinā dirler sene*

*Huzūr-ı Hāzret'e vardı şeb-i İsrā bi'emrillāh
Haremğāh-ı vişāle eyledi Cebrā'ıl'i derbān*

*Konağıñ kābe kavseyni ev ednā eyledi Mevlā
Şerāfetle⁴⁶ beşāretler virüp eyledi 'ālī-şān*

Necm suresinin: “Sonra (Muhammed’e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha yakın oldu.”⁴⁷ ayetinden lafzen iktibasların yapılmış olması ya da bu ayete telmihte bulunulmasıdır. Yukarıda bir, iki ve üç numaralı na’tlardan alıntılanan mısralarda, söz konusu ayetten iktibas yapılmış, bunların yanı sıra: “*Huzūr-ı Hāzret'e vardı şeb-i İsrā bi'emrillāh*” mısrai ile “Bir gece, kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Haram’dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa’ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir.”⁴⁸ mealindeki İsrā suresinin ilk ayeti ile Mi’rac hadisesine telmihte bulunulmuştur.

Manzumelerde hem nûr-ı Muhammedî konusunu işleyen beyitlerin varlığı hem de Miraç hadisesini işaret eden ayet iktibaslarına yer verilmesi, Alvarlı Efe’nin bu dört manzumeyi, Şeyh Muhammed’e özel bir seçki olarak yolladığını ortaya koyar. Dört manzumenin üçünde Mi’rac hadisesine vurgu yapılması ise Alvarlı Efe’nin bu şiirlerinin, Mi’rac kandiline yakın bir tarihte dolaşıma girdiğine işaret eden bir husus olarak değerlendirilebilir. Alvarlı Efe’nin son dönem mi’raciyye yazan şairler arasında önemli bir yer işgal etmesi⁴⁹ onun, önem atfettiği bu türdeki metinleri, Mi’rac kandiline yakın bir tarihte Şeyh Muhammed’e hediye ettiğinin söylenmesine de imkân tanır. Metinlerde yer alan Mi’rac vurgusu ve Alvarlı Efe’nin son dönemdeki önemli mi’raciye yazarlarından biri olmasının yanı sıra mektubun yazılış tarihi de söz

⁴⁶ Şair bu kelimenin altına “işrāk” kelimesini yazma denemesi yapmış ancak ana metne almamıştır.

⁴⁷ Karaman, *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 521.

⁴⁸ Karaman, *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 266.

⁴⁹ Tuba Nur Saraçoğlu, “Siyer Edebiyatı Bağlamında Hâce Muhammed Lutfî’nin Mevlid ve Mi’raciye’si” 53 (Haziran 2024), 818.

konusu iddiayı destekler mahiyettedir. Zira mektup, İslam dünyasındaki genel kabule göre 27 Receb'te kutlanan Mi'rac kandiline⁵⁰ yakın bir tarihte, 8 Receb'te kaleme alınmıştır.

3. Poetikadan İhsana: Alvarlı Efe Şiirlerini Neden Hediye Etti?

Tasavvufun Türk şiiriyle kurduğu ilişki ele alınırken üç temel kategoriden bahsedilir. Birincisi, tarikat içerisinde bir ismin, yine aynı tarikat ağında yer alanlara hitaben yazdığı ve bol miktarda tasavvufi sembolleri içeren şathiye, nutuk vb. tarzda yazılan manzumelerdir. İkincisi, bir tarikat mensubu tarafından yazılan ancak tasavvuf istilahlarını yoğun bir şekilde içermeyen, ana hatlarıyla tasavvufi meselelere değinen, tasavvuf temelindeki estetiği anlatmak üzere yazılan ve tarikat ağı dışında kalan kişileri hedefleyen şiirler. Üçüncü ve son olarak ise tasavvuftan yalnızca bir estetik zemin olarak faydalanan manzumelerdir.⁵¹ Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e yolladığı şiirleri, bu kategorilerden ikincisine dahil olabilecek tarzda metinlerdir. Onun şiirlerinin genel karakteri hakkında Kutlu'nun: "(...) bu zat için asıl olan şiir yazmak değil, aşk ve muhabbet ateşiyle yumuşattığı gönüllere hidâyet tohumlarını saçmak ve bu gönül sahiplerini sırat-ı müstakime kılavuzlamak yani irşad etmektir."⁵² ifadeleri de Alvarlı Efe'nin şiirlerinin, birer sanat numunesi olmaktan ziyade irşat amaçlı söylenen metinler olduğunu gösterir. Alvarlı Efe'nin poetikası hakkında yaptığı çalışmada Karataş da benzer bir sonuca ulaşır ve *Divan*'ında yer alan manzumelerin büyük bir kısmının öğretici, bilgilendirici, nasihat edici amaçla yazıldığını vurgular.⁵³

Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e yolladığı şiirlerin ortak temasının nûr-ı Muhammedî olması, onun muhatabına bu konuyu hatırlatmak isteği ile ya da Mi'rac kandili öncesinde birer tebriknâme yollama amacı ile ilgili olabileceği gibi aynı zamanda, yazarın poetikası ile de alakalı görünmektedir. Şiirlerinde irşat amacını ön planda tutan Alvarlı Efe'nin bu yönüyle tasavvufi şiir geleneği çerçevesinde manzumeler kaleme alan diğer mutasavvıf şairlerden farklılaşmadığı görülür. Ancak özellikle aşağıdaki beyitlerinden hareketle Mevlânâ'ya benzediği, şiirler kaleme alırken onun yolundan gittiği söylenebilir.

⁵⁰ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2020), 30/132.

⁵¹ Ömür Ceylan, "Tasavvufi Şiirin Poetikasına Doğru -Tasavvufi İstilah ve Remizlerin Poetik Değeri Üzerine-", *Mazmundan Poetikaya* (Mazmundan Poetikaya, Kocaeli: İKSAD, 2020), 101.

⁵² Kutlu, "Hülâsatü'l-Hakâyık'ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri'nin Hatıratının Tespiti", I/15.

⁵³ Turan Karataş, "Muhammed Lutfi Divançe'sinde Şiire Dair Görüşler", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), I/385.

Mevlânâ'nın, söylemlerinde şiiri kullanmayı tercih etmesinde yaşadığı coğrafya ve dönem etkili olmuştur. Onun şiiri “minberden ve kürsüden ders veya vaaz vermek için bir araç olarak”⁵⁴ kullandığını bilinmektedir. Bunu kendisi de *Fîhi Mâ-fîh*’te dile getirmektedir.⁵⁵ Alvarlı Efe de aşağıda bir gazelinden alıntılanan beyitlerde Mevlânâ’yı zikrederek kendisinin de benzer bir yöntemi izlediğini belirtir.

Ekser-i erbâb-ı kalbin nazm iledir ülfeti
Feth olur kenz-i meârif şi’re eyle dikkati

Nazm ile esrâr-ı tevhîd neşr olur dilden dile
Kesbi pek sür’at bulur evzâne eyle râğbeti
(...)

Nice Enverî vü Sa’dî dahî Firdevsî gibi
Gün gibi gösterdiler şi’r ile ilm-i hikmeti

Mey-i mânâ-yı hidâyet câmıdır Mollâ-yı Rûm
Ka’betullâh-i hakikat vâcib oldu hürmeti⁵⁶

Mevlevî gelenek içerisinde “sünnet-i seniyye-i Mevleviyye”⁵⁷ olarak görülen şiir yazmanın, Alvarlı Efe’nin poetikasına da yansıdığı görülür. Ayrıca Alvarlı Efe’nin, şiiri söylemeyi sünnet olarak görmesinin ve bunu bir gelenek hâline getirmesinin temellerinde Hz. Ebubekir’in ve Hz. Ali’nin de şiir söylemiş olması etkili olmuştur. Bunu:

Hayder-i Kerrâr ile Sıddîk-ı Ekber şi’ri var
Sünnet olduğuna eş’âr şüphe yok elde delîl

mısralarında dile getirir.

Onun, şiir vasıtasıyla irşadı tercih etmesinde aynı zamanda muhatapları içerisinde şiirden anlayan kişilerin varlığı da etkili olmuş görünmektedir.

Aşağıda, bir gazelinden alıntılanan

Mezâk-ı şi’ri şâirân alurlar gülbe-i cânê
O mir’at-ı muhabbetden bakarlar rûy-i cânâne
(...)

Sezâdır ârife eş’âr ile hoş hasb-i hâl etmek

⁵⁴ Franklin Lewis, *Mevlânâ- Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı* (İstanbul: Kabalcı Yay., 2010), 378.

⁵⁵ Mevlânâ, *Fîhi Mâ-Fîh* (İstanbul: İnkılap Yay., 2011), 62-63.

⁵⁶ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü’l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2011), 500-501.

⁵⁷ Esrar Dede, *Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyye*, thk. İlhan Genç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 189.

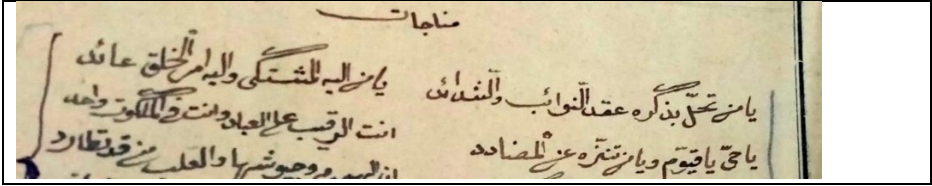
O verd-i bâğ-ı hikmetdir âşıkdır la'l-i handâne

Güneş-veş pertevin salmış kulûb-ı ârife eş'âr

Safâ bahş eylemiş her dem sudûr-i ehl-i irfâne⁵⁸

beyitlerinde, onun şiiri bir irşat vasıtası olarak gördüğü ve özellikle ârif olanlar ile şiirle konuşmanın daha güzel olacağını düşündüğü anlaşılır.

Alvarlı Efe'nin şiirlerini yolladığı Şeyh Muhammed'in şahsî evrakları ve bazı kitapları üzerindeki denemelerden, onun da şiirle ilgilendiği ve şiir pratikleri yaptığı anlaşılmaktadır. Aşağıda, defterlerinden biri üzerinde kayıtlı olan Arapça bir münâcâtтан alıntılanan beyitler onun şiire olan ilgisini gösterir.



Şeyh Muhammed'in şiirle ilgilenmesi, Alvarlı Efe'nin ona, kendi kaleminden çıkan ve tasavvuf edebiyatının önemli kavramlarından biri sayılan nûr-ı Muhammedî konusunu işleyen şiirlerini hediye etmesinde etkili olmuş olmalıdır.

4. Alvarlı Efe'nin Şeyh Muhammed'e Yolladığı Şiirler Üzerinden Manzumelerin Neşredilme Hikâyesini Okumak

Alvarlı Efe, çok genç yaşlarda şiir yazmaya başlamıştır. Hem Nakşi geleneğinin hem de Alvarlı Efe'nin babasının da şeyhi olan Mir Hamza Nigârî'nin etkisi ile şiir söyleyen⁵⁹ Alvarlı Efe, ilk şiir denemelerini babasına göstermekten imtina etmiş ve çevresinde şiirden anlayan bir isim olan Külekçi Burhan'a gösterip fikrini sormuştur.⁶⁰ Gençlik yıllarında şiirlerini kendisi kaleme alan Alvarlı Efe'nin daha sonraları ise manzumelerinin yazıya geçirilme pratikleri çeşitlenmiştir. Alvarlı Efe'nin şiirleri hakkında yapılan çalışmalardan, manzumelerin üç farklı koldan yazıya geçirildiği anlaşılır. Birincisi ve yaygın olan Alvarlı Efe'nin şiirlerini yakınında olan katiplerine, müritlerine yazdırmasıdır.

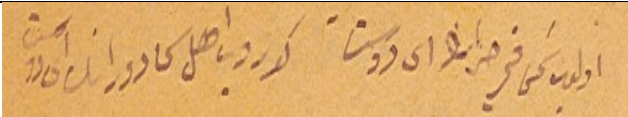
Şiirleri, bir sohbet ya da zikir esnasında yanında bulunan müritlerine

⁵⁸ Hâce Muhammed Lutfî, *Hülâsatü'l-Hakâyk ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 452-453.

⁵⁹ Necdet Yılmaz, "Alvarlı Efe'nin Babasının Şeyhi Hamza-i Nigârî ve Alvarlı'ya Tesirleri", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), I/266.

⁶⁰ Kutlu, "Hülâsatü'l-Hakâyk'ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri'nin Hatıratının Tespiti", I/15.

Alvarlı Efe sessizce söylemiş ve onlar da manzumeleri yazıya geçirmişlerdir. Katipler yetişebildikleri kısımları yazıya aktarmışlar, yetiştiremeyenler ise daha sonra Alvarlı Efe'ye sorarak manzumeleri tamamlamışlardır.⁶¹ Bu kayıtlar, Alvarlı'nın şiirlerini irticalen söylediğini ancak onun daha sonra metinleri gözden geçirdiğini göstermektedir. Kutlu'nun aktardığına göre Alvarlı Efe, irticalen söylediği bu şiirleri hayatının son demlerine kadar katiplerine okutmuş, vezne ve söyleme daha uygun hâle getirmek için şiirlerine yer yer müdahale etmiştir.⁶² Şiirlerinin kayda geçirilme sürecinde yalnızca söyleyen değil aynı zamanda eleştirmen olarak yer alan Alvarlı Efe'nin, kendisinin gözden geçirdiği manzumelerin yanı sıra, şiirlerini duyan ya da yazılmış metinleri görerek çoğaltan bir mürit varlığı da dikkat çeker. Şiirlerin derlenme ve neşredilme süreçleri ile ilgili önemli bilgiler aktaran Kutlu'nun bu konu ile ilgili: "(...) yazabilenler yazarak, yazamayanlar katiplere yazdırarak kendilerine, ceplerinde taşıyabilecekleri gazel defterleri edinmiş olurlardı."⁶³ ifadeleri söz konusu durumu yansıtmaktadır. Ayrıca, Alvarlı Efe'nin irfan meclislerinde uzunca bir dönem bulunan Pehlül Çiftçi'nin dokuz adet defterinde, ona ait manzumelerin bulunması⁶⁴ ve bir kısmının, *Hülâsatü'l-Hakâyık*'ta yer almayışı da şiirlerin kayda geçiş süreci ile ilgili bir başka örnektir. Çiftçi'nin kayıtlarında yer alıp bugün neşredilen divanda yer almayan metinler, Alvarlı Efe'nin şiirlerinin tamamının, kendisi tarafından gözden geçirilmediği ya da şiirlerinden bazılarının dolaşıma girmesini istemediği ve bu sebeple başka mecmualara kaydedilmediği şeklinde okunabilir. Aşağıda, Şeyh Muhammed'e hediye edilen şiirlerin *Hülâsatü'l-Hakâyık*'ta neşredilen hâlleri karşılaştırılmalı olarak verilmiştir. Böylelikle manzumelerin şairi, kayıt altına alanları ve neşredenlerinin müdahaleleri daha net bir şekilde anlaşılabilir:



Olup şems [ü] kamer hayrânîñ ey döst

Görüp ehl-i semâ devrânîñ ey döst

⁶¹ Muhammet İkbâl Güler, "Hâce Muhammed Lutfî Hazretleri'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinin Yeni Bir Nüshası Üzerine -I-", *International Journal of Languages' Education and Teaching* 5/4 (2017), 676.

⁶² "Alvarlı Efe Hazretleri'nin Şiirlerinin Kayıt Altına Alınma Süreci Nasıldı?" (Görüşmecî: İsmail Bayer, Dijital, Görüşme 22 Ağustos 2023).

⁶³ Kutlu, "Hülâsatü'l-Hakâyık'ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri'nin Hatıratının Tespiti", I/17.

⁶⁴ Güler, "Hâce Muhammed Lutfî Hazretleri'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinin Yeni Bir Nüshası Üzerine -I-".

<i>Olup şems ü kamer hayrânın ey dost</i> <i>Sürüp ehl-i semâ devrânın ey Dost</i> ⁶⁵
Seni ser-defter-i <u>Kur'ân</u> idüp Hâk Tağılsa nüh felekde şânın ey dōst
<i>Seni ser-defter-i uşşâk edüp Hak</i> <i>Dağılmış nüh-felekde şânın ey Dost</i> ⁶⁶
Harem-gâh-ı vişâliñ <u>mahremisin</u> Seni mihmân idüp Hännân'ın ey dōst
<i>Harem-gâh-ı visâle mahrem oldun</i> <i>Seni mihmân edüp Mennân'ın ey Dost</i> ⁶⁷
<u>Ezelden</u> rahmeten li'l- 'âlemînsiñ ⁶⁸ Kelâmullah ⁶⁹ seniñ 'ummânıñ ey dōst
<i>Muhakkak</i> "Rahmeten li'l-âlemîn"sin <i>Keremullah</i> senin ummânın ey Dost ⁷⁰
Konağın <u>kâbe</u> kavseyni ev ednâ ⁷¹ <u>Güzel</u> Rûhu'l-emîn derbânın ey dōst
<i>Konağın "kâbe kavseyni ev ednâ"</i> <i>Olup</i> Rûhu'l-emîn derbânın ey Dost ⁷²

⁶⁵ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 122.

⁶⁶ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 122.

⁶⁷ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 122.

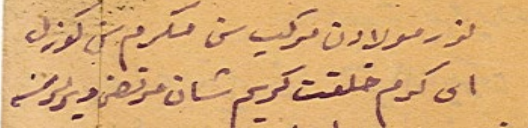
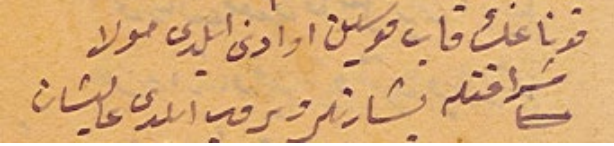
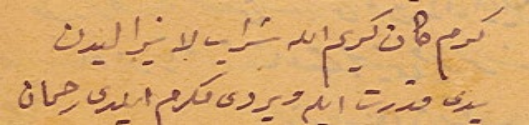
⁶⁸ "(Resûlüm)! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" el-Enbiyâ 21/107 Karaman, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 319..

⁶⁹ Yazma metinde kelâmullah kelimesinin üzerinde kerem-nağme ifadesi de yazılmıştır.

⁷⁰ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 122.

⁷¹ "(...) O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu". en-Necm 53/9 Karaman, *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 521.

⁷² Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 122.


Kıyâmetde bu ümmete ne ğamdır Seni rāzî <u>ider</u> Mennân'ın ey dōst
<i>Kıyâmetde bu ümmete ne gam <u>var</u> Seni rāzî <u>ede</u> <u>Rahmân</u>'ın ey Dost⁷³</i>

Nûr-ı Mevlâ'dan mürekkebsin mükerrermsin güzel Ey <u>kerem</u> -hilkat <u>kerîm</u> -şân Murtezâ dirler <u>sene</u>
<i>Nûr-i Mevlâ'dan mürekkebsin mükerrermsin güzel Ey <u>kerîm</u>-hilkat <u>kerem</u>-şân Mürtezâ derler <u>sana</u>⁷⁴</i>

Çonağın kâbe kavseyini ev ednâ ⁷⁶ eyledi <u>Mevlâ</u> Şerâfetle ⁷⁷ <u>beşâretler</u> virüp eyledi 'âlî-şân
<i>Konağın "kâbe kavseyini ev ednâ" eyledi <u>Allah</u> Şerâfetle <u>beşâretle</u> verüp eyledi âlî-şân⁷⁸</i>

Kerem-kâni kerîm Allah şarâb-ı lâ yezâliden Yed-i kudret ile <u>viridi</u> mükerrerrem eyledi Rahmân
<i>Kerem-kâni Kerîm Allah şerâb-ı lâ-yezâliden Yed-i kudret ile <u>sundu</u> mükerrerrem eyledi Rahmân⁷⁹</i>

⁷³ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 123.

⁷⁴ Bu beyitten sonra matbu eserde "Şâh-ı evreng-i şefâ'atsin Habîb-i Kibriyâ / Rûz-i mahşerde azîm Sâhib-Livâ derler sana" beyti bulunmakla birlikte, bu çalışmaya konu olan yazma metinde söz konusu beyit yer almamaktadır.

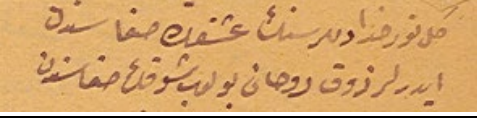
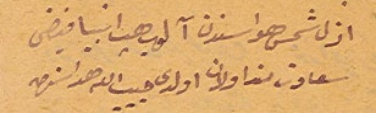
⁷⁵ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 112.

⁷⁶ en-Necm 53/9 Karaman, *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 521..

⁷⁷ Şair bu kelimenin altına "işrâk" kelimesini yazma denemesi yapmış ancak ana metne almamıştır.

⁷⁸ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 338.

⁷⁹ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 338.

	
<u>Gül-i nūr-ı Hudâ diller seniñ 'aşkıñ şafâsından</u> <u>İderler zevk-i rûhânî bulup şevkîn şafâsından</u>	
<u>Gel ey nûr-ı Hudâ diller senin aşkın şafâsından</u> <u>Ederler zevk-ı rûhânî bulup şevkîn şifâsından</u> ⁸⁰	
	
<u>Ezel şems-i hüdâsından</u> alup hep enbiyâ feyzi Şa'âdet-mend olan oldu Hâbibullâh hüdâsından	
<u>Gel ey şems-i hüdâ senden</u> alup hep enbiyâ feyzi <u>Seâdet-mend olan oldu Hâbibullah hüdâsından</u> ⁸¹	

Alvarlı Efe'nin şiirlerinin kayda geçirilmesinin bir diğer şekli ise bizzat şair tarafından şiirlerin kaleme alınmış olmasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi Alvarlı Efe'nin kendi kaleminden çıkan birkaç şiir ve *Kıyamet Destanı* bu yöntemin çok az tercih edildiğini gösterir. Bu çalışmanın odağını oluşturan manzumeler de bu az sayıdaki örneklerdendir. Alvarlı Efe'nin şiirlerini kaydetmede bu yöntemi az tercih etmiş olması, onun şiirlerini genellikle irticalen söylemiş olması ile ilgili olmakla birlikte aynı zamanda neden bazı manzumeleri bizzat kaleme almayı tercih ettiği sorusunu da gündeme getirir. Şimdilik bu soruya, makalede ele alınan şiirlerden yola çıkarak Alvarlı Efe'nin yakın çevresinden olan isimlerle iletişim kurarken kullandığı metinleri kendisinin kaleme almış olması şeklinde cevap verilebilir.

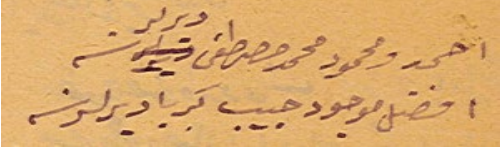
Katipleri, müritleri ve Alvarlı Efe, şiirlerinde Erzurum ağzının özelliklerini korumuş ve şiirlerini söylediği gibi kaydetmiştir. Bunda, onun şiiri bir irşat vasıtası olarak görmesi ve çevresinde yer alan kişilerin kavram dünyasından uzak olmaması etkili olmuştur. Sinan Uyğur, Alvarlı Efe'nin şiirlerinde yer alan Eski Anadolu Türkçesine ve Erzurum ağzına ait kelime ve ek kullanımlarının onun, İstanbul Türkçesini bilmediği şeklinde bir algı ile ele alınmaması gerektiğini belirtir.⁸² Aşağıda, *Hülâsatü'l-Hakâyık*'ta yer alan

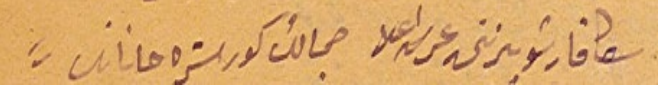
⁸⁰ Hâce Muhammed Lutfi, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi*, 338.

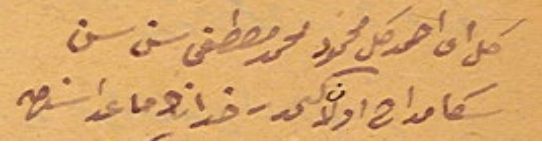
⁸¹ Hâce Muhammed Lutfi, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi*, 378.

⁸² Sinan Uyğur, "Alvarlı Muhammed Lutfi Efe'nin Şiir Dilinin Gelenekle İlişkisi", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 1/574.

metinler ile karşılaştırmalı olarak incelenen Şeyh Muhammed'e yollanan manzumelerde Uyğur'un vurguladığı husus net bir şekilde görülür:


Ahmed ü Mahmûd Muḥammed Muṣtafâ dirler <u>sene</u> Efdâl-i mevcûd ḥabîb-i kibriyâ dirler <u>sene</u>
<i>Ahmed ü Mamûd u Muhammed Mustafâ derler <u>sana</u></i> <i>Efdal-i mevcûd Habîb-i Kibriyâ derler <u>sana</u></i> ⁸³


Saṇa karşı bezenmiş 'arş-ı a'lâ Cemâliñ <u>göster</u> e cânânîñ ey döst
<i>Sana karşı bezenmiş arş-ı a'lâ</i> <i>Cemâlin <u>göster</u>e cânânın ey dost</i> ⁸⁴


Gel ey Ahmed <u>göl-i Mahmûd</u> Muḥammed Muṣtafâ <u>sensen</u> Sana meddâh olan kimdir Hüdâ'nın mâ'adâsından
<i>Gel ey Ahmed <u>gel ey Mahmûd</u> Muhammed Mustafâ <u>sensin</u></i> <i>Sana meddâh olan kimdir Hudâ'nın mâadâsından</i> ⁸⁵

Ağız özelliklerinin neşredilen metinde korunamaması ve şiirlerin İstanbul Türkçesi ile yazılması ise Alvarlı Efe'nin eserlerini cönklerden ya da bestelenip meclislerde okunan ilahilerden öğrenen müritler tarafından tam olarak anlaşılamamış görünmektedir. Kutlu'nun, şiirlerin neşredilip dolaşıma girdikten bir süre sonra manzumeleri ezbere bilenlerin “Efemin şiirlerini hep yanlış basmışlar” şeklinde bir söylentinin yayılması ve bunun ağız özelliklerinin metne

⁸³ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 112.

⁸⁴ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 123.

⁸⁵ Hâce Muhammed Lufî, *Hülâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, 378.

yansıtılmaması dolayısıyla olduğunu belirtmesi,⁸⁶ metinlerin kaydedilme, dolaşıma girme ve neşredilme sürecinde yaşanan değişimle alakalıdır.

Sonuç

Alvarlı Efe yirminci asırda yaşamış önemli mutasavvıflardan ve şairlerinden biridir. Günümüze yakın bir tarihte vefat etmiş olmasına rağmen klasik Türk Edebiyatına ait nazım şekilleri ve türleri ile şiirler kaleme alan Alvarlı Efe, bu şiirlerini birer edebiyat eseri olmaktan ziyade çevresindekileri eğitecek, yetiştirecek vasıtalar olarak da söylemiş ve zaman zaman bunları mektuplarına eklemiştir. Şiirlerini muhataplarına nasihatlerini ulaştırmak için de kullanmış olan Alvarlı Efe'nin önem atfettiği eserlerinden çok azı onun kendi el yazısı ile kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Alvarlı Efe'nin bir kitapla birlikte yolladığı ve kendisinin yazdığı bir mektubu ve dört na'tı ele alınarak şu sonuçlara ulaşılmıştır: Alvarlı Efe, yazışma ve hediyeleşme sürecinde edebî türlerden faydalanmıştır. Özellikle mektupları ile onlara eklediği şiirlerinde, çağının hitap ve yazım şekillerinden ziyade klasik geleneğe ait formları ve söylemleri kullanmıştır. Sosyal ağında yer alan isimler ile iletişim kurarken mensur metinlerden ziyade muhataplarına iletme, öğretmek istediği mesajı, şiirle aktarmış ve böylelikle söylemlerinde kalıcı ve etkili olmayı hedeflemiştir. Şeyh Muhammed'e kendi el yazısı ile yolladığı mektubunda kullandığı ifadeler, yayımlanan diğer mektupları ile birlikte değerlendirilmiş ve Alvarlı Efe'nin özellikle şeyhlerinin ailelerinden olan isimlere hitap ederken mektubun muhatabı, kendisinden yaşça küçük olsa bile ona kendisinden büyükmüş gibi hitap ettiği görülmüştür. Çalışmada mektup ile beraber Alvarlı'nın dolaşıma giren şiirlerinin neden yollanmış olabileceği sorusu da ele alınmıştır. Bu soru Alvarlı Efe'nin şiirlerini birer irşat vasıtası olarak gönderdiği şeklinde cevaplanabileceği gibi aynı zamanda şiirle ilgilendiğini bildiği muhatabına bir hediye, yaklaşan kandil dolayısıyla bir tebriknâme olarak da yollamış olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Ayrıca mektupta yer alan beyitte ve mektupla birlikte yollanan şiirlerde yer alan nûr-ı Muhammedî vurgusundan yola çıkılarak Alvarlı Efe ve Şeyh Muhammed arasında daha önce geçen bir yazışma ve sohbet esnasında söz konusu meselenin konuşulduğu ve Alvarlı Efe'nin de bu minvalde bir cevap olarak şiirlerini yollamış olabileceği söylenmiştir. Poetikasında şiire olan yaklaşımını, kendisinden önceki mutasavvıflar gibi irşat odağında şekillendiren Alvarlı Efe'nin bu metinleri aynı zamanda bir hediye olarak da gönderdiği tespit edilmiştir. Şeyh Muhammed'e gönderilen şiirlerin Alvarlı Efe

⁸⁶ Kutlu, "Hülâsatü'l-Hakâyık'ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri'nin Hatıratının Tespiti", I/17.

Divanı’nında yayımlanmış şekilleri karşılaştırılarak yakın dönemde yazılmış şiirlerin yazıya geçirilme ve yayımlanma süreci ele alınmış ve metin parçalarındaki değişim gösterilmiştir. Alvarlı Efe’nin şiirlerinde Erzurum Ağzı’nın özelliklerini kullanmasının, onun şiirlerini sohbet meclislerinde, müritleri ile bir araya geldiği törenlerde söylenmesinden kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makalede Yazar Katkılarının Yüzdesi (Percentage of Author Contributions in the Article)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%40	%60
Veri Toplanması Data Collection	%40	%60
Veri Analizi Data Analysis	%60	%40
Makalenin Yazımı Writing the Article	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%70	%30

Kaynakça | References

- “Alvarlı Efe Hazretleri’nin Şiirlerinin Kayıt Altına Alınma Süreci Nasıldı?” (Görüşmecî: İsmail Bayer, Dijital, Görüşme 22 Ağustos 2023).
- Aclûnî İsmâil b. Muhammed. *Keşfü’l-Hafâ ve Muzîlu’l-İlbâs*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988.
- Bozkurt, Nebî. “Mektup”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/13-14. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO, 6. Basım, 2014.
- Ceylan, Ömür. “Tasavvufî Şiirin Poetikasına Doğru -Tasavvufî İstilah ve Remizlerin Poetik Değeri Üzerine-”. *Mazmundan Poetikaya*. 98-101. Kocaeli: İKSAD, 2020.
- Çakır, Mehmet Saki. *Pîr Muhammed Küfrevî*. Ek-2/400-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2016.
- Çakır, Ömer. *Türk Edebiyatında Mektup*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Esrar Dede. *Tezkire-i Şu‘arâ-yı Mevlevîyye*. thk. İlhan Genç. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Gökçe, Emrah. *20. Yüzyılda Yazılmış Divanların İncelenmesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Güler, Muhammet İkbâl. “Hâce Muhammed Lutfî Hazretleri’nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinin Yeni Bir Nüshası Üzerine -I-”. *International Journal of Languages’ Education and Teaching* 5/4 (2017), 671-686. <https://doi.org/0.18298/ijlet.2076>
- Gümüş, Tarık Tolga. *The Ties that Bind...: Patronage and Marriage in Fifteenth-Century Gentry Letter Collections*. Bilkent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Hâce Muhammed Lufî. *Hülâsatü’l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*. İstanbul: Damla Yayınevi, 5. Basım, 2011.
- Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*. İstanbul: Metis, 7. Basım, 2019.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2013.
- Karataş, Turan. “Muhammed Lutfî Divançe’sinde Şiire Dair Görüşler”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. I/385-390. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yay., 1. Basım, 2016.
- Kutlu, Hüseyin. “Hâce Muhammed Lutfî (Efe Hazretleri)”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. I/50-59. Erzurum, 2013.
- Kutlu, Hüseyin. *Hâce Muhammed Lutfî (Efe Hazretleri) Hayâtı, Şahsiyeti ve Eserleri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2006.
- Kutlu, Hüseyin. “Hülâsatü’l-Hakâyık’ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri’nin Hatıratının Tespiti”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu II* (2013), 15-18.

- Kutlu, Hüseyin. “Hülâsatü’l-Hakâyık’ın Derlenmesi, Neşri ve Efe Hazretleri’nin Hatıratının Tespiti”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildiriler*. I/15-18. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Lewis, Franklin. *Mevlânâ- Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*-. İstanbul: Kabalcı Yay., 1. Basım, 2010.
- Mevlânâ. *Fîhi Mâ-Fîh*. İstanbul: İnkılap Yay., 1. Basım, 2011.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi’u’s-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Okay, Orhan. “Mektup”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/17-18. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2004.
- Öngören, Reşat. “Mektup”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/21-23. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay., 13. Basım, 2004.
- Saraçoğlu, Tuba Nur. “Siyer Edebiyatı Bağlamında Hâce Muhammed Lutfi’nin Mevlid ve Mi’râciye’si” 53 (Haziran 2024), 803-831. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1402320>
- Şeyh Muhammed. *Şeyh Muhammed’in Aile Tarihi*. Erzurum: İsmail Bayer Özel Kitaplığı, İsmail Bayer Özel Kitaplığı, 1, 1.
- Şimşek, Selami. “Alvarlı Efe’nin Kâdirîliğe İntisâbı ve Hulâsatü’l-Hakâyık’ta Kâdirîlik”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. II/451-463. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu’l-kebîr (Sünen-i Tirmizî)*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı, 1. Basım, 2012.
- Uygur, Sinan. “Alvarlı Muhammed Lutfi Efe’nin Şiir Dilinin Gelenekle İlişkisi”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. I/567-575. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi’rac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yay., 1. Basım, 2013.
- Yılmaz, Necdet. “Alvarlı Efe’nin Babasının Şeyhi Hamza-i Nigârî ve Alvarlı’ya Tesirleri”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. I/265-272. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Yücer, Hür Mahmut. “Bir Sosyal Ağ (Social Networks) Olarak Alvarlı Efe’nin Tarikatı ve Toplumsal Analizi”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. II/417-430. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.

Hayy bin Yakzân'ın İslam Dünyasındaki Bir Alımlanışı: İbnü'n-Nefis'in *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fî's-sîreti'n-Nebeviyye* İsimli Eseri

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Özkan | ORCID: 0000-0001-5928-8078 | ozkanabdullah@gmail.com
Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/02kswq67>

Öz

İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* isimli eseri hem kurgusu hem de konusu itibarıyla İslam düşünce tarihindeki en orijinal eserlerden biridir. Bu eser bir adada yalnız başına var olan ve doğumundan itibaren belli bir yaşa gelene kadar hiçbir insanla iletişimi olmadan yaşayan Hayy'ın hakikate ulaşma serüveninin hikayesidir. Toplumla hiçbir alakası olmadığı için bir haber vasıtasıyla bilgi edinmesi mümkün olmayan Hayy, tüm bunlara rağmen hakikati en doğru biçimiyle elde eder ve hem teorik hem de pratik olarak mükemmel bir varlık haline gelir. Bu kurguyla İbn Tufeyl, insanın vahiyden bağımsız olarak mükemmeliyete ulaşabileceğini ileri sürmekte, Hayy'ın toplumla ilişkisinden sonraki serüveninden anlaşıldığı üzere bu kişinin, zihinleri vahiy tarafından şekillenen kimselerden daha üstün bir bilgi boyutunu temsil ettiğini ima etmektedir. İbnü'n-Nefis ise *Fâdıl bin Nâuk* ismiyle meşhur risalesinde İbn Tufeyl'in bu iddialarına cevap vermektedir. Kahramanı Kamil'i tpkı Hayy gibi bir adada var eden ve zihinsel tekamülünü bu adada tamamlattıran İbnü'n-Nefis, daha sonra onu toplumsal hayatı zorunlu görerek toplumla buluşturmakta ve onun temsil ettiği bilgiyle toplumu şekillendiren bilginin yani vahyin birbirinden farklı olmadığını iddia etmekte, hatta toplumsal bir varlık olan insan için en doğru ve yararlı bilginin vahiy vasıtasıyla elde edileceğini ima etmektedir. Bu çalışmada öncelikle benzerliğin ortaya konması bakımından bu iki eserin kahramanlarının ortaya çıkış hikayeleri ele alınmış, sonrasında ise vahiyle ilişkilerinde takındıkları farklı tavırlardan hareketle aralarındaki farklılıklar gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın amacı bu iki eserin Avner Ben-Zaken'in *Hay bin Yakzan'ı Okumak* isimli eserinde yaptığına benzer şekilde, İbn Nefis'in eserini İbn Tufeyl'in eserinin İslam dünyasındaki bir alımlanışı şeklinde ele almak ve böylelikle Avrupa ve İslam dünyasındaki alımlanışlar arasındaki farka işaret etmektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Tufeyl, İbnü'n-Nefis, Hayy, Kamil, Akıl, Nakil.

Atıf Bilgisi: Özkan, Abdullah. “*Hayy bin Yakzân'ın İslam Dünyasındaki Bir Alımlanışı: İbnü'n-Nefis'in er-Risâletü'l-Kâmiliyye fî's-sîreti'n-Nebeviyye* İsimli Eseri”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 177-200.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1647039>

Geliş Tarihi	25.02.2025
Kabul Tarihi	22.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Abdullah Özkan)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Reception of *Hayy bin Yakzān* in the Islamic World: Ibn al-Nafis' *al-Risālat al-Kāmiliyya fī al-sīrat al-Nabawiyya*

Asst. Prof. Abdullah Özkan | ORCID: 0000-0001-5928-8078 | ozkanabdullah@gmail.com
Marmara University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, Türkiye
ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

Ibn Tufayl's *Hayy bin Yakzān* is one of the most original works in the history of Islamic thought, both in terms of its fiction and its subject matter. This work is the story of the adventure of Hayy, who exists alone on an island and lives without any human contact from his birth until he reaches a certain age. Hayy, who has nothing to do with society and is unable to acquire knowledge through revelation, achieves the truth in its most accurate form despite all this and becomes a perfect being both theoretically and practically. With this fiction, Ibn Tufayl argues that human beings can attain perfection independently of revelation and implies that this person represents a higher dimension of knowledge than those whose minds are shaped by revelation, as understood from Hayy's adventure after his relationship with society. Ibn al-Nafis responds to Ibn Tufayl's claims in his famous treatise entitled *Fādl bin Nāṭiq*. Ibn al-Nafis, who creates his protagonist Kamil on an island just like Hayy and makes him complete his mental development on this island, then brings him together with society by considering social life as a necessity and claims that the knowledge he represents and the knowledge that shapes society, that is, revelation, are not different from each other, and even implies that the most accurate and useful knowledge for human beings, who are social beings, can be obtained through revelation. In this study, firstly, the stories of the emergence of the protagonists of these two works are discussed in order to reveal the similarities, and then the differences between them are tried to be shown based on the different attitudes they adopt in their relations with revelation. The aim of this study is to consider Ibn Nafis' work as a reception of Ibn Tufayl's work in the Islamic world, similar to what Avner Ben-Zaken did in his *Reading Hay bin Yakzan*, and thus to point out the difference between the reception in Europe and the Islamic world.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Tufayl, Ibn al-Nafis, Hayy, Kamil, Reason, Revelation.

Citation: Özkan, Abdullah. "A Reception of *Hayy bin Yakzān* in the Islamic World: Ibn al-Nafis' *al-Risālat al-Kāmiliyya fī al-sīrat al-Nabawiyya*". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 177-200.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1647039>

Date of Submission	25.02.2025
Date of Acceptance	22.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Abdullah Özkan)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Endülüsl İslam felsefesi geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) günümüze ulaşan tek felsefi eseri *Hayy bin Yakzan*'dır. Felsefi bir roman olarak nitelendirilebilecek bu eserde İbn Tufeyl, doğumundan veya ortaya çıkışından itibaren hiçbir insanla etkileşim içinde olmadan yalnız başına bir adada büyüyen bir insanın hikayesini anlatır. Doğal olarak bu büyüme bedensel bir büyüme olmakla birlikte İbn Tufeyl'in asıl anlatmak istediği boyut Hayy'ın zihinsel veya ruhsal gelişimi ile alakalıdır. Bedensel büyümeyle birlikte belirli bir zihinsel olgunluğa ulaşan Hayy, hayatının ilk evrelerinde etrafında olup bitenleri gözlemlemesi ve tecrübe etmesinden hareketle tabii dünyanın bilgisini elde eder ve elde ettiği bu tabiat bilgisini teorik bir çerçeve içerisine oturtur. Bir sonraki aşamada Hayy, tabiat incelemesinden neşet eden fiziksel teorinin ötesine geçerek inceleme alanını metafizik boyuta taşır. Varlık mertebelerinin tamamını hayatının belirli evreleriyle ilişkili olarak inceleyen Hayy, varlığın tamamını veya hakikati ifade edilmesi dilsel olarak mümkün olmayan bir şekilde kavrayarak zihinsel veya ruhsal gelişimini tamamlar. Hikaye bir bütün olarak değerlendirildiğinde dikkati çeken şey Hayy'ın bütün bu evreleri kendisine hiçbir haber ulaşmadan sadece insan olması hasebiyle sahip olduğu yetiler vasıtasıyla kat ediyor oluşudur.

Hayy, gelişim sürecini tamamladıktan sonra İbn Tufeyl hikayeye yeni bir bilgi boyutu katar. Bu boyutta insanın elde ettiği bilginin kaynağı vahiydir. Bu bilgiyi Hayy'ın yaşadığı adaya taşıyan kişi hikayenin diğer kahramanı Absal'dır. Absal'ın adaya gelişle birlikte kendisinin türünün tek örneği olmadığını farkedenden Hayy, onunla iletişimini ilerlettikten sonra kendi ulaştığı hakikatin Absal'ın temsil ettiği din tarafından da başka bir tarzda ifade edildiğini görür. Hayy, Absal'la yaptığı istişareler neticesinde, bunların ikisinin birbirleriyle uygunluk içinde olduğuna ve biraz da Absal'ın bu minvaldeki şahitliği nedeniyle kendi yönteminin epistemolojik açıdan daha iyi neticeler doğurduğuna kani olur.¹ Böylece Hayy, bu yöntemi öğretmek ve diğer insanların da hakikatin daha yüksek mertebelerine ulaşmalarını sağlamak ister. Bu görevin ciddiyetine inana Hayy, Absal'ın diğer insanlar hakkındaki uyarılarını önemsemez. Neticede Absal'ın geldiği adaya giden ikili, burada insanların tamamının bu tür hakikatleri kavramaya elverişli olmadıklarını, onları bu hakikatlere yöneltmenin onlarda bulunan bazı eksikliklerden dolayı düşmanlığa neden olduğunu ve bu tür bir çabanın onların maslahatları bakımından da iyi neticeler ortaya çıkarmayacağını görüp kendi adalarına geri dönerler ve

¹ Hikayenin bu kısmında Hayy'ın diğer adada cari din hakkındaki düşüncesi bu şekilde olmakla birlikte, kendisinin diğer adaya yolculuğundan sonra bu düşüncesinin değiştiği söylenebilir. Nitekim hikayenin sonunda Absal'ın temsil ettiği din anlayışının ötesinde Salaman'ın temsil ettiği bir anlayış daha ele alınmakta ve Hayy ile Absal'ın anlayışları aynı adada birlikte var olabilecek anlayışlar olarak yansıtılırken onların anlayışı Salaman'ın anlayışının hakim olduğu adadan ayrılmak zorunda kalmaktadır.

hayatlarının geri kalanına burada devam ederler.

İbn Tufeyl'in hem anlatım için tercih ettiği yöntem hem de kitabın içerisinde işlediği konular dikkate alındığında eserin etkilerinin İslam dünyasından ziyade aydınlanma öncesi Avrupa düşüncesinde daha fazla görüldüğü söylenebilir. Eseri otodidakt tasavvurunun mükemmel bir örneği olarak gören ve onun tarihsel dolaşımının ve alımlanışının izini süren Avner Ben-Zaken'in *Hayy bin Yakzan'ı Okumak* isimli kitabının hareket noktası, bu eserin farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda bu bağlamların kendilerine özgü sorularının yönlendirmesiyle ortaya çıkan farklı okumalarının olduğu varsayımdır. Ben-Zaken'e göre bu okumalar, sosyalleşme biçimlerini değiştirerek, bireyin kendi hayatına şekil vermesini sağlayarak, daha öncesinde değişmesi mümkün olarak görülmeyen toplumsal düzenlere meydan okuyarak ve aşkın otoriteler yerine bireyin ilk elden edindiği kendi tecrübelerine dayanan düşünme biçimlerinin ortaya çıkışına izin vererek eserin dolaşıma girdiği toplumlarda ve kültürlerde izler bırakmıştır. Bu izler bireyin iyiliği düşüncesini ve ilk elden tecrübe fikrini yeniden şekillendirip güçlendirmiş, onları katılımcı siyasetin farklı şekilleri içerisine yerleştirerek insanların güçle ilişkilerinin değişmesine neden olmuş ve dolayısıyla siyaset içerisine de köklerini salmıştır. Ben-Zaken'e göre bu yönüyle İbn Tufeyl'in eseri Avrupa'da Ortaçağın aşkın otoriteleriyle aralarına mesafe koyan deneyci pratiklerin yükselişine zemin hazırlayan otodidakt tasavvurunun en önemli kaynaklarından biri haline gelmiş ve Aydınlanma sürecine geçişte tetikleyici bir rol üstlenmiştir.²

İbn Tufeyl'in eserinin ortaya çıkışı göz önüne alındığında bu eserin de kendinden önceki bazı fikirlerin ve sembolik hikayelerin dolaşımı ve alımlanışı neticesinde vücut bulduğu görülecektir.³ Bu fikirler insanın felsefi aydınlanmayı elde edebilmesinin imkanı ve buna ulaştıracak yöntemle ilgili tartışmalarda ifade edilmiş, bu tartışmaların ifade zemini ise İbn Sina'nın (ö. 428/1037) *Hayy bin Yakzân* ve *Salaman ve Absal* gibi eserlerinde örneklediği üzere sembolik hikayeler olmuştur. İbn Tufeyl'in eserinin başlığı ve kahramanları göz önüne alındığında onun bu fikirlerin yeni bir alımlanışı olduğu hemen dikkati çekecektir. Zaten eserin giriş kısmında İbn Tufeyl'in yaptığı şeyin, eserin bu boyutuyla alakalı olarak bağlamının ortaya konmasıdır denebilir.

² Avner Ben-Zaken, *Reading Hayy Ibn-Yaqzân: A Cross-Cultural History* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011), xi-xii. Burada otodidakt kavramını kısaca açmak faydalı olabilir. Otodidakt kavramının Türkçe karşılığının kendi kendini eğitmiş kişi olduğu söylenebilir. Yani bu tarz bir öğrenim şekli herhangi bir hocanın rehberliği olmadan kişinin kendi kendisine öğrenmesi ile gerçekleşir, bkz. *Nişanyan Sözlük*, "Otodidakt" (Erişim 22 Nisan 2025). Ben-Zaken'in bu kavramla kastettiği şey ise, insan aklının en yüksek bilgi seviyesine dinin veya toplumun kurumsal yapısından bağımsız bir şekilde kendi kendine ulaşabilmesidir, bkz. Ben-Zaken, *Reading Hayy*, 2.

³ İbn Tufeyl, elde ettiği bilgileri Gazâlî'nin ve İbn Sînâ'nın eserlerini karşılaştırarak ve bunlara kendi döneminde ortaya çıkan felsefi görüşleri ekleyerek elde ettiğini ifade etmektedir, bkz. İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân li-İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve es-Sühreverdî*, ed. Ahmed Emin (Mısır: Darü'l-Meârif, 1952), 65.

İslam dünyasında İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân*'ına benzer bir şekilde yazılan önemli bir eser ise İbnü'n-Nefis'in (ö. 687/1288) *Fâdıl bin Nâtk* veya *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-sîreti'n-Nebeviyye* isimli eseridir. Klasik kaynaklarda İbn Sînâ'nın *Hayy bin Yakzân* adlı risalesine karşı peygamberlerin görevleri, şeriatin konumu, ölümden sonra bedeninin dirilmesi ve bu dünyanın geçiciliği gibi öğretileri savunmak için yazıldığı ifade edilen⁴ bu eser hakkında modern dönemde yapılan araştırmalar incelendiğinde onun İbn Sînâ'nın eseriyle pek alakalı olmadığı, fakat İbn Tufeyl'in eserinden hareketle yazılmış olduğu düşüncesinin baskın olduğu görülür.⁵ Buna rağmen eserin İbn Sînâ'nın *Hayy bin Yakzân*'da ileri sürdüğü düşüncelere karşı çıkan tarafları olduğu da göz ardı edilmemelidir.⁶ Her şeye rağmen eserin başlangıç kısımları dikkate alındığında akla gelen ilk eser İbn Tufeyl'in eseri olmaktadır. Bu bakımdan düşünüldüğünde İbnü'n-Nefis'in eseri İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân*'ının İslam dünyasındaki dolaşımının ve alımlanışının bir örneği olarak görülebilir. Ben-Zaken'in ifade ettiği üzere dolaşım ve alımlanışın belli bir bağlama bağımlı olarak gerçekleştiği kabul edildiği takdirde ise klasik kaynaklarda İbn Nefis'in eserinin yukarıda bahsedilen felsefi öğretilerin karşısında konumlandırılması anlaşılır hale gelmektedir.⁷ Çünkü İbnü'n-Nefis'in eseri nakille bize ulaşan İslam dininin akıl temelli bir savunusudur. Bu savunuda akıl her ne kadar müstakil kalsa bile nakille aktarılanı tasdik etmekte ve en nihayetinde ulaşacağı yerin isim olarak zikredilmese bile İslam dini olduğu ileri sürülmektedir. Bu bakımdan eserin temel iddiası İbn Tufeyl'in eserinin iddiasından farklıdır. Bu çalışmada İbnü'n-Nefis'in eseri ön plana alınarak akıl ve nakil arasındaki ilişki noktasından hareketle İbn Tufeyl'in eseriyle karşılaştırılacak, böylelikle İbn Tufeyl'in eserinin İslam dünyasındaki alımlanışının bir örneği gösterilmeye çalışılacaktır.

⁴ Max Meyerhof-Joseph Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 14, 28-30. Eser hakkındaki bu görüş Necmeddin es-Safedî'ye atfedilmekte ve *el-Vâfi bi'l-vefeyât* yazarı diğer Safedî tarafından nakledilmektedir.

⁵ Meyerhof-Schacht, *Theologus Autodidactus*, 2; Esin Kâhya, "İbnü'n-Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/174.

⁶ İbnü'n-Nefis Alâeddin Ali b. Ebi'l-Hazm al-Kuraşî, *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-sîreti'n-nebeviyye*, ta'lik ve tahkik Abdülmün'im Ömer, gözden geçiren Ahmed Abdülmecid Heridi (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1987), 79-86.

⁷ Remke Kruk'a göre İbnü'n-Nefis'in eserinin İbn Tufeyl'in eseriyle bağlantısı eserin Memlük yönetimiyle alakalı kısımları dikkate alındığında yapay kalmaktadır. Yani onun İslam dininin öğretilerini filozoflara karşı savunmak amacıyla yazıldığı iddiası eserin yazılış amacını tam olarak yansıtmaz, bkz. Remke Kruk, "History and Apocalypse: Ibn al-Nafis' Justification of Mamluk Rule", *Der Islam* 72/1 (1995), 326-327.

1. İbnü'n-Nefis ve Eseri

İslam düşüncesi veya bilimi hakkında genel bir kültüre sahip bir kimse, asıl adı Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefis el-Kareşî ed-Dimeşkî olan ve daha çok İbnü'n-Nefis olarak bilinen alimin adını duyduğunda onun Avrupalılardan üç yüz yıl önce küçük kan dolaşımını keşfettiği bilgisiyle meşhur olduğunu hatırlayacaktır.⁸ Bu bilgiden de anlaşılacağı üzere tıp alanındaki uzmanlığı ile ön plana çıkan İbnü'n-Nefis, hicrî altıncı/miladi on üçüncü yüzyıl başlarında bugünkü Suriye'nin başkenti Dımaşk yakınlarında dünyaya gelmiş, burada tıp eğitimini tamamlamış, daha sonra Mısır'a giderek Memlûk sultanı I. Baybars'ın özel hekimi olmuştur. Bu özel hekimlik görevi yanında o, Mısır ve Suriye'yi hakimiyeti altında tutan Memlûkler Devleti'nin başhekimliği görevini yürütmüş ve bu bilim alanında öğrenciler yetiştirmeye devam etmiştir. Bundan sonraki hayatını bir tabip olarak Mısır'da geçiren İbnü'n-Nefis, 1288 yılında burada vefat etmiştir.⁹

İbnü'n-Nefis'in eserleri göz önüne alındığında onun ilmi çalışmalarını genellikle tıp alanında yoğunlaştırdığı görülür. Fakat bu alim tıp alanındaki eserleri yanında fıkıh, hadis, kelam, mantık ve felsefe gibi diğer ilim dallarında da eserler kaleme almıştır.¹⁰ Onun ilmi kişiliği göz önüne alındığında ne tür bir mensubiyeti olduğunu belirlemek zor görünmekle birlikte Nahyan Fancy'nin bu husus hakkındaki görüşünün ikna edici olduğu ifade edilmelidir. Fancy'ye göre İbnü'n-Nefis, akli ilimlerde yetkin bir gelenekçidir. Fancy, Memlûkler döneminde yazılmış tabakat kitaplarının geleneğe bağlılığı nedeniyle İbnü'n-Nefis hakkında verdiği bilgilerin genellikle olumlu olduğunu ifade etmekle birlikte, gelenekçi kanaat önderlerinin dini ilimler söz konusu olduğunda ona herhangi bir otorite atfetmekten kaçındığını ortaya koymuştur. Bunun nedeni ise, akli ilimlerde uzmanlaşmakla birlikte akli ilimleri temsil eden İbn Sina gibi filozofların metafizik konulardaki fikirlerini benimsememiş olmasıdır. Onun akli ilimlerdeki uzmanlığı gelenekçileri tedirgin etmekle birlikte haşrin cismaniliği ve sahabenin adaleti gibi temel meselelerde gelenekçilerin yanında durması onun gelenekçiler tarafından İbn Sînâ'ya alternatif makbul bir ilim adamı şeklinde benimsenip ön plana çıkarılmasına neden olmuştur.¹¹

⁸ İlhan Kutluer, "Hayy ve Kâmil: İki 'Otodidakt'ın Serüveni", *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 133-134.

⁹ Kahya, "İbnü'n-Nefis", 21/173. İbnü'n-Nefis'in hayatı hakkında klasik dönemde yazılmış bilgilerin bir derlemesi için bkz. Meyerhof-Schacht, *Theologus Autodidactus*, 10-22.

¹⁰ Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi: İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl bin Nâtık* (İstanbul: İnsan Yayınları 2010), 39.

¹¹ Nahyan Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection* (London and New York: Routledge 2013), 16-35.

İbnü'n-Nefis'in eserleri arasında yer alan *Fâdıl bin Nâtık* veya *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-sîreti'n-nebeviyye* isimli felsefi-kelâmî eseri ise onun akli ve nakli ilimler arasındaki dinamikteki konumunu göstermesi bakımından ayrıca dikkat çekicidir.¹² Eserin ismine bakılarak bu eserin Hz. Muhammed'in hayatı ile alakalı olduğu düşünülebilirse de bu eser özellikle de başlangıç kısımları göz önüne alındığında bir bakıma İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* isimli eserleri ile aynı kategoride değerlendirilebilecek bir felsefi roman niteliğindedir. Çünkü İbnü'n-Nefis bu eserde İslam düşünce tarihinde kendisinden önce başlamış bulunan felsefi roman geleneğinde takip edilen kurgusal yapıya benzer bir yapı kullanır.¹³ Bu geleneksel yapıdan hareketle İbnü'n-Nefis, genel olarak nübüvvet müessesesinin özel olarak ise bütün tefferruatıyla İslam dininin aklılığı meselesi üzerinde durur.

Risalenin asıl kahramanı Kamil isimli bir kimse olmakla birlikte onun ulaştığı bilgileri nakleden kişi Fazıl b. Natık'tır. İbnü'n-Nefis risaleyi dört bölüme ayırmıştır. Üç kısımdan oluşan birinci bölümde Kamil'in oluşumu veya nasıl ortaya çıktığı, ilimleri nasıl elde ettiği ve peygamberlik müessesesinin gerekliliğine nasıl ulaştığı anlatılır. İkinci bölümde peygamberin soyu, vatanı, terbiyesi ve büyümesinin nasıl olduğu, arzu ve istekleri, dış görünüşü, hastalıkları ve ömrünün uzunluğu, çocukları, insanları dine nasıl davet ettiği, isminin nasıl olduğu ve Allah'tan getirdiği kitap hakkında bilgiler verilir. İki kısma ayrılan üçüncü bölümün ilk kısmı peygamberin getirdiği ilmi sorumluluklar (*tekâlif-i ilmiyye*) hakkındadır. Bunlar Allah'ın sıfatları ve ahiret hayatıyla ilgili bilgilerdir. Üçüncü bölümün ikinci kısmında peygamberin getirdiği ameli sorumluluklardan (*tekâlif-i ameliyye*) bahsedilir. Bunlar ibadetler, diğer insanlarla olan ilişkiler (*muâmelât*), ev düzeniyle ilgili olarak eşlerin, kölelerin ve akrabaların durumu ve nihayet peygamberin bildirdiği cezalardır. On kısma ayrılan dördüncü bölüm Kamil'in peygamberin vefatından sonra gerçekleşen olaylar hakkında verdiği bilgiler hakkındadır. Bunlar, hilafet konusunda peygamberin vefatından sonra onun ashâbı arasında çıkan tartışmalar, peygamberin vefatından sonra takipçileri arasında çıkan çatışma ve savaşlar, peygamberin takipçileri arasında içki ve livata gibi yaygınlaşan günahlar, peygamberin ümmetinin işledikleri günahlardan dolayı kafirlerin

¹² Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserin Türkçede iki tercümesi vardır. Bunlardan birincisi Cevher Şulul tarafından bir önceki dipnotta künyesi verilen eserdir. İkincisi ise bu risaleden hareketle "İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü" başlıklı bir doktora tezi yazan Ali Kürşat Turgut'un tercümesidir. Turgut, doktora tezini aynı başlıkla 2014 yılında kitap halinde yayınlamış ve eserin son kısmına risalenin tercümesini eklemiştir, Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 269-328.

¹³ Bu geleneğin nispeten ayrıntılı bir dökümü için bkz. Turgut, *İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, 13-36.

onlara karşı savaşa girişmesi gibi başlarına gelen cezalar, onları cezalandıran kafirlerin (Moğollar) durumu hakkındaki bilgiler, bu kafirlerin işgal edemedikleri ülkelerin (Memlükler) durumunun ne olduğu hakkında bilgiler, bu kafirlere karşı ülkeyi koruyan sultanın durumu, bu sultanın yardımcılarının ve etrafındaki insanların ve diğer sultanların durumları, ulvi alemde yani göklerde kıyametin kopuşu esnasında gerçekleşecek değişiklikler hakkında Kamil'in bildikleri, suflî alemde yani yeryüzünde kıyametin kopuşu esnasında ortaya çıkacak değişiklikler, acbû'z-zenebden yani kuyruk sokumundan yeniden dirilişin gerçekleşmesi ve hayatın yeniden başlamasıdır. Eserin birinci bölümünde anlatının felsefî bir zemin üzerinde ilerlediği görülürken diğer bölümlerde İslam tarihinde gerçekleşen olayların rasyonel bir zemine oturtulmaya çalışıldığı gözlemlenebilir.

İbnü'n-Nefis'in eserini modern dönemde ilk defa neşreden Max Meyerhof ve Joseph Schacht kitaba başlık olarak *Theologus Autodidactus* ismini seçmişlerdir. Bunun nedeni İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân*'ının 1671 yılında ilk İngilizce neşrini gerçekleştiren Edward Pocock'un kitabı *Philosophus Autodidactus* şeklinde isimlendirmesidir.¹⁴ Böylece naşirler bu eseri *Hayy bin Yakzân*'ın karşısında konumlandırmakta ve bir kalamcı hüviyetiyle eserini kaleme alan İbnü'n-Nefis'in burada İslam dininin temel öğretilerinin doğruluğunu kanıtlamayı amaçladığını ifade etmektedirler.¹⁵ Ayrıca onlar Necmeddin es-Safedî'nin kitap hakkındaki kanaatinin doğruluğunu teslim etmektedirler.¹⁶ Kitabın başlığından hareketle otodidakt kalamcı kavramını saçma bulan Muhsin Mahdi ise İbnü'n-Nefis'in geleneksel yazma biçimlerinin konusu olabilecek böyle bir konuyu bu şekilde anlatmasının nedenini merak eder. Mahdi tatmin edici bir cevap vermemekle birlikte İbnü'n-Nefis'in çabasını cesurca bir çaba olarak görür ve bu anlatım şeklini benimsemekle onun böylesi bir konunun muhtemel bir hikaye şeklinde anlatılmaktan başka bir yolunun olmadığı sonucuna ulaştığını ileri sürmenin cazip olduğunu belirtir.¹⁷

Eser hakkında Türkçede yapılan çalışmaların ise konuya daha çok nübüvvet meselesi üzerinden yaklaştığı ve İbnü'n-Nefis'in eserini nübüvvetin ispatıyla alakalı yazılmış eserler kategorisi içinde değerlendirdiği söylenebilir. İlhan Kutluer'e göre, eser "tam anlamıyla "İsbâtü'n-nübüvve" literatürüne özgü felsefî-keîâmî bir eserdir."¹⁸ Kitabı detaylı bir şekilde inceleyip Türkçeye

¹⁴ Meyerhof-Schacht, *Theologus Autodidactus*, 2.

¹⁵ Meyerhof-Schacht, *Theologus Autodidactus*, 32.

¹⁶ Meyerhof-Schacht, *Theologus Autodidactus*, 36.

¹⁷ Muhsin Mahdi, "Remarks on the *Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*", *Studia Islamica*, 31, (1970), 197-198.

¹⁸ Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 135.

tercüme eden Cevher Şulul'a göre ise, nübüvvet meselesini konu edinen bu eser İbnü'n-Nefis'in en önemli eseridir.¹⁹ Ali Kürşat Turgut ise kitabında İbnü'n-Nefis'in eserini bütün boyutlarıyla ele almaya çalışarak konuyu sadece nübüvvet meselesine hasretmemiştir. Ona göre bu risale, “başından sonuna kadar kelâm ve felsefenin konularıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgilidir.”²⁰ Buna rağmen onun da çalışmasının merkezinde nübüvvet probleminin olduğu söylenebilir.²¹

2. İki Eserin Ortak Noktası: Kamil'in Ortaya Çıkışları ve İlk Bilgileri

Elde Edişleri

İbnü'n-Nefis'in hikayesiyle *Hayy bin Yakzân* arasındaki benzerlik Kâmil'in ortaya çıkışı ve bilgileri nasıl elde ettiğinin anlatıldığı ilk bölümde ortaya çıkmaktadır. İlk bölümün üçüncü faslından itibaren ise İbnü'n-Nefis eserin gidişatını değiştirmektedir. Geriye kalan üç bölümde anlatılan konularla *Hayy bin Yakzan* arasında edebi açıdan bir benzerlikten pek söz edilemez.²²

İbn Tufeyl, hikayesinin kahramanı Hayy bin Yakzân'ın adadaki varlığını açıklamak için canlı varlıkların ortaya çıkışına dair antik dönemden itibaren kabul görmüş iki teorinin ikisini de bir opsiyon olarak sunar.²³ Bu iki teori canlı varlıkların ya kendilerinden önceki soyları yani anne-babaları vasıtasıyla ya da bunlar olmaksızın kendiliğinden ortaya çıktıklarıdır.²⁴ Tıpkı İbn Tufeyl gibi İbnü'n-Nefis de hikayesine kahramanının ortaya çıkışını anlatarak başlamaktadır. Fakat İbnü'n-Nefis Kamil'in ortaya çıkışını sadece kendiliğinden gerçekleşen bir varoluş olarak sunar.²⁵

¹⁹ Şulul, *Nübüvvet Felsefesi*, 13.

²⁰ Turgut, *İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, 265.

²¹ Nitekim Ali Kürşat Turgut tezinden ürettiği bir makaleye konu olarak nübüvvet meselesini seçmiştir, bkz. Ali Kürşat Turgut, “İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2015), 235-263.

²² İki eser arasındaki benzerliklerin daha sistematik bir sıralaması için bkz. Meyerhof-Schacht, *Theologus Autodidactus*, 29-30, Şulul, *Nübüvvet Felsefesi*, 27-29.

²³ Hayy'in ortaya çıkışına dair anlatılan hikayelerin sırası İbn Tufeyl'de iç içe geçer. Yani İbn Tufeyl önce kendiliğinden ortaya çıkış teorisiyle başlar, sonra anne-baba vasıtasıyla ortaya çıkış hikayesini anlatır ve tekrar kendiliğinden ortaya çıkış teorisine döner.

²⁴ Remke Kruk, “İbn Tufayl: a Medieval Scholar's Views on Nature”, *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzân*, ed. Lawrence I. Conrad (Leiden; New York; Köln: Brill, 1996), 81.

²⁵ İbn Tufeyl'in kitaptaki ifadelerinden de felsefe tarihinde kendiliğinden ortaya çıkışın imkanı ile ilgili bir tartışmanın yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Bu tartışmanın felsefe tarihindeki seyri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Dag Nikolaus Hasse, “Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources”, *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. Peter Adamson (London: The Warburg Institute, 2007), 150-175; Remke Kruk, “A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition”, *Journal of Semitic Languages* 35/2 (September 1990), 265-282. Bu çalışmalarda İbnü'n-Nefis'in göz ardı edildiği söylenebilir.

Bu teorilerden birincisine uygun olarak Hayy'ın ortaya çıkışı bulunduğu adanın karşısındaki ikinci bir adayla ilişkilidir. Buna göre, bu adada çok güzel bir kız kardeşe sahip zorba bir sultan vardır. Bu sultan kız kardeşine hiç kimseyi denk görmediği için onun evlenmesine izin vermez. Fakat kız kardeşi Yakzan isimli gence aşık olur ve onunla gizlice evlenir. Bu evlilikten Hayy ismini verdikleri bir çocukları dünyaya gelir. Hayy'ın varlığının ortaya çıkmasıyla hem kendilerinin hem de çocuklarının hayatlarının tehlikeye girdiğini anlayan anne bir gece onu doyurduktan sonra bir sandığa koyar ve oğlunu Allah'a emanet ederek sandığı denize bırakır. Kabaran deniz Hayy'ı alıp diğer adaya ulaştırır.²⁶

İkinci teoriye göre ise Hayy, Ekvator çizgisinin altındaki Hint adalarından birinde anne babası olmadan kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bu ada hava koşulları ve güneş ışığını alma bakımından yeryüzünün en uygun konumlarından birinde bulunmakta, böylelikle göksel nurları kabul için de elverişli olmaktadır. Adanın bir yerinde toprak çamur haline geldikten sonra mayalanır. Mayalanma süreci devam ettikçe sıcak, soğuk, kuru ve yaş nitelikler birbirleriyle kaynaşarak aralarında tam bir uyum ve denge oluşur. Bu uyum ve denge hali çamuru ilahi ruhu kabul etmeye hazırlamıştır. İlahi ruh bu çamura girdikten sonra insan olmak için gerekli diğer insani güçler de bu ruhun emrine tabi olurlar. Çamurun içinde kalbin oluşması ve diğer organların da onu takip etmesinden sonra bebeğin oluşum süreci tamamlanır. Bu aşamadan sonra sanki bir anneden doğar gibi balığın içinden çıkan Hayy, bir bebek halinde dünyaya gelmiş olur.²⁷

İbnü'n-Nefis'in hikayesinin kahramanı Kamil'in ortaya çıkışı da Hayy'ın ortaya çıkış hikayesindeki ikinci teoriye benzer şekilde kendiliğinden gerçekleşmekte, İbnü'n-Nefis birinci teoriyi kendisine konu edinmemektedir.²⁸ Buna göre, iklimi güzel, bitki örtüsü bol bir adada bir sel gerçekleşir. Bu sel farklı toprakları ve çeşitli bitkileri birleştirerek bir dağın yamacındaki bir mağarayı bunlarla doldurur. Mağaranın girişi de yine toprak ve bitkilerle kapanır. İlkbaharda meydana gelen bu olayın ardından yazın sıcakları mağaranın içindeki bu karışımı mizacı dengeli hale gelinceye kadar pişirir. Neticede bu karışım insanın bütün organlarının yapısına benzer bir hale gelir. Allah'ın keremiyle mağaranın içindeki yapışkan maddenin parçalarından insanın organları, bu

²⁶ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 68-69.

²⁷ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 66-67, 69-71.

²⁸ İbnü'n-Nefis'in birinci teoriyi zikretmemesi, onun ilk insan Adem'in yaratılışında örneklenen yoktan yaratılma fikrini daha fazla vurgulamak istemesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim yoktan yaratılma düşüncesi İbnü'n-Nefis'in kitabında üzerinde önemle durduğu yeniden yaratılma fikrinin kabulünü kolaylaştırıcı bir öncül olarak işlenmektedir, bkz. İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 195-200, 243-244.

parçaların tamamından da insanın bütünü ortaya çıkar. Toprağın ısınmasıyla oluşan buhardan da insani ruh meydana gelir ve Kamil'in şekillenmesi tamamlanır. Mağarayı bir yumurtaya benzeten İbn Nefis, onun içindeki parçaların büyüklüğü nedeniyle Kamil'in organlarının dolayısıyla da bedeninin büyük olduğunu ve mağara içindeki gıdaların ve havanın yeterliliğinden dolayı Kamil'in mağara içinde ergenliğe yaklaşmış bir çocuğun yaşına kadar kaldığını aktarır. Yani Kamil mağaradan çıkmadan önce, organları, temyiz gücü ve hareketleri kendisine yetecek seviyeye ulaşmıştır. Bu aşamaları katetmesiyle ilk gençlik çağındaki bir insanın seviyesine denk olan Kamil civcivin yumurtadan çıkışı gibi mağaradan çıkar.²⁹

Ortaya çıkış hikayeleri hangisi olursa olsun hem İbn Tufeyl'de hem de İbnü'n-Nefis'te vurgulanmak istenen asıl nokta kahramanların herhangi bir toplum içinde insanlarla etkileşim halinde yetişmemiş olmalarıdır.³⁰ Böylelikle onların zihinsel gelişimleri, elde ettikleri bilgiler ve bunlar neticesinde şekillenen en nihai kanaatleri sosyal ve kültürel bir çevreden bağımsız olarak şekillenecektir. Çünkü her iki kahramanın da bilgiye ulaşmada kullanabilecekleri tek kaynak tabii birer varlık olarak sahip oldukları kendi yetileridir. Dolayısıyla burada, akıl yürütmelerinde herhangi bir otoriteye karşı takınılan güven ve iyi niyet hisleri sebebiyle ve toplum tarafından doğrulukları kabul edilmiş öncüllerden hareket edemedikleri için ulaştıkları sonuçların doğrulukları bakımından değerlendirildiğinde kesinlik hiyerarşisinde daha yukarılarda yer alacakları ima edilmektedir.

Mağaradan çıktığında gökyüzünü, ışığı ve etrafındaki nesneleri duyu organları vasıtasıyla tecrübe eden Kamil'in ilk tepkisi bütün bunlar karşısında duyduğu meraktır. Duyu organlarının nesneler karşısındaki konumunun ne olduğunu anlamak için o, her birini tek tek test eder ve onların idrakin gerçekleşmesi için vasıta kılınan birer alet olduğunu anlar. Ellerinin iş yapmak ve ayaklarının da yürümek için var olduğunu kavrayan Kamil, bu organların yararları üzerinde düşünür ve bunların dışında iç organlarının da işlevlerini keşfetmek için araştırma yapmaya girişir. Bunu da yakalayabildiği veya ölü olarak karşısına çıkan hayvanları teşrih ederek gerçekleştirir. Neticede canlıların anatomisi hakkındaki bilgisini tamamlar.³¹

²⁹ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 151-153; İbn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 38-40.

³⁰ Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi*, 27.

³¹ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 154-156; İbn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 40-41. Hayy da duyu organları vasıtasıyla fiziki alemden başlayarak bilgilerini edinmeye başlar. Yedi yıllık periyotlar halinde gelişim gösteren Hayy'ın 21 yaşından sonraki süreçte düşüncesi daha yetkin bir şekilde soyutlaşır ve fiziki alemin ötesine geçer.

Anatomi ilmini tamamlayan Kamil'in bundan sonraki gözlem alanı hayvanlar arasındaki sosyal denebilecek ilişkiler ve bitkilerin büyüme ve üreme süreçleridir. Aslan ve kaplan gibi bazı hayvanların cesur ve saldırgan, diğer bazılarının ise kendilerini parçalamak isteyen bu yırtıcılardan kaçan korkak hayvanlar olduğunu gören Kamil onların davranışlarını gözlemleyerek tabiat hakkındaki bilgisini artırır. Bitkilerin büyüme süreçlerini ve yeniden üremek için geliştirdikleri mekanizmayı da gözlemleyen Kamil, netice olarak doğadaki bütün varlıkların bir gayesi ve kendilerine özgü bir faydaları olduğunu, hiçbir şeyin varlığının anlamsız olmadığını kavrar.³²

Kamil'in beden ve etrafındaki tabii varlıklardan sonraki inceleme alanı gökyüzüdür. Burada öncelikle gök gürültüsü, şimşek, yağmur, kar ve soğuk hava gibi atmosferik olayları gözlemleyen Kamil, daha sonra göksel cisimlere yönelir ve onların hareketlerini, gökyüzündeki pozisyonlarını ve döngülerini inceler. Bu cisimlerin birbirleri arasındaki uyumunun farkına varan Kamil, böylelikle hayatının ilk gençlik aşamasını tamamlayarak aklının ve düşünme gücünün daha kuvvetli olduğu yeni bir evreye geçer.³³

Kamil bu yeni evrede duyu organları vasıtasıyla elde ettiği bilgilerin ötesine geçerek daha soyut düşünmeye başlar. Onun bu evrede kendisine sorduğu soru, varlıklar arasındaki mükemmel düzen ve ahenkli uyumun nedeninin varlıkların kendisin mi yoksa onların dışında başka bir varlık mı olduğu sorusudur. Bu sorudan hareketle varlıklar hakkında düşünen Kamil, cisimlerin bir zamanda var olup diğer başka bir zamanda var olmadıklarını görür ve bunlara mümkün varlıklar adını verir. Ona göre, mümkün varlıkların varlıklarının nedeni kendileri değil başka bir varlıktır. Bu varlık da en nihayetinde teselsülün bir yerde durması zorunluluğundan dolayı mümkün bir varlık olamaz. Dolayısıyla bu varlığın varlığının zorunlu olması gerekir ki bu varlık Kamil'e göre Allah'tır.³⁴

³² İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmiliyye*, 156-157; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 41.

³³ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmiliyye*, 157; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 43. Metafizik de dahil olmak üzere bütün araştırma alanlarında Hayy'ın araştırmaları ve bilgiyi elde edinme süreci Kamil'e nazaran çok daha detaylıdır. Amacı, tıpkı Hayy gibi bir adada kendi başına kendi yetileriyle bilgiye ulaşan bir kahraman yaratmak olarak düşünüldüğünde İbnü'n-Nefis'in bu hususları kısa tutmasının nedeni anlaşılabilir.

³⁴ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmiliyye*, 157-159; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 43-44. Burada şu hususu belirtmekte fayda vardır. İbn Tufeyl'in kahramanı Hayy, bir Tanrı'nın varlığını zorunlu görmekle birlikte, alemin ezeli mi yoksa hadis mi olduğu konusunda bir ikilemede kalır. Alemin hadis olduğunu kabul ettiğinde kullandığı akıl yürütme Kamil'in buradaki akıl yürütmesine benzer. Alemin ezeli olduğunu kabul ettiğinde ise alemin cisminden farklı bir hareket ettiricinin varlığını zorunlu görür. Bu varlık cisim değildir, fakat ne cisme bitişik ne de ayırdır ve ne cismin içinde ne de onun dışındadır, İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 94-97.

Hayy ve Kamil'in kendileri dışındaki diğer insanların varlığından haberdar olma şekilleri de bazı bakımlardan birbirine benzemektedir. Fakat farklılaşmanın belirgin hale gelmesi de diğer insanların hikaye içine girmeleriyle birlikte başlar.

3. İki Eserin Farklılaştığı Nokta: Müstakil Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu

Hayy'ın diğer insanlarla karşılaşması ömrünün yedinci yedi yılını yani kırk dokuz yaşını tamamlamasından sonra gerçekleşir. Hayatının bu dönemine ulaştığında Hayy, varlık hiyerarşisinin en tepesine çıkarak bilme sürecini tamamlamıştır. Kamil de insanlarla karşılaşmadan önce bilgi edinme sürecinde en tepeye ulaşmış, zorunlu varlığın varlığını delillendirmiştir. Fakat Hayy'a nispetle Kamil'in tekamülü daha genç bir yaşta tamamlanır. Ayrıca Kamil, Hayy'ın yaşadığı mistik tecrübeye benzer bilişsel tecrübeyi deneyimlemez. Her iki kahramanın da diğer insanlarla karşılaşmaları ikinci bir bilgi edinme yönteminin yani dine kaynaklık eden vahyin tartışmaya dahil edilebilmesi için yazarlara aracılık eden bir alet konumundadır. Dinin ve onun farklı anlayışlarını temsil eden kişilerin tartışmanın içine dahil edilmesiyle de iki yazar arasındaki farklılık belirginleşir.

İbn Tufeyl, Hayy'ın Absal'la karşılaşmasını anlatmadan önce Absal'ın geldiği adanın durumundan bahseder. Bu adanın yöneticisi ve sakinleri geçmiş peygamberlerden birinin getirdiği sahih bir dini benimsemişlerdir. Bu din varlıkların hakikatini insanlara olduğu gibi aktarmak yerine şeylerin somutlaştırılabilecek hayallerini ve betimlerini onların nefislerine yerleştirmeyi tercih etmektedir. Bu durum halkın geneline bilgi aktarmak için kullanılan hitabet sanatının pratiğiyle de uygunluk içindedir.³⁵ Dolayısıyla İbn Tufeyl'e göre, bu din sahih yani doğru bir din olmakla birlikte, onun hakikatinin kitlelere ulaştırılması için kullanılan dil ve iletişim yöntemi bu hakikati tam olarak ifade etmemektedir. İbn Tufeyl'in din hakkındaki görüşlerini hikayenin bu evresinin daha başında bu şekilde ifade etmesi onun din ve felsefe arasındaki dinamikte nasıl bir tavır takındığının izlerini vermektedir. Yani İbn Tufeyl kendisinden önceki İslam filozoflarının özellikle de Fârâbî'nin felsefe ve din arasındaki farka dair görüşlerine sadık kalmaktadır.³⁶

³⁵ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 121.

³⁶ Fârâbî'nin konu hakkındaki görüşlerinin düzenli bir dökümü için bkz. Abdullah Selman Nur, *Fârâbî'nin Mille Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 24-29, 55-66.

İbn Tufeyl, felsefe ve din arasındaki bu farkı vurgulamak için hikaye içindeki kahramanları da çeşitlendirir. Yukarıda bahsi geçen sahih dinin yayılmış bulunduğu adada Absal ve Salaman isimli yetenekli iki genç bulunmaktadır. Bu iki genç samimiyetle benimsedikleri bu dini tam anlamıyla öğrenmek için bütün gayreti gösterirler, dinin emir ve yasaklarına riayet ederler ve Allah'ın sıfatları, melekler ve ahiret halleri üzerine dinde nakledilen lafızları birlikte incelerler. Buna rağmen bu iki arkadaşın dine yaklaşımları zaman içinde birbirlerinden farklılaşacaktır. Absal dinin batınına dalmaya, ondaki ruhani manaları keşfetmeye ve bazı durumlarda teville yönelmeye daha meyilli iken, Salaman dinin zahirini korumayı, tevilden uzak kalmayı ve din ile ilgili meselelerde rahatça tasarrufta bulunmaktan kaçınmayı tercih etmektedir. Bu farklı anlayışlara binaen dinde uzlet ve yalnızlığı teşvik eden ve başarı ve kurtuluşun³⁷ bunlar vasıtasıyla elde edileceğine işaret eden rivayetler bulunmakla birlikte, bir toplum içinde diğer insanlarla beraber yaşamının gerekli olduğuna işaret eden rivayetler de nakledilmiştir. Tabiatı birincisine uygun olan Absal bu rivayetlerden uzlet ve yalnızlıkla alakalı olanı kabul ederken Salaman, diğerinin daha evla olduğuna karar verir. Benimsedikleri bu farklı yaklaşımlar en nihayetinde onların birbirlerinden ayrılımlarına neden olur. Çünkü Absal yalnız kalabilmek için Hayy'ın yaşadığı adaya gider, Salaman ise kendi adasında kalarak insanlar içinde yaşamaya devam eder.³⁸

Adada Hayy'la karşılaşan ve üzerinde yün elbise bulunan Absal, öncelikle ona dili öğretir. Dili öğrenen Hayy, Absal'a müşahede makamına nasıl ulaştığını, cisimden ayrı varlıkları, Gerçek varlığın hakikatini ve onun sıfatlarını, bunları müşahede etmekten aldığı zevki ve bunları tecrübe edemeyenlerin çektikleri acıları anlatır. Bunları duyan Absal, kendi inandığı iman esaslarının Hayy'ın anlattıklarının birer simgesi olduğunu görür ve kalp gözünün açılması ve akıl ateşinin yanmasıyla da akıl ve nakil onun için bir hale gelir. Artık Absal, Hayy'ın kendisine anlattıklarıyla iman ettiği şeyleri tam anlamıyla bilme seviyesine yükselmiş, şeriatla kendisi için kapalı bir husus kalmamış ve Kur'an'da bahsi geçen akıl sahipleri arasına girmiştir. Hayy'ın Allah dostlarından biri olduğuna kani olan Absal, hiç vakit geçirmeden Hayy'ın hizmetine girer ve dinde zihnini karıştıran çelişkili hususlarda Hayy'ın rehberliğine başvurur.³⁹

³⁷ İbn Tufeyl başarı ve kurtuluşu birinci tür rivayetlere bağlarken toplum içinde diğer insanlarla birlikte yaşamayla başarı ve kurtuluş arasında bir bağıntı kurmamaktadır. Dolayısıyla İbn Tufeyl'e göre Absal'ın temsil ettiği din anlayışının Salaman'ın temsil ettiği din anlayışına göre daha değerli olduğu söylenebilir.

³⁸ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 121-123.

³⁹ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 126.

Hayy'ın kendisini tanıttıktan sonra sıra Absal'a gelir. Absal'ın hayatını ve yaşadığı hali merak eden Hayy, ondan kendisine bunları anlatmasını ister. İlahi alem, cennet ve cehennem, yeniden diriliş ve hesaba çekilme hakkında Absal'ın anlattıklarını dinleyen Hayy, onun anlattıklarının kendi ulaştığı bilgilerle bir çelişki içinde olmadığını, bunları insanlara bildiren kişinin de sadık bir peygamber olduğunu kavrayarak ona iman eder. Ameller ve ibadetlerle ilgili Absal'dan öğrendiği hususları da imanının bir gereği olarak yerine getirir.⁴⁰

Buna rağmen bu dinle ilgili Hayy'ın zihninde iki tane soru işareti kalır. Bunlardan birincisi bu peygamberin ilahi alem, sevap ve ceza ile ilgili konularda verdiği bilgilerin insanların antropomorfizme düşmesine neden olacak şekilde verilmesidir. Çünkü insanlar bu bilgilere binaen Allah hakkında onun münezzeh ve beri olduğu şeylere inanmaktadırlar. İkincisi de bu peygamberin insanlara farzları ve ibadetleri açık bir şekilde bildirirken dünya malını elde etmede ve yeme içme konusunda onlara bir genişlik bırakmış olmasıdır. Bu durum insanların hakikatten uzaklaşmalarına ve onların gereksiz şeylerle uğraşmalarına neden olmaktadır. Hayy'a göre eğer insanlar peşinde koşturdukları bu şeylerin hakikatle kıyaslandığında ne kadar değersiz olduğunu anlasalar onların peşini bırakıp hakikatin peşine takılacaklardır. Fakat İbn Tufeyl'e göre, Hayy'ı bu tür düşüncelere iten şey onun insanları tanımamasıdır. Çünkü Hayy insanların tamamının fitratlarının, zihinlerinin ve ruhlarının yüce olduğunu düşünmektedir. O aslında onlardaki eksiklerin, iradelerinin zayıflığının ve pek çoğunun hayvanlardan bile daha aşağı bir seviyede olduklarının henüz farkında değildir.⁴¹

İnsanların içinde bulundukları bu duruma acıyan Hayy, onların kurtuluşunun kendisi vasıtasıyla gerçekleşebileceğini ümit ederek onlara ulaşmak ister. Başlangıçta bu düşünceye tereddütle yaklaşan Absal, birlikte ilim meclislerinde bulunduğu arkadaşlarının belki bazılarının kurtuluşuna vesile olabileceklerini öngörerek Hayy'ın fikrini kabul eder. Böylelikle iki arkadaş talihlerinin de yaver gitmesiyle insanların yaşadığı adaya ulaşmaya muvaffak olurlar. Absal'ın adaya gelişinden haberdar olan arkadaşları onların etrafını sarar ve Absal, Hayy'a bunların adadaki en akıllı ve anlayışları en iyi olan kişiler olduklarını, eğer onları doğru yola iletmekte başarısız olurlarsa sıradan halkı eğitmede daha da başarısız olacaklarını bildirir. Ayrıca Absal'ın yokluğunda

⁴⁰ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 126. Burada şu hususu vurgulamak yerinde olacaktır. Hayy bu tasdiki yaparken bile İbn Tufeyl onun konumunun yüce bir konum (*fî makâmihi el-kerîm*) olduğunu belirtmektedir.

⁴¹ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 127.

toplumdan uzlet etmenin dinen yasak olduğunu kabul edip adada kalan arkadaşı Salaman, artık bu adanın en önde gelen kişisi ve yöneticisi olmuştur.⁴²

Onlara hikmeti öğretmeye başlayan Hayy, nasların zahirinin ötesine biraz geçtiğinde ve onların daha önceden öğrendikleriyle çelişecek ifadeler kullandığında onlar, bundan yüz çevirmeye, zihinlerini bu bilgilere kapatmaya ve Hayy'ın bildirdiklerine karşı içlerinde bir kızgınlık beslemeye başlarlar. Fakat aralarına katılan bu yabancıyı kırmamak için ve arkadaşları Absal'a karşı duydukları saygıdan dolayı da onun söylediklerinden hoşnutmuş gibi görünürler. Sahibi olduğu bilgiyi onlara öğretmeye devam eden Hayy bir müddet sonra içinde bulundukları toplumun bilgiye en açık kimseleri olmalarına rağmen gerçeğe karşı onlarda oluşan nefretin farkına varır. Onlardaki fitrî eksiklik Hayy'ın ulaştığı şekilde gerçeğe ulaşmalarına engel olmakta, gerçeği olduğu gibi kavramalarına izin vermemektedir. Bu durumu anlayan Hayy, onları ıslah etmekten ümidini keser.⁴³

Hayy insanlardan ümidini kestikten sonra, onların farklı tabakalarını incelemeye başlar. Onlardan her birinin kendi sahip olduğuyla mutlu olduğunu, heva ve şehvetlerini kendilerine tanrı edindiklerini, dünya malını elde etmek için birbirleriyle acımasızca yarıştıklarını gören Hayy, uyarmanın onlar için bir fayda sağlamayacağını, aksine onların kendi düşüncelerine daha sıkı sarılmalarına neden olacağını gözlemler. Onların pek azı dışında çoğunun dini dünya işlerinde bir vesile olarak kullandığını, onlar için dinin faydasının sadece bu dünyada gerçekleştiğini fark eder. Artık bu noktada Hayy'a göre, bu insanların akıl sahibi olmayan diğer hayvanlardan bir farkları yoktur. Akıl sahibi olmayan bu varlıklara fayda sağlama ihtimalini haiz bilgi de onun getirdiği bilgi değil, peygamberlerin haber verdiği ve şeriatı varid olan bilgidir.⁴⁴

İnsanların içinde bulundukları hali kavrayan Hayy, Salaman ve arkadaşlarına giderek özür diler ve geçmişte onlara anlattığı şeylerden vazgeçtiğini bildirir. Artık o da hidayete erişmiş ve onlarla aynı görüşleri benimsemiştir. Onlara şeriatın sınırlarına riayet etmeyi, zahiri amellere uymayı, kendilerini ilgilendirmeyen meselelerin derinliklerine dalmamayı, müteşabihlere imanı ve teslim olmayı, bidatlerden ve hevadadan kaçınmayı, kendilerinden öncekilerin bildirdiklerine tutunmalarını tavsiye eder. İnsanların çoğunun yaptığı gibi dünyaya meylederek şeriatı hafife almaya karşı da onları uyarır. Çünkü

⁴² İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 128. İbn Tufeyl'in kurgusundan anlaşıldığı üzere, Hayy, Absal ve Salaman kişinin dine karşı takındığı tavrı belirleyen üç farklı bilgi sistemini temsil etmektedirler. Bu üç farklı sistem felsefe, tasavvuf ve dinin zahirine bağımlı fıkıh şeklinde ifade edilebilir.

⁴³ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 128.

⁴⁴ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 129.

Hayy'a göre onların kurtuluşları kendi seviyelerinin ötesine geçmemekte yatmaktadır. İnsanlar arasındaki bu tecrübeden sonra Hayy ve Absal, başlangıçta ümit ettikleri hedeflerine ulaşmadan kendi adalarına geri dönerler.⁴⁵

Hayy'ın, Absal'ın ve Salaman'ın macerasından anlaşıldığına göre İbn Tufeyl için insanlığın hakikatle ilişkisinin üç hali vardır. Aralarında hiyerarşik bir bağ bulunan bu üç halin her birini hikayenin bu üç kahramanı temsil etmektedir. Buna göre, dışarıdan herhangi bir haber almadan sadece insani yetilerle elde edilen Hayy'ın temsil ettiği bilgi bu hiyerarşinin tepesindeki en değerli bilgidir. Bu bilgi türünün İslam düşünce geleneğinde felsefeyle eşdeğer olduğu söylenebilir. Başlangıcı bir haber vasıtasıyla olmakla birlikte, verilen haberin zahirinin ötesine geçerek ondaki manaları kavrama çabası neticesinde ulaşılan Absal'ın temsil ettiği bilgi hiyerarşide ikinci sırada yer almaktadır. Bu bilgi türünün ise İslam düşünce geleneğindeki izdüşümü tasavvuf gibi durmaktadır. İbn Tufeyl'in Absal'ın adaya geldiğinde üzerindeki elbisenin yün bir elbise olduğunu ifade etmesi bunun bir işareti olarak alınmalıdır. Verilen haberin zahirine bağımlı kalıp, bu zahiri bilginin en doğru bilgi olduğunu kabul eden Salaman'ın ve ada sakinlerinin yaklaşımı ise hiyerarşinin en altında bulunmaktadır. Bu bilgi türü de nakle bağımlı bir zahirilik şeklinde isimlendirilebilir. Bu tür bir bilgiyi doğru kabul eden ve bunun ötesinde bir araştırma çabasına girmeyen kimselerin kurtuluşa ulaşması İbn Tufeyl'e göre imkansız olmamakla birlikte gerçekleşmesi ihtimali oldukça zayıftır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Tufeyl metin içerisinde bu tür kimseleri birkaç kez akıl sahibi olmayan diğer hayvanlara benzetmektedir. Bu bilgi türlerinden birincisinin ikinci türle birlikte bulunma ihtimali mümkün iken, üçüncüsü ile arasındaki mesafe en nihayetinde kaçınılmaz olmaktadır. İbn Tufeyl'in bu bilgi türlerinin yaşam alanı için birbirinden neredeyse tamamen kopuk iki farklı ada kuruluması bu mesafenin sembolik bir ifadesidir.

İbnü'n-Nefis'in İbn Tufeyl'den ayrıştığı nokta da bu üç tür bilgi boyutuyla ilgilidir. İbnü'n-Nefis'in risalesinden anlaşıldığı kadarıyla akıl ve nakil bilgiyi elde etmenin iki yolu olmakla birlikte onlarla elde edilen bilgiler hiyerarşik bir yapı içine yerleştirilebilecek farklı sistemler haline dönüşmemektedir. Zira İbnü'n-Nefis'in temel iddiası naklin bildirdiği bilginin aklın müstakil kalsa bile ulaşabileceği bilgiyle aynı olduğudur. Risalenin başlangıcında sunulan adasal karakterli kurgu, kahramanın sadece kendi insani yetileriyle bilgiyi elde etmesini sağlayacak şekilde oluşturulmuş gibi durmakla beraber, daha giriş kısmında İbnü'n-Nefis risalenin amacının Hz. Peygamberin

⁴⁵ İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân*, 129-130.

hayatının ve dinin emirlerinin özet halinde aktarılması olduğunu söyleyerek risalenin vahiyle ilişkisini ortaya koyar.⁴⁶ İbnü'n-Nefis'in pozisyonu açısından değerlendirildiğinde daha risalenin başında böyle bir ifadenin yer almasının nedeni, akılla nasların zahiri arasında yakın bir bağlantı olduğunu göstermek ve batın veya gizli hakikatler gibi farklı bilgi katmanlarına yapılan atıfları geçersiz kılmaktır.⁴⁷

Risalede İbnü'n-Nefis'in İbn Tufeyl'den ayrıldığı noktayı en açık şekilde gösteren kısım Kamil'in diğer insanlarla karşılaşmasının anlatıldığı bölümdür. Kamil diğer insanlarla karşılaşmadan önce mevcudatın bir yaratıcısının olduğunu keşfetmiş, bu keşiften sonra merakı bu yaratıcının kulları üzerindeki haklarının ne olduğu, ona ibadet ve itaat edip etmeme gerekliliği, eğer ona ibadet edilecekse bunların ne şekilde olacağı gibi sorulara yönelmiştir. Bu sorular Kamil'in vahyin ve nübüvvetin zorunluluğunu temellendirmesinde geçiş işlevi görecektir.

Kamil'in zihninin bu sorularla meşgul olduğu günlerden birinde bir fırtına, içi tüccar ve farklı meslek gruplarıyla dolu bir gemiyi onun bulunduğu adaya doğru sürükler. Bu insanlar fırtınada hasar gören gemilerini tamir etmek için bir süre adada konaklamak zorunda kalırlar. Onları ilk gördüğünde korkuya kapılan Kamil, bir süre sonra onların nezaketi neticesinde onlara yaklaşır. Onların kendisine verdikleri ekmek ve yiyecekler hoşuna gider. Kamil onlara alıştıktan sonra bu insanlar kendi elbiselerinden bazılarını ona giydirirler. Ona dili öğretip kendi yaşayış biçimlerini anlatırlar. Adadaki tamir işlerini bitirdikten sonra da Kamil'i de alarak kendi yaşadıkları adaya geri dönerler. Onların şehirlerinin halini beğenen Kamil, burada onların yedikleri yiyeceklerden yer ve giydikleri elbiselerden giyer ve bunlardan fazlasıyla zevk alır. Şehirdeki durumla kendi adasında geçirdiği günleri karşılaştırdığında o günlerin ne kadar kötü olduğunu anlar ve insanın iş bölümü yapılmış bir toplum içinde yaşamaya mecbur medeni bir varlık olduğu sonucuna ulaşır.⁴⁸

Kahramanının insanlarla daha ilk karşılaşmasında bu anlatımı benimseyen İbnü'n-Nefis, Hayy'ın diğer insanların yiyecek ve giyeceklerle, yani dünyevi metayla ilişkisi karşısındaki olumsuz şaşkınlığına adeta bir cevap vermektedir. Ayrıca kahramanının insanı toplumsal yaşama mecbur bir varlık olarak kabul etmesi, Absal'ın yalnızlık ve uzleti tercih eden ve kurtuluşu burada gören yaklaşımına karşı toplumla birlikte yaşamayı tercih edip kendi adasında kalan Salaman'ın yaklaşımıyla aynıdır. Yani Kamil, Hayy'ın ortaya çıkışına

⁴⁶ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 149; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 38.

⁴⁷ Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt*, 41.

⁴⁸ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 160-161; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 44-45.

benzer bir şekilde ortaya çıkmakla birlikte iki hikayenin toplumsal boyutları göz önüne alındığında İbn Tufeyl'in kahramanları içinde Salaman'a karşılık gelmektedir.

Kamil'in Hayy gibi başlayıp Salaman'a dönüşmesinin bir başka örneği onun peygamberlikle ilgili düşüncelerinde görülmektedir. Başka insanların ya da diğer bir ifadeyle toplumun varlığından haberdar olan Kamil, başkalarıyla etkileşim içindeki insanın müreffeh bir hayat sürebilmesi için onlar arasında ortaya çıkacak anlaşmazlıkları çözüme kavuşturacak bir yasaya muhtaç olduğunu görür. Bu yasanın insanlar tarafından kabul edilebilmesi için ise onun Allah'tan geldiğini kabul etmeleri gerekir. Yani insanlara yasayı getiren bu kişinin doğruluğundan emin olunan bir insan olması zorunludur. Çünkü insan dışındaki bir varlığın insanlara yasa getirmesi bir yana onlarla iletişime geçmesi bile imkansızdır.⁴⁹ Sanki bu ifadelerle İbnü'n-Nefis, Hayy'ın ve Absal'ın kendileri için gerçekleştirdiğini iddia ettikleri ittisalin mümkün olmadığını ima etmektedir.

Kamil'e göre insanlara yasayı getiren bu kişinin kendi yetilerinden kaynaklanmayan başka özellikleri de bulunmalıdır. İbnü'n-Nefis için bu özelliklerin en önemlileri bu kişinin seçilmiş olması ve getirdiği haberin doğruluğunu destekleyen bir mucizeye sahip olmasıdır. Onun bu mucizeyle Allah tarafından teyit edilmesi insanların nefislerinde onu tasdik edecek bir duyguyu harekete geçirebilmesi için zorunludur. Yani Kamil'e göre peygamber, Allah kendisini seçtiği ve mucizeyle teyit ettiği kişidir. İnsanların müreffeh bir hayat sürmeleri de bu kişinin varlığı sayesinde mümkündür. Hiçbir şeyi lüzumsuz bir şekilde yaratmayan Allah'ın insanlara böyle bir peygamber göndermesi onun inayetinin bir göstergesidir.⁵⁰ İbnü'n-Nefis'in peygamberin bu özelliklerine yaptığı vurgu, İbn Tufeyl'in Hayy'a yüklediği misyonun bir olumsuzlaması gibi gözükmemektedir. Çünkü İbn Tufeyl'de en yüksek bilgiyi temsil eden Hayy, bu seviyeye tamamen kendisi ulaşmakta ve insanlarla karşılaştığında kendisini teyit edecek mucize gibi bir vesileye sahip bulunmamaktadır.

Kamil, Hayy'ın vahyin insanlara bildirdiklerinin bir neticesi olarak ortaya çıktığını düşündüğü antropomorfizm meselesine de peygamberlik müessesesi üzerinden yaptığı değerlendirmelerle cevap vermektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Hayy, vahyin bazı ifadelerinin insanların hakikati tam olarak idrakine engel olduğu, dolayısıyla da onları hakikatten uzaklaştırarak onun temsillerine yönlendirdiği kanaatine sahiptir ki bu kanaat Hayy'ın farklı

⁴⁹ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 161-162; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 45-46.

⁵⁰ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 162; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 46.

bilgi boyutlarına dair kabulünün bir yansımasıdır. Kamil de Hayy gibi bazı insanların yaratılışları itibariyle bazı meseleleri anlamalarının kolay olmadığını farkındadır. Bu kimseler için bu durum bir dezavantaj gibi görünmekle birlikte Kamil'e göre bu durum peygamberlikle alakalı ilahi planın işleyişinin bir parçasıdır.

Bu ilahi plana göre, şeriatı insanlara aktarmak, Allah'ın azametini ve yüce sıfatlarını insanların anlamasını sağlamak ve ahirette insanların başına gelecekleri haber vermek gibi üç temel faydanın ortaya çıkışını sağlayan nübüvvet müessesesinin bildirdiği bu ilkelerin insanların çoğunluğu tarafından kabul edilmesi onların tabiatları gereği zordur. Eğer insanlar bu ilkelere daha önceden alışık olmasalardı, bunları onlara getiren peygamberi beğenmez ve Allah'ı inkar ederlerdi. Bu şeylerin kabulünün zorluğunun bir gereği olarak Allah insanlarda bu alışkanlığı tedrici bir şekilde ortaya çıkarmakta, peygamberleri bir sıra içinde insanlara göndermektedir. Eğer bu nübüvvet sırası olmasaydı, peygamber aniden onların karşısına çıktığında onlar bu peygamberden uzak durur ve onun yalancı olduğunu düşünebilirlerdi. Bundan dolayı peygamberliğin getirdiği faydanın ortaya çıkması, önce gelen peygamberlerin kolay anlaşılır şeyleri bildirmesi, sonra gelen peygamberlerin de kolay anlaşılır bu şeylerin üzerine yeni mesajlar eklemesi yoluyla gerçekleşir. Bu düzen içindeki bilgi artışı son peygamberle birlikte peygamberliğin faydası tamamlanana kadar devam etmelidir.⁵¹ Dolayısıyla İbn Tufeyl'in kahramanı Hayy'ın insanlarda bir eksiklik olarak gördüğü kavrama azlığı, İbnü'n-Nefis'in kahramanı Kamil'e göre ilahi planın gerçekleşmesi için bir vasıta halini almakta, ilahi hikmetin bir parçası haline gelmektedir.

Nahyan Fancy'nin çok ikna edici bir şekilde gösterdiği üzere, İbnü'n-Nefis'in İbn Tufeyl'e verdiği reaksiyon kitabının başlığında da kendisini göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Salaman'ın adasına gelen Hayy için buradaki insanların çoğu düşünce yetisine sahip olmayan hayvanlardan farklı değildir. Yani onlar natık hayvan olan insandan farklı olarak gayrı natık hayvanlar gibidirler. Bu ise onların nasların zahirine bağlılıklarından kaynaklanmaktadır. Fancy'ye göre, İbnü'n-Nefis için Salaman ve arkadaşlarının benimsediği zahiri yaklaşım akıldışı değil, bilakis aklî olanın ta kendisidir ve felsefi bilgide en yüksek değere sahip burhanla eşdeğer olarak kullanılmayı hak etmektedir. İbnü'n-Nefis'in *Hayy bin Yakzân* başlığının karşısına *Fâdıl bin Nâtık* başlığıyla çıkması bunun bir göstergesidir. Salaman ve arkadaşlarını fazilet ehli (*ehlü'l-fadl*) olarak nitelendirmekle birlikte onları düşünmeyen (*gayrü'n-nâtık*)

⁵¹ İbnü'n-Nefis, *Risâletü'l-Kâmilîyye*, 162-165; Ibn al-Nafis, *Theologus Autodidactus*, 46-48.

hayvanlar seviyesinde gören Hayy'a bir cevap olarak Kâmil onları düşünen varlığın faziletleri evlatları olarak görmekte, böylelikle eserin ismi *Fâdıl bin Nâtık* halinde karşımıza çıkmaktadır.⁵²

Sonuç

Hacmi küçük olmakla birlikte hem konuyu işleyişinin hem de içinde tartışılan konuların orijinalliği bakımından değerlendirildiğinde İslam felsefe geleneği içerisinde yazılmış en değerli eserlerden birisi İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* isimli eseridir. Bu eser içinde tartışılan en temel problem ise toplum ve onu şekillendiren vahiy olmaksızın kendi başına var olan bireyin sadece kendi yetilerine dayalı olarak hakikatle ilişkisinin doğasıdır. İbn Tufeyl'in bu probleme karşı takındığı tavır olumludur. Yani o, toplum ve vahiy karşısında bireyin hakikate ulaşabilmesini mümkün görmekte, hatta bu imkanın ötesine de geçerek böylesi bir ilişkinin adeta daha değerli olduğunu ileri sürmektedir. Bir vahiy geleneği çerçevesinde şekillenen İslam toplumunun içinde bulunduğu şartlar düşünüldüğünde ise, İbn Tufeyl'in eserinin ima ettiği bu düşüncenin kabulünün pek de kolay olmayacağı izahtan varestedir. Zaten eserin içindeki bu düşüncenin radikalliğinin boyutu göz önüne alındığında İslam dünyasındaki etkisinin bu radikallikle orantılı olduğunu söylemek zordur. Yani İbn Tufeyl'in eseri İslam dünyasında tanınmak ve okunmakla birlikte, Avrupa'da neden olduğu kültürel ve sosyal bir değişime neden olacak tetikleyici bir etkiye sahip olamamıştır. Bunun nedenlerinden biri, belki de kitabın okurlarından bazılarının İbn Tufeyl'in iddiasının farkında olması ve buna karşı reaksiyon almasında yatmaktadır. İşte bu okurlar içindeki en dikkat çekici şahsiyetlerden birisi İbnü'n-Nefis'tir.

Yine küçük hacimli bir eser olan *Fâdıl bin Nâtık* isimli risalesiyle, *Hayy bin Yakzân*'ın ima ettiği ve Avner Ben-Zaken'in gösterdiği üzere tezahürleri onun Avrupalı okuyucuları üzerinde ortaya çıkan aykırı düşüncelerin sanki farkındaymış gibi görünen İbn Nefis'in hedefi böylesi bir trendin İslam dünyasında da ortaya çıkmasına engel olmak gibi durmaktadır. Zaten İbn Nefis'in eseri İslam dünyasında mevcut hem aşkın hem de dünyevi otoritelerin meşruiyetinin rasyonel gibi görünen ve fakat sorguya açık bir yöntemle sağlamlaştırılmaya çalışılmasıdır. Nitekim İbn Nefis'in kahramanı İbn Tufeyl'in kahramanından farklı olarak akıl vasıtasıyla dinden ayrı bir hakikate ulaşmayacak, onun ulaştığı hakikat *Hayy bin Yakzân*'da bir ölçüde Absal ve tamamıyla Salaman tarafından temsil edilen dinin kendisi olacaktır. Yani İbnü'n-Nefis kariyerini Hayy gibi başlattığı kahramanı Kamil'i eserinin ilerleyen

⁵² Fancy, *Science and Religion in Mamluk Egypt*, 43-44.

sayfalarında Salaman'la aynı hale getirecek, onun temsil ettiği bilgi boyutunun dışında kalan diğer boyutları eserinin dışına itecektir. Bu bakımdan İbn Nefis akla dinin dışında bir alan bırakmamakta, nakli İbn Tufeyl'in hikayesinden uyarladığı giriş kısmından hareketle mutlaklaştırarak akli onunla özdeş hale getirmektedir. Bunun ötesinde eserinin ilerleyen sayfalarında İbn Nefis, tebaası olduğu mevcut siyasi yönetimi de Allah'ın sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi metafizik konulara bitişik bir şekilde akli bir zorunluluğa tabi kılarak dünyevi otoritenin sorgulanabilir doğasının üzerinin örtülmesine vesile olan bir yaklaşımı benimsemiştir.

Bu iki eser sonrasında İslam dünyasının entelektüel ve kültürel gidişatı değerlendirildiğinde, İbnü'n-Nefis'in İbn Tufeyl'e karşı takındığı tavır nedeniyle onu felsefi geri kalmışlığın sorumlularından biri olarak suçlamak insaf sınırlarını biraz aşmak anlamına gelecektir.⁵³ Çünkü her şeye rağmen İbnü'n-Nefis *Hayy bin Yakzân*'ın önemini kavrayan en ciddi okurlarından biridir ve kendi eseriyle İbn Tufeyl'in çağrısına cevap vererek tartışmaya devam etme arzusunu ortaya koymuştur. Eğer İslam dünyasında felsefenin gerilemesi gibi bir durum söz konusu ise bunun sorumluluğu İbn Tufeyl'in çağrısına sessiz kalanların üzerine yüklenmelidir.

⁵³ İbn Sina sonrası dönemde İslam dünyasında felsefi etkinliğin düşüşe geçtiğini ve Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî sonrası dönemde felsefeye benzeyen ve fakat felsefe olmayan “felsefemsi” bir etkinliğin onun yerini aldığını iddia eden Dimitri Gutas, İbnü'n-Nefis'i de bu trendin özellikle de tıp alanındaki sorumlularından biri olarak görmektedir. Bkz. Dimitri Gutas, “Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach”, *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: V&R Unipress & Bonn University Press, 2018), 58.

Kaynakça | References

- Ben-Zaken, Avner. *Reading Hayy Ibn-Yaqzân: A Cross-Cultural History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011.
- Fancy, Nahyan. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafîs, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. London and New York: Routledge 2013.
- Gutas, Dimitri. “Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach”. *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. ed. Abdelkader Al Ghouz. 19-71. Göttingen: V&R Unipress & Bonn University Press, 2018.
- Hasse, Dag Nikolaus. “Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources”. *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*. ed. Peter Adamson. 150-175. London: The Warburg Institute, 2007.
- İbn Tufeyl. *Hayy ibn Yakzân li-İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve es-Sühreverdî*. ed. Ahmed Emin. Mısır: Darü'l-Meârif, 1952.
- İbnü'n-Nefîs, Alâeddin Ali b. Ebi'l-Hazm al-Kuraşî. *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fî's-sîreti'n-nebeviyye*. ta'lik ve tahkik Abdülmün'im Ömer. göz geç. Ahmed Abdülmecîd Heridi. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1987.
- Kâhya, Esin. “İbnü'n-Nefîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/173-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kruk, Remke. “A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition”. *Journal of Semitic Languages* 35/2 (September 1990), 265-282.
- Kruk, Remke. “İbn Tufayl: a Medieval Scholar's Views on Nature”. *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzân*. ed. Lawrence I. Conrad. 69-89. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.
- Kutluer, İlhan. “Hayy ve Kâmil: İki ‘Otodidakt’ın Serüveni”. *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*. 109-146. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mahdi, Muhsin. “Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafîs”, *Studia Islamica* 31 (1970), 197-209.
- Meyerhof, Max -Joseph Schacht. *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafîs*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Nişanyan Sözlük. Erişim 22 Nisan 2025.
<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/otodidakt>.
- Nur, Abdullah Selman. *Fârâbî'nin Mille Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi,

- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Şulul, Cevher. *Nübüvvet Felsefesi: İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl bin Nâtık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Turgut, Ali Kürşat. "İbnü'n-Nefis'in Nübüvvet Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2015), 235-263.
- Turgut, Ali Kürşat. *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Memlûk Devleti'nin Kuruluş Dönemindeki Siyasî Mücadele ve İhtilaflar (648-658/1250-1260)

Dr. Öğr. Üyesi Musa Demir | ORCID: 0000-0001-8404-5422 | musa_demir@hotmail.com
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı,

Hatay, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/056hcg41>

Öz

Bizans ve Sâsânî gibi büyük devletler, ordularını paralı askerlerle (Memlûk), güçlendirmişlerdir. Benzeri bir durum Müslüman devletler için de geçerli olmuş ve Memlûkler, Abbâsî Halifesi Mu'tasım (833-842) döneminde orduya yoğun bir şekilde alınmaya başlanmıştır. Memlûkler, Sâmânî (819-1005), Gazneli (963-1186), Fâtımî (909-1171), Selçuklu (1040-1308) ve Eyyûbî Devleti'nde (1171-1462) önemli bir yere sahip olmuşlardır. Özellikle Eyyûbî Devleti'nde Selâhaddin Eyyûbî (1171-1193) döneminde Memlûklerin ordu içerisindeki nüfuzları giderek artmış, onlar Haçlılara karşı kazanılan zaferlerde önemli bir rol oynamışlardır. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih (1240-1249) döneminde Memlûklerin sistemli bir şekilde orduya alınması devam etmiş, onlara dinî ve askerî eğitim verilmiştir. el-Melikü's-Sâlih, vefat ettikten sonra oğlu Turanşah 1250 yılında Eyyûbî Devleti'nin yeni hükümdarı olmuştur. Turanşah, Fransa Kralı IX. Louis'i büyük umutlarla geldiği İslâm topraklarında Memlûklerin de yardımıyla Mısır'da büyük bir yenilgiye uğratmıştır. Böylece IX. Louis, VII. Haçlı Seferi'nde istediği sonucu elde edememiştir. Turanşah, bu zaferde önemli kahramanlıklar gösteren Memlûklerin devlet üzerindeki etkisini ortadan kaldırmak istemiş fakat bu isteğini gerçekleştirilmeden Memlûkler tarafından öldürülmüştür. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Memlûkler 1250 yılında Mısır'da yönetimi ele geçirmiş ve bağımsız bir devlet kurarak tarih sahnesine çıkmışlardır. Bu çalışma, Memlûk Devleti'nin ilk on yılında meydana gelen siyasî mücadele ve ihtilafların neden ve sonuçlarını analiz etmek, Memlûklerin dış tehditlere karşı gösterdikleri askeri başarılarının yanı sıra iç siyasî istikrarsızlıklarını da ele alarak, bu dönemin dinamiklerini kapsamlı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın önemi ise Memlûk Devleti'nin kuruluş sürecini ve bu dönemin İslâm dünyası üzerindeki etkilerini inceleyerek, tarihsel bağlamda önemli bir dönem anlamaya katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, Memlûklerin İslâm dünyasının liderliğini üstlenmelerine giden yolun temel taşlarını anlamak isteyen araştırmacılar için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Çalışmada olaylar objektif bir şekilde ele alınmaya çalışılmış ve tümevarım yöntemi kullanılarak çalışma değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Memlûkler, Şecerüddür, Aybek, Kutuz, Baybars.

Atf Bilgisi: Demir, Musa. "Memlûk Devleti'nin Kuruluş Dönemindeki Siyasî Mücadele ve İhtilaflar (648-658/1250-1260)". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 201-224.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1628878>

Geliş Tarihi	28.01.2025
Kabul Tarihi	26.03.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Musa Demir)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Political Struggle and Disputes in the Foundation Period of Mamlūk State (648-658/1250-1260)

Asst. Prof. Musa Demir | ORCID: 0000-0001-8404-5422 | musa_demir@hotmail.com
Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,

Hatay, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/056hcg41>

Abstract

Great states such as Byzantium and Sasania strengthened their armies with money soldiers (Mamlūk). A similar situation was also valid for Muslim states and Mamlūks started to be intensively recruited to the army during the reign of Abbasid Caliph Mu'tasim (833-842). Ghaznavid (963-1186), Fatimid (909-1171), Seljuk (1040-1308) and Ayyūbid (1171-1462) states. Especially during the reign of Salāhaddīn Ayyūbī (1171-1193) in the Ayyūbid State, the influence of the Mamlūks in the army gradually increased and they played an important role in the victories against the Crusaders. During the reign of the Ayyūbid ruler al-Malik al-Sālih (1240-1249), the systematic recruitment of Mamlūks continued and they were given religious and military training. After the death of al-Malik al-Sālih, his son Turanşah became the new ruler of the Ayyūbid State in 1250. Turanşah defeated King Louis IX of France in Egypt with the help of the Mamlūks in the Islamic lands he came with great hopes. Thus, Louis IX could not achieve the desired result in the seventh th Crusade. Turanşah wanted to eliminate the influence of the Mamlūks on the state, who showed important heroism in this victory, but he was killed by the Mamlūks before he could realise this wish. As a result of these developments, the Mamlūks took over the administration in Egypt in 1250 and established an independent state and appeared on the stage of history. This study aims to analyse the causes and consequences of the political struggles and conflicts that took place in the first decade of the Mamlūk State, and to comprehensively examine the dynamics of this period by addressing the internal political instability of the Mamlūks as well as their military successes against external threats. The importance of the study is that it contributes to the understanding of an important period in the historical context by examining the establishment process of the Mamlūk State and the effects of this period on the Islamic world. In this context, it is an important source for researchers who want to understand the cornerstones of the path leading to the Mamlūks assuming the leadership of the Islamic world. In the study, the events were tried to be handled objectively and the study was evaluated using the inductive method.

Keywords: Islamic History, Mamlūks, Shajar ad-Durr, Aybak, Qutuz, Baibars.

Citation: Demir, Musa. "Political Struggle and Disputes in the Foundation Period of Mamlūk State (648-658/1250-1260)". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 201-224.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1628878>

Date of Submission	28.01.2025
Date of Acceptance	26.03.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Musa Demir)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Memlûk, bir şeye sahip olmak manasına gelen ملك fiilinden türetilmiş ism-i mef'uldür.¹ Memlûk sözcüğünün basit manası “özel askerî birlik” kurumsal manası ise “askerî okul” olarak tanımlanabilir.² Bu bağlamda Memlûk kelimesini tanımlayacak olursak “Halife, sultan veya emirlerin asker olarak yetiştirilmek üzere özel bir eğitimle yetiştirdiği, genelde muhafız birliklerinden oluşan kendilerine özel askerî ve dinî eğitim verilen, hukukî ve ictimai bir statüye sahip ücretli askerlere” denilir.³ Memlûkler, İslâm coğrafyasına yoğun bir şekilde Abbâsîler (750-1258) döneminde gelmiştir. Onlar, savaşlardaki maharetleri ve efendilerine olan sadakatleriyle ön plana çıkmışlardır. Memlûkler, ilk olarak Mısır'da Tolunoğlu Devleti'ni (868-905) ve İhşîdîler Devleti'ni (935-969) kurmuşlardır. Fâtımî Devleti'nde (909-1171) ise orduda hatırı sayılır bir miktara ulaşmışlardır. Eyyübî Devleti'nin kurucusu olan Selâhaddin Eyyübî (1171-1193) döneminde Haçlılarla mücadele yoğunlaşınca daha fazla memlûke ihtiyaç duyulmuş, böylece ordusunun omurgasını memlûkler oluşturmuştur.⁴

Eyyübî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih, kardeşleriyle olan taht kavgalarında ve Haçlılara karşı Memlûklerin askeri gücünden faydalanmış ve ordusunu güçlendirmek için pek çok Memlûk satın almıştır. Onlara Nil Nehri'ndeki Ravza Adası'nda özel bir karargâh kurduğu için Nil'e nispeten Bahrî Memlûkler adı verilmiştir.⁵ el-Melikü's-Sâlih, (1240-1244) Hârizmşahların ve Memlûklerin desteğiyle 642/1244 yılında Kudüs'ü⁶ almış ve La Forbie (Harbiye) savaşını da kazanmıştır.⁷ Bu önemli zaferlerden sonra Fransa Kralı IX. Louis, Papa ile Avrupa devletlerinin de desteğini alarak VII. Haçlı Seferi'ni

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed Mükerrrem b. Ali Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (İbn Manzûr), *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414), 10/124.

² Ahmet Sağlam, *Sorularla Memlûk Tarihi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013), 13.

³ İsmail Yiğit, *Memlûkler 648-923/1250-1517*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 9; M. C. Şahabeddin Tekindağ, “Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış”, *Tarih Dergisi* 25, (Haziran 2011), 2; Musa Demir, *Memlûk-Haçlı İlişkileri 1250-1291*, (İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2023), 45.

⁴ Daha fazla bilgi için bk. Demir, *Memlûk-Haçlı İlişkileri*, 45-59.

⁵ Daha fazla bilgi için bk. Nadir Karakuş, “Haçlı Seferlerinde Köle Ticareti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 23/1 (Haziran 2023), 118-133.

⁶ Daha fazla bilgi için bk. Bedrettin Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyübîler*, (İstanbul: Siyer Yayınları, Nisan 2017), 101-102.

⁷ Daha fazla bilgi için bk. Nadir Karakuş-Mustafa Demirci, “Harizm Türklerinin 1244 Yılında Kudüs'ü Ele Geçirmeleri ve La Forbie Zaferi”, *Diyanet İlmî Dergi* 60/4 (Aralık 2024), 1415-1438.

başlatmış ve güçlü bir orduyla birlikte 646/1248 yılında Kıbrıs'a gelmiştir.⁸ IX. Louis, mevsimin kış olmasından dolayı Müslümanlar üzerine saldırmayı ertelemiştir. IX. Louis, bu süre zarfında Kıbrıs'taki Haçlılarla yapmış olduğu görüşmeler neticesinde ilk olarak stratejik bir konuma sahip, önemli bir ticaret merkezi olan ve Mısır'ın anahtarı konumdaki Dimyat'ı almayı, akabinde ise tüm Mısır'ı ele geçirmeyi planlamıştır. IX. Louis, Mısır'ı ele geçirerek Müslümanlara siyasî ve ekonomik büyük bir darbe vurmayı ve Kudüs'ü rahat bir şekilde ele geçirmeyi düşünmüştür.⁹

1. Dimyat Savaşı Mansûra Zaferi ve Turanşah'ın Öldürülmesi

Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih, IX. Louis'in Dimyat üzerine saldıracağı haberini alınca gerekli tedbirleri aldı ve Emîr Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh'u ordu komutanı olarak bol miktarda cephaneye birlikte Dimyat'a gönderdi.¹⁰ IX. Louis, tüm hazırlıkları yaptıktan sonra 22 Safer 647/6 Haziran 1249 tarihinde Dimyat üzerine yürüdü. Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh komutasındaki Eyyûbî ordusu, Dimyat'ta Haçlılara yenileneceğini anlayınca Dimyat'ı terk etti¹¹ ve Dimyat 23 Safer 647/7 Haziran 1249 tarihinde Haçlılar tarafından ele geçirildi.¹² Hasta olan el-Melikü's-Salih, Mansûra'ya geldi ve 14 Şaban 647/22 Kasım 1249 tarihinde burada vefat etti.¹³ el-Melikü's-Salih'in vefatından sonra devlet işlerinde tecrübeli olan eşi Şecerüddür/Şeceretüddür, geçici bir süre yönetimi devraldı. Haçlılarla savaş halinde olduğu için ordunun zafiyete uğramasını engellemek ve halk arasında kargaşa çıkmasının önüne geçmek amacıyla el-Melikü's-Salih'in vefat ettiğini de gizledi.¹⁴

Şecerüddür, el-Melikü's-Salih'in Hısnıkeyfâ (Hasankeyf)'deki oğlu Turanşah'a, babasının vefat ettiğini ve devletin başına geçmesi gerektiğini

⁸ Jean Richard, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Özge Özdemir, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2022), 348.

⁹ Demir, *Memlük-Haçlı İlişkileri*, 64-65.

¹⁰ Takiyüddîn Ebû Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. el-'Ubeydî el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ali Beydavî (Beyrut-Lübnân, Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997), 1/437; Hassân Hallâk-Abbâs Sabbâğ, *el-Mu'cemü'l-Câmi' fi'l-mustalahatü'l-Eyyûbiyye ve'l-Memlûkiyye ve'l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dârü'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1999), 106-107.

¹¹ Makrîzî, *Sülûk*, 1/438-439; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 3/224.

¹² Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrullah b. Salim b. Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb, fi ahhâri Benî Eyyûb*, thk. Ömer Abdüsselâm (Tadmûrî) (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2004), 74-75.

¹³ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tadmûrî), 80-81; Yiğit, *Memlûkler*, 16-17.

¹⁴ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tadmûrî), 282; Abdurrahmân b. Haldûn, *Kitâbü'l-'İber ve divânü'l-mübtade ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarâhüm min zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Fikr, 2000), 5/416; Makrîzî, *Sülûk*, 1/444; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Işık Yayınları, 2020), 141.

bildirmesi için Fârisüddîn Aktay'ı gönderdi.¹⁵ Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh, el-Melikü's-Sâlih vefat ettikten sonra orduyu topladı, halka iyi davrandı, yaptığı diğer önemli işlerden dolayı dikkat çekti, bu da saltanatı ele geçirecek diye yorumlandı. Bu düşünce Mansûra'daki askerler arasında da yayıldı, bir grup asker Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh'un evini yağmaladı ve onu öldürmek istedi. Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh bu durum karşısında emirleri ve önemli devlet ricalini toplandı, kendisinin böyle bir niyetinin olmadığını, sadece Turanşah gelene kadar el-Melikü's-Salih'in otağını korumak olduğunu söyledi.¹⁶ Ordunun Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh'un devlet yönetimini ele geçirmek istediği yönünde yayılan dedikodulara karşı verdiği tepki, sultana bağlılığının ve sadakatının ne derece yüksek olduğunu gösterdi.¹⁷ Fakat kaynaklarda Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh'un saltanatı ele geçirmek için siyasî herhangi bir hamlesinin olduğuna dair bir bilgi mevcut değildir.¹⁸

Bu sırada Haçlılar, el-Melikü's-Salih'in vefat ettiğini duymuş,¹⁹ IX. Louis ve kardeşi Robert de Artois bu durumdan faydalanmış Mansûra'ya yakın karargâh kuran Eyyûbî ordusuna ani bir saldırı düzenlemiş ordu komutanı Fahrüddîn b. Şeyhi's-Şuyûh olmak üzere pek çok askeri şehit etmiştir.²⁰ Bu ani saldırıdan sonra Eyyûbî ordusu Baybars el-Bundukdârî liderliğinde toparlanıp Mansûra'nın iç kısımlarına gizlenmiştir. Eyyûbî ordusu gizlendikleri yerlerden aniden çıkarak peşleri sıra gelen Haçlılara saldırmış ordu komutanı Robert de Artois de dahil bin beş yüz şövalyeyi öldürmüştür.²¹ Bu zaferden sonra Memlûklerin Eyyûbî ordusundaki ağırlığı artmıştır.²²

¹⁵ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 281.

¹⁶ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn el-Yusûf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Âvnî el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi Sıbt, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârihi'l- a'yân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dımaşk, Dâru'r-Risâlatü'l-Âlemiyeye, 2013), 22/411; Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyübîler*, 174.

¹⁷ Kâzım Uzun, "VII. Haçlı Seferi ve Memlûk Devleti'nin Kuruluşu", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 35/2 (2020), 737.

¹⁸ Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyübîler*, 172.

¹⁹ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 107; Makrîzî, *Sülûk*, 1/446.

²⁰ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 111; Runcıman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/227.

²¹ İbn Vâsıl, kazanılan bu zaferi şu şekilde değerlendirmiştir. Haçlıların Mansûra'nın ara sokaklarına dağılması Müslümanlar için bir şanstı. Böylece durum Haçlılar için daha da kötüleşti. el-Melikü's-Sâlih'in savaş aslanları ve dövüş ustaları Camedârî ve Bahrî Memlûkleri tek hamleyle Haçlıların üzerine hücum ettiler. Haçlıların temellerin sarsıp binalarını yıkıp haçlarını (birliklerini bozup maneviyatlarını yıktılar) alaşağı ettiler. Türklerin kılıçları ve gürzleri onlara şiddetli darbe indirip onları öldürdü ve yaraladı. Memlûkler, onları Mansûra'nın dar sokaklarına serdiler. Bu zafer Türk aslanlarının Müşrik köpeklerle karşı kazandığı ilk zaferdir. *Müferric*, (Tedmürî), 112-113.

²² Yiğit, *Memlûkler*, 17.

Şecerüddür'ün göndermiş olduğu heyet Hısnıkeyfâ'ya gittikten sonra Kahire naibi Hüsâmeddîn b. Ali de Turanşah'a, Zeyneddîn el-Âşık vasıtasıyla bir an önce babasının tahtına gelip oturmasını aksi takdirde Fahrüddîn b. Şeyhi'-Şuyûh'un tahtı ele geçireceğini bildiren bir mektup göndermiştir.²³ Turanşah, Hısnıkeyfâ'dan elli kişilik bir ekiple 17 Zilkâde 647/25 Şubat 1250 tarihinde Mansûra'ya gelmiştir.²⁴ Turanşah, Mansûra'ya geldikten sonra vefat eden Fahrüddîn b. Şeyhi'-Şuyûh'un mirasına el koymuş, onu devlet malını israf etmekle itham etmiştir.²⁵

Turanşah, Haçlılarla savaşmak için gemilerle erzak getirtmiş ve gerekli lojistik çalışmalarını başlatmıştır.²⁶ Bahsi geçen lojistik çalışmaların yanı sıra gerçekleştirilen askerî hazırlıkların sonucunda Nil Nehri üzerinde Haçlılara karşı kapsamlı bir savaşa girişilmiştir. Bu arada Haçlıların morali Mansûra yenilgisinden dolayı çökmüş, bununla birlikte orduda salgın hastalık baş göstermiş ve erzak sıkıntısı başlamıştır. Gerçekleştirilen bu savaşta Haçlılar kısa zamanda yenilmiş, IX. Louis ve ordunun büyük bölümü esir edilmiştir.²⁷

Turanşah, bu zaferden sonra Fâriskur'a gelip karargahının yanına ahşaptan bir burç yaptırmış ve burada dinlenip eğlenmeye başlamıştır.²⁸ Bu zaferde büyük pay sahibi olan Memlûkleri devlet yönetiminden uzaklaştırıp iktalarına da el koymuştur.²⁹ Turanşah, sarhoş iken yanan mumların başını kılıcıyla kesip söndürerek babasının Memlûklerinden ileri gelenlerin isimlerini sayıp sizin de başınızı böyle keseceğim demiş, onları aşağılayıp küçümsemiş ve tehdit etmiştir.³⁰ Ayrıca babası el-Melikü's-Salih döneminde devletin önemli kademelerinde görev yapan Hüsâmeddîn el-Hezbâni, Seyfeddin el-Kaymerî ve İzzeddîn el-Kaymerî gibi önemli emirleri de görevlerinden almıştır. Bunların yerine ise Hısnıkeyfâ'dan getirdiği kendi adamlarını yerleştirmiştir.³¹ Turanşah,

²³ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 105; Fahrüddîn b. Şeyhi'-Şuyûh'un tahta geçme gibi bir niyeti yoktur. Muhtemelen Hüsâmeddîn, Fahreddîn eş-Şeyhu'-Şuyûh başarılarını kıskanmış ve böyle ihtimalin olabileceğini düşünmüştür. 'İmâdüddîn İsmâil b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ehbâri'l-beşar* thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb, Yahyâ Seyyid Hüseyin (Kâhire: Dârü'l-Maârif) 3/218; Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyübiler*, 172.

²⁴ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 106; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdüvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, thk. Necîb Mustafâ Fevâz, Hikmet Kaşlı Fevâz (Lübnân-Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 29/229.

²⁵ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 118-119.

²⁶ Makrîzî, *Sülûk*, 1/450.

²⁷ Daha fazla bilgi için bk. Musa Demir, "VII. Haçlı Seferi ve Salgın Hastalıklar", *Darüşşifa-İslam Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2023).

²⁸ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 126; Makrîzî, *Sülûk*, 1/455.

²⁹ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 129.

³⁰ Sibt, *Mir'ât*, 22/416-417; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2013), 219.

³¹ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 127.

babası vefat ettikten sonra devleti idare eden, Haçlılara karşı savunan, babasının vefatını kendine bildiren ve devletin başına geçmesi için haber gönderen üvey annesi Şecerüddür'e bir mektup göndermiştir. Bu mektubunda babasının malını ve mücevherlerini ondan istemiş onu tehdit etmiştir. Şecerüddür, Turanşah'ın bu tutumu karşısında onu ortadan kaldırmak için Memlûklerden yardım istemiştir.³² Bu çağrı karşılık bulmuş ve Bahrî Memlûklerinden bir grup 29 Muharrem 648/3 Mayıs 1250 tarihinde Turanşah'ı öldürmüştür.³³

Turanşah, Haçlılara karşı kazandığı zaferde çok büyük pay sahibi olan Memlûklerin üzerinde tahakküm kurmak yerine onları orduda ve devlet yönetiminde tasfiye etmeyi düşünmüştür. Halbuki babası kendisine bırakmış olduğu mektubunda Memlûklerine karşı iyi davranmasını bildirmiştir.³⁴ Devlet yönetiminde tecrübeli olmayan Turanşah, Memlûklerin Haçlılara karşı askerî başarısını ve gücünü görmezden gelmiştir. Turanşah, siyasî otoritesini tam olarak sağlamadan ortaya koymuş olduğu bu tutum onun sonunu getirmiş ve Eyyübî tahtında iki ay kadar kalabilmiştir.³⁵ Memlûkler, bu olaydan sonra Mısır'daki siyasî üstünlüğü ele geçirmiş kendilerine ait bir veraset sistemi olmadığı için "Sultan öldüren sultanların"³⁶ hâkimiyeti başlamıştır.³⁷

2. Şecerüddür Dönemi

Memlûkler, Turanşah'ı öldürdükten sonra kendilerini sultan olarak görmedikleri için sözlerini dinleyecek, istediklerini yapacak, kendileri gibi Memlûk asıllı devlet yönetimindeki tecrübesi ve zekasıyla bilinen el-Melikü's-Salih'in eşi Şecerüddür'ü sultan olarak seçmişlerdir.³⁸ Şecerüddür, tahta geçtikten sonra atabekü'l-asâkir³⁹ olarak İzzeddîn Aybek'i görevlendirmiş⁴⁰ ve

³² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/233; Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Tağriberdî el-Atabekî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûk-i Mısır ve'l-Kâhire*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1936), 6/373.

³³ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tadmürî), 128-130; Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 3. Baskı 2020), 168-169; Makrîzî, *Sülûk*, 1/457; İbn Haldûn, *İber*, 5/417; Yiğit, *Memlûkler*, 18.

³⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/220-228.

³⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 1/458; Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyübîler*, 186-187.

³⁶ Memlûklerde ordu komutanına verilen isimdir. Daha fazla bilgi için bk. Süleyman Özbek, "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar "Sultan Öldüren Sultan Olur", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (2013).

³⁷ Holt, *Haçlılar Çağı*, 143.

³⁸ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tadmürî), 132; Makrîzî, *Sülûk*, 1/459; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/235; Thomas Asbridge *Haçlı Seferleri* çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 606; Özbek, "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları", 161; Cengiz Tomar, "Şecerüddür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/404-405.

³⁹ Daha fazla bilgi için bk. Çoşkun Alptekin, "Atabeg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/38-40.

⁴⁰ İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 6/373.

Makrîzî'ye göre de Memlûk Devleti'nin ilk sultanı Şecerüddür olmuştur. O, İzzeddin er-Rûmî es-Sâlihi'yi Kahire'ye gönderip sultanlığını ilan ettirmiştir. Şecerüddür, toplum nezdinde sultanlığının kabul edilemeyeceğini bildiği için devlet ricaline pek çok rütbe ve iktalar vermiştir. Halkın desteğini alabilmek için onlara iyi davranmış vergileri de hafifletmiştir. Şecerüddür'e buna rağmen içten ve dıştan tepkiler gelmiş ve istenilmeyen bir sultan olmuştur. Şecerüddür'ün tahta geçmesine ilk tepki Turanşah'ın amcaoğlu el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Muğîs el-Ömer'den gelmiş ve kendini Kerek⁴¹ sahibi olarak ilan etmiştir.⁴²

Şecerüddür, Memlûk tahtına oturduktan sonra tutuklu bulunan ve VII. Haçlı Seferi'ne liderlik eden Fransa Kralı IX. Louis ile anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmaya göre IX. Louis, eşi, kardeşi serbest bırakılacak, Dimyat şehri mahsulleriyle geri verilecek, esir Müslümanlar salıverilecek ve Haçlılar, Müslümanlara sekiz yüz bin dinar haraç ödeyecekti. Fakat daha sonra emirler yapılan bu anlaşmanın varlığından ve IX. Louis'in salıverilmesinden dolayı pişman olmuştur. Çünkü IX. Louis, Akka'ya sığınmış Haçlılara ait kaleleri güçlendirmiş Haçlılar arasındaki siyasî birliği sağlamaya çalışmış ve Müslümanlara zarar vermeye başlamıştır.⁴³ Dimyat'ı tekrar almak için hazırlıklar yapmıştır. Dönemin şairlerinden olan Cemâleddin Matrah, yazmış olduğu bir şiirinde bu yapılan anlaşmayı ve IX. Louis'in salıverilmesini eleştirmiştir. Böylece dönemin siyasî otorite ve karar alıcıların yaptığı bu stratejik hata, halk ile ilim camiası arasında hoş karşılanmadığı görülmüştür.⁴⁴

Şecerüddür'ün tahta çıkışına yalnızca el-Melikü'l-Muğîs el-Ömer değil, aynı zamanda Dimaşk'taki Emîr Nasîrüddin Kaymerî ve Emîr Ziyâeddin Kaymerî de karşı çıkmıştır. Onlar sadece Şecerüddür'ün tahta geçmesine karşı çıkmakla kalmayıp dönemin Halep Meliki el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a haber göndererek Şecerüddür'e karşı kendileriyle birleşmeleri halinde Dimaşk'ı kendisine vereceklerini bildirmiştir. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, yapılan bu teklifi kabul edip Dimaşk'ı alınca Hama, Humus ve Kerek Eyyûbîleri, Halep Eyyûbî

⁴¹ Günümüz Lübnan Devleti sınırlarında bulunan Lut Gölü'nün 15 km doğusunda Kerek platosunun üzerine kurulu bir şehirdir. Daha fazla bilgi için bk. Mustafa L. Bilge, "Kerek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022) 25/278-279.

⁴² Makrîzî, *Sülûk*, 1/462; Kâzım Yaşar Koprıman, "Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi", *Memlûkler*, ed. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 6/441-442.

⁴³ Joseph Francois Michaud, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Engin Öztürk, (İstanbul: Sarmal Kitapevi, 2024), 3/11.

⁴⁴ Makrîzî, *Sülûk*, 1/460; Daha fazla bilgi için bk. Hâfız Celâleddin Abdurrahmân es- Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazıl İbrâhim (İskenderiye: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1968), 36; Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 219; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 315.

hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'un liderliğinde birleşmiştir. Bu birleşme onları bir güç haline getirmiştir.⁴⁵ Eyyûbîlerin ittifakından haberdar olan Şecerüddür, saltanatını meşru hale getirmek için dönemin halifesi Musta'sım Billâh'a haber göndermiştir. Halife ise “Eğer içinizde bir erkek yoksa bize bildirin size bir erkek yollayayım” diyerek Mısır emirlerinin Şecerüddür'ü sultan olarak seçtikleri için tepki göstermiştir.⁴⁶ Bernard Lewis, Şecerüddür'ün Halife Musta'sım Billâh'ın haremünde bir cariye olduğunu ve halifenin onu el-Melikü's-Sâlih'e hediye ettiğini, hariminde bir cariyenin sultan olmasını kısıkandığını bu sebeple Şecerüddür'ün tahta geçmesini kabullenemediğini belirtmiştir.⁴⁷ Suyûtî ise bu tepkinin sebebi olarak “Şecerüddür'den önce İslâmiyet döneminde Mısır da idareyi ele alan başka bir kadın bulunmamasını” öne sürmüştür.⁴⁸

Eyyûbî hanedan mensupları Turanşah'ın öldürülmesi ve Memlûklerin Mısır'da Şecerüddür'ü sultan olarak seçmelerine tepki göstererek ona karşı isyan etmişlerdir. Bu durum karşısında Memlûklerin ileri gelenleri atabekü'l-asâkir olan İzzeddin Aybek et-Türkmânî ile Şecerüddür'ü evlendirerek bu muhalefetin önüne geçmek istemişlerdir. Bu istek kısa zamanda fiiliyata dökülmüş ve Şecerüddür Aybek el-Türkmânî ile evlendirilmiştir.⁴⁹ Bu evliliğin sonucunda Memlûklerin siyasî tahakküm dönemi tam olarak başlamıştır.

3. Aybek Dönemi

Şecerüddür, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere devletin dağılmasının önüne geçmek,⁵⁰ muhaliflerin tepkilerini dindirmek ve devleti perde arkasında yönetmek⁵¹ için 29 Rabiülâhîr 648/31 Temmuz 1250 tarihinde Aybek ile siyasî bir evlilik yapmıştır.⁵² Aybek, Memlûk tahtına oturduktan sonra Mısır halkı Memlûklerin köle olduklarını öne sürerek onların saltanatını kabul etmek istememiştir. Bu nedenle devlet yönetiminin halk nezdinde meşruiyeti ve geçerliliği konusunda sarsıcı münakaşalar yaşanmıştır. Mısır'da meşruiyet bağlamında meydana gelen bu tartışmaların yaşandığı ve devlet ricalinin de buna

⁴⁵ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 136; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/237-238.

⁴⁶ Makrîzî, *Sülûk*, 1/463-464; Mustafa Kılıç, “Eyyûbî-Memlûk Mücadelesi ve Memlûk Yönetimine Karşı Mısır'da Arapların İsyanı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Sivas 2001), 427.

⁴⁷ Bernard Lewis, *Ortadoğu İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, çev. Selen K. Kölay, (Ankara Arkadaş Yayınevi 2021), 134.

⁴⁸ Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/36.

⁴⁹ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 140; Kılıç, “Eyyûbî Memlûk Mücadelesi”, 428.

⁵⁰ Ramazan Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyûbîler-Memlûklar 1193-1260*, (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2007), 235.

⁵¹ Makrîzî, *Sülûk*, 1/493; Lewis, *Ortadoğu İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, 134.

⁵² Basuğuy, *Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyûbîler*, 191.

karşı mücadele ettiği bu esnada Dımaşk hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'un Mısır üzerine sefer düzenleyeceği haberi gelmiştir.⁵³

Eyyûbî hanedan mensuplarının muhalif tutumları karşısında Emîr Fârisuddîn Aktay Cemadârî, Emîr Rukneddîn Baybars el-Bundukdârî, Emîr Şemseddin Sungur er-Rûmî “Herkesin itaat edip kabulleneceği Eyyûbî ailesinden birini sultan ilan edelim” diyerek 5 Cemâziyelevvel 648/4 Ağustos 1250 tarihinde yaklaşık 6 yaşındaki⁵⁴ Eyyûbî soyundan el-Melik el-Eşref Mûsa b. Selâhaddîn Yusuf b. Melikü'l-Mes'ud'u tahta geçirmişlerdir.⁵⁵ Emirlerin düşüncesi muhalifleri susturmak,⁵⁶ zayıf karakterli olarak gördükleri Aybek'i istedikleri zaman tahtan indirmek, devletin işleyişine müdahale edip devleti istedikleri gibi yönetmek ve yeni kurulan bu devletin her türlü imkanlardan faydalanmaktır.⁵⁷ Çocuk yaştaki sultanın atabeyi olan Aybek, bu durumu bildiği için devlet yönetimini tamamen eline aldı ve bu emirler düşüncelerini gerçekleştiremediler.⁵⁸ Aybek, Mısır'da muhalif hareket eden ve Eyyûbî hanedan mensuplarını destekleyenleri hapse attırmıştır. İçeride ve dışarıdaki muhalif söylemleri susturmak için “Ülke halifenindir ben onun sadece bir naibiyim” demiştir. Böylece daha önce mevzubahis ettiğimiz meşruiyet sorununu aşmaya çalışmıştır.⁵⁹ Aybek öte yandan Eyyûbîlerin IX. Louis ile ittifak kurmalarını engellemek için Mısır zindanlarında esir edilen Haçlı askerlerini serbest bırakmış ve olası Haçlı Eyyûbî ittifakının da önüne geçmiştir.⁶⁰

3.1. Abbâse Savaşı

Aybek'in sultan olmasını kabullenmeyen el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, ordu komutanı Şemseddîn Lü'lü ve diğer emirlerini de yanına alarak 15 Şaban 648/12 Kasım 1250 Pazar günü ordusuyla Mısır üzerine yürümek için hazırlıklara başladı. İzzeddin Aybek, durumu öğrenince o da hemen savaş hazırlıklarına başlayıp Said'deki bedevilerden asker topladı. Böylece yapacağı savaşta zafer elde etmek için ön hazırlıkları tamamladı. 8 Şevval 648/3 Ocak 1251 yılında Hüsâmeddin b. Ali'yi öncü kuvvet olarak gönderdi. Bir gün sonra Emîr Aktay, ana orduyla birlikte Kahire'den hareket etti. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, 7 Zilkâde

⁵³İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî) 140; İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 7/5.

⁵⁴İbn Vâsıl ve 10 yaşında olduğunu söyler. bk. *Müferric*, (Tedmürî) 141.

⁵⁵İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî) 141-142; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 235.

⁵⁶Yiğit, *Memlûkler*, 24.

⁵⁷İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî) 141; İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 7/5; Koprıman, *Memlûkler*, 6/446-447.

⁵⁸İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 7/4.

⁵⁹Makrîzî, *Sülûk*, 1/464; Yiğit, *Memlûkler*, 24.

⁶⁰Koprıman, *Memlûkler*, 6/445.

648/31 Ocak 1251 tarihinde Abbâse yakınındaki Küra köyüne gelip burada karargah kurdu. İzzeddin Aybek ise 10 Zilkâde 648/3 Şubat 1251 tarihinde Küra köyünün karşısındaki Semut'a geldi ve iki ordu karşı karşıya geldi. Savaşın ilk anlarında Mısır ordusu yenildi. Daha sonraları Dımaşk ordusunda bulunan Memlûkler saf değiştirtince Dımaşk ordusu savaşı kaybetti.⁶¹ Makrîzî, Memlûklerin saf değiştirmesinin sebebini Memlûklerle aynı ırktan olmaları ve Şemseddîn Lü'lü'nün onları hor ve hakir görmesi olarak açıklamıştır.⁶² Bu zaferle birlikte Aybek'in Mısır'daki siyasî durumu sağlamlaştırmıştır.⁶³

Aktay 1.000 süvari ile 17 Zilhicce 649/12 Mart 1251 tarihinde Gazze'ye doğru sefere çıktı.⁶⁴ 649/1251 yılı başlarında Gazze, Kudüs, Nablus ve Ürdün Irmağı'na kadar olan yerleri alıp Kahire'ye döndü. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, amcası el-Melikü'l-Emced b. el-Âdil'in komutasında Filistin'e bir ordu gönderdi. el-Melik el-Emced, Filistin ve Gazze topraklarını geri aldı. Bu durum karşısında Aybek, orduyu Emîr Melik el-Eşref ve Emîr Aktay komutasında el-Melikü'l-Emced üzerine gönderdi. el-Melikü'l-Emced'in ordusu Gazze'de, Mısır ordusu ise Salahiyye'de beklemeye başladı. Durumu haber alan Halife el-Musta'sım Billâh, Necmeddin Bâderâi'yi, aralarını bulması için gönderdi. Halife, İslâm ülkelerine doğru gelen Moğollara karşı birleşmelerini emretti.⁶⁵ Bu sırada Moğol ordusu İsmâiliye'ye ait kaleleri yerle bir etti, halkın bir kısmını öldürdü ve bir kısmını da esir aldı. Moğollar, hızlı bir şekilde Diyarbakır, Meyyâfarikîn,⁶⁶ Ra'sû'l-Ayn⁶⁷ ve Serûc (Suruç)'u⁶⁸ istila edip Harran'a⁶⁹ kadar ulaştı. Moğollar, ihtiyar, kimsesiz kadın, çoluk-çocuk demeden binlerce kişiyi katlettiler ve bir o kadar insanı da esir aldılar.⁷⁰ el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, Moğol tehlikesini göz önünde bulundurarak sıranın kendilerine de geleceğini düşündü. Bundan ötürü sürdürmekte olduğu savaşa son vermesi gerektiği fikrine vardı.

⁶¹ Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed el-Yûnûnî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, nşr. Hamza Abbâs (Haydarâbât: 1954-1961), 1/57-58; Makrîzî, *Sülûk*, 1/467; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/270-271; Runcıman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/235-236.

⁶² Makrîzî, *Sülûk*, 1/467.

⁶³ Yiğit, *Memlûkler*, 25.

⁶⁴ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 143; Makrîzî, *Sülûk*, 1/472.

⁶⁵ İbni Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/25; Rükneddîn Baybars el-Mansûrî en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâi, *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-hicre*, nşr. Donald S. Richards (Beyrut: 1998), 6.

⁶⁶ Orta Çağ'da önemli merkezlerden biri olup Diyarbakır iline bağlı günümüz Silvan ilçesinin merkezine verilen isimdir. Daha fazla bilgi için bk. Ahmet Savran, "Meyyâfarikîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/511-512.

⁶⁷ Ülkemizin Güneyinde Suriye'ye ait bir beldedir.

⁶⁸ Ülkemizin Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bulunan Şanlıurfa iline bağlı bir ilçedir.

⁶⁹ Ülkemizin Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bulunan Şanlıurfa iline bağlı bir ilçedir. Daha fazla bilgi için bk. Ramazan Şeşen, "Harran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/237-240.

⁷⁰ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, 8.

Değişen bu konjonktürel şartların sonucunda Aybek ile anlaşma yoluna gitti ve bu isteğini ona bildirdi. Aybek ise ondan gelen bu anlaşma teklifini hem Moğol tehlikesinden dolayı hem de içeride kendisine karşı devam eden muhalefetten ötürü kabul etti. Böylece her iki taraf anlaşma masasına oturdu. Yapılan bu anlaşmada Kudüs ve sahil bölgesi Filistin dahil Ürdün Nehri'ne kadar olan bölge Memlûklere; Kudüs'ün doğusu ve kuzeyindeki bölge ise Eyyûbîlere bırakıldı. Ayrıca Salihîyye'de esir alınan el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'un komutanları serbest bırakıldı. Aybek bu anlaşmadan sonra tahtın küçük ortağı olan Eyyûbî soyundan Eşref Mûsa'nın adının hutbelerde okunmasını yasaklayıp onu hapse attı.⁷¹ Böylece Aybek, dış tehdit ile anlaşınca iç tehditlere karşı güçlendi ve onları bertaraf etmeye yöneldi.

Aybek'in yaşadığı sorunlar sadece Eyyûbîlerle sınırlı değildi. Bu sorunların bazıları da Mısır, Said ve çevresindeki kırsal bölgelerde yaşayan Araplarla ilgilidir. Sözü edilen bölgelerde yaşayan halk savaşların uzun sürmesi, Memlûklerin baskısı, vergilerin arttırılması gibi konuları bahane ederek 652/1254 tarihinde Hısneddîn Sa'leb liderliğinde Aybek'e karşı isyan etti.⁷² Bu isyana katılanların bahane olarak öne sürdüğü ekonomik sorunlar, onların hem kara hem de deniz yollarını kesip ticarete engel olmalarından ötürü giderek mevcudiyetini sürdürmüştür.⁷³

Hısneddîn Sa'leb 12.000 kadar atlı olmak üzere çok sayıda asker topladı. Aybek bu orduya karşı Emîr Fârisiddîn Aktay el-Camdâr ile Emîr Fârisiddîn Aktay el-Mûsta'rib'i 5.000 süvariyle birlikte onların üzerine gönderdi. Aktay, Şarkîyye gidip isyancıları Bilbis'te bozguna uğrattı. Daha sonra Garbîyye, Seha ve Senhur'daki Arapları da yendi. Yaklaşık 400 kişiyi öldürdü. Çok sayıda esir, silah, at, sürülerle hayvan ganimet aldı. Erkeklerini öldürüp kadın ve çocuklarını da esir etti.⁷⁴ Araplar, Aybek'e köle oluşu sebebiyle O'nu hor görüp "Şehrin sahibi biziz. Biz sultanlığı sizden daha fazla hak ediyoruz. Eyyûbîlere hizmet etmemiz bunun için yeterlidir. Sizler harici bir kölesiniz." diyerek itaat etmek istemedi. Hz. Ali neslinden olduğunu bildikleri birine itaat edip onu başa geçirdiler. Aybek, Bahrî Memlûklerin desteğiyle isyan eden halkı ve liderlerini tutuklayıp hapse attı.⁷⁵

Kahire'de otorite zayıflığından faydalanan Memlûkler arasında bir takım siyasî çekişmeler baş gösterdi. Bahrî Memlûklerin bir kısmı Aybek'in

⁷¹ Makrîzî, *Sülûk*, 1/477; Yûnîni, *Mir'âtü'z-Zamân*, 1/57-58.

⁷² Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, 16.

⁷³ Muhammed Süheyl Takkûş, *Târihü'l-Memâlik fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm*, (Lübnan-Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 1997), 46.

⁷⁴ Makrîzî, *Sülûk*, 1/479-480; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 244.

⁷⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 1/479-480; Takkûş, *Târihü'l-Memâlik*, 46-47.

sultanlığını desteklerken, Bahrîlerin çoğunluğu ise Aktay'ı destekliyordu. Aktay'ı destekleyenler onun düzenlediği törenlere katılıp Aybek'in törenlerine katılmıyordu. Bu kimseler, Seyfeddîn Sungur Balaban er-Râşidi, Şemseddîn Sungur el-Eşkar, İzzeddîn el-Efrâm, Emîr Rukneddîn Baybars el-Bundukdârî, Emîr Şemseddîn Sungur er-Rûmî idi. Bunlar halka her türlü zulmü yapıp onları öldürüyor, mallarını yağmalıyor, haremlerine dil uzatıp sapkınlık yapıyordu. Öyle ki Mısır halkına bu zulmü Haçlılar bile yapmamıştı.⁷⁶ Onlar, av ve eğlence düzenleyip devletin kasasından bolca para harcıyordu. Mısır halkı sürekli bu emirleri şikâyet ediyordu.⁷⁷ Devlet yönetiminde gücü artan Aktay, Hama hâkimi el-Melik el-Mansûr'un kızıyla evlendi. Aktay, sultan kızının Kal'atü'l-Cebel'e oturması gerektiğini düşünerek kaleden kendisine bir yer verilmesini istedi. Aslında Aktay'ın hedefi Memlûk tahtına oturmaktı. Çünkü kalede sultanlar oturur ve evlendiği kişi de Eyyûbî soyundan biriydi. O bu duruma zemin hazırlamak istese de Aybek buna fırsat vermedi.⁷⁸

Aktay ve emirlerin yaptıkları haddini aşmış durumdaydı. Halkın evlerine girip mallarını zorla alıyor, çoluk çocuk, kadın demeden herkesi rahatsız ediyordu. Ülke dışından mektuplar Aktay adına yazılıyordu. Arkadaşları kendisine *Melikü'l-Cevâd* (Cömert Melik) diye sesleniyordu.⁷⁹ Aktay'ın izni olmadan memurlar herhangi bir şey yapamıyordu. Aybek, Kutuz, Bahâdur, Sencer el-Ganmi gibi emirlerle bir durum değerlendirmesi yaparak Aktay'ı bertaraf etmek isteyip bu çerçevede bir plan kurdu. Aktay, 3 Şaban 652/18 Eylül 1254 tarihinde Said'e yapmış olduğu seferden yeni dönmüştü. Aybek, Aktay'a haber göndererek önemli bir konu hakkında görüşüne başvurmak isteğiyle onu Kal'atü'l-Cebel'e davet etti. Aktay adamlarıyla birlikte Kal'atü'l-Cebel'e geldi. Kalenin içindeki koridora kadar geldikten sonra adamlarına içeri girme izni verilmedi. Aktay, koridorda pusu kuran Bahâdur, Sencer el-Ganmi'nin yardımıyla Kutuz tarafından öldürüldü. Aktay'ın öldürüldüğü haberi kısa sürede Kahire'de duyuldu. Aktay taraftarı olan Baybars el-Bundukdârî, Kalavun el-Elfi, Sungur el-Eşkar, Beyseri, Baramuk, Süküz/Sekiz gibi emirlerle birlikte 700 Bahrî Memlûk askeri kalenin önüne gelerek Aktay'ı istediler. Aybek, kaleden Aktay'ın kellesini önlerine attırınca sıranın kendilerine de geleceğini düşündükleri için emirler kaçıp Şam tarafına doğru gittiler. Aybek, Kahire'de kalan Memlûk askerlerinin bir kısmını öldürdü bir kısmını ise hapse attı. Ayrıca emirlerin evlerine baskın yapıp mallarına, savaş aletlerine, zahirelerine,

⁷⁶ İbni Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/9; Makrîzî, *Sülûk*, 1/471.

⁷⁷ Makrîzî, *Sülûk*, 1/472; Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a*, 243-244.

⁷⁸ Yûnîni, *Mir'âtü'z-zamân*, 1/58; Holt, *Haçlılar Çağı*, 145.

⁷⁹ İbni Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/11.

kadınlarına ve hizmetçilerine el koydu. Onlardan herhangi birini saklayan olursa büyük ceza vereceğini bildirdi. Emirlerin halktan zorla aldıkları malları halka geri verdi. Aktay'ın mallarını ise müsadere edip Beytül-mâl'e⁸⁰ aktardı.⁸¹

Aybek'ten kaçan emirlerden Baybars el-Bundukdârî, Seyfeddin Kalavun ve Balaban er-Reşîdî Gazze'ye gittiler. Buradan da el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a bir mektup göndererek sığınma talebinde bulundular. İstekleri kabul edilince Dımaşk'a gittiler. Baybars ve ekibi Dımaşk'a giderken yolda Haçlılara saldırıp mallarını yağmaladılar. Dımaşk'a geldiklerinde el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, onları karşılayıp onlara hilat ve bahşiş dağıttı. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, Nablus'u Baybars'a ikta olarak verdi. Baybars, el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a Mısır'a sefer düzenlendiğinde zorlanmadan Aybek'i yeneceklerini söyledi. Çünkü Said bölgesi, Baybars'ın hoşdaşı⁸² olan İzzeddîn el-Efram'ın elindeydi. Ayrıca hala Kahire'de Baybars taraftarı vardı. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, Baybars'ın bu sözlerine güvenerek ordunun başına Turanşah b. Selahaddin'i komutan tayin edip Memlûklerle birlikte Gazze'ye doğru gönderdi. Bu durumdan haberdar olan Aybek, ordusuyla birlikte Abbâse yakınına gelip el-Berîde'de ordugâh kurdu.⁸³ Durumdan haberdar olan Halife Musta'sım Billâh, yine Bedreddin el-Bâderâî'yi 654/1256 yılında elçi olarak gönderdi. Yapılan görüşmeler sonucunda eski anlaşma yenilendi, bu anlaşmaya ilaveten el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, yanına sığınan Baybars ve arkadaşlarını himaye etmeyip Kerek sahibi Melik el-Muğis'in yanına gönderecekti. Anlaşmadan sonra el-Melikü'n-Nâsır Yusuf Dımaşk'a, Aybek ise Kahire'ye döndü. Aybek, Bedreddin el-Bâderâî ile Şemseddîn Sungur el-Akra'yı halifeye elçi olarak gönderdi. Aybek, Halife Musta'sım Billâh'tan saltanat alameti olan hilat, taklid ve sancak istedi. Halife, bu isteği kabul ederek saltanat alametiyle birlikte elçisini gönderdi. Fakat yolda Aybek'in Şecerüddür tarafından öldürüldüğü haberi geldi. Elçi, saltanat alametleriyle birlikte halifenin yanına döndü.⁸⁴

Şecerüddür ile evli olan Aybek, 653/1255 yılında Musul sahibi Bedreddin Lü'lü'nün kızıyla nişanlandı. Şecerüddür bu olayı duyunca Aybek'e çok kızdı. Bâri'de bulundukları sırada bu düşüncesinden dolayı Bahrî Memlûkler

⁸⁰ Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Erkal, "Beytül-mâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019) 6/90-94.

⁸¹ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, 13; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/279-280; Makrîzî, *Sülûk*, 1/483-484; Fatih Güzel, Hülya Karababa Çakır, "Kuruluş Devrinde Bir Memluk Sultanı: Melikü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz", *KAREFAD* 7/2 (2019), 256.

⁸² Memlûk Devleti, askeri teşkilatında aynı efendinin hizmetinde bulunmuş kişilerin birbirleri için kullanmış olduğu bir terimdir. Daha fazla bilgi için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Hoşdaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ekler/562-563.

⁸³ Makrîzî, *Sülûk*, 1/484-485.

⁸⁴ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, 20; Makrîzî, *Sülûk*, 1/489.

onu eleştirince onları Kahire'de hapse attı. Hapse atılanlar arasında Aydekin es-Sâlihi de vardı. Kal'atü'l-Cebel'de Şecerüddür ile karşılaşınca “Ya Hond! (Efendim) Biz hapse atılacak herhangi bir suç işlemedik. Aybek'in Musul sahibinin kızıyla nişanlanması zorumuza gitti. Bizler senin ve şehit eşinin (el-Melikü's-Sâlih) yetiştirdiği kimseleriz. Aybek bizi hapse attı, biz de onu öldüreceğiz,” dediler. Şecerüddür onları onaylamak ve sözünüzü işittim manasında elindeki mendili onlara verdi.⁸⁵

Şecerüddür, Aybek'i, eski eşinden kıskanmış onunla görüşmesini istememiş ve daha sonra da ayrılımlarını istemiştir. “Ben olmasaydım sen sultan olamazdın” diyerek ona psikolojik baskı yapmıştır.⁸⁶ Ayrıca Şecerüddür, Aybek'e karşı bir ittifak oluşturmak amacıyla Dımaşk hâkimi el-Melikü'n-Nâsir Yusuf'a haber göndererek ona evlenme teklifinde bulunmuş ve bu sayede Mısır'ı kolaylıkla ele geçirebileceğini ifade etmiştir. Fakat, el-Melikü'n-Nâsir Yusuf, bunun bir tuzak olduğu düşüncesiyle bu teklife cevap vermemiştir. Bu arada Musul sahibi Bedreddîn Lü'lü (Aybek'in müstakbel kayınpederi) Aybek'e, Şecerüddür'e karşı temkinli olmasını, Şecerüddür'ün el-Melikü'n-Nâsir Yusuf ile görüştüğünü bildirmiştir. Bu durum karşısında Aybek, Şecerüddür'ü Kahire'de bir eve hapsedmek istemiştir. Fakat Aybek, Bahrî Memlûklerin Şecerüddür'e sadakatle bağlı olduğunu bildiği için bunlardan çekinmiş ve bu niyetini gerçekleştirememiştir.⁸⁷

Aybek, 654/1256 yılında el-Melikü'n-Nâsir Yusuf ile anlaştıktan sonra Kahire'deki Manâzır-ı el-Lûk sarayında kalıyordu. Kal'atü'l-Cebel'de bulunan Şecerüddür'ün yanına gitmiyordu. Şecerüddür, burada kendisine çok güvendiği Muhsin Cevcerî liderliğinde Aybek'e tuzak tertiplede. Aybek, 23 Rabîülevvel 655/10 Mart 1257 Salı günü akşam üzeri çevgan-çöken (polo)⁸⁸ oynadı. Daha sonra Vezir Şerâfeddîn Fâizi, Kâdı'l-Kudât Bedreddin Sincârî ve bazı kimselerle Kal'atü'l-Cebel'e gitti. Şecerüddür, Aybek'e yıkanması için hamamı hazırlattı. Hamama girip elbiselerini çıkartırken Muhsin Cevcerî ve yanındaki arkadaşlarıyla Aybek'i boğup öldürdü. Şecerüddür bir an yaptığına pişman olup

⁸⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 1/493.

⁸⁶ Muhammed b. Ahmed b. 'Îyâs el-Hanefî, *Bedâi'ü'z-zuhûr fî vekâ'i'i'd-duhûr*, thk. Muhammed Mustafa (Beyrut: Bidâri el-Kütübî'l-İlmiyye, 1975), 1/293; Cüneyt Kanat, “Bahrî Memlûkler Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3 (İstanbul: 2000), 27.

⁸⁷ Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Fî târihi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*, (İskenderiye, el-Matba'atü'l-İş'â'i, (ts), 132; Kanat, “Bahrî Memlûkler Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar”, 28.

⁸⁸ Orta Çağ'da askerlerin savaşa hazırlanmaları için at üzerinde oynadıkları oyuna verilen isimdir. Daha fazla bilgi için bk. Feyzi Alıcı, “Çevgan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/294-295.

onlara engel olmak istedi fakat bunda başarılı olamadı. Cevcerî, Şecerüddür'e "Bizi ne zaman bıraktın artık ne bize ne de sana vakit kaldı. Eğer biz onu öldürmezsek o bizi öldürtür." diyerek tepki gösterdi.⁸⁹ Öldürüldüğünde 60 yaşlarında olan Aybek, yedi yıl bir ay kadar Memlûk tahtında kaldı.⁹⁰

4. Şecerüddür'ün Öldürülmesi

24 Rabîülevvel 655/11 Mart 1257 tarihinde devlet erkanı Sultan Aybek'i ziyarete gelince Şecerüddür ne yapacağını şaşırdı. Aybek'in Şecerüddür tarafından öldürüldüğü öğlene doğru duyulunca askerler kaleyi kuşattı. Şecerüddür ve destekçileri kalede birkaç gün direndi. Şecerüddür ve cariyelerinin bazıları yakalanıp Burc-ı Ahmar'a getirildi. Şecerüddür, burada cariyeler tarafından takunyalarla dövülerek öldürüldü ve cesedi kalenin surları altındaki hendeğe atıldı. Üzerinde sadece bir gömlek ve şalvar bulunan bedeni, birkaç gün hendeğe kaldıktan sonra bir küfeye (sepet) konularak daha önce yaptırdığı türbesine defnedildi.⁹¹

5. Kutuz Dönemi

Aybek öldürüldükten sonra oğlu el-Melik el-Mansur Nureddin Ali b. Aybek'i 16 Rabîülevvel 655/12 Nisan 1257 tarihinde 15 yaşında *el-Mansur* ünvanıyla Memlûk tahtına geçirildi. el-Melikü'l-Mansûr'un yaşı küçük olduğundan zamanının çoğunu oyunla geçiriyordu. Bu dönemde Moğollar, 20 Muharrem 656/28 Ocak 1258 tarihinde Bağdat'ı yerle bir etti, ardından Cezire ve Şam'a doğru ilerliyordu.⁹² Sultanın yaş olarak küçük olması ve zamanını daha çok oyunla geçirmesi yaklaşan Moğol tehlikesine karşı devlet yönetiminde ciddi boşluklar oluştuyordu. Bu arada tehlikenin farkında olan Mısır'ın ileri gelen devlet adamları ve ümera bir toplantı yapıp Mısır'ın siyasî ve ekonomik durumuyla ilgili görüş alış-verişinde bulundular. Yapılan bu toplantının akabinde Mısır'ın baş hatibi olan İzzeddin b. Abdüsselam:

Beytülmaldeki altın ve ziynet eşyalarının harcadığını, hazinenin boşaldığını ve ordunun elinde savaş için yalnızca atlar ve silahlar kaldığını belirtti. Bu durumda, düşman tamamen bertaraf edilene kadar halktan vergi almanın dinen uygun olacağını ifade etti. Ancak, düşmanla karşı karşıya gelindiğinde halkın hem canıyla hem de malıyla mücadele etmesi gerektiğini vurguladı. Eğer askerlerin elinde savaş için gerekli değerli

⁸⁹ Ebû'l-Mekârim el-Mekîn Circis el-'Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyîn*, (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 43; Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, 24; Makrîzî, *Sülûk* 1/494; Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 192-193.

⁹⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/292; Makrîzî, *Sülûk*, 1/494; İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 7/12.

⁹¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/293; Makrîzî, *Sülûk*, 1/494.

⁹² Makrîzî, *Sülûk* 1/499; Melik el-Mansur'un yaklaşık 10 yaşında olduğunu söyler.

silahlar ve teçhizatlar bulunuyorsa, bu durumda halktan vergi alınmasının doğru olmayacağını söyledi.⁹³

Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Mısır'da siyasî otoritenin zayıfladığını ve devlet hazinesinin boşaltıldığını anlıyoruz. Bu büyük zafiyet, hızla yaklaşan Moğol tehlikesi karşısında ülkeyi savunmasız bırakıyordu. Yaklaşan Moğol tehlikesi en nihayetinde devlet erkanını bu ve bunun gibi önemli hususlarda toplantıya sevk etti. Bunun üzerine bir toplantı düzenlendi ve Kutuz, bu toplantıda sultanın çocuk olduğunu dile getirdi. Sultanın zamanını oyun ve eğlenceyle geçirdiğini devlet işleriyle ilgilenmediğini hatırlatarak böyle kritik bir dönemde tahtta herkesin boyun eğeceği, güçlü, iradeli, sözü dinlenen birinin olması gerektiğini ifade etti. Kutuz, Alâmeddîn Sencer Gatmî ile Seyfeddîn Bahâdır ve diğer emirlerin avda olduğu bir sırada 24 Zilkade 657/8 Kasım 1259 Cumartesi günü sultan el-Melikü'l-Mansûr'u, annesi de dahil yakın akrabalarından bazılarını Kahire Kalesi'ndeki bir burca hapsedti.⁹⁴ Bu haber Kahire'de duyulunca bazı emirler gerçekleştirilen bu eyleme karşı çıktı. Kutuz, Moğol tehlikesini hatırlatıp bu değişikliğin gerekli olduğunu söyleyince emirler, Kutuz'un sultanlığını kabul etti. Kutuz, muhalif davranışlarda bulunan Emîr Alâmeddin Sencer Gatmî, Seyfeddîn Bahâdır ve İzzeddîn Aydemir'i tutuklattı.⁹⁵

Kutuz, Hârizmşahlar hanedanına mensup olup, Moğollara esir düşmüş ve tüccarlar tarafından Suriye'ye getirilerek memlûk olarak satılmıştır. Kutuz, zekâsı, kabiliyeti ve cesaretiyle ön plana çıkmıştır. Kutuz, Kal'atü'l-Cebel'de 24 Zilkâde 1259 Cumartesi günü *el-Melikü'l-Muzaffer* unvanıyla Memlûk tahtına oturmuştur. Kutuz, Memlûk tahtına oturduktan hemen sonra devlet erkanını toplayıp yaklaşan Moğol tehlikesine karşı tedbirler almıştır. Dimaşk sahibi el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a bir mektup göndermiş, Moğollara karşı yardım talebinde bulunmuştur. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a karşı olmayacağını, isterse naibi olarak Mısır'ı yönetebileceğini, Mısır'a gelirse ona sultan olarak biat edeceğini söylemiştir. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, bu mektubu alınca çok sevinmiş ve Kutuz'un ittifak talebini kabul etmiştir.⁹⁶

el-Melikü'n-Nâsır Yusuf, Şam'da Moğol saldırısına karşı gerekli tedbirleri almış Halep ve Dimaşk'a çok sayıda asker konuşlandırmıştı. Bu arada Moğol ordusunun Harran'ı kuşatıp Şam bölgesine doğru geleceği kanaati oluşunca el-Melikü'n-Nâsır Yusuf alınması gereken tedbirleri istişare etmek için emirlerle birlikte bir toplantı gerçekleştirmiştir. Emîr Hâcib Necmeddîn ve

⁹³ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tadmûrî), 262; İbn 'İyas, *Bedâi'z-zuhûr*, 1/302.

⁹⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/299; Süleyman Özbek, Mehmet Şeker, "Memlûk Emîri Sungur al-Aşkar", *Türk Dünyası Araştırmaları* 123/242 (Eylül-Ekim, 2019), 207.

⁹⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 1/ 507.

⁹⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/300; Makrîzî, *Sülûk*, 1/508.

Zeyneddîn Hâfizi, Moğollara karşı durmalarının mümkün olmadığını teslim olmanın en mantıklı yol olduğu görüşünü açıklamıştır. el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'a sığınan Baybars ve diğer Bahrî Memlûk emirleri ordunun yeterli olduğunu, Moğollara karşı konulması gerektiğini beyan etmişlerdir. Baybars ve Bahrî Emîrleri, el-Melikü'n-Nâsır Yusuf'un Moğollara karşı koyamayacağını anladıklarında Alâaddîn Taybars Vezîri'yi Kutuz'a hizmetine girmek istediklerini bildirmek için elçi olarak göndermişlerdir. Kutuz, kendilerine zarar vermeyeceğine dair söz verince Baybars ve arkadaşları 22 Rabîülevvel 658/8 Mart 1260 tarihinde Kahire'ye gitmiştir. Kutuz, Baybars'a Kalyûb'u iktâ olarak vermiştir. Bu yolla öncelikle onu ve arkadaşlarını hoşnut etme yoluna gitmiştir. Kutuz, Baybars ve arkadaşlarının gelmesiyle birlikte Moğollara karşı koymak için savaş hazırlıklarına başlamıştır.⁹⁷

5.1. Aynicâlût Savaşı ve Kutuz'un Öldürülmesi

Hülâgü, Bağdat'ı aldıktan sonra ilerleyişini sürdürerek Halep ve Şam'ı ele geçirdi.⁹⁸ Hülâgü, Sultan Kutuz'a yönelik tehditkâr ifadeler içeren bir mektup ve elçiler göndererek teslim olmasını istedi. Kutuz, bu durum karşısında emirleri toplayıp bir durum değerlendirmesi yaptı. Bu değerlendirmenin sonucunda Moğollara karşılık verilmesi kararı çıktı ve Moğol elçileri öldürüldü. Böylece savaş için kesin karar verilmiş oldu. Kutuz, Müslümanları Moğollara karşı savaşmak üzere destek vermeye çağırdı, bu çağrı birçok Müslüman tarafından olumlu karşılandı. Kutuz, öncü birlik olarak Baybars el-Bundukdârî komutasında bir birliği 26 Temmuz 1260 tarihinde Gazze'ye gönderdi.⁹⁹ Moğol Hakani Mengü Kaan'ın vefatı nedeniyle Hülâgü, ordunun komutasını Ketboğa'ya (Kitboğa) devrederek Karakurum'a gitmek zorunda kaldı.¹⁰⁰ Kutuz, bu öncü birliği gönderdikten sonra askerî hazırlıklarını tamamlayarak ordusuyla birlikte 14 Ağustos 1260'ta savaş için harekete geçti. Kutuz, bu arada Haçlılarla saldırmazlık anlaşması yaptı ve topraklarından geçme izni istedi.¹⁰¹ Kutuz, savaşa başlamadan önce askerlere Moğolların Müslümanlara yaptığı zulümden bahsetti ve onları galeyana getirdi.¹⁰²

Memlûk ordusuyla Moğol ordusu Aynicâlût mevkiinde karşı karşıya geldi ve aralarında büyük bir çarpışma cereyan etti.¹⁰³ Öncü kuvvet olarak

⁹⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/301; Makrîzî, *Sülûk*, 1/508-509; İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 7/75.

⁹⁸ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmûri), 269-275.

⁹⁹ İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmûri), 263; Makrîzî, *Sülûk*, 1/515.

¹⁰⁰ Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 355; Hüseyin Ali, "Moğolları Durduran Savaş: Aynicâlût Savaşı", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 6/2 (Ağustos 2022), 275-276.

¹⁰¹ Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/265-266.

¹⁰² Makrîzî, *Sülûk*, 1/516; Abdülkerim Özeydin, "Aynicâlût Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/275-276.

¹⁰³ Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, 51.

Baybars el-Bundukdârî Moğolların üzerine saldırınca Ketboğa Memlûk ordusunun tamamını bu kadar zannetti. Baybars el-Bundukdârî vur-kaç taktiğini kullanarak Moğolları tuzağa düşürdü. Kısa zamanda Kutuz yönetimindeki asıl ordu da saldırınca Moğollar büyük bir bozguna uğradı. Başta ordu komutanı Ketboğa olmak üzere birçok Moğol askeri öldürüldü. Söz konusu savaş, kritik bir mücadele olarak değerlendirilmekte olup, Memlûklerin zaferiyle sonuçlandı.¹⁰⁴ Kutuz, İslâm tarihinde dönüm noktası olan Aynicâlût zaferinden sonra Dımaşk'ta görkemli bir şekilde karşılandı. Memlûkler, bu zaferle İslâm dünyasının hamisi oldu.¹⁰⁵ 26 Şevval 658/5 Eylül 1260 tarihinde Dımaşk'tan ayrılarak Kahire'ye gitmek üzere yola koyuldu.¹⁰⁶

Kutuz, Aynicâlût Savaşı'ndan önce Baybars'a Halep naipliğini söz vermişti. Fakat burayı Musul hâkimi Ali b. Bedreddîn Lü'lü'ye verdi.¹⁰⁷ Bu durum karşısında Baybars Memlûk emirleriyle birlikte Kutuz'u öldürmek için harekete geçti. Kutuz adamlarıyla Kahire'ye doğru giderken Sahiliyye civarında bulunan Kusayr mevkinde mola verdi ve arkadaşlarıyla burada tavşan avına çıktı. Böylece Kutuz'un Baybars ve arkadaşları tarafından öldürülmesi için gereken fırsatı sağlamış oldu. En nihayetinde Baybars'ın hoşdaşlarıyla planlanmış olduğu şekilde 15 Zilkade 658/22 Ekim 1260 tarihinde Kutuz'u öldürdü.¹⁰⁸ Kutuz'un sözünde durmaması ve Baybars'ın hoşdaşı olan Aktay'ı öldürmesi de bu suikastın yapılmasında etkili olmuştur.¹⁰⁹

Kutuz'un Baybars'a Halep naipliğini söz verdiği halde vermemesi, muhtemelen onun bağımsız hareket etmesinden ve kendisine karşı bir güç oluşturabileceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun diğer bir nedeniyse siyasî otoritenin güç merkezinin dağılmasının önüne geçmek istenmesi olabilir. Memlûk Devleti'nin tarihi ele alındığında ve Baybars'ın tarihteki rolü göz önünde bulundurulduğunda böyle bir endişenin bulunma ihtimalinin hayli yüksek olduğu anlaşılabacaktır.

¹⁰⁴ Aynicâlût Savaşı ve sonuçları için bk. Nikola Ziyâde, "Ayn-ı Câlût'da Moğolların Yenilgisi Arap Medeniyetini Kurtardı", çev. İbrahim Ethem Polat, *Nüsha*, 3/11, 2003; Ali, "Moğolları Durduran Savaş: Aynicâlût Savaşı"; Amalia Levanoni, "Ayn Câlût Savaşı: Memlûk Tarih Anlatılarında Paradigmatik Bir Tarihsel Olay", Çev. Kurban Durmuşoğlu, *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/9 (Ocak 2023).

¹⁰⁵ Özbek, "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları", 155.

¹⁰⁶ Makrîzî, *Sülûk*, 1/519.

¹⁰⁷ Makrîzî, *Sülûk*, 1/518.

¹⁰⁸ el-Mekîn b. el-'Amîd, *Ahbârü'l-Eyyübiyyîn*, 54-55; İbn Vâsıl, *Müferric*, (Tedmürî), 297-298; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/304; İsmail Yiğit, "Kutuz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/501. Ayrıca Kutuz, Aybek zamanında Baybars'ın arkadaşı olan Aktay'ın suikastla öldürülenlerin başında geldiği için Baybars, Aktay'ın intikamını aldığı söylenir.

¹⁰⁹ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 34.

Sonuç

Eyyûbî ordusundaki Memlûkler, Turanşah'ın öldürülmesiyle de birlikte Memlûk olarak gelmiş oldukları Mısır'da 1250 yılında Memlûk Devleti'ni kurmuşlardır. Aybek, 1250 yılında Eyyûbîlerle yapmış olduğu Abbâse Savaşı'nı kazanmış ve yapılan anlaşma sonucunda Eyyûbîler, Memlûk Devleti'nin siyasî varlığını kabul etmişlerdir. Daha sonraki yıllarda Memlûkler, Eyyûbî hanedan mensupları arasındaki gerçekleşen iktidar mücadelesini iyi değerlendirmiş ve onlarla yapmış oldukları mücadelede başarılar elde etmişlerdir.

Memlûk Devleti kuruluşu dönemi sultanları olan Şecerüddür, Aybek'i; Aybek ve Kutuz, devletin kurulmasında, savaşların kazanılmasında pek çok katkısı olan Emîr Aktay'ı; Aybek'in eşi Şecerüddür'ü; Baybars ise Kutuz ve son Eyyûbî hükümdarı Turanşah'ı bir suikast sonucunda öldürmüştür. Memlûkler, kendi aralarındaki çatışmalar ve dış tehditlerle başa çıkmak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Memlûk Devleti'nin ilk on yılı, İslâm tarihinin hem en zorlu hem de en parlak dönemlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Memlûkler gerek kendi aralarında gerekse Eyyûbî hanedan mensuplarıyla yaşadıkları siyasî ihtilafları güçlü bir liderlik anlayışı ve askerî başarılarla aşmış, bu problemlerden çok fazla yıpranmadan ve siyasî istikrarsızlığa sebep olmadan güçlü bir şekilde çıkmışlardır. Memlûkler, Aynîcâlut zaferi ile İslâm dünyasını Moğol tehdidine karşı başarıyla savunmuş, bu zafer sonucunda İslâm dünyasındaki prestijlerini artırmış ve siyasî meşruiyetlerini pekiştirmiştir. Suriye toprakları, Moğollardan temizlenerek Memlûk hakimiyetine geçmiştir. Memlûkler, İslâm dünyasını, Haçlı ve diğer unsurlara karşı da başarılı bir şekilde korumuşlardır. Memlûkler, iki yüz elli yıldan fazla hüküm sürmüş, Memlûklerin İslâm kültür ve medeniyetine önemli katkıları olmuştur.

Kaynakça | References

- ‘Amîd, Ebü’l-Mekârim el-Mekîn Circis. *el-Ahbârü’l-Eyyûbiyyîn*. Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye. ts.
- Alıcı, Feyzi. “Çevgan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ali, Hüseyin. “Moğolları Durduran Savaş: Aynicâlût Savaşı”. *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 6/2 (Ağustos 2022), 292-308. <https://doi.org/10.52115/apjir.1146832>.
- Alptekin, Çoşkun. “Atabeg”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Ayaz, Fatih Yahya. “Hoşdaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ekler/562-563. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler’de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Basuğuy, Bedrettin. *Haçlılar Karşısında İslâm’ın Sağlam Bir Kalesi Eyyûbiler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddîn en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâi. *Zübdetü’l-fikre fî târihi’l-hicre*. nşr. Donald S. Richards. Beyrut: 1998.
- Bilge, Mustafa L. “Kerek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/278-279. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Cobb, M. Paul. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Demir, Musa. “VII. Haçlı Seferi ve Salgın Hastalıklar”. *Darüşşifa-İslâm Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1. (2023), 17-31.
- Demir, Musa. *Memlûk-Haçlı İlişkileri 1250-1291*. İstanbul: Çizgi Kitapevi, 2023.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2013.
- Ebü’l-Fidâ, ‘İmâdüddîn İsmâîl b. Ali. *el-Muhtasar fî ahbâri’l-beşer*. thk. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb, Yahyâ Seyyid Hüseyin. Kâhîre: Dârü’l-Maârif.
- Erkal, Mehmet. “Beytül-mâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/90-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.

- es- Suyûtî, Hâfız Celâleddîn Abdurrahmân. *Hüsnü'l-muhâdara fî ahhâri Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazıl İbrâhim. İskenderiye: Dârü el-İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1968.
- el-'Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *fî târihi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*. İskenderiye, el-Matba'atü'l-İş'â'i, ts.
- el-Yûnûnî, Ebü'l-Feth Kutbüddîn Musa b. Muhammed. *Zeylû Mir'âti'z-zamân. I-III*, nşr. *Hamza Abbâs*. Haydarâbât: 1954-1961 Abudabi, 2007.
- en-Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdüvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edebe*. thk. Necîb Mustafâ Fevvâz, Hikmet Kaşlı Fevvâz. Lübnân-Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Güzel, Fatih - Karababa. Çakır, Hülya. "Kuruluş Devrinde Bir Memluk Sultanı: Melikü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz" *KAREFAD* 7/2, (2019), 253-266.
- Hallâk Hassân - Sabbâğ, Abbâs. *el-Mu'cemü'l-Câmi' fî'l-mustalahatü'l-Eyyûbiyye ve'l-Memlûkiyye ve'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1999.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Isık Yayınları, 2020.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâi'ü'z-zuhûr fî vekâ'i'i'd-duhûr*. thk. Muhammed Mustafa. Beyrut: Bidâri el-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'âsarahüm min zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. Halil Şehhâde. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Fikr, 2000.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûk-i Mısr ve'l-Kâhire*. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1936.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrullah b. Salim. *Müferricü'l-kürûb, fî ahhâri Benî Eyyûb*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2004.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn el-Yusûf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Âvnî el-Bağdâdî Sıbt. *Mir'âti'z-zamân fî tevârihi'l-a'yân*. thk. İbrâhim ez-Zeybek. 22/5-439 Dımaşk: Dârü'r-Risâlatü'l-Âlemiyye, 2013.
- Joinville, de Jean. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2020.
- Kanat, Cüneyt. "Bahri Memlûkler Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1/3 (2000), 23-56, <https://doi: 10.24058/tki.43>.

- Kılıç, Mustafa. “Eyyûbî Memlûk Mücadelesi ve Memlûk Yönetimine Karşı Mısır'da Arapların İsyanı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 427-437.
- Koprman, Kâzım Yaşar. “Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi”. *Memlûkler*. ed. Hakkı Dursun Yıldız 6/434-542 İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Levanonî, Amalia. “Ayn Câlût Savaşı: Memlûk Tarih Anlatılarında Paradigmatik Bir Tarihsel Olay”. Çev. Kurban Durmuşoğlu. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/9 (Ocak 2023), 391-402. <https://doi.org/10.53718/gttad.1198405>.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*. çev. Selen K. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2021.
- Makrîzî, Takîyuddîn Ebî Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. el-‘Ubeydî. *es-Sûlûk li ma’rifeti düveli’l-mülûk*. nşr. Muhammed Ali Beydavî, Beyrut-Lübân, Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1997.
- Michaud, Joseph Francois. *Haçlı Seferleri Tarihi I, II, III*. çev. Engin Öztürk. İstanbul: Sarmal Kitapevi, 2024.
- Karakuş, Nadir - Demirci, Mustafa. “Harizm Türklerinin 1244 Yılında Kudüs’ü Ele Geçirmeleri ve La Forbie Zaferi”. *Diyanet İlmi Dergi* 60/4 (Aralık 2024), 1415-1438. <https://doi.org/10.61304/did.1551219>.
- Karakuş, Nadir. “Haçlı Seferlerinde Köle Ticareti Üzerine Bir Değerlendirme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 23/1 (Haziran 2023), 118-133. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1252708>.
- Özaydın, Abdülkerim. “Aynicâlût Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özbek, Süleyman. “Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar “Sultan Öldüren Sultan Olur”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53, (2013), https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000538.
- Özbek, Süleyman-Şeker, Mehmet. “Memlûk Emîri Sungur al-Aşkar”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 123/242 Eylül-Ekim, (2019), 205-218.
- Richard, Jean. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Özge Özdemir. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Roux, Jean-Paul. *Moğol İmparatorluğu Tarihi*. çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarih*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhü’l-Memâlik fî Mısır ve Bilâdi’ş-Şâm*. Lübnan-Beyrut, Dârü’n-Nefâis, 1997.

- Tomar, Cengiz. “Şecerüddür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/404-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Savran, Ahmet. “Meyyâfarikîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/511-512. Ankara: TDV Yayınları, 2004,
- Şeşen, Ramazan. *Salahaddin'den Baybars'a Eyyübîler-Memlûklar 1193-1260*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2007.
- Şeşen, Ramazan. “Harran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uzun, Kâzım. “VII. Haçlı Seferi ve Memlûk Devleti'nin Kuruluşu”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 37/2 (2020), 727-751, <https://doi.org/10.18513/egetid.849779>.
- Yiğit, İsmail. “Kutuz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/500-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler 648-923/1250-1517*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Ziyâde, Nikola. “Ayn-ı Câlût'da Moğolların Yenilgisi Arap Medeniyetini Kurtardı”. çev. İbrahim Ethem Polat. *Nüşa* 3/11, 2003.

John Rawls ile Jean-Luc Nancy'nın Perspektifinden Normatif Adalet ile Dinamik Demokrasi Arasındaki Gerilim

Dr. Öğr. Üyesi Ata Demir | ORCID: 0000-0002-9075-8987 | ata.demir@siirt.edu.tr

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Bu makale, John Rawls'un normatif adalet kuramı ile Jean-Luc Nancy'nin dinamik ve katılımcı demokrasi anlayışı arasındaki düşünsel gerilimi ele almaktadır. Rawls, "hakkaniyet olarak adalet" kuramıyla toplumsal düzenin, bireylerin eşit temel özgürlüklere sahip olduğu ve en dezavantajlı kesimlerin faydasını gözeten ilkelere göre şekillenmesi gerektiğini savunur. Bilgisizlik peçesi ve başlangıç durumu gibi kuramsal araçlarla, bireylerin kişisel çıkarlarından bağımsız olarak adil ilkeler belirleyebileceği öngörülür. Ancak Rawls'un bu normatif çerçevesi, evrensel ve soyut yapısı nedeniyle farklı kültürel ve tarihsel bağlamlara uyarlanabilirlik açısından eleştirilmiştir; bu eleştirilerden biri de Jean-Luc Nancy'nin demokrasi anlayışı üzerinden ortaya konulmaktadır. Nancy, demokrasiyi sabit normlar veya önceden tanımlanmış değerlere dayalı bir rejim olarak değil, tekil-çoğul-olma fikri etrafında gelişen, açık uçlu ve sürekli dönüşen bir varoluş süreci olarak yorumlar. Ona göre demokrasi, bireylerin kolektif bir şekilde var olmasını temel alır ve bu nedenle katılımcılığı, esnekliği ve çoğulluğu önceleyen bir yapıdır. Nancy'nin yaklaşımı, otoriter ve hiyerarşik sistemlere karşı bir duruş içerir. Makale, Rawls'un rasyonel bireylerin uzlaşısına dayalı adalet anlayışının, Nancy'nin özcü olmayan, ilişkisel demokrasi modeliyle nasıl çeliştiğini ortaya koyar. Bu bağlamda, Rawls'un teorisinin uygulamada karşılaştığı sınırlamalar değerlendirilirken, Nancy'nin sunduğu alternatif demokratik yaklaşımın adalet ve siyasal katılım açısından sağlayabileceği imkânlar tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Adalet, Demokrasi, Pratik uygulama, Rawls, Nancy

Atıf Bilgisi: Demir, Ata. "John Rawls ile Jean-Luc Nancy'nın Perspektifinden Normatif Adalet ile Dinamik Demokrasi Arasındaki Gerilim". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 225-253.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1645894>

Geliş Tarihi	24.02.2025
Kabul Tarihi	25.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Ata Demir)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Tension Between Normative Justice and Dynamic Democracy from the Perspectives of John Rawls and Jean-Luc Nancy

Asst. Prof. Dr. Ata Demir | ORCID: 0000-0002-9075-8987 | ata.demir@siirt.edu.tr

Siirt University, Faculty of Theology, History of Philosophy, Siirt, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

This article explores the conceptual tension between John Rawls's normative theory of justice and Jean-Luc Nancy's dynamic and participatory understanding of democracy. Rawls, through his theory of "justice as fairness," argues that social order should be structured according to principles that guarantee equal basic liberties for individuals and benefit the most disadvantaged members of society. Using theoretical tools such as the veil of ignorance and the original position, he envisions a framework where individuals can determine just principles independent of their personal interests. However, Rawls's normative framework has been criticized for its universal and abstract structure, which can be difficult to adapt to diverse cultural and historical contexts. One such critique is articulated through Jean-Luc Nancy's understanding of democracy. Nancy does not conceive democracy as a regime based on fixed norms or predefined values; rather, he interprets it as an open-ended and ever-evolving process of being-with, centered around the idea of being singular-plural. For Nancy, democracy is grounded in the collective existence of individuals and, therefore, prioritizes participation, flexibility, and plurality. His approach stands in opposition to authoritarian and hierarchical systems. This article highlights the philosophical divergence between Rawls's model of justice, based on the consensus of rational individuals, and Nancy's non-essentialist, relational model of democracy. In this context, it evaluates the practical limitations of Rawls's theory and explores the possibilities offered by Nancy's alternative democratic vision in terms of justice and political participation.

Keywords: History of Philosophy, Justice, Democracy, Practical application, Rawls, Nancy

Citation: Ata, Demir. "The Tension Between Normative Justice and Dynamic Democracy from the Perspectives of John Rawls and Jean-Luc Nancy". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 225-253.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1645894>

Date of Submission	24.02.2025
Date of Acceptance	25.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Ata Demir)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Felsefi ve hukuki bir kavram olarak adalet, insanlık tarihinin en temel tartışma konularından biri olmuştur. Antik Çağ'dan itibaren filozoflar adaletin doğası ve toplum içindeki rolü üzerine çeşitli teoriler geliştirmiştir. Bu bağlamda 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden John Rawls (1921-2002)'un adalet teorisi, liberal politik felsefe açısından önemli ufuk olarak görülür.

Rawls'un 1971 yılında yayımladığı *A Theory of Justice (Bir Adalet Teorisi)* adlı eseri, adalet kavramına yeni bir yaklaşım getirmektedir. *Justice As Fairness* isimli eserinde ise Rawls, bireylerin eşit haklara sahip olduğunu ve söz konusu haklarının toplumsal kurumlar tarafından desteklemesi gerektiğini ifade eder.¹

Rawls'un adalet kuramının liberal demokrasi felsefesi açısından önemini Robert Nozick (1938–2002), “Bundan böyle siyaset felsefecileri ya Rawls’un teorisi içerisinde çalışmalı ya da neden çalışmayacaklarını izah etmeleri gerekir” sözüyle ifade etmektedir.² Toplumsal eşitlik, adalet ve özgürlük gibi temel değerler üstüne ayrıntılı ve derinlemesine düşünmeyi teşvik eden Rawls'un *justice as fairness/ insaf olarak adalet* teorisi, dağıtıcı adalet ilkesi üzerinde yoğunlaşır.³ *Hakkaniyet olarak adalet* şeklinde de Türkçeye tercüme edilen Rawls’un teorisi, toplumsal düzenin nasıl kurulması gerektiği şöyle açıklanır:

“Adaletin öncelikli konusu, toplumun temel yapısıdır. Çünkü o başlangıçtan beri her şeyi etkiler. İnsanlar farklı şartlarda doğarlar ve farklı pozisyonda yaşamlarını belirlerler. Bir şema olarak ele alındığında, önemli kurumlar, kişilerin insan haklarını ve ödevlerini, bunların yaşam planlarına etkisini, yaşamdan beklentilerini ve umutlarını belirler. Burada, derin eşitsizlikler ortaya çıkar.”⁴

Rawls’un eşit temel özgürlükler ilkesi ile fark ilkesi gibi kuramsal önermeleri, adaletin normatif temellerini ortaya koyar. Ancak bu ilkelerin, farklı toplumsal grupların çıkarları ve yaşam deneyimleri arasındaki yapısal eşitsizlikleri pratikte nasıl dengeleyeceği sorusu, kuramın uygulanabilirliğine ilişkin çeşitli sorunları ve tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu tartışmaların en dikkat çekici olanlarından biri, *hakkaniyet temelli bir adalet*

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971), 52-85.

² Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 183.

³ Rawls, *A Theory of Justice*, 4-12.

⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 7.

teorisinin hayata geçirilebilmesi için hangi politik sistemin veya nasıl bir demokrasi modelinin gerekli olduğu sorunsalıdır.⁵

Demokrasi, çağdaş siyasal düşüncenin temel taşlarından biri olarak farklı teorik çerçeveler içerisinde ele alınmış ve sürekli olarak yeniden yorumlanmıştır. Adalet ile demokrasi arasındaki ilişkiye odaklanan teorik yaklaşımlar, siyasal düzlemde uygulanabilirliği gözetilerek yapılandırılması gereken normatif çerçeveler sunmaktadır. Rawls'un adalet kuramı, liberal-demokratik çerçevede eşitlikçi bir adalet anlayışı sunmaktadır. Ancak, bu kuramın uygulanabilirliği konusunda çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir. Bu eleştiriler arasında en dikkat çekenlerden biri, Jean-Luc Nancy'nin (1940–2021) demokrasi anlayışı çerçevesinde getirdiği değerlendirmeler olduğu kabul edilir.

Çağdaş Fransız felsefesinin önemli isimlerinden biri olarak Nancy, demokrasiye dair düşüncelerini temellendirirken Rawls'un adalet teorisini de eleştirel bir süzgeçten geçirdiği görülür. Nancy'ye göre demokrasi, yalnızca belirli kurumsal yapılar ve adalet ilkeleri çerçevesinde ele alınamaz. Nancy, kolektif varoluş ve paylaşım biçimlerinin radikal bir biçimde yeniden ele alınmasını gerektiren bir süreç olarak demokrasiyi şöyle açıklamaktadır:

“Temelsiz ve bir bakıma sürekli devrim halinde politikanın görevinin kendisine hakçası yabancı ve kendi başlarına alındığında doğruluğun veya anlamın alanları olan (yani sanat, düşünce, sevgi, istek, adlarının ve başkaca bütün sonsuzla bağlantıyı, daha doğrusu sonsuz bağlantıyı dile getiren olanaklı adların adlandırdığı) alanların açılımını sağlamak olduğunu düşünmek gerekir.”⁶

Adalet ve demokrasi, siyaset felsefesinin iki temel kavramı olarak hem teorik hem de pratik düzeyde daima tartışma konusu olmuştur. Bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisi, özellikle modern liberal düşünce içinde çeşitli kuramsal modellerle açıklanmaya çalışılmıştır. Rawls'un “hakkaniyet olarak adalet” kuramı, liberal-demokratik sistemler için rasyonel bireyler arasında adil bir toplumsal düzenin nasıl kurulabileceğine dair kapsamlı bir normatif çerçeve sunar. Rawls'un adalet anlayışı, evrensel ilkeler üzerinden eşit hakların güvence altına alınmasını ve sosyal eşitsizliklerin yalnızca en dezavantajlı kesimlerin yararına meşru olabileceğini savunur. Ancak bu kuramsal yapı, sabit ilkelere dayalı yapısı nedeniyle farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda karşılaşılan çoğulculuğu ve siyasal çeşitliliği yeterince dikkate almamakla eleştirilmiştir.

⁵ John Rawls, *Siyasi Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 67-70.

⁶ Jean-Luc Nancy, “Finite and Infinite Democracy”, çev. William McCuaig, *Democracy in What State?* (New York: Columbia University Press, 2011), 64.

Nancy'nin demokrasi anlayışı, açık uçlu, özcü olmayan ve kolektif varoluşa dayalı yapısıyla Rawls'un evrenselci adalet kuramına karşı dikkat çekici bir alternatif sunar. Nancy, demokrasiyi sabit normlara dayalı bir sistem olarak değil, sürekli dönüşen katılımcı ve çoğulcu bir süreç olarak tanımlar. Bu yaklaşım, Rawls'un adalet ilkeleriyle arasında kuramsal bir gerilim yaratır. Zira Nancy, Rawls'un soyut ve rasyonel birey modelinin, toplumsal çoğulluğu ve ilişkisel varoluşu yeterince hesaba katmadığını ileri sürer. Bu çerçevede Nancy'nin eleştirileri, adaletin evrensel normlar yerine toplumsal katılım ve dinamik süreçler aracılığıyla inşa edilmesi gerektiği yönünde yapısal bir itiraz niteliği taşır. Bu kuramsal ayrışma, adalet ve demokrasinin çağdaş siyasal bağlamda nasıl birlikte düşünülebileceğine ilişkin temel bir tartışma zemini sunar.

Bu çalışma, Rawls'un normatif adalet kuramının, Nancy'nin dinamik demokrasi anlayışı çerçevesinde ne ölçüde sürdürülebilir olduğunu sorgulamakta; adaletin sabit ilkeler mi yoksa sürekli yeniden inşa edilen kolektif süreçler mi aracılığıyla tesis edilmesi gerektiği sorusu etrafında kuramsal bir karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır.

1. Rawls'un Adalet Teorisi

Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde, adaleti sosyal kurumların birinci erdemi olarak tanımlar ve "hakkaniyet olarak adalet" kavramını geliştirir. Thomas Pogge(d. 1953)'ye göre Rawls'un teorisinin getirdiği yenilik, kendi içerisinde soran bir siyaset felsefesi yerine tüm yetişkin bireylerin sorduğu soruları dikkate alan bir yapı ortaya koymasıdır.⁷ Bu teori, toplumun temel yapısının adil bir şekilde düzenlenmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla komünizm üzerine çalışacak birisi Karl Marx (1818–1883) ve Marxizm teorisine değinmek zorunda olduğu gibi artık adalet kavramından ya da teorisinden söz eden birisi de Rawls ve Rawls'un adalet teorisinden haberdar olması gerekir.⁸ Rawls'un adalet teorisinin yazıldığı tarihlerde siyasal tartışmalar kısır bir döngü içerisine hapsedilmiş durumdaydı. Marxistlere göre adalet üzerine yapılan teorik ve kavramsal tartışmalar, egemen zümre olan sermaye sahiplerinin, Marxist terminolojiyle burjuvanın manipülasyonundan başka bir şey değildi. Onlara göre adalet, bireysel haklardan ziyade kurumların adaletli davranmasından ibaretti.⁹

⁷ Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice* (Cary: Oxford University Press, Incorporated, 2007), 3-4.

⁸ Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 241-242.

⁹ DeMarco, Joseph P.; "Rawls and Marx", Harry Gene Blocker - Elizabeth H. Simith (ed.), *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction ; [Based on a Conference Sponsored by the Ohio*

Liberal veya liberteryenler için adalet, bireysel hak ve özgürlükler karşısında devletin etkisini minimal düzeye indirgeyerek negatif özgürlükleri olabildiğince detaylandırma çabasıydı. Rawls, bu dönemde kurguladığı adalet teorisi ile bir taraftan toplumsal refah, fırsat eşitliği/eşitsizliği ve haklardan söz ederken diğer taraftan da toplumsal yapıların/kurumların rolünü yeniden yorumlayarak söz konusu dönemin siyasi tartışmalarına yeni bir açılım getirir.¹⁰ Rawls'un *hakkaniyet olarak adalet teorisi*, kendisinden önce ortaya konmuş olan Thomas Hobbes (1588–1679), John Locke (1632–1704), Jean Jacques Rousseau (1712–1778)), Immanuel Kant (1724 -1804) ve Marx gibi düşünürlerin siyaset teorilerinin¹¹ izlerini taşımakla birlikte teorik düzeyde daha rafine ve sistematik yeni bir kuram olduğu kabul edilir.¹²

1.1. Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls, Kant'ın ahlak ilkelerine¹³ benzer şekilde, hakka uygun olmayan eylemlerin iyi olamayacağını savunur. Bu doğrultuda, hak kavramının iyi olana önceliğini vurgulayarak pragmatistlerden ayırır.¹⁴ Özellikle yeni pragmatizmin kurucusu Richard Rorty (1931–2007) için demokrasinin değeri özü itibarıyla hak olmasında değil, herhangi bir doğrulama veya temellendirme ihtiyacı olmadan özgürlüğe ve özgürlük değerlerine hizmet etmesinde aranmalıdır. Bu açıdan demokrasi, özgürlük değerlerine hizmet eden işe yarar bir aletten başka bir şey değildir.¹⁵ Dolayısıyla hak olması yönüyle değil, işe yaraması yönüyle tercih edilir. Bu minvalde pragmatist Rorty'e göre 20. yüz yıl için en tercih edilir proje olarak sınıfsız ve özgürlükçü bir toplum modeli için en ideal olan demokrasidir.¹⁶ Rawls'a göre hiçbir birey, toplumun amaçları doğrultusunda bir araç olarak

Program in the Humanities and Held at Ohio University in 1976] (Athens: Ohio Univ. Pr, 1980), 406.

¹⁰ Paul Voice, *Rawls Explained: From Fairness to Utopia* (Chicago: Open court, 2011), 1-4.

¹¹ Rawls, *A Theory of Justice*. Viii.

¹² Eric Thomas Weber, *Rawls, Dewey, and Constructivism: On the Epistemology of Justice* (London: Continuum, 2010), 12-24.

¹³ Bkz. Kant'ın ahlak ilkeleri: 1) "...eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun." 2) "...her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun." 3) "...kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun." Immanuel Kant, *Ahlak Metafiğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, çev. İonna Kuçuradı (Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2013), 38-55.

¹⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, 31.

¹⁵ Ramazan Yılmaz, "Richard Rorty'nin Post-Felsefi Kültürü", *Toplum Bilimleri Dergisi* 29 (2020), 251.

¹⁶ Ramazan Yılmaz, "Umut Felsefesi Olarak Pragmatizm ve İnsana Olan Güven", *Özne 41. Kitap Pragmatizm* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2024), 328.

görülmemeli ve her birey seçim özgürlüğüne sahip olmalıdır. Bu çerçevede, her insanın bağımsız bir varlık olarak kabul edilmesi zorunludur. Dolayısıyla bireyler, yararcı anlayışta olduğu gibi, kendi haklarını çoğunluğun mutluluğuna göre şekillendirmek zorunda değildir. Rawls, bireylerin toplumun belirlediği isteklerin peşinden sürüklenmemesi gerektiğini şu sözlerle vurgular:

“Her insanın adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığı vardır, toplumun bir bütün olarak menfaati dahi bunun önüne geçemez. Bu nedenle adalet, bazı insanların özgürlüğünün diğerlerinin yararına ortadan kaldırılmasını reddeder.”¹⁷

Rawls, eserinin ilk bölümünde, kapalı bir sistem olarak kurguladığı bir toplum modeli çerçevesinde makul bir adalet anlayışını ele alır ve adil bir toplumun nasıl inşa edilebileceğini inceler.¹⁸ Bu süreçte özellikle düşünümsel denge (reflective equilibrium) kavramına dikkat çeker. Rawls, bu yöntemi *başlangıç durumu* ve *bilgisizlik peçesi* aşamalarında kullanarak, adil bir toplumsal düzenin nasıl şekillendirilebileceğini analiz eder.

1.1.1. Orijinal ya da Başlangıç Durumu

Rawls’un adalet teorisinde, adaletin sağlanması için nihai sonuçlardan çok başlangıçtaki sürecin adil olması önceliklidir. John Rawls’un kuramsal çerçevesine göre özgür, eşit ve rasyonel bireylerin, “başlangıç durumu” (original position) adı verilen düşünsel bir konumda, herhangi bir toplumsal konum ya da kişisel çıkara dair bilgiden yoksun biçimde gerçekleştirdikleri adalet ilkesi seçimi, meşru ve adil bir temele dayanır. Saf yöntemsel adalet (pure procedural justice) anlayışında adaletin sağlanması için belirli sonuçların önceden belirlenmesine gerek olmayıp; adil sonuçlara ulaşmak için adil bir sürecin işletilmesi yeterli kabul edilir. Rawls’un temel amacı, bireylerin üzerinde uzlaşabileceği hakkaniyete dayalı adil bir yöntem oluşturmaktır.¹⁹

Temsilciler, *bilgisizlik peçesi* arkasında oldukları için bireylerin sosyoekonomik durumu, yetenekleri, cinsiyeti, yaşı, etnik kökeni, sosyal sınıfı veya dünya görüşü gibi özel niteliklerine dair hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu bilinmezlik, onları en kötü durumdaki bireyin koşullarını gözeterek adalet ilkelerini belirlemeye zorlar. Rawls, temsilcilerin tarafsız olmasını sağlamak için kendi gruplarını kayırmalarını engeller. Böylece doğuştan gelen ayrıcalıklar veya rastlantısal avantajlar devre dışı bırakılarak herkes için en adil ilkeler belirlenir.

¹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 24.

¹⁸ Solmaz Zelyüt Hünler, *Rawls ve MacIntyre - İki Adalet Arasında / Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 29-30.

¹⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, 136.

Ancak temsilciler, insan psikolojisi, sosyoloji, siyaset, ekonomi ve adalet ilkeleri gibi genel bilimsel gerçeklere dair bilgi sahibidir. *Bilgisizlik peçesi*, onların toplum ve insan doğasına ilişkin temel bilgileri edinmelerine izin verirken belirli bireylere ya da gruplara dair özel ayrıntıları bilmelerini engeller.²⁰ Temsilcilerin, adaletin temel koşullarını bilerek hareket edeceklerini Rawls şöyle izah eder:

“Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine ulaşmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır. Bu düzende, eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin değerleri eşit olarak sağlanır. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok yararına olmalıdır.”²¹

Görüldüğü gibi burada iki husus öne çıkmaktadır. Rawls’un adalet teorisinde yer alan birinci ilke, tüm yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alınmasını esas alan eşit temel özgürlükler ilkesidir. Rawls, bazılarının diğerlerinden “daha eşit” olduğu bir düzeni değil; herkesin aynı ölçüde temel hak ve özgürlüklere sahip olduğu bir toplumsal yapıyı savunmaktadır. Burada vurgulanan özgürlükler, ifade özgürlüğü, oy verme hakkı gibi sivil ve siyasal hakları kapsamaktadır. Genel olarak bir eşitliğin olduğu birincil ilkeleri birincil iyiler konusu takip eder. Rawls’a göre başlangıç durumundaki bireyleri motive eden birincil iyiler; adalet duygusu, karşılıklı çıkardan bağımsızlık, kıskançlıktan uzak olma ve rasyonelliktir. Bu temel toplumsal değerler, bireyin kendine saygı duyması ve kendi değerini bilmesi açısından önemli bir gerekliliktir.²² Birey, rasyonel bir varlık olarak her koşulda bu değerlere sahip olmayı arzular. Rasyonel şekilde eylemlerini gerçekleştirmesi, bireyin kendine duyduğu saygının ve özgüveninin temelini oluşturur. Bu çerçevede, bilgisizlik peçesi ardındaki bireyler, adalet ilkelerini belirlerken, toplumsal kurumlar tarafından dağıtılan temel değerleri ve iyilikleri en iyi şekilde elde etmelerini sağlayacak seçimleri yapmaya çalışırlar.²³

Rawls, bireylerin doğuştan gelen farklılıklarını avantaja dönüştüren ve toplumsal refahı artıran adil bir toplumun yeni bir toplum sözleşmesiyle

²⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, 126.

²¹ Rawls, *Siyasi Liberalizm*, 51.

²² Rawls, *A Theory of Justice*, 93-94.

²³ Will Kymlicka - Ebru Kılıç, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 90.

kurulması gerektiğini iddia eder.²⁴ Rawls'un toplumsal sözleşmesinde Kant'ın izleri açıkça görülmektedir. Kant, toplumsal sözleşme hakkında şöyle der:

“Sözleşmede, baskıcı kamusal yasalar altında insanın hakkını veren ve bu sayede her bir kişiye kendisine ait olan şeyi verebilmek ve onu diğerlerinden gelecek saldırılara karşı korumak amaçlanır.”²⁵

Kant'a benzer şekilde Rawls'un da temel ilkesi, doğa durumunda meydana gelen bir sözleşme değil, bir eşitlik durumudur.²⁶ Rawls'un doğa durumu yaklaşımı bireyselliği göz ardı etmez; ancak insanın sosyal doğasından yola çıkarak adalete dayalı sosyal değerleri açıklar. Bu bağlamda, Rawls'un teorisi klasik sosyal sözleşme teorilerinden farklıdır. Toplumsal sözleşme kavramı, farklı düşünürler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Rawls, toplumsal sözleşme kuramını Locke, Hobbes, Rousseau ve Kant'ta olduğu gibi varsayımsal bir temele oturtmuş, ancak sözleşmeye taraf olan bireyleri daha soyut bir çerçevede ele almıştır. Hobbes, toplumsal sözleşmeyi bireylerin devlet otoritesine itaatini meşrulaştıran bir araç olarak görürken;²⁷ Locke, bunu “gece bekçisi devlet” modelinin temeli olarak değerlendirir.²⁸ Rawls ise toplumsal sözleşme öncesi için bir doğa durumu tasviri yapmamış, bunun yerine *bilgisizlik perçesi* adını verdiği yeni bir kuramsal öge ortaya atmıştır. O, toplumsal sözleşmeyi, adil bir toplum düzeni kurmanın yöntemi olarak ele alır.²⁹ Rawls, insanların sözleşmeye savaş, güvensizlik ve ölüm korkusu nedeniyle değil, adil ve hakkaniyetli bir iş birliği kurmak amacıyla katıldıklarını savunmaktadır. Rawls, liberal devlet anlayışını benimsemekle birlikte, devletin rolünü yalnızca “gece bekçisi” işleviyle sınırlandırmaz; aksine, refahın adil bir şekilde dağıtılmasını esas alan bir adalet teorisi geliştirerek diğer yaklaşımlardan ayrılır.

Genel olarak bakıldığında Rawls'un politik yaklaşımında hak, özgürlük ve eşitlik gibi kavramların tanımına odaklanmaktan ziyade bu kavramların nasıl dağıtılması ya da uygulanması gerektiğiyle ilgilendiği görülür. Rawls, adaletin bireyler arasında adil ve dengeli bir şekilde dağıtılması gerektiğini savunur. Ona göre çağdaş toplum koşullarında özgürlük ve eşitliğin ne olduğu sorunu çoktan aşılmıştır. Artık temel mesele, adalet duygusuna sahip rasyonel bireylerin hak,

²⁴ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 150-178.

²⁵ Immanuel Kant, *Immanuel Kant: Practical philosophy*, ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 72..

²⁶ Kymlicka - Kılıç, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 89.

²⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 132.

²⁸ John Locke, *İkinci İnceleme: Hükümet Üzerine*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 54.

²⁹ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Mehmet Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 82.

özgürlük ve eşitlik bağlamında paylarına düşeni nasıl alacakları ve bunların en iyi şekilde nasıl pratiğe dökülebileceğidir.³⁰

Bundan dolayı Rawls, başlangıç durumu teorisinin kurallarını belirlerken, Kant'ın koşulsuz buyruk ve otonomi anlayışını referans alarak ampirik bir yöntem geliştirdiğini ifade eder.³¹ Rawls'un ampirik yöntemine göre adalet teorisi, iki temel ilkeye dayanır.³² İlki *özgürlük ilkesi*, ikinci ise *eşit fırsat ilkesi* olarak adlandırılır.³³

Rawls'un özgürlük ilkesi, her bireyin eşit haklara sahip olacağı en geniş temel özgürlüklerin güvence altına alınmasını öngörür. Bu ilke, fırsat eşitliğini sağlayan ve toplumsal adaleti gözeten eşitlik ilkesiyle birlikte işler ve böylece adil bir toplumsal düzenin temelini oluşturur.³⁴ Rawls'a göre özgürlük, yalnızca özgürlüğü korumak için kısıtlanabilir. Özgürlük ilkesi, ifade, vicdan, siyasal katılım, örgütlenme ve hukuki güvenceleri kapsar. Özellikle vicdan özgürlüğüne vurgu yapılmak suretiyle bireyin onuru ve hakları güvence altına alınması hedeflenir.³⁵ Bu ilkeye göre birey, başkalarının özgürlükleriyle uyumlu olarak en geniş temel özgürlüklerden eşit ölçüde yararlanmalıdır.

Rawls, eşitliği yalnızca hukuki boyutta ele almaz; fırsat ve refah eşitliği açısından da değerlendirir. Farklılık ilkesi gereği sosyal ve ekonomik eşitsizlikler en dezavantajlı kesimler lehine düzenlenmelidir. Bu yaklaşım, bireylerin eşit haklara sahip olmasını ve toplumsal yapıların bu hakları desteklemesini esas alır.³⁶

Rawls'un fark ilkesi, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin her koşulda adaletsiz olmadığını, ancak bireylerin kontrolü dışında ortaya çıkan ve haklı gerekçelere dayanmayan eşitsizliklerin, toplumun en az avantajlı kesimlerinin lehine olacak şekilde telafi edilmesi gerektiğini savunur. Doğum ya da doğa kaynaklı avantajlar, toplumdaki dezavantajlı grupların lehine düzenlenmelidir.³⁷ Fark ilkesi, doğal yetenekleriyle avantajlı konumlara gelen bireylerin, en dezavantajlı kesimlere katkıda bulunmaları koşuluyla ayrıcalıklarını

³⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, 142-145.

³¹ Rawls, *A Theory of Justice*, 226.

³² Samuel Richard Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2010), 102-134.

³³ Rawls, *A Theory of Justice*, 61.

³⁴ Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 56-57.

³⁵ Rawls, *Siyasi Liberalizm*, 321.

³⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, 53-56.

³⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 100-101.

sürdürebileceğini savunur.³⁸ Katkı sağlanmadığında bu tür eşitsizliklere izin verilmemelidir. Rawls’a göre belirli koşullar altında sosyal ve ekonomik eşitsizliklere izin verilebilir; ancak bu eşitsizliklerin, adil fırsat eşitliği ilkesi ile fark ilkesi çerçevesinde meşru olması gerekir. Adil fırsat eşitliği, bireylerin toplumsal kökenlerinden bağımsız olarak benzer yeteneklere ve çabaya sahip olduklarında eşit fırsatlara erişebilmelerini öngörür. Bireyler arasında yetenek farklılıkları bulunması doğaldır ve bu farklılıklar doğrultusunda bireylerin farklı toplumsal ya da ekonomik konumlara ulaşmaları da adalet ilkeleriyle çelişmez. Toplumsal eşitsizlikler keyfi değil, bireylerin yetenekleri ve sorumlulukları doğrultusunda oluşmalıdır. Bu doğrultuda Rawls, adaletin tesisi için toplumsal kurumların yalnızca eşitliği teşvik etmekle kalmayıp, bireyler arasındaki doğal yetenek farklılıklarını da göz önünde bulundurarak bu farklılıkların toplumsal açıdan meşru ve adil bir biçimde düzenlenmesini sağlayacak yapılar oluşturmaları gerektiğini savunur.³⁹ Söz konusu yapılar, Rawls’un adalet teorisinin en özgün kavramlarından biri kabul edilen ve bilgisizlik peçesi (veil of ignorance) olarak isimlendirilen teoriden faydalanılarak oluşturulur.

1.1.2. Bilgisizlik Peçesi (Veil of Ignorance)

“Bilgisizlik peçesi” kavramı, bireylerin adil bir toplumsal düzenin ilkelerini belirlerken kendi toplumsal konumları, ekonomik düzeyleri, yetenekleri ve kişisel eğilimleri gibi tesadüfi ve öznel özelliklerinden habersiz olmaları gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşım, bireylerin tarafsız ve nesnel bir bakış açısıyla adaletin evrensel ilkelerini belirlemelerini mümkün kılmayı amaçlar.⁴⁰ Bilgisizlik peçesi kavramı, bireylerin adil bir toplumsal sözleşmeye ulaşabilmeleri için kendi özgül çıkarlarından ve toplumsal konumlarından bağımsız bir konumda düşünmelerini sağlayarak tarafsız ve evrensel bir bakış açısı geliştirmelerine olanak tanır. Bu bağlamda adaletin ilkeleri, bireylerin kimliklerine dair rastlantısal özelliklerden soyutlanmış bir perspektiften belirlendiğinde meşruiyet kazanır. Eğer bireyler, gelecekte hangi sosyal konumda yer alacaklarını bilmeden toplumsal düzenin ilkelerini belirlemek durumunda kalsalardı, büyük olasılıkla tüm toplumsal konumlara eşit mesafede duran, daha adil ve hakkaniyete dayalı kurallar benimserlerdi.⁴¹ Başlangıç durumu, bir tasarım aracı olarak işlev görmektedir olup bu bağlamda tarafların toplumsal statülerinin bilinmesine izin

³⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, 75-78.

³⁹ Rawls, *A Theory of Justice*, 53-57.

⁴⁰ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 67-95.

⁴¹ Will Kymlicka, *Contemporary political philosophy: an introduction* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002), 120-158.

verilmemektedir. Bilinmesine izin verilmeyen unsurlar arasında bireylerin doğuştan sahip oldukları yetenekler, zekâ, fiziksel güç, etnik köken, ırk ve cinsiyet gibi geniş bir çerçevede ele alınan faktörlerdir. Bilgi üzerindeki bu sınırlamalar, “bilgisizlik peçesi” aracılığıyla sağlanır. Rawls’un başlangıç durumu fikrini ortaya koymasının bir diğer temel gerekçesi, eşit ve özgür bireyler arasında adil bir iş birliği düzeni tesis etmek ve siyasal adalet anlayışını tutarlı ve kapsamlı biçimde temellendirmek adına bu yaklaşıma alternatif olabilecek daha üstün bir kuramsal çerçevenin mevcut olmamasıdır.⁴²

Rawls’un başlangıç durumu tasavvurunun temel taşlarından biri olan “bilgisizlik peçesi” fikri daha derinlemesine incelendiğinde, sözleşmecî tarafların, içinde bulundukları toplumun ekonomik, kültürel ve siyasal koşullarını, ayrıca medeniyet düzeyini bilmedikleri açıkça görülmektedir. Bu, tarafların tarafsız bir perspektiften adalet ilkelerini belirlemelerini sağlayarak toplumsal sözleşmenin evrensel ve objektif temeller üzerine inşa edilmesine olanak tanır. Taraflar başlangıç durumunda belirli genel ilkelere ve toplumsal işleyişe dair bazı bilgilere sahip olsalar da özel koşullar—örneğin kendi sosyal konumları, yetenek düzeyleri ya da yaşam planları—onlardan bilinçli olarak gizlenmiştir. Bu durum, bireylerin kendi çıkarlarını maksimize etme arzusunu korurken, bu çıkarları başkalarınınkinden ayırt edebilecek öznelliğe sahip olmalarını engeller. Böylece adalet ilkeleri tarafsızlık temelinde belirlenebilir. Hâsılı, bilgisizlik peçesinin başlangıcında bireyler, diğer insanların özel yeteneklerinden, arzularından, ahlaki tercihlerinden veya toplumsal konumlarından habersizdirler.⁴³ Ayrıca, geçmişlerini, içinde bulundukları anı, geleceklerini ya da toplumda var olan kurumları da bilmezler.⁴⁴ Bu bağlamda taraflar, sadece kendi toplumlarının özel koşullarından değil, aynı zamanda toplumlarının ekonomik ve siyasal durumundan ya da medeniyet ve kültür seviyesinin ne düzeyde olduğundan da habersizdirler.⁴⁵

Bu koşullar altında tarafların rasyonel seçimleri iki adalet ilkesine yönelecektir. Söz konusu ilkeler, tarafların kişisel çıkarlarından ve toplumsal konumlarından bağımsız bir şekilde belirleneceği için hiç kimse yalnızca kendi sınırlı menfaatlerini esas alarak karar verme olanağına sahip olmayacaktır. Bu durum, adaletin ilkelerinin evrensel rasyonalite ve tarafsızlık zemininde

⁴² Rawls, *Siyasi Liberalizm*, 69-71.

⁴³ Zeynep Özlem Üskül Engin, “John Rawls: Bir Sözlemeci Adalet Kuramı”, *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, thk. Ahmet Haluk Atalay (İstanbul: Teknik Yayıncılık, 2004), 148-149.

⁴⁴ John Rawls - Samuel Freeman, *Collected Papers* (Cambridge (Mass.) London: Harvard university press, 1999), 177-178.

⁴⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, 135-137.

şekillenmesini sağlar. Rawls’a göre bilginin kapsamlı biçimde sınırlandığı bu varsayımsal durumda, taraflar yalnızca insan doğasına, psikolojiye ve toplumsal yaşama ilişkin temel ve genel geçer doğrulara vakıftır. Bu sınırlı bilgi düzeyi, tarafların öznel çıkarlarından arınmış biçimde, evrensel geçerliliğe sahip adalet ilkelerini belirlemelerini mümkün kılar.⁴⁶ Her ne kadar taraflar, içinde bulunacakları toplumsal konumu, bireysel iyi anlayışlarını ve yaşam amaçlarını bilmeseler de başlangıç durumunda herkesin bir “iyi anlayışı”na (conception of the good) sahip olduğu ve belirli yaşam ideallerini gerçekleştirmeye yönelik rasyonel arzular taşıdığı varsayımı kabul edilir. Bu kabul, tarafların kendi çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesine sahip rasyonel varlıklar olarak değerlendirilmelerine olanak tanır.

Rawls’a göre bireyler sahip oldukları iyi yaşam anlayışları ve yaşam idealleri ne olursa olsun, rasyonel varlıklar olarak kaçınılmaz biçimde “birincil toplumsal değerler” olarak adlandırılan temel hak ve özgürlükleri talep edeceklerdir. Zira bu değerler, bireylerin kendi yaşam planlarını oluşturup sürdürebilmeleri için gerekli olan asgari toplumsal koşulları güvence altına alır.⁴⁷ Birincil toplumsal değerler, bireylerin adil bir toplumsal düzen içerisinde özgür ve eşit yurttaşlar olarak yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan temel hak ve özgürlükler, fırsat eşitliği, gelir ve servet gibi ekonomik kaynaklara erişim ile bireyin öz saygısını destekleyen toplumsal koşullar bütünü olarak tanımlanabilir. Bu değerler, her türlü iyi yaşam anlayışı için vazgeçilmez araçsal nitelik taşır.⁴⁸ Kanaatimize göre Rawls’un nazarında bu değerler, bireylerin yaşam planlarını gerçekleştirebilmeleri açısından temel bir önem taşıdığından, başlangıç durumundaki taraflar, kendi rasyonel çıkarlarını gözeterek birincil toplumsal değerlerin herkes için en elverişli biçimde dağıtılmasını talep edeceklerdir. Bu talep, söz konusu değerlerin tüm iyi yaşam anlayışları açısından ön koşul niteliğinde olmasından kaynaklanır.

1.1.3. Rawls’un Adalet Anlayışının Eleştirileri

Rawls’un adalet anlayışı geniş ölçüde etkili ve saygın bir kuramsal çerçeve olarak kabul edilse de çeşitli yönlerden eleştirilere konu olmuştur. Bu eleştiriler genel olarak üç ana başlık altında toplanabilir: normatif temellerine ilişkin itirazlar, toplumsal gerçeklikle kurduğu ilişki bağlamında ileri sürülen eleştiriler ve evrensellik iddiasının sınırlarına yönelik sorgulamalar. Bu başlıklar altında, Rawls’un teorisinin soyut varsayımları, farklı toplumsal yapı ve

⁴⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, 138-139.

⁴⁷ Pulin B. Nayak, “On Equality and Distributive Justice”, *Economic and Political Weekly* 26/11-12 (1991), 611-616.

⁴⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, 139.

kültürlere uygulanabilirliği ile toplumsal eşitsizliklere dair çözüm kapasitesi tartışmaya açılmıştır.

Michael Sandel (d.1953 –) gibi filozoflar, Rawls’un adalet anlayışında bireyleri soyut ve rasyonel varlıklar olarak ele almasının, toplumsal bağlamdan ve kültürel değerlerden bağımsız bir şekilde düşünmelerini öngörmesinin eleştirisini yaparlar. Sandel ve benzeri düşünürler, bireylerin kimliklerinin, toplumsal ilişkilerinin ve kültürel bağamlarının, adaletin biçimlenmesinde belirleyici rol oynadığını savunarak, Rawls’un teorisinin bu bağamları yeterince dikkate almadığını ileri sürerler.⁴⁹ Rawls’a göre birey, kendi amaçlarını belirlemede öncelikli hakka sahip olup, "iyi hayat"ın doğasını sorgulama özgürlüğüne de sahiptir. Komüniteryenlere göre birey, amaçlarını belirlemekten çok toplumsal bağlam içinde onlarla şekillenir.⁵⁰ Feminist düşünürlerden Susan Okin (1946 – 2004), Rawls’un “adalet teorisi” kapsamında geliştirdiği kuramda cinsiyet ayrımcılığı yaptığını savunur. Ona göre Rawls, daha kapsayıcı terimler kullanmaya özen gösterse de genel olarak erkek merkezli bir dil kullanmıştır.⁵¹ Robert Nozick gibi özgürlükçü düşünürler, Rawls’un adalet anlayışının, bireylerin mülkiyet haklarına zarar verebileceğini ve devletin rolünü gereğinden fazla genişletebileceğini ileri sürmüşlerdir. Nozick, özellikle Rawls’un dağıtım adaletine dayalı yaklaşımının, bireylerin özgür iradeleriyle sahip oldukları mülkiyet üzerinde devletin aşırı müdahalesine yol açabileceğini savunarak daha sınırlı bir devlet müdahalesi anlayışını savunmuştur.⁵² Marksist eleştirmenler, Rawls’un farklılık ilkesinin, belirli ekonomik eşitsizliklerin adalet adına kabul edilebilir olduğunu öne sürmesi nedeniyle kapitalist sistem içindeki sınıfsal ayrımları ve sömürü mekanizmalarını meşrulaştırabileceğini savunurlar.⁵³

Hâsılı, tüm eleştirilere rağmen 20. yüzyılın en etkili sosyal adalet teorilerinden biri kabul edilen Rawls’un adalet anlayışı, çağdaş siyaset felsefesinin temel tartışmalarından biri olmaya devam etmektedir. Bu çalışma, Rawls’un adalet anlayışındaki evrensel ilkelerle, Nancy’nin demokrasi felsefesinde vurgulanan toplumsal bağlam ve çoğulculuk arasındaki gerilimi ele alır. Rawls, adaletin soyut ve evrensel ilkelere dayandığını savunurken, Nancy, adaletin bireylerin toplumsal kimliklerine ve ilişkilerine dayalı olarak

⁴⁹ Michael J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics* (New York: New York Univ. Pr, 1984), 169-170.

⁵⁰ Kymlicka - Kılıç, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 305.

⁵¹ Suzan Moller Okin, “Justice and Gender”, *Philosophy & Public Affairs* 16/1 (1987), 42.

⁵² Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 249-264.

⁵³ G. A. Cohen, *Rescuing justice and equality* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2008), 13-26.

şekillendiğini belirtir. Bu fark, adaletin uygulanabilirliği ve toplumsal çeşitliliğin nasıl yönetileceği konusunda iki düşünür arasında ciddi bir felsefi gerilimi inceleyelim.

2. Jean-Luc Nancy ve Demokrasi: Ontolojik ve Politik Bir Değerlendirme

Nancy (1940-2021), çağdaş Fransız felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olarak demokrasi, özgürlük ve topluluk kavramları üzerine derinlemesine düşünceler geliştirmiştir. Nancy'nin demokrasi anlayışı, yalnızca liberal demokrasinin klasik kurumlarıyla sınırlı kalmaz; aksine ontolojik, antropolojik ve etik bir çerçevede ele alınır. Bu bağlamda demokrasi, yalnızca bir yönetim biçimi değil aynı zamanda insan varoluşunu ve ortaklığını şekillendiren en temel yapıdır. Ontolojik ve antropolojik bir mesele olarak demokrasi, bireylerin bir arada var olma biçimini belirleyen, insanın dünyadaki yerini ve ilişkilerini anlamlandıran bir süreçtir.⁵⁴ Demokrasi, yalnızca seçimler ve hukuki süreçlerden ibaret değil, insanın birlikte var olma biçimini belirleyen etik ve ontolojik bir sistemdir. Nancy, “paylaşılmış varlık” kavramıyla demokrasiyi bir yönetim biçiminden ziyade bir yaşam tarzı olarak görmeyi önerir.

Nancy'nin demokrasi anlayışı, “tekil-çoğul-olma”, “- ile”, “ontoloji”, “özgürlük”, “nihilizm”, “temelsizlik”, “kırılancılık”, “birlikte varoluş” ve “ortaklık” gibi kavramlara getirdiği yeni yorumlar çerçevesinde incelenecek; ardından, bu anlayışın egemenlik ve adalet kavramlarıyla ilişkisi ele alınarak, Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisiyle kesiştiği ve ayrıştığı noktalar değerlendirilecektir.

2.1. Tekil-Çoğul-Olma ve Ontolojik Temelli Demokrasi

Nancy'nin demokrasi anlayışını kavrayabilmek için öncelikle onun “topluluk” (community) kavramını anlamak gerekir. Klasik anlamda özcü bir topluluk anlayışına karşı çıkan Nancy, topluluğu durağan ve tamamlanmış bir yapı olarak değil, sürekli inşa edilen ve hiçbir zaman nihayete ermeyen bir oluşum olarak görür.⁵⁵ Nancy'ye göre demokrasi, sadece bir yönetim biçimi değil, insanın ortak varoluşunun bir sonucudur. Özgürlük, bireysel bir hak olmanın ötesinde topluluk halinde var olmanın gereğidir. Demokrasi, halkın yönetiminden ziyade, bireyler arasındaki varoluşsal ilişkilerden doğar ve seçim

⁵⁴ Nancy, “Finite and Infinite Democracy”, 60.

⁵⁵ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, çev. Peter Connor (Minneapolis, Minnesota London: University of Minnesota Press, 1991), 12.

mekanizması ya da hukuk sistemiyle sınırlı olmayan, sürekli yeniden şekillenen bir süreçtir. Ona göre “olma/varlık” kavramı, hem belirsiz hem de açık bir şekilde aynı anda hem tekil hem de çoğuldur. Varlık, özünde belirli bir yüklem taşımadığından onun doğası tekil-çoğul veya çoğul-tekil olarak ortaya çıkar. Bu yapı, bir yandan varlığın özünü oluştururken, diğer yandan onun *tözel* bir temel üzerine oturtulmasını engeller. “Olma” önceden var olan sabit bir *töz* olmadığı gibi, sonradan bozulabilecek ya da değiştirilebilecek bir yapı da değildir.⁵⁶

Nancy'nin felsefesinde her şey, ortak varoluş (co-exist) içinde ya da onun aracılığıyla meydana gelir. Dünya, dışsal bir unsur olmadığı gibi dışarıdan eklenen bir şey de değildir. Aksine var olmanın içeriden bir paylaşımı ve varoluşları düzenleyen bir ortaklık olarak görülür.⁵⁷ Nancy'ye göre felsefenin ortaya çıktığı şehir, öncelikle bir siyasal kurum değil, varlığını “ile” kavramına borçlu olan bir topluluktur. Dolayısıyla felsefe “ile-olma” düşüncesi ve “ile” aracılığıyla düşünmektir. Kısacası “ile-olmak” varlığın en temel kendilik problemi olarak kabul edilir.⁵⁸

Nancy, “birlikte-olma”yı ontolojinin temel unsuru olarak görürken, siyasal olanın geri çekilişini “ile-olma”nın ontolojik düzeyde açığa çıkışı ve bu hakikatin üzerini örten yapay örtülerin kaldırılması olarak yorumlar. Bu durum, “tekil çoğul olma” kavramıyla ifade edilir.⁵⁹ Diğer bir deyişle varlık, ne yalnızca bireysel bir varoluşa ne de tamamen kolektif bir kimliğe indirgenebilir; aksine her varlık, diğerleriyle birlikte ve onların içinde var olur. Tekillik ve çoğulluğun birbirini dışlayan değil, birbirini tamamlayan ve iç içe geçmiş kavramlar olduğunu Nancy şöyle ifade eder:

“Tekil çoğul olma, tek bir vuruşta, noktalama işareti, eşdeğerlik, uygulama veya sıralama işareti içermez. Tek, sürekli-süreksiz bir vuruş, ontolojik alanın bütünlüğünün planını çizen, tekilin ve çoğulun varlığının “ile”si olarak tanımlanmış kendi “-ile-olma” ve ontolojiye darbe indiren, sadece farklı bir anlam/imlem değil, aynı zamanda farklı bir sentaktır. “Varlığın/olmanın anlamı”, yalnız “ile”nin anlamı olarak değil, bilhassa anlamın “ile”sidir. Bu üç terimin hiçbirisi önden gelmediği ve değerlerini kurmadığı için her biri, diğerlerinin ortak-özünü tayin eder. Bu, aynı zamanda bölme işareti, birleştirme

⁵⁶ Jean-Luc Nancy, “Tekil Çoğul Olma/Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar”, ed. Volkan Çelebi, çev. Bilge Akçora, *MonoKL* 5/10 (2011), 443.

⁵⁷ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson (California: Stanford University Press, 2000), 29.

⁵⁸ Nancy, *Being Singular Plural*, 32.

⁵⁹ Ata Demir, *Jean-Luc Nancy'nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi* (Ankara: Tezkire Yayınları, 2023), 195-197.

işareti, paylaşım işaretidir; kendini silen, unutturan, bundan dolayı her terimi kendi tecridine, bir başına ve diğerleri-ile-olmaya bırakandır.”⁶⁰

Görüldüğü üzere ontolojik birliğin imkânı, artık yalnızca varlığın, tekilin ve çoğulun eşzamanlı ve karşılıklı iz sürüşü içerisinde belirli ya da belirsiz biçimlerde ortaya çıkabilecek bir arayış olarak kavranmalıdır. Bu anlayış, varlığın sabit bir temsiline değil, çokluk içindeki açılıma dayalı bir ontolojik düşünüşü imler. Bu, belirli bir toplum ontolojisi anlamına gelmez. Aksine toplumdan, bireysellikten ve varlığın özünden daha kökensel bir toplumsallık veya bir “birliktelik” olarak ontolojinin kendisidir. Varlık, “ile” olma ve “ile” suretinde varlık olarak kendisiyle özdeşleşmez; bunun yerine, kendini açığa vurma, görünür kılması ve sunmasıyla olayı, tarihi ve dünyayı inşa eder.⁶¹ Bu nedenle Nancy’nin demokrasi düşüncesi, tekil ve eşsiz bir varlığa dayanmaz; tam tersine çoğulluk ve farklılık onun temelini oluşturur. Ona göre çoğul olan, birlikten önce gelir ve onu mümkün kılar; bu yüzden demokrasi, bireysel olarak “bir şey”in değil, ancak “bir şeyler”in varlığıyla anlam kazanır.⁶² Nancy için demokratik toplum, doğrulanması veya test edilmesi gereken bir teori ya da hipotez olmaktan ziyade, sürekli değişen pratik gerekliliklerle şekillenen bir “olgu”dur. Francis Gubial bu durumu şöyle ifade eder:

“En başta, ortak/toplu haldeyiz. Sonra olduğumuz şey haline gelmek zorundayız: veri gerekliliğin verisidir ve bu da sonsuzdur. Demokrasinin devrimci hakikati, bu kendini aşma gerekliliğinin sonsuzluğunda bulunmaktadır.”⁶³

Dolayısıyla demokrasinin hakikati, hem kendi nihai anlamının yokluğunu hem de hakiki ve sonsuz varlık anlamını sergilediği ölçüde paylaşılan varoluşa açılır.⁶⁴

2.2. Açık ve Sonsuz Anlam Diyalektiği Olarak Demokrasi

“Sonlu ve Sonsuz Demokrasi” adlı makalesinde Nancy, demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi olmadığını, sürekli sorgulanması ve yeniden inşa edilmesi gereken bir süreç olduğunu savunur. Ona göre demokrasi, yalnızca ifade özgürlüğü söylemleriyle süslenmiş bir sistem değil, ortak varoluşun

⁶⁰ Nancy, “Tekil Çoğul Olma/Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar”, 451.

⁶¹ Nancy, *Being Singular Plural*, 38.

⁶² Jean-Luc Nancy, “İle Olmak ve Demokrasi”, çev. Atakan Karakış, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed. Volkan Çelebi, 10 (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011), 417.

⁶³ Volkan Çelebi, “Francis Gubial ile Söyleşi”, çev. Murat Erşen, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed. Volkan Çelebi (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011), 488.

⁶⁴ Çelebi, “Francis Gubial ile Söyleşi”, 489.

anlamını ve doğruluğunu sorgulayan, eleştirel düşünceyi teşvik eden bir yapıdır. Nancy, demokrasiyi tamamlanmış ve değişmez bir rejim olarak görmez. Aksine, sürekli dönüşen ve eksik kalan bir süreç olarak ele alır. Bu yaklaşımıyla, klasik liberal demokrasi anlayışından ayrılarak demokrasinin yalnızca siyasi kurumlarla sınırlı kalmaması, toplumsal varoluşun her yönüyle yeniden düşünülmesi gerektiğini savunur.⁶⁵ Verili hiçbir temele dayalı olmayan demokrasi düşüncesini Nancy şöyle izah eder:

“Demokrasi, bir *démarchie* olmadığına göre, kendinde anarşik olduğu, çünkü verilmiş bir temele dayanmadığı ortaya çıkar. Teokrasi ve otoriter rejimler tarzında kefil tanrılar ya da kuruluş söylenceleri yoktur. Bir çeşit kurumlar logokrasisinde ya da karar alma antropolojisinde önceden belirlenecek devlet sırrı veya insan doğası yoktur. Daima çoğul erekler ve gidilmesi gereken çeşitli yönlerle ilgili sürekli tartışma ve genel karışıklık, demokrasiyi telos-dışı kılar. Yani sadece ilkelerin değil, fakat aynı zamanda yönün yapısal eksikliği onu nazik, dengesiz ve her an patlayacak bir başkaldırı durumu içinde bırakır.”⁶⁶

Nancy’nin demokrasi anlayışı, belirsizliği ve tanımlanamazlığı barındıran, önceden belirlenmiş ve tamamlanmış bir politikayı değil, ortak anlam yaratma sürecini ifade eder. Diğer bir deyişle demokrasi, birlikte yaşayan bireyleri ortak kılan, sürekli etkileşime açık bir alan olarak görülebilir. Ona göre paylaşım olmadan anlam da var olamaz. Anlam, söylemler arasındaki dolaşımila şekillenir ve bu süreçte dünya sürekli yeni biçimler kazanır. Bireylerin ortak varlığı paylaşmasıyla oluşan çoğulculuk ise demokrasinin temelini oluşturur.⁶⁷ Dolayısıyla demokrasi, herkesin birlikte olma hakkını tanıyan ve bunu ifade eden bir irade, beklenti veya düşünceye dayanmalı; herhangi bir makam veya girişimle özdeşleşmemelidir.⁶⁸

Sonuç olarak Nancy’nin demokrasi anlayışı, Rawls’un adalet teorisinden farklı olarak sabit ilkelere değil, belirsizlik, çoğulluk ve sürekli etkileşim içinde anlam yaratımına dayanır. Rawls, adaleti rasyonel ilkelere göre kurumsal bir düzenle temellendirirken; Nancy, demokrasiyi tamamlanmamış, temelsiz ve ortak varoluşu ifade eden dinamik bir süreç olarak görür.

⁶⁵ Nancy, “Finite and Infinite Democracy”, 61.

⁶⁶ Baptist Gabriel, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, ed. Volkan Çelebi, çev. Önay Sözer, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar/MonoKL* 5/10 (2011), 567.

⁶⁷ Gabriel, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, 568.

⁶⁸ Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy* (New York: Fordham University Press, 2010), 29.

2.3. Özgürlükle Düşünmek: Nancy’de Demokrasi ve Siyasetin Sınırları

Nancy’ye göre demokrasi, tamamlanmış bir sistem değil, sürekli değişen ve yenilenen bir süreçtir. Toplumlar dinamik bir yapıya sahip olduğundan demokrasi de durağan ve değişmez bir sistem olarak düşünülemez. O, “açık bir form” olarak tanımladığı demokrasiyi katı kurumsal yapılar ve totaliter rejimlerden ayırıştırarak özgürlüğe açar.⁶⁹

Nancy’ye göre özgürlük, bireysel bir hak değil, başkalarıyla birlikte var olmanın temel bir koşuludur. Onu, “hukuken hakkı olmayanın hukuku” olarak tanımlayarak, yasal çerçevelerle sınırlandırılmayacağını vurgular. Genel anlamda demokrasi, özgürlüğün en yüce ifadesi olarak kabul edilir. Ancak *The Truth of Democracy/Demokrasinin Hakikati* adlı eserinde Nancy, 20. yüzyılda demokrasinin giderek zayıfladığını; parlamentoların küresel sermaye, burjuvazi, faşizm ile otoriter rejimlerin yönlendirmesine hizmet eden araçlara dönüştüğünü öne sürer. Ona göre anlamını yitiren ve sadece ekonomik değerlere indirgenen bir demokrasi, ideolojilerin ve pazar ekonomisinin hizmetkârı olmuştur. Ancak toplum, ortaklık, paylaşım ve geleceği birlikte inşa etme değerlerini koruyarak, politikanın ötesinde sanat, sevgi, dostluk ve düşünce gibi unsurları paylaşmalıdır. Bu sayede demokrasi donuklaşmaz, farklılıkları ve çatışmaları kapsayarak canlı kalabilir. Nancy’ye göre demokrasi, iddia, araştırma, sanat ve bilimin özgürce var olabilmesi için politikanın önceden belirlenmiş anlamlarını reddetmelidir. Bu alanlar, belirli bir politik bakıştan bağımsız olarak yer edinmeli, anlamın sürekli açılımı sağlanmalı, ancak yönetilmemelidir.⁷⁰ Dolayısıyla demokrasi, sabit bir anlamdan ziyade anlam ve özdeşlik arayışının bir yöntemi olarak ele alınmalıdır.⁷¹ Demokrasi, belirli bir kimliğe veya doğrultuya sabitlemez; farklı kimliklerin ve görüşlerin paylaşımına olanak tanırken, kendi içinde sabit bir biçim almayı da reddeder.⁷² Bu hususu Nancy şöyle ifade eder:

“İnsan doğası diye bir şey olmadığı gibi insanı da doğa (özerk ve öz-erkli bir doğa) fikriyle yüzleştirmek istesek, doğası olamayan veya her türden doğal konusunda aşırıya kaçan bir öznenen başka nitelikler karşımıza çıkmaz. Bir bakıma gayri tabiileşmenin öznesidir[...] Siyaset anlamında demokrasi aşkın bir

⁶⁹ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 45.

⁷⁰ Nancy, *The Truth of Democracy*, 22.

⁷¹ Gabriel, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, 570.

⁷² Nancy, *The Truth of Democracy*, 24.

ilkeye dayandırılmadığı içindir ki insan doğası diye bir şey olmaması üstüne temellendirilir - veya üstünde temelsiz olarak durur.”⁷³

Nancy'ye göre demokrasi, farklı grupların düşünce, duygu ve birikimlerini, toplumsal dengeyi koruyarak bir araya getiren bir sistemdir. Bu çerçevede demokrasi, anlamın dolaşımını sağlayarak bireyler ve topluluklar arasında etkileşim kurulmasına olanak tanır. Anlamın dolaşımı belirsiz olsa da demokrasi, adalet, özgürlük, eşitlik ve insan onuru gibi evrensel değerlerin herhangi bir ölçüye bağlı olmaksızın düzenlenmesine katkıda bulunur. Demokratik siyaset, mağduriyetlere odaklanmak yerine farklı ve kontrolsüz gruplar arasında bağlar oluşturarak üretkenliğini ortaya koyar.⁷⁴ Başka bir ifadeyle demokrasi, insanın insanla, dünyanın dünyayla; yani sonlu varlıkların birbirleriyle ancak sonsuz etkileşim içinde olduğu bir yönetim biçimidir.⁷⁵

Nancy'nin demokrasi anlayışı, kesin olarak tanımlanamayan “sonsuz olarak sonlu”, “ortak” ve “paylaşımlı” unsurların tikel ve çoğul yaklaşımlarla ortaya çıkışına dayanır. Metafizik bir kurguya dayanmayan bu yaklaşım, insan olana dair düşünmenin yeni biçimlerini sunar. Düşünce, mutlak kabul edilen sınırları aşarak her mekâna ve zamana ulaşır. Bu, teoloji, kozmoloji ve antropolojinin çağdaş ve postmodernist bir perspektifle yeniden ele alınması olarak görülebilir. Demokrasi, özgürlüğü sınırlamayan bir politik zemin sunduğunda anlam kazanır.⁷⁶

Kanaatimce, Nancy'nin demokrasi anlayışı, Rawls'un kurumsal ve ilkesel temelli adalet teorisine karşıt bir yönelim sergiler. Rawls, adaleti soyut bireylerin uzlaştığı evrensel ilkelerle temellendirirken; Nancy, demokrasiyi sabit anlamlara indirgenemeyen, sürekli yeniden inşa edilen bir paylaşım ve ortaklık süreci olarak görür. Bu bağlamda Nancy, politik olanı metafizik zeminden arındırarak, demokrasiyi varoluşsal bir açıklık ve anlam dolaşımı içinde düşünmeyi önerir.

Politik düzenin sürekli aşılması, bir yanda demokrasinin özünü bulmasını sağlarken, aynı zamanda nihilizm tehlikesini de beraberinde getirir.

⁷³ Nancy, “Finite and Infinite Democracy”, 66.

⁷⁴ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World*, çev. Jeffrey S. Librett (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 90-92.

⁷⁵ Gabriel, “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, 571.

⁷⁶ Nancy, *The Truth of Democracy*, 14.

2.4. Sonsuzun İçindeki Sonluluk: Nancy ve Demokrasi Felsefesi

Nancy, *Being Singular Plural / Tekil Çoğul Olmak* isimli eserinde varlığın anlamının paylaşım yoluyla şekillendiğini savunur. Ona göre varlık, ancak başkalarıyla birlikte anlam kazanır ve ortak bir dünya oluşturur.⁷⁷ Ontoloji ile etiğin birleşmesi, insanların kaderlerini belirleyebildiği bir politik toplum yaratır. Eğer bu paylaşım temeli sağlanmazsa, varlık anlamını kaybederek nihilizme sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Nancy, demokrasinin her zaman beklentilerimize uygun olmayabileceğini ve hatta bazen onlarla çelişebileceğini belirtir. Ona göre demokrasi, öngörülemez ve beklenmedik durumlar içerebilir. Bu belirsizlik, onun canlı ve dinamik bir sistem olmasının temel özelliğidir. “Demokrasi, sonuç olarak tüm anlamlara - politik, etik, hukuk, uygarlık – gelebildiği için hiçbir anlamı ifade edemez.”⁷⁸ Demokrasinin belirlenemez ve sürekli değişime açık olması, sonsuzlukla ilişki kuramamasından kaynaklanır. Nancy’nin “sonlu” olarak tanımladığı bu demokrasi, geleneksel değerlerin aksine, sonsuzu açığa çıkarabilir ve böylece nihilizmin tehlikesinden çıkışı mümkün kılabilir.

Demokratik gereklilik, bizi anlam ve değerleri belirleme sorumluluğuyla karşı karşıya bırakır. Nihilizm, anlamın yok olmasıyla ortaya çıkar ancak anlam ve değerler yalnızca farklılıklar üzerinden var olabilir. Konuyla ilgili Nietzsche’nin eleştirisi, değerlerin sabit ölçütler olarak görülmesine yöneliktir; oysa değer, onu yaratan eylemin özgünlüğünde yatar. Bu nedenle açık ve belirgin karşıtlıkları kabul etmek nihilizmden çıkışın anahtarı olarak işlev görebilir.⁷⁹ Nancy’ye göre demokrasi, bireyleri bir araya getiren veya ayıran tek unsur olan “ara” üzerine kuruludur ve herhangi bir tanrısal ya da aşkın bağ içermez.⁸⁰ Diğer bir deyişle demokrasi, birlikte var olanların ortaklaşa kurup sürdürebildiği bir yönetim biçimidir. Mevcut demokrasilerde eksiklikler olduğunu düşünen Nancy, kendini demokrasi gibi gösteren totaliter ve emperyalist rejimlere karşı, herkesin katılımıyla şekillenen bir demokrasiyi savunur. Nancy, demokrasinin “ilişki” kavramı temelinde herhangi bir değere dayandırılmaksızın inşa edilmesi gerektiğini vurgular.⁸¹

⁷⁷ Nancy, *Being Singular Plural*, 20.

⁷⁸ Nancy, “Finite and Infinite Democracy”, 58.

⁷⁹ Nancy, *The Truth of Democracy*, 22.

⁸⁰ Önay Sözer, “Nihilizm ve Demokrasi”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar/MonoKL* 5/10 (2011), 577-578.

⁸¹ Sözer, “Nihilizm ve Demokrasi”, 578-579.

Kanımcı Nancy'nin demokrasisi, Rawls'un adalet teorisinden belirgin şekilde ayrılmaktadır. Zira Rawls'un adalet anlayışı, belirli haklar ve eşitlik ilkeleri etrafında şekillenen sabit bir çerçeveye dayanırken Nancy'nin yaklaşımı, demokrasiyi dinamik, ilişkisel ve sürekli yenilenen bir süreç olarak ele alır. Bu bağlamda Nancy'nin demokrasisi, Rawls'un teorisinin sınırlı yapılarını aşarak daha esnek, özgür ve evrensel bir demokratik anlayış sunmaktadır.

2.5. Sabit Anlamların Ötesinde: Sürekli İcat Edilen Demokrasi

Nancy'nin alternatif demokrasi modeli, bireyler arası ilişkiler temelinde şekillenir. Demokrasi, yalnızca seçimler ve hukuki süreçler değil, bireylerin bağ kurup yeniden inşa ettiği bir paylaşım biçimidir. Bu nedenle demokrasi, etik ve ontolojik bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Nancy, “paylaşılmış varlık” kavramıyla demokrasiyi bir yaşam biçimi olarak ele alır. Bu nedenle Nancy, “Ne yapmalı?” sorusunu belirli bir amacı gerçekleştirmek için “nasıl hareket etmeli?” şeklinde yorumlar. Ona göre dünyayı dönüştürme arzusu, geçmiş yorumların gerçekleşme umududur. Mutlak doğrunun bilinmediğini savunan Nancy, bu nedenle demokrasinin önceden belirlenmiş değerlerden bağımsız olması gerektiğini öne sürer.⁸²

Yasa, tahmin veya herhangi bir ölçütle değerlendirilemeyen mutlak olgular, geçmişe ya da geleceğe bağlı olmaksızın her an yeniden yaratılır. Dünyanın oluşum süreci, reform ile uzlaşma arasında sürekli değişen bir dinamizmi ifade eder. Nancy'ye göre demokrasi, verili değerlere dayanamaz; bilinmezlik ve belirsizlik içinde sürekli yeniden icat edilmelidir. Önceden kabul edilmiş kesinlikler parçalandığında, aslında güçlerinin sanıldığından çok daha zayıf olduğu ortaya çıkar. Bu süreç, kaçınılmaz olarak kargaşa, endişe ve belirsizlikle yüzleşmeyi gerektirir.⁸³ Nancy'nin demokrasi anlayışı, anlamların sabitlenmediği, sürekli devinen bir geçide açılır. İçimizdeki ve dışımızdakini başkasına iletip geri çektiğimiz bu süreçte hiçbir anlam kesinleşmez. Demokrasi, tıpkı anlam gibi ereksel bir temele indirgenemeyen; teleolojik bir sona ulaşmaktan uzak, sürekli ertelenen ve yeniden inşa edilen bir varoluş biçimidir.⁸⁴ Temsilcisi ve efendisi olmayan bir demokraside adalet arayışı, her daim bireyler arasındaki ilişkilerde devam eden gerilimden ibaret kabul edilir.

⁸² Jean-Luc Nancy, “Ne yapmalı”, çev. Selim Karlıtekin, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, ed. Volkan Çelebi (İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011), 482.

⁸³ Philippe Lacoue-Labarthe - Jean-Luc Nancy, *Retreating The Political*, ed. Simon Sparks (London New York: Routledge, 1997), 157-158.

⁸⁴ Çelebi, “Francis Gubial ile Söyleşi”, 485.

Bizce, Nancy'nin adalet anlayışı, Rawls'un kurumsal rasyonaliteye dayanan adalet teorisinden farklı olarak, bireyler arasındaki ilişkilerde sürekli yeniden ortaya çıkan ve sabitlenemeyen bir gerilim olarak var olur. Bu husus, demokrasinin dinamik ve değişken doğasını yansıtır.

2.6. Adaletin Sonsuz Gerilimi: Nancy'nin Demokrasi ve Paylaşım Anlayışı

Nancy, adaleti tek bir birlik yerine, çelişkiler ve farklılıklarla şekillenen bir bütün olarak görür. Ona göre dünya, ne bir otoriteye bağlıdır ne de bir egemene sahiptir; deneyim ve paylaşım, onun tek yasasıdır. Belirli bir egemene sahip olmayan çoklu dünyaların birleşiminde adaletin doğruluğu meselesi, sürekli bir çözüm arayışını gerektiren, dinamik ve belirsiz bir sorunsal olarak belirginleşir.⁸⁵ Mutlak adaletin yerine, her birey, nesne ve durum, kendine özgü niteliklerin dinamik ve değişken bir dağılımı olarak varlık bulur. Bu da adaletin sürekli yeniden şekillenen ve sabitlenemeyen bir süreç olduğunu ortaya koyar. Bu tamamlanmamış paylaşım sürecinde dünya yeniden şekillenir. Evrenin genişlemesi ve bireylerin sınırsızlığı, sonsuz bir adaleti gerekli kılar. Nancy, bu adalet anlayışını demokrasiyle uyumlu bir şekilde şöyle açıklar:

“Adalet geri verilmesi/ iade edilmesi/teslim edilmesi gerekeni ifade eder. Her tekil var olana, geri verilmesi, teslim edilmesi, karşılık olarak verilmesi gereken, bizzat kendisi olduğu bağışın karşılığı olarak ona bahşedilmesi gerektir. Bu tekil var olanın ne ya da kim olduğunu ya da nereden gelip nereye gittiğini kesin olarak bilmememizi kapsar. Dünyanın kesintisiz bağışı ve paylaşımı sebebiyle, bir çakıl taşının ya da bir kişinin paylaşımının nerede başlayıp nerede bittiği bilinmez. Tasvir her zaman daha genişler ve sanıldığından daha dar ve sınırlıdır. Her var olan, ilkin fark edildiğinden daha fazla kümeye, kitleye, ağa ya da komplekse mensup olup, herkes/ her biri daha fazla dünyaya açılır ve kapanır, onda, kendi dışındaymışçasına, dış içi ve iç dışı oyar.”⁸⁶

Demokratik uygunluk bağlamında adalet, var olan her şeyin serbestçe dolaşarak dönüşen bir ortaklığı oluşturmalarını ifade eder. Nancy'nin “özdeş uygunluk” olarak tanımladığı demokratik ortaklık, varoluşun eklemelenmesiyle değil, ortaklığın paylaşımıyla ortaya çıkar. Kalıcı bir töze sahip olmayan ve ortaklıktan doğan etkileşimler, var olanla aynı özendir. Demokratik ortaklıkta

⁸⁵ Jean-Luc Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, çev. François Raffoul - David Pettigrew (Albany: State University of New York Press, 2007), 109.

⁸⁶ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, 110.

adalet, bireylerin birbirini kapsayan bir bütün olarak görmesiyle şekillenir ve bu karşılıklı etkileşim, dünyanın “mistik bedeni”ni oluşturur.⁸⁷

Adalet, her varlığın kendine özgü ve benzersiz yapısına uygun şekilde hak ettiğini almasıdır. Varlıklar, ortak bir bütünlüğün parçası olsalar da bu ortaklığa bağımlı olmadan, yaratılış sürecine özgürce katılırlar. Bu doğrultuda adalet, bireyin mutlak varoluşunu ve ortak yaşam içindeki haklarını dengeleme ilkesine dayanır. Ortak anlamın sürekliliği, doğum ve ölüm gibi evrensel gerçekliklerden beslenerek adaletin akışını sağlar. Ancak mutlak adalet görünmezken, dünyada adaletsizlik her yerde kendini gösterir. Depremler, salgınlar, savaşlar, cinayetler ve yalanlar adaletsizliğin en somut yansımalarıdır. Adalet, adaletsizlikten tamamen arındırılmayacağı için mutlak bir dönüşüm adaletin doğasına aykırıdır. Nancy’ye göre adaletsizlikle yüzleşmek, sonsuz adaletin bir parçasıdır ancak bunun nasıl ve neden böyle olduğu açıklanamaz. Adalet, tıpkı doğum, ölüm ve paylaşım gibi sonsuz bir gerçekliğin ifadesidir. Nancy için adalet, sürekli bir talep ve zulme karşı bir çılgınlıktır. Adaletin ve dünyanın yasası, sonsuz bir gerilimden ibarettir ve bu yasa, aynı zamanda Nancy’nin demokrasi anlayışının temelini oluşturur.⁸⁸

Nancy’ye göre dünyada mükemmel bir adalet ne gökten iner ne de kendiliğinden ortaya çıkar. Mutlak ve tamamlanmış bir adaletin değişmez bir yasası ya da kesin bir egemeni yoktur. Adil bir dünya arayışı iyi niyetli bir çaba olsa da gerçeği tam olarak yansıtamaz. Dünya, adalet kavramına değil, uyumsuzluk içindeki bir ahenge dayanır. Bu bağlamda adaletin görevi, anlamın sürekli devindiği ve huzursuz bir egemenlik alanı yarattığı bir düzen içinde var olmaktır.

Sonuç

Rawls’un adalet teorisi ve Nancy’nin demokrasi anlayışı, siyaset felsefesinde iki temel bakış açısını temsil eder. Rawls, adaleti toplumsal yapının düzenlenmesi için belirli normatif ilkelerle tanımlarken, Nancy demokrasiyi belirsiz, açık uçlu ve sürekli yeniden inşa edilen bir süreç olarak görür. Bu iki düşünürün perspektifleri, bazı noktalarda kesişse de birçok noktada birbirine zıttır.

Rawls ve Nancy’nin görüşlerinin ortaklaştığı temel noktalardan biri, her ikisinin de adalet ve demokrasiyi merkezi bir mesele olarak ele almasıdır. Her

⁸⁷ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, 111.

⁸⁸ Nancy, *The Creation of The World or Globalization*, 112.

iki düşünür de siyasal düzenin ve toplumun temel yapılarının nasıl şekillendirilmesi gerektiğine dair kapsamlı teoriler sunar. Ayrıca, bireylerin hak ve özgürlüklerinin korunması gerektiği konusunda da fikir birliği içindedirler. Rawls'un özgürlükler ilkesi, Nancy'nin demokrasinin temeli olarak gördüğü bireysel ve kolektif özgürlüklerle büyük ölçüde örtüşmektedir.

Bir diğer önemli ortak nokta, bireylerin eşit haklara sahip olmasını ve toplumun buna uygun olarak şekillenmesinin gerektiğini vurgulamalarıdır. Rawls'un adalet ilkeleri, toplumdaki en dezavantajlı kesimlerin refahını artırmayı hedeflerken; Nancy de demokratik sistemin marjinal grupları ve azınlıkları dışlamaması gerektiğini savunur. Bu noktada her iki düşünür, bireylerin eşit bir kamusal alanı paylaşmaları gerektiği konusunda benzer görüşlere sahiptir.

Her ikisi de modern demokrasinin krizlerini eleştirel değerlendirir. Rawls, adil dağıtım ve eşitlik sorunlarının çözülemediğini savunurken; Nancy, demokrasinin çoğulculuğu yeterince yansıtmadığını belirtir. İkisi de daha kapsayıcı bir demokrasi gerektiği konusunda hemfikirdir ancak adalet konusunda farklı yaklaşımlar sunarlar.

Rawls, adaletin belirli normatif ilkelerle şekillenmesi gerektiğini savunurken; Nancy demokrasiyi sürekli bir inşa süreci olarak görerek mutlak kurallara karşı çıkar. Rawls'un teorisi uzlaşılabilir adalet ilkeleri oluşturmayı hedeflerken; Nancy bunun demokrasinin doğasına aykırı olduğunu düşünür. Rawls, adaletin belirli kurallara dayalı sistematik bir teoriyle sağlanabileceğini savunurken; Nancy bunun toplumsal gerçekliği tam yansıtmadığını öne sürer. Rawls, bireylerin *bilgisizlik peçesi* arkasında karar almasını önerirken; Nancy demokrasiyi sabit kurallar yerine sürekli değişen, dinamik bir süreç olarak görür. Ona göre normatif çerçeveler, demokratik sürecin doğasına aykırıdır ve bireylerin kendiliğinden ilişkilerini kısıtlar.

Rawls'un adalet ilkeleri ile Nancy'nin özgürlük ve katılım anlayışı arasındaki bir diğer çatışma noktası da bireyin toplum içindeki konumuna dair yaklaşımlarıdır. Rawls, bireyi rasyonel bir varlık olarak kabul eder ve bireylerin belirli kurallar çerçevesinde adalet anlayışına ulaşabileceğini savunur. Nancy ise bireyi toplumsal bağlam içinde ele alır ve bireyin tek başına değil ancak kolektif bir varoluş içinde anlam kazanabileceğini ileri sürer. Bu nedenle Rawls'un bireysel rasyonalizmi ile Nancy'nin kolektivist yaklaşımı arasında önemli bir fark vardır.

Ayrıca Rawls'un teorisi belirli politik kurumların varlığını zorunlu kılarken; Nancy mevcut siyasal yapıların ötesinde bir demokrasi tahayyülü sunar. Rawls, devletin adaletin sağlanmasında önemli bir rol oynadığını düşünürken; Nancy demokrasinin belirli kurumlar veya kurallar çerçevesinde sınırlandırılmaması gerektiğini savunur. Bu bağlamda Nancy'nin demokrasi anlayışı, anarşist bir karakter taşıırken; Rawls'un liberal-demokratik modeline dayalı adalet anlayışı daha düzenli bir toplumsal yapıyı öngörmektedir.

John Rawls'un *A Theory of Justice* ile *Political Liberalism* adlı eserleri arasında, adaletin temellendirilmesine ilişkin yaklaşım farkları dikkat çekicidir. *A Theory of Justice*'te Rawls, "hakkaniyet olarak adalet" anlayışı çerçevesinde, adaletin evrensel ve rasyonel bireyler arası uzlaşıya dayalı bir ilke olarak yapılandırılmasını savunur. Bu eserde bireylerin "cehalet perdesi" arkasında adil bir toplumsal düzenin ilkelerini belirleyebileceği varsayımı, evrenselci ve ideal bir kuramsal çerçeve sunar. Ancak *Political Liberalism*'de Rawls, toplumsal çoğulculuğun kalıcılığını kabul ederek adaletin yalnızca evrensel rasyonaliteye değil, makul çoğulculuk içinde bir "siyasal uzlaşma"ya dayanması gerektiğini öne sürer. Bu geçiş, Rawls'un adalet kuramını daha gerçekçi bir siyasal zemine taşıyarak, farklı yaşam anlayışlarına sahip bireylerin ortak bir adalet anlayışı etrafında nasıl bir arada yaşayabileceği sorusuna yanıt aradığı bir yeniden konumlanmayı ifade eder.

Rawls'un adalet teorisinin pratik uygulanabilirliği, modern toplumların karmaşık yapıları içinde tartışmalıdır. Başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi kavramlarıyla tarafsız bir adalet anlayışı sunmayı amaçlasa da, farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda nasıl hayata geçirileceği belirsizdir. Maksimum fark ve temel özgürlükler ilkeleri bireylerin haklarını korumayı hedeflese de bunların herkes tarafından eşit şekilde benimsenmesi zor olabilir. Günümüz dünyasında toplumsal, ekonomik ve kültürel farklılıkların artması, Rawls'un teorisinin pratik uygulamalarda yetersiz kaldığını göstermektedir.

Rawls'un normatif ve sistematik adalet anlayışına karşı Nancy'nin yaklaşımı daha dinamik ve çoğulcudur. Rawls bireysel özgürlükleri garanti altına alan kurallar sunarken; Nancy demokrasiyi sürekli yeniden inşa edilen bir süreç olarak ele alır. Bu iki yaklaşım arasındaki gerilim, demokrasi ve adaletin teorik ve pratik boyutlarına dair önemli tartışmalar doğurmaktadır. Sonuç olarak, Rawls'un normatif çerçevesi ile Nancy'nin açık uçlu demokrasi anlayışı, siyaset felsefesinin en temel tartışmalarından birini canlı tutmaya devam etmektedir.

Kaynakça | References

- Blocker, Harry Gene - Elizabeth H. Simith (ed.). John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction ; [Based on a Conference Sponsored by the Ohio Program in the Humanities and Held at Ohio University in 1976]. Athens: Ohio Univ. Pr, 1980.
- Cohen, G. A. Rescuing justice and equality. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2008.
- Çelebi, Volkan. "Francis Gubial ile Söyleşi". çev. Murat Erşen. Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar,. ed. Volkan Çelebi. 485-489. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011.
- Demir, Ata. Jean-Luc Nacy'nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi. Ankara: Tezkire Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Freeman, Samuel Richard. Rawls. London: Routledge, Reprinted., 2010.
- Gabriel, Baptist. "Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi. Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması". ed. Volkan Çelebi. çev. Önay Sözer. Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar/MonoKL 5/10 (2011), 566-572.
- Hobbes, Thomas. Levithan. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Hünler, Solmaz Zelyüt. Rawls ve MacIntyre - İki Adalet Arasında / Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Kant, Immanuel. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten. çev. İonna Kuçuradı. Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2013.
- Kant, Immanuel. Immanuel Kant: Practical philosophy. ed. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813306>
- Kymlicka, Will. Contemporary political philosophy: an introduction. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2nd ed., 2002.
- Kymlicka, Will - Kılıç, Ebru. Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Lacoue-Labarthe, Philippe - Nancy, Jean-Luc. Retreating The Political. ed. Simon Sparks. London New York: Routledge, 1997.
- Locke, John. İkinci İnceleme: Hükümet Üzerine. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Nancy, Jean-Luc. Being Singular Plural. çev. Robert D. Richardson. California: Stanford University Press, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. "Finite and Infinite Democracy". çev. William McCuaig. Democracy İn What State? 58-75. New York: Columbia University Press, 2011.
- Nancy, Jean-Luc. "İle Olmak ve Demokrasi". çev. Atakan Karakış. Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar. ed. Volkan Çelebi. 10. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011.

- Nancy, Jean-Luc. “Ne yapmalı”. çev. Seliim Karlitekin. Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar. ed. Volkan Çelebi. 482-484. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2011.
- Nancy, Jean-Luc. “Tekil Çoğul Olma/Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar”. ed. Volkan Çelebi. çev. Bilge Akçora. MonoKL 5/10 (2011), 443-454.
- Nancy, Jean-Luc. The Creation of The World or Globalization. çev. François Raffoul - David Pettigrew. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. The Inoperative Community. çev. Peter Connor. Minneapolis, Minnesota London: University of Minnesota Press, Ninth reprinting., 1991.
- Nancy, Jean-Luc. The Sense of the World. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Nancy, Jean-Luc. The Sense of the World. çev. Jeffrey S. Librett. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Nancy, Jean-Luc. The Truth of Democracy. New York: Fordham University Press, 1st ed., 2010.
- Nayak, Pulin B. “On Equality and Distributive Justice”. Economic and Political Weekly 26/11-12 (1991), 611-616.
- Nozick, Robert. Anarchy, State, and Utopia. New York: Basic Books, 1974.
- Nozick, Robert. Anarşi, Devlet ve Ütopya. çev. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Okin, Suzan Moller. “Justice and Gender”. Philosophy & Public Affairs 16/1 (1987), 42-72.
- Pogge, Thomas. John Rawls: His Life and Theory of Justice. Cary: Oxford University Press, Incorporated, 2007.
- Rawls, John. A Theory of Justice. Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. Bir Adalet Teorisi. çev. Mehmet Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Rawls, John. Siyasi Liberalizm. çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Rawls, John - Freeman, Samuel. Collected Papers. Cambridge (Mass.) London: Harvard university press, 1999.
- Sandel, Michael J. (ed.). Liberalism and Its Critics. New York: New York Univ. Pr, 1984.
- Sandel, Michael J. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, Second edition., 1998.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511810152>
- Sözer, Önay. “Nihilizm ve Demokrasi”. Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar/MonoKL 5/10 (2011), 573-579.
- Touraine, Alain. Demokrasi Nedir? çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Üskül Engin, Zeynep Özlem. “John Rawls: Bir Sözlemeci Adalet Kuramı”. Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş. thk. Ahmet Haluk Atalay. İstanbul:

- Teknik Yayıncılık, 2004.
- Voice, Paul. Rawls Explained: From Fairness to Utopia. Chicago: Open court, 2011.
- Weber, Eric Thomas. Rawls, Dewey, and Constructivism: On the Epistemology of Justice. London: Continuum, 2010.
- Yılmaz, Ramazan. “Richard Rorty’nin Post-Felsefî Kültürü”. Toplum Bilimleri Dergisi 29 (2020), 239-253.
- Yılmaz, Ramazan. “Umut Felsefesi Olarak Pragmatizm ve İnsana Olan Güven”. Özne 41. Kitap Pragmatizm. 315-338. Konya: Çizgi Kitabevi, 2024.

Latin Kilise Babaları Perspektifinden Hristiyanlıkta Boşanma ve Yeniden Evlenme

Dr. Öğr. Üyesi Nuh Yılmaz | ORCID: 0000-0002-6048-0363 | nuh.yilmaz@amasya.edu.tr

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00sbx0v13>

Öz

Hristiyanlıkta boşanma ve yeniden evlenme olgusu, kaynağını Kitab-ı Mukaddes'ten almaktadır. Söz konusu konuyla ilgili Kitab-ı Mukaddes ifadeleri kilise babalarına literal ve alegorik olarak yorumlanmış ve Hristiyanlar için belirleyici olmuştur. Bu minvalde çalışmanın konusunu Latin kilise babaları perspektifinden Hristiyanlıkta boşanma ve yeniden evlenme olgusu oluşturmaktadır. Çalışma Tertullian, Lactantius, Ambrose, Jerome ve Augustine gibi erken dönem Latin kilise babalarının boşanma ve yeniden evlenme konusundaki açıklamalarıyla sınırlandırılmıştır. Çalışmanın hipotezi, Hristiyanlıkta boşanma ve yeniden evlenme konusundaki İsa ve Pavlus'un söylemlerinin yanı sıra erken dönem kilise babalarının yorumlarının da belirleyici olduğudur. Ayrıca çalışma, mezkur kilise babalarının boşanma ve yeniden evlenme konusunda ittifak ettikleri ve ayrıştıkları yönleri ortaya koymayı hedeflemiştir. Çalışmada dinler tarihinin tarihsel, deskriptif ve hermenötiksel metodları kullanılmıştır. Çalışmanın birincil kaynaklarını başta Kitab-ı Mukaddes olmak üzere kilise babalarının eserleri; ikincil kaynaklarını ise, konuyla ilgili modern batı literatürü oluşturmaktadır. Çalışma sayesinde kilise babalarının boşanma ve yeniden evlenme konusunda farklı görüşler ortaya koydukları saptanmış; aynı zamanda Ambrose dışında diğer kilise babalarının eşitlikçi bir anlayış sergiledikleri görülmüştür. Dolayısıyla çalışma, Hristiyanlıktaki boşanma ve yeniden evlenme konusunu Latin kilise babaları perspektifinden ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Latin Kilise Babaları, Hristiyanlık, Boşanma, Yeniden Evlenme.

Atıf Bilgisi: Yılmaz, Nuh. "Latin Kilise Babaları Perspektifinden Hristiyanlıkta Boşanma ve Yeniden Evlenme". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 257-278.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1550187>

Geliş Tarihi	13.03.2025
Kabul Tarihi	25.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Nuh Yılmaz)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Divorce and Remarriage in Christianity from the Perspective of the Latin Church Fathers

Asst. Prof. Nuh Yılmaz | ORCID: 0000-0002-6048-0363 | nuh.yilmaz@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Amasya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00sbx0v13>

Abstract

The phenomenon of divorce and remarriage in Christianity derives its origin from the Bible. The Bible's statements on the subject in question were interpreted literally and allegorically by the church fathers and became decisive for Christians. In this context, the subject of this study is the phenomenon of divorce and remarriage in Christianity from the perspective of the Latin Church Fathers. The study is limited to the statements on divorce and remarriage of early Latin church fathers such as Tertullian, Lactantius, Ambrose, Jerome, and Augustine. The hypothesis of the study is that in Christianity, the discourses of Jesus and Paul on divorce and remarriage, as well as the comments of the early church fathers, are decisive. In addition, the study aimed to reveal the aspects on which the aforementioned church fathers agree and disagree on divorce and remarriage. In the study, historical, descriptive and hermeneutic methods of the history of religions were used. The primary sources of the study are the works of the church fathers, especially the Bible; the secondary sources are modern western literature on the subject. The study found that church fathers had different views on divorce and remarriage; it was also seen that, with the exception of Ambrose, the other church fathers displayed an egalitarian approach. Therefore, the study is important in terms of revealing the issue of divorce and remarriage in Christianity from the perspective of the Latin Church Fathers.

Keywords: History of Religions, Latin Church Fathers, Christianity, Divorce, Remarriage.

Citation: Yılmaz, Nuh. "Divorce and Remarriage in Christianity from the Perspective of the Latin Church Fathers". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 257-278.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1550187>

Date of Submission	13.03.2025
Date of Acceptance	25.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Nuh Yılmaz)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Boşanma, bir kadın ve erkek arasındaki evlilik birliğinin yetkili bir yargı mercii tarafından verilen bir karar ile veya gayriresmi bir şekilde sona erdirilmesi şeklinde tanımlanabilir.¹ Antik toplum ve kültürlerle bakıldığında boşanma olgusunun farklı biçimlerde ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Örneğin, Asur'da bir erkek, eşine bir ikametgâh tahsis etmeden onu boşama hakkına sahipti. Mısır ve Mezopotamya toplumlarında erkekler çeşitli sebeplerle eşlerini boşayabilmekteydi.² Diğer kültür ve toplumlar kadar esnek olmasa da Yahudi toplumunda da boşanma ve yeniden evlenme mümkün olmuştur. Benzer şekilde, pagan toplumlarında da karşılıklı rıza veya tek taraflı reddetme yoluyla boşanma ve yeniden evlenme uygulanmıştır.³ Roma Medeni Hukuku'nda iki taraf arasında akdedilen bir sözleşme olarak tanımlanan evlenme, tarafların karşılıklı rızasıyla veya belirli koşullar altında, bir tarafın tek taraflı iradesiyle feshedilebilmekteydi.⁴ Bununla beraber imparator Augustus'un (ö. MS 14) evlilik yasası, boşanma süreçlerini daha karmaşık bir hale getirmiş⁵ ve boşanma hadisesine tanıklık etmek için birden fazla kişinin bulunmasını şart koşmuştur.⁶

Roma toplumunda, bir erkek ve bir kadının zina nedeniyle boşanması yasal bir zorunluluk taşımazken kilise evlilik birliğinde uzlaşmanın önemine vurgu yapmıştır.⁷ Nitekim İsa ve Pavlus boşanma ve yeniden evlenme konusunda katı bir tutum sergilemiştir. Bu tutum sonraki yıllarda kilise

¹ Jacob Peter Oluwashola - Kolawole Oladotun Paul, "Jesus' Teaching on Divorce in Matthew 19:3", *The American Journal of Biblical Theology* 22/17 (2021), 3.

² Joel Hamuli Songela, "Divorce and Remarriage in Scripture", *Africa Journal of Evangelical Theology* 32/2 (2013), 96.

³ Margaret A. Schatkin, "Divorce", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (Great Britain: Routledge, 1999), 340-341.

⁴ Geoffrey S. Nathan, *The Family in Late Antiquity: The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition* (London and New York: Routledge, 2000), 20. Roma toplumunda, üst sınıflar arasında çok eşlilik söz konusuydu. Roma ahlakçıları tek eşliliği savunurken, kadınlar pratikte kocalarının ölümünün ardından düzenli olarak yeniden evlenebiliyorlardı. Daniel-Hughes, "Only in the Lord?": Debates over Paul's View of Remarriage in Early Christianity", *Science et Esprit* 66/2 (2014), 280. Roma toplumunda, zina hem erkeğin hem de kadının işlediği bir suç olarak kabul edilmekteydi, ancak bir erkeğin karısına sadakatsizliği, onu tek başına zina yapan biri olarak nitelendirmezdi. Bu bağlamda, Konstantin'in 331 tarihli boşanma yasası, bir erkeğe karısını zina gerekçesiyle boşama hakkı tanıırken, kadınlar için benzer bir düzenleme içermemekteydi. Philip Lyndon Reynolds, *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994), 174-175.

⁵ Çeşitli boşanma türlerinden bahsedilmektedir. Örneğin, Gaius Sulpicius Gallus (MÖ 166), karısını başı açık bir şekilde dışarı çıkması sebebiyle boşamıştır. Nathan, *The Family in Late Antiquity*, 20-21.

⁶ Nathan, *The Family in Late Antiquity*, 20.

⁷ Nathan, *The Family in Late Antiquity*, 108.

babalarının görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu minvalde çalışmanın temel amacı, Hristiyanlıkta boşanma ve yeniden evlenme meselelerini, özellikle erken dönem Latin kilise babaları perspektifinden ortaya koymaktır. Bu bağlamda, çalışmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır: İsa ve Pavlus boşanma ve yeniden evlenme konusunda ne gibi söylemlerde bulunmuştur? Kitab-ı Mukaddes'te boşanma ve yeniden evlenme ile ilgili cinsiyetçi bir yaklaşımdan bahsedilebilir mi? Erken dönem Latin kilise babaları, boşanma ve yeniden evlenme hakkında hangi açıklamalarda bulunmuşlardır? Bu kilise babaları, boşanma ve yeniden evlenme konusunda çifte standart uygulamışlar mıdır?

Hristiyanlıkta boşanma ve yeniden evlenme meselesinin arka planında hem İsa ve Pavlus'un sözlerinin hem de erken dönem Latin kilise babalarının bu konuya ilişkin açıklamalarının etkili olduğu görüşü, araştırmanın hipotezlerinden birini oluşturmaktadır. Batı literatüründe boşanma ve yeniden evlenmeye dair kayda değer çalışmalar bulunmaktadır. Türkçe literatürde de mezkûr konuyla ilgili kısmi çalışmalar olmakla beraber, konunun Latin kilise babaları perspektifinden ele alınmadığı görülmüştür. Bu bağlamda çalışma, bu eksikliği gidermeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışmada girişten sonra Kitab-ı Mukaddes'te boşanma ve yeniden evlenme olgusuna yer verilmiş; ardından Latin kilise babaları perspektifinden Hristiyanlıkta boşanma ve yeniden evlenme meselesi ortaya konulmuştur. Çalışmada dinler tarihinin tarihsel, deskriptif ve hermenötiksel metotlarından yararlanılmıştır.

1. Kitab-ı Mukaddes'te Boşanma ve Yeniden Evlenme

Eski Ahit'te boşanma, belirli koşullar altında izin verilen bir uygulama olarak yer almakla beraber⁸ açıkça teşvik edilmemiş veya onaylanmamıştır.⁹ Bunda bir taraftan evliliğin kadın ve erkeğin tek beden oluşu şeklinde nitelendirilmiş olması¹⁰ diğer taraftan ise boşanmanın Tanrı tarafından hoş karşılanmayan bir davranış olarak görülmesi etkili olmuştur.¹¹ Bununla beraber boşanma her ne kadar Tanrı'nın hoşlanmadığı bir davranış olarak kabul edilse de hem boşanma hem de yeniden evlenme tamamen yasaklanmamıştır.¹² Bu bağlamda, Tevrat'ta şu ifadeye yer verilmektedir:

⁸ *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003) Çık. 21:10-11.

⁹ Oluwashola - Paul, "Jesus' Teaching on Divorce in Matthew 19:3", 5.

¹⁰ Nitekim Tevrat'ta şöyle denmektedir: "Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak." Yar. 2:24.

¹¹ Boşanmanın Tanrı'nın hoşlanmadığı bir davranış olduğuyla ilgili bk. Mal. 2:13-16.

¹² Songela, "Divorce and Remarriage in Scripture", 93-94.

“Eğer bir adam evlendiği kadında yakışsız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp ona verir ve onu evinden kovarsa, kadın adamın evinden ayrıldıktan sonra başka biriyle evlenirse, ikinci kocası da ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp verir, onu evinden kovarsa ya da ikinci adam ölürse, kadını boşayan ilk kocası onunla yeniden evlenemez. Çünkü kadın kirlenmiştir. Bu Rab’bin gözündeki iğrençtir...”¹³

Öte yandan ilerleyen paragraflarda yer verileceği üzere, Yeni Ahit’te boşanma ve yeniden evlenmeyle ilgili durumlar arasında yer alan zina olgusunun Eski Ahit’te boşanma nedeni değil ölüm cezası gerektiren bir suç olduğuna da işaret etmek gerekir. Bu durum Tevrat’ta şu şekilde ifade edilmektedir: *“Biri başka birinin karısıyla, yani komşusunun karısıyla zina ederse hem kendisi hem de zina ettiği kadın kesinlikle öldürülecektir.”¹⁴* Metinde zina suçunun ölümle cezalandırılacağı belirtilmiş olsa da bunun uygulamada zorunlu boşanma ile değiştirildiğine dair önemli kanıtlar bulunmaktadır. Öyle ki, zina edenlerin taşlanarak/yakılarak öldürülmesi gerektiği görüşü teorik olarak benimsenmişken, pratikte genellikle farklı cezai yaptırımların uygulandığı anlaşılmaktadır.¹⁵ Örneğin Yusuf, Meryem’in taşlanması gerektiğini değil, onun zina suçu işlediğini düşündüğü için onu boşamayı uygun görmüştür.¹⁶ Dolayısıyla ilgili pasaj, boşanmayı değil yeniden evlenmeyi düzenleyen bir ilke olarak görülmektedir. Zira metin, bir kadının başka bir erkekle evliyken, ilk eşiyle tekrar evlenmesini yasaklamaktadır. Bunun arkasındaki sebep, kadının ikinci kocasıyla birlikte olmasının onu “kirletmiş” sayılması¹⁷ ve bu durumun, ikinci evliliğin zina ile özdeş bir nitelik taşıması nedeniyle Tanrı katında iğrenç bir eylem olarak değer görmesidir. Bu nedenle Weibling’in öne sürdüğü gibi, söz konusu metin boşanma sırasında değil, ikinci evliliğin tamamlanması sürecinde gerçekleşen zina ile ilgilidir. Bu yorum, yeniden evliliğin zina ile aynı kefeye konulduğu Yeni Ahit öğretisiyle tutarlılık arz etmektedir.¹⁸ Netice itibarıyla söz konusu metin boşanmayı emretmemekte veya onaylamamakta, bunun yerine Musa’nın belirli durumlarda boşanmayı kabul ettiğine dair bir ima içermektedir.¹⁹

Yeni Ahit’te boşanma ve yeniden evlenme meselesine geçmeden önce, bakireliğin evlilikten üstün bir erdem olarak vurgulandığını belirtmek gerekir. Bu yaklaşım, başta İsa ve annesi Meryem olmak üzere, İsa’yı vaftiz eden

¹³ Yas. 24:1-4.

¹⁴ Lev. 20:10; Yas. 22:22.

¹⁵ Bununla ilgili olarak bk. Özd. 6:33-35; Hoş. 2:3, 10; Hez. 16:37-39; 23:29

¹⁶ Mat. 1:19.

¹⁷ Lev. 18:20 ve Sayılar 5:13-14’ta zina kirliliği için kullanılır.

¹⁸ Mar. 10:11-12; Songela, “Divorce and Remarriage in Scripture”, 95-96.

¹⁹ Songela, “Divorce and Remarriage in Scripture”, 91-92.

Vaftizci Yahya'nın bakire olmalarıyla da desteklenmektedir. Bunun yanı sıra İsa, erkekleri ailelerinden ve ev yaşamlarından uzaklaştırmış²⁰ ve bu bağlamda öğrencilerine, onların dünyevi bağlılıklarını terk etmeleri gerektiğini²¹ şöyle ifade etmiştir: *"Size doğrusunu söyleyeyim, Tanrı'nın krallığı uğruna evini, karısını, kardeşlerini, ana babasını veya çocuklarını bırakan hiç kimse yoktur ki, bu zamanda ve gelecek çağda sonsuz yaşamı kat kat fazlasıyla almamış olmasın."*²² Hristiyanlıkta zamanın sonunun yaklaştığı vurgulanmakta ve bekar bir yaşam tarzının tercih edilmesi önerilmektedir. Bu görüş, Markos İncili'nde şu şekilde teyit edilmektedir: *"Ve o günlerde gebe olanlara ve emzikililere yazıklar olsun!"*²³ Ayrıca İsa'yı takip etme çağrısı, bir öğrencinin ailevi sorumluluklarını terk etmesini ve kendisini tamamen Tanrı'ya adanmasını zorunlu kılmaktadır. İsa bu durumu şöyle dile getirmiştir:

*"Bir kimse bana gelip de babasından, annesinden, karısından ve çocuklarından nefret etmezse... benim öğrencim olamaz."*²⁴ Son olarak, İsa'nın öğrencilerine hitaben *"Çünkü doğuştan hadım olanlar vardır, insanlar tarafından hadım edilenler vardır ve kendilerini göklerin krallığı için hadım edenler vardır."*²⁵ şeklindeki sözleri, öğrencilerine bakireliği tercih etmeleri gerektiğini ima etmektedir.²⁶

Pavlus da evliliği tıpkı İsa gibi eskatolojik bir perspektiften değerlendirmekte²⁷ ve bu görüşünü şu şekilde dile getirmektedir:

*"Yaklaşan sıkıntıyı göz önünde bulundurarak bir kişinin olduğu gibi kalmasının iyi olduğunu düşünüyorum. Kardeşlerim, belirlenen zaman çok kısa oldu; bundan sonra beş karısı olanlar, hiç karısı yokmuş gibi olsunlar, ... çünkü bu dünyanın biçimi geçiyor ... Kaygılardan uzak olmanızı istiyorum. Evlenmemiş adam, Rabbi nasıl memnun edeceğini düşünerek Rabbin işleri için kaygılanır; ama evli adam dünyasal işler için kaygılanır..."*²⁸

Başka bir yerde ise *"...nişanlısıyla evlenen iyi eder, evlenmeyense daha iyi eder"*²⁹ der. Metinlerden de anlaşılacağı üzere Pavlus, evliliğe kıyasla bekarlığı üstün tutmaktadır.³⁰ Dolayısıyla Yeni Ahit'te Tanrı Krallığı uğruna

²⁰ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, XXVI-XXVII.

²¹ Patrick H. Maille, *Early Christianity and the Family* (Texas: Texas Tech University, Master Thesis, 1998), 21.

²² Luk. 18:29-30.

²³ Mar. 13:17.

²⁴ Luk. 14:26.

²⁵ Mat. 19:12.

²⁶ Willy Rordorf, "Marriage in the New Testament and in the Early Church", *Journal of Ecclesiastical History* 20/2 (1969), 193-194.

²⁷ Rordorf, "Marriage in the New Testament and in the Early Church", 195.

²⁸ 1Ko. 7:32-34. Benzer bir anlatı için bk. 1Ko. 7:29-31.

²⁹ 1Ko. 7:38.

³⁰ Maille, *Early Christianity and the Family*, 24. Pavlus'un evliliğe dair görüşleri için bk. Hakkı Ş. Yasdımın, "Pavlus'un Evlilik Hakkındaki Görüşü", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001), 77-91.

bekarlığın, Hristiyan yaşamını sürdürmenin geçerli ve saygın bir yolu olarak vurgulandığı ifade edilebilir.³¹

Öte yandan Pavlus, bir erkeğin kadına dokunmamasının daha uygun olduğu görüşüne eğilimli olmakla birlikte,³² zinaya düşmemek amacıyla evlenmenin de bir seçenek olabileceğine vurgu yapmakta³³ ve bu durumu şu sözleriyle açıklamaktadır: “*Ama zinadan sakınmak için her erkeğin kendi karısı, her kadının da kendi kocası olsun.*”³⁴ Yine bu minvalde o, evlenmenin yanmak gibi olumsuz bir durumdan daha üstün olduğuna vurgu yapmış³⁵ ve bu nedenle evlenmenin yalnızca müsaade edilen bir eylem değil, aynı zamanda önerilen bir durum olduğunu belirtmiştir.³⁶ Pavlus, erkeklerin kimlerle evleneceğine dair bir açıklamaya yer vermezken Hristiyan kadınların Rab’be bağımlı olmak şartıyla dilediği kişiyle evlenmekte özgür olduklarına işaret etmiş ve bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “*Kadın kocasına onun yaşamı süresince bağlıdır. Koca ölürse, istediği kişiyle evlenmekte özgürdür. Yeter ki bu kişi Rab’be bağlı biri olsun.*”³⁷ Bu bağlamda Pavlus, kadınların inanlı olmayanlarla evlenmelerini yasaklamış ve onlara şöyle hitap etmiştir: “*İnanlı olmayanlarla aynı boyunduruk altına girmeyin. Çünkü doğruluk kötülükle ne paylaşabilir? Ya da ışık karanlıkla nasıl ortak olabilir?*”³⁸ Bununla beraber Pavlus’un bazı pasajlarda karma evliliklere olumlu bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bu anlamda o, iman etmeyen bir erkeğin, imanlı karısı nedeniyle kutsanacağını; benzer şekilde, iman etmeyen bir kadının da imanlı kocası aracılığıyla kutsanacağını ifade etmiştir. Ayrıca, bu durumun çocuklar üzerinde de etkisi olduğunu, zira çocukların imanlı ebeveynleri aracılığıyla kutsal kılınacaklarını, aksi takdirde onların murdar olacağını vurgulamıştır.³⁹ Dolayısıyla bir tarafın Hristiyan inancına sahip olması, ailedeki çocukların kutsallığının sağlanacağı anlamına gelmektedir.⁴⁰

Pavlus’un evlilikle ilgili bir diğer vurgusu, tıpkı kilisenin İsa’ya olan bağlılığı gibi, kadınların da her durumda kocalarına bağlı olmaları, kocaların da

³¹ Rordorf, “Marriage in the New Testament and in the Early Church”, 195.

³² 1Ko. 7:1.

³³ Maille, *Early Christianity and the Family*, 24.

³⁴ 1Ko. 7:2.

³⁵ 1Ko. 7:9.

³⁶ Maille, *Early Christianity and the Family*, 24. Hristiyan ilahiyatçıların ekseriyeti, evliliği tek eşlilik biçiminde dahi eleştirmişler ve onu bakirelik ve dulluktan sonra gelen, en düşük derecede bir cinsel saflık durumu olarak değerlendirmişlerdir. Panos D. Bardis, “Early Christianity and the Family”, *Sociological Bulletin* 13/2 (1964), 2.

³⁷ 1Ko. 7:39. Pavlus, söz konusu ifadenin devamında kadının olduğu durumda kaldığında daha mutlu olacağına işaret etmektedir. 1Ko. 7:40. Pavlus’un bu bağlamdaki sözleri, İsa’nın yeniden evlenme konusundaki sözleriyle çelişmektedir. Maille, *Early Christianity and the Family*, 24.

³⁸ 2Ko. 6:14.

³⁹ 1Ko. 7:14.

⁴⁰ Maille, *Early Christianity and the Family*, 24-25.

eşlerini kendi bedenleri gibi sevmeleri gerektiğidir. Ayrıca Pavlus, bir adamın annesini ve babasını terk edip, karısına bağlanacağını ve ikisinin tek bir beden olacağını vurgulamıştır.⁴¹

Yeni Ahit'te boşanma ve yeniden evlenme konularında İsa ve Pavlus arasında belirgin bir görüş ayrılığı bulunduğu söylenebilir. Zira Sinoptik İnciller'de boşanma ve yeniden evlenmeye izin verilmemekte ve yeniden evlenenler zina işlemekle suçlanmaktadır.⁴² Bu bağlamda İsa, şöyle demektedir: *“Karısını boşayıp bir başkasıyla evlenen, ona karşı zina etmiş olur. Kadın da kocasını boşayıp bir başkasıyla evlenirse, zina etmiş olur.”*⁴³ İsa'nın bu tutumu, evli çiftlerin tek bir beden olarak kabul edilmesi ve bu sebeple Tanrı'nın birleştirdiği kişileri hiç kimsenin ayırmaması gerektiği anlayışına dayanmaktadır.⁴⁴ Hatta İsa'nın sözlerine göre, Musa'nın şeriatında da boşanma yasaklanmış olup sadece insanların kalplerinin katılığı nedeniyle boşanmaya izin verilmiştir.⁴⁵ Dolayısıyla, Tevrat'ın boşanmayı onayladığı veya zorunlu kıldığı şeklinde bir yorum yapılmamalıdır. Çünkü bu durum, Musa'nın getirdiği boşanma yasasının, yaratılışın temel yasaları tarafından geçersiz kılındığını göstermektedir.⁴⁶

İsa, boşanma ve yeniden evlenme konusunda katı bir yaklaşım sergilemiş olsa da Matta İncili'nde *“...her kim karısını zina⁴⁷ dışında bir nedenle boşarsa, onu zinaya itmiş olur. Her kim boşanmış bir kadınla evlenirse zina etmiş olur”*⁴⁸ ve başka bir yerde Ferisilere hitaben *“Size diyorum ki her kim zinadan başka bir nedenle karısını boşayıp başkasıyla evlenirse zina etmiş*

⁴¹ Ef. 5:22-33.

⁴² Hülya Çetin, “Dağdaki Vaazda Boşanma”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi SBE Dergisi* 3/2 (2012), 228.

⁴³ Mar. 10:11-12. Benzer ifadeler için bk. Luk. 16:18.

⁴⁴ Mat. 19:3-6; Mar. 10:6-9. Songela, “Divorce and Remarriage in Scripture”, 101-102. Bu nedenle İsa, evliliğin gerçekleşmesi durumunda, tek cılılığı ve süreklilik arz eden bir evliliği tavsiye etmektedir. Bruce Vawter, “Divorce and the New Testament”, *The Catholic Biblical Quarterly* 39/4 (1977), 530.

⁴⁵ Mat. 19:8. Mar. 10:5. Ancak Fitzmyer, İsa'nın boşanmayı kesin bir şekilde yasaklamasını, Eski Ahit'te bu denli sert bir şekilde kınanmadığı için Yahudilik bağlamında yeni bir gelişme olarak değerlendirmektedir. Bu da, İsa'nın boşanma konusundaki öğretisinin hiçbir Yahudi mezhebinin etkisi altında şekillenmediğini göstermektedir. Joseph A. Fitzmyer, “The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence”, *Theological Studies* 37 (1976), 213-214.

⁴⁶ Oluwashola - Paul, “Jesus' Teaching on Divorce in Matthew 19:3”, 8.

⁴⁷ “Porneia” kelimesi, erken patristik dönemde ve sonrasında genel olarak zina anlamında kullanılmıştır. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, XXIV. Bununla birlikte söz konusu kelimenin anlamı hakkında farklı yorumlar yapılmaktadır. Örneğin Fitzmyer, bu kelimenin birden fazla anlam taşıdığına dikkat çekmekte ve Matta'nın zina anlamını kastetmiş olamayacağına işaret etmektedir. Fitzmyer, “The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence”, 208-209. Hunter ise, “pornei” kelimesinin temiz olmama/kirlilik (*uncleanness*) anlamına geldiğini ve Matta'nın, bir erkeğin karısında “uygunsuzluk” bulması durumunda onu boşamasına izin veren Yasanın Tekrarı 24:1-4'teki yasayı yansıttığı konusunda bir konsensüs oluştuğuna dikkat çekmektedir. Daha geniş bilgi için bk. David G. Hunter, “Historical Theology and the Problem of Divorce and Remarriage Today”, *Journal of Moral Theology* 10/2 (2021), 37-38.

⁴⁸ Mat. 5:32.

olur.”⁴⁹ diyerek zina nedeniyle boşanmaya ve yeniden evlenmeye izin verir gibi görünmektedir. Metin bir taraftan zina dışında boşanmanın geçerli olmayacağına işaret ederken, diğer taraftan da başka biriyle yeniden evlenmeyi zina olarak görmektedir. Dolayısıyla İncillerdeki boşanma ve yeniden evlenme ile ilgili ifadelerden hareketle, İsa’nın boşanma ve yeniden evlenme konusundaki sözlerinin farklı şekillerde yorumlanabileceği söylenebilir. Zira İsa, bir yandan boşanmış bir kişinin yeniden evlenmesini herhangi bir koşul öne sürmeden zina olarak nitelendirirken, diğer yandan “zina hariç” ifadesiyle bu durumu belirli bir koşula bağlamaktadır. Bu bağlamda, bir yorumda kocasını boşayıp yeniden evlenen kadın suçlu sayılırken, diğer bir yorumda boşanmış bir kadınla evlenen erkek suçlu kabul edilmektedir. Ayrıca, bir bakış açısından, bir erkeğin karısını boşayıp yeniden evlenmesi onu zina işleniş biri konumuna getirirken, başka bir bakış açısından, masum bir kadının eşinden boşanması onu zina işleyen biri pozisyonuna sokmaktadır.⁵⁰

İsa’nın boşanma ve yeniden evlenme konusundaki açıklamaları üzerine yapılan araştırmalarda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, her iki taraf için de yeniden evlenmenin tamamen yasak olduğunu ileri sürerken, diğerleri yalnızca zina suçlamasıyla boşanmış olan masum tarafın yeniden evlenebileceğini savunmuştur. Diğer bir grup araştırmacı ise, her iki tarafın da yeniden evlenme hakkına sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu görüş farklılıkları, özellikle Matta İncili 5:32 ve 19:9’un anlamı etrafında yoğunlaşmıştır. Yeniden evlenmeye tamamen karşı olanlar, istisna hükmünü yalnızca boşanma eylemini değiştiren bir düzenleme olarak yorumlarken, masum tarafın yeniden evlenmesini savunanlar, bu maddeyi hem boşanma hem de yeniden evlenme eylemlerini düzenleyen bir açıklama olarak değerlendirmişlerdir.⁵¹

İncillerin yanı sıra, Pavlus da mektuplarında İsa’nın sözlerine atıfta bulunmuştur. Bu anlamda Pavlus şu açıklamada bulunmuştur: “*Evli olanlara buyruk veriyorum: Kadın kocasından ayrılmasın. Bu buyruğu veren ben değilim, Rab’dir. Ayrılırsa da başkasıyla evlenmesin, ya da kocasıyla barışsın. Erkek de karısını boşamasın.*”⁵² Metinden anlaşıldığı üzere, Pavlus hem kadının hem de erkeğin boşanmamaları gerektiğini vurgulamış; kadının boşanması durumunda yeniden evlenmemesi gerektiğine işaret etmiş; ancak erkeğin yeniden

⁴⁹ Mat. 19:9. Markos ve Luka İncilleri, İsa’nın boşanma ve yeniden evlenme konusundaki öğretisini hiçbir istisna içermeyen, mutlak bir biçimde ifade ederken, Matta İncili, bu öğretileri iki kez istisna getirmektedir. Hunter, “Historical Theology and the Problem of Divorce and Remarriage Today”, 36-37.

⁵⁰ Shirley Jackson Case, “Divorce and Remarriage in the Teaching of Jesus”, *The Biblical World* 45/1 (1915), 19-20.

⁵¹ Songela, “Divorce and Remarriage in Scripture”, 100-101.

⁵² 1Ko. 7:10-11.

evlenmesiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁵³ Pavlus, evlilik bağının sona ermemesi gerektiğini vurgulamakla birlikte, boşanmış bireylerin yeniden evlenmelerinin günah olmadığını şu şekilde ifade etmiştir: “*Bence şu sıkıntılı döneme yaraşan tutum insanın olduğu durumda kalmasıdır. Kadına bağlı mısın? Bu bağı çözme. Kadından çözülmüş müsün? Evliliği dileme. Ama evlenirsen günah işlemiş olmazsın...*”⁵⁴ Pavlus, aynı zamanda karma evliliklerde de boşanmaya karşı bir tutum sergilemiş, ancak boşanmanın gerçekleşmesini de yasaklamamıştır. O, bu bağlamda şöyle demiştir:

“*Geriye kalanlara Rab değil, ben söylüyorum: eğer bir kardeşin iman etmeyen karısı varsa ve kadın onunla yaşamayı uygun buluyorsa, kardeş onu boşamasın. Bunun gibi, bir kadının iman etmeyen kocası varsa ve bu erkek onunla yaşamayı uygun buluyorsa, kadın onu boşamasın. Çünkü iman etmeyen erkek karısı nedeniyle kutsanır. Bunun gibi, iman etmeyen kadın da o kardeş nedeniyle kutsanır. Yoksa, çocuklarınız murdar olurdu. Ama şimdi kutsaldılar. İman etmeyen kişi boşamayı yeğliyorsa, boşansın. Böyle durumlarda kardeşin ya da kız kardeşin yükümlülüğü yoktur...*”⁵⁵

Dolayısıyla metinde karma evliliklerde boşanma olasılığının söz konusu olduğu belirtilmektedir. Ancak boşanma sonrası yeniden evlenme durumuna dair herhangi bir değerlendirmeye yer verilmemektedir. Bu bağlamda, Rordorf, Pavlus’un boşanmaya izin vermesini, İsa’nın Tanrı Krallığı uğruna kişinin ailesini ve yakınlarını terk etmesi gerektiği yönündeki öğretileriyle ilişkilendirmiştir.⁵⁶

Öte yandan Pavlus, sadece eşlerden birinin ölümü durumunda yeniden evlenmeye izin vermiş ve bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Evli bir kadın kocası yaşadığı sürece ona yasayla bağlıdır. Ama kocası ölürse, onu kocasına bağlayan yasadan özgür kılınır. Şöyle ki, kocası yaşarken başka bir erkeğe varırsa, zina etmiş sayılır. Oysa kocası ölürse bu yasadan özgürdür; başka bir erkeğe varsa da zina etmiş olmaz.*”⁵⁷ Metinden de anlaşıldığı gibi Pavlus, evli bir kadının kocası öldüğünde başka bir erkekle evlenmesine izin vermekte ve bu durumu zina olarak görmemektedir. Bu bağlamda, Pavlus’un öğretileri göz önünde bulundurulduğunda, boşanma ve yeniden evlenme konusunda İsa’ya kıyasla daha esnek bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Pavlus’un Pastoral Mektuplar’da⁵⁸ tek eşlilikle ilgili kullandığı ifadeler, araştırmacılar tarafından yeniden evlenme konusu ile ilişkilendirilmiş ve bu

⁵³ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, XXIV-XXV.

⁵⁴ 1Ko. 7:26-28.

⁵⁵ 1Ko. 7:12-16.

⁵⁶ Rordorf, “Marriage in the New Testament and in the Early Church”, 197-198.

⁵⁷ Rom. 7:2-3. 1Ko. 7:39. Ayrıca evliliğin kirlenmemesine dair bk. İbr. 13:4.

⁵⁸ 1Ti. 3:2, 5:9; Tit. 1:6.

durum, farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Vawter, bu metinlerde geçen tek eşe sahip olma ilkesinin, kilise içindeki belirli bazı sınıflar için ikinci bir evliliğin uygunsuz kabul edildiği anlamına geldiğini ileri sürerken; diğer araştırmacılar, önceki eşin ölümünden dolayı yeniden evliliğin yapılabileceği görüşünü savunmaktadır.⁵⁹

Yeni Ahit'te boşanma ve yeniden evlenme konusundaki İsa ve Pavlus'un ifadeleri, bazı benzerlikler taşısa da Pavlus'un yeniden evlenme hakkındaki ifadeleri, araştırmacılar tarafından İsa'nın sözleriyle çelişkili olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Pavlus'un sözlerinin gerçekten bir izin mi yoksa Korint Kilisesi'nden kendisine bildirilen belirli bir duruma yönelik bir taviz mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bunun yanı sıra, Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektup 7:10'da boşanmış bir kadın için başka bir evlilik öngörmemesi, ancak aynı pasajın 12-15. ifadelerinde, iman etmeyen bir eşin ayrılması durumunda kadının yeniden evlenmesine izin vermesi arasındaki çelişkili görünen durum da dikkat çekicidir.⁶⁰ Ayrıca araştırmacıların büyük bir kısmı Yeni Ahit'teki boşanma ve yeniden evlenmeyle ilgili ifadelerin hem çok eşliliği hem de yeniden evlenmeyi yasakladığını savunmaktadır. Bu bağlamda G. Vermees ve benzer görüşlere sahip olanlar, söz konusu metinlerle yalnızca çok eşliliğin yasaklandığını; J. Murphy-O'Connor ve benzer düşünceye sahip olanlar ise, ikinci evliliğe izin verilmediğini ileri sürmektedir.⁶¹

2. Latin Kilise Babaları Perspektifinden Hristiyanlıkta Boşanma ve Yeniden Evlenme

Erken dönem kilise babalarının boşanma ve yeniden evlenme konusundaki görüşleri, iki açıdan önemlidir: Birincisi, kilise babalarının havarilerin öğretilerinin en yakın mirasçıları olmaları; ikincisi ise, Roma hukukunun boşanmayı kabul ettiği ve boşanmanın özellikle üst sınıflar arasında revaçta olduğu bir dönemde yaşamış olmalarıdır.⁶² Bu bağlamda, kilise babaları genel olarak Roma hukukunun boşanma ve yeniden evlenme konusundaki açıklamalarını eleştirmiş ve bu konularda olumsuz ve katı bir tutum sergilemişlerdir.⁶³ Nitekim Roma toplumunda evlilik, sadece tek taraflı reddetme

⁵⁹ Yeniden evliliği savunanlar ise Pavlus'un "Bu nedenle, daha genç dulların evlenmelerini, çocuk yapmalarını, evlerini yönetmelerini, düşmana hiçbir fırsat vermemelerini isterim" sözüne atıfta bulunurlar. 1.Ti. 5:14. Vawter, "Divorce and the New Testament", 537-538.

⁶⁰ Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektup 7. bapta diğer çelişkileri ile ilgili olarak bk. Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence", 200, dipnot 13.

⁶¹ Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence", 219-220.

⁶² Schatkin, "Divorce", 340-341.

⁶³ Nathan, *The Family in Late Antiquity*, 107-108. Bu kilise babaları arasında Ambrose, Jerome ve Augustine de zikredilmektedir. Henri Crouzel, "Divorce and Remarriage in the Early Church: Some Reflections on Historical

durumunda yasal bir süreci gerektirmekleyken, diğer durumlarda taraflar arasında basit bir anlaşma olarak kabul edilmekte ve karşılıklı rıza ile kolaylıkla sona erdirilebilmektedir. Kilise babalarına göre ise, boşanma genellikle zina dışında mümkün görülmemektedir. Hatta bazı kilise babaları, zina durumunda dahi boşanmanın geçerli olmayacağını savunmuşlardır. Kilise babaları, evliliğin bozulmazlığına ilişkin görüşlerini, Tevrat'ta yer alan "...*Adam annesini ve babasını bırakıp tek beden olacaktır*"⁶⁴ ifadesine dayandırmışlardır. Bu noktada evliliğin Tanrı tarafından kutsanıp mühürlendiği ve dolayısıyla bozulmaz olduğu savunulmakta; böylelikle Tanrı'nın Hristiyan evliliklerine müdahale ettiği ifade edilmektedir.⁶⁵ Bu nedenle, kilise babaları mutlak boşanmayı kınamışlar; ancak bazıları, dinden dönme, tamahkarlık, zina ve putperestlik gibi belirli gerekçelerle boşanmayı kabul etmişlerdir.⁶⁶ Kilise babalarının ekserisi, masum tarafın zina yapan eşini boşayabileceğini, aksi takdirde evlilik birliğinin kutsallığı ve bütünlüğünün tehlikeye girebileceğini savunmuşlardır. Ancak, tövbe eden tarafla barışmanın gerekliliği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁶⁷ Bunun yanı sıra, bazı istisnalar olmakla birlikte, kilise babaları Roma hukukunun zina ile ilgili olarak uyguladığı çifte standardı eleştirmişler ve zinanın her iki cinsiyet için de geçerli olduğunu vurgulamışlar;⁶⁸ ayrıca zina durumunda boşanmanın her iki cinsiyet için eşit şekilde geçerli olması gerektiğine dikkat çekmişlerdir.⁶⁹ Latin kilise babalarına göre, genel olarak boşanmanın tek meşru gerekçesi zina suçu olmakla birlikte,⁷⁰ bu tür bir boşanma, masum tarafa yeniden evlenme hakkı tanınamamaktadır.⁷¹ Bu çerçevede, istisnalar olmakla birlikte, Latin kilisesi babaları, zina nedeniyle boşanmış çiftlerin yeniden evlenmelerine izin vermemişlerdir.⁷²

Öte yandan kilise babaları, eşlerden birinin ölümünün ardından yeniden evlilik meselesinde Pavlus'un görüşlerini izlemişler ve dul erkek ya da kadının yeniden evlenmesine izin vermekle birlikte, bu durumu teşvik etmemişlerdir.⁷³

Methodology", çev. Michelle K. Borras, *Communio: International Catholic Review* 41 (2014), 476.

⁶⁴ Yar. 2:22-24.

⁶⁵ Crouzel, "Divorce and Remarriage in the Early Church", 476-477.

⁶⁶ Bardis, "Early Christianity and the Family", 16-17.

⁶⁷ Örneğin Augustine, barışmayı tavsiye ederken Jerome bunu yasaklamıştır. Schatkin, "Divorce", 340-341.

⁶⁸ Bu kilise babaları arasında Ambrose, Jerome ve Augustine zikredilmektedir. Crouzel, "Divorce and Remarriage in the Early Church", 476.

⁶⁹ Bu şekilde düşünen kilise babalarına Tertullian, Novatian (öl. 258), Lactantius, Jerome ve Augustine örnek gösterilebilir. Crouzel, "Divorce and Remarriage in the Early Church", 491-492.

⁷⁰ Erken dönem Latin kilise babaları (Ambrose dışında) genel olarak zina suçu nedeniyle boşanma hususunda Pavlus'un öğretilerine sadık kalmaya çalışmışlardır. Crouzel, "Divorce and Remarriage in the Early Church", 491-492.

⁷¹ Bu bağlamda, genç dul kadınların evlenmeleri yaşlı dulların ise bekar kalmaları teşvik edilmiştir. Nathan, *The Family in Late Antiquity*, 108.

⁷² Rordorf, "Marriage in the New Testament and in the Early Church", 204.

⁷³ Rordorf, "Marriage in the New Testament and in the Early Church", 205.

Ancak, bu bağlamda Tertullian (öl. 225?) ve Augustine (öl. 430) ölümle dahi evlilik bağının sona ermediğini, aksine bu bağın sonsuza dek devam ettiğini savunmuştur. Bu çerçevede, Latin kilise babalarından Tertullian, Ambrose (öl. 397), Lactantius (öl. 320), Jerome (öl. 420) ve Augustine'in boşanma ve yeniden evlenme konusundaki görüşleri, müstakil olarak boşanma ve yeniden evlenme başlıkları altında incelenmiştir.

2.1. Latin Kilise Babaları Perspektifinden Hristiyanlıkta Boşanma

Latin kilise babaları, genel olarak zina dışındaki boşanmalara karşı menfi bir tutum sergilemiş olmakla birlikte, zina durumunda farklı görüşler geliştirmişlerdir. Örneğin Tertullian, Montanizm'i benimsemeden önce sadece zina nedeniyle boşanmanın gerçekleştirilebileceğini belirtmekle beraber,⁷⁴ yeniden evlenme niyetiyle yapılan boşanmaların geçersiz olduğuna dikkat çekmiş ve şayet boşanma gerçekleşmişse de tarafların uzlaştırılması gerektiğine vurgu yapmıştır.⁷⁵ Tertullian'a göre zina durumunda boşanma gerçekleştirilmelidir; zira Tanrı'nın daha önce evlilikle tek bedende birleştirdiği bedenler zina sayesinde başka bir bedenle karışmış ve kirlenmiştir.⁷⁶ Tertullian bu görüşünü Montanizm'i benimsediği ilk yıllarda da devam ettirmiş; bu bağlamda sadece zina durumunda Tanrı'nın boşanmayı meşru kıldığına dikkat çekmiş ve bunun dışında gerçekleşen boşanmalar geçerli bir şekilde feshedilmediği için evlilik bağının sürdüğünü belirtmiştir. İlk evlilik bağının devam etmesi nedeniyle ikinci bir evliliği zina olarak değerlendirmiştir.⁷⁷ Katı bir Montanist olduğu dönemde ise, her ne sebeple olursa olsun boşanmış bir çiftin evlilik bağının devam ettiğini savunmuştur.⁷⁸ Bu noktada Tertullian'ın evlilik bağını iki boyutta (dünyevî ve uhrevî) ele aldığı söylenebilir. Evlilik bağı dünyevi boyutta zina nedeniyle boşanma veya ölüm ile sona erebilirken, uhrevî düzeyde devam etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla Tertullian, Montanizm'i

⁷⁴ Tertullian, "To His Wife", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts vd. (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 4/2.8.6, 48.

⁷⁵ Tertullian, "Against Marcion", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts vd. (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 3/4.34, 404-407. Tertullian, "On Modesty", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts vd. (Boston: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 4/16, 92.

⁷⁶ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 196-198.

⁷⁷ Markiyon, Musa'nın boşanmayı onayladığını, buna karşın İsa'nın yasakladığını iddia etmekte; Tertullian ise, Musa ile İsa arasında boşanma konusunda bir farklılık olmadığını savunmaktadır. Zira her iki öğretilerde de hem şartlı boşanma hem de zina gerekçesiyle boşanma doğrulanmakta, evlilik tek bedende birleşmek olarak nitelendirilmekte ve evlilik bağının zina dışında insanlar tarafından çözülmez olduğu vurgulanmaktadır. Tertullian, "Against Marcion", 3/4.34.5, 635-636.

⁷⁸ Tertullian, "On Monogamy", *Ante-Nicene Fathers* (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 4/9.10, 66-67. J. P. Arendzen, "Ante-Nicene Interpretations of the Sayings on Divorce", *The Journal of Theological Studies* 20/79 (1919), 234.

⁷⁹ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 190-192.

benimsemeden önce zina nedeniyle eşini boşayan bir erkeğin hâlâ onunla evli olduğuna inanmazken, Montanizm'i kabul ettikten sonra bu görüşünü değiştirmiş ve zina ile ölümün dahi evlilik bağına sona erdirmediğini savunmuştur.⁸⁰

Tertullian gibi Lactantius da sadece zina nedeniyle boşanmanın gerçekleşebileceğini; bunun dışındaki boşanmaların geçersiz olduğunu savunmuştur. Başka bir söylemle o, sadece zina gerekçesiyle boşanmanın gerçekleşebileceğini, zina dışındaki boşanmalarda ise evlilik bağının hiçbir şekilde sona ermeyeceğini iddia etmiştir.⁸¹ Lactantius, Roma hukukunu çifte standart uygulaması nedeniyle eleştirmiş ve evliliği eşit haklarla tek bir bedende birleşen bireylerin birliği olarak gördüğü için bu birliği ihlal eden kişiyi zina işlemiş addetmiştir.⁸² Bu anlayışa dayanarak Lactantius, kadınların da eşlerini zina gerekçesiyle boşayabileceğini belirtmiştir.⁸³

Diğer bir Latin kilise babası olan Ambrose, boşanma ve yeniden evlenme hakkındaki görüşlerini, Korintlilere Birinci Mektup 7:10-11'e dayandırmakla beraber;⁸⁴ bir kadının, kocası hayatta olduğu sürece ona bağlı olduğunu; ancak kocasının ölümünün ardından bu bağlılığın sona erdiğini ifade etmiştir.⁸⁵ Aynı zamanda diğer Latin kilise babaları gibi, boşanmanın sadece cinsel sadakatsizlik ve dinden dönme gibi özel durumlarda her iki cinsiyet için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda o, bir erkeğin karısının sadakatsizliği dışında onu boşamaması gerektiğini savunmuştur.⁸⁶

Bir diğer Latin kilise babası olan Jerome da diğer kilise babaları gibi zina durumunda boşanmanın gerekli olduğunu belirtmiştir.⁸⁷ Bu anlamda o, zinanın evliliğin özünü ve tek bedende birleşmeyi bozduğunu, dolayısıyla boşanmayı meşru kıldığını dile getirmiştir. Jerome'a göre, evliliği bozan tek unsur zinadır. O, boşanmadan bu duruma devam eden kişilerin lanetleneceğini dile getirmiş ve Özdeyişler 18:22'ye atıfta bulunarak, zina yapan kadının tutulmaması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Jerome, Pavlus'un Romalılara Mektubu 7:1-3 ile

⁸⁰ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 193-194.

⁸¹ Lactantius, "The Epitome of the Divine Institutes", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts vd. (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 7/66, 250.

⁸² Lactantius, "The Divine Institutes", *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts vd. (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 7/6.23, 189-190.

⁸³ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 182-183.

⁸⁴ David G. Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage", *Augustinian Studies* 48/1-2 (2017), 175.

⁸⁵ Ambrose, "The Treatise Concerning Widows", *NPNF2-10. Ambrose: Selected Works and Letters*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004), 10/11.69, 692.

⁸⁶ Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage", 175.

⁸⁷ Jerome, "The Letters of St. Jerome: Letter LXXVII. To Oceanus", *NPNF2-06. Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1892), 6/77.3, 337. Bardis, "Early Christianity and the Family", 7.

Korintlilere Birinci Mektubu 7:39'u referans göstererek, bir kadının kocası yaşadığı sürece ona bağlı olduğunu, kocası tarafından zina veya benzeri bir davranış nedeniyle terk edilmiş olsa bile, kocası hayatta olduğu sürece boşanmanın gerçekleşmeyeceğini vurgulamıştır.⁸⁸

Öte yandan Jerome, Fabiola'yla ilgili olarak, onun ilk kocasını terk edip, eski eşi hayattayken başka biriyle evlenmesini kabul edilebilir bir davranış olarak değerlendirmiştir. Bu noktada Jerome, Fabiola'nın oldukça genç bir kadın olduğuna ve dul olarak hayatını idare ettiremeyeceğine işaret etmiştir.⁸⁹ Bu durumda Jerome, önceki görüşleriyle çelişkiye düşerek boşanmanın gerçekleştiğini ima etmiştir. Ayrıca Jerome, kadınlara yönelik uygulanan kuralların erkeklere yönelik kurallarla eşit olması gerektiği anlayışından hareketle, Fabiola'nın kocasını terk etmesini de meşru bir davranış olarak değerlendirmiştir.⁹⁰

Son olarak Latin kilise babalarından Augustine ise, boşanma konusunda Tertullian'a benzer görüşler ortaya koymuştur. Bu bağlamda o, Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu 7:10-11'i referans göstererek, kadının kocasından ayrılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak şayet ayrılmak zorunda kalırsa ya bekar kalması ya da kocasıyla barışması gerektiğini belirtmiştir.⁹¹ Nitekim Pollentius, Matta İncili 19:9'u referans göstererek evli çiftlerin zina nedeniyle boşanabileceklerini ve yeniden evlenebileceklerini iddia etmiştir. Aynı zamanda Pavlus'un bahsettiği, zina gerekçesi olmaksızın kocalarını terk eden kadınların, aslında evli kalmaları veya kocalarıyla barışmaları gereken kadınlar olduğuna dikkat çekmiştir.⁹² Augustine ise, Matta 5:32'ye ve Pavlus'un zina⁹³ nedeniyle eşlerini terk eden kadınlar hakkında yaptığı açıklamalara atıfta bulunarak, kadınların yalnızca zina sebebiyle kocalarını boşayabileceklerini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Augustine, aynı kuralın erkekler için de geçerli olduğunu savunarak, erkeklerin de zina dışında bir sebeple eşlerini boşayamayacaklarını

⁸⁸ Jerome, "The Letters of St. Jerome: Letter LV. To Amandus", *NPNF2-06. Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1892), 6/55.3, 247. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 200-201, 205.

⁸⁹ Jerome, "The Letters of St. Jerome: Letter LXXVII. To Oceanus", 6/77.3, 337-338. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 201-202.

⁹⁰ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 201-202, 204.

⁹¹ Augustine, "Adulterous Marriages", çev. Charles T. Huegelmeier, *The Fathers of the Church: St. Augustine Treatises on Marriage and Other Subjects*, ed. Joseph Deferrari (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1955), 27/1.3.3, 64-65.

⁹² Augustine, "Adulterous Marriages", 27/1.8.8, 70. Pollentius, zina istisnasının hem kadınlar hem de erkekler için geçerli olduğunu ve her iki cinsiyetin de eşlerini zina sebebiyle boşayarak yeniden evlenme hakkına sahip olduklarını iddia etmiştir. Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage", 174.

⁹³ Ancak bu noktada, Augustine'in, "porneia" kavramının sadece zina anlamına gelmediğini, aynı zamanda dinden dönme, putperestlik ve tamahkarlık gibi farklı anlamlar taşıdığına dikkat çektiğini ve bu kavramın derinlemesine incelenmesi gerektiğini vurguladığı belirtilmelidir. Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage", 167.

belirtmiştir.⁹⁴ Augustine'e göre, zina nedeniyle boşanmış bir eşin, evlilik bağı devam eder; dolayısıyla kocasıyla asla barışmasa bile, bu bağ tamamen ortadan kalkmaz. Diğer tüm boşanma durumlarında ise, boşanma geçersiz sayılır. Augustine, bu görüşü, kişinin dinden dönmesiyle benzer bir şekilde açıklar ve zina nedeniyle gerçekleşen geçerli bir boşanmayı, kilisenin sapkınları toplumdan dışlamasına benzer bir biçimde değerlendirir. Sonuç olarak, karı-koca arasındaki evlilik sözleşmesi iptal edilse de aralarındaki bağ devam eder.⁹⁵

2.2. Latin Kilise Babaları Perspektifinden Hristiyanlıkta Yeniden

Evlenme

Ambrose dışında Latin kilise babaları genel olarak yeniden evlenmeye karşı olumsuz bir tutum sergilemişlerdir.⁹⁶ Örneğin Tertullian, kendi ölümünden sonra karısının yeniden evlenmemesini öğütlemiş; şayet evlenecekse de bunun bir Hristiyan erkekle olması gerektiğini belirtmiştir.⁹⁷ Montanizm'i benimsmeden önce, dulların evlenmemesi gerektiği görüşünü savunmuş, sonrasında ise Korintlilere Birinci Mektup'un 7. babı üzerine açıklamalarda bulunarak, Pavlus'un ikinci evliliği açıkça yasaklamadığını kabul etmiş; fakat bunu Pavlus'un bir tavsiyesi olarak yorumlamıştır.⁹⁸

Montanizm'i benimsedikten sonra, öncelikle ikinci evliliği onaylamış; ancak daha sonra bu tür evlilikleri zina olarak nitelendirmiştir. Bu bağlamda, Montanizm'i benimsediği ilk yıllarda, zinaya dayalı bir boşanma sonrasında yeniden evlenmeye izin verirken, Montanizm'in katı bir savunucusu olduğu dönemde ise her koşulda yeniden evlenmenin yasak ve geçersiz olduğu sonucuna varmıştır.⁹⁹ Dolayısıyla, Tertullian'a göre, yeniden evlenme her durumda zina olarak değerlendirilmelidir;¹⁰⁰ bu yargı, karı-kocanın dünyevi birlikteliğinden değil, aksine ruhsal ve eskatolojik bir bağın varlığından kaynaklanmaktadır. Tertullian'a göre yeniden evlenme yasağı, evliliğin eşler arasındaki ortak yaşam birliğini ya da birbirlerinin bedenlerine karşılıklı sahip olma hakkını ihlal ettiği

⁹⁴ Augustine, "Adulterous Marriages", 27/2.10.11, 73-74. Augustine, "Adulterous Marriages", çev. Ray Kearney, *Marriage and Virginity* (New York: New City Press, 1999), 145, 147.

⁹⁵ Augustine, "On Marriage and Concupiscence", *NPNF1-05. St. Augustine: Anti Pelagian Writings*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1886), 5/1.11, 531-532.

⁹⁶ Tövbenin de sadece bir kez yapılabileceğine işaret eder. Arendzen, "Ante-Nicene Interpretations of the Sayings on Divorce", 230.

⁹⁷ Tertullian, "To His Wife", 4/2.1.1, 44.

⁹⁸ Tertullian, "To His Wife", 4/1.3, 40. Tertullian, iddiasını desteklemek için Timoteos'a Birinci Mektup 3:2'ye atıfta bulunarak, dulların ve din adamlarının yalnızca bir kez evlenmesi gerektiğini savunur. Bu doğrultuda, Pavlus'un birden fazla evliliği kilisenin kutsal yapısını zedeleyen bir unsur olarak gördüğü sonucuna ulaşır. Daniel-Hughes, "'Only in the Lord'", 174-175.

⁹⁹ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 189-190.

¹⁰⁰ Tertullian, "On Monogamy", 4/9-10, 66-67.

öncülüne dayanmaz; zira bu yasak, her iki eşin ölümünden sonra dahi devam eder. Dul kalan bir kadın, ölen eşiyle bir arada yaşamak zorunda olmasa da hukuki ve manevi anlamda hâlâ onun eşi olarak kabul edilir.¹⁰¹ Bu yüzden Tertullian, bir kişinin evlendikten sonra boşanma ya da eşinin ölümüyle ayrılmış olmasına bakmaksızın üçüncü bir şahısla girdiği herhangi bir cinsel birleşmeyi zina olarak değerlendirmiştir.¹⁰² Bu çerçevede, masum tarafın yeniden evlenip evlenemeyeceği sorusu, Tertullian için esasen bu kişinin iki eşe sahip olup olmayacağı meselesiyle eşdeğerdir.¹⁰³ Dolayısıyla Tertullian, boşanmanın ardından yeniden evlenmenin mutlak bir şekilde yasak olduğunu savunmuş; karısını zina nedeniyle boşayan bir erkeğin bekâr kalması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁰⁴

Lactantius, karısını zina nedeniyle boşayan bir erkeğin yeniden evlenmesini onaylar gibi görünmektedir. Nitekim o, Matta 19:9'daki zina istisnasını, bir erkeğin eşini sadakatsizlik nedeniyle boşamasından sonra yeniden evlenmesine izin verecek şekilde yorumlamış ve bir erkeğin, karısının zina yapması durumunda onu boşayıp yeniden evlenebileceğini belirtmiştir.¹⁰⁵ Lactantius, bu hakkı yalnızca erkeklere değil, kadınlara da tanımış ve böylece çifte standarda karşı çıkmıştır. Bu bağlamda, bir erkeğin sadakatsizliğinin, bir kadının sadakatsizliği kadar ağır bir ihlal olduğunu savunmuştur. Ona göre, Tanrı erkeği ve kadını tek bir bedende birleştirdiğinden, kadın ve erkek aynı yasa ile eşit şekilde bağlanmıştır.¹⁰⁶

Ambrose, diğer kilise babalarından farklı olarak, Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektup 7:10-11'de yer alan metninde cinsiyete dayalı ayrımlara özel bir vurgu yapmış ve kadınlara yönelik öğüdü erkeklere yönelik olandan kesin bir şekilde ayırmıştır. Bu bağlamda Ambrose, bir kadının zina veya dinden dönme gibi nedenlerle kocasını boşaması durumunda yeniden evlenmesine izin verilmeyeceğini savunmuştur. Zira ona göre, kadın, toplumsal ve hukuki statü açısından erkektekinden aşağıda bulunduğu için erkekle eşit haklara sahip değildir. Kocanın dinden dönmesi durumunda ise kadın ne başka bir erkekle evlenebilir ne de kocasına geri dönebilir; bu nedenle Ambrose, kadınların yeniden evlenmesini kategorik olarak reddetmiştir. Dolayısıyla Ambrose, kadınların

¹⁰¹ Tertullian, "On Monogamy", 4/9-10, 66-67. Bu noktada Reynolds, Tertullian'ın yeniden evlenme konusundaki görüşlerinin onun Montanist eskatolojisinin bir yansıması olduğunu ileri sürer. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 198-200.

¹⁰² Tertullian, "On Monogamy", 4/9.6-7, 66.

¹⁰³ Arendzen, "Ante-Nicene Interpretations of the Sayings on Divorce", 233.

¹⁰⁴ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 189-190.

¹⁰⁵ Lactantius, "The Divine Institutes", 7/6.23, 189-190.

¹⁰⁶ Lactantius, "The Epitome of the Divine Institutes", 7/66, 250. Ayrıca bk. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 182-183.

yeniden evlenmelerine izin verilmediğini kesin bir şekilde savunurken, eşini evlilik dışı bir ilişki nedeniyle boşayan bir erkeğin durumunu farklı bir çerçevede ele almıştır. Ambrose, erkeklerin, kadınlara tanınmayan bir hakka, yani eşlerini zina nedeniyle boşadıktan sonra yeniden evlenme hakkına sahip olduğunu açıkça öne sürmüştür. Çünkü ona göre erkek, kadının başı olarak kabul edildiğinden, kadın gibi yasanın bağlayıcılığına tabi değildir.¹⁰⁷ Ancak kadın, kocası yaşadığı sürece ona bağlıdır; kocası öldüğünde ise özgürdür. Karma evliliklerde ise her ikisi de boşanabilir.¹⁰⁸ Bu bağlamda Ambrose, Kitab-ı Mukaddes'teki cinsiyet ayrımını sürdüren bir yorum geliştirerek, yeniden evlenme konusunda bir çifte standardı benimsemiştir.¹⁰⁹ Sonuç olarak, Ambrose'a göre bir erkek, eşini zina gerekçesiyle boşadıktan sonra yeniden evlenebilirken, kadın aynı koşullar altında bu haktan mahrum bırakılmıştır.¹¹⁰

Jerome'un yeniden evlenme konusunda çetrefilli bir tavır sergilediği söylenebilir. Nitekim o, Amandus'a hitaben kaleme aldığı mektubunda, zina eden kocasını boşayan ve yeniden evlenen kadının, ikinci evliliğinde dahi cinsel ilişkiden kaçınması gerektiğini belirtmiştir.¹¹¹ Bununla birlikte, Fabiola'nın kocasından boşandıktan sonra, henüz eşi hayattayken başka bir evlilik yapmasını kusurlu bir davranış olarak nitelendirmiş, ancak bu eylemi nihayetinde tasvip etmiştir. Jerome, Fabiola'nın ilk eşinden ayrılmasını, İsa'nın evlilikle ilgili öğretilerine uygun bir davranış olarak değerlendirirken,¹¹² ikinci evliliğinin bu öğretilere ters düştüğünü ileri sürmüştür. Jerome, kendi yargısında bir hata payı bulunduğunu kabul etmiş, ancak bu hatayı hafifleten bir unsur olarak Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu 7:9'da yer alan "evlenmek yanmaktan iyidir"¹¹³ ifadesine atıfta bulunmuştur. Bunun yanı sıra, Timoteos'a Birinci Mektup 5:14-15'e atıfta bulunarak, tıpkı genç dullar gibi, Fabiola'nın da ilk evliliğini sonlandırdığında genç yaşta olduğuna ve dul kalışıyla birlikte yaşadığı zorluklara dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda, Jerome, Fabiola'nın cinsel zayıflıklara yenik düşerek ahlaki sapmalara sürüklenmesinden önce ikinci bir evlilik yapmasını daha uygun bir seçenek olarak görmüştür.¹¹⁴

Son olarak Augustine ise, boşanma ve yeniden evlenme konusundaki görüşlerinin kesin olmadığını ima etmektedir.¹¹⁵ O, İsa'nın boşanmayı ve

¹⁰⁷ Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage", 175-176.

¹⁰⁸ Ambrose, "The Treatise Concerning Widows", 10/1.2; 2.10, 673-674; 11.69, 692-693.

¹⁰⁹ Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage", 176-177.

¹¹⁰ Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 182-183.

¹¹¹ Jerome, "The Letters of St. Jerome: Letter LV. To Amandus", 6/55.4, 247.

¹¹² Bu noktada Jerome, İncillerde yeniden evlenmenin yasaklandığını kabul etmektedir. Reynolds, *Marriage in the Western Church*, 205-206.

¹¹³ 1Ko. 7:9.

¹¹⁴ Jerome, "The Letters of St. Jerome: Letter LXXVII. To Oceanus", 6/77.3, 337-338.

¹¹⁵ Hunter, Augustine'in şüpheleri olduğunu savunanlardandır. Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce:

yeniden evlenmeyi yalnızca zina nedeniyle yasakladığını kabul etmekle beraber, karısını zina nedeniyle boşayan bir erkeğin yeniden evlenip evlenemeyeceği konusunda net değildir. Nitekim, Pollentius'u¹¹⁶ eleştirdiği *Zina Evlilikleri/Adulterous Marriages* adındaki ilk kitabında, Korintlilere Birinci Mektup 7:10-11'e atıfta bulunarak, zina durumunda yeniden evlenmeye karşı bir tavır sergilemiştir.¹¹⁷ Aynı zamanda, Korintlilere Birinci Mektup 7:4'e dayanarak, boşanma ve yeniden evlenme konularında cinsiyetler arasında eşitlikçi bir yaklaşımı savunmuştur.¹¹⁸ Yine, Markos 10:11-12 ve Luka 16:18'e atıfta bulunarak, bir erkeğin karısını boşayıp başka bir kadınla evlenmesi halinde, boşanmanın nedeni ne olursa olsun her zaman zina suçu işlediğini açıkça ortaya koymuştur.¹¹⁹

Augustine, ikinci kitabında, zina gerekçesiyle gerçekleşen geçerli bir boşanmanın ardından yeniden evlenmenin zina teşkil ettiğini bir kez daha doğrulamış ve boşanmanın evlilik bağı¹²⁰ sona erdirmedeğini belirtmiştir.¹²¹ Evlilik bağına devam etmesini gerekçe göstererek yeniden evlenmeyi zina olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, geçerli bir boşanmanın hayat paylaşımı birliğini ve birlikte yaşama zorunluluğunu sonlandırırsa dahi, yeniden evlenmenin yasak olduğu görüşünü savunmuştur.¹²² Ayrıca zina nedeniyle karısını boşayıp başka biriyle evlenen bir kişinin, zina dışındaki sebeplerle karısını boşayıp yeniden evlenen biriyle aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiğine işaret etmiş ve zina nedeniyle eşini boşayan ve sonrasında yeniden evlenen bir kişinin, eşini zina dışında bir sebeple boşayıp yeniden evlenen bir kişiye kıyasla daha az zina suçu işlediğini belirtmiştir.¹²³

Netice itibarıyla II. yüzyılın sonlarından V. yüzyıl ortalarına kadar, araştırmada görüşlerine yer verilen Latin kilise babalarının ilk eşini zina nedeniyle boşayan bir kişinin yeniden evlenmesini açıkça ve kesin bir şekilde yasaklamadığı görülmüştür. Bununla beraber Tertullian katı bir Montanist iken ikinci evliliklere karşı katı bir tutum sergilemiş; Augustine ise Tertullian'ın görüşlerini izlemiş olsa da bu konuda şüpheleri olduğunu dile getirmiştir.¹²⁴

Reconsiderations on Remarriage", 162.

¹¹⁶ Hunter, "Historical Theology and the Problem of Divorce and Remarriage Today", 46.

¹¹⁷ Augustine, "Adulterous Marriages", 27/1.21, 92-93. Hunter, "Historical Theology and the Problem of Divorce and Remarriage Today", 41-42, 46-47.

¹¹⁸ Augustine, "Adulterous Marriages", 27/1.8.8, 70.

¹¹⁹ Augustine, "Adulterous Marriages", 1955, 27/1.10, 73-74.

¹²⁰ Augustine evlilik bağına, vaftizle elde edilen yenilenme sakramentine benzetmiş ve bu bağı, sadakatsizlik veya geçerli bir boşanma yoluyla sona ermeyeceğini vurgulamıştır. Augustine, "Adulterous Marriages", 27/2.5, 105-106.

¹²¹ Augustine, "Adulterous Marriages", 27/2.4.4, 104-105.

¹²² Augustine, "Adulterous Marriages", 27/2.5, 105-106.

¹²³ Augustine, "Adulterous Marriages", 27/1.9.9, 70-72.

¹²⁴ Hunter, "Augustine's Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage", 178-180.

Sonuç

Çalışma sayesinde Hristiyanlıkta boşanma ve yeniden evlenme olgusunun erken dönem Latin kilise babalarınınca farklı yorumlandığı görülmüştür. Bunda bir taraftan İsa ve Pavlus'un söylemleri; diğer taraftan ise Roma hukukunun etkisi olduğu gözlemlenmiştir. Zira bazı kilise babaları boşanma konusunda, bazıları ise yeniden evlenme konusunda ya İsa ve Pavlus'un söylemlerini referans almış ya da Roma hukukundan etkilenerek cinsiyetçi bir bakış açısı sunmuştur. İsa zina gerekçesi dışında boşanma ve yeniden evlenme konusunda katı bir tutum sergilemişken, Pavlus daha esnek bir tavır ortaya koymuştur. Latin kilise babaları genel olarak zina dışı boşanmalara karşı durmuşlar, zina durumunda ise boşanmanın gerçekleşip gerçekleşmediği ve masum veya her iki tarafın yeniden evlenip evlenemeyeceği konusunda farklı düşünmüşlerdir. Tertullian ve Augustine eskatolojik bir bakış açısıyla zina veya eşin ölümü durumunda bile evlilik bağının devam ettiğini savunmuşlar; diğer kilise babaları ise en azından masum tarafın yeniden evlenebileceğine ışık tutmuşlardır. Kilise babalarının boşanma ve yeniden evlenme olgusunu eşitlikçi bir bakış açısıyla yorumladıkları görülmüş; ancak Ambrose bu konuda çifte bir standart benimseyerek sadece erkeğin yeniden evlenebileceği kanaatine sahip olmuştur. Netice itibarıyla İsa'nın boşanma ve yeniden evlenme konusundaki katı tutumunun Pavlus'la beraber esnetildiği; ancak Latin kilise babalarınınca kısmen de olsa tekrar katı bir bakış açısına evrildiği saptanmıştır.

Kaynakça | References

- Ambrose. “The Treatise Concerning Widows”. *NPNF2-10. Ambrose: Selected Works and Letters*. ed. Philip Schaff. 10/673-700. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- Arendzen, J. P. “Ante-Nicene Interpretations of the Sayings on Divorce”. *The Journal of Theological Studies* 20/79 (1919), 230-241.
- Augustine. “Adulterous Marriages”. çev. Charles T. Huegelmeier. *The Fathers of the Church: St. Augustine Treatises on Marriage and Other Subjects*. ed. Joseph Deferrari. 27/61-132. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1955.
- Augustine. “Adulterous Marriages”. çev. Ray Kearney. *Marriage and Virginity*. 142-188. New York: New City Press, 1999.
- Augustine. “On Marriage and Concupiscence”. *NPNF1-05. St. Augustine: Anti Pelagian Writings*. ed. Philip Schaff. 5/522-564. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1886.
- Bardis, Panos D. “Early Christianity and the Family”. *Sociological Bulletin* 13/2 (1964), 1-23.
- Case, Shirley Jackson. “Divorce and Remarriage in the Teaching of Jesus”. *The Biblical World* 45/1 (1915), 18-22.
- Crouzel, Henri. “Divorce and Remarriage in the Early Church: Some Reflections on Historical Methodology”. çev. Michelle K. Borrás. *Communio: International Catholic Review* 41 (2014), 472-503.
- Çetin, Hülya. “Dağdaki Vaazda Boşanma”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi SBE Dergisi* 3/2 (2012), 227-238.
- Daniel-Hughes. ““Only in the Lord”? Debates over Paul’s View of Remarriage in Early Christianity”. *Science et Esprit* 66/2 (2014), 269-283.
- Fitzmyer, Joseph A. “The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence”. *Theological Studies* 37 (1976), 197-226.
- Hunter, David G. “Augustine’s Doubts on Divorce: Reconsiderations on Remarriage”. *Augustinian Studies* 48/1-2 (2017), 161-182. <https://doi.org/10.5840/augstudies201741827>
- Hunter, David G. “Historical Theology and the Problem of Divorce and Remarriage Today”. *Journal of Moral Theology* 10/2 (2021), 34-59.
- Jerome. “The Letters of St. Jerome: Letter LV. To Amandus”. *NPNF2-06. Jerome: The Principal Works of St. Jerome*. ed. Philip Schaff. 6/244-249. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1892.

- Jerome. "The Letters of St. Jerome: Letter LXXVII. To Oceanus". *NPNF2-06. Jerome: The Principal Works of St. Jerome*. ed. Philip Schaff. 6/336-345. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1892.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Lactantius. "The Divine Institutes". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts vd. 7/9-223. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Lactantius. "The Epitome of the Divine Institutes". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts vd. 7/224-228. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Maille, Patrick H. *Early Christianity and the Family*. Texas: Texas Tech University, Master Thesis, 1998.
- Nathan, Geoffrey S. *The Family in Late Antiquity: The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*. London and New York: Routledge, 2000.
- Oluwashola, Jacob Peter - Paul, Kolawole Oladotun. "Jesus' Teaching on Divorce in Matthew 19:3". *The American Journal of Biblical Theology* 22/17 (2021), 1-10.
- Reynolds, Philip Lyndon. *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994.
- Rordorf, Willy. "Marriage in the New Testament and in the Early Church". *Journal of Ecclesiastical History* 20/2 (1969), 193-210.
- Schatkin, Margaret A. "Divorce". *Encyclopedia of Early Christianity* (Second Edition). ed. Everett Ferguson. 340-341. Great Britain: Routledge, 1999.
- Songela, Joel Hamuli. "Divorce and Remarriage in Scripture". *Africa Journal of Evangelical Theology* 32/2 (2013), 91-106.
- Tertullian. "Against Marcion". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts vd. 3/269-475. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Modesty". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts vd. 4/74-101. Boston: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Monogamy". *Ante-Nicene Fathers*. 4/59-72. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "To His Wife". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts vd. 4/39-49. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Vawter, Bruce. "Divorce and the New Testament". *The Catholic Biblical Quarterly* 39/4 (1977), 528-542.
- Yasdıman, Hakkı Ş. "Pavlus'un Evlilik Hakkındaki Görüşü". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2001), 77-91.

Emplacement Processes of Syrian Refugees in the Context of Migration, Religion and Space

Asst. Prof. Hasan Ali Yılmaz | ORCID: 0000-0003-3105-6691 | hayilmaz@sinop.edu.tr

Sinop University, Faculty of Theology, Sociology of Religion, Sinop, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Abstract

The article analyses the mass movement of Syrians caused by the 2011 protests and civil war. Turkey hosts millions because of its proximity and an open-door policy. Migration studies generally look at the issue from the host society's or state's perspective, using the concepts of adaptation and integration. This research uses the concept of “emplacement” as an analytic framework, focusing on the migrants/refugees’ experiences to understand how religious resources function during the refugee resettlement process. The data for this study came from 20 articles in the TR Index on Syrian refugees and religion, using a qualitative method. The data was analyzed using content analysis. The research questions were: What is the role of spaces in the process of “emplacement” of refugees? And, what is the role of religious resources in transforming spaces? The study shows how refugees change spaces such as mosques, associations, and homes through religious resources in their new environment, but prejudicial attitudes and discrimination make the “emplacement” process harder. This article aims to contribute to the field of migration studies by highlighting the interplay between religious resources and the process of refugee “emplacement”.

Keywords: Sociology of Religion, Migration, Refugee, Religion, Emplacement, Space

Citation: Yılmaz, Hasan Ali. “Emplacement Processes of Syrian Refugees in the Context of Migration, Religion and Space”. *Marifetname* 12/1 (June 2025), 277-298.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1658740>

Date of Submission 15.03.2025
Date of Acceptance 21.05.2025
Date of Publication 30.06.2025

Peer-Review Double anonymized - Two External

Yapay Zeka Kullanımı Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hasan Ali Yılmaz)

Plagiarism Checks Yes – iThenticate

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints marifetnameetikbildirim@gmail.com

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Göç, Din ve Mekân Bağlamında Suriyeli Mültecilerin Yerleşme Süreçleri

Dr. Öğretim Üyesi Hasan Ali Yılmaz | ORCID: 0000-0003-3105-6691 | hayilmaz@sinop.edu.tr

Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi, Sinop, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

Öz

Bu makale, 2011 yılında Suriye’de başlayan protestoların iç savaşa dönüşmesinin sonucunda milyonlarca Suriyelinin yerinden edilmesiyle ortaya çıkan göç olgusunu incelemektedir. Türkiye dini, kültürel ve coğrafi yakınlığı ve açık kapı politikası nedeniyle milyonlarca Suriyeli mülteciye ev sahipliği yapmaktadır. Genellikle göç çalışmaları konuya ev sahibi toplum veya devlet açısından bakarak uyum ve entegrasyon kavramlarını esas almaktadır. Bu araştırma ise analitik bir çerçeve olarak “yerleşme” kavramını kullanmaktadır. Bu, göçmen deneyimine odaklanarak göçmen merkezli bir yaklaşıma olanak tanımaktadır. Bu bağlamda mültecilerin yerleşme sürecinde mekânlara odaklanmak suretiyle dini kaynakların (kimlik, bilgi, ilişki ve pratik) nasıl bir işlev gördüğünü ve göçmenlerin yaşam deneyimlerini anlamak önem arz etmektedir. Araştırmanın verileri, Suriyeli mülteciler ile din konusuna odaklanan ve nitel yöntemle yürütülen TR Dizin indeksinde taranan 20 makalenin bulgular kısmından elde edilmiştir. Toplanan veriler içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Çalışmanın araştırma soruları şu şekildedir: Göçmenlerin “yerleşme” sürecinde mekanların rolü nedir? Mekanların dönüşümünde dini kaynakların işlevi nedir? Çalışma, göçmenlerin yeni ortamında dini kaynaklar (kimlik, bilgi, ilişkiler ve uygulamalar) aracılığıyla camiler, dernekler ve evler gibi mekanları dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Ancak, ev sahibi toplumdaki önyargılı tutumlar ve mülteciler ve yaşanan ayrımcılık deneyimleri yerleşme sürecini zorlaştırmaktadır. Bu makale, mültecilerin “yerleşme” sürecinde dini kaynakların oynadığı önemli rolü vurgulayarak göç/mülteci çalışmaları alanına önemli bir teorik ve pratik katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Göç, Din, Yerleşme, Mekân

Atıf Bilgisi: Yılmaz, Hasan Ali. “Emplacement Processes of Syrian Refugees in the Context of Migration, Religion and Space”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 277-298.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1658740>

Geliş Tarihi 15.03.2025

Kabul Tarihi 21.05.2025

Yayın Tarihi 30.06.2025

Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Use of Artificial Intelligence No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

Etik Beyan Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Ali Yılmaz)

Benzerlik Taraması Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim marifetnameetikbildirim@gmail.com

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı ile yayımlanmaktadır.

Introduction

The Syrian civil war has caused millions of Syrians to flee the country, with Türkiye being a popular destination due to cultural and geographical similarities, and the government's open-door policy. In response to this influx, Türkiye has formally designated "Temporary Protection Status" to Syrian refugees, facilitating access to essential services. According to data from the Presidency of Migration Management in February 2025, the total number of Syrians under Temporary Protection in Türkiye is 2,838,292.¹ The rapid increase in the refugee population, along with the economic challenges since 2018, has caused anxiety and concern among the host population.² Social scientists are interested in the refugee situation from various perspectives, including psychology, economics, history, and Islamic law. This research examines the interplays between religion and the "emplacement" process of Syrian refugees. The study adds to the discussion in the field of migration and religion studies by suggesting "emplacement" as a holistic alternative to the traditional linear integration models. It addresses a notable gap in the literature by exploring how religion mediates identity, spatial belonging, and access to resources—dimensions that hasn't been explored much in the context of Turkish refugee communities.

Academic studies in fields such as Religious Education, the Psychology of Religion, and the Sociology of Religion have also explored this issue. A review of Turkish literature is vital to understanding knowledge, identifying gaps, applying ideas, and testing ideas. As Erdoğan says, "integration" studies of Syrian refugees provide the opportunity for new discussions, which are essential, too.³

Literature on migration and religion indicates that religion plays a significant role in helping refugees adapt to life in host societies. In this literature, "adaptation" is defined as mutual acceptance,⁴ socialisation,⁵ voluntary coexistence based on shared identity and respect.⁶ An analysis of 20 articles on

¹ T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı (GİB), "Geçici Koruma" (Erişim 03 Mart 2025).

² Murat Erdoğan, *Suriyeliler Barometresi: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi* (İstanbul: Orion Kitabevi, 2020), 208.

³ Erdoğan, *Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*, 12.

⁴ Muhammed Emin Şimşek, "Göçmenlerin Sosyo-Kültürel Uyum ve Din Eğitimi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 149.

⁵ Ramazan Akkır, "Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum: Suriyeli Mülteciler Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 953.

⁶ Erdoğan, *Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*, 53.

religion's role in Syrian refugees' integration reveals two key themes. The first, *The Role of Religion in Integration and Adaptation*, highlights how religion fosters interaction, builds networks, and reduces prejudice, though linguistic, political, and religious differences can hinder integration.⁷ The second, *Activities of Religious Institutions and Their Contributions to Adaptation*, explores how religious institutions support refugees.⁸ For instance, Imam Hatip High Schools play a pivotal role in facilitating the "adaptation" of refugees by preserving their religious identities, offering education in a conservative environment, and addressing their need for religious education.⁹ Nevertheless, it is noteworthy that some researchers have also posited that the presence of linguistic, political, and religious differences can impede the process of "integration".¹⁰ These findings offer a valuable resource for comprehending the role of religion in the "adaptation" process of Syrian refugees in Türkiye. This research expands the conventional concepts of "adaptation" and "integration" by introducing the idea of "emplacement", focusing on how refugees use religious resources and establish emotional, religious, and social ties with both their past and their new environment.

The study uses a qualitative methodology, employing a phenomenological design to examine experiences. Data were obtained from quotations in 20 articles scanned from 2011 in the TR Index journals and examining 'Syrian refugees and religion'. The data were analysed for the concepts of "emplacement" in relation to feelings of belonging, social relations, and discourses on space. The study seeks to answer the following research

⁷ Ayşe Şallı, "Kriz'den 'Uyum'a Türkiye'deki Suriyeli Göçmenler Ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 24; Hıdır Apak, "Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği", *Mukaddime* 5/2 (2014), 53; Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018); Osman Ülker - İbrahim Efe, "Göç Teolojisi: Kilis Örneğinde Dinin Toplumsal Kabule Etkisinin İncelenmesi", *Ortaadoğu Etütleri* 13/2 (2021), 255.

⁸ Tim Jacoby vd., "İslam, the State and Türkiye's Syrian Refugees: The Vaiz of Bursa", *Journal of Refugee Studies* 32/2 (2019), 237-256; Erol Erkan, "Suriyeli Sığınmacıların Entegrasyonunda Dinî Grupların Rolü: Haznevî Tarikatı Örneği", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (2023), 685.

⁹ Yusuf Yaraloğlu - Özcan Güngör, "Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği", *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 143; Nedim Öz, "Suriyeli Göçmen Ailelerin Çocukları İçin Çoğunlukla İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarını Tercih Etme Sebepleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 563.

¹⁰ Ali Baltacı vd., "Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Darülfünun İlahiyat* 30/2 (2019), 383-405; Mahmut Kaya, "Suriyeli Çocukların Eğitiminde Alternatif Eğitim Mekânları: Kurslar", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 21/3 (2022), 1667.

questions: What is the role of spaces in the 'emplacement' process of refugees? Also, it looks at how religious ideas (who we are, what we know, things we believe in, and how we act) can change places.

The study is to be organised in the following manner: firstly, a detailed discussion of the concept of “emplacement” will be presented, alongside the conceptual framework; secondly, the research design, data collection tools and analysis methods will be included in the method section; and finally, the data obtained regarding physical spaces such as associations, mosques and houses will be evaluated in the findings section. The discussion and conclusion sections will then present a comprehensive overview of the findings within the framework of the concept of “emplacement”.

1. Conceptual Framework: Migrants/Refugees, Emplacement and Religion

Recent tech and transport advancements have made it easier for migrants to move around, enabling them to navigate different geographical, temporal, and societal spaces.¹¹ This has changed how they connect and integrate these spaces, challenging ideas about their mobility and sense of belonging. In this context, migrants are defined as “reflexive” actors who strive to achieve well-being in an uncertain environment, considering the past, the present situation, and the desired future.¹² While migrants are often nostalgic for a “mythologised” past and feel separated, they also want to emplace in a new environment.¹³ Evaluating migrants' placement experiences exclusively in the present and within a limited geographical area is insufficient. To understand placement, consider how migrants create and redefine places across networks of power and people. Also, migrants' efforts to establish themselves and build networks in a particular place should be considered.¹⁴ “Emplacement” can be defined by local and trans-local interactions and relations, cultural and religious resources (identity, knowledge, relations and practices) from home, and power conflicts with the host society. In

¹¹ Datta Brickell - Ayona Datta (ed.), *Translocal Geographies Spaces, Places, Connections* (Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2011), 18.

¹² Sarah Ann Tobin, “Self-Making in Exile: Moral Emplacement by Syrian Refugee Women in Jordan”, *Journal of Religious Ethics* 48/4 (2020), 667.

¹³ Amenda Wise, “You Would Not Know What’s in There Would You? Homeliness And ‘Foreign’ Signs in Ashfield”, *Translocal Geographies Spaces, Places, Connections*, ed. Katherine Brickell - Ayona Datta (Farnham: Ashgate, 2011), 106; Tobin, “Self-Making in Exile”, 665.

¹⁴ Nina Glick Schiller - Ayşe Çağlar, “Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers: Rethinking Urban Sociabilities within Multiscalar Power”, *Identities* 23 (2016), 21.

short, the relationships of the above elements are evaluated in this study of migrants.

In the context of “emplacement”, migrants have been shown to transform the physical, social, and emotional fabric of their new environment through various interactions. In the context of emplacement, Glick-Schiller and Çağlar, three types of sociality: The first of these is “Proximal Sociality”, which consists of the close relationships established with family, friends, and neighbours. The second type of this is “Workplace Sociality”, which refers to the ties established with colleagues and employers. Finally, “Institutional Sociality” is based on interaction with people pursuing similar goals in institutions such as schools, mosques, and NGOs, indicating the potential for social networks to span multiple locations.¹⁵ In the contemporary context, modern technology has significantly facilitated communication between source and destination regions, consequently resulting in a simultaneous impact on both locales.¹⁶ In summary, local and trans-local interactions are critical in establishing a new life by enabling migrants to maintain their sense of belonging to their place of origin.

The migrants' religious resources can influence their “emplacement” process. Migrants embody their sense of origin and identity in the new place with the food, music, religious beliefs, and traditions they bring. For example, Arabic signs in migrant workplaces make a foreign place familiar.¹⁷ These activities are influenced by prior experiences and reflect “desire” to ‘be at home’ in a novel environment.¹⁸ For migrants, place-making practices blend the past and the future.¹⁹ They help migrants cope with feelings and emotions, such as separation, longing, and sadness associated with displacement. These emotions are compounded by alienation, dislocation, and lack of belonging are experienced in the new environment.²⁰

Furthermore, migrants' sense of belonging varies according to factors such as temporality and spatiality as they adapt to their new environment. Indeed,

¹⁵ Glick Schiller - Çağlar, “Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers”, 26-28.

¹⁶ Wise, “Homeliness and ‘foreign’ Signs in Ashfield”, 108.

¹⁷ Hasan Ali Yılmaz, “Mekan Arayışından Mekan Kaybetme Kaygısına: Samsun Çiftlik Mahallesi Örneği”, *Şehir, Toplum ve Kimlik*, ed. Musa Öztürk (Ankara: Bem-Bir-Sen, 2023), 217.

¹⁸ Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* (London and New York: Routledge, 1996), 192; Anne-Marie Fortier, “Community, Belonging and Intimate Ethnicity”, *Modern Italy* 11/1 (2006), 63-77.

¹⁹ Ghassan Hage. “At Home in the Entrails of the West: Multiculturalism, Ethnic Food and Migrant Home-building’. *Home/World: Space, Community and Marginality in Sydney’s West*. ed. Helen Grace vd. (Annandale: Pluto Press, 1997), 105; Svetlana Boym, “On Diasporic Intimacy: Ilya Kabakov’s Installations and Immigrant Homes”, *Critical Inquiry* 24/2 (1998), 516.

²⁰ Alison Blunt - Robin M. Dowling, *Home 2006* (London: Routledge, 2006).

the process of place-making is a social practice that is constantly reshaped through social relations and identities.²¹ For instance, Arabic signs used by Syrian refugees in the workplace are perceived as an attempt to establish a sense of belonging to the host society. However, these signs can also cause tensions and questions about the nature of 'place'.²² Discrimination, like being excluded and marginalised, can lead to feelings of insecurity and anxiety for migrants. However, in migration studies, these bad experiences are important parts of the “emplacement” process. The relationship between migrants and the host society is expected to develop over time.²³ The research also examines the discrimination Syrian refugees encounter due to their past. As discussed, the focus was on cultural elements that facilitate “emplacement”, independent of the host society and state expectations. The discussion will be about establishing a place within the context of religion.

A body of research has been conducted on the role of religion in the “adaptation and integration” of Syrian refugees. The findings indicate that religious practices and spaces are important in the post-migration context.²⁴ It has been observed that Syrian refugees employ religious place-making practices to establish their own identity and create a sense of belonging in the host society.²⁵ Consequently, religion has been identified as a crucial factor in facilitating a connection with the past and fostering a sense of belonging in a new environment.

At this point, looking at Tweed’s views would be appropriate. Tweed states that religious people use metaphors, narratives and rituals when creating space, crossing boundaries and mapping their lives.²⁶ In search of a definition of religion suitable for migration literature, Tweed defines religion as “confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and superhuman forces to make homes and cross boundaries.”²⁷ According to this definition, religions have been shown to be effective in positioning migrants in new places. In this context, the spatial, mobile, and

²¹ Doreen Massey, *For Space* (London: Sage, 2008), 9.

²² Yılmaz, “Mekan Arayışından Mekan Kaybetme Kaygısına, 217.

²³ Tobin, “Self-Making in Exile”, 665.

²⁴ Erol Erkan, “Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 87; Mehmet Ali Kirman - İlbey Dölek (Ankara: Astana Yayınları, 2020).

²⁵ Tobin, “Self-Making in Exile”, 661

²⁶ Thomas A. Tweed, *Crossing and dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 20.

²⁷ Tweed, *Crossing and Dwelling*, 54.

guiding elements of religion are given particular emphasis. Tweed, who considers the concept of space not as a static container but as a structure that can be produced, differentiated, and related, argues that spaces are kinetic, productive and interrelated. He also claims that religious sources position the religious within four basic time-spaces: body, home, homeland, and cosmos. The three types of boundary crossings that religions offer—terrestrial, physical, and cosmic—also explain how the religious operate within spatial and temporal contexts.²⁸ Tweed's approach can be summarized as follows: migrants establish new living spaces for themselves through religious practices, and they do so by crossing borders. This process is related to feelings and emotions. Within the framework of this approach, the present article will focus on examining how religion plays a role in refugees' space-building processes and what function it assumes in crossing borders. The next section will comprehensively explain the data collection tools, analysis process and study design employed in this research.

2. Methodology

The present article employs a qualitative methodology to investigate religion's impact on the “emplacement” process of Syrian refugees living in Türkiye. To deeply understand the experiences, perceptions, and feelings of refugees during the “emplacement” process, phenomenology research design was utilised from the qualitative methods framework. Phenomenon can be “in various forms such as events, experiences, perceptions, orientations, concepts, and situations”.²⁹ Phenomenology is an approach that allows a phenomenon to be understood from the perspective of the individuals who experience it.³⁰

Articles using interviews and observations analyse the religious experiences of refugees during the “emplacement” process. The data collection method is document review, which involves the systematic analysis of written materials that contain information about the phenomenon being investigated. This method is often used by historians, archaeologists, and social scientists facing financial, linguistic, or professional obstacles.³¹

²⁸ Tweed, *Crossing and Dwelling*, 116-122.

²⁹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2021), 66.

³⁰ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches* (London and New Delhi: Sage, 2007), 60.

³¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 190.

This study used literature in two ways. Firstly, relevant literature was used as a data source, and interview excerpts were analysed. Secondly, literature was used to reveal existing knowledge, identify gaps and clarify the research's purpose and questions. The selection of studies used various criteria, including interview and observation methods, the experiences of Syrian refugees, and an examination of religion in the “integration”/“adaptation” process. The search was conducted within TR Index, a database of relevant scientific articles. The 23 articles examined between 2011–25 covered education of religion, sociology of religion and psychology of religion. Rigorous data analysis identified 20 as suitable sources. The studies were chosen for using interview and observational methods, focusing on refugees' experiences, and examining the role of religion in the “integration”/“adaptation” process. This approach created a data set suitable for the research objectives and systematically examined the existing literature.

However, it should be noted that certain limitations two factors need to be considered. First, the absence of methods such as interviews and observations has made it difficult to thoroughly examine and understand the participants' experiences. Second, the inability to verify the findings by consulting the participants have limited the in-depth understanding of the phenomenon and raised questions about the validity and reliability of the research. The nature of phenomenological research is such that findings are interpretive and cannot be generalised or claimed as definitively accurate.³²

Despite these limitations, the discussion section draws on the theoretical framework and relevant literature to provide a deeper analysis within the context of emplacement. The inclusion of direct quotes in the finding section enhances the transparency of the research and aims to ensure the reproducibility of the results.³³ These strategies were employed to increase the validity and reliability of the study.

The study used a content analysis method to describe the experiences of refugees. This approach integrates and classifies data. During the analysis process, the quotations were read until familiarity was gained, then the data were coded and classified. The themes that emerged from these codes were then created. Finally, the coded data were re-examined, and the themes were reviewed and re-classified.³⁴ In the study, the interplays between religion and

³² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 264.

³³ Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches*, 207-209.

³⁴ Baltacı vd., “Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları”, 377-379.

“emplacement” process of refugees was analysed within the framework of the central theme of “emplacement” and the subthemes of “Association”, “Mosque”, and “Home/neighbourhood”. These themes were presented by presenting the quotations about the experiences of refugees directly to the reader with a descriptive narrative. The overarching objective of this study was to make an original contribution to the extant literature by providing an in-depth understanding of the role of religion in the “emplacement” process of refugees.

3. Findings

3.1. Associations:

This section focuses on the role of associations, which can be considered as the initial step of emplacement process of Syrian refugees. An examination of the naming, activities of associations and the forms of interactions at the associations reveals that religion is a founding and meaning-producing element in these structures. Associations represent not only areas of solidarity for migrants, but also spaces in which religion facilitates the re-establishment of both individual and collective identities for migrants, as well as the creation of meaning in the face of the ruptures caused by the migratory experience. It is evident that the relationship between migrants and the memories they hold of their past, as well as their future aspirations, is embodied in the space of the association. This renders the association a space of belonging among refugees, in which migrants simultaneously experience a sense of belonging to both their origin and their new homeland. It can thus be concluded that an understanding of the religious identities, activities and memories of migrants is pivotal to an understanding of how associations enable refugees to establish themselves in the neighbourhood.

When we first came to Kilis, we used to meet and chat in mosques. However, after a while, some members of the mosque congregations got uncomfortable with this. In Syria, the mosques were always open, so it was customary to meet there. As a result, we decided to establish associations. Respected Syrian teachers started giving lessons there. Some of these associations are named *Al-Fatih*, *Ikr-a*, *Salahuddin*, among others. In these associations, we, as Syrians, attend sermons (*sohbet*) on certain days of the week. I think there are 8 to 10 such associations in Kilis. (E2, 56 Years, 10.02.2019).³⁵

This excerpt explores the interactions between religion and space in migration by analysing how Syrian refugees form associations, their activities,

³⁵ Yarahoglu - Güngör, “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum”, 161.

and the naming of these associations. Despite local resistance, refugees initially gather in mosques, underscoring religion's importance in their emplacement. Tensions in religious spaces highlight potential conflicts, yet refugees' preference for such spaces reflects their need for belonging, identity expression, and cultural continuity.³⁶ With numerous associations, the vibrant religious environment in Kilis shows refugees actively create meaningful spaces through practices and relationships. In conclusion, this quote reveals that Syrian refugees create meaningful spaces in their new “emplacements” through activities, practices and relationships in associations, and religion plays a central role in this process.

We had a lodge in Aleppo, associated with our other known as *Haznevi*, and I was responsible for that lodge. Our association has been established here, and we continue our sermons using the same methods, guided by the principles of the same lodge and order. Through this association, I give my talks and lessons. Syrians come every week and it has become a wonderful environment for socialising and community building. (E15, 55 Years, 05.04.2019).³⁷

The excerpt examines how religious practices and community structures aid refugees' "emplacement." Associations provide spaces for religious practice, social interaction, and cultural continuity, fostering a sense of belonging and identity. Refugees use familiar religious practices and artifacts to adapt. While weekly rituals create a spiritual environment that helps them cope with displacement trauma.³⁸ In other words, the relational dimension of space helps refugees cope with the trauma of displacement by providing religious continuity through religious practices and leaders. In Türkiye, legal restrictions on religious orders lead refugees to continue activities through associations, highlighting the influence of legal and social frameworks on their emplacement. Religion's temporal and spatial dimensions play a key role in this process, demonstrating the resilience of displaced religious communities.

This calamity and migration we experienced have deepened our connection to the Quran and strengthened our faith in religion... I sometimes attend the sermons (*sohbet*) of the Süleymancılar community, located near my house. They are very close to where I live and, and have also helped us financially. We are grateful for their support (E10, 60 Years, 04.02.2019).³⁹

³⁶ Tweed, *Crossing and Dwelling*, 121.

³⁷ Yarahöğlu - Güngör, “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum”, 161.

³⁸ Fortier, “Community, Belonging and Intimate Ethnicity”, 63

³⁹ Yarahöğlu - Güngör, “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum”, 158.

The challenges faced by refugees, including displacement, have led to an increase in religious commitment. Many refugees turn to religion for comfort and guidance when facing loss and uncertainty. Tobin notes that hardship is a natural part of migration and that refugees adapt their religion when engaging with the host society, influencing the emplacement process. Religion and religious institutions provide a spiritual refuge and a source of meaning in uncertain times.⁴⁰ The excerpt shows how religious groups like *Süleymancılar* are accessible and popular with refugees. This highlights the importance of associations for displaced people with limited resources and mobility. Participants are satisfied with the financial support provided by religious groups. Religious groups help people feel at home by providing social and religious ties.

I have Turkish relatives... I go to sermons with them once a week, and I am very impressed. There are a few other *dhikr* groups that I participate in. (E13, Years 50, 02.02.2019).⁴¹

When my mother passed away, I organized a dinner for her soul. I invited people from many [religious] congregations. (K9).⁴²

The role of social relations, religious practices and religious groups in refugee “emplacement” in Türkiye is significant. The direction of this process is determined by religious communities, who act as a bridge for refugees to develop a sense of belonging to the host society.⁴³ For example, refugees invite local people to religious events, participate in practices such as sermons and *dhikr*, and express their “very impressed” by these experiences. This suggests that interactions with religious communities can foster positive emotional experiences, potentially aiding in the process of “emplacement” by offering a sense of routine and stability. These interactions can also help refugees cope with feelings of loneliness and alienation, potentially facilitating a more seamless integration into their new environment. Karagöz also points out that this process is compatible with fostering “place attachment,” which involves emotional and social ties to a new place.⁴⁴ As can be seen, religious activities in associations help refugees to negotiate their identities between their origins and their latest “emplacement’s and to develop a sense of belonging.

⁴⁰ Tobin, “Self-Making in Exile”, 665-667; Kırmızı, *Göç ve Din - Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, 18.

⁴¹ Yalaloğlu - Güngör, “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum”, 156.

⁴² Akkır, “Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum”, 963.

⁴³ Erkan, “Suriyeli Sığınmacıların Entegrasyonunda Dinî Grupların Rolü”, 695.

⁴⁴ Karagöz, *Emplacement Process of Syrians: The Case of Altındağ, Ankara*, 421.

3.2. Mosques

The extant literature on the subject reveals several common findings. Mosques have been found to facilitate community. “They always see me in the mosque, greet me, and talk to me. They often ask if I need anything and encourage me to reach out” (K8, Male, 36 Years, Idlib).⁴⁵ This reflects how mosques foster belonging and mutual aid. Positive relationships are further evident in local interactions, such as greetings, offers of help, and solidarity during crises. Another participant said, “The muezzin of the Şehzadebaşı Mosque is my friend. I go there, and we talk. People genuinely enjoy seeing Syrians. They visit our home, and we chat together.”⁴⁶ Such interactions highlight how shared religious values strengthen bonds between refugees and the host community. The findings suggest that mosques function as communal support centres and as conduits for feelings of belonging that extend beyond the mosque to other spaces, such as people's homes. This underscores the role of religion in fostering "emplacement" and building bridges between groups.

We have a proverb. ‘Smile at me but don’t give me food.’ Just be cheerful to me. ... Our Prophet said, ‘A smile is charity.’ Thank God, there are people here who smile at us. We go to the mosque; I don’t know much Turkish but we still try to connect with the congregation... Sometimes, when the *imam* is busy, I lead the prayer. (K3, Male, 68 years, Aleppo).⁴⁷

Statements highlight how mosques preserve religious values and cultural identity by fostering social interaction and community building. They are inclusive spaces where refugees can connect with others, even when there are language barriers. Sometimes they lead prayers without an imam, reflecting their social acceptance. Mosques facilitate positive relationships between refugees and the local population. Expressions such as "We have a proverb..." and "A smile is charity" reveal how religious values are upheld in new environments. These shared values enable mosques to act as bridges. Furthermore, mosques provide a sense of continuity and identity. One refugee stated, “I witnessed the spirit of Ramadan here... I feel Ramadan spiritually here. (K8).”⁴⁸ This statement suggests how mosques allow refugees to remember the spirit of Ramadan,

⁴⁵ Ramazan Çınar - İhsan Çapcıoğlu, “Dini-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi: Altındağ Olayları Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 22.

⁴⁶ Akkır, “Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum”, 965.

⁴⁷ Çınar - Çapcıoğlu, “Dini-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi”, 21.

⁴⁸ Akkır, “Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum”, 967.

creating a connection between their past memories of the *Ramadan* in Syria and their present experiences in Türkiye. Such comparisons demonstrate how refugees navigate their identities and sense of belonging across multiple spaces, blending past and present to forge a cohesive understanding of self in their new environment.⁴⁹

It is understood that the mosque and the call to prayer (*ezan*) are practical factors in the decision of refugees to migrate to Turkey, to stay in Turkey and for their children to stay in Turkey. For example, One of the participants states that “We love Türkiye. We want our children to be brought up here. We stay here because it is a Muslim country. We hear the call to prayer here. (K3, Erkek, 68 years, Aleppo).”⁵⁰ This shows that standard religious practices, such as the call to prayer, help to make Türkiye a “safe haven” for Syrian refugees.⁵¹ The emphasis on the call to prayer underscores the connection to both geographical location and religious identity, as other studies in Türkiye have shown. Syrian refugees prefer to live in Muslim countries because it makes them feel more at home, safer and helps them settle in.⁵² It is clear that religion is an important part of why refugees connect with similar people and practices in other countries. This helps them feel more comfortable in their new environment.

There is a mosque here, and there is a man—I’m not sure if he’s an imam or an employee—who strongly dislikes Syrians. When Syrian children go to the mosque, he chases them away. In the summer, Turkish children attend classes there, but he only drives Syrian children away. The mosque is the house of Allah, and no one should be expelled from it (K2).⁵³

The quote above shows that religion and religious places do not always provide positive interactions for refugees during the “emplacement” process. The participant's assertion aligns with Islamic doctrine, which considers mosques to be accessible to everyone. In this context, mosques are regarded as “differentiated spaces”.⁵⁴ However, observations indicate that the mosque's value is often determined by nationality rather than its inherent qualities. The

⁴⁹ Thomas A. Tweed, “Space”, *The Journal of Objects, Art and Belief* 7 (2011), 121.

⁵⁰ Çınar - Çapcıoğlu, “Dini-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi”, 17.

⁵¹ Tweed, *Crossing and Dwelling*, 121.

⁵² Açıkgöz - Yemenici, “Türkiye’de Bulunan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türkiye’deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/4 (2022), 2257.

⁵³ Akkır, “Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum”, 965-966.

⁵⁴ Tweed, “Space”, 120.

incident in which the mosque official expelled Syrian children shows that the mosque and Islam are not inclusive. The official's actions show discrimination based on ethnicity, denying Syrian children their religious and social identity, and this can lead to feelings of alienation.

3.3. Home-Neighbourhood Relations

This section focuses on physical housing and neighbourhood relations as an important element of spatial belonging in the emplacement process of Syrian refugees. The study explores the manner in which social interaction fosters the emplacement process, particularly in contexts where religious practices and rituals are shared among refugees and involve the participation of the host society. It is evident that activities such as domestic religious discourse, Quranic recitals and spiritual congregation not only serve to consolidate religious unity, but also facilitate the transformation of the implementation of religious practices belonging to the origin into spaces where a sense of belonging to the religious identity is cultivated. Furthermore, the acceptance of refugees as religious authorities in certain instances serves to strengthen the relationships forged with local communities, thereby reinforcing their emotional connections to their new environment. Furthermore, the discourse of "religious brotherhood" that transcends ethnic and geographical boundaries is also discussed. However, the political and social dynamics affecting these relationships are also taken into consideration. This section examines the impact of relationships formed at the intersection of space and religion, such as house and neighbourhood relations, on the emplacement process.

Alhamdulillah, most of the time we haven't felt like strangers at all... Recently, we went to a religious gathering, and I gave a talk. Some of the friends there were surprised—they liked it so much that they asked, 'Are there really Syrians like this, or not?'" (Ebubekir, 34 years old, teacher).⁵⁵

These statements suggest that physical homes are transformed into social spaces through religious practices and rituals that enable "emplacement". Sermons, Quran lessons, meals together, and domestic religious and cultural interactions create u, and the community between refugees and the host society. The fact that refugees are accepted and valued as religious authorities because of their ethnic identity: "One day a week, women gather at a neighbour's house.

⁵⁵ Abdullah Tanrıverdi - Mustafa Ulu, "Kayseri'deki Suriyelilerin Vatan Algısı, Savaş Öncesi ve Sonrası Yaşantılarına Dair Görüş ve Düşünceleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2020), 283.

They read the Koran, talk, and eat. Our neighbours tell my sisters: 'You're Arabs. You know the Koran better. Teach us a little'. (F2, male, 22 years old, Aleppo).”⁵⁶ This excerpt shows that cultural and ethnic differences can be overcome. This situation makes the physical spaces, together with the events and activities organized, a hospitable and inclusive environment, while facilitating “emplacement” by reinforcing the sense of belonging of refugees in this environment.

Some quotations demonstrate how shared religious values and cultural affinities can engender a sense of belonging and positive relations between Syrian refugees and the host society: “The neighbours here have never been bad to us. I have neighbours. They are perfect, Mashallah... Only my neighbours here, mashallah, they all pray and have families like ours. (K8, Male, 36 Years, Idlib).”⁵⁷ This emphasizes friendly nature of religiously like-minded neighbours, and the subsequent quotation illustrates how refugees feeling contented and emplaced as a result of shared practices and convictions. These commonalities encourage interactions and the creation of a supportive environment. Religious and cultural values are key in resolving ethnic disparities and helping refugees to feel at home.⁵⁸

My neighbour is very poor but he gave me everything in his house. When I went to his house, it was empty. I asked, ‘Why, brother?’ You are my brother. Now I have a full room, and you have a room full—we are brothers. (SEE 1).⁵⁹

The act of generosity in the extracts given here is set in the context of religious brotherhood, where a poor person in the host community selflessly shares all that, he has. This suggest that homes function as places of mutual support and religious affirmation.⁶⁰ In addition, the emphasis on brotherhood and sharing connects the host and the refugee to a larger community (*ummah*). The social interaction and cooperation that emerges from this sense of connectedness contributes to the refugees' sense of belonging and the “emplacement” process.

It has been demonstrated that home spaces play a positive role in refugee “emplacement”. However, some excerpts distinguish between two social spaces:

⁵⁶ Çınar - Çapcıoğlu, “Dinî-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi”, 18.

⁵⁷ Çınar - Çapcıoğlu, “Dinî-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi”, 22.

⁵⁸ Tweed, “Space”, 121.

⁵⁹ Açıkgöz - Yemenici, “Suriyelilerin Türkiye’deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi”, 2253.

⁶⁰ Tweed, “Space”, 120.

one with religious individuals and those sharing similar political views, and the other with secular individuals holding different political views. For example, “we do not feel excluded, especially around religious people. However, we feel excluded when we are around those who are not religious and whose political views differ from those of the current government. (Ahmed, Mohamed, Osman).”⁶¹ This distinction between religious and secular spaces in Türkiye significantly influences the “emplacement” process, highlighting how political power dynamics shape spaces and places.⁶² In short, “emplacement” is not linear process but rather a complex one.

The Ramadan and Eid al-Adha holidays were much better there than here. We don’t feel the same spiritual atmosphere here; we have no one to share it with. For us, Eid is just an ordinary day. In fact, it is even worse. We remember the old days and feel a deep sense of loss. No one is happy on Eid. We remember our uncles, relatives and friends who have passed away. We used to gather together, talk, and enjoy wonderful times, but it is very quiet here. Everyone comes and goes to visit their relatives, but we can’t do anything. (K4).⁶³

Ramadan and Eid al-Adha were more fulfilling in the former location than the current one. The absence of a communal celebration and the inability to engage in traditional practices has resulted in a diminished spiritual atmosphere. The participant makes a comparison between “there” (homeland) and “here” (new place), indicating that the past shapes the “emplacement” process. “There” and “past” are remembered with positive features such as relationships, joy and spiritual atmosphere, while “here” and “now” are characterised by silence and sadness. This does not mean that the refugee does not emplace in a new place; on the contrary, it shows that the “emplacement” process for displaced persons involves feelings of separation, isolation, and loneliness. As a result, it is understood that for this participant, the emotional and spiritual attachment and longing for the homeland and the past. However, it seems to emphasise the past, is an important element of the “emplacement” process with its effect on the structuring of the present.

4. Conclusion

The impact of religion on the “emplacement” experience of refugees has been studied, with Syrian refugees in Türkiye as an example. The concept of

⁶¹ Erkan, “Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği”, 62.

⁶² Tweed, “Space”, 121.

⁶³ Akkır, “Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum”, 966.

“emplacement” involves refugees' efforts to establish a sense of belonging and safety within the host society, transforming spaces such as mosques and homes into places where they feel emplaced. At the same time, it also shows feelings of exclusion and alienation in areas/encounters where religious commitment is less intense. This double effect shows the complicated nature of the “emplacement” process. It benefits the refugees in their current situation, memories and aspirations. The “emplacement” process is good for them, within the triangle of their current situation memories, and desired future. “Emplacement” is a bonding experience socially, culturally, and spiritually.

However, the article suggests that refugees should be seen as active rather than passive actors in the “emplacement” process. Accordingly, it prefers to understand the experiences of Syrian refugees within the framework of the concept of “emplacement” rather than “adaptation” or “integration”. The reasons for this can be listed as follows: first, “adaptation” studies generally treat refugees as individuals trying to join a foreign society/culture and direct the researcher to examine the religious life of refugees in line with the expectations of the host society, institutions and the state. However, the concept of “emplacement” allows the practices and interactions of refugees to be understood by observing them in a place.⁶⁴ Second, “adaptation” debates may ignore the differences between migrants by adopting a “top-down” approach.⁶⁵ On the other hand, the emplacement concept considers differences with a refugee-centered approach to provides understanding by focusing on the shared the experiences of refugees and host societies.⁶⁶ Finally, the vague, abstract and complex concept of “adaptation” also supports the preference for the idea of “emplacement”.

Distinctive local dynamics must be emphasised to highlight the difference in refugee studies in Türkiye compared to those conducted in other countries. The experiences of Syrian refugees in Türkiye are distinct from those of different refugee groups due to proximity and shared history with the host society. The host society's relationship with refugees differs from that of the West, as demonstrated by various factors. Türkiye has not faced a “migration crisis”.⁶⁷ However, studies are showing negative perceptions of refugees and that

⁶⁴ Glick Schiller - Çağlar, “Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers”, 495.

⁶⁵ Erdoğan, *Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*, 16.

⁶⁶ Şimşek, “Göçmenlerin Sosyo-Kültürel Uyum ve Din Eğitimi”; Akkır, “Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum”.

⁶⁷ Şallı, “‘Kriz’den ‘Uyum’a Türkiye’deki Suriyeli Göçmenler ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din”, 40.

cultural and ethnic differences affect social cohesion.⁶⁸ However, studies are showing negative perceptions of refugees and that cultural and ethnic differences affect social cohesion.⁶⁹ Therefore, while examining the facilitating role of religion in the emplacement process without overlooking its significance in refugee studies, it is also essential to remember that political ideologies and positions can negatively influence perceptions, attitudes, and behaviours toward refugees.⁷⁰

As can be seen, it is revealed that places such as associations, mosques and houses are transformed by refugees through religious resources and that this process allows them to feel emplaced and secure. This also highlights the importance of using the concept of “emplacement” along with the concepts of “adaptation” and “integration”. With this approach, the “emplacement” experiences of Syrian refugees effectively reach deeper meanings by including emotional, social and cultural elements along with the practices that physical spaces contain in relation to making a place. In conclusion, this article makes an essential contribution to traditional “adaptation” and “integration” studies in understanding refugee “emplacement” experiences of refugees and invites future researchers to consider relationship between religion and migration through space.

⁶⁸ İbrahim Efe - Osman Ülker, “Social Media, Politics, and the Rise of the Anti-refugee Far-right in Türkiye”, *Journal of Language and Politics* 12/5 (2024).

⁶⁹ Baltacı vd., “Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları”; Efe - Ülker, “Social Media, Politics, and the Rise of the Anti-refugee Far-right in Türkiye”.

⁷⁰ Erdoğan, *Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*, 17.

References

- Açıkgöz, Öznur Alkan - Yemenici, Ahmet. “Türkiye’de Bulunan Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Türkiye’deki Din Eğitimi Deneyimlerinin Değerlendirilmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/4 (2022), 2242-2266.
- Adıgüzel, Yusuf. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Akkır, Ramazan. “Din, Sosyalleşme ve Toplumsal Uyum: Suriyeli Mülteciler Örneği”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (2019), 953-971.
- Apak, Hıdır. “Suriyeli Göçmenlerin Kente Uyumları: Mardin Örneği”. *Mukaddime* 5/2 (2014), 53-70.
- Baltacı, Ali vd. “Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Darülfunun İlahiyat* 30/2 (2019), 383-405.
- Blunt, A - Dowling, R. M. *Home*. London: Routledge, 2006.
- Boym, S. “On Diasporic Intimacy: Ilya Kabakov’s Installations and Immigrant Homes”. *Critical Inquiry* 24/2 (1998), 498-524.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge, 1996.
- Brickell, Datta - Datta, Ayona. *Translocal Geographies Spaces, Places, Connections*. Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2011.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design Choosing Among Five Approaches*. London and New Delhi: Sage, 2nd Basım, 2007.
- Çelik, Celalettin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına: Dindarlığın Değişen Kentsel Görünümleri*. Ankara, Hikmetevi Yayınları., 2013.
- Çınar, Ramazan - Çapcıoğlu, İhsan. “Dini-Sosyokültürel Yakınlığın Çatışma Dinamiklerine ve Toplumsal Uyum Sürecine Etkisi: Altındağ Olayları Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 1-32.
- Datta, Ayona. “Building Differences: Material Geographies of Home(s) among Polish Builders in London”. *Transactions of the Institute of British Geographers* 33/4 (2008), 518-531.
- Efe, İbrahim - Ülker, Osman. “Social Media, Politics, and the Rise of the Anti-refugee Far-right in Turkey”. *Journal of Language and Politics* 12/5 (2024).
- Eppsteiner, Holy Straut vd. (ed.). *Intersections of Religion and Migration: Issues at the global crossroad*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

- Erdoğan, Murat. *Suriyeliler Barometresi: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*. İstanbul: Orion Kitabevi, 2020.
- Erkan, Erol. “Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 51-92.
- Erkan, Erol. “Suriyeli Sığınmacıların Entegrasyonunda Dinî Grupların Rolü: Haznevî Tarikatı Örneği”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/3 (2023), 685-701.
- Fortier, Anne-Marie. “Community, Belonging and Intimate Ethnicity”. *Modern Italy* 11/1 (2006), 63-77.
- Glick Schiller, Nina - Çağlar, Ayşe. “Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers: Rethinking Urban Sociabilities within Multiscalar Power”. *Identities* 23 (2016), 17-34.
- Hage, G. “At Home in the Entrails of the West: Multiculturalism, Ethnic Food and Migrant Home-building’, in (eds), Home/World: Space, Community and Marginality in Sydney’s West”. *Home/world: Space, community and marginality in Sydney’s west* 6/12 (1997), 99-153.
- Jacoby, Tim vd. “İslam, the State and Turkey’s Syrian Refugees: The Vaiz of Bursa”. *Journal of Refugee Studies* 32/2 (2019), 237-256.
- Karagöz, Damla. *Emplacement Process of Syrians: The Case of Altındağ, Ankara*. Middle East Technical University: Middle East Technical University, Ph.D. Thesis, 2024.
- Kaya, Mahmut. “Suriyeli Çocukların Eğitiminde Alternatif Eğitim Mekânları: Kurslar”. *Gaziantep University Journal Of Social Sciences* 21/3 (2022), 1667-1679.
- Kirman, Mehmet Ali. *Göç ve Din - Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. ed. Mehmet Ali Kirman - İlbey Dölek. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Massey, Doreen. *For space*. London: Sage, 2008.
- Öz, Nedim. “Suriyeli Göçmen Ailelerin Çocukları İçin Çoğunlukla İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarını Tercih Etme Sebepleri”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 563-585.
- Şallı, Ayşe. “‘Kriz’den ‘Uyum’a Türkiye’deki Suriyeli Göçmenler Ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 24-45.
- Şimşek, Muhammed Emin. “Göçmenlerin Sosyo-Kültürel Uyum ve Din Eğitimi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 145-156.

- Tanrıverdi, Abdullah - Ulu, Mustafa. “Kayseri’deki Suriyelilerin Vatan Algısı, Savaş Öncesi ve Sonrası Yaşantılarına Dair Görüş ve Düşünceleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2020), 262-289.
- T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı. “Geçici Koruma”. Erişim 03 Mart 2025. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- Tobin, Sarah Ann. “Self-Making in Exile: Moral Emplacement by Syrian Refugee Women in Jordan”. *Journal of Religious Ethics* 48/4 (2020), 664-687.
- Tweed, Thomas A. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2006.
- Tweed, Thomas A. “Space”. *The Journal of Objects, Art and Belief* 7 (2011), 116-123.
- Ülker, Osman - Efe, İbrahim. “Göç Teolojisi: Kilis Örneğinde Dinin Toplumsal Kabule Etkisinin İncelenmesi”. *Ortadoğu Etütleri* 13/2 (2021), 255-286.
- Wise, Amenda. “You would not know what’s in there would you? Homeliness and ‘foreign’ signs in Ashfield”. *Translocal Geographies Spaces, Places, Connections*. ed. Katherine Brickell - Ayona Datta. 93-109. Farnham and Burlington, VT: Ashgate, 2011.
- Yaralıoğlu, Yusuf - Güngör, Özcan. “Suriyeli Sığınmacılarda Yapısal Uyum, Dini Sosyalleşme Bağlamında Sosyolojik Bir Değerlendirme: Kilis Örneği”. *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 143-172.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 12. Basım, 2021.
- Yılmaz, Hasan Ali. “Interplays between Anti-Islam and Anti-migration Sentiments in the Turkish context”. *Xenophobia in the Media*. ed. Senthana Selvarajah vd. 179-191. London and New York: Routledge, 2024.
- Yılmaz, Hasan Ali. “Mekan Arayışından Mekan Kaybetme Kaygısına: Samsun Çiftlik Mahallesi Örneği”. *Şehir, Toplum ve Kimlik*. ed. Musa Öztürk. 217-255. Ankara: Bem-Bir-Sen, 2023.

Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı

Dr. Öğretim Üyesi Abdulaziz Kıranşal | ORCID: 0009-0009-0642-8423 | abdulazizkiransal@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Öz

Son yıllarda hızla gelişen yapay zekâ teknolojileri, geniş veri setlerini hızlı bir şekilde analiz etme kapasitesine sahip sistemler aracılığıyla; metin madenciliği, karşılaştırmalı analiz, doğal dil işleme, sınıflandırma ve içerik özetleme gibi özellikleriyle tüm ilmi alanlarda olduğu gibi, genelde ilahiyat özelde ise siyer çalışmalarında da kullanılmaya başlanmıştır. Bu makale siyer araştırmalarında yapay zekâ teknolojilerinin sağladığı imkanlar ve beraberinde getirdiği etik riskleri ele almaktadır. Yapay zekâ teknolojileri, siyer araştırmalarında veri ve metin madenciliği, prosopografi ve sosyal ilişki analizi, görselleştirme ve simülasyon, mekânsal analiz ve haritalandırma gibi birçok yeni imkân sunmaktadır. Ancak siyer sahası yalnızca tarihi bilgilerin aktarılmasından ibaret değildir. Zira siyer Hz. Peygamberin hayatını konu alması bakımından İslam toplumların inanç, ahlak, hukuk ve değerler sistemini şekillendiren temel referanslara kaynaklık etmektedir. Tüm bunlardan dolayı yapay zekâ destekli siyer araştırmalarında Hz. Peygamber'in dini misyonunu ve siyerin temel ruhunu ihmal etmeyecek yöntemler geliştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yapay zekâ algoritmalarının işleyiş süreçlerinin belirsizliği, yapay zekâ uygulamalarına kaynaklık eden veri setlerinin büyük oranda batı menşeli kaynaklardan dijitalleştirilmiş olması, yapay zekâ algoritmalarının geliştiricilerinin değerlerini yansıtmaya potansiyeline sahip olması ve söz konusu sistemlerinin yaptığı analizlerin ve ürettiği verilerin hem metodolojik açıdan hem de içerik açısından İslami ilimler geleneğine uygunluğunu denetleyebilecek mekanizmaların olmaması bir çok etik riski de beraberinde getirmektedir. Yine yapay zekâ etiği konusunda henüz “İlahiyat Araştırmalarında Yapay Zekâ Etik Belgesi” oluşturulamaması bu teknolojilerin siyer alanında kullanımında farklı bir hassasiyet gözetilmesini zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde siyer alanında kontrolsüz, denetimsiz ve etik ilkelerden uzak bir yapay zekâ kullanımı, Hz. Peygamberin şahsiyeti ve manevi konumundan, Kur'an'dan ve dini değerlerden bağımsız bir peygamber algısının oluşmasına sebebiyet verecektir. Ayrıca dini değerlerde aşınma, bilgi kirliliği, anlam kayması ve algı değişimi gibi ciddi etik sorunlar da doğuracaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Dijitalleşme, Yapay Zekâ, Hz. Muhammed, Etik.

Atıf Bilgisi: Kıranşal, Abdulaziz. “Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 299-325.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1656449>

Geliş Tarihi	12.03.2025
Kabul Tarihi	29.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Abdulaziz Kıranşal)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Possibility of Using Artificial Intelligence in Sirah Studies

Asst. Prof. Abdulaziz Kıransal | ORCID: 0009-0009-0642-8423 | abdulazizkirsanal@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History and Arts, Mardin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Abstract

Artificial intelligence technologies, which have developed rapidly in recent years, have begun to be used in theology and siyar studies, as in all scientific fields, with features such as text mining, comparative analysis, natural language processing, classification and content summarization through systems capable of rapidly analyzing large data sets. This article examines the opportunities provided by AI technologies in *Sirah* studies, as well as the ethical risks they entail. AI technologies offer many new possibilities in *Sirah* research, such as data and text mining, prosopography and social network analysis, visualization and simulation, spatial analysis, and mapping. However, *Sirah* studies are not merely the transmission of historical information. As the field centers on the life of the Prophet Muhammad, it serves as a fundamental reference shaping the belief, morality, legal systems, and value structures of Islamic societies. For this reason, it is essential to develop methods for AI-supported *Sirah* research that do not neglect the religious mission of the Prophet Muhammad and the essential spirit of *Sirah*. In this context, the ambiguity of AI algorithm processes, the fact that the data sets feeding these applications are largely digitized from Western-centric sources, and the potential of AI algorithms to reflect the values of their developers pose significant ethical risks. Furthermore, the absence of mechanisms that can evaluate whether the analyses and data produced by these systems are methodologically and contextually consistent with the tradition of Islamic sciences exacerbates these risks. Additionally, the lack of a specific “AI Ethics Guideline for Theology Studies” highlights the necessity of adopting a distinct and cautious approach to AI use in the field of *Sirah*. Otherwise, the uncontrolled and unregulated use of AI technologies, devoid of ethical principles, may lead to the development of a perception of the Prophet Muhammad that is detached from his spiritual status, the Qur’an, and Islamic values. This could result in serious ethical problems such as the erosion of religious values, misinformation, semantic distortions, and shifts in collective perception.

Keywords: Islamic History, *Sirah*, Digitalization, Artificial Intelligence, Prophet Muhammad, Ethics.

Citation: Kıransal, Abdulaziz. “Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı”. *Marifetname*, 12/1 (June 2025), 299-325.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1656449>

Date of Submission	12.03.2025
Date of Acceptance	29.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Abdulaziz Kıransal)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Son yıllarda yapay zekâyı da kapsayan teknolojik gelişmeler bilimsel devrim olarak nitelenmekte ve hayatın her alanını derinden etkilediği gibi ilahiyat alanını da etkilemektedir.¹ Zira dijitalleşmeyle birlikte Tefsir, Hadis, Fıkıh ve İslam Tarihi gibi ilahiyat alanını ilgilendiren klasik/modern birçok kaynak dijital ortama aktarılmıştır.² Böylece ilahiyat alanında bilgiye erişim hızı artmış; literatür taraması, karşılaştırmalı metin analizi, tercüme çalışmaları, arşivleme, kaynak tespiti ve farklı araştırma konuları gibi birçok alanda yeni imkanlar ortaya çıkmıştır. Bu imkânların en dikkat çekici boyutlarından birini ise yapay zekâ oluşturmuştur. Bütünüyle yapay araçlar³ kullanılarak insan zekâsının makinelere⁴ kazandırılmasını hedefleyen yapay zekâ teknolojisi,⁵ veri toplama yoluyla elde edilen düzenli ya da düzensiz büyük miktardaki verileri analiz edip yorumlayabilmektedir.⁶ Her alanda olduğu gibi ilmi çalışmalarda da insan davranışlarına özgü karakteristik özellikler sergileyebilen yapay zekâ sistemleri,⁷ dini metinlerin analiz edilmesi, sınıflandırılması ve yorumlanması gibi birtakım işlevler de üstlenebilmektedir.

Tefsir, Hadis, İslam Hukuku ve Arap Dili gibi çeşitli disiplinlerde gerek ülkemizde⁸

¹ Mustafa Cabir Altıntaş, “Sosyal Hayatın Dönüşümü: Yapay Zekanın Dini ve Sosyal Yaşama Etkileri”, *Din, Bilim ve Felsefe Arasında Yapay Zeka, Transhümanizm ve Dijitalleşme*, ed. Recep Erkmén (Ankara: Paradigma Akademi, 2023), 112.

² Muhittin Düzenli, “İslamî Kaynaklarda Dijitalleşme ve Akademik Okuma Üzerindeki Etkileri”, *VIII. Dinî Yayınlar Kongresi Bildirileri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 210.

³ Can Hikmet Değirmenci - İsmail Hakkı Aydın, *Yapay Zekâ* (İstanbul: Girdap Kitap, 2018), 20.

⁴ Ginu George - Mary Rani Thomas, “Integration of Artificial Intelligence in Human Resource”, *International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering (IJITEE)* 9/2 (2019), 5069.

⁵ Ercan Öztemel, “Yapay Zeka ve Din”, *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit, vd (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 17-30.

⁶ Silvio Hansenberger, *Die zivilrechtliche Haftung für autonome Drohnen unter Einbezug von Zulassungs- und Betriebsvorschriften* (Berlin: Carl Grossmann Verlag, 2018), 44.

⁷ Bk: Avron Barr - Edward A. Feigenbaum, *The Handbook of Artificial Intelligence, Volume I* (Los Altos, California: William Kaufmann, Inc., 1981).

⁸ S. D. Gülşen, “Arapça Yabancı Dil Öğretiminde Yapay Zekanın Geleceği, ChatGPT Örneği”, *RumeliDE Journal of Language and Literature Studies* 2023/33 (2023), 1057-1070; Rahime Karayığit, “Dijitalleştirme Çalışmalarında El Yazması Metinlerin Yapay Zekâ Yardımıyla Deşifre Edilmesi: eScriptorium Programı Örneği”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (2025), 189-197; Samet Yahya Bal - Berat Sarkaya, “Kelamî Açından İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm”, *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 404-418; Sevim Ünal, “İbadetlerle İlgili Fetvalar ve Yapay Zekâ Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Aralık 2024), 161-192; Furkan Çakır, “Yapay Zekâ ve Hadis”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 109-131; İrfan Kara, *Kur'an Araştırmalarında Yapay Zekâ*, ed. Cihan Kara (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024); Sevim Gelgeç, “Yapay Zekâ Modellerinin Tefsir Tarihi Özelinde İncelenmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Özel Sayı: Yapay Zeka ve İlahiyat: Yeni Paradigmalar) (2024), 493-519.

gerekse yurt dışında⁹ ilahiyat alanında yapay zekâ kullanımına dair sınırlı da olsa bir takım akademik çalışmalar yapılmıştır. Ancak siyer alanında yapay zekânın sağlayacağı imkânlar, kullanım alanları, siyer ilmine katkıları ve bu teknolojinin siyer araştırmalarında kullanımından doğacak muhtemel risklere dair kapsamlı herhangi bir akademik çalışmanın henüz mevcut olmadığı görülmektedir. Her ne kadar Melek Yılmaz Gömbeyaz tarafından “*Siyer Sahasında Sorulan Sorulara Yapay Zekâ Modellerinden Google Gemini Tarafından Verilen Cevaplara Dair Bir Araştırma*” isimli bir çalışma yapılmış olsa da bu çalışma yapay zekâyâ sorulan bir takım sorular ve bu soruların değerlendirilmesiyle sınırlıdır. Hem siyer alanında konuyla ilgili çalışmaların olmaması hem de bu teknolojinin büyük bir hızla ilerlemesi siyer sahasında yapay zekâ kullanımına dair akademik araştırmaları bir zorunluluk haline getirmiştir. Zira bu teknoloji, kullanıcılar tarafından alandaki teorik tartışmalar beklenmeden fiilen kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim “İslam Dünyası Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü” (ICESCO) tarafından 2022 yılında Fas’ın başkenti Rabat’ta Uluslararası Hz. Peygamberin Hayatı ve İslam Medeniyeti Sergisi ve Müzesi açılarak Hz. Muhammed’in hayatını anlatan ilk yapay zekâ karakteri olan Beşir’in tanıtımı yapılmıştır. Arapça ve İngilizce olarak konuşabilen Beşir, ziyaretçilerin Hz. Peygamber’in hayatıyla ilgili sorulan soruları verileri analiz ederek cevaplamıştır.¹⁰ Yine TrueWahrheit sosyal medya platformu tarafından 2024 yılında “*The Miraculous Life of Prophet Muhammad | The First Islamic AI Documentary*” ismiyle yapılan çalışmada Hz. Peygamber’in hayatı, görselleştirme ve simülasyon yöntemleriyle bir YouTube videosu olarak yayınlanmıştır.¹¹

Fransız tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie’in “Geleceğin tarihçisi ya programcı olacak ya da hiçbir şey olmayacak”¹² sözü, tarih disiplininde olduğu

⁹ Moath Mustafa Ahmad Najeeb, “Towards a deep learning-based approach for hadith classification”, *European Journal of Engineering and Technology* 6/3 (Mart 2021), 9-15; Sumaira Sarfaraz, “The Impact of Learning Quran n Sunnah through Artificial Intelligence in Children and the Prophetic Method of Teaching: A Comparative Analysis”, *Al-Manhal Research Journal* 4/2 (Haziran 2024), 103-115; Abdel Aziz Shaker Hamdan Al Kubaisi, “Ethics of Artificial Intelligence a Purposeful and Foundational Study in Light of the Sunnah of Prophet Muhammad”, *Religions* 15/1300 (2024); Ibrahim Shogar, “Role of Islamic Thought and Culture in the Artificial Intelligence World”, *Semarak International Journal of Islamic Studies and Culture* 3/1 (2024), 1-8; Fatichatus Sadiyah, “Scientific Hadiths and Its Implementation in The Emergence of Artificial Intelligence (AI)”, *Dirosatuna: Journal of Islamic Studies* 7/1 (2024), 1-15.

¹⁰ Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization (ICESCO), “ICESCO Hosts Exhibition and Museum on Prophet Muhammad’s Life and Islamic Civilization” (2022).

¹¹ Al Jazeera English, “The Miraculous Life of Prophet Muhammad - Documentary Trailer”, 2024.

¹² Petri Paju vd., *Digital and Distant Histories: Emergent Approaches within the New Digital History* (Helsinki: Helsinki University Press, 2020), 16.

gibi İslam tarihi ve siyer alanında da yapay zekâ ve dijital teknolojilerin kullanımının yanı sıra bu alanda akademik çalışmalar yapmanın kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu makalede siyer sahasında yapay zekâ kullanım alanları, sağlayabileceği imkânlar ve beraberinde getirebileceği muhtemel riskler değerlendirilerek alana katkı sunulması hedeflenmektedir. Araştırma temel olarak siyer sahası ile sınırlı olmakla birlikte bu alanla bağlantılı diğer ilahiyat disiplinlerinde yapay zekâ kullanımına da yer yer değinilmektedir. Araştırmada karşılaştırmalı analiz yöntemiyle siyer araştırmalarında yapay zekâ teknolojilerinin kullanımının klasik yöntemlerden ne gibi farklar taşıdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca siyer ilminin dijital dönüşüm sürecindeki yeri ve önemi de ele alınarak gelecek çalışmalar için bir alt yapı oluşturulması amaçlanmaktadır.

1. Yapay Zekânın Tanımı ve Siyer Araştırmalarında Kullanımına Dair Etik Riskler

İlk kez 1950’li yıllarda John McCarthy tarafından kullanılan yapay zekâ kavramı,¹³ insan zekâsının problem çözme, dil algılama, görüntüleri anlamlandırma, muhakeme etme, akıl yürütme ve karar verme süreçlerini taklit edebilen bilgisayar sistemlerini ifade etmektedir.¹⁴ Algoritmalar aracılığı ile kendi tecrübelerini edinebilen yapay zekâ, böylece insan zekâsının gerçekleştirdiği karmaşık görevleri yerine getirebilecektir.¹⁵ Alan Turing’e göre, bir makinenin bu seviyeye gelip zeki ve düşünebilir olabilmesi için insanlarla girdiği iletişimde insanların karşılarındakinin bir makine mi yoksa insan mı olduğunu fark edememesi gerekir.¹⁶ Ayrıca bu teknoloji, gerekli kodlar yazılıp veriler yüklendikten sonra herhangi bir insan müdahalesine ihtiyaç duymadan işleyebilen ve kendi kendine öğrenebilen bir yapıya sahiptir.¹⁷ Bu teknoloji, dar ve geniş yapay zekâ olarak ikiye ayrılmaktadır. Dar yapay zekâ, insanlar tarafından kendisine verilen komutları yerine getirip ve sonraki süreçlerde insan müdahalesine ihtiyaç duymazken; geniş yapay zekâ, kendi kendine karar alabilen otonom bir yapıya sahiptir.¹⁸ Bu otonom yapılar, insan zekâsını taklid

¹³ Stuart Russell - Peter Norvig, *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (New Jersey: Pearson, 2010), 17.

¹⁴ Elif Bayat, *İnsan ve Yapay Zeka Ortak Üretimi Olan Resim ve Fotoğraf Eserlerinin Sanatsal Değerinin Arzu Nesnesi Olma Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi* (İstanbul, Türkiye: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s Thesis, 2024), 4.

¹⁵ Roger Penrose, *Bilgisayar ve Zeka: Kralın Yeni Usu-I* (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2000).

¹⁶ “Yapay Zekâ, Makine Öğrenimi ve Derin Öğrenme Arasındaki Farklar”, *Endüstri 4.0* (2020).

¹⁷ Gerd Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık* (İstanbul: Siyah Kitap, 2018).

¹⁸ Emrah Gökmen, “Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu Özelinde Yapay Zekânın İslâm ve Türk Hukuku Üzerinden Mukayeseli Olarak Değerlendirilmesi”, *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/2

ederek mevcut problemler karşısında daha hızlı ve farklı çözüm yolları da üretebilirler.¹⁹

Geniş veri setlerini hızlı bir şekilde analiz edebilen yapay zekâ, metin madenciliği, karşılaştırmalı analiz, doğal dil işleme, sınıflandırma, içerik özetleme gibi özellikleriyle tüm ilmi alanlarda olduğu gibi tarih ve ilahiyat alanında da kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle tarih alanında kaynakların sayısallaştırılması, sayısallaştırılan bu kaynakların dijital ortamda güvenli bir şekilde depolanması ve dijital bir arşiv haline getirilerek kullanıcıların erişimine sunulması yapay zekâ destekli dijital programlarla mümkün hale gelmiştir.²⁰ Tarih disiplininde geleneksel yöntemlerden farklı olarak büyük çaptaki veri setlerini kısa süre içerisinde analiz etme imkânı sağlayan yapay zekâ teknolojileri, interaktif haritalandırma, otomatik sınıflandırma ve ilişki ağları çizelgeleri²¹ gibi birçok alanda araştırmacılar için pratik çalışma olanakları sağlamaktadır. Tarih disiplininde yapay zekâ destekli yöntemlerin sağladığı bu imkânlar, hiç şüphesiz siyer araştırmalarında da klasik yöntemlerden farklı olarak birçok yeni olanak sunmaktadır. Zira bir takım farklarına rağmen da aynı zamanda bir tarih çalışması olan siyer araştırmalarında da tarih araştırmalarında kullanılan yöntemlerin uygulanması söz konusudur.²² Hz. Peygamber'in hayatına dair rivayetlerin yapay zekâ destekli programlarla sistematik olarak sınıflandırılması, kategorik, değerlendirmeci ve sosyal ilişki ağı gibi analizlerin yapılması, metin karşılaştırması, metin için temaların dökümü, modelleme, görselleştirme ve simüle etme,²³ olayların kronolojik sınıflandırılması, coğrafi veriler kullanılarak interaktif haritaların oluşturulması, el yazması eserlerin transkripsiyonunun oluşturulması; dijitalleşme ve yapay zeka teknolojileriyle ortaya çıkan yeni olanaklardan bazılarıdır.

Tam bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, siyerin tarihten en önemli farkı, Hz. Peygamber'in hayatını ele alması bakımından aynı zamanda dini metinlerle doğrudan bir ilişki içinde olmasıdır. Zira Hz. Peygamber'in hayatının Kur'an'dan bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi mümkün değildir. Bu

(2022), 944.

¹⁹ Hansenberger, *Die zivilrechtliche Haftung für autonome Drohnen unter Einbezug von Zulassungs- und Betriebsvorschriften*, 44.

²⁰ Ridvan Gençer - Adnan Altun, "Dijital Tarihin Pratiği: Projelere Yönelik Bir İnceleme", 8. *Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu*, (Aralık 2022), 353.

²¹ Yunus Uğur, "Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkanlardan Yararlanma", *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 378.

²² M. H. Palabıyık, "Akademik Siyer Yazıcılığı: Yaklaşımlar, Metodlar ve Sorunlar Bağlamında", *Türkiye'de Siret Yazıcılığı Siret Sempozyumu I* (Ankara, 2012), 185.

²³ Bahaeddin Eravcı vd., "Tarih Araştırmaları ve Yapay Zeka", *AUSBD (Artificial Intelligence and Social Sciences Teaching Special Issue)* 2024 (Aralık 2024), 11.

bağlamda siyerin salt bir tarih çalışması olarak Hz. Peygamber'in şahsiyeti, manevi konumu ve risalet görevinden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi de mümkün olmayacaktır. Ayrıca bir Peygamber'in hayatını içermesi²⁴ bakımından değer üretici ve inşa edici yönünün bulunması, Bedir, Uhud, Ahzab savaşları, Hicret, Hudeybiye antlaşması, Hz. Peygamberin evlilikleri, ganimet ve esirler gibi birçok alanda vahyin doğrudan müdahale ettiği olayları ele alması²⁵ ve Hz. Peygamber'in hadislerinin Kur'an'la birlikte dinin iki temel kaynağından biri olması bakımından siyer araştırmalarında yapay zekâ kullanımı hem etik hem de metodolojik açıdan farklı değerlendirilmek mecburiyetindedir. Tüm bu yönleriyle dini metinler kategorisine de giren siyerin,²⁶ normatif özelliği yani Hz. Peygamber'in dini örnekliği nedeniyle de klasik tarih yazıcılığından farklı değerlendirilmesi oldukça doğaldır.²⁷ “Yeni bir teknoloji ne bir şey ekler ne de bir şeyi ortadan kaldırır; her şeyi değiştirir.”²⁸ diyen Neil Postman'ın da dikkat çektiği gibi teknolojik gelişmelerin değiştirici ve dönüştürücü etkisi, siyer alanında yapay zekâ kullanımında da göz ardı edilmemelidir. Zira Hz. Peygamber'in doğru anlaşılması dinin de doğru anlaşılması demektir. Bu bağlamda yapay zekâ destekli teknolojiler aracılığı ile yapılan çalışmalarda Hz. Peygamber'in manevi konumu ve vahiy ile olan bağlantısının ihmal edilmesi, Hz. Peygamber'i sıradan bir tarihi figür haline indirgemekle kalmayacak, siyeri de salt bir tarihi inceleme haline dönüştürecektir. Oysa siyer sadece tarihi olayların kronolojik bir biçimde incelenmesi değil, bir yandan içerdiği dini mesajlarla İslam toplumuna yön veren bir yandan da Hz. Peygamber'in örnekliğini hayata taşıyan bir disiplindir. Tüm bunlardan dolayı yapay zekâ destekli siyer araştırmalarında Hz. Peygamber'in dini misyonunu ve siyerin temel ruhunu ihmal etmeyecek yöntemler geliştirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde vahyin nüzul sürecinden kopuk, ahlaki bir mesaj içermeyen, herhangi bir değer üretmeyen ve Müslüman toplumlar için örneklik vasfı taşımayan bir siyer anlayışı, dinin asıl hedeflerini gözetmeyen yüzeysel bir çalışma olarak kalacaktır. Bu durum kaçınılmaz olarak Müslüman toplumların Peygamber algısında da derin bir değişime yol açacak ve süreç içerisinde onun dini ve ahlaki konumunun zayıflamasına neden olacaktır.

²⁴ Mustafa Fayda, “Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 357; Mehmet Özdemir, “Siyer Yazıcılığı Üzerine”, *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 130.

²⁵ Mehmet Nadir Özdemir, “Siyer-i Nebî Tarih'ten Farklı mı Okunmalı? - Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 249.

²⁶ Palalıyık, “Akademik Siyer Yazıcılığı: Yaklaşımlar, Metodlar ve Sorunlar Bağlamında”, 135.

²⁷ Selahattin Polat, “Siyerin Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının Sorunları”, *Siret Sempozyumu I - Türkiye'de Siret Yazıcılığı-* (Ankara: Meridyen Kitaplığı, 2012), 262.

²⁸ Massimo Baldini, *İletişim Tarihi*, çev. Gül Batuş (İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2000), 92.

Yapay zekâ teknolojilerinin siyer alanında kullanımı, araştırmacılar için birçok kolaylık sağlamakla birlikte bazı ciddi etik riskleri de beraberinde getirmektedir.²⁹ Hz. Peygamber'in sözlerini, hayatını ve Allah'ın direk müdahil olduğu olayları ele alması bakımından dini metinlerle derin bir ilişki içerisinde olan siyer disiplini yapay zekâ kullanımı, titizlikle değerlendirilmesi gereken birçok hususu gündeme getirmektedir. Zira siyer disiplini yalnızca sıradan tarihi bilgilerin aktarımı değil aynı zamanda inanç, ahlak ve dine dayalı hukuk³⁰ alanına dair bilgi aktarımına da kaynaklık etmektedir. Yapay zekânın İslam inanç ve ahlak ilkeleri bağlamında kullanımına dair maalesef henüz bir etik belgesi oluşturulmamıştır. Bu bağlamda siyer ve ilahiyat alanında yapay zekâ kullanımı, verilerin çoğunlukla Batı merkezli kaynaklardan beslenmesi nedeniyle bilginin güvenilirliği ve klasik İslami kaynaklarla uyumluluğu açısından etik riskler taşımaktadır. Bu nedenle, denetlenebilir ve İslami kaynaklara uygun veri havuzlarının oluşturulması, söz konusu riskleri azaltmada oldukça önemli bir adım olacaktır. Yine siyer araştırmalarında yapay zekâ sistemlerinin algoritmalarının şeffaf olmaması,³¹ bilgi deformasyonu ve dini anlam kaymalarına yol açabilecek ciddi etik riskler doğurmaktadır. Bu nedenle, algoritmik şeffaflık ve açıklanabilirlik ilkesine dayalı yapay zekâ sistemlerinin geliştirilmesi, güvenilir ve doğru veri üretimi açısından hayati önem taşımaktadır.³² Ayrıca yapay zekâ sistemleri, geliştiricilerinin dini, kültürel ve ideolojik değerlerini kodlara yansıtma potansiyeline sahip olduğundan,³³ siyer verilerinin işlenmesi ve yorumlanması konusunda da ciddi etik riskler gündeme gelmektedir. Bunların yanında Hz. Peygamber'in dini ve ahlaki konumunu gözetmeyen veri seçimi ve algoritma eğitimi, siyer alanında yanıltıcı ve önyargılı bilgi üretimine neden olabilir. Yapay zekâ teknolojilerine adaptasyon hızı ve kullanım farklılıkları, ülkeler arasında siyer içeriklerinin işleniş ve Peygamber algısında zamanla ciddi farklılıklar oluşturma riski taşımaktadır. Dijitalleşen veriler ve yapay zekânın belirleyici olduğu araştırmalar, siyer çalışmalarında

²⁹ Bk: Tuba Nur Umut, "Yapay Zekâ Etiği Çerçevesinde Özerklik ve Özgür İrade Tartışmaları", *Yapay Zekâ Etiği: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, ed. Tayyibe Bardakçı - M. İhsan Karaman (İstanbul: İsar Yayınları, 2022), 57-81.

³⁰ Ali Kemal Acar, "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 384.

³¹ University of Michigan-Dearborn, "AI's Mysterious Black Box Problem Explained" (University of Michigan-Dearborn) (2023).

³² Taylan Maral, "Sosyal Bilimlerin Kesişim Noktası: Yapay Zeka ve Etik", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* "Yapay Zeka ve Sosyal Bilimler Öğretim" Özel Sayısı (2024), 30-31.

³³ Gökhan Erdoğan, "Yapay Zekâ ve Hukukuna Genel Bir Bakış", *Adalet Bakanlığı Dış İlişkiler ve Avrupa Birliği Genel Müdürlüğü Yayını* 66/1 (Mart 2021), 185.

küresel ölçekte algı ve içerik farklılıklarına yol açabilir.³⁴ Tüm bu risklere ek olarak siyer alanında yapay zekâ kullanımının doğuracağı önemli risklerden biri de Hz. Peygamber ve sahabeyle ilgili görsel içeriklerin üretilmesi ve yayılmasıdır. Bu tür görseller, İslami hassasiyetlere aykırı olup, zamanla geleneksel algıyı zedeleyerek görselleştirilmiş materyallerin daha baskın ve kalıcı hale gelmesine neden olabilir.

Sonuç olarak yapay zekâ destekli programların siyer alanında kullanımı, eldeki verilerin daha sistematik, kapsamlı ve hızlı bir şekilde analiz edilmesini sağlasa da bu programlar kullanılırken siyerin salt bir tarihsel araştırma, Hz. Peygamber'in ise sıradan bir tarihi figür olmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca söz konusu sistemler kullanılırken siyerin ruhu ve Hz. Peygamber'in manevi misyonunun ihmal edilmemesi gerektiği de önemle göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sistemlerin kullandığı veri setlerinin büyük oranda batılı kaynakların dijitalleştirilmesiyle oluşturulduğu, bu veri setlerini analiz eden algoritmaların çalışma ve karar alma süreçlerinin yeterli düzeyde şeffaf olmadığı göz ardı edilmemelidir. Tüm bu riskleri taşımakla birlikte siyer araştırmalarında verilerin dijitalleştirilmesi, analiz edilmesi ve karşılaştırılması, metin ve veri madenciliği, proposografi ve sosyal ilişki ağlarının çıkarılması, görselleştirme ve simülasyon, mekânsal analiz ve haritalandırma, tercüme ve el yazması eserlerin çözümlenmesi gibi birçok alanda yapay zekâ sistemlerinin kullanımı mümkündür.

2. Siyer Araştırmalarında Yapay Zekânın Kullanılabileceği Alanlar

2.1. Veri ve Metin Madenciliği:

Veri madenciliği (Data Mining), yapay zekâ destekli programlar, istatistiksel yöntemler, makine öğrenmesi ve veri analizi teknikleri aracılığı ile çok büyük ölçekli ve karmaşık verilerden küçük ölçekli verilerin ayrıştırılması ve ayrıştırılan bu küçük parçaların daha derinlemesine analiz edilmesi işlemidir.³⁵ Bu işlemin hedefi büyük veri yığınları içerisinde kaybolmuş, fark edilememiş, önemsenmemiş ya da belirginleşmemiş verilerin keşfedilmesi, analize ve yoruma açık hale getirilmesidir.³⁶ Ayrıştırılan verilerle gelecekle ilgili çıkarımlar yapma imkânı da sunan veri madenciliği³⁷ farklı kaynaklardan toplanan büyük

³⁴ Yakup Akyürek, “Coğrafyanın Siyer Telifine Etkisi: Kelâî (ö. 634/1237) ve el-İktifâ’ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *İstem* 18/36 (2020), 490.

³⁵ Jaideep Srivastava, diğerleri, “Web Usage Mining: Discovery and Applications of Usage Patterns from Web Data”, *ACM SIGKDD Explorations Newsletter* 1/2 (2000), 12-13.

³⁶ Ian H. Witten vd., *Data Mining: Practical Machine Learning Tools and Techniques* (Morgan Kaufmann, 2016), 22.

³⁷ Mark Hall, diğerleri, “The WEKA Data Mining Software: An Update”, *ACM SIGKDD*

miktardaki verilerin depolandığı veri ambarları (Data Warehouse) üzerinden derin analizler yapma olanakları sunar.³⁸ Verilerin ön işleme, bu işlemeden sonra veri madenciliği için uygun formata getirilmesi ve araştırma problemine en uygun tekniğin belirlenmesi gibi süreçlerden oluşan veri madenciliği,³⁹ Tarih alanında bir tarihinin tek tek incelemesi mümkün olmayan arşiv belgeleri, biyografiler, resmi kayıtlar, görseller ve dijitalleştirilmiş büyük çapta ve karmaşık verileri otomatik olarak analiz etmeye yarar. Veri madenciliğinin bir alt dalı olan metin madenciliği (Text Mining) ise metinlerde geçen kelime ve kavram tekrarlarının bulunması, frekans dağılımlarının keşfi, hece analizi ve duygu analizi yapılması ve metinlerden özet çıkartma gibi imkânlar sunmaktadır.

Son yıllarda teknolojinin ve özellikle de yapay zekâ sistemlerinin gelişmesiyle birlikte hem veri madenciliği hem de metin madenciliği yöntemi İlahiyat alanında da kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin Mohammad Arshi Saloot, Norisma Idris, Rohana Mahmud, Salinah Ja'afar, Dirk Thorleuchter ve Abdullah Gani tarafından “Hadith Data Mining and Classification: A Comparative Analysis” isimli çalışmada yapay sinir ağları ile hadis metinlerinin sınıflandırılmasına yönelik çalışmalar değerlendirilmiştir.⁴⁰ Ayrıca Sema Tombul’un “Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği” isimli makalesinde veri madenciliği ve algoritma araştırmalarının hadis alanına uygulanabilirliği geniş bir şekilde değerlendirilmiştir.⁴¹

Tarih ve Hadis araştırmalarında olduğu gibi siyer alanında da hem veri madenciliği hem de metin madenciliği yöntemlerinin Hz. Peygamber’in hayatının, savaşlarının, diplomatik yazışmalarının, sosyal ilişkilerinin derinlemesine incelenmesinde kullanılması mümkündür. Bu bağlamda siyer metinlerinde sıkça kullanılan kavramların analizi, gazve, hicret, cihad, fetih gibi siyer metinlerinde geçen kavramların zaman içerisindeki değişiminin incelenmesi, diplomatik yazışmalardaki üslup farklılıklarının tespiti ve bu yazışmalarının karşılaştırmalı duygu analizlerinin yapılması, sosyal ağ analizi (Social Network Analysis) ile Hz. Peygamber’in insanlarla etkileşiminin

Explorations Newsletter 11/1 (2009), 10-18.

³⁸ Daniel T. Larose - Chantal D. Larose, *Discovering Knowledge in Data: An Introduction to Data Mining* (John Wiley & Sons, 2014).

³⁹ Gizem Öter - Emrah Hançer, “İslami Kaynakların Metin Madenciliği Yöntemleriyle İncelenmesi”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*, ed. Yıldırım Sipahi (Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2022), 227.

⁴⁰ Mohammad Arshi Saloot vd., “Hadith data mining and classification: a comparative analysis”, *Artificial Intelligence Review* 46 (2016), 113-128.

⁴¹ Sema Tombul, “Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği”, *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 461-474.

incelenmesi ve siyer metnindeki stratejik ifade ve kavramların tespiti mümkündür. Ayrıca veri ve metin madenciliği yöntemleri, bilgi grafikleri (Knowledge Graphs) oluşturularak Hz. Peygamber'in hayatındaki olaylar arasındaki bağlantıların dökümünün yapılması, râvi zincirlerinin incelenmesi, Mekke ve Medine dönemlerindeki kişi, kavram ve olayların karşılaştırmalı olarak analiz edilmesi gibi birçok imkânı da beraberinde getirmektedir. Bu araştırmamız kapsamında ChatGPT kullanılarak yapılan basit bir metin madenciliği örneğinde Hz. Peygamberin diplomatik yazışmaları bağlamında Herakleios, Kısra ve Mukavkıs'a yazdığı mektuplar incelenmiştir. Sonuç olarak ChatGPT'in kendi veri havuzu üzerinden yaptığı analizde Kısra'ya yazılan mektubun daha net ve doğrudan bir davet içerdiği, Herakleios'a yazılan mektubun ise daha diplomatik ve nazik bir üslup içerdiği tespit edilmiştir. Ayrıca mektup metnindeki duygu analizi sonucunda Herakleios ve Mukavkıs'a⁴² yazılan mektupların daha nötr bir tona sahip olduğu, Kısra'ya yazılan mektubun ise daha düşük bir duygu skoruna sahip olduğu görülmüştür.⁴³

2.2. Prosopografi ve Sosyal İlişki Analizi

Özellikle tarih ve sosyal bilimler alanında belli bir topluluğa, sınıfa veya sosyal gruba ait fertlerin topluca incelenmesi anlamına gelen ve müşterek ya da kolektif biyografi olarak da nitelendirilen prosopografi yöntemi, kişilerin biyografik verilerinin ve ortak köken özelliklerinin sistematik olarak incelenmesini sağlar.⁴⁴ Belli bir topluluğu aynı analiz sürecine tabi tutarak inceleyen prosopografi yöntemi, o topluluğun ortak ve genel özelliklerinin belirginleşmesini sağlar.⁴⁵ Sınırlı ve dağınık olan tarihi verileri düzenleyen, bir araya getiren, aralarındaki bağlantıları ve örüntüleri ortaya çıkaran prosopografi, bu şekilde bireysel biyografilerin daha ötesinde toplumsal yapılar hakkında daha kapsamlı analizler yapılmasına imkân sağlar.⁴⁶ Tarih çalışmalarında bireylerin

⁴² Hz. Peygamber kendisine İslâm'a davet mektubu göndermiştir. Mukavkıs mektubu getiren Hâtıb b. Ebû Beltea'yı beş gün süreyle misafir etmiş, bu arada Hz. Peygamber ve İslâm hakkında çeşitli bilgiler aldıktan sonra bir mektupla ve câriyelerinden Mâriye ile Sirin adlı iki kız kardeş, bir hadım köle, 1000 miskal altın, kıymetli elbise ve kumaşlar, güzel kokular, bir merkep ve bir katırdan (düldül) oluşan değerli hediyelerle birlikte onu uğurlamıştır: Nadir Özkuyumcu, "Mukavkıs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

⁴³ ChatGPT (OpenAI), "Hz. Peygamber'in Diplomatik Mektuplarının Metin Madenciliği Analizi", 2025.

⁴⁴ Barbara Caine, *Biyografi ve Tarih*, çev. Mehmet Sözen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 80.

⁴⁵ Koenraad Verboven vd., "A Short Manual to the Art of Prosopography", *Prosopography Approaches and Applications: A Handbook*, ed. K. S. B. Keats-Rohan (Oxford: University of Oxford, 2007), 36.

⁴⁶ Verboven vd., "A Short Manual to the Art of Prosopography", 37.

ortak özelliklerinden yola çıkarak olayların arka planının ve görünmeyen nedenlerinin ortaya çıkarılmasına katkı sağlayan prosopografi⁴⁷ bireysel biyografilerin müşterekleri üzerinden kolektif bağlamların keşfedilmesini mümkün kılar.⁴⁸

Prosopografinin klasik tarih araştırmalarından en önemli farklarından birisi, fertlerin yaşam süreçlerinden edindiği bulguları olayların açıklanmasında ve arka planlarının keşfedilmesinde kullanabilmesidir.⁴⁹ İslam Tarihi araştırmalarında oldukça geniş çaplı verilerin analiz edilmesinde kullanılabilen prosopografi, ihtiyaç duyulan bilgiye ulaşımı klasik yöntemlere kıyasla daha hızlı bir şekilde sağlayabilmektedir.⁵⁰ Klasik kaynaklarda dağınık ve düzensiz bir şekilde bulunan verileri düzenlemek ve analize hazır hale getirmek için oldukça elverişli bir araç olan prosopografi,⁵¹ İslami kaynaklardaki ricâl literatürü başta olmak üzere İslam Tarihi alanındaki metinler üzerine daha derinlemesine analizler yapılmasına imkân sunmaktadır.⁵² Örneğin sahabe ve tabiin neslinin sosyal ve siyasi statülerinin analizine, söz konusu şahısların kabile bağlarına, ortak özelliklerine, sosyal ilişkilerinin tespitine imkân sağlayan prosopografik yöntem, aynı zamanda İslam Tarihi'nin belirli bir zaman diliminde görev yapan bürokratların ve yöneticilerin kariyer analizlerinin yapılması, eğitim geçmişlerinin dökümünün çıkarılması, ortak etnik kökenlerinin tespiti ve toplum içerisindeki konumlarının değerlendirilmesi de prosopografi sayesinde gerçekleştirilebilmektedir.

Söz konusu yöntem ile Avrupa'da "Prosopografía de los ulemas de al-Andalus," adlı projede on bir bin civarında Endülüslü alimin biyografik bilgileri üzerinden oldukça geniş bir prosopografik analiz çalışmaları yapılmıştır.⁵³ Ayrıca "Redes de ulemas andalusíes: estructuras de transmisión del saber y relaciones interpersonales"⁵⁴ projesiyle de ulema arası bilgi aktarım ağları ve kişisel ilişkiler analiz edilmeye çalışılmıştır.⁵⁵ Ülkemizde ise Feyza Betül Köse

⁴⁷ Feyza Betül Köse, "Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 426.

⁴⁸ Hüseyin Hilmi Aladağ, "Grup Biyografisi ve Prosopografi: Bireysel Hikayelerin Kolektif Bağlamında Tematik Derinlik Arayışı", *Öneri Dergisi* 20/63 (2025), 314-334.

⁴⁹ Köse, "Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı", 454.

⁵⁰ Feyza Betül Köse, "Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2023), 538.

⁵¹ Köse, "Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi", 539.

⁵² Köse, "Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi", 545.

⁵³ Equipo de Investigación EEA-CSIC, "Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (FFI2010-20428)" (Escuela de Estudios Árabes - CSIC, 2010).

⁵⁴ Equipo de Investigación EEA-CSIC, "Redes de ulemas andalusíes: estructuras de transmisión del saber y relaciones interpersonales" (Escuela de Estudios Árabes - CSIC, ts.).

⁵⁵ Bk: Saraçoğlu, "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler".

tarafından yapılan “Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi” ve “Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı” isimli araştırmalar bu yöntem hakkında oldukça geniş bilgiler sunmaktadır.⁵⁶

Günümüzde yapay zekâ teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte bu yöntem kullanılarak siyer kaynakları üzerinde bireysel biyografilerden farklı olarak geniş ölçekli siyasi, ekonomik ve sosyal analizler yaparak belli sınıfların tarihsel süreç içerisindeki etkileri ve birbirleri ile olan bağlantılarının incelenmesi mümkün hale gelmiştir. Ayrıca siyer kaynaklarındaki verilerin yapay zekâ veri analizi yöntemleri ile desteklenerek daha nesnel ve veri tabanlı sonuçlar elde etmek mümkündür. Yine siyer kaynaklarında öne çıkan gruplardan Ensar ve Muhacir arasındaki sosyal ve ekonomik statü farklarının karşılaştırılması, ilk dönemde en etkili sahabe figürlerinin ortak özellikleri ve hangi alanlarda ön plana çıktıkları gibi konuların incelenmesiyle İslam toplumunun temel dinamikleri hakkında geleneksel yöntemlerle yapılması zor olan analizlerin yapılması imkân dâhilindedir. Bu araştırmamız için bir örnek teşkil etmesi bakımından ChatGPT’nin kendi veri tabanı ve yine kendi prosopografi algoritması kullanılarak deneme niteliğinde bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada hicretten sonra Ensar ve Muhacir arasında siyasi ve ekonomik statü analizini yapan ChatGPT, muhacirlerin hicret sonrası ekonomik olarak dezavantajlı duruma düştüklerini ancak süreç içerisinde siyasi olarak belirleyici makamlara geldiklerini ve dini bilginin aktarımı konusunda Ensar’dan daha etkili oldukları bilgisini vermiştir. Ensar hakkında ise Medine’nin yerleşik halkı olmaları dolayısıyla başlangıçta ekonomik ve siyasi olarak Muhacirlerden daha avantajlı oldukları ancak sonraki dönemde bu avantajlarını büyük ölçüde kaybettikleri ve dini bilginin aktarımı konusunda Muhacirler kadar etkili olmadıkları sonucuna varmıştır.⁵⁷

2.3. Görselleştirme ve Simülasyon

Son yıllarda yapay zekâ teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte tarihsel olayları ve tarihi figürleri simüle etmek ve görselleştirmek mümkün hale gelmiştir.⁵⁸ 3D teknolojilerinin yapay zekaya entegre edilmesiyle birlikte karmaşık yapıların daha kolay bir şekilde analiz edilmesi, tarihi olayların ve figürlerin simüle edilerek ya da görselleştirilerek geçmişteki siyasi veya

⁵⁶ Köse, “Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi”; Köse, “Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı”.

⁵⁷ ChatGPT, “Ensar ve Muhacir Arasındaki Statü Farklılıkları: Prosopografik Bir Analiz”, 2025.

⁵⁸ Ahmed Shaker Alalag, “Simulating Historical Figures through Artificial Intelligence”, *Preprint*, (2025), 1.

toplumsal dinamiklerin daha derinlemesine anlaşılması mümkün hale gelmektedir.⁵⁹ Söz konusu teknoloji, tarihi olayları okumanın ötesinde bu olayların bir benzerini canlandırarak araştırmacılara bahse konu olan tarihi olayları tecrübe etme imkânı da sağlayarak olayların geçtiği sosyal ve politik ortamın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.⁶⁰ Özellikle “ya eğer” senaryolarıyla tarihi olaylar farklı bir şekilde gelişseydi nasıl bir sonuç ortaya çıkardı sorusu simülasyon yöntemi ile alternatif senaryolar doğrultusunda değerlendirilebilmektedir.⁶¹ Görsel tasarım ve simülasyonda insana nazaran daha az hata riski taşıyan yapay zekânın⁶² görselleştirme teknolojilerine entegre edilmesiyle birlikte her alanda olduğu gibi tarih araştırmalarında da yeni olanakların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Coğrafi değişimlerin interaktif haritalar üzerinde analiz edilmesi ve üç boyutlu olarak görselleştirilmesi, mekânsal değişimlerin görselleştirilerek ve simüle edilerek incelenmesi, tarihi kalıntıların rekonstrüksiyonla tamamlanması, tarih kaynaklarındaki rivayetlerin sesli ve görüntülü olarak canlandırılması gibi birçok alanda yapay zekâ teknolojilerinden faydalanmak mümkündür.

Tarihsel verileri görselleştirerek karmaşık bilgilerin daha anlaşılır hale gelmesini sağlayan yapay zekâ teknolojileri,⁶³ siyer alanında da dijitalleştirilen verilerin simüle edilmesi ve görselleştirilmesiyle Hz. Peygamber döneminde meydana gelen olayların araştırmacılar için geleneksel yöntemlerden farklı bir bakış açısıyla analiz edilmesine imkân sağlamaktadır. Nitekim TrueWahrheit Sosyal Medya Platformu tarafından 2024 yılında “The Miraculous Life Of Prophet Muhammad | The First Islamic AI Documentary” isimli çalışmada Hz. Peygamber’in hayatı, gerçekleştirdiği mucizeleri merkeze alınarak görselleştirme ve simülasyon yöntemleriyle bir YouTube videosu olarak yayınlanmıştır.⁶⁴ Ayrıca 3D teknolojileri yardımı ile Hz. Peygamberin evi ve Mekke sokakları canlandırılmıştır.⁶⁵ Ülkemizde ise İslam Tarihi Profesörü Şaban Öz tarafından Arap bedevilerinin, Varaka b. Nevfel’in ve okçular tepesinin görselleri oluşturularak şahsi sosyal medya platformundan yayınlanmıştır.⁶⁶ İlahiyat alanında örnek olması bakımından ise İrfan Kara’nın

⁵⁹ Eravcı vd., “Tarih Araştırmaları ve Yapay Zeka”, 14.

⁶⁰ Alalaq, “Simulating Historical Figures through Artificial Intelligence”, 2-12.

⁶¹ Mezbah Uddin Rafi, “The Potential of AI to Simulate Real-Time Historical What-If Scenarios”, *arXiv* 2409.0086 (2024), 1.

⁶² Burak Karabulut, “Yapay Zeka Bağlamında Yaratıcılık ve Görsel Tasarımın Geleceği”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 20/79 (2021), 1535.

⁶³ Eravcı vd., “Tarih Araştırmaları ve Yapay Zeka”, 10.

⁶⁴ English, “The Miraculous Life of Prophet Muhammad - Documentary Trailer”.

⁶⁵ Haber7, “Peygamberimiz (s.a.v.)’in Evi 3D Teknolojisiyle Yeniden Canlandırıldı”, 2024.

⁶⁶ Saban Oz, “Tweet by Saban Oz”, 2024.

“Kur’an Araştırmalarında Yapay Zeka Kullanımı” konulu çalışması ilklere aittir. Zira çalışmada “De ki: “Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabbimin sözleri tükenmeden denizler tükenirdi.”⁶⁷ ayeti, Firavun kıssasında denizin yarılması olayını anlatan “Ve sizin için denizi ikiye yarıp sizi kurtardığımızı ve Firavun’un adamlarını gözünüzün önünde boğduğumuzu hatırlayın.”⁶⁸ ayeti ve Yusuf kıssasının bazı bölümleri görselleştirilmiştir.⁶⁹ Bu makalemiz için bir örnek teşkil etmesi bakımından ChatGPT’den Bedir savaşına dair simülasyon yoluyla alternatif senaryolar oluşturması istenmiştir. Bedir savaşı ile ilgili alternatif bir senaryo geliştiren ChatGPT, su kuyularının ele geçirilmesi stratejisini alternatif bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Oluşturduğu alternatif senaryoda Mekke’li müşrikler Müslümanlardan önce su kuyularını ele geçirmiş ve Müslümanlara daha fazla askeri kayıp yaşattır. Bunun üzerine psikolojik olarak çöküntü yaşayan Müslümanlar savaşı kaybetmiştir. Bu alternatif senaryonun en önemli sonucu ise İslam’ın yayılışının gecikmesi ve tarihi gelişimin farklı bir şekilde ilerlemesi olmuştur.⁷⁰

2.4. Mekânsal Analiz ve Haritalandırma

Günümüzde yapay zeka teknolojileri ile tarihi kaynaklarda geçen coğrafi bilgiler aracılığı ile tarihsel haritalar üzerinde canlandırmalar ve mekânsal analizler yapmak mümkün hale gelmiştir.⁷¹ Özellikle son yıllarda yapay zekâ teknolojilerinde yaşanan gelişmeler, araştırmacılar için birçok yeni fırsatı da beraberinde getirmiştir. Yapay zekâ teknolojilerine entegre edilen coğrafi bilgi sistemleri (CBS) teknolojileri ile tarihi verilerde geçen bilgiler üzerinden şehirlerin ve bölgelerin yeniden ve aslına uygun haritalandırılması, üç boyutlu görüntülerinin elde edilmesi ve görseller oluşturulması mümkündür.⁷² Örneğin Avrupa’da yapılan projelerden “Time Machine (TM)” projesi ile yapay zekâ ve CBS teknolojileri birleştirilerek mekansallaştırma ve üç boyutlu haritalandırma çalışmaları yapılmıştır.⁷³ Böylece dijitalleştirilmiş veriler üzerinden tarihi bir şehrin mekânlarının yeniden ve aslına uygun bir şekilde analiz edilmesi olanağı

⁶⁷ el-Kehf, 18/109.

⁶⁸ el-bakara, 2/50.

⁶⁹ Kara, *Kur’an Araştırmalarında Yapay Zekâ*, 220.

⁷⁰ ChatGPT (OpenAI), *Bedir Savaşı: Alternatif Senaryolar Üzerinden Bir Tarihi Simülasyon*.

⁷¹ David Rumsey - Meredith Williams, “Historical Maps in GIS”, *Past Time, Past Place: GIS for History*, ed. Anne Kelly Knowles (US: ESRI Press, 2002), 1.

⁷² Fatma Aladağ, “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/36 (2020), 783.

⁷³ Time Machine Organisation, “About Us”, 2025.

sağlanmışır.⁷⁴ Yine “The Map of Early Modern London (MoEML)” isimli projeye Londra şehrinin geçmiş tarihi dönemlerdeki mekânsal analizlerine odaklanılmışır.⁷⁵ Bu çalışmalarla şehirlerin tarihi yapılarıdaki ve haritalardaki değişimin incelenmesi mümkün hale gelmiştir.

CBS sistemleri ve yapay zekâ teknolojilerinin entegrasyonu ile ilahiyat alanında kaynaklarda dağınık ve karmaşık halde bulunan verilerin coğrafi olarak analiz edilmesi, tarihi süreç içerisindeki değişimlerin gözlenmesi, yazılı halde bulunan bilgilerin görselleştirilmesi gibi birtakım imkânlar sağlamaktadır. Bu teknolojiler aracılığı ile âlimlerin seyahat güzergâhlarının çıkarılması, eserlerin ve kitaplarının coğrafi hareketliliklerinin takip edilmesi, kültürel miras envanterlerinin çıkarılması mümkün olmaktadır.⁷⁶ Nitekim ülkemizde “Osmanlı Şehir Tipolojileri ve Atlası (1450-1700)”⁷⁷ projesinde Osmanlı şehirlerinin tarihi süreç içerisindeki nüfus yapısı, dini ve etnik dağılımı, mahalle özellikleri ve iktisadi farklılıkları gibi unsurlar tematik olarak haritalandırılmakta ve şehir tarihine dair literatür envanterinin çıkarılmasıyla bu alanda yapılacak araştırmalar için geniş bir veri alt yapı sunulmaktadır.⁷⁸

Bu bağlamda söz konusu teknolojilerin siyer alanında kullanımı ile hem siyer kaynaklarında geçen coğrafi bilgilerin haritalandırılması hem de bu kaynaklardaki yapıların mekânsal analizlerinin yapılması mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber’in savaşları, yolculukları, diplomatik temasları ve tebliğ faaliyetleri coğrafya ve mekândan bağımsız değildir. Bu açıdan Hz. Peygamber’in hicret rotasının, savaşlarının cereyan ettiği coğrafi bölgelerin, ticari seyahat güzergâhlarının CBS teknolojileri ile haritalandırılması ve görselleştirilmesi mümkündür. Yine klasik siyer kaynaklarında geçen mekânsal bilgilerin yapay zekâ tabanlı metin madenciliği yöntemi ile çıkarılması ve bu bilgiler üzerinden Hz. Peygamber’in hayatındaki önemli mekânların analizinin yapılması, tarihi süreç içerisindeki dönüşümlerinin gözlenmesi ve siyer alanında birer eğitim materyali haline getirilmesi, söz konusu teknolojilerin sunduğu fırsatlardandır. Ayrıca Hz. Peygamber’in hayatındaki olayların coğrafi zamansal analizle detaylandırılarak bu olayların etkilerinin süreç içerisindeki seyri de incelenebilir. Özellikle Hz. Peygamber’in savaşlarının ve yaptığı anlaşmaların gerçekleştiği coğrafi bölgelerin ve mekânların topografik yapısı incelenerek bu yerlerin stratejik önemine dair analizler yapılabilir. Tüm bunlarla birlikte siyer

⁷⁴ Aladağ, “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”, 784.

⁷⁵ Aladağ, “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”, 784.

⁷⁶ Saraçoğlu, “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler”, 875.

⁷⁷ Yunus Uğur, *Osmanlı Şehir Tipolojileri ve Atlası (1450-1700)* (İstanbul: TÜBİTAK Araştırma Destek Programları Başkanlığı (ARDEB), 2016).

⁷⁸ Uğur, *Osmanlı Şehir Tipolojileri ve Atlası (1450-1700)*, 1.

kaynaklarında geçen yerlerin, ulaşım yollarının, su kaynaklarının, yerleşim bölgelerinin CBS teknolojileri ile detaylı bir şekilde haritalandırılmasıyla siyer ilminde coğrafi perspektifin daha etkin bir hale gelmesi mümkün olabilir.

Bu çalışmamıza örnek teşkil etmesi bakımından ChatGPT'nin kendi veri tabanı ve CBS teknikleri ile yapılan denemede Mekke şehrindeki su kaynakları ve stratejik önemi analiz edilmiştir. Bu analiz sonucunda ChatGPT şu bilgileri vermiştir: Mekke şehrinde su kaynaklarının az olması ticaretin daha çok gelişmesine ve nüfus dağılımının bu durumdan etkilenmesine sebep olmuştur. Ayrıca Mekke ve çevresindeki su kaynakları üzerinde etkin olan kabileler yönetiminde de etkin olmuş, su kaynakları üzerindeki hâkimiyet mücadelesi kabileler arası anlaşmazlıkları derinleştirmiştir. Normalde su kaynaklarının bulunduğu güzergâhlarda gelişen yerleşik hayat, Mekke ve çevresinde daha çok ticaret güzergâhlarında gelişmiştir.⁷⁹

2.5. Eğitim ve Öğretim Materyallerinin Oluşturulması

Veri tabanlı (data-based), mantık tabanlı (logic-based) ve bilgi tabanlı (knowledge-based) yaklaşımlara sahip olan yapay zekâ teknolojilerinin eğitim uygulamaları, yakın zamanlara kadar ağırlıklı olarak bilgi tabanlı eğitimsel sistemlere dayanıyordu. Bu süreçte alan modüllü yaklaşımlar, öğretilecek konuyu belirlerken, öğrenci modüllü uygulamalar, öğrencinin bilgi seviyesini ve öğrenme sürecini takip ediyordu. Pedagojik modüllü yaklaşımlar ise öğrencinin daha iyi anlayabilmesi için ders içeriklerini etkileşimli ve uyarlanabilir bir şekilde sunuyordu. Günümüzde ise yalnızca bilgi tabanlı değil veri ve mantık tabanlı yaklaşımlar da ön plana çıkmıştır. Bu durum, yapay zekâ destekli eğitimde otomatik test oluşturma, makale analizleri yapma, chatbot kullanma, özel gereksinimli öğrenciler için eğitim programları çıkarma, görsel oluşturma, akıllı yazım çalışmaları yapma gibi eğitimi desteklemeyi hedefleyen birçok yeni imkân sağlamıştır.⁸⁰

Aynı zamanda bir tarih çalışması da olan Siyer eğitim ve öğretiminde yapay zekâ destekli uygulamalardan yararlanılması, Siyer öğretimi açısından geleneksel yöntemlerin ötesinde birçok yeni imkanın oluşmasını sağlayacaktır. Özellikle kişiselleştirilmiş öğrenme yöntemleri bakımından muhatapların bireysel kapasiteleri, (lise, üniversite, akademi) ilgi alanları ve öncelikleri göz önünde bulundurularak daha özel çalışmalar yapılması mümkündür. Yapay

⁷⁹ ChatGPT, “Hz. Peygamber Döneminde Mekke'deki Su Kaynaklarının Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Etkileri Üzerine Değerlendirme”, 2025.

⁸⁰ Kürşat Arslan, “Eğitimde Yapay Zeka ve Uygulamaları”, *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/1 (2020), 81.

zekânın en önemli imkânlarından biri olan artırılmış gerçeklik ve sanal gerçeklik teknolojileri ile muhataplara Hz. Peygamber'in hayatı, yaşadığı mekanlar, yerler ve olaylar konusunda aktif bir öğrenme imkânı sağlanabilir. Siyer alanında gerekli kodlamalar yapılarak yazılı ve görsel eğitim materyalleri üretme kapasitesine sahip olan yapay zekâ teknolojilerinin ürettiği materyallerin etki performans seviyesini analiz edebilme özelliği de vardır. Bu sayede Siyer öğretimi esnasında en etkili ve hızlı yöntemlerin bulunması da mümkündür. Ayrıca yapay zekâ tabanlı sanal asistanları ve sohbet robotları aracılığı ile öğrencilerin interaktif diyalog kurabilecekleri, soru sorabilecekleri dinamik eğitim yöntemlerinin üretilmesi de mümkündür. Nitekim Fas'ın başkenti Rabat'ta açılan müzede ziyaretçilerin hizmetine sunulan Hz. Peygamber'in hayatını anlatan Beşir isimli yapay zekâ robotu bu alanın ilk örneklerinden olmuştur.⁸¹

Siyer eğitim ve öğretiminde yapay zekâ destekli uygulamaların kullanılmasının sağlayacağı yeniliklerden birisi de Hz. Peygamber'in yaşadığı tarihsel dönemin, coğrafyanın ve mekânların görselleştirilmesi ve simülasyonlar ile daha etkili bir şekilde sunulabilmesidir. Böylece Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili tarihi olaylar daha derinlemesine incelenebilecek ve öğrenciler tarih bilinci konusunda duygusal ve mekânsal bir farkındalık kazanacaktır. Nitekim kendi kültür ve değerlerini yansıtan vatandaşlık profiline uygun insan yetiştirme hedefine büyük önem veren Endonezya'da⁸² hedeflenen tarih bilincinin oluşması için yapay zekâ destekli uygulamalara dair ciddi çalışmalar yapılmaktadır. Bu uygulamalar, bir yandan öğrencilerin tarih disiplinine karşı motivasyonunu arttırırken bir yandan da öğrenme süreçlerine aktif olarak katılmalarını sağlamaktadır.⁸³ Tüm bunların yanında yapay zekâ uygulamalarının Siyer alanında akademik eğitim ve öğretim süreçlerine de ciddi katkılar sağlaması mümkündür. Zira klasik Siyer kaynaklarında yer alan büyük miktardaki bilgilerin dijital ortama aktarılması ve yapay zekâ destekli analiz yöntemleriyle işlenmesi, araştırmacılara bu verileri daha hızlı, kolay ve sistematik bir şekilde inceleme imkânı sağlayacaktır. Bu durum, bir yandan yüksek lisans ve doktora sürecindeki öğrencilere geleneksel kaynaklarla daha etkili bir biçimde

⁸¹ IQNA Türkçe, "Peygamber Efendimiz'in Hayatını Anlatan İlk Yapay Zekâ Karakteri Beşir" (IQNA Türkçe) (2024).

⁸² Agus Nur Rochman - Sri Mastuti Purwaningsih, "Pengaruh Metode Example Non Example dengan Media Gambar Generatif AI terhadap Motivasi Belajar Siswa pada Pembelajaran Sejarah Kelas XI SMKN 6 Surabaya", *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 15/4 (2024), 3.

⁸³ Rochman - Purwaningsih, "Pengaruh Metode Example Non Example dengan Media Gambar Generatif AI terhadap Motivasi Belajar Siswa pada Pembelajaran Sejarah Kelas XI SMKN 6 Surabaya", 4.

çalışabilme imkânı verecek bir yandan da yeni araştırmalar için özgün akademik çalışmalar üretebilme fırsatı sunacaktır. Zira yeni şeyler üretebilmenin en etkili yollarından birisi de klasik kaynaklara hızlı bir şekilde erişebilmek ve bu kaynaklardaki verileri analiz etme imkânına sahip olmaktır. Ayrıca uzaktan eğitim ve hibrit eğitim modellerine entegre edilen yapay zekâ uygulamaları akademik çalışma yapan öğrencilerin yalnızca ders ortamında değil uzak eğitimle de bilgiye ulaşma imkanları sağlanabilecektir.⁸⁴

Sonuç

Yapay zekâ destekli teknolojiler, siyer alanında metin ve veri madenciliği, prosopografi ve sosyal ilişki analizi, görselleştirme ve simülasyon, mekânsal analiz ve haritalandırma, çeviri ve el yazması eserlerin çözümü, siyer öğretim materyallerinin üretimi gibi klasik yöntemlerin yanında pek çok alanda önemli imkanlar sunmaktadır. Ancak siyer disiplininin yalnızca tarihsel bir bilgi alanı değil, İslam dininin inanç, ahlak ve hukuk ilkeleriyle doğrudan ilişki içerisinde olması, bu teknolojilerin siyer alanında kullanımına dair farklı bir hassasiyet gözetilmesini zorunlu kılmaktadır. Zira söz konusu alan İslam toplumlarının inanç, ahlak, hukuk ve değerler sistemini şekillendiren temel referanslara kaynaklık etmektedir.

Bu bağlamda yapay zekâyı akademik metinlerin düzenlenmesi, tashih edilmesi ve akıcı hale getirilmesi gibi basit amaçların dışında derin akademik araştırmalar doğrultusunda kullanacak olan araştırmacıların yapay zekâ sistemlerinin veri işleyiş süreçleri hakkında da belli ölçüde bilgi sahibi olması gerekmektedir. Zira yapay zekâ sistemlerine kaynaklık eden verilerin doğru bir şekilde dijitalleştirildiğinden emin olmak, hangi veri setlerinin işleneceğini belirleyerek algoritmaları doğru bir şekilde eğitmek, büyük önem arz etmektedir. Aksi takdirde sık kullanılan ve yaygın veri kümelerinin ön plana çıkma riski doğacak, buna karşılık geleneksel siyer anlayışına kaynaklık eden klasik metinlerin geri planda kalma riski oluşacaktır. Bu durum ise siyer alanında yapay zekâ destekli analizlerin siyer geleneğine uygunluk ve kaynak güvenilirliği açısından ciddi sorunlar doğmasına yol açacaktır. Tüm bunlardan dolayı genelde ilahiyat alanında özel de ise Hz. Peygamberin hayatını konu edinen siyer alanında çalışan araştırmacı ve akademisyenlerin yapay zekâ sistemlerinin işleyiş mantığı, veri analiz süreçleri ve algoritmik yapılarına dair temel düzeyde bilgi sahibi olmaları kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu açıdan

⁸⁴ Ali Gül - Mete Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü: Fırsatlar, Zorluklar ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 299.

özellikle ilahiyat alanında akademisyenler ve araştırmacılar için yapay zekâ sistemlerinin yalnızca teknik olarak kullanımına yönelik değil, söz konusu teknolojilerin dini metinler üzerindeki etkilerini değerlendirebilecek bir seviyeye ulaştıracak kapsamlı eğitimlerin düzenlenmesi gerekmektedir.

Yapay zekâ sistemlerinin yaptığı analizleri ve ürettiği verileri hem metodolojik açıdan hem de içerik açısından denetleyebilecek mekanizmaların oluşturulması, siyer araştırmalarında ve genel olarak ilahiyat alanında büyük bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Zira insan çabasıyla analiz edilmesi neredeyse mümkün olmayan büyük ölçekteki veri setlerinden üretilen bilginin, İslam ilim geleneğinin içerik, usul ve esaslarına uygunluğunun denetlenebilmesi, yine ancak doğru şekilde eğitilmiş yapay zekâ sistemleri aracılığı ile mümkün olacaktır. Ayrıca sahih kaynaklardan oluşturulmuş veri havuzlarına dayanan, dini metinler konusunda duyarlı ve karar alma süreçleri şeffaf ve anlaşılır olan algoritmik yapılara sahip yapay zekâ sistemlerinin geliştirilmesi hem siyer geleneği hem de İslami ilimler açısından zaruridir. Bu nedenle siyer alanında yapay zekâ kullanımına dair yapılacak çalışmaların yalnızca veri setlerini analiz etmek ve içerik üretmekle sınırlı kalmaması, aynı zamanda siyer alanında kullanılabilecek güvenilir yapay zekâ sistemlerinin üretilmesine de odaklanması gerekmektedir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlardan bir diğer önemli husus da siyer alanındaki klasik kaynakların dijitalleştirilme süreçlerinin hızlandırılmasına yönelik çalışmalara öncelik verilmesidir. Zira mevcut yapay zekâ sistemlerinin beslendiği veri kaynaklarının önemli bir kısmı ya Batı menşeli verilerin dijitalleştirilmesi yoluyla oluşturulmuş ya da İslam ülkelerindeki verilerin yine batı menşeli zihin dünyasının ön kabulleri, ideolojik yaklaşımları ve dini bakış açıları doğrultusunda dijitalleştirilmesiyle şekillenmiştir. Bu durum ister istemez İslam ilim geleneğinin kendine özgü bakış açısının, önceliklerinin ve dini hassasiyetlerinin geri planda kalmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla siyer kaynaklarının dijitalleştirilme süreçlerinin hızlandırılması ve siyer ilminin temel hassasiyetlerini gözetken bir anlayışla planlanarak yürütölmesi oldukça önemlidir. Nitekim dijitalleştirilme çalışmalarının tüm aşamalarının İslam ilim geleneğine vakıf, akademik araştırmalarda dini hassasiyetleri gözeterek uzmanlar tarafından yapılması, siyer alanında yapay zekâ kullanımını güvenli hale getirecek temel unsurlardan birisidir. Ayrıca büyük veri seti içerisinde hangi bölge, mezhep, ideoloji, ekol ve dini düşünceye sahip verilerin dijitalleştirildiğinin tespit edilmesine yönelik çalışmalar, dijital verilerin dağılımında ve üretilen bilgide temsil adaletinin sağlanması bakımından büyük önem taşımaktadır. Zira bu çalışmalar sayesinde yapay zekâ analizleri ile üretilen

bilgide günümüze kadar ulaşan, farklı ekollere ve yorumlara sahip İslam düşünce geleneğinin tüm unsurlarının kapsayıcı ve dengeli bir şekilde yer alması sağlanacaktır.

Çalışmada tespit ve değerlendirmeler ışığında ulaşılan en önemli sonuçlardan biri de İslami ilimler alanında yapay zekâ kullanımını güvenilir hale getirecek İslam dininin değerler sistemini dikkate alan etik ilkelerin belirlenmesi zorunluluğudur. Bu bağlamda özelde “Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Etik Belgesi”, daha geniş çerçevede “İlahiyat Araştırmalarında Yapay Zekâ Etik Belgesi” ve “İslam Ülkeleri Ortak Yapay Zekâ Etik Belgesi” oluşturulması kaçınılmaz bir zaruret olarak karşımızda durmaktadır. Zira İslam dininin inanç, ahlak ve hukuk ilkelerinin genel hassasiyet ve hedeflerini, dini metinlerin içerdiği değerleri gözetmeyen Avrupa Birliği, UNESCO, OECD gibi yapılar ve kurumlar tarafından oluşturulan etik belgelerle başta siyer olmak üzere İslami ilimlerde yapay zekâyı güvenilir bir şekilde kullanmak oldukça zordur. Bu nedenle ülkemizde başta İlahiyat Fakülteleri, İslami İlimler Merkezleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere ilgili paydaşların katkılarıyla başlatılacak kapsamlı ve uluslararası geçerliliğe sahip bir etik çerçevenin ve bu çerçeveye dayalı etik belgelerin oluşturulmasına yönelik çalışmalar, hem alana ciddi bir katkı sağlayacak hem de akademisyenler için yeni ve özgün araştırma sahalarının açılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça | References

- Acar, Ali Kemal. “Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm’e Yaklaşımlar”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 380-406. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1267034>
- Akyürek, Yakup. “Coğrafyanın Siyer Telifine Etkisi: Kelâî (ö. 634/1237) ve el-İktifâ’ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”. *İstem* 18/36 (2020), 489-498.
- Aladağ, Fatma. “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/36 (2020), 773-796.
- Aladağ, Hüseyin Hilmi. “Grup Biyografisi ve Prosopografi: Bireysel Hikayelerin Kolektif Bağlamında Tematik Derinlik Arayışı”. *Öneri Dergisi* 20/63 (2025), 314-334. <https://doi.org/10.14783/maruoneri.1555076>
- Alalaq, Ahmed Shaker. “Simulating Historical Figures through Artificial Intelligence”. *Preprint*.
- Altıntaş, Mustafa Cabir. “Sosyal Hayatın Dönüşümü: Yapay Zekanın Dini ve Sosyal Yaşama Etkileri”. *Din, Bilim ve Felsefe Arasında Yapay Zeka, Transhümanizm ve Dijitalleşme*. ed. Recep Erkmen. 111-130. Ankara: Paradigma Akademi, 2023.
- Arslan, Kürşat. “Eğitimde Yapay Zeka ve Uygulamaları”. *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/1 (2020), 71-88. <https://orcid.org/0000-0003-4680-9561>
- Bal, Samet Yahya - Sarıkaya, Berat. “Kelami Açıdan İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm”. *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 404-418. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.1119290>
- Baldini, Massimo. *İletişim Tarihi*. çev. Gül Batuş. İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2000.
- Barr, Avron - Feigenbaum, Edward A. *The Handbook of Artificial Intelligence, Volume I*. Los Altos, California: William Kaufmann, Inc., 1981.
- Bayat, Elif. *İnsan ve Yapay Zeka Ortak Üretimi Olan Resim ve Fotoğraf Eserlerinin Sanatsal Değerinin Arzu Nesnesi Olma Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi*. İstanbul, Türkiye: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s Thesis, 2024.
- Caine, Barbara. *Biyografi ve Tarih*. çev. Mehmet Sözen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- ChatGPT. “Ensar ve Muhacir Arasındaki Statü Farklılıkları: Prosopografik Bir

- Analiz”, 2025. <https://chat.openai.com>
- ChatGPT. “Hz. Peygamber Döneminde Mekke’deki Su Kaynaklarının Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Etkileri Üzerine Değerlendirme”, 2025.
- ChatGPT (OpenAI). *Bedir Savaşı: Alternatif Senaryolar Üzerinden Bir Tarihî Simülasyon*.
- ChatGPT (OpenAI). “Hz. Peygamber’in Diplomatik Mektuplarının Metin Madenciliği Analizi”, 2025. <https://chat.openai.com/>
- Çakır, Furkan. “Yapay Zekâ ve Hadis”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 109-131. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1240725>
- Değirmenci, Can Hikmet - Aydın, İsmail Hakkı. *Yapay Zekâ*. İstanbul: Girdap Kitap, 2018.
- Düzenli, Muhittin. “İslamî Kaynaklarda Dijitalleşme ve Akademik Okuma Üzerindeki Etkileri”. *VIII. Dinî Yayınlar Kongresi Bildirileri*. 210-227. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- EEA-CSIC, Equipo de Investigación. “Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (FFI2010-20428)”. Escuela de Estudios Árabes - CSIC, 2010. <https://www.eea.csic.es/eea-proyectos-investigacion-terminados-recientemente/prosopografia-de-los-ulemas-de-al-andalus-ffi2010-20428/>
- EEA-CSIC, Equipo de Investigación. “Redes de ulemas andalusíes: estructuras de transmisión del saber y relaciones interpersonales”. Escuela de Estudios Árabes - CSIC, ts. <https://www.eea.csic.es/eea-proyectos-investigacion-terminados-recientemente/redes-de-ulemas-andalusies-estructuras-de-transmision-del-saber-y-relaciones-interpersonales/>
- English, Al Jazeera. “The Miraculous Life of Prophet Muhammad - Documentary Trailer”, 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=zUbiHhn2u9A>
- Eravcı, Bahaeddin vd. “Tarih Araştırmaları ve Yapay Zeka”. *AUSBD (Artificial Intelligence and Social Sciences Teaching Special Issue)* 2024 (Aralık 2024), 8-16. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1544216>
- Erdoğan, Gökhan. “Yapay Zekâ ve Hukukuna Genel Bir Bakış”. *Adalet Bakanlığı Dış İlişkiler ve Avrupa Birliği Genel Müdürlüğü Yayını* 66/1 (Mart 2021), 117-192.
- Fayda, Mustafa. “Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları”. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*. 357-367. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Gelgeç, Sevim. “Yapay Zekâ Modellerinin Tefsir Tarihi Özelinde İncelenmesi”.

- Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Özel Sayı: Yapay Zeka ve İlahiyat: Yeni Paradigmalar) (2024), 493-519.
- Gençer, Rıdvan - Altun, Adnan. “Dijital Tarihin Pratiği: Projelere Yönelik Bir İnceleme”. 8. *Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu*. https://www.researchgate.net/publication/378032571_Dijital_Tarihin_Pratiği_Projelere_Yonelik_Bir_Inceleme
- George, Ginu - Thomas, Mary Rani. “Integration of Artificial Intelligence in Human Resource”. *International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering (IJITEE)* 9/2 (2019), 5069-5073.
- Gökmen, Emrah. “Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu Özelinde Yapay Zekânın İslâm ve Türk Hukuku Üzerinden Mukayeseli Olarak Değerlendirilmesi”. *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/2 (2022), 931-992. <https://doi.org/10.47136/asbuhfd.1073488>
- Gül, Ali - Sipahioğlu, Mete. “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü: Fırsatlar, Zorluklar ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 293-323.
- Gülşen, S. D. “Arapça Yabancı Dil Öğretiminde Yapay Zekanın Geleceği, ChatGPT Örneği”. *RumeliDE Journal of Language and Literature Studies* 2023/33 (2023), 1057-1070.
- Haber7. “Peygamberimiz (s.a.v.)’in Evi 3D Teknolojisiyle Yeniden Canlandırıldı”, 2024. <https://video.haber7.com/video-galeri/221804-peygamberimiz-savin-evi-3d-teknolojisiyle-yeniden-canlandirildi>
- Hall, Mark, diğerleri. “The WEKA Data Mining Software: An Update”. *ACM SIGKDD Explorations Newsletter* 11/1 (2009), 10-18.
- Hansenberger, Silvio. *Die zivilrechtliche Haftung für autonome Drohnen unter Einbezug von Zulassungs- und Betriebsvorschriften*. Berlin: Carl Grossmann Verlag, 2018.
- IQNA Türkçe. “Peygamber Efendimiz’in Hayatını Anlatan İlk Yapay Zekâ Karakteri Beşir”. IQNA Türkçe. 2024. <https://iqna.ir/tr/news/3485043/peygamber-efendimiz%E2%80%99in-hayat%C4%B1n%C4%B1-anlatan-ilk-yapay-zeka-karakteri-be%C5%9Fir>
- Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization (ICESCO). “ICESCO Hosts Exhibition and Museum on Prophet Muhammad’s Life and Islamic Civilization”. 2022. <https://www.icesco.org/en/2022/11/08/icesco-hosts-exhibition-and-museum-on-prophet-muhammads-life-and-islamic-civilization/>
- Kara, İrfan. *Kur’an Araştırmalarında Yapay Zekâ*. ed. Cihan Kara. İstanbul:

- Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Karabulut, Burak. “Yapay Zeka Bağlamında Yaratıcılık ve Görsel Tasarımın Geleceği”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 20/79 (2021), 1517-1539.
- Karayiğit, Rahime. “Dijitalleştirme Çalışmalarında El Yazması Metinlerin Yapay Zekâ Yardımıyla Deşifre Edilmesi: eScriptorium Programı Örneği”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (2025), 189-197.
- Köse, Feyza Betül. “Çağdaş Dönem İslâm Tarih Yazıcılığında Bir Yaklaşım Soruşturması: Prosopografi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2023), 532-548. <https://doi.org/10.14395/hid.1343180>
- Köse, Feyza Betül. “Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 425-459. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1322279>
- Kubaisi, Abdel Aziz Shaker Hamdan Al. “Ethics of Artificial Intelligence a Purposeful and Foundational Study in Light of the Sunnah of Prophet Muhammad”. *Religions* 15/1300 (2024).
- Larose, Daniel T. - Larose, Chantal D. *Discovering Knowledge in Data: An Introduction to Data Mining*. John Wiley & Sons, 2014.
- Leonhard, Gerd. *Teknolojiye Karşı İnsanlık*. İstanbul: Siyah Kitap, 2018.
- Maral, Taylan. “Sosyal Bilimlerin Kesişim Noktası: Yapay Zeka ve Etik”. *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi "Yapay Zeka ve Sosyal Bilimler Öğretim" Özel Sayısı* (2024), 17-33.
- Najeeb, Moath Mustafa Ahmad. “Towards a deep learning-based approach for hadith classification”. *European Journal of Engineering and Technology* 6/3 (Mart 2021), 9-15.
- Oz, Saban. “Tweet by Saban Oz”, 2024. https://x.com/sabanoz_/status/1893005876664967676
- Öter, Gizem - Hançer, Emrah. “İslami Kaynakların Metin Madenciliği Yöntemleriyle İncelenmesi”. *Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Uluslararası Sempozyum Bildiri Özet ve Tam Metin Kitabı*. ed. Yıldray Sipahi. 227-236. Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2022.
- Özdemir, Mehmet. “Siyer Yazıcılığı Üzerine”. *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 129-162.
- Özdemir, Mehmet Nadir. “Siyer-i Nebî Tarih’ten Farklı mı Okunmalı? - Fil Olayı Bağlamında Bir Değerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 247-255.
- Özkuyumcu, Nadir. “Mukavvîs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/137-138. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

- Öztemel, Ercan. “Yapay Zeka ve Din”. *Yapay Zekâ Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit, vd. 17-30. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Paju, Petri vd. *Digital and Distant Histories: Emergent Approaches within the New Digital History*. Helsinki: Helsinki University Press, 2020.
- Palabıyık, M. H. “Akademik Siyer Yazıcılığı: Yaklaşımlar, Metodlar ve Sorunlar Bağlamında”. *Türkiye’de Siret Yazıcılığı Siret Sempozyumu I*. Ankara, 2012.
- Penrose, Roger. *Bilgisayar ve Zeka: Kralın Yeni Usu-I*. Ankara, Türkiye: TÜBİTAK Yayınları, 2000.
- Polat, Selahattin. “Siyerin Neliği Bağlamında Siyer Yazıcılığının Sorunları”. *Siret Sempozyumu I –Türkiye’de Siret Yazıcılığı-*. 257-270. Ankara: Meridyen Kitaplığı, 2012.
- Rafi, Mezbah Uddin. “The Potential of AI to Simulate Real-Time Historical What-If Scenarios”. *arXiv* 2409.0086 (2024).
- Rochman, Agus Nur - Purwaningsih, Sri Mastuti. “Pengaruh Metode Example Non Example dengan Media Gambar Generatif AI terhadap Motivasi Belajar Siswa pada Pembelajaran Sejarah Kelas XI SMKN 6 Surabaya”. *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 15/4 (2024), 1-9.
- Rumsey, David - Williams, Meredith. “Historical Maps in GIS”. *Past Time, Past Place: GIS for History*. ed. Anne Kelly Knowles. 1-18. US: ESRI Press, 2002.
- Russell, Stuart - Norvig, Peter. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. New Jersey: Pearson, 3rd Basım, 2010.
- Sadiyah, Fatichatus. “Scientific Hadiths and Its Implementation in The Emergence of Artificial Intelligence (AI)”. *Dirosatuna: Journal of Islamic Studies* 7/1 (2024), 1-15. <https://doi.org/10.31538/dirosatuna.v6i2.4590>
- Saloot, Mohammad Arshi vd. “Hadith data mining and classification: a comparative analysis”. *Artificial Intelligence Review* 46 (2016), 113-128. <https://doi.org/10.1007/s10462-016-9458-x>
- Saraçoğlu, Tuba Nur. “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 845-891.
- Sarfaz, Sumaira. “The Impact of Learning Quran n Sunnah through Artificial Intelligence in Children and the Prophetic Method of Teaching: A Comparative Analysis”. *Al-Manhal Research Journal* 4/2 (Haziran 2024), 103-115.
- Shogar, Ibrahim. “Role of Islamic Thought and Culture in the Artificial Intelligence World”. *Semarak International Journal of Islamic Studies*

- and Culture* 3/1 (2024), 1-8. <https://doi.org/s>
- Srivastava, Jaideep, diğerleri. “Web Usage Mining: Discovery and Applications of Usage Patterns from Web Data”. *ACM SIGKDD Explorations Newsletter* 1/2 (2000), 12-23.
- Time Machine Organisation. “About Us”, 2025. <https://www.timemachine.eu/about-us/>
- Tombul, Sema. “Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği”. *Eskiyeni* 44 (Eylül 2021), 461-474. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.960636>
- Uğur, Yunus. *Osmanlı Şehir Tipolojileri ve Atlası (1450-1700)*. İstanbul: TÜBİTAK Araştırma Destek Programları Başkanlığı (ARDEB), 2016.
- Uğur, Yunus. “Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkanlardan Yararlanma”. *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*. ed. Mehmet Yaşar Ertaş. 377-381. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- Umut, Tuba Nur. “Yapay Zekâ Etiği Çerçevesinde Özerklik ve Özgür İrade Tartışmaları”. *Yapay Zekâ Etiği: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. ed. Tayyibe Bardakçı - M. İhsan Karaman. 57-81. İstanbul: İsar Yayınları, 2022.
- University of Michigan-Dearborn. “AI’s Mysterious Black Box Problem Explained”. University of Michigan-Dearborn. 2023. Erişim 10 Mart 2025. <https://umdearborn.edu/news/ais-mysterious-black-box-problem-explained>
- Ünal, Sevim. “İbadetlerle İlgili Fetvalar ve Yapay Zekâ Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Aralık 2024), 161-192. <https://doi.org/10.33415/daad.1580752>
- Verboven, Koenraad vd. “A Short Manual to the Art of Prosopography”. *Prosopography Approaches and Applications: A Handbook*. ed. K. S. B. Keats-Rohan. 36-59. Oxford: University of Oxford, 2007.
- Witten, Ian H. vd. *Data Mining: Practical Machine Learning Tools and Techniques*. Morgan Kaufmann, 2016.
- Endüstri 4.0. “Yapay Zekâ, Makine Öğrenimi ve Derin Öğrenme Arasındaki Farklar”. 2020. Erişim 30 Ocak 2025. <https://www.endustri40.com/yapay-zeka-makine-ogrenimi-ve-derin-ogrenme-arasindaki-farklar/>

الاعتراب في شعر ابن حمديس الصقلّي

اسلام جانكير | ORCID: 0000-0002-2228-4687. | aslamsrshid1@gmail.com

جامعة ماردين أرتوقلو، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

ملخص

نشأ ابن حمديس في صقلية حيث الأودية والرياح وجمال الطبيعة فتفنن في رسم تلك المشاهد شعراً، ثم كان أن ارتحل عن بيئته تلك إلى إشبيلية ثم إلى إفريقيا ثم إلى بجاية فتوفي فيها، أو في ميورقة سنة 527 هجرية، حمل ابن حمديس في رحلاته تلك كل ما علق في خلد شاعر مرفه من ذكريات موطنه، فهو وإن كان قد فارق الديار فإن شعره كان يوصله بها كلما سبحت له سناحه، لذا نجد أن الألم والحنين يطغيان على شعره، وأن الاعتراب يبرز في تشكيل صورته الشعرية، ذلك أن اغترابه حرك شاعريته في أوج نضوجه الشعري، ولا مبالغة في القول إن صقلية هي من جعلته شاعراً فذاً، ومن هنا فإن إشكالية البحث تكمن في طغيان معاني الاعتراب على معظم أشعاره، فلا تكاد تخلو قصيدة في ديوانه أبداً كان غرضها من تلك المعاني. انكأ على كل ما سبق سنجد أن معاني الاعتراب المختلفة من ألم وشوق وحنين وبكاء وتوجع، وغير ذلك، قد تضافرت في تشكيل صورته الشعرية، وقد تمثلت تلك المعاني في عوامل عدة أسهمت في تشكيل صورة الاعتراب في شعره، سنستقصي أشعاره في ديوانه بهدف الكشف عن أبرز تلك العوامل، التي ستحدّد في الطبيعة ودورها في تشكيل تلك الصورة، والمكان وأثره في ذلك، وكذلك فراق الأحبة وأثره في ذلك. وسنبين أن ابن حمديس قد طوع وسائل عدة لإبراز تلك الصور من مثل الحوار، والتشخيص، والأساليب البلاغية المختلفة كالانداء، والاستفهام، والنفي، وما إلى ذلك، ما أسهم في تنوع صورته الشعرية، سندرس كل أولئك وفق المنهج الوصفي وسنعمد آليات التحليل في ذلك.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، ابن حمديس، الشعر، الاعتراب، الصورة.

جانكير، إسلام. "الاعتراب في شعر ابن حمديس الصقلّي". اسم المجلة رقم المجلد/رقم العدد (الشهر السنة)، الصفحة الأولى - الصفحة .
معلومات الاقتباس: الأخيرة

İbn Hamdîs es-Sıkkîlî'nin Şiiri'nde Gurbet Olgusu

Dr. Öğr. Üyesi Aslam Jankır | ORCID: 0000-0002-2228-4687 | aslamrshid1@gmail.com

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Öz

İbn Hamdîs, Sicilya'da vadilerin, bahçelerin ve doğal güzelliklerin içinde büyüdü ve bu manzaraları şiirsel bir dille betimlemekte ustalaştı. Ancak sonrasında Sicilya'yı terk ederek Sevilla'ya, ardından Afrika'ya ve son olarak Bicaie'ye göç etti ve 527 Hicri yılında burada veya Moritanya'da vefat etti. Bu seyahatleri, şairin ruhunda memleket özlemiyle bağlı kaldığı hatıraları canlandırdı. Onun şiiri, ayrılık ve özlem duygularıyla yoğrulmuştu; göç, şiirsel imgelerini şekillendiren bir etki yaratmıştı. Bu göç deneyimi, Hamdîs'in şiirsel olgunluğunun zirvesinde şairliğini etkiledi ve Sicilya onu büyük bir şair yapmıştı diyebiliriz. Bu araştırmanın zorluğu, göç temasının Hamdîs'in şiirindeki anlamlarının baskın olmasıdır. Şiirlerinin çoğu, bu duygularla derinlemesine işlenmiştir. Göçün farklı anlamları olan acı, özlem, umutsuzluk, hüzn ve hatta çaresizlik gibi duygular, şiirsel imgelerini şekillendirmekte bir araya gelmiştir. Şiirlerinde, doğanın ve mekânın etkisi, sevdiklerinden ayrılmanın yarattığı acı gibi faktörler de belirgin hale gelmiştir. İbn Hamdîs, bu imgeleri ortaya çıkarmak için diyalog, tanımlama ve farklı retorik teknikler gibi çeşitli araçlar kullanmıştır. Bu çalışmada, onun devrindeki şiirleri incelenerek, göç temasının oluşturulmasında önemli rol oynayan unsurlar ortaya konulacak ve bu unsurların doğası ve etkisi detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İbn Hamdîs, Şiir, Göç, İmgeler.

Atıf Bilgisi: Jankır, Aslam. "İbn Hamdîs es-Sıkkîlî'nin Şiiri'nde Gurbet Olgusu". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 327-344.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1612285>

Geliş Tarihi	02.01.2025
Kabul Tarihi	23.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Aslam Jankır)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Expatriation in The Poetry of Ibn Hamdis of Sicily

Asst. Prof. Aslam Jankır | ORCID: 0000-0002-2228-4687 | aslamrshid1@gmail.com

Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language and Literature, Mardin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Abstract

Ibn Hamdīs grew up in Sicily amidst the beauty of valleys, gardens and nature, and became skilled at describing these landscapes in poetic language. However, he later left Sicily and travelled to Seville, then to Africa, and finally to Bicaia, where he died in 527 Hijri, or Mauretania. These travels revived memories in the poet's soul, to which he remained attached with homesickness. His poetry was imbued with feelings of separation and longing; emigration had a moulding effect on his poetic imagery. This migration experience influenced Hamdīs' poetry at the peak of his poetic maturity, and we can say that Sicily made him a great poet. The difficulty of this study is that the theme of migration dominates the meanings of Hamdīs' poetry. Most of his poems are deeply imbued with these emotions. Emotions such as pain, longing, despair, sadness and even helplessness, which are different meanings of migration, come together to shape his poetic images. Factors such as the impact of nature and space, and the pain of separation from loved ones also became evident in their poetry. Ibn Hamdīs used various tools such as dialogue, description and different rhetorical techniques to reveal these images. In this study, by analysing his poems in his divan, the elements that play an important role in the creation of the theme of migration will be revealed and the nature and effect of these elements will be discussed in detail.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn Hamdīs, Poetry, Migration, İmagery.

Citation: Jankır, Aslam. "Expatriation in The Poetry of Ibn Hamdis of Sicily". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 327-344.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1612285>

Date of Submission	02.01.2025
Date of Acceptance	23.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Aslam Jankır)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

مقدمة

نشأ ابن حمديس؛ وهو أبو محمد عبد الجبار بن أبي بكر بن محمد بن حمديس الأزدي الصَّقَلِيّ (447 - 527هـ) في صَقَلِيَّة وترعرع في ربوعها بين الأودية والرياض، حيث الثَّرَف والطبيعة الجميلة، وقد تَقَنَّ في وصف تلك المشاهد كأيِّ شاعرٍ يمتلك جساً شعورياً يُعَايُن مختلف المشاهد، ثم رَحَلَ من صَقَلِيَّة إلى إشبيلية التي كان يحكمها الشاعرُ المعتمدُ بنُ عبَّاد المعروف بحبِّه للشعراء وحفاوته بهم، ولا سيَّما ابن حمديس الذي مدحه ومدح ابنه الرشيد، وبعد أن استولى المرابطون على إشبيلية انتقل إلى إفريقيا سنة (484هـ)، ثم انتقل إلى بجاية، وتوفي في جزيرة ميورقة سنة (527هـ) وقد بلغ من العمر نحواً من ثمانين سنة بعد أن كَفَّ بصره، وقيل تُوفي ببجاية، وله ديوان شعر مطبوع بتحقيق إحسان عباس.

حين فارق ابن حمديس موطن شبابه، حَمَلَ معه كُلَّ ما يُمكن أن يخلِّد في خَلْد شاعرٍ مُرْهِفٍ كان قد أطلق العنان لشعره في موطنه، فشاعرنا وإن فارق تلك الديار فإن شِعْرَه كان يوصله بها كلما سَحَّت له سائحة، وكلما وجد فرصة لذلك، ولربما تدفقت عليه الذكريات وغدَّت قريحته الشعرية فانطلقت روحه تُدَاعِبُ تلك الذكريات شعراً ينبض بكلِّ مآسي الفراق، وقد بلغ من حسِّه المرهف أنه حين رأى النيلوفر مرةً في غربته هتف يقول:¹

هو ابنٌ بلادي كاغترابي اغترابُه كِلانا عن الأوطان أَرَعَجَه الدَّهْرُ

ويرى إحسان عباس أن "الشعور بالوطن من مآثر هذه المرحلة من حياته، وظلَّ هذا الشعور شيئاً فذاً في إلهام ابن حمديس، لأنه بقي يحسُّ حتى آخر يومٍ من حياته أنه غريبٌ، فلا عجب إن قَدَّرَتْ أَنْ الغربية هي أقوى قوة حَرَّكَتْ شاعريته الصحيحة، وأن أيامَ صَقَلِيَّة هي التي كوَّنت منه شاعراً، ولكن بعد أن ضاعت وأُسْلِمَتْهُ إلى ضياع."²

مرَّ ابن حمديس بتجربةٍ مريرةٍ تمثَّلت في تنقُّله بين مختلف الأقاليم في الغرب الإسلامي حين خرج من موطنه صَقَلِيَّة حيث الصِّبَا وجمال الذكريات فيها. وإن كان قد غادرَ عالم الواقع فيها فإن فكرتها ما برحت تدغدغُ مشاعره وتوجِّهُ ذهنه، ولا أنسب من الصورة ليعبِّرَ من خلالها عن تلك المشاعر التي استقرَّت في عقله وقلبه، وراحت تكشف عن طبيعة تجربته الاغترابية، وإذا كانت الصورة الشعرية "تركيبية عقلية تنتمي في جوهرها إلى عالم الفكرة أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع"،³ فإن ابن حمديس لم يعدم واقعاً اغترابياً يُعَايِنُه وكانت الفكرة مستقرّة كامنّة في عقله، مشكّلة لعوالمه.

ومن هنا فإن أهمية الصورة الشعرية تكمنُ في قدرتها على الكشف عن العوالم النفسية للشاعر، والمزج بين عواطفه وطبائعه، وتكمن كذلك في إبراز المعاني المختلفة وإكسانها كساء الصورة.

اكتست الصورة الشعرية عنده ألواناً متنوعةً برزت في أشكالٍ مختلفة تؤدِّي إليها لحظة الموقف التي تُحرِّك شاعريته.

¹ ابن حمديس الصَّقَلِيّ، ديوانه. تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، دت)، 185.

² ابن حمديس الصَّقَلِيّ، ديوانه، 5.

³ عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، (الإسكندرية: دار العودة، ط4، 1981)، 70.

1. عوامل تشكيل صور ابن حمديس الاغترابية.

تُسهم عوامل متنوعة عادةً في تشكيل الصورة الفنية لدى الشعراء فتُعزّز القيمة الجمالية لها، وتتعدّد هذه العوامل وتتّوحد بين شاعر وآخر، وتكتسب مزايا تميّز بعضهم عن بعض، فـ "الصورة جوهر الخطاب الأدبي والفني.. فالتعبير بالصورة مزية شعرية، لكنها ليست خاصة بالشعر، فجميع أشكال التعبير اللساني التواصلية تستأثر بالصورة معياراً لتفاضلها عن غيرها من النصوص، ولقد كان للصورة الاعتداد الأول في الحكم على شاعرية الشاعر من عدمها".⁴

سنحدّد العوامل التي أسهمت في تشكيل الصورة عند ابن حمديس من خلال استقصاء أشعاره في ديوانه لنقف عليها درساً وتحليلاً، وبالنظر إلى ديوانه نجد أن أبرز تلك العوامل تتمثّل في الآتي:

1.1. أثر الطبيعة في تشكيل صورة الاغتراب عنده.

تعدّ الطبيعة بما فيها من عناصر ملجأ الشعراء يبيّئونها آمالهم وآلامهم، وهي في الوقت نفسه المعين الذي يُعين الشعراء ويمدّهم بمعانيها المرتبطة بمظاهرها المختلفة. وما من محفل يُذكر فيه شعر الطبيعة وشعراؤها إلا ويُذكر تَقْنُنُ شعراء الأندلس في وصف مظاهرها، فقد أجادوا في الوصف وأبدعوا أيما إبداع فإذا "شئت أن تلمس إبداعهم وبراعة وصفهم، ودقة تصويرهم، ورقة إحساسهم، وشدة افتنانهم، وحلاوة معانيهم، وخصب خيالهم، فاسمعهم في ذكر بلادهم الجميلة، ووصف مفاتنها، اسمعهم يصفون أطيافها وأشجارها، جدالها وأنهارها، نجومها وأقمارها، غيومها وأمطارها، قصورها وحدائقها... كان للطبيعة في نفس الشاعر الرقيق المرفه الحس أثر، وكان للطبيعة في شعره ظل، وكان للطبيعة في جميع أغراضه التي قال فيها الشعر والأبواب التي طرقها ذكر".⁵

وقد برع ابن حمديس في وصف الطبيعة التي عاينها في مختلف مراحل حياته المتنقلة بين أقاليم عدّة كما أشرنا سابقاً، وما يهمنها في هذا البحث هو الجوانب المتعلقة باغترابه وفقاً لما جاء في شعره من معاني الغربة والاغتراب.

ويعدّ البحر مظهراً من مظاهر الطبيعة التي أسهمت في تشكيل الصورة الشعرية عند ابن حمديس،

"والملاحظ أنّ البحر له حظوة في أشعار ابن حمديس، ويستخدمه في العديد من الصور البيانية والتشبيهات، وربما مرّد ذلك إلى أنّ البحر جزء من بلده، وابن حمديس شاعر مرفه الحس، حزين في أغلب وقته فوجد في البحر مادة مناسبة للتعبير عن أغراضه".⁶

فحين يذكر البحر ويصف فيه أهواله يقرّنها بأهوال غربته التي ألجأته إلى ركوب البحر، فيستهلّ الأبيات بركوب أهوال بحر عظيم، ويختمها بما ألجأه إلى ذلك في صورة توحى بمعاناة التغرّب وصعوبتها، وربما كان الهدف من ابتدائه أبياته بأهوال البحر هو تصوير أهوال أعظم وأصعب للاغتراب، واتكأ في ذلك على صيغة أفعل التي للتفضيل فابتدأ بها البيت الأخير حيث غايته الصورية المنشودة، يقول:⁷

أَرَاكَ رَكِبْتَ فِي الْأَهْوَالِ بَحْرًا عَظِيمًا لَيْسَ يُؤْمَنُ مِنْ خُطُوبِهِ

أحمد عمر، مكونات النص الصوفي عند الششتري خصائص الأسلوب وقضاء التأويل، (بيروت: دار المقتبس، ط1، 2016)، 49.

⁵ جميلة شحادة الخوري، الطبيعة في الشعر الأندلسي، (بيروت: الجامعة الأمريكية، 1946)، 18.

⁶ ظلال عبود، النزعة الإنسانية في شعر ابن حمديس الصقلي، الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي، (أنقرة: دار سونجاغ، 2021)، 374.

⁷ ابن حمديس الصقلي، ديوانه، 8.

تُسَيِّرُ فُلُكُهُ شَرْقًا وَغَرْبًا
وَأَصْعَبُ مِنْ رُكُوبِ الْبَحْرِ عِنْدِي
وَتُنْفَعُ مِنْ صَبَاةٍ إِلَى جَنُوبِهِ
أُمُورُ الْجَائِثَاتِ إِلَى رُكُوبِهِ

ونلاحظ في مشهد ركوب البحر السالف كيف تضطرب أمواج الغربة، لتضطرب معها صيغ التعبير عن النفس، فنراه يخاطب نفسه بضمير المخاطب(أنت)، وكأن المخاطب ليس الشاعر نفسه، وكأنه بذلك يعبر عن غربة قاتلة غيرت فيه ما غيرت.

وكُلِّما عاين ابن حمديس مظاهر الطبيعة حضَرَ عنده أَلَمُ الاغتراب وحسرة الشوق، فبينما كُنَّا ننتظرُ من شاعرٍ مُرهَفٍ وهو يصف النيلوفر أن يمارس مهارته الشعرية في وصف هذا الزَّهر، وأن يتَّجه في ذلك إلى صناعة الوصف كعادته حين يصف المُشاهدات المختلفة، نراه يدخل فينا هذا التوقُّع وهذا الانتظار حين يختتم قطعة شعرية من ثلاثة أبيات ببيت يصبُّ فيه حسرته كُلِّها، ومعاناته جُلِّها التي قاساها في اغترابه مُشيراً إليه بضمير الغائب (هو) المناسب تماماً للاغتراب، فيقول:⁸

وَتَيْلُوفِرٍ أَوْرَاقُهُ مُسْتَبِيرَةٌ
كَمَا اغْتَرَضْتُ حُضْرُ النَّرَّاسِ وَبَيْنَهَا
تَفْتَحُ فِيمَا بَيْنَهُنَّ لَهُ زَهْرٌ
غَوَامِلُ أَرْمَاحِ اسِنَّتْهَا حُمْرُ
هُوَ أَثْنُ بِلَادِي كَاغْتَرَابِي اغْتَرَابُهُ
كَلَانَا عَنِ الْأَوْطَانِ أَرْعَجَةُ الدَّهْرِ

وهنا نجد أنَّ ابن حمديس قدَّم ضمير زهرة النيلوفر الغائب (هو) على ياء المتكلم الدالة على الشاعر في كلمة (بلادي)، وكأنَّ ابن حمديس يستأنس بهذه الزهرة في غربته، ولكن في قوله (كاغترابي اغترابه) قدَّم اغترابه هو على اغتراب الزهرة، على الرَّغم من عدم وجود مانع لتقديم المبتدأ (اغترابه) على الخبر (كاغترابي)، فقدَّم ما هو أهم، فهو وإنَّ شبه اغتراب الزهرة باغترابه عن الوطن، بيد أنَّ غربته هو عن مسقط رأسه أفسى وأهم. ثم تجده بعد ذلك يعبر عنه وعن الزهرة بالملحق بالمتنى (كلانا) فيساوي بينه وبين الزهرة بانز عاجهما من الدهر الذي أبعدهما عن الوطن، وكأنَّه يريد أن يخبرنا بأنَّ شعور الاغتراب وما يتركه من أَلَم في النفس هو أصعب وأقسى بكثير من شعور الانزعاج الذي قد يتبدد بعد برهة من الزمن، فالَم الغربة يظلَّ مرافقاً صاحبه لايفارقه حتى يرجع إلى وطنه.

لقد "ظلت نوازع الحنين تحرَّك عواطفه إلى وطنه، ولذلك عندما يرى زهر النيلوفر يسقط عليه مشاعره في غربته"⁹ وإن كانت صورة النيلوفر قد صنعت ما صنعت في نفس الشاعر ونفس المتلقي أيضاً، فإنَّ في الدِّوان صوراً أخرى قد جاء بها ابن حمديس في أماكن متفرقة، وأحسن فيها صناعة معانٍ مشابهة، ولا بأس من الاستشهاد بمثال يوضِّح ذلك وإن كان المثال في مقدمة غزلية في قصيدة بمناسبة مدحٍ للأمير أبي الحسن علي بن يحيى فإنه يُعزِّز ما أشرنا إليه من إجادته ابن حمديس لصناعة صورته والمبالغة في ذلك، وما ذاك كُلُّه إلا ثمرة شعرية من ثمرات غربته، فانظر إليه إذ يقول:¹⁰

وَرَبِّمَا هَاجَ اسْتَيْبَاقُ الْفَتَى
أَوْ نَفْحَةُ تَعَبٍ مِنْ رَوْضَةٍ
تَأْلُقُ الْبُرْقُ وَسَجْعُ الْحَمَامِ
تُحْيِي مِنَ الصَّبِّ رَمِيمَ الْعُظَامِ

وهذان البيتان وإن كانا في غزلٍ مُصطنعٍ درج عليه الشعراء في مقدمات قصائدهم، فإنهما لا يخلوان من نفحة اغترابية تظهر عند الشاعر كُلِّما سنحت له ساحة، فلمع البرق وسجع الحمام يهيجان الشوق في نفس الشاعر التي أنهكتها الغربة، وكأنَّ الشوق يفعل فعله في نفس ابن حمديس التي تعاني من الاغتراب، فتلهع وتهيج وتضطرب كاضطراب البرق في كبد السماء، وكذا هو الحال في سجع الحمام. ثم يأتي ابن حمديس بصورة أكثر هدوءاً من سابقتها، وكأنَّه ينشد الهدوء في نفسه الهلعة وينشد

⁸ ابن حمديس الصَّقْلِي، ديوانه، 185.

⁹ خالد خالد، الصنعة في الشعر العربي الصَّقْلِي، (بيروت: دار النوادر، 2016)، 254.

¹⁰ ابن حمديس الصَّقْلِي، ديوانه، 459.

الحياة في روحه التي ذابت غربة وألماً، وهي صورة عبير حدائق الأندلس الغناء التي تتعش القلب وتحيي عظام الصب، وها هي الرِّيح توصِّلُ روحه في مجانسة لغوية لطيفة إلى أرضٍ تذكُّره بمراتع الصَّبَا، ويبلغ حُسن التصوير ذروته وكان قلب الشاعر قد ذاب حنيناً وشوقاً فبلغ شعوره مداه حين طلب من الرِّيح مُشخَّصاً إياها أن تجلب له السحاب ليملاها من دموعه لتسقي ريوحه البعيدة، يقول:¹¹

فَيَا رِيحَ إِنَّ الرُّوحَ فِيكَ فَعَلَّيْ
تَطَيَّبْتُ بِالْأَرْضِ الَّتِي طَابَ ثَرُبُهَا
وَأُنْكَرْتَنِي عَصْرَ الصَّبَا فَكَاثِمَا
أَعْيَدِي حَبِيبًا عِنْدَهُ مَوْرَدٌ، لَنَا
وَهَاتِي جِهَامَ السُّحُبِ أَمْلُومَهَا حَيًّا
بِهِ سَاهِرًا، وَفَقَا عَلَى ذِكْرِ نَائِمٍ
وَمَجَّ نَدَاهَا النَّدَّ فِي أَنْفٍ لَأْتِمِ
تَحَدَّثُ مِنْهُ الْعَيْنُ عَنْ طَيْفٍ خَالِمِ
وُقُوعٍ عَلَيْهِ، بِالْقُلُوبِ الْحَوَائِمِ
بِدَمْعِي لِسُقْيَا أَرْبُعِي وَمَعَالِمِي

هذه المناجاة اللطيفة التي أجراها ابن حمديس مع الرِّيح توحى بحالته النفسية التي تعاني الاغتراب والآلمة حتى إنَّ النوم لا يعرف إلى عينه سبيلاً والمعاينة تخلق الصور وتُدغ فيها، فهو السَّاهر على ذكر الحبيب النَّائم، ثم تأتي صور الأرض الطيبة التربة التي يتطيَّب بها المرء من أفخر ما قد يتطيَّب به الإنسان والنَّدَى الذي تَمَجُّه على الأنف، وتذكر الذكريات والأحاديث، ثم الطلب الغريب من الرِّيح أن تأتي بكلِّ الغيوم المملأ بالمطر ليملاها من فيض دموعه! هذه الصُّور البديعة ما كانت لتُخلَق لولا الاغتراب ومعانيه التي تخفُّ بين جنبيه، وقد أكثر في هذه الأبيات من أفعال الأمر، نحو (علي، أذكرتني، أعيدي، هاتي) للتناسب مع رغبته الشديدة في طلب الارتواء وإن كان عن طريق الرِّيح، ثم إنَّ استعماله صيغة الأمر يوحي بضرورة نفسية تُلزِم الرِّيح الإجابة والامتثال لأوامره، ثم وصف الرِّيح وتبسمها وما تفعله من شوق وما تخطئه من أحزان في صور متتالية تُمهِّد لحديثه عن اغترابه بسؤالٍ يمهِّد بدوره لأبيات عدَّة يتحدث فيها عمَّا فعلته الغربة فيه، يقول:¹²

سَرَتْ مَوْهَبًا تَمْشِي عَلَى الْمَاءِ بِالْهَوَى
وَلَيْسَ حَدِيثُ الرِّيحِ إِلَّا تَبَسُّمًا
وَكَمْ مِنْ بَلَى صَبْرٍ تَهَبُّ بِهِ أَسَى
وَأَسْطَارُ حَزْنٍ يَمْلَأُ الْخَدَّ خَطًّا
فَمَنْ لِعَرِيبٍ مُذْهَبٍ شَطَرٌ عُمُرِهِ
نَوَى عَوْدَهُ وَانْحَطَّ فِي الْعَمْرِ إِذْ رَقَى
وَبِالْمَسْكَ مِنْ أَنْفَاسِهَا فِي التَّمَائِمِ
يَفْتُ حَصَاةَ الْقَلْبِ بَيْنَ الْحَيَاظِمِ
وَتَجْبِيدِ شَوْقٍ مِنْ هَوَى مُتَقَادِمِ
جِرَاحًا بِأَقْلَامِ الدَّمُوعِ السَّوَاجِمِ
طَلَبُ الْمَعَالِي وَازْتِكَابُ الْعَزَائِمِ
إِلَى سِنٍّ مِنْ أَفْنَى ثَلَاثِ عَمَائِمِ

نتلمس في هذه الأبيات صوراً كثيرة استمدها الشاعر من آلام الغربة وأحزانها التي تعتلج في نفسه وتتحرق كبده وتُسقم قلبه، فالسير في منتصف الليل على الماء بهدوء، وانبعاث المسك من ثغرها الناطق بالنميمة، ثم تصوير حديث الرِّيح وجعله يتبسَّم وأنَّ هذا التبسُّم يمزق القلب ويفتت حصاته، ثم تصوير البلى وكثرتها، وتجدد الشوق الذي يقض مضجعه، ثم تبلغ قوة تشكيل الصورة ذروتها بعدما بلغ الحزن منه مبلغاً عظيماً فسالت الدموع تسكاباً فخطت الدموع أسطر الحزن على الخد، فصارت جراحاً، ثم لنلاحظ جمال التعبير وهو يشير إلى عمره، فقد أمضى شطر عمره في طلب المعالي، وذوى عوده وانحط في العمر، فقد استعمل ألفاظاً موحية معبرة عما يريد إيصاله إلى المتلقي، مثل (ذوى، أفنى، مُذهب، انحط)، وغيرها من الألفاظ التي انتقاها من قاموسه اللغوي وعالجها في معمله الشعري لتفصح عن مكنونات شاعرٍ مُرهف الحس أضنته الغربة، و" كلما صدقت العاطفة أجادت النفس مكنونات عوالمها، وخرجت الألفاظ من أغوارها المظلمة لتحفر الخيال بدورها في خلق أجمل الصور، وأبدعها لإيصالها

¹¹ | ابن حمديس الصَّقْلِي، ديوانه، 443.

¹² | ابن حمديس الصَّقْلِي، ديوانه، 443-444.

بشاعرية وشعرية عظيمين لإيصال ما يريده الشاعر إلى المتلقي.¹³ فضلاً عما سلف ذكره من دور مظاهر الطبيعة المختلفة في نفس الشاعر وأثر ذلك في صناعة معاني صوره، فإننا نجد في أشعاره أيضاً دماً للأرض الغربية وتحذيراً من السُّكنى فيها والمبالغة في ذلك، يقول:¹⁴

وَلِلَّهِ أَرْضُ إِنْ عَدِمْتُمْ هَوَاءَهَا
وَعِرْكُمْ يُفْضِي إِلَى الدَّنِّ وَالْتَوَى
فَإِنَّ بِلَادَ النَّاسِ أَلَيْسَتْ بِلَانِكُمْ
أَعَنْ أَرْضَكُمْ يُغْنِيكُمْ أَرْضُ غَيْرِكُمْ
أَجَلِي الَّذِي وَدِّي يُوَدِّي وَصَلْتُهُ
تَقْبُدُ مِنَ الطُّطْرِ الْعَزِيزِ بِمَوْطِنِ
وَإِيَّاكَ يَوْمًا أَنْ تَجْرِبَ غُرْبَةً
فَأَهْوَاؤُكُمْ فِي الْأَرْضِ مَثْوَرَةٌ النَّظْمِ
مِنَ النَّيْنِ تَرْمِي الشَّمْلَ مِنْكُمْ بِمَا تَرْمِي
وَلَا جَارَهَا، وَالْخُلْمَ كَالْجَارِ، وَالْخُلْمِ
وَكَمْ خَالَةٌ جَدَاءَ لَمْ تُغْنِ عَنْهُ، أَمْ
لَدَيَّ كَمَا نَيْطُ الْوَلِيِّ إِلَى الْوَسْمِ
وَمَثَ عِنْدَ رُبْعٍ مِنْ رُبُوعِكَ أَوْ رُسْمِ
قَلَنْ يَسْتَجِيرُ الْعَقْلُ تَجْرِبَةَ السَّمِ

في هذه الأبيات نجد ابن حمديس يتحوّل إلى رجلٍ حكيم ينصحُ النَّاسَ بعدم امتراء الغربِ، وهذه الحكمة صقلتها تجربته في الغربِ، وهذبتها أناملُ الاغتراب، نعم إنّه الحكيم الذي يرى أنّ افتقاد الإنسان وطنه وأرضه يؤدّي إلى تناثر أهوائه وتشنّتها، وأنّ الفراق والبعاد عنها يورث الدّل والهوان وتشنّت شمل الأهل، وأنّ بلاد النَّاس لا تُغني عن بلاد المرء مهما طابت له أو ظنَّ أنّها كذلك، ويعبّر عن ذلك بتعبير دقيق أنّ الخالة لا يمكن أن تكون كالأُم الرُّوم، وكذلك الأخلاء، وبعد هذا الشرح والتبيان لوضع الغربِ ينهض في البيتين الأخيرين ليأمر مَنْ ينصح بأن يتمسك بأرضه وأن يموت بين أهليه وفي ربوع وطنه، وتأتي الخاتمة القويّة وتأتي الصّورة الفاصلة في توضيح ما أراد، فقد شبّه الغربَ بالسّم الذي لا يمكن لذي عقل أن يُجرّبه، فذلك الغربُ التي ينهى عن تجربتها.

وبهذه الأبيات رأينا أنّ مظاهر الطبيعة لها دورٌ كبيرٌ في تشكيل معاني صوره ودور وطنه في ذلك؛ فقد صوّر الشاعر ابن حمديس البيئة الأندلسية بكل مظاهرها، وقد افتن الشعراء بهذه الطبيعة الفاتنة ورياضها الغناء المزهرة، وجبالها الخضراء الساحرة، وأزهارها المتنوعة التي تشكّل لوحةً بديعةً تدلّ على عظمة خالقها ومبدعها، ووفرة مياها وأنهارها وجداولها التي جاست خلالها، وألحان عصافيرها التي أبدعت أروع سيمفونية تشبّ أسماع مَنْ يسكنها، فهذه البيئة الجميلة كانت منهلاً يستقي منه الشعراء الصور الشعرية المليئة بالتشبيهات والاستعارات والكنايات، وقد استولت الطبيعة الساحرة على الأندلسيين، فملكّت عليهم حواسهم وأسرت ألبابهم، بما تشيعه حولها من فتنه وجمال وتبته من روعة وسحر، ففتنوا بمباهجها، وهاموا بجمالها.

1.2. أثر المكان في تشكيل صورة الاغتراب عنده.

علمنا أن ابن حمديس تنقّل بين أقاليم عدّة، وعانى في ذلك ما عاناه، فقد ترك موطنه الأصلي صِقْلِيَّة حيث الصِّبَا والأهل والذكريات المختلفة والأرض التي نشأ فيها، ومن البدهي أن ينزع ابن حمديس إلى موطنه بكل ما فيه مما أشرنا إليه في أشعاره، فإن كان قد اغترب عنه فإن شوقه وحنينه إليه حاضرٌ في شعره الذي كان يلجأ إليه بين الفينة والأخرى، ولذلك فإنّ الأسى يُهيّج نفسه عند تذكّرها، فهي هو يختتم

¹³ خالد خالد. "رزية الفراق وتأثيرها في شخصيّة ابن الروميّ الشعرية قراءة ساكولوجية". عدد خاص 15/1 (2024)، 126-111، ص123.

¹⁴ ابن حمديس الصّقْلِيّ، ديوانه، 417.

إحدى قصائده بأبيات عن صِقلِيَّة وما فعلته في نفسه قائلاً: 15

تَكَرَّثُ صِقلِيَّةٌ وَالْأَسَى يُهَيِّجُ النَّفْسَ تَنَكَّارَهَا
وَمَنْزِلَةٌ لِلصَّابِي خَلَّتْ وَكَانَ بَنُو الظَّرْفِ عُمَارَهَا
فَإِنْ كُنْتُ أُخْرِجْتُ مِنْ جَنَّةٍ فَأَيْنِي أَحَدْتُ أَخْبَارَهَا
وَلَوْ لَا مَلُوحَةٌ مَاءِ الْبُكَاءِ حَسِبْتُ دُمُوعِي أَنَّهُارَهَا

وما أروعه من تشبيه حين يشبه صِقلِيَّةَ بالجنة، ثم ليجأ إلى التناص مع قصة إخراج آدم من الجنة (اخرجت من جنة) والذي يميز هذا التناص هو سلاسة العبارة التي تستحضر تلك القصة في غمرة معاناة الشاعر في بعده عن وطنه، ثم ينتقل مرة أخرى إلى جنته بسلاسته المعهودة في هذه الأبيات (فإني أحدث اخبارها) وهذا يمهد الانتقال إلى وصف معاناته بتشبيه انهمار دموعه على صِقلِيَّةَ بأنهارها، ولعل في هذا التشبيه ما يوحي بوحده الحال بينه وبين موطنه صِقلِيَّةَ ، فالدموغ المنهمرة أنهارها، وأنهارها هي التي توجع هذه الدموع، ولعل الاختلاف الوحيد أن الدموع مألحة وهذا يناسب معاناته، وأنهار صِقلِيَّةَ عذبه وهذا يناسب جمال موطنه واستعذابه إياه.

إنه يبكي صِقلِيَّةَ دائماً ويفجعز ألماً حين يرى الرِّومَ يسومون أهل بلده ذلَّةً بعد أن كانت حارسةً للناس ذات عزَّة: 16

ونرى الشاعر وهو ابن سبعين سنة يذكر توديعه الشباب وتصابيه في صِقلِيَّةَ، يقول: 17
فَرَعْتُ مِنَ الشَّبَابِ فَلَسْتُ أَرُؤُ إِلَى لَهْوٍ فَيَسْغُنِي الرِّحِيقُ
وَلَا أَنَا فِي صِقلِيَّةٍ غَلَامَا فَتَلْزَمُنِي لِكُلِّ هَوًى حَقُوقُ
لِيَالِي تَعْمَلُ الْأَفْرَاحَ كَأَسَى فَمَا لِي غَيْرَ رِيقِ الْكَأْسِ رِيقُ
تَجْنِبُ الْغَوَايَةَ عَنْ رِشَادٍ كَمَا يَتَجَنَّبُ الْكَذِبُ الصَّدُوقُ

هو الشوق إلى الصبا في صِقلِيَّةَ ولياليها التي كانت مسرحاً لأفراحه ومسراته، وهو اليقين بأنه لم يبق من العمر الكثير، فإذن لابد من الركون إلى الرشاد، وترك اللهو جانباً، إنَّ هذا المشهد يلخص حياة الشاعر في صِقلِيَّةَ شاباً، وبعيدا عنها كهلاً، وقد أسهمت الغربة في لباس معاني هذه الأبيات حلة من الأسى حتى حين يحن الشاعر إلى صبا صِقلِيَّةَ.

ومن الصور الحاضرة في أشعاره أيضاً، صورة الشيب التي يرسمها الشاعر كلما يذكر بلاده، فالأسى على الشباب والصبا هو أسى على تلك المرحلة من العمر التي قضاها في بلاده حيث الشباب والذكريات الجميلة، وفي الجهة المقابلة الغربة والشيب وكلاهما باعث في نفسه الأسى والحزن، يقول من قصيدة طويلة: 18

وَأَنْكَرْتُ عَصَرَ الشَّبَابِ الَّذِي مَضَى لَبِردِي فِيهِ بِالتَّنَعُّمِ إِسْبَالُ
وَدَارِ غَدُونَا عَنْ حَمَاهَا وَلَمْ تَرُخْ وَنَحْنُ إِلَيْهَا بِالْعِزَائِمِ قُفَالُ
بِهَا كُنْتُ طِفْلاً فِي تَرَعْرِعِ شَبْرَتِي أَلَا عِبَ أَيَّامَ الصَّبَا وَهِيَ أَطْفَالُ
كَسْتَنِي الْخَطُوبُ السُّودُ بِيضَ نَوَائِبِ فَمَيَّ خَلَّتِي مِنْهَا لَدَى الْبَيْضِ إِخْلَالُ

يستحضر ابن حمديس عصر الشباب الأفل حين كان يتنعم بلذيق الأيام، ويتذكر داره التي يسرُّ ويمرُّ في حماها، ثم يبتعد الشاعر أكثر في الزمن ويستحضر مشهد الطفولة، ويتذكر أنه كان يُلاعب أيام

15 ابن حمديس الصِّقْلِي، ديوانه، 183.

16 زياد العبيدي. "ابن حمديس الصِّقْلِي دراسة فنية موضوعية". مجلة ديالى 26/1 (2007)، 1- 23.

17 ابن حمديس الصِّقْلِي، ديوانه، 333.

18 ابن حمديس الصِّقْلِي، ديوانه، 375.

الصَّبَا، ومعلوم أن "الإنسان كلما تقدّمت الحياة به نحو أخذِهِ الحتمِيّ يبصر راحة نفسية في ثنّايا روحه؛ إذ يؤمن أنّ الحياة الحقيقية ليست هنا".¹⁹ لكن الأمر حين يقترن بمعاهد الصبا وأيام الشباب يغدو التذّكر عاملاً من عوامل تكثيف اللواعج والأشواق. ولو توقّفنا عند صورة مُلاعبة أَيّام الصَّبَا لعرّفنا مدى اشتياق الشّاعر لِتِيكَ الأَيّام ومدى تأثيرها، وتأثير ذكرها في نفسه ومخيّلته التي أبدعت هذه الصّورة الشعريّة، ولكنّ بداعة الصّورة وقوة تأثيرها تكمن في الصّورة الأخيرة حين جعل الخطوب السّود ثلّيسه البياض، هذا البياض هو بياض الشعر واشتعال رأسه شيباً، وبهذه الصّورة البديعة صوّر لنا معاناته مع المصائب المتعاقبة عليه. وقد يلجأ شاعرنا في صِناعة صورهِ الاغترابية إلى شيء من التناص مع الشعر المشرقي، فهذا هو في ذروة شوقه إلى بلاده حيث العزّة والأنفة يشير إلى قول المعري في قصيدة له:²⁰

فقلْتُ تَغَيَّرَ كيف شئت فأنما غناؤك عندي يا حمامة إعوالم

إذ يُعَارِضُها ابن حمديس مشيراً إليها بقوله:²¹

حمامة أنيك مالها فوق عُصْنِها غناءً له عند المعري إعوالم

ويقول ابن حمديس مفتتحاً معانيه بمؤكّد القسم:²²

وأقسم ما هوّمث إلا وزارني على بُعْدِ الوادي الذي عنده الال

بأرض نبات العزّ فيها فوارسٌ تصوّل المنايا في الحروب إذا صالوا

ثم تبلغ الصنعة مبلغها في صِناعة صورة الشوق إلى الديار بتكرار صيغة المدح (حبذا) مقرونة

بأداة النداء (يا)، إذ ينادي الديار تحبباً إليها وإلى كلّ ما فيها، يقول:²³

ألا حبّذا تلك الديار أوأهلأ ويا حبّذا منها رسوم وأطلال

ويا حبّذا منها تنسّم نفحة توتيه أسحار إلينا وأصال

ولم يكتف الشاعر بتصوير اشتياقه لموطنه وإنما بلغ به الأمر أن يصوّر اشتياقه إلى الأرض أيضاً، تلك الأرض التي تحوي قبور أقربائه، ومن ذلك ما جاء في ختام قصيدة طويلة يذكر عرباً صاحبهم

بأرض المغرب، ويتشوّق إلى بلده، ويمدح قومه أهل سرقوسة صقلية، يقول:²⁴

أحنّ إلى أرضي التي في ثرابها مفاصل من أهلي بلبين وأعظم

كما حنّ في قيد الدجى بمضلة إلى وطني عود من الشوق يُزْزِم

وقد صَفَرْتُ كَفّاي من ريق الصبا ومئي ملان بذكر الصبا فم

إنّ الشّاعر يضعنا أمام أنواع من الجمال لا ندري بأيهما نستمتع، أبجمال الصّورة أم بجمال التعبير، أم بجمال الإحساس؟ فالذهاب مع الإحساس يمنحك دقّة شعوريّة في الحنين إلى الأرض، ثمّ تزداد هذه الدققة الشعوريّة حين جعل ثراب الأرض مئوى الأهل، وتزداد وتيرة الشوق والحنين حين جعل عظامهم بالية في تراب الوطن، أيّ تعبير هذا الذي يذهب بقلب القارئ ولّبه، ثمّ صورة قيد الدجى، وصورة تفسير كفيه من ريق الصّبا، وملء الفمّ بذكر الصّبا، ثمّ نقف عند جمال التعبير وحسن اختيار الألفاظ الموحية (أحنّ، بلبين، وطن)، والمقابلة التي أجراها في البيت الأخير بين تفسير الكف من ريق الصّبا،

¹⁹ أحمد عمر، المؤثرات الإسلامية في أدب لسان الدين بن الخطيب، (حلب: دار نون فور للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2019)، 177.

²⁰ ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (البيبا- تونس: الدار العربية للكتاب، ط1، 1981)، 350/1.

²¹ ابن حمديس الصّقلي، ديوانه، 358.

²² ابن حمديس الصّقلي، ديوانه، 358.

²³ ابن حمديس الصّقلي، ديوانه، 359.

²⁴ ابن حمديس الصّقلي، ديوانه، 416.

وبينَ ملأُ الفم منه بذكر الصبا، يُوضَحُ مدى التَّصْفِيرِ في كَفِّهِ ومدى الملء في فمه وكما قيل: وبضدِّها تتميُّزُ الأشياءِ.

ثمَّ تبلُغُ صورة الأسي من الغربة ذروتها حين يذُمُّها ويحثُّ على التمسُّك بالأرض وعدم الاغتراب، مختتماً أبياته بحكمةٍ بالغةٍ تلخِّصُ كُلَّ ما قاله في ديوانه عن الاغتراب من جهة، وتفصح عما في نفسه وما عاناه وكنمه من جهةٍ أخرى، حيث يُحدِّر من محاولة تجربة الغربة؛ لأنَّ العقل لا يستجيبُ تجربة السَّمْ، إذن هو يصوِّر الاغتراب بالموت وأيِّ موت، إنَّه الموت بالسَّمْ، وفي ذلك يقول: ²⁵

ولله أرضٌ إنْ عدمتم هواءها	فأهواؤكم في الأرض منشورة النظم
وعزَّكم يُفضي إلى الذلِّ والنوى	من البين تَرْمِي السَّمْل منكم بما ترمي
فإن بلادَ الناس ليست ببلادكم	ولا جازها والحلم كالجار والحلم
أعزَّ أرضكم يغنيكم أرض غيركم	وكم خالة جداء لم تُغن عن أم
أخلى الذي وُدِّي بؤد وصلته	لدي كما نيط الولي إلى الوسمي
تقيَّد من القطر العزيز بموطن	ومث عند رُبْع من ربوعك أو رسم
وإياك يوماً أن تُجرب غربة	فلن يستجيب العقل تجربة السَّمْ

فالأرض أرض الله تعالى، لذا قدَّم (الله) على (أرض) التي جاء بها بصيغة التذكير؛ إذ هناك أرض غيرها أيضاً، ولكن هذه الأرض التي يتكلم عنها فيها الهواء وفيها العز وفيها الرفعة، إن فارقوها فارقتهم تلك الخصال في بلاد الغربة، ومهما جابوا من بلاد فلن يجدوا مثل أرضهم ومسقط رأسهم، وهنا يأتي بتشبيهه ضمني (وكم من خالة جداء لم تغن عن أم) فأرض الغير لا تغني عن أرض الوطن مهما كانت، كما الخالة الجداء التي لا تغني عن الأم. ثم يختم هذه الأبيات بأسلوب التحذير (إياك)، ليقرع الأسماع، منبهاً على مرارة تجربة الغربة التي هي أشبه بالسَّمْ الرَّعاف.

لقد عاش ابن حمديس الغربة بكلِّ ما فيها من مرارةٍ وألم، وقد استطاع بمهارته الشعرية وتفنُّنه رَسْمُ صورة الاغتراب فحوى معجمه اللغوي في ذلك كُلِّ مفردات المعاناة، وكُلِّ معاني الأسي والتحسُّر على موطنه، واشتياقه له ولأهله، بما في ذلك قبور أقربائه، وقد أفضى به ذلك كُلُّه إلى التحذير من الاغتراب الذي يراه الموت والنهاية المؤلمة لكُلِّ من يُجربُه.

1.3. فراق الأحبة وأثره في تشكيل صورة الاغتراب عنده

كان لفراق الأحبة أثرٌ واضحٌ في توجيه صورة الاغتراب عند ابن حمديس، فكان الاغتراب حاضراً في مختلف المواقف التي تحدَّث فيها عن أحبته ورفاقهم، فبدا ذلك في غير ما موضع من ديوانه، سنُحلِّل أمثلةً عدة حول ذلك لنكشف عن مدى ذلك الأثر في تشكيل تلك الصورة، من ذلك ما ورد عنده في رثائه عمته التي توفيت بسفاس، فقال فيها أبياتاً أظهر فيها الحزن والأسى على فراقها، وكذا رفته وضعفه اللذان يحولان دون السفر لمشاركة مراسم عزائها: ²⁶

غريبةٌ قبر عن قبور بأرضها مجاورة في خطَّة الطعن والضرب

حتى إنه يقدِّم هذا البيت الذي يشفُّ عن معاني الغربة على الأبيات التي يذكر فيها صفاتها وخلالها وأخلاقها، فنراه يقول بعد هذا البيت مثلاً: ²⁷

²⁵ ابن حمديس الصَّقْلِي، ديوانه، 416.

²⁶ ابن حمديس الصَّقْلِي، ديوانه، 35.

²⁷ ابن حمديس الصَّقْلِي، ديوانه، 36.

كريمةٌ تقوى في صلاة تقيمها وصوم يحط الجسم منه على الجذب

زكت في فروع المكرمات فروعها وأنجبت الدنيا بأبائها النجب

وبعد أن يوغل في مثل هذه المعاني ويذكر ذكرياته معها، يعودُ الاغترابُ مرّةً أخرى ليرسم صورة الأسى عليه وعليها، يقول: ²⁸

فيا ليتني شاهدتَ نَعَشَكِ إذ مَشَى حواليه: لا أهلي حفاةٌ ولا صحبي

وَتَفَنَّاكَ بالأيدي الغربية والتَفَتَّ مع الموت في إخفاء شخصك في حذب

يستخدم ابن حمديس هنا أسلوب التمني بقوله (فيا ليتني) ويتمنى "لو أنه شاهد نَعَشَ عمته، ولو أنه يملك روحه لأعطاه إياها، ولكنها ملك لخالقها عز وجل، وبالتالي فإن أمنيته مستحيلة الحدوث، فيستخدم (ليت)، و(لو) دلالة على ذلك." ²⁹ وكان قد كتب هذه المراثية التي انتقينا منها هذه الأبيات إلى ابن عمته أبي الحسن علي بن حسين بن أبي الدار الصقلي، فاختمت القصيدة بأبدع ما يكون من شاعر هذه الاغتراب فلا تواصل بينه وبين ابن عمته إلا عبر الأسماء التي تسافر مع قصائده، يقول: ³⁰

مصائبك فيها من مصابي وجبتَه وحزنك من حزني وكربك من كربتي

ألم تر أنا في نوىٍ مستمرة نروح ونغدو كالمصرّ على الذنب

وكعاداته فقد لجأ هنا "إلى التشبيه التمثيلي، لتقريب الصورة، ولإيصال المعنى المراد مع التأثير في نفس المتلقي" ³¹، وجاء بقوله (ألم تر أنا في نوىٍ مستمر) ثم بقوله (نروح ونغدو كالمصرّ على الذنب) فهم كثيرون النوى وفي اغتراب دائم "ما إن يحطوا عصا الترحال حتى يرتحلوا من جديد، حالهم حال الذي يرتكب الذنوب وهو مصر على العودة إليها، كلما تاب رجع" ³².

ونراه في رثائه لابن أخته أيضاً يذكر غربته ونزوحه عن بلاده، حتى إنه يصوّر معاناته في غربته إذ يراها أجلاً وأعظم خطباً من الموت، يقول: ³³

أنا يا ابن أختي لا أزالُ أأسى حتى أؤسّد في الضريح وسادي

إنني امرؤ مما طُقت مُهَيَّبُ بفراق أهلي وانتزاع بلادي

فما أصعبها من رزية حين ينزح الإنسان عن وطنه، وما أقساها من صورة حين يجعل الأسى أخا له، وأي أخ هو! إنه يلازمه مادام على قيد الحياة، ولعله يفارقه حين يوارى الثرى.

ويبلغ الأسى منه مبلغاً عظيماً حين يأسى على غربة الغريب، فحتى قبره يكون مفرداً، بعد أن كان في موطنه بين الأهل والأقران، إنه يناديه ولا مجيب له، يناديه مشتاقاً ولكن هيهات هيهات أن يجاب.

²⁸ ابن حمديس الصقلي، ديوانه، 36.

²⁹ ظلال عبود، النزعة الإنسانية في شعر ابن حمديس الصقلي، الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي، 374.

³⁰ ابن حمديس الصقلي، ديوانه، 37.

³¹ ظلال عبود، النزعة الإنسانية في شعر ابن حمديس الصقلي، الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي، 374.

³² ظلال عبود، النزعة الإنسانية في شعر ابن حمديس الصقلي، الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي، 375.

³³ ابن حمديس الصقلي، ديوانه، 121.

ويختتم ابن حمديس مرثيته هذه أحسنَ اختتام حين يذكّر المُخاطَب (أبا الحسن) بحادثه وفاة إبراهيم نجل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، يقول: ³⁴

فاصبر أبا الحسن احتساب مُسَلِّم
أوليس إبراهيم، نجلُ محمدٍ،
لله أمرٌ خواتم ومَبَادِي
بالدفن صار إلى بلى ونفاد

ومع كل تلك المعاني التي يغلفها الأسى والحسرة، على الغربة وما تفعله بالغريب، نراه يرجع إلى نفسه ليقوم بواجبه وما تقتضيه المناسبة من مواساة للمخاطب، مذكراً إياه بضرورة التآسي بالنبى صلى الله عليه وسلم عندما توفي ولده إبراهيم، وما كان منها وقتها، إنه يستحضر أرقى نموذج يمكن استحضاره، ليواسي أبا الحسن ويواسي نفسه، وكل ذلك بلغة جميلة فيها معاني العزاء والمواساة والحث على الصبر. ونلمسُ كلَّ معاني الشوق والأسى لفراق جارية له في البحر الذي ركبهُ أثناء خروجه من الأندلس إلى إفريقيا، يقول: ³⁵

هل واصلني منك إلا طيف مَيِّتَةٍ
أعانقُ القبر شوقاً وهو مشتملٌ
تُهدي لعيني من ذاك السكون حَرَكَ
عليك لو كنتُ فيه عالماً خَبَرَكَ
وبدتُ يا نورَ عيني لو وقى بَصَري
جنادلاً وتراباً لا صقاً بشرك

فالشاعر حزين أشد الحزن على جاريته، وحزنه هذا عليها استمر معه طيلة حياته، وقد أحسن اختيار ألفاظه التي تعبر تماماً عما يجيش في قلبه من ألم، فكلمة العين وهي أرق وأغلى ما يمتلكه الإنسان تتكرّر في الأبيات لتشير إلى العاطفة الرقيقة ورهافة الأحاسيس، ولا سيّما إذا كانت العين تهدي هدية تُحرّك السكون ولو بطيف أو خيال بهذه الألفاظ صوّر لنا هذا المشهد، ثمّ شهد كلمة العين لكلمة (أعانق) التي تدلّ على الاستمرارية والمفاعلة، لكنّ المعانقة للقبر شوقاً إلى المحبوبة الساجية فيه، ثمّ ما أرق ما استعمل هذا التركيب (يا نور عيني)، الذي يفيض رقةً وعذوبةً، ليدلّ على رقة مشاعره.

إنّ معاناة ابن حمديس معاناة شديدة، فلم يكن ما عاناه في غربته بالشيء الهين، ولا سيما حين يفقد أعز الناس إليه، وقد ذكرنا أمثلة عن ذلك فيما سلف، ونختتم تلك الأمثلة بأبيات يرثي بها أباه في غربته، يقول: ³⁶

أتاني بدار النوى نَغِيه
فحمر ما أبيض من عبرتي
في روعة السمع بالداهية
وببيض لِمَتِي الداحية
لذكر الغريب بها ناسيه
وقربت تربته القاصية
وُحِثْتُ كذلك على ماجدٍ
ولا مُسَعِدٍ لي سوى القافيه

³⁴ ابن حمديس الصنّاعلي، ديوانه، 124.

³⁵ ابن حمديس الصنّاعلي، ديوانه، 212-213.

³⁶ ابن حمديس الصنّاعلي، ديوانه، 523.

نلاحظ أنه يقدم ذكره لغربته على خبر وفاة والده، وكأن مصيبتيه في غربته أدهى من خبر وفاة والده الذي وصفه بالداهية، وعطف على ذلك بما أحدثه الخبر من تحمير لعبرته وتبييض للمته، واختار لذلك ألفاظاً ذات جرس قوي في قالب المبالغة من خلال الفعل المضارع، ثم يلتفت مرة أخرى إلى حيث داره الغريبة، فما أعظمها من مصيبة حين يتلقى الإنسان خبر وفاة والده وهو في غربة قاتلة لا أنيس فيها سوى قوافي شعره.

إلى أن يقول:³⁷

ورحلت إلى غربة مَرَّةٍ وراح إلى غربةٍ ساجيةٍ
وقد أودعتني أراؤهُ نجوماً طولعها هاديه
سمعتُ مقالةً شيعي التّصيح وأرضي عن أرضه نائيهِ

تبدو فداحة الخطب في هذه الأبيات في معاني صورة الأسى المتمثل في عظم سماعه لمصيبة موت أبيه وجلله، والذي يشبهه بالداهية، وفي دموعه التي احمرت، وشعره الذي ابيض، ولعلّ مثل هذا يكون فيمن فقد أباه، لكنّه في غمرة مُصابهِ دَوَّبته هذه المعاني في غربته التي بلغ منها أن الحياة نسيت الغريب فيها، وكأنّي به يرثي نفسه أيضاً حين يقرن نسيان الحياة له في غربته بفقد أبيه. وقد جاء بتلك المراثية على روي الهاء الساكنة لتلائم الأهات والحسرات التي جثمت على صدره لكثرة ما فقد من أحبة في غربته، فدلالة اللون الأحمر للعبارة بعدما سمع نعي أبيه تدلّ على شدة الحزن والأسى الذي يعتلّ في أحشائه فتسيل دموعاً حرّى قرحت عينيه ولونتها باللون الدّم، وهذه صورةٌ بصريّةٌ استجلبها من خياله المخلّق بفعل الحزن والمعاناة؛ ليضعنا أمام هذا المشهد الحزين، لكنّه لم يكتفِ بهذه الصورة بل انتقل ليأتي بصورةٍ أخرى لا تقلّ بداعةً من الصورة البصريّة وهي الصورة السمعية، حين صوّر حالته في الفقد بأنّه ينوح نواح التكلّي، وقد أبدع في استجلاب هذه الصورة حتّى كدنا نسمع نواحه، ولا معيّن له في مصابه هذا سوى شعره الذي ينفث ما في أحشائه من حرقة الحزن والألم، ثمّ إنّ لغة ابن حمديس الشعرية تجلّت في المقابلة العجيبة بين رحيل أبيه إلى ديار الحقّ وبين غربته عن أرضه وأهله، وهذه المقابلة توضّح حجم معاناة الشاعر من الغربة التي أشبه ما تكون بالموت، ثمّ يستذكر أراء أبيه ونصائحه ويشبهها بالنجوم التي تهديه إلى سواء السبيل، ثمّ تتجلى طاعة الابن لأبيه في البيت الأخير حين بيّن لنا أنّه أخذ بالنصائح إلّا أنّ المسافات الشاسعة فصلت بينهما، كلّ أولئك التصوير والتعبير الرقيق جعلنا نعيش حالة الشاعر النفسية الحزينة التي تقاسي آلام الفراق والاعتراب معاً وما أقسى أن يعاني المرء آلام هذين الأمرين!

ومن أمثلة الفراق التي أثرت في بناء صورة الاعتراب عنده فراق المعتمد، فقد كتب إليه يشكو فيها غربته قائلاً:³⁸

غريبٌ بأرض المغربين أسيرٌ سبيكي عليه منبر وسريُّ

فجابه ابن حمديس بأبيات يذكر فيها من ضمن ما يذكّر غربته، يقول:³⁹

³⁷ ابن حمديس الصّقلي، ديوانه، 523.

³⁸ الفتح بن خاقان، قلاند العقيان في محاسن الرؤساء والقضاة والكتاب والأدباء والأعيان، (بولاقي: المطبعة الأميرية، 1866)، 24.

³⁹ ابن حمديس الصّقلي، ديوانه، 268.

أَغْرَ الْأَسَارَى أَنْ يَقَالَ مُحَمَّدٌ غَرِيبٌ بِأَرْضِ الْمَغْرِبِينَ أَسِيرٌ

إنَّه بهذا الاستفهام الإنكاري يُحاولُ مواساةَ محمد وهو غريبٌ في السَّجْنِ أَسِيرٌ، ونلمحُ في هذا السؤالِ التعجُّبَ والاستغرابَ من الحالة التي وصل إليها، وتبدَّلَ هذه الحال من النعيم إلى الشقاء، ويختتم الأبيات بفداحة خطب أسره ورحيله عن ملكه، يقول: ⁴⁰

ولما رحلتُم بالندى في أكفكم وقُلُقِلَ رَضْوَى منكم وثبير
رفعُ لسانِي بالقيامة قد أتت ألا فانظروا هذي الجبال تسير

ما أجملَ ما عبَّرَ به ابنُ حمديس وما أبلغَ ما أتى به من صُورٍ للدالة على هولِ المصيبة التي حلَّتْ بالمعتمد وهي انتزاعُ مُلكه وخلعه ومن ثمَّ أسره، فقد صوِّرَ يديه بأنهما منبع الكرم وفي رحيله رحلَ الكرم، ثمَّ جاء بصورةٍ بديعةٍ بليغةٍ وهي صورة الجبال التي اهتَزَّتْ لهولِ المصائب، لِيُعَبَّرَ بها عن حزن الجماداتِ على فراقه واشتدَّ حزنها حتَّى تحرَّكت مِن مكانها ولا تكاد تستقرُّ في موضعها، وهذه الصورة في ذروة الخيال والإبداع، فإذا كانت الجمادات هذه حالها فما هي حال البشر؟.

ثمَّ تأتي الصُّورةُ الأخرى في البيت الأخير؛ إذ نلمسُ فيها مزيجاً من الأحاسيس التي طغت على نفس الشاعر؛ الذهولُ والرَّوعُ والقَلَقُ، فقد بدأت الجبالُ تسيرُ وهذا المشهد المخيف من علامات الساعة، فرحيلُ المعتمدِ أحدثَ في نفس ابن حمديس جرحاً بليغاً جعلته يتخيَّلُ قيامَ الساعة، فأخذ يُنبئُ النَّاسَ إلى ذلك ويطلبُ إليهم أن ينظروا إلى علامة قيامها وهي سيرُ الجبال، وتكرَّرَ من ابن حمديس صنيعه هذا، فنراه في مدحه عليّ بن يحيى يذكر الغربة وما تفعله في الغريب، يقول: ⁴¹

غريبٌ جنى أُرِّيَ وشَرَّيها ويجني الفتى بالعيش ما يغرس الدهر
أنارحة الدار التي لا أزورها إذا لم يُسَقِّ البحرُ أو يُقَطِّعِ القفر

أكثر ابن حمديس من ذكر معاني الفراق والوصال، وكادت هذه المعاني أن تطغى على ديوانه، وقد انتقينا من الأمثلة ما كان لها أثرٌ في تشكيل صورة الاغتراب في شعره، والتي بدت واضحةً في تأثير الطبيعة في صورة الاغتراب تلك، وفي تأثير المكان في ذلك، وفي تأثير فراق الأحبة والأهل أيضاً.

خاتمة

مرَّ ابن حمديس بتجربةٍ مريرةٍ تمثَّلت في تنقُّله بين مختلف الأقاليم في الغرب الإسلامي حين خرج من موطنه صقلية حيث الصِّبَا وجمال الذكريات فيها، وإن كان قد غادرَ عالم الواقع فيها فإن فكرتها ما برحت تدغدغُ مشاعره وتوجِّهُ ذهنه، ولا أنسبَ مِنَ الصورة لِيُعَبَّرَ من خلالها عن تلك المشاعر التي استقرَّت في عقله وقلبه، وراحت تكشف عن طبيعة تجربته الاغترابية؛ لذلك طغى الألم والحنين على شعره، وأثَّرَ الاغتراب تأثيراً بالغاً في تشكيل صورته الشعرية، ذلك أن اغترابه حرك شاعريته في أوج نضوجه الشعري، ولا مبالغة في القول إن صقلية هي التي جعلته شاعراً فذاً، وقد توصَّلَ البحثُ إلى جملة نتائج منها: طغيان معاني الاغتراب على معظم أشعار ابن حمديس، فلا تكاد تخلو قصيدة في ديوانه من تلك المعاني. وكشف البحثُ أن معاني الاغتراب المختلفة من ألم وشوق وحنين ويأس وبكاء وتوجع، وغير

⁴⁰ ابن حمديس الصَّقَلِي، ديوانه، 269.

⁴¹ ابن حمديس الصَّقَلِي، ديوانه، 240.

ذلك، قد تضافرت في تشكيل صورہ الشعرية، إضافةً إلى أنَّ بَيَّنَّ أنَّ تلك المعاني تمثلت في عوامل عدة أسهمت في تشكيل صورة الاغتراب في شعره، وكشف البحثُ أيضًا عن أبرز تلك العوامل، التي تحدّدت في الطبيعة ودورها في تشكيل تلك الصورة، والمكان وأثره في ذلك، وكذلك فراق الأحبة وأثره في ذلك. وأوضح البحثُ أنَّ ابن حمديس قد طَوَّع وسائل عدة لإبراز تلك الصور من مثل الحوار، والتشخيص، والأساليب البلاغية المختلفة كالنداء، والاستفهام، والنفي، وما إلى ذلك، ما أسهم في تنوع صورہ الشعرية.

المصادر

ابن خاقان، الفتاح. *قلائد العقيان في محاسن الرؤساء والقضاة والكتاب والأدباء والأعيان*. بولاق: المطبعة الأميرية، 1866م.

إسماعيل، عز الدين. *التفسير النفسي للأدب*. الإسكندرية: دار العودة، ط4، 1981. خالد، خالد. "رزية الفراق وتأثيرها في شخصية ابن الرومي الشعرية قراءة سايكولوجية". *مجلة المقدمة*. عدد خاص 15/1 (2024)، 111-126.

خالد، خالد. *الصنعة في الشعر العربي الصقلي*. بيروت: دار النوادر، 2016م. الخوري، جميلة شحادة. *الطبيعة في الشعر الأندلسي*. بيروت: الجامعة الأمريكية، 1946. الشنتريني، ابن بسام. *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*. تح: إحسان عباس، ليبيا – تونس: الدار العربية للكتاب، ط1، 1981م.

الصقلي، ابن حمديس. *ديوانه*. تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر. د.ت. عمر، أحمد. *المؤثرات الإسلامية في أدب لسان الدين بن الخطيب*. حلب: دار نون فور للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2019.

عمر، أحمد. *مكونات النص الصوفي عند الششتري خصائص الأسلوب وفضاء التأويل*. بيروت: دار المقتبس، ط1، 2016.

عبود، ظلال. *النزعة الإنسانية في شعر ابن حمديس الصقلي، الهوية الأندلسية بجادها اللغوي والأدبي والنقدي*. أنقرة: Sonçağ Yayınları، 2021.

العبيدي، زياد. "ابن حمديس الصقلي دراسة فنية موضوعية". *مجلة ديالى*، 26/1 (2007). ص1-23.

Kaynakça | References

- ‘Abbûd, Zilâl. *en-Nez‘atü’l-insâniyye fî şî‘ri İbn Hamdîs es-Sıkillî el-hüviyyetü’l-Endelüsiyye bi caddihâ’l-lugavî ve’l-edebî ve’n-nakd*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Hâlid, Hâlid. *es-San‘a fî şî‘ri’l-Arabî es-Sıkillî*. Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 2016.
- Hâlid, Hâlid. "Reziyyetu’l-Firâk ve te’sîruhâ fî şahsiyyeti İbni’r-Rûmî eş-Şî‘riyye, kirâatun saykeluciyye". *Mukaddime*. 15 Özel Sayı 1 (2024). ss. 111-126.
- Hûrî, Cemile Şihâde. *et-Tabî‘atü fî şî‘ri’l-Endelüsî*. Beyrut. el-Câmi‘atü’l-Emrîkiyye. 1946.
- ‘Umar, Ahmed. *el-Muessirat el-İslamiyye fî edebi Lisani’d-dîn İbnu’l Hatîb*. Halep: Dâr Nunfor: Suriye, 2019.
- ‘Umar, Ahmed. *Mukevvînâtü’n-nassî’s-sûfî ‘inde Şufterî Hasâisu-l uslûb ve fedailu’t-te’vîl*. Beyrut: Dâru’l-Muktebis, 2016.
- İsmâîl, ‘İzzuddîn. *et-Tefsîru’n-nefsî li’l-edeb*. İskenderiyye: Dâru’l-‘Avde, 4.Basım, 1981.
- İşbîlî, Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. ‘Ubeydillâh b. Hâkân. *Kalâ‘idü’l-‘ikyân fî mehâsini’r-rü’esâi ve’l-kuḍâtî ve’l-küttâbi ve’l-a’yân*. Bulak: el-Matba‘atu’l-Emîriyye, 1866.
- Sıkillî, İbn Hamdîs. *Dîvan*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdir. ts.
- Şenterînî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Bessâm. *ez-Zahîretu fî mehâsini ehli’l-Cezîre*. thk. İhsân ‘Abbâs. Libya-Tunus: Dâru’l-‘Arabiyyeti li’l-Kitâb, 1981.
- ‘Ubeydî, Ziyâd. "İbn Hamdîs es-Sıkillî dirâse fenniye mevdû‘iyye". *Mecelletu Diyâlâ*. 26 (2007). ss. 1-23.

Aynülkudât Hemedânî'ye Göre Varlığın Negatif Potansiyel Gücü İblis

Dr. Öğr. Üyesi Buşra Arslan Meçin | ORCID: 0000-0001-6117-6024 | busraarslan@gmail.com

Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Öz

Bu makalenin konusu, İslam düşünce tarihine iz bırakmış sûfi şahsiyetlerden biri olan Aynülkudat Hemedânî'ye göre İblis'tir. Burada ele alınacak şeytan, dinin zahiri boyutunun kötücül bir güç olarak gördüğü ve onunla mücadele ettiği bir varlık değil, dinin bâtinî ve manevî boyutunu oluşturan irfânî ve tasavvufî boyutunun muvahhit ve Allah'a âşık bir karakter olarak kabul ettiği bir varlık olarak incelenmiştir. Diğer bir ifadeyle bu çalışma, şeriatın şeytanını değil aksine tasavvufun şeytanını ele almış ve aslında şeytanın olumlanması ve mazur görülmesi üzerine kurgulanmıştır. Bu çalışma Hemedânî'nin eserleri ışığında hazırlanmıştır. Çalışmanın amacı, şeytanın ilahî program içerisindeki yerini ve rolünü tespit etmek, varlığın birliğini hatırlatan bir tevhid anlayışı içerisinde değerlendirmek, onu ilahî takdirin öngördüğü yaratılış planına dâhil etmek ve böylece kötülüğün potansiyel kaynağını da ilahî bilgelik programına atfetmektir. Çalışmanın amacına ulaşması için din dili ve sembolizm ışığında açıklayıcı, betimleyici ve yorumlayıcı bir metot takip edilmiştir. Çalışmanın sonucunda, hem iyilik hem de kötülüğün Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tezahürü oldukları ve bu bağlamda peygamberler ve takipçileri Allah'ın cemali sıfatlarının tezahürleri iken şeytan ve takipçilerinin de Allah'ın celali sıfatlarının tezahürleri oldukları görülmüştür. Dinin zahiri anlatılarının arka planında duran ilahî takdir gereği, pozitif ve negatif olmak üzere varlığın kaçınılmaz iki boyutun birliği tıpkı iyilik potansiyeline kaynaklık eden nübüvvet gibi kötülük potansiyeline kaynaklık eden şeytana olan ihtiyacı da zorunlu kıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Aynülkudat Hemedânî, Varlığın Birliği, Düalizm, Muhammed, İblis.

Atf Bilgisi: Arslan Meçin, Buşra. "Aynülkudât Hemedânî'ye Göre Varlığın Negatif Potansiyel Gücü İblis". Marifetname 12/1(Haziran 2025), 345-371.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1578020>

Geliş Tarihi	02.11.2024
Kabul Tarihi	23.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Buşra Arslan Meçin)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Negative Potential of Existence According to Aynulkudat Hamadani Satan

Asst. Prof. Buşra Arslan Meçin | ORCID: 0000-0001-6117-6024 | busraarslanm@gmail.com

Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Sûfism, Mardin, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Abstract

The subject of this article is Satan according to Aynulkudat Hamadani, one of the Sûfî figures who left their mark on the history of Islamic thought. The Satan to be discussed here is not an entity that the external dimension of religion sees as an evil force and struggles with, but rather an entity that the spiritual and mystical dimensions of religion accept as a monotheistic and God-loving character. In other words, this study does not address the devil of sharia but the devil of transcendental Sûfism, and is actually structured on the affirmation and defense of Satan. This study was prepared in light of Hamadani's Arabic and Persian works. The aim of the study is to determine the place and role of Satan in the divine program, evaluate it within the scope of the unity of existence, include it in the plan of creation envisaged by divine providence, and thus attribute the potential source of evil to the program of divine wisdom. In order to achieve the purpose of the study, an explanatory, descriptive, and interpretative method was followed in light of religious language and symbolism. As a result of the study, it was seen that both good and evil are manifestations of the names and attributes of Allah, and in this context, while the prophets and their followers are manifestations of the beautiful attributes of Allah, the devil and his followers are manifestations of the glorious attributes of Allah. It was concluded that the unity of the two inevitable dualistic dimensions of existence, positive and negative, as required by the divine providence standing in the background of the apparent narratives of religion, necessitates the need for the devil, who is the source of the potential for evil, just as prophethood is the source of the potential for good.

Keywords: Sûfism, Aynulkudat Hamadani, Unity of Being, Dualism, Muhammad, Iblis.

Citation: Arslan Meçin, Buşra. "The Negative Potential of Existence According to Aynulkudat Hamadani Satan" *Marifetname* 12/1 (June 2025), 345-371.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1578020>

Date of Submission	02.11.2024
Date of Acceptance	23.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Buşra Arslan Meçin)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İblis karakteri insanlık tarihinin hem çok kompleks hem de çok yönlü sembolik unsurlarından biri olarak dinî düşüncede merkezî bir yere sahiptir. Onun konumu kişisel ahlakî sapkınlık ya da kötülüğün sembolü olmanın yanı sıra aynı zamanda Tanrı tasavvuru, insan iradesi ve kader anlayışıyla da doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda Tanrı'nın mutlak iyiliği ya da kötülük ile uzlaşısı İblis üzerinden anlam kazanır. İblis karakteri kimi dinlerde Hakk'ın iradesine karşı çıkan bir varlık iken bazılarında ise Hakk'ın bir tecellisi olarak ortaya çıkmaktadır. İslam düşüncesinde İblis kavramı da iyiliğin zıddı olan kötülüğün temel aktörü olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Tanrı tarafından Âdem'e secde etmesi emredildiğinde İblis; "Ben ondan daha iyiyim. Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın" sözüyle Âdem'e secdeyi reddederek cennetten sürgün edilir. Tanrı'nın huzurundan uzaklaştırılarak dünyaya sürgün edilen ve insanları her türlü yolla şeytanca yönlendirmeye çalışmak ve onları mümkün olduğunca çok sayıda cehenneme sürüklemek için Allah'tan mühlet isteyen İblis'e kıyamet gününe kadar mühlet verilir. Böylece İblis, iyiliğe karşı temel bir kötülük unsuru olarak ortaya çıkar. Neredeyse bütün din ve düşüncelerde İblis kötülük unsuru olduğu gündeme gelmiş ve bu kötülüğün kaynağı merak konusu olmuştur. "Tanrı eğer mutlak iyilik ve hayır ise yeryüzünde ortaya çıkan kötülüklerin arkasındaki güç kimdir?" sorusuna cevap bulmak için çok şey yazılmıştır. Aynülkudât'ın İblis ile ilgili düşünceleri incelendiğinde sunduğu hipotez İblis'in sadece Tanrı'ya âşık, düşmüş bir sevgili olmanın ötesinde onun hem kötülük problemi (teodise) ve insan iradesi hem de İblis ve Hz. Muhammed'in ilahi işlevleri ilgili teorisini nasıl ele aldığını ortaya çıkarmaktadır.

İblis'in Kuran'daki hikâyesini ve sonrasındaki düşüşünü ezoterik olarak yorumlayan sûfilere İblis'e bakış açısı geleneksel İslami yorumlardan farklılık arz etmektedir. Sûfilere göre İblis'in Âdeme secde etmeyi reddetmesi zahiren bir isyan eylemi olarak görülsede bâtinî olarak Hakk'a bağlılığın en saf biçimi, ilahi aşk ve tutkunun en yalın hali olarak görülmektedir. İblis'in bu derin tutku ve aşk sonucu velayet derecesine yükseltme ve aklama çabaları özellikle İran/Horasan ekolüne bağlı sûfilerde tevhid savunusunun sembolik bir ifadesi olarak etkisini göstermiştir. Bu akıma bağlı sûfiler İblis'i Hakk'ın Celal sıfatının bir tecellisi, tevhid, aşk, bağlılık, sebat, vefa gibi özelliklerin sembolü olarak ileri sürmüşlerdir.

Bu konuda özellikle Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126) ve Aynülkudât Hemedânî (ö. 525/1131) gibi sûfiler ön plana

çıkıştır. Önceki din ve düşüncelerin yanı sıra özellikle İslam düşünce tarihinin önemli iki sûfi simgesi Hallâc-ı Mansûr ve Ahmed Gazzâlî'den yeterince beslendiği anlaşılan Aynülkudât'ın geride bıraktığı eserlerde, onun bu konuyla önemli oranda ilgilendiği görülür. Aynülkudât'ın eserlerinde geçen kötülük potansiyel gücünün sembolü olan İblis veya şeytan, tıpkı Hz. Muhammed (s.a.v) gibi bir rol ve görev üstlenmekte, kozmik yaratılış için iyilik potansiyel gücünün zorunlu varlığı kadar gerekli ve vazgeçilmez kabul edilmektedir. Şeytanı olumlama konusunda cesur davranan Aynülkudât, İblis'i Allah'a sadakatinde hataya düşmeyen ve yalnızca Allah'a secde etmedeki ısrarıyla ilahî aşkını ve bağlılığını ispatlayan, sürgün edilme pahasına mâşukundan başkasına yönelmeyen bir muvahlit olarak değerlendirir.¹

Aynülkudât, Allah'ın isim ve sıfatlarını iki gruba ayırır ve her iki gruptaki sıfatlarının tezahürü için önceden hazırlanmış bir ilahî takdir programına dikkat çeker. O, Allah'ın cemalî sıfatlarının iyilik potansiyel gücüne kaynaklık ettiğini ve bunun sonucu olarak Muhammed (s.a.v) gibi peygamberler ve takipçileri aracılığıyla iyiliğin dolayısıyla Allah'ın cemalî sıfatlarının tecelli ettiğini ama aynı şekilde Allah'ın celalî sıfatlarının da kötülük potansiyeline kaynaklık teşkil ettiğini ve bunun sonucu olarak da İblis ve takipçileri aracılığıyla kötülüğün dolayısıyla Allah'ın celalî sıfatlarının tezahür ettiğini ileri sürer. Buna göre, tıpkı Muhammed (s.a.v.) gibi peygamberler Allah'ın sıfatlarını zuhura çıkararak, fiile getirmek suretiyle görevlerini icra ettikleri gibi İblis (şeytan) ve takipçileri de Allah'ın sıfatlarını canlandırarak yalnızca görevlerini yerine getirirler. Buradan hareketle Aynülkudât, İblis'i de peygamber gibi Allah'ın yaratılış programına dâhil ederek Allah'ın emrinde çalışan ve sevgilisini başkasından kıskanan çılgın bir âşık gibi görünmektedir.

İslam düşünce tarihi kapsamında şeytan tasavvurları ile ilgili güncel çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Yapılan literatür taramasında, ülkemizde Aynülkudat Hemedânî bağlamında bu konuyu ele alan müstakil bir çalışmaya ulaşılmamıştır. Ancak bu konuya kendi çalışmaları içerisinde alt başlık açarak ele alan Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk'ün "*Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı*"² isimli makalesi, Prof. Dr. Halil Baltacı'nın "*Âşıklar Sultanı (Aynülkudât el-Hemedânî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı)*"³ isimli eseri, Prof. Dr. Abdurrahim Alkış'ın "*Aynü'l Kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde Hakikat-i*

¹ Aynülkudât Hemedânî, *Temhidât*, ed. Afif Useyran (Tahran: Danişgah-i Tahran, 1341), 221-223.

² Yaşar Nuri Öztürk, "Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 5 (2012).

³ Halil Baltacı, *Âşıklar Sultanı: Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

Muhammediyye”⁴ isimli makalesi, Mesut Sandıkçı’nın “*Aynülkudât Hemedânî’nin Hayatı Eserleri ve Temhîdât Tercümeleri*”⁵ literatürde konuyla kısmen temas eden araştırmalar arasında yer almaktadır. Bu çalışmayı özgün kılacak nokta, şu ana kadar tasavvuf alanında Şeytan anlayışına farklı bir açıdan yaklaşan Aynülkudat Hemedânî’nin İblis hakkındaki değerlendirmelerinin detaylı bir şekilde ele alınması ve bu düşüncelerinin betimleyici ve karşılaştırmalı bir metotla özgün bir şekilde yorumlanmasıdır.

1. İblise Dair Bakış Açısının Temelleri

İblis’e ve İblis türevi şeytanî varlıklara, korkudan kaynaklanan saygı veya onlara tapınma isteği, arkaik toplumlar da farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu eski ve geleneksel dönemdeki insanlar, anlamlandıramadıkları ya da karşı koyamadıkları fizik ötesi varlıklara ve olaylara karşı bir düşünce geliştirerek bilindik dünyanın dışında iblislerin, cinlerin ve kötü ruhların olduğu bilinmeyen bir dünya imgesi geliştirmişler ve bu gizemli bölgenin şeytanî varlıklarını doğaüstü bilgiye ulaşmanın bir aracı olarak kullanmışlardır. Kaosla özdeşleştirilen bu düşünce Mezopotamya, Mısır ve Uzakdoğu’da varlıklarını devam ettirmiştir.⁶ Arabistan, Hindistan, Tibet, Güney Amerika gibi bölgelerde de cinlere ve kötü ruhlara tapınma, kehanet, şeytanı gökyüzünün mutlak hâkimi, öfke ve nefretin tanrısı olarak görme, verilebilecek örnekler arasındadır. Bu kabilelerin, Şeytanı memnun etmek ve böylece onun kötücül güçlerinden korunmak amacıyla insan kurban ettikleri ve özel ayinler gerçekleştirdikleri de bilinmektedir.⁷ Kötü ve zalim kişilerin öldükten sonra başka dünyada şeytan ve ifrit şeklinde ortaya çıkma inancını ifade eden ruha tapınma da şeytan tapıcılığının diğer bir görünümüdür. Bu yüzden, özel ritüeller gerçekleştirerek bu ruhların huzurunu sağlamaya ve zararlarından korunmaya çalışırlardı.

Ancak burada Aynülkudât’ın İblis’i savunma şekli onu kutsama ile ilgili düşünceleri, yukarıda ifade edilen şeytan tapıcılığının görüşleriyle farklılık arz etmektedir. Zira Aynülkudât’a göre İblis Hakk’ın karşısında yer alan bir karşıt güçten ziyade Allah’a kulluğunu tam bir teslimiyet içerisinde gösteren bir muvahhit ve O’ndan başkasını tanrılık sıfatlarına layık görmeyen bir aşkıdır. O,

⁴ Abdurrahim Alkış, “Aynü’l Kudât ı Hemedânî’nin Düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2016), 139-161.

⁵ Mesut Sandıkçı, *Aynülkudât Hemedânî’nin Hayatı Eserleri ve Temhîdât Tercümeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁶ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı yay., 2017), 48-49.

⁷ Muhammed Rıza Abadi - Akile Araste, “Berresi-yi Tatbiki-yi Didgahha-yi Şeytanperesti ve Endişe-i Aynulkudât Derbare-i İblis”, *İlahiyat-i Tatbiki (İlmi-yi Pejuheşi)* 8/18 (2018), 68.

İblis'i tüm bir varoluşun kaynağına yerleştirmekte, her varlıkta kısmen bulunması gerektiğine dikkat çekmekte ve Allah'ın yarattığı her varlıkta şeytanî ya da kötücül bir potansiyelin varlığını kaçınılmaz görmektedir. Ancak şeytan tapıcıları genel hatlarıyla Şeytan'ı Tanrı ile rekabet eden, ona kafa tutan, onun rolünü çalmaya çalışan zıt bir kuvvet olarak görmektedir. İblis ile ilgili bu düşüncelerin, birbiriyle çatışma halinde olan iki bağımsız gücün çekişmesine dayalı farklı bir düalizm türüne de kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

Aynülküdat'ın İblis ile ilgili düşüncelerinin tarihsel kökleri İranî sahada ortaya çıkmış Zerdüştilik, Maniheizm gibi gnostik dinler ve okullarda rastlansa da onun iki kutuplu ve düal bir doğaya sahip varlığın birliğini savunan tamamlayıcı ve bütünleyici sisteminde İblis'i ele aldığı görülmektedir. O, Sasânî dönemindeki çatışmacı düalist Zerdüşti bakış açısına karşı çıkarak dünyada gözlemlenen kötülüğün dahi Tanrı dışında bir kaynaktan gelmediğine dikkat çekerek tüm yaratıcı eylemleri tanrısal planın kapsamına dâhil etmektedir. Nitekim Zerdüştilik, biri mutlak nur olan Hürmüzd diğeri ise karanlık olan Ehrimen olmak üzere iki potansiyel güce dayalı bir düalizmi kabul eder. Ancak Aynülküdat, Zerdüştilerin iddia ettiği gibi iyilik ile kötülük arasında var olun gergin ve çatışmacı düalizmi değil, çift kutuplu ama birbirini tamamlayan tevhidi savunur.⁸ Aynülküdat, varlığın ontolojik olarak nur, aydınlık, iyilik üzerine kurulu olduğunu belirtir böylece İblis'in dahi iyi yaradılış planına hizmet eden bir memur olduğunu belirtir.⁹ Zerdüştilik veya gnostik okulların *çatışmacı düalizmine* karşı Taoizm'in Yin ve Yang diye kavramsallaştırdığı pozitif ve negatif iki gücün birbirini tamamlayıcı birliğine dayalı *bütünleyici bir düalizm* fikrine yaklaştığı da anlaşılmaktadır.¹⁰

Allah mutlak iyilik olduğundan yalnızca hayrı murâd etmektedir. Bu nedenle âlemde meydana gelen her şey mutlak hayırdır. Kötülük ise izafî olduğundan bizzat varlık itibariyle yok olduğu anlamına gelir. Buna göre, varlığın birliği prensibinden hareketle, tıpkı Allah'ın birbirlerine zıt olan Cemal ve Celal sıfatlarını bünyesinde taşıyarak mükemmel bir birlik arz etmesi gibi, bütün varlıklar da pozitif ve negatif iki potansiyel gücün ya da iyilik ve kötülük

⁸ Aynülküdat Hemedânî, "Zübdetü'l Hakâik", *Zübdetü'l Hakâik: Şekve'l-ğarib ani'l-evtan ila ulemai'l-buldan* (Paris: Dâr-i Bibliyun, 1962), 40.

⁹ Abdullah b. Muhammed Aynülküdat Hemedânî, *Nâme-hâ-yi Aynu'l-Kudat Hemedânî*, ed. Alınaki Münzevî - Afif Asiran (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1377), Mukaddime, 2/169-170; Mandana Haşemi, "Tasvir-i İblis der Endişe-i Aynülküdat Hemedânî", *Mecmu'ay-i Makalehay-i Pencomin Hemayeş-i Pejuheşhay-i Zeban ve Edebiyat-i Farsi*, (1389), 1075.

¹⁰ Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar (İbn Arabî ile Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun Mukayesesi)*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs yay., 2011), 38-39; Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar yay., 1999), 24-25.

kuvvesinin bir araya gelmesi ve birleşmesiyle meydana gelmiştir. Böylece kâinat düzeni içerisindeki her şey mükemmel bir şekilde yerini almıştır. Burada Aynülkudât'ın İblis savunmasını dayandırdığı düalist düşüncenin aksine varlığın birlik, bütünlük ve beraberliğini sağlayan bir düşünceye dayandığı görülmektedir. Buna göre kozmosta tek bir kaynak vardır o da nurdur. Bu nur saf iyilik olduğundan metaforik olarak var olan diğer her şey bu iyilikle kuşatılmıştır ve eğer kozmosta mutlak bir kötülükten bahsedilecekse bu yalnızca iyiliğin varlığına eklenen bir arazdan başka bir şey değildir. Çünkü mutlak kötülük mutlak iyiliğin tam karşıtıdır ve bu nedenle var olmayandır. Dolayısıyla var olan nurdur ve yok olan karanlıktır. Varlık bir ve saf nur olduğundan o nurun içerisinde görece bir karanlık da vardır. Buradan hareketle Aynülkudât, iyilik ve kötülüğü iki farklı alan ve güç değil bir ve yekpare olarak görür.¹¹

Burada bil ki, sen O'nun (Tanrı'nın) fiillerinde zorunlu olarak birçok türde kötülük görürsün. Eğer her kötülükte bulunan büyük hayırları bilmek istersen, tam bir manevî yolculuğa (sülûk) ihtiyacın vardır. Bu durumda bu hakikatler sana yavaş yavaş açılır Ama şu an sende, kendisinde hiç hayır göremediğin pek çok çeşit kötülük bulunmaktadır. Senin durumun, babasının kendisine hacamat yaptırdığı ya da annesinin kendisine zorla acı ilaç içirdiği süt çocuğuna benzer. Bu çocuğun, babasının kendisine hacamat yaptırmakla ne hayır umduğunu bilmesine imkân yoktur, zira çocuk hacamatta elemenden başka bir şey idrak edemez. İlaç içme konusunda acıdan başka bir şey hissetmez. Akıl çağına ulaştığında ise bütün bunların tamamıyla hayır olduğunu bilir, bunda zerre kadar kötülük olmadığını anlar.¹²

Bununla, kötülüğün göreceli bir durum olduğu, özü itibariyle müstakil bir kötülükten söz edilemeyeceği ima etmektedir. Aynülkudât'a göre, ışığın varoluşsal asaletinin tezahürü için karanlığa ihtiyaç duyulduğu gibi, İblis'in isyanı aslında imanın anlam kazanması ve tecelli etmesine zemin hazırlamaktadır ve bu yüzden kaçınılmazdır. Aynülkudât, Allah'ın ve bu bağlamda bütün varoluşun kaynağında zorunlu ve vazgeçilmez olarak gördüğü bu iki düal ilkenin birleşimiyle mükemmel hale gelen kozmik düzen içerisinde İblis'e aktif bir rol biçmekte ve sonuçta İblis'i ilahî yaratılış planının bir parçası olarak okumaktadır. Bu nedenle İblis'in isyanı, aslında Hakk'ın yaratma iradesinin bir parçasına dönüşmektedir. Aynülkudât'a göre İblisin yaratılıştaki yerini idrak etmesi sûfî geleneğin ilk dönemlerinden itibaren yapılmış ve yargısını aşağıdaki ifadeleriyle temellendirmiştir:

Bu makamda İblis'in kim olduğunu gör. Ey dost! Hasan-ı Basrî'nin bu mertebeyi nasıl açıkladığına bak: İblis'in nuru, azamet ateşindendir... Eğer

¹¹ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/275-276.

¹² Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/275.

İblis, nurunu kullara gösterseydi, herkes onu bir mabut ve ilah olarak görür ve tapardı.¹³

Aynülkudât'ın İblis savunmasına girerken, Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Sehl b. Tüsterî (ö. 283/296), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Ahmed Gazzâlî gibi sûfilerden etkilendiği sezilmektedir. İblis'i savunan görüşlerin, Müslüman düşünürler arasında ilk olarak Hasan-ı Basrî tarafından ortaya atıldığı iddia edilmiştir.¹⁴ Ancak bu iddianın yeterli delillerle temellendirilemediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen İblis'i ontolojik veya sembolik olarak farklı bağlamda ele alan bazı mutasavvıflar, Hasan-ı Basrî'ye de atıf yaparak kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Dile getirilen bu düşünceler, İslam tasavvufunun önde gelen bazı isimleri tarafından benimsenmiştir. Özellikle Hallâc-ı Mansûr, Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126), Senâî-yi Gaznevî (ö. 525/1131), Aynülkudat Hemedânî, Yahya Sühreverdi (ö. 587/1191), Feridüddin Attar (ö. 618/1221), Ruzbihan Baklî (ö. 606/1209) ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) gibi şühûdî irfanın önemli ârifleri, bu mükemmel kozmik düzende şeytanın varlığının zorunluluğuna dikkat çekerek bu bağlamda onu tamamen olumsuz bir varlık değil ilahî düzende kendine özgü bir misyonda sahip bir unsur olarak görmüşlerdir.¹⁵ Feridüddin Attar *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserinde adı geçen sûfî şahsiyetlerin İblis'i savunma ve yüceltme ile ilgili sözlerini aktarır.¹⁶ Mantıku't-tayr isimli eserinde ise İblis'in Âdem'e secde etmeyişi, "O tertemiz nur, bana apaydın göründü ya; lanetinden ne korkum var? Lanet de senin, rahmet de, kul da senin kismet de. Benim kismetime lanet düştüyse ne gam, âlemde hep panzehir olacak değil ya, zehir de lazım!" ifadeleriyle ele alan Attar, bu yaklaşımıyla İblis'i hakikat arayışında olan, sırrı talep eden ve bu uğurda Hakk'ın lanetini göze alabilen bir talip olarak değerlendirir.¹⁷ Mevlana'nın "Secdeyi kıskançlıktan dolayı terk ettiğini kabul ediyorum, Ama o kıskançlık inkârdan değil aşktan kaynaklanıyordu" ifadesi de İblis'in Allah'a duyduğu aşktan dolayı secde etmediği düşüncesini destekler niteliktedir. Ancak bütün

¹³ Aynülkudât Hemedânî - Kasım Ensari, *Difaiyat-i Aynülkudat Hemedani* (Tahran: İntişarat-i Menuçehri, 1385), Mukaddime, 14.

¹⁴ Hemedânî - Ensari, *Difaiyat-i Aynülkudat Hemedani*, 14.

¹⁵ Ruzbihan Baklî, *Şerh-i Şathiyat*, ed. Henry Corbin (Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1374), 373-376; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, ed. Reynold Alleyne Nicolson (Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1905), 51; Feridüddin Attar, *Mantıku't-Tayr*, ed. Seyyid Sadık Gevherin (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1390), 287; Hüseyin Mansur Hallac, *Divanü'l-Hallac* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002), 102-105; Ahmed Gazzâlî, *Sevanih* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1368), 94-95; Annamari Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabcacı yay., 2001), 208-213.

¹⁶ Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 51.

¹⁷ Attar, *Mantıku't-Tayr*, 286-288; Feridüddin Attar, *Mantıku't-tayr*, çev. Veysel Başçı - Nezahat Başçı (İstanbul: Turkuvaz yay., 2023), 338-340.

sûfiler arasından Aynûlkudât'ın düşünce dünyasına yön veren en büyük iki karakterin Hallâc-ı Mansûr ve Ahmed Gazzâlî olduğu söylenebilir. Nitekim İslam düşünce tarihinde şeytana dair müspet düşünceyi ilk kez dile getiren ve bu bakımdan şeytanın ilk avukatı sayılan kişinin kalender kişiliğiyle ön plana çıkan Hallâc-ı Mansûr olduğu bilinmektedir.¹⁸ O, *Tâvâsin* isimli eserinde İblis'i şu ifadelerle methetmektedir:

Cennet ve gök ehli arasında İblis gibi Allah'ın birliğine inanan veya onun gibi Hakk'a tapan biri daha yoktu. Çünkü İblis ilâhî özü/zâtı bilmekteydi. Bu yolda yürüdüğünde tapınmaya layık olan Mâbuda eş koşmayan, kimseyi işe katmayan zahitvârî bir yalnızlık içinde ibadete başladı... Allah ona şöyle seslendi: Secde et! O cevap verdi: Senden başkasına secde etmem. Allah sordu: Lanetim üzerine düşse de mi? İblis cevap verdi: Benim secde etmeyişim, senin yüceliğini doğrulamak içindir. Seninle kıyaslayınca Âdem nedir ki? Senden ayrı kalmam için ben kimim ki? Ben seni seven boynu bükük aciz bir kulum.¹⁹

Ancak Hallâc ve Ahmet Gazzâlî gibi ariflerin düşünce mekanizması ve önceki irfanî mirastan yeterince beslenmek suretiyle şeytan konusunu diğer herhangi bir âriften daha fazla ele alma ve İblis'in "bîçare bir âşık" olarak mazur görülmesi gerektiği ile ilgili temellendirme çabasıyla en çok öne çıkan sûfî karakter ise Aynûlkudat Hemedânî olmuştur. Aynûlkudât'ın *Temhîdât*'ı ve *Mektuplar*'ı (*Nâme-hâ*), bu etkileşimi ortaya koyar niteliktedir. Bu etkileşim, hem edebi ve temsili ifadelerde hem de derin felsefî ve düşünsel düzeyde kendini göstermektedir. Aynûlkudât, Hallâc'ın yöntemini ve tasavvufî düşüncelerini özellikle İblis savunusu ile ilgili fikirlerini kendi düşünce yapısıyla bütünleştirerek bildiklerini söylemekten tereddüt etmemiştir. Nitekim Şef'i-i Kedkenî de şeytan savunmasında Hallâc'ın etkisine işaret eder: "Bütün bunlarla birlikte, Hallâc, tasavvufun birçok başka meselesinde olduğu gibi, İblis'in savunulmasında da ilk sırada yer almalıdır."²⁰ Özellikle Aynûlkudât'ın siyah nur ile Muhammedî nur karşılaştırması Hallâc'ın İblis'e dair derin düşüncelerinin bir izdüşümü olarak görülebilir. Aynûlkudât tıpkı Hallâc gibi İblis'in isyanını ilahî aşkın bir dışı vurumu olarak görmüş ve bu konuda Hallâc'ın bakış açısını derinleştirdiği görülmüştür.

2. Varlığın Metafizik Çerçevesi: Nur ve Karanlık

Aynûlkudât'ın varlık ile ilgili düşüncelerinin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Vahdet-i vücûd ve Sühreverdi'nin İşrâkî görüşleriyle uyum içerisinde

¹⁸ Hallac, *Divanü'l-Hallac*, 102-104.

¹⁹ Hallac, *Divanü'l-Hallac*, 102; Baki Yaşa Altınok, *Ene'l-Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr Tâvâsin* (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2013), 138.

²⁰ Hemedânî - Ensari, *Di-faiyat-i Aynulkudat Hemedani*, Mukaddime, 14.

olduğu görülmektedir. Ancak onun varlık anlayışını etkileyen temel faktör, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Mışkâtü'l-envâr* isimli eseriyle nur kavramına getirdiği bakış açısıdır. Nitekim Aynülkudât, Gazzâlî ile görüşmemiş olsa da, onun kitaplarını yaklaşık dört yıl boyunca derin bir şekilde mütalaa ettiğini ve bu okumaların kendi düşünce dünyasında büyük bir zihinsel ve ruhsal uyanışa yol açtığını ifade eder. Bu durum, Aynülkudât'ın Gazzâlî ile ruhânî bir bağ kurduğuna ve onu manevî bir rehber olarak benimsediğine işaret etmektedir.²¹ Aynülkudât, birçok eserinde varlığın birliğini ele alırken nur ve karanlık düalitesini ilahî nurun kapsamına alarak tevhide kavuşturur. *Zübdetü'l-hakâik* isimli eserinin otuz altıncı başlığında şöyle der: “O birdir ve hiçbir şekilde onda ikilik olmaz. İkiliğin olması vâcib hakkında asla düşünülemez.”²² Buna göre vücut bulan her varlık, Cenâb-ı Hakk'ın birliğinin kapsamı içerisinde bulunur. O'nun birliği, O'ndan zahir olan şeyler nedeniyle hiçbir zaman düalizme, teslise veya kesrete dönüşmez.

Onlar aynaya baktıklarında Allah ‘O’nun kendinden başka her şey yok olacaktır” (Kasas, 28/88) sözüyle Hz. Peygamber’in “İnsanlar uykudadır ölünce uyanırlar” sözünün hakikatini görürler ve anlarlar ki varlıkta mülk ve melekûtun Allah'ın zatına nispeti, aynadaki suretin hariçteki surete nispeti gibidir. Zira mülk ve melekûtun hakiki bir varlığı yoktur. Onların varlığı ancak hakiki varlık olan Hakk'ın zatının varlığına bağlıdır.”²³

Varlık ve nur eş anlamlı olarak düşünüldüğünde Zorunlu Varlık (Cenâb-ı Hak) aynı zamanda tüm nurların kaynağı ve aydınlatıcısı olarak kabul edilir. Allah'ın tek hakiki varlık olduğu göz önüne alındığında, O aynı zamanda tek hakiki nurdur. Âlemde varlık kazanan her şey, O'nun nurunun etkisiyle varlık kazanmıştır. Varlıklar, kendi başına var olmadığı gibi, nur olmadan karanlık içerisinde kalmaya devam eder ve yokluğa mahkûmdurlar. Allah'ın nuru olarak nitelendirilen her şey kendi başına karanlıktır. Ancak Hakk'ın nuru olarak nitelendirildiğinde mecazî olarak nur oldukları söylenebilir. Aynülkudât, Hz. Muhammed'in “Allah halkı zulmette yarattı sonra üzerlerine nurundan serpiti” hadisini de bu bağlamda değerlendirir:

Güneşin nuru geceleyin aya yansır ve ayın bulunduğu nur yeryüzüne ulaşırsa hiç şüphesiz ayın sahip olduğu nur kendisine ait değildir, onu güneşten almıştır. Hal böyleyken, ayın eksik ve yansıma niteliğindeki nuru nasıl yeryüzüne yansıyan nurun varlık sebebi olabilir? Bu konuda düşünen kişi dikkatle ve

²¹ Hemedânî - Ensari, *Difaiyat-i Aynulkudat Hemedani*, 85.

²² Aynulkudât Hemedânî, “Şekve'l-ğarib”, *Şekve'l-ğarib ani'l-evtan ila ulemai'l-buldan* (Paris: Dâr-i Bibliyun, 1962), 42; Aynulkudât Hemedânî, *Zübdetü'l-hakâik-Şekva'al-ğarib*, ed. Ahmet Kamil Cihan, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi A.Ş., 2016), 116.

²³ Hemedânî, *Zübdetü'l-hakâik-Şekva'al-ğarib*, 132-133.

derinlemesine tefekkür etsin ve kendi vicdanına danışsın. Hiç kuşku yok ki, o insaf gözüyle baktığında yeryüzüne yansıyan nurun varlık sebebinin ayın nuru değil güneş nuru olduğunu anlar. ... Evet, ıstılah yoluyla ay ışığı sebep olarak adlandırılırsa buna itiraz etmeye gerek yoktur. Fakat ayın nurunun güneşin nuruna tabi olduğunu unutmamak gerekir. Zira güneşin nuru olmasa ayın nurunun bir varlığı olmaz.²⁴

Aynülkudât'ın bu anlayışı Hakk'ın iki farklı tecelli yönüne işaret eder. Hak tecelli etmemiş yönüyle bir cevherdir ve nurların kaynağıdır, nur ise O'nun Zâtının bir tecellisidir. Tıpkı güneşten çıkan nurlar gibi hem Güneş'e işaret eder hem de Güneş'in tecellileri olarak görünürler. Bu hakikat iki temel üzerine inşa edilmiştir: Biri Muhammed'in nuru, diğeri İblis'in nuru.²⁵ Bu iki nur, Allah'ın nuruyla kıyaslandığında Muhammed'in nuru Güneş'i temsil ederken İblis'in nuru da karanlık ve ışığını Güneş'ten alan Ay'ı temsil etmektedir.²⁶

Aynülkudât'ın inanç ve düşünce temelleri tevhid anlayışına dayanmakta ve o, Vahdet-i vücûd düşüncesiyle büyük oranda örtüşen bir görüşü benimser. Bu düşüncesini ismen zikretme de eserlerinin birçok yerinde tartışmaya açar.

Bil ki Allah'tan başka hiçbir varlık, O'nu (zatını) idrak edemez. Ve çünkü varlık ancak O'dur, O'nun varlığından başka hakiki bir varlık yoktur. Dolayısıyla, kim tevhidi idrak ederse, bilmelidir ki o idraki gerçekleştiren yine O'dur... Biz demiştik ki: O'nun varlığı ile birlikte başka bir varlık yoktur. Gerçekten de böyledir; Çünkü O'nunla birlikte başka bir varlık olsaydı, bu durum mutlak tevhidi bozar ve birlik hakikati zedelenmiş olurdu. Mademki mutlak tevhid hakkında hiçbir şüphe yoktur, o halde zorunlu olarak varlık birdir ve o varlık da sadece O'na aittir.²⁷

Bu nedenle, Allah tek hakiki varlık olduğu gibi aynı zamanda tek ve gerçek nurdur. O'nun iradesi ve kudreti karşısında başka bir irade ya da gücü ve O'nun eylemleri karşısında başka bir eylemi hayal etmek mümkün değildir. *Allah göklerin ve yerin nurudur* ayetini *göklerin ve yerin aslı* olarak yorumlayan Aynülkudât, Allah'ın cevher, nurun ise araz olduğundan hareketle, yerin ve göğün hakikatini biri Muhammed'in nuru, diğeri ise İblis'in nuru olmak üzere iki nura dayandırır.²⁸ Buna göre İblis, Allah'ın yaratıklarından biridir ve onun fiilleri de mutlak ilahî irade ve yaratılış programının kapsamındadır. Aynülkudât'ın nur ve karanlık metafiziği üzerinden ulaştığı sonuç, nur veya

²⁴ Aynülkudât Hemedânî, *Zübdetu'l Hakâik: Şekve'l-ğarib ani'l-evtan ila ulemai'l-buldan* (Paris: Dâr-i Bibliyun, 1962), 45; Hemedânî, *Şekve'l-Ğarib*, 122.

²⁵ Hemedânî, *Temhidât*, 257-258; Abdullah b. Muhammed Aynulkudat Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 178-179.

²⁶ Hemedânî, *Temhidât*, 212-213; Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 149-150.

²⁷ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 3/370.

²⁸ Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 179.

iyilik potansiyelinin asıl, öz ve cevher olduğu, karanlık veya kötülüğün ise arızı, ilinek, görece ve geçici olduğu prensibidir. Cenabı Hak saf iyilik olduğundan, bütün yaratılmış iyi varlıklar birer mecazî nur olup ilahî ilke olan iyilikle kuşatılıdır. Eğer âlemde bir kötülükten söz edilecekse, bu kendi başına herhangi bir müstakil varlığı bulunmayan, mutlak iyiliğin karşıtlığıyla ancak tasavvur edilebilen dolayısıyla bağımlı, göreceli, nisbî ve bu yüzden özü itibariyle mevcut olmayan bir şeydir ve son tahlilde yoklukla mahkûmdur.

2.1 Varlığın Pozitif Yönü: Muhammedî Nur

Hicri üçüncü asırda ortaya çıktığı düşünülen Nûr-i Muhammedî düşüncesi ilk olarak Kâb b. Ahbâr (ö.32/652), Zünnûn Mısri (ö. 245/859), Sehl b. Abdullah Tüsterî gibi sûfiler tarafından ifade edilir, daha sonra İbnü'l-Arabî, Abdülkerim el-Cîlî (820/1427), Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî sayesinde sistematik bir hale gelir. Bu düşünce “Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur.” hadisi ile temellendirilir.²⁹ İlk dönem sûfî ve müfessirlerinden Sehl b. Tüsterî, Allah'ın yarattığı ilk nurun Nûr-i Muhammedî olduğunu ve tüm varlığın o nurdan yaratıldığını ifade eder. O, ayette geçen “*O'nun nûru şîşe/mişkat içindeki kandil gibidir*”³⁰ ifadesindeki ikinci nurun Nûr-i Muhammedî olduğunu ileri sürer.³¹ Bu düşüncenin öncülerinden biri olan Hallâc, bu nurun ilk kez yaradılıştan önce parladığını ve peygamber ile velilerin bu nurdan yardım aldığını ileri sürerek bunu “Nûr-i Muhammedî” olarak tanıtır.³²

İbnü'l-Arabî Muhammedî nuru “İnsan-ı Kâmil” olarak görür ve bunu şöyle temellendirir: Allah mahlûkata bakmak istediğinde Peygambere şöyle hitap eder: “Sen onların (halkın) içinde benim sıfatlarımı ve isimlerimi taşıyorsun.” İbnü'l-Arabî, mahlûkat arasından peygamberleri ve velileri seçer ve velayeti en yüksek mertebeye koyar, peygamberliği ve velayeti ise son peygamberin (Hz. Muhammed'in) varlığında tam anlamıyla birleştirir. O, peygamberlerin bu velayeti sadece son peygamberin (Hz. Muhammed'in) nurundan gördüklerine ve bu tür bir velayetin asla kesilmediğine inanır.³³ İbnü'l-

²⁹ Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Razî, *Mîrsâdü'l-İbâd*, ed. Muhammed Emin Riyahî (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1376), 20; Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fî İşârât-i ehli'l-İlham*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih vd. (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326), 2/691.

³⁰ Nur, 24/35

³¹ Eyüp İnce, “Tasavvufî Tefsirlerde Nûr-ı Muhammedî Düşüncesi -Tüsterî, Baklî ve Bursevî Tefsiri Örneği-”, *Sufiyye* 12 (2022), 135; Baltacı, *Aşıklar Sultani*, 146.

³² Hallac, *Divanü'l-Hallac*, 94; Altınok, *Ene'l-Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr Tâvâsîn*, 107; Rahim Farmaneş, *Ahval ve Âsâr-i Aynülkudât Hemedânî* (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1392), 63.

³³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tercümânü'l-Eşvâk* (*Tercüme ve Şerh*), çev. Reynold Alleyne Nicolson (Tahran: İntişârât-i Ruzneh, 1378), Mukaddime, 20.

Arabî'nin "hakikat-i Muhammediye" olarak da ifade ettiği Muhammedî nur, ilk zuhur eden hakikat, ilk varlık veya âlemin tezahür etmesinin başlangıç noktasıdır.³⁴ Aynı zamanda Allah'ın kesin olarak bilinen ilk hakikatidir. Allah Teâlâ, varlıkları yaratmak istediğinde, ilk olarak Muhammedî ruhun nurunu, Ahadiyyet nurundan yarattı. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v) şöyle haber verir: "Ben Allah'tanım, müminler de bendendir."³⁵ Bazı rivayetlerde ise Allah Teâlâ, Muhammedî nuruna sevgi nazarıyla baktığında, hayâ nura galip geldi ve ondan ter damlaları döküldü. Allah, peygamberlerin ruhlarını bu Muhammedî nurun damlalarından yarattı.³⁶

Aynülkudât, *Temhidat*'ta nûr-i Muhammedî'nin yaratılışını tasavvufi terminolojiyle varlık, yaratma ve zuhur kavramlarına bağlayarak açıklamakta ve bu kavramları birbiriyle ilişkilendirmektedir. Özellikle Gazzâlî'nin etkisiyle nur-vücûd, adem-karanlık kavramlarını zuhur ile ilişkilendirerek Allah'ın nuruyla aydınlanmayan her şeyi karanlıkla yani ademde kalmakla açıklamaktadır. Ona göre, Allah merhamet ve keremiyle tüm âlemi aydınlatmış ve nurunun aydınlattığı her şey O'nun cemalindendir.³⁷ Hakikatte varlık dünyasında O'nun zuhurundan başka hiçbir zuhur yoktur. O, "Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur" hadisinde geçen "خلق" (yarattı) ifadesinin Arapçada bazen varlık bazen de zuhur anlamında kullanıldığını belirtir ve bu noktada Hz. Muhammed'in hangi âlemde gizli ve hangi âlemde zuhur ettiğini açıklar.³⁸ O, "Ben gizli bir hazineydin bilinmek istedim"³⁹ kuds-i hadisinden yola çıkarak Hz. Muhammed'in başlangıçta gizli bir âlemde olduğunu ve daha sonra Allah'ın yaratma fiiline sebep olan "sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" sözleriyle âlemin zuhur ettiğini ifade eder.⁴⁰ Tasavvuf anlayışına göre, sâlikin Hz. Muhammed'in nuruna bağlanması esastır ve Muhammedî nur, Allah'ın en özel sıfatıdır. Muhammedî hakikat, Esmâü'l-Hüsna'nın tamamını kapsayan İsm-i A'zam'ın tezahürüdür. Aynülkudât, Hz. Muhammed'in yaratma sürecini zeytin metaforuyla açıklar. Zeytinin ağaçta saklı olduğu, ortaya çıkıp ağaçla birleştikten sonra tekrar ağaca dönme süreçlerini "adem/yokluk", "bedüvv/ belirme" ve

³⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem* (Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946), 2/291; Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe yay., 2023), 1/513-514; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*, çev. Semih Ceylan (İstanbul: Mana yay., 2008), 51-53, 94, 190.

³⁵ Abdulkadir Geylani, *Sirr 'ul-esrâr*, ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 1327), 32.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Tercümânü'l Eşvâk*, Mukaddime, 21; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam*, 2/691.

³⁷ Baltacı, *Âşıklar Sultanı*, 117-118.

³⁸ Hemedânî, *Temhidât*, 265; Hemedânî, *Temhidât*, 184.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/6.

⁴⁰ Hemedânî, *Temhidât*, 265.

“rücu/dönüş” kavramlarıyla açıklar. Aynülkudât’ın “Muhammedî Zeytin” metaforu ebediyetin sembolü olarak temsil edilmektedir. Bu sûfiyane sembolizmde, ağacın köklerinde potansiyel olarak mevcut olan zeytinin tekrar köklerine dönmesi gibi, Hz. Muhammed’in ezelden yaratılması, Allah’tan halka gelişini, Allah’a rücu edip onunla bir olması ise ebediyet ve ölümsüzlüğünü temsil eder.⁴¹

Nûr-i Muhammedî, sadece ontolojik olarak değil aynı zamanda epistemolojik olarak da önem arz etmektedir. Aynülkudât, Nûr-i Muhammedîye’nin sâlikin doğrudan marifet elde etmesinde de etkin bir role sahip olduğuna işaret eder. Nur-i Muhammedî’nin Hak ile olan ilişkisini kelime-i tevhidin tevilinden hareketle açıklar. Buna göre, “Lâ ilâhe illallah” iki mertebeye sahiptir: İlk mertebe başlangıç seviyesindeki sâlik içindir. Bu mertebede sâlik Rabbini ancak Nebvî nur aracılığıyla tanıyabilir. İkinci mertebede ise Peygamberin nuru sâlikin gözü önünden kaldırılır ve sâlik o nurun Allah’ın nurunda gark olduğunu görür. Bu mertebede “*Kendini bilen, Rabbini bilir*” sözü gereğince, Muhammedî nur ona açıldığında, sâlik hem kendini tanır hem de Rabb’ini tanımaya başlar ve bu bilgilere doğrudan ulaşmış olur. Bu betim, sâlikin kendini ve Rabb’ini tanıma yolunda Muhammedî nurun kılavuzluğuyla elde edeceği derin kavrayışa işaret eder.⁴²

Aynülkudât’a göre İblis’in nuru Muhammed’in nurundan sonra var olmuştur ve ona karşıt bir konumdadır. İblis, Hakikat-ı Muhammedîye’nin iyilik ve güzelliğinin anlaşılabilmesi için bir ihtiyaç halinde oluşmuştur. Zira beyazın görülmesi için siyaha ihtiyaç olduğu gibi iyinin anlaşılması için kötünün de varlığının söz konusu olması gerekmektedir. Hz. Muhammed de İblis de Allah’ın kendilerine verdiği görevi yerine getirmektedirler. Biri hidayetden sorumlu iken diğeri dalaleten sorumludur. Dolayısıyla iyi ya da kötünün birbirinden tamamen bağımsız iki farklı kaynağa atfedilmesi ortadan kalkar ve nihayetle tek bir madalyonun birbirine bitişik ve birbirini tamamlayan iki yüzüne dönüşür. Buna göre hem Hz. Muhammed hem de İblis Allah’ın nûrundan yaratılmıştır. Buradaki fark, Hz. Muhammed nurun/aydınlığın tecellisi iken, İblis narın/ateşin tecellisidir.

Aynülkudât Hz. Muhammed’i erdemliler şehrinin lideri, İblis’i de kötüler şehrinin başı olarak gördüğünü peygamberin şu sözü ile temellendirir: “Benim nurum yaratıcının izzetinden, İblisin nuru ise onun ateşinin izzetinden

⁴¹ Hemedânî, *Temhidât*, 265-266; Hemedânî, *Temhidât*, 184; Baltacı, *Aşıklar Sultanı*, 117.

⁴² Muhammed Rıza İrfani - İlahe Haydari, “Nur-i Siyah Paradoks-i Zibai-yi İrfani”, *Mecelle-i Edyan ve İrfan* 45/2 (1391), 181.

meydana gelmiştir.”⁴³ Ona göre Allah’ın rahmet sıfatı Muhammed (s.a.v)’in azığını, kahır ve gazab sıfatı ise İblis’in azığını oluşturur. Bu nedenle insanların hidayeti Muhammed sayesinde, delaleti ise İblis aracılığıyla gerçekleşir.⁴⁴

Aynülkudât, şeytan savunmasını temellendirirken, iyilik ve kötülükten oluşan düal birlikten farklı olarak ilahî takdir ve zuhur kavramlarını da işe koşturur. İblis ile Muhammed (s.a.v) arasındaki bu karşıtlık, Aynülkudat’ın sözlerinde, aynı hakikatin iki farklı yüzü olarak ele alınmaktadır. Buna göre Muhammed (s.a.v) ile İblis, her ikisi de ilahî takdir ve zuhûrun birer yansıması olarak kabul edilmekte ve Allah tarafından insanları doğru yola iletme ve saptırma görevine tayin edilmiş bir konum kazanmaktadır. Bu bağlamda, doğru yola iletme ve saptırma eylemleri her iki taraf için de önceden planlanmış bir takdire bağlı ve bu ilahî takdir programı gereğince beliren zuhur fiilinin kapsamında gerçekleşmektedir. Nitekim her şeyin menşei ve yaratıcısı Allah’tır. Bu karşıtlık, Hallâc’ın *Tavasın* isimli eserinde de şöyle ifade edilir:

İblis’in durumu ile ilgili çeşitli sözler söylenmiştir. Bunlardan biri şöyledir: Cennette iken o meleklerle vaaz vermekte, önderlik etmekte, güzellikler öğütleyip onlara iyi işler göstermekteydi. Dünyada ise kötü ve çirkin işleri göstermek için ins ve cinlere vaaz vermekteydi. Çünkü şeyler zıtlarıyla bilinir. Örneğin, siyah kıllar arasında beyaz ve ince ipekli kumaşların dokunabildiği gibi. Melek iyilikleri sergiler ve iyilik yapan kişiye ‘eğer bunu yaparsan mükâfat alırsın’ der. İblis ise kötülükleri sergiler ve ‘eğer bunu yaparsan, gizlice mükâfat alırsın’ der. Kötülüğü bilmeyen, iyiliği de bilemez.⁴⁵

2.2 Varlığın Negatif Yönü: Siyah Nur

Yukarıda da belirtildiği üzere Aynülkudât’ın, Hz. Muhammed (sav) ve İblis’in ontolojik karşıtlığını dikkate alarak yaptığı kayda değer yorumlardan biri, Hz. Muhammed’in ontolojik kökenine nur (ışık) ve İblis’inkine ise narı (ateşi) yerleştirmesidir. Nûr-i siyah Ahmed Gazzâlî ve Aynülkudât’a göre İblis’in nurudur. Ancak Gazzâlî ve Hemedânî’den önce bu kavramın Ebu’l-Hasan Bustî tarafından da bir rubaide kullanıldığı bilinmektedir:

دیدیتم نمان گیتی و اصل جهان
از علت و عار برگذشتیم آسان
آن نور سیاه ز لا نقط برتر دان
زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

“Varlığın sırrını ve âlemin aslını gördük
Sebeb ve kusurlarından kolayca geçtik

⁴³ Hemedânî, *Temhidât*, 267; Abdullah b. Muhammed Aynulkudat Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 185.

⁴⁴ Hemedânî, *Temhidât*, 227.

⁴⁵ Hallac, *Divanü'l-Hallac*, 103; Altınok, *Ene'l-Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr Tâvâsîn*, 141.

*Bil ki o siyah nur “la”dan daha yüksek bir noktadadır
Ondan da ileri gittik ne bu kaldı ne de o.”⁴⁶*

Ebu'l-Hasan Bustî'nin yukarıdaki ifadesinde dile getirdiği “siyah nur” (nûr-i siyah) ifadesini hangi anlamda kullandığı çok açık değildir. Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânih*'te kullandığı ifade de siyah nur kavramının anlaşılmasına pek yardımcı olmaz.⁴⁷ Aynülküdat'ın bu konuya getirdiği yorumlara dikkat ederek siyah nurla kastedilen varlığın İblis olabileceği kanaatine ulaşılabilir.⁴⁸ Ancak Necmeddîn Dâye *Mirsâdü'l-İbâd*'ında bu rubaiden yola çıkarak siyah nuru, insanın tamamen kendi benliğinden sıyrıldığı, fenâu'l-fenâ makamı olan Zâtın nuru olarak ifade eder.⁴⁹

Siyah nur terimi, sûfilere paradoksal ifadelerinden biridir zira sûfilere göre İblis'in nuru, ilahî nurla mukayese edildiğinde aslında karanlık olsa da yine de bir nurdur. Aynülküdat, İblis'in özü itibarıyla nurdan varlığını Yüce Allah'ın nuranî varlığıyla ilişkilendirerek Bustî'den aldığı “nûr-i siyah/siyah nur” ifadesini ikiye ayırır. Bunlardan biri tanrısal olan nur diğeri ise tanrısal nurun karşıtı olan İblis'in nurudur. Bu durumda bir tarafta Hz. Muhammed'in nuru, diğer tarafta ise İblis'in nuru vardır. Aynülküdat, gökyüzü ve yeryüzünün kaynağında ve hakikatinde Hz. Muhammed'in nuru ve İblis'in nurunu görür. Tasavvuf yolcusu bu iki makamdan geçerek Allah'a ulaşır. İblis'in nuru, Allah'ın Kahhar sıfatından kaynaklanan gazap rüzgârıyla eşdeğer görülür.⁵⁰ Bu mertebeden geçilerek Allah'a ulaşılır, bu mertebeye ulaşan herkese mutlaka kahır zehrini içirirler.⁵¹ Aynülküdat'a göre, siyah olmadan beyaz, yeryüzü olmadan gökyüzü, araz olmadan cevher, isyan olmadan itaat, küfür olmadan iman düşünülemez. Aynı şekilde, İblis olmadan Muhammed (s.a.v), Muhammed'in (s.a.v) imanı olmadan İblis'in küfrü, onların saadeti olmadan İblis'in bedbahtlığı da tezahür edemez. Son tahlilde İblis, nurun tezahür etmesi ve iyilik potansiyelinin açığa çıkmasının zorunlu bir koşulu ve kaçınılmaz unsuru olarak ontolojik bir meşruiyet kazanır.⁵²

Bu iki nur varlığın iki kutbuna işaret etmektedir. Nitekim Aynülküdat'a

⁴⁶ Hemedânî, *Temhidât*, 249; Gazzâlî, *Sevânih*, 37; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-uns*, ed. William Nasullis vd. (Matbuâ-yı Liz, 1858), 475.

⁴⁷ Bk. Gazzâlî, *Sevânih*, 19, 36-37. fasl.

⁴⁸ Aynülküdat'ın “siyah nur” ile ilgili yorumları için bk. Hemedânî, *Nâme'hâ*, 1/75, 96-98, 315,323; 2/255, 410-412; 373,74; Hemedânî, *Temhidât*, 29, 49, 118-119, 162,188, 248, 392.

⁴⁹ Necmuddin Razi Daye, *Mirsâdu'l İbad* (Tahran: Naşir Bina, 1322), 153-154.

⁵⁰ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/255.

⁵¹ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 3/246.

⁵² Hemedânî, *Temhidât*, 186-187; Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 134-135.

göre bir olan Varlık, bünyesinde pozitif ve negatif (icabî ve selbî) iki boyut taşır. Aynülkudat burada Allah'ın cemalî sıfatlarından Rahman ve Rahîm, celalî sıfatlarından ise Cebbar ve Mütekebbir ve Kahhar sıfatlarını örnek getirerek, Rahman'ın Hz. Muhammed'le ve Cebbar'ın İblis'le tezahür ettiğini ileri sürer.⁵³ Aynülkudât'a göre rahmet sıfatı Hz. Muhammed'in beslendiği kaynak veya azığını oluştururken, kahr ve gazab sıfatı ise İblis'in beslenme kaynağı veya azığını oluşturur.⁵⁴ Burada Aynülkudat mektebinde İblis de tıpkı Hz. Muhammed gibi ilahî takdir programının aktif bir üyesi, Allah'ın emrinde çalışan bir memur, kendisine biçilen rolü oynayan bir muvahhide dönüşür. Bu düşüncesiyle Aynülkudât, Hz. Muhammed ve İblis'in vazifesini insan fiilleriyle ilişkilendirir. Nitekim insanların hidayet vazifesi Muhammed (s.a.v) sayesinde ama dalalet vazifesi ise İblis aracılığıyla gerçekleşir.

Bu manayı herkes anlayamaz. İblis, yolda bir davetçidir; ancak İblis, ondan (uzaklaşmaya) çağırır, Mustafa ise ona (yaklaşmaya) çağırır. İblis'i İlahi Kudret'in kapısında bekçilik yapmak üzere indirdiler ve ona şöyle dediler: Sen bize âşkınsın; kıskançlık göstererek kapımızdan yabancıları uzak tut ve bu çağırışı yap! Maşuk bana dedi ki benim kapımda otur, sırrımı bilmeyeni içeri alma. Beni isteyen kişiye kendinden geçmesini söyle. Bu, sadece bana yakışır, başkasına değil.⁵⁵

Aynülkudât, İblis'in Allah'ın Mudill sıfatıyla yaratıldığı düşüncesini Hz. Musa'nın Allah'la konuşması ile temellendirir. O, İblis'i bir Samiri gibi görerek "Samiri fitnesi senin fitnendir" sözü üzerinden şu yargıya varır: "*Dilediğini hidayete erdiren, dilediğini saptıran bizzat Allah'tır.*"⁵⁶ Bu, Allah'ın celalî sıfatlarının ispatında bir teyit olarak da görülür. Zira İblis'in siyah nuru, Hakk'ın nurunun karşısında karanlık olarak nitelendirilir ve bu da ilahî celâl sıfatlarının ortaya çıkmasına aracılık eder.

Aynülkudât, İblis'in nurunun mahiyetini siyah nur ifadesi ile vurgulayarak bu nurun ilahî nura karşı karanlık olarak adlandırır. O, Hz. Muhammed'i Hakk'ın gölgesi olarak, Hz. Muhammed'in gölgesini ise siyah nur olarak kabul eder ve bu nurun Allah'ın Kahhar sıfatının bir tecellisi olduğunu ifade eder.⁵⁷ Başka bir yorumunda Aynülkudat, Tekvir Süresinde geçen "*Kararan geceye ant olsun*"⁵⁸ ayetini İblis'e yemin olarak değerlendirir. Çünkü hem İblis'in hem de gecenin özelliği siyah ve karanlık olmalarıdır. Ayetin

⁵³ Hemedânî, *Temhidât*, 187; Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 135.

⁵⁴ Hemedânî, *Temhidât*, 227.

⁵⁵ Hemedânî, *Temhidât*, 228.

⁵⁶ Hemedânî, *Nâme-hâ*, 2/7; Farmaneş, *Ahval ve Âsâr-i Aynülkudât Hemedânî*, 93.

⁵⁷ Aynülkudât Hemedânî, *Temhidât*, 248.

⁵⁸ Tekvir, 81/17

devamında geçen “*Nefes aldığı zaman sabaha ant olsun*”⁵⁹ ayetini de hidayete yani Muhammed (s.a.v.)’e yemin olarak okumaktadır.⁶⁰ Böylece Hemedânî İblis’i karanlığın, kahr ve küfrün kaynağı olarak görürken Muhammed (s.a.v.)’i de aydınlığın, hidayet ve rahmetin kaynağı olarak görmektedir. Ancak İblis’in, kahr sıfatı alanında tezahür eden bir varlık olmasına rağmen Allah’ın lütuf ve yardımından ümit kesmediğine dikkat çekerek şeytan savunmasını haklı bir zemine çeker.⁶¹

Aynülkudat düşünce sisteminde, İblis şeytanî bir figür olmasına rağmen Allah’ın mutlak kudreti bağlamında bir görevli, O’nun dergâhının bir köpeği ve Kahhar sıfatının bir hizmetkârı küfür ve sapkınlığın meydana gelmesi, tecessüm etmesi için de bir araçtır. İblis’in nuru, İlâhî kahr sıfatından kaynaklanan gazap ve helâk edici zehirlerle beraberdir. Bu sebeple Aynülkudât sâlike bu makamdan hızlıca geçmesini tavsiye eder. Eğer sâlik bu makamı geçerse Allah’a ulaşabilir. Ne var ki, bu makamda çok kimse duraklamış ve kahr zehirleri onları helâk etmiştir.⁶² Bundan dolayı, *Lâ ilâhe illallah* makâmının ilk merhalesi olan *lâ* (nefy) boyutunda kaldıkları için *illallah* olan ispat makamına ulaşamamaktadır.⁶³ Bu durumda hakikatte İblis, iyilerin ve kötülerin birbirinden ayrıştırılması için bir araçtır. Çünkü Yüce Allah’ın dergâhının köpeği kötülere havlayarak onları uzaklaştırır ve uzaklaşanların gidecekleri herhangi bir yolu kalmaz. Aynı zamanda İblis küfür ve sapkınlığın tezahür etmesi ve somut varlık sahasına çıkmasına da aracılık eder:

Allah yarattığı her şeyi iki kısımda yarattı. Bazısını herhangi bir vasıta olmaksızın, bazısını ise vasıta ile (bir şey aracılığı ile) yarattı. Bu vasıta Âdem, melek ve şeytan olabilir. “İki elimle yarattığım” (ifadesi) vasıtasız olarak yaratılanlar için kinayedir (mecaz). Zira hiçbir vasıta olmaksızın bizzat kendisi yaratsaydı o vakit Âdem hakkında niçin “iki elimle yarattım” ifadesini kullandı ki? Bazısını vasıta ile yarattı, Hz. Muhammed ve peygamberlerin ilimlerinde olduğu gibi ki Cibrail vasıtası ile ortaya çıkar, zaten “kalemle yazmayı öğretti” ifadesinde bu sarihdir. Ebu Cehil ve kâfirlerin azgınlık ve dalaletleri ise İblis ve ordusu vasıtasıyla olmuştur ki “Onlardan gücünün yettiği kimseleri dâvetinle şaşırt.” gelmiştir. Bunu da yine O (Allah) yapıyor ancak vasıta ile.⁶⁴

Bu aşamada şöyle bir soru akla gelmektedir: Allah iyiliği ve kötülüğü doğrudan mı yoksa bir aracı vasıtasıyla mı yarattı? Eğer Allah iyilik veya

⁵⁹ Tekvir, 81/18

⁶⁰ Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 185; Hemedânî, *Nâme-hâ*, 2/214.

⁶¹ Hemedânî, *Nâme-hâ*, 2/418.

⁶² Hemedânî, *Temhîdât*, 1341, 48-49; Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 46; Hemedânî, *Nâme-hâ*, 2/255.

⁶³ Hemedânî, *Temhîdât*, 74; Haşemi, “Tasvir-i İblis der Endişe-i Aynulkudat Hemedani”, 1080.

⁶⁴ Hemedânî, *Nâme-hâ*, 2/4.

kötülüğü doğrudan değil potansiyel olarak yaratmışsa ve bu iki potansiyelin tezahür etmesini takdir ettiği araçlar üzerinden gerçekleştirmişse bu araçlar neler ve kimlerdir? İyiliğin açığa çıkması peygamberler ve veliler aracılığıyla gerçekleşiyorsa kötülüğün potansiyel gücünün tezahürüne kimler aracılık eder? Felsefi ve tasavvufi açıdan aşkın (müteal) olan Allah'ın bizzat maddî dünya ve insanla doğrudan teması mümkün değilse iyilik ve kötülüğün açığa çıkmasına aracılık eden kimdir? İyiliğin açığa çıkması, insanın arketipi (Rabû'n-nav') Cebrail'in Tanrı ile insan arasındaki elçiliğiyle ve peygamber ile takipçilerinin eliyle gerçekleşiyorsa, kötülük boyutunun açığa çıkmasına kim aracılık etmekte ve kimlerin eliyle gerçekleşmektedir? Bu sorulardan hareketle kötülüğün doğasını anlamaya yönelik girilen düşünsel yolculuk şeytan kötülüğün Cebrail'i olarak yorumlanabilir. Nasıl ki iyiliğin Cebrail'i Peygamber ve velilerle temas kurup iyi eylemlerin açığa çıkmasını sağlıyorsa kötülüğün Cebrail'i de şeytan ve takipçisi olan kötü insanlarla temas kurup onlara kötü eylemler yapmalarına ilham kaynağı olmaktadır. Buna göre İblis kötülüğün Cebrail'ine dönüşür ve Allah'ın emrinde hareket eden Cebrail hangi konumda ise şeytan da o konuma yükselir. Zira ikisi de Allah tarafından görevlendirilmiş birer varlıktır. Biri Allah'ın emriyle iyiliğe, ilme ve ışığa kaynaklık ederken diğeri de aynı şekilde O'nun emriyle kötülüğe, karanlığa ve dalalete kaynaklık etmektedir. Ama varoluş felsefesinde hem iyiliğin potansiyel Cebrail'i hem de kötülüğün potansiyel Cebrail'i, bağlı oldukları aynı ilahî planlamanın aktif üyeleri olarak temayüz ederler.

Aynülkudât, İblis'i ve karanlık nurunu, sevgilinin yanaklarındaki *ben* ile ifade eder.⁶⁵ İlahi program sevgilinin yanağına *ben* yerleştirilerek kem gözlerin noksanlığa kilitlenmesini ve böylece nurun cezbeden cemalinden mahrum kalmalarını öngörmüştür.⁶⁶

Ey yiğit! Bildiklerimi sen asla bilemezsin. Sevgilinin benleri, onun kemal güzelliğiyle örtüşür; sen de kendi güzelliğini görebilirsin. O zaman İblis'in bir ben mi yoksa hâce-i hâcegân mı olduğunu bilmeyeceksin. Çünkü senin gözlerin, kemalinin en yüksek noktasında kötü gözlerden koruyacak olan bu benlerdir.⁶⁷

Aynülkudât, tevhid mertebesine ulaşan sâlikin varlığın kaynağından tenezzül eden siyah nurun, sevgilinin güzel suretinde ve siyah saçında belirdiğine, ama âşık için bu ikisi arasında bir farkın olmadığına dikkat çeker.⁶⁸ Buna göre siyah nur kötülükle ilişkilidir ancak mutlak bir kötülük değildir.

⁶⁵ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 1/ 415, 472; 2/416, 449.

⁶⁶ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/449.

⁶⁷ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 3/279.

⁶⁸ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/214.

Aynülkudât, burada kastedilen kötülüğü (şer) hacamat ve ilaç örneği üzerinden açıklayarak şerrin ardındaki hakikate dikkat çeker. Bir babanın çocuğuna hacamat yapması ya da bir annenin çocuğuna acı ilaç vermesi başta acı veren bir eylemiş gibi görülse de hakikatte çocuğun sağlığı için gereklidir. Aynı şekilde İblis ya da kötülüğe atfedilen siyah nur da sâlikin ilerlemesi için bir araçtır ve bunu ancak akıllar âlemine erişmiş olan peygamber, veli ve âlimlerle beraber İblis'in Hakk'ın mutlak iradesinin dışında olmadığını kavrayanlar bilir.⁶⁹

Aynülkudât'ın varlığı bölünemez ve parçalanamaz yekpareliği ve birliği ilkesinden hareketle İblis'i ısrarla ilahî yaradılışın ve varoluşun içerisinde tutma çabası ve ısrarının bir sonucu olarak açığa çıkan bu savunması, dinin zahirî anlayışına ters düşse de işin özüne bakıldığında dinin en temel kaygısı olan tevhide yol bulduğu anlaşılmaktadır. Zira İslam inancının düşünce temelleri tevhide dayalıdır ve bu nedenle Hakk'ın iradesi ve kudreti dışında başka bir irade ve güç yoktur. O'nun iradesine karşı başka bir irade, fiillerine karşı başka bir fiil düşünmek mümkün değildir. Bu ilkeler doğrultusunda İblis, Allah'ın yarattıklarından biridir ve onun fiilleri de mutlak ilahî iradenin dışında değildir.

Aynülkudât'ın İblis savunmasına dair dayanak noktası şudur: Allah'ın esma ve sıfatları kendi içerisinde bir zıtlık teşkil etmektedir. İspat ve nefiy olmak üzere iki zıt boyuta sahip bu isim ve sıfatların birleşmesi ve bütünlüğü Allah'ın tezahürüne vesile olmaktadır. Allah'ın tezahür etmesi ve bilinmesi “her şey zıddıyla bilinir” ilkesince düzenlenmiştir. Bu isimler Hakk'ın farklı özelliklerini ve yaradılışın farklı yönlerini ifade eder. Birbirine zıt nitelikte görünen bu isimler aslında varlık âlemindeki ilahî dengeyi ve düzeni temsil eder ve Hakk'ın tüm yönleriyle kuşatıcı olduğu, sadece bir yöne indirgenemeyecek derecede kapsamlı olduğuna işaret eder. Buradan hareketle Aynülkudat mektebinin son tahliline göre, Hz. Muhammed'in varlığı kadar İblis'in varlığı da gereklidir.

3. Aşk Perspektifinde İblis'in Konumu

Aynülkudât'ın İblis'e sıra dışı bir yer ayırması Allah'a olan aşkı ve yakınlığı nedeniyledir. İblis'in, ulûhiyetin sadece Allah'a ait olduğu ve ondan gayrı hiçbir varlığa boyun eğmemesi gerektiğinde ısrar ettiği ve Âdem'e secde etmediği için suçlandığını ifade ederek isyanını haklı bir sebebe dayandırır. O, İblis'i Allah'a gönülden âşık olan bir varlık olarak görür ve sevgiliyle olan ayrılığı göze alma pahasına ona içtenlikle bağlı kalmayı ve tevhitte taviz vermemeyi tercih ettiğine inanır. Ona göre İblis'in tek suçu saf bir aşkla Allah'a bağlı kalmış olması ve bunun sonucu olarak Allah'tan gayrı bir varlığa secde

⁶⁹ Hemedâni, *Nâme'hâ*, 2/275-276.

etmeyi reddetmesidir. Buradan hareketle Aynülkudât “başkasına secde etmemek, aşkın en yüksek kemalidir.” sonucuna varır.

Aynülkudât’ın dışında İslam düşünce tarihinin diğer önemli sûfleri de İblis’in Allah’a olan bağlılığı ve aşkını kutsar. Nitekim Ahmed Gazzâlî, *Sevanih* adlı eserinde “aşkın yüce sıfatlı sevgilisi”⁷⁰ ifadesiyle İblis’in aşkını yüceltir ve Ebu’l-Kasım Cürçânî, İblis’i “efendilerin efendisi ve mahrumların lideri” olarak betimler.⁷¹ İblis’i olumlayan hatta yücelten bu anlayış, *Tezkiretü’l-Evliya*’da, Ebu’l-Hüseyin Nuri ile İblis’in karşılaşmasına dair hikâyede de ortaya çıkar:

Bir gün Nuri, biriyle oturmuştu ve her ikisi de gözyaşı döküyordu; yanlarına biri geldiğinde, Nuri ona döndü ve sordu: ‘Bu kişinin kim olduğunu biliyor musun?’ Cevap: ‘Hayır.’ Nuri dedi ki: ‘O, İblis’ti.’ Kendi hizmetlerinden bahsediyor ve geçmişin hikâyelerini anlatıyordu. Ayrılık acısından şikâyet ediyor ve gördüğünüz gibi ağlıyordu, ben de onunla birlikte ağlıyordum.⁷²

Ahmed Gazzâlî’nin aşk mektebinin bir öğrencisi olan Aynülkudât’ın yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla âşıkların mektebinde terkedilmiş olmak, âşık olmaktan daha evlâdır. O, aşkı inancının odak noktasına koymakta ve terkedilmiş İblis’in varlığına aşk zaviyesinden bakarak âşığın varlığını mâşukun gözünde canlandırmaya çalışmaktadır. Çünkü aşkın bütün çabası mâşuka âşık olan kişiyi göstermektir. Aşk vesilesiyle âşığın varlığını mâşukun gözü önünde canlandığında âşık mâşuka görünür hale gelir ve mâşuk da âşık olanı görmeye başlar.⁷³

Aynülkudât, muhabbetin ölçütünü ve testini bela ve kahr, kınama ve aşağılama olarak görmektedir.⁷⁴ Aslında her sınav bir zorluk, bir aşağılama, bir alçaltma, bir terletmeyi içinde barındırır. Zira ancak bu şekilde imtihana tabi tutulanın samimiyeti ölçülebilir. İblis’in makamı da test makamıdır ve Allaha giden yolda sâlikin geçmesi gereken bir makamdır. Sâlik İblis’in makamına ulaştığında ancak onun ontolojik felsefesini anlayabilir. Çünkü artık zevk sahibidir ve zevkî bilgiye ulaşmıştır.⁷⁵

Aynülkudât bu imtihanda Allah’ın emrini ve iradesini ayırır. Ona göre Allah’ın Âdem’e secde emri âşığın karakterinin ölçülmesi için bir imtihandır. Bu imtihanda O’na itaat etmek hamılgın, isyan etmek ise kemalin işaretidir. Çünkü Aynülkudât’a göre burada amaç mâşukun emri değil, irade ettiği şeyi ona yaptırmak ve aşkın bâtinî yönünü test etmektir. Bu imtihanda melekler emri, şeytan ise iradeyi tercih etmiştir. Buradan hareket eden Aynülkudât, Allah’ın

⁷⁰ Gazzâlî, *Sevanih*, 94, 64. fasl.

⁷¹ Hemedânî - Ensari, *Difaiyatı Aynulkudat Hemedani*, 15; Hemedânî, *Nâmeihâ*, 1/97; 2/416.

⁷² Attar, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 51.

⁷³ Hemedânî, “Zübdetü’l Hakâik”, 34; Farmanesh, *Ahval ve Âsâr-i Aynülkudât Hemedânî*, 87-88.

⁷⁴ Hemedânî, *Temhidât*, 221, 223; Hemedânî, *Nâmeihâ*, 2/410.

⁷⁵ Hemedânî, *Nâmeihâ*, 1/213-215.

iradesini bilmemeyi ve sadece emrine itaat etmeyi aşta bir eksiklik ve kusur olarak yorumlar.⁷⁶

Aynülkudât, İblis'i Allah'ın iradesinin farkında ve bu iradeyi bilici olarak görerek meleklerden daha bilge bir konuma yerleştirir. Buna göre Âdem'e secde etme emri, mâşukun iradesine vakıf olan ve bunun farkında olan İblis için sadece bir imtihandı. Zira o mâşukun iradesinin arka planını bilmekte ve mâşukun emri dahi olsa ondan gayrısına secde edip etmeyeceğini ortaya çıkarmak için bir imtihan olduğunun farkındaydı.⁷⁷ İblis, aslında perdenin gerisinde Allah'ın, arzu etmediği halde “emrettiği şeye uymayan kazanır” ilkesinin bilincindeydi. Buna göre, hakikatte sınavı tüm melekler kaybederken bu imtihandan sadece İblis secde etmeyerek geçmektedir. O, mâşukundan ayrı kalma pahasına başkasına tapmayı yani secde etmeyi reddederek kemale ulaşmış ancak terkedilme pahasına mâşukuna âşık olarak kalmayı seçmiştir.

Şeytan savunmasında Aynülkudât, âşık İblis kutsamasını temellendirmek için Hz. Yusuf ve kardeşi Bünyamin'in hikâyesini örnek gösterir. Nitekim Hz. Yusuf perde arkasında Bünyamin'e kâseyi çuvala koymasını söyler ancak perdenin görünen kısmında onu hırsızlıkla suçlar.⁷⁸ Aynülkudât'ın bu yorumundan yola çıkarak aslında perdenin gerisinde Allah'ın İblis ile bir tür anlaşma yaptığı söylenebilir. Buna göre Allah gizli âlemde (bâtında) İblis'in isyan etmesini isterken görünen âlemde (zahirde) ise bu isyanından dolayı onu suçlamaktadır. Yine Aynülkudât, Âdem'e ve İblis'e verdiği emri mukayese ederek bu yorumunu güçlendirmektedir. Nitekim Allah Hz. Âdem ve Havva'ya “ağaca yaklaşmamayı” emrederken ağaca da Hz. Âdem'in dikkatini çekmesini emreder.⁷⁹ Aynülkudât'ın bu örneğinden yola çıkarak Âdem ve Havva'nın aslında insanı sembolize ettiği, ağacın ise İblis'i sembolize ettiği söylenebilir. İblis'in cevabı da adeta perde gerisinde Allah'ın asıl murat ettiği iradesine bir tepki idi. Bu yüzden İblis'in Hz. Âdeme secde etmemesi veya Aynülkudât'ın ifadesiyle İblis'in gizli âlemde kendisine söylenen sırdan dolayı Allah'ın lanetiyle karşı karşıya gelmesi, İblis için bir iftihar kaynağına dönüşür.⁸⁰ Zira İblis, rahmete gönül vermiş olduğundan dolayı, mâşukun bu lanetinin bizzat kendisi bile onun için bir lezzete inkılap eder.⁸¹

Aynülkudât'a göre, hem siyah rahmet hırkası hem de beyaz rahmet

⁷⁶ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 1/96.

⁷⁷ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/412.

⁷⁸ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/5-6, 189-1922.

⁷⁹ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/186-188.

⁸⁰ Hemedânî, *Nâme'hâ*, 2/187.

⁸¹ Nergis Hasani, “Sima-yi İblis der Âsâr-i Aynulkudât Hemedânî”, *Mutâlâât-i İrfani* 6 (1386), 18.

hırkası âşığın yanında birdir. Çünkü âşık için önemli olan mâşukun ona nazar etmesidir. Mâşukun onu hâkir görmesi ya da sevgiyle bakması arasında büyük bir fark yoktur. Çünkü mâşukun bakışını celbetmek yeterlidir.⁸²

Dedi ki: "Bize sevgili, kendi yadigârını verdiğinde, eğer bu yadigâr bir kilimse -ister siyah olsun ister beyaz- ikisi de birdir; bu ikisi arasında fark gören âşk konusunda hâlâ hamdır. Dosttan gelen ister bal olsun ister zehir, ister şeker olsun ister ebucehil karpuzu, ister lütuf olsun ister gazap hepsi aynıdır. Bizzat lütfu veya gazabı seven kişi aslında sevgiliyi değil, kendini sever."⁸³

Âdem ve Havva hikâyesinde fark edilen tanrısal planın işleyişi incelendiğinde, İblis'in isyanı ve ardından Allah'ın dergâhından kovulmasının bu planın bir parçası olduğu ve önceden çizilmiş ilahî kaderin bir cilvesi olduğu anlaşılmaktadır. Hakikatte Allah, kendisine âşık olan kişiyi imtihan etmek ve âşık İblis'in bu iradeye sahip olup olmadığını açığa çıkarmak için bu planı devreye koyar. Zira secde edilmesi gereken yegâne varlık kendisi iken O, kendisine değil, kendi eliyle yarattığı Âdem'e (insana) secde etmesini emreder. Mâşukunun asıl maksadını bilen İblis, bu emre kaşı durarak, Allah'ın iradesini güçlü bir müşahadeyle bildiğini, aşkıta daha çok yanmış olduğunu, hamlıktan geçip olgunlaştığını ve pişmiş olduğunu ispatlar. Bu yorumunu desteklemek için Aynülkudât, Hallâc'ın bakışında olduğu gibi, aşkın iki civanmert arasında taksim edildiğini ifade eder. Onlardan her biri kendi payına düşen boyutuyla insanı kendine cezbeder. Bunlardan Muhammed (s.a.v) insanı hidayete cezbederken İblis ise insanı dalalete çeker.⁸⁴ O halde Aynülkudât'a göre, İblis'in tek günahı Allah'a olan aşkıdır, Muhammed'in günahı ise Allah'ın ona olan aşkıdır. Allah, aşk kaynaklı bu günahı bütün insanlar arasına ilahî takdir programının bir gereği olarak yerleştirmiştir.

Ah! İblis'in günahı Allah'a olan aşkıydı! Peki, Mustafa'nın günahı neydi, biliyor musun? O da Allah'ın ona olan aşkıydı: Yani, İblis'in Allah'a âşık olması onun günahıydı; Allah'ın Peygamber'e âşık olması ise Peygamber'in günahıydı. Bu durum, 'Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın' ayetinde belirtilmiştir. Bu sözün ardında derin bir mana vardır. Bir kâinat gerekir ki, bu günahın zerresinden nasip alabilsin; bu da o emanet anlamına gelir ve bu emanet Âdem'e ve Âdem karakterinde olanlara verilmiştir. Bununla birlikte, 'çok zalim ve çok cahil' denilmiştir. Bu günahın zerresi bile dünyaya küfür olarak görünebilir; fakat bu günahın tamamı Mustafa'nın ruhuna yüklenmiştir.⁸⁵

⁸² Hemedânî, *Nâmehâ*, 1/97-98; 2/411; Farmanesh, *Ahval ve Âsâr-i Aynülkudât Hemedânî*, 89.

⁸³ Hemedânî, *Temhidât*, 224.

⁸⁴ Hemedânî, *Temhidât*, 223; Hemedânî, *Nâmehâ*, 2/187; Farmanesh, *Ahval ve Âsâr-i Aynülkudât Hemedânî*, 88.

⁸⁵ Hemedânî, *Temhidât*, 229.

Sonuç

Bu çalışmada Aynülkudât Hemedânî'ye göre İblis (şeytan) konusu ele alınırken düalizm, teslis, kötülük problemi, kötülüğün kaynağı, varlığın birliği (vahdet-i vücûd), Allah'ın isim ve sıfatları gibi ilişkili konularla iç içe araştırılmış ve yorumlanmıştır. Aynülkudât Hemedânî merkezli yapılan bu çalışmada şeytan konusu ile ilgili önceki düşünce sistemlerine de yer yer atıflar yapıldı ve makalenin sınırlarını aşmayacak oranda kısa karşılaştırmalar da yapılmıştır. Yaratıcı Tanrı'nın birliğinin zorunlu bir gereği olarak görülen ilahî yaradılışın veya varlıkların birliği düşüncesinin sistematik şeklini oluşturan vahdet-i vücûd kapsamında kötülüğün kaynağı ve bu bağlamda şeytanın konumu, vazifesi ve mahiyeti tartışılmıştır. Bu çalışmada elde edilen veriler ışığında, İslam mutasavvıflarının dinin zahirî yönergelerinin berisindeki anlam ve gayeyi yakalamak amacıyla derin yorum ve tahlillere giriştikleri ve ayetleri tevil ederek varlığın birliği içerisinde İblis'e de yer açtıkları tespit edilmiştir. Şeytanı savunan bu sûfi gelenekte ön plana çıkan Aynülkudât Hemedânî'nin yaradılışı ve varlığı tek bir kaynağa atfeden vahdet-i vücûdçu bir anlayışla hem iyiliğin hem de kötülüğün kaynağında Allah'ı gördüğü ve buradan hareketle İblis'i ilahî yaradılışın önceden çizilmiş programında kendisine biçilmiş rolü oynayan zahiren asi ama işin özünde mümin ve muvahhit olarak değerlendirdiği anlaşılmıştır. Tıpkı iyiliğin potansiyel kaynağında Allah'ı gördüğü gibi, kötülüğün potansiyel kaynağında da Allah'ı gören Aynülkudât'ın, İblis'i Allah'ın celâlî sıfatlarının tezahürü için vazgeçilmez bir araç olarak değerlendirdiği fark edildi. Allah'ın emri ile iradesini birbirinden ayırmakla yola çıkan Aynülkudât'ın, şeriat ile hakikatin ilahî takdirin iki veçhesi olarak görülmesi gerektiğine dikkat çektiği, bu bağlamda şeytanın ilahî emre karşı duruşunun aslında ilahî iradenin bir gereği olduğunu böylece insana iradesiyle iyiliği veya kötülüğü seçme yeteneğine açılan yolu gösterdiğini ima ettiği görülmüştür. Son tahlilde Aynülkudât, İblis'in varlığını, seçimini ve isyanını önceden planlanmış ilahî yaradılış planının dışında değil, içerisinde gerçekleştiğini, tıpkı peygamber ve meleklerin Allah'a itaatle görevli olan rolleri gibi İblis'in de Allah'ın emrine isyan emek suretiyle takdir edilmiş iradesine göre hareket ettiğini ve böylece isyanla görevli olan rolünü yerine getirdiğini savunduğu görüldü. Böylece Aynülkudât'ın, tüm yaradılışı Allah'a atfeden ve bütün varlıklara ilahî yaradılış programının kapsamında rol biçen vahdet-i vücûd bakış açısıyla İblis'i olumlamakla kalmayan, onu ilk muvahhit, ilahî dergâhtan kovulan âşık, peygamber Muhammed (s.a.v) gibi ilahî yaratılış programında rol alan bir sadık olarak betimleyerek şeytanı yaratılış programının bir parçası olarak gören bir yorum geliştirdiği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça | References

- Abadi, Muhammed Rıza - Araste, Akile. “Berresi-yi Tatbiki-yi Didgahha-yi Şeytanperesti ve Endişe-i Aynulkudât Derbare-i İblis”. *İlahiyat-i Tatbiki (İlmi-yi Pejuheşi)* 8/18 (2018).
- Alkış, Abdurrahim. “Aynü’l Kudât ı Hemedânî’nin Düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7/1 (2016), 139-161.
- Altınok, Baki Yaşa. *Ene’l-Hak Şehidi Hallâc-ı Mansûr Tâvâsîn*. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2013.
- Attar, Feriduddin. *Mantiku’t-Tayr*. ed. Seyyid Sadık Gevherin. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 27. Basım, 1390.
- Attar, Feriduddin. *Mantiku’t-tayr*. çev. Veysel Başçı - Nezahat Başçı. İstanbul: Turkuvaz yay., 2023.
- Attar, Feriduddin. *Tezkiretü’l-Evliyâ*. ed. Reynold Alleyne Nicolson. Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1. Basım, 1905.
- Baklî, Ruzbihan. *Şerh-i Şathiyat*. ed. Henry Corbin. Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1374.
- Baltacı, Halil. *Âşıklar Sultanı: Aynü’l-Kudât el-Hemedânî’nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü’l-uns*. ed. William Nasullis vd. Matbuâ-yı Liz, 1858.
- Daye, Necmuddin Razi. *Mirsâdu’l İbad*. Tahran: Naşir Bina, 1322.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufî Hermenötik (İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi)*. çev. Semih Ceylan. İstanbul: Mana yay., 1. Basım, 2008.
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı yay., 1. Basım, 2017.
- Farmaneş, Rahim. *Ahval ve Âsâr-i Aynülkudât Hemedânî*. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1392.
- Gazzâlî, Ahmed. *Sevanih*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1368.
- Geylani, Abdulkadir. *Sirr’ul-esrâr*. ed. Ahmed Ferid el-Mezidî. Beyrut: Dâru’l -Kutubi’l- İlmiyye, 1327.
- Hallac, Hüseyin Mansur. *Divanü’l-Hallac*. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2002.
- Hasani, Nergis. “Sima-yi İblis der Âsâr-i Aynulkudât Hemedânî”. *Mutâlaât-i İrfani* 6 (1386), 3-34.
- Haşemi, Mandana. “Tasvir-i İblis der Endişe-i Aynulkudat Hemedani”. *Mecmuayi Makalehayi Pencomin Hemayeş-i Pejuheşhayi Zeban ve Edebiyatı Farsi*, 1071-1090. <https://www.anjomanfarsi.ir/>

- Hemedânî, Abdullah b. Muhammed Aynulkudat. *Nâme-hâ-yi Aynu'l-Kudat Hemedanî*. ed. Alinaki Münzevî - Afif Asiran. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1377.
- Hemedânî, Abdullah b. Muhammed Aynulkudat. *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Hemedânî, Aynulkudât. “Şekve'l-ğarib”. *Şekve'l-ğarib ani'l-evtan ila ulemai'l-buldan*. Paris: Dâr-i Bibliyun, 1962.
- Hemedânî, Aynulkudât. *Temhidât*. ed. Afif Useyran. Tahran: Danişgah-i Tahran, 1. Basım, 1341.
- Hemedânî, Aynulkudât. *Temhidât*. Tahran: Kitaphane-i Milli-yi İran, 6. Basım, 1358.
- Hemedânî, Aynulkudât. “Zübdetü'l Hakâik”. *Zübdetü'l Hakâik: Şekve'l-ğarib ani'l-evtan ila ulemai'l-buldan*. Paris: Dâr-i Bibliyun, 1962.
- Hemedânî, Aynulkudât. *Zübdetü'l Hakâik: Şekve'l-ğarib ani'l-evtan ila ulemai'l-buldan*. Paris: Dâr-i Bibliyun, 1. Basım, 1962.
- Hemedânî, Aynulkudât. *Zübdetü'l-hakâik-Şekva'al-ğarib*. ed. Ahmet Kamil Cihan. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi A.Ş., 2016.
- Hemedânî, Aynulkudât - Ensari, Kasım. *Difaiyati Aynulkudat Hemedani*. Tahran: İntişarat-i Menuçehri, 1385.
- Izutsu, Toshihiko. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar (İbn Arabî ile Lao-Tzû ve Çuang-Tzû'nun Mukayesesi)*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs yay., 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1. Basım, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Tercümânü'l Eşvâk (Tercüme ve Şerh)*. çev. Reynold Alleyne Nicolson. Tahran: İntişârât-i Ruzneh, 2. Basım, 1378.
- İnce, Eyüp. “Tasavvufî Tefsirlerde Nûr-ı Muhammedî Düşüncesi -Tüsterî, Baklî ve Bursevî Tefsiri Örneği-”. *Sufiyye* 12 (2022), 131-150.
- İrfanî, Muhammed Rıza - Haydari, İlahe. “Nur-i Siyah Paradoks-i Zibai-yi İrfanî”. *Mecelle-i Edyan ve İrfan* 45/2 (1391), 181-191.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifu'l-a'lam fî İşârât-i ehli'l-İlham*. ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih vd. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326.
- Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe yay., 2023.
- Öztürk, Yaşar Nuri. “Hallacî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı”. *Journal of*

Istanbul University Faculty of Theology 5 (2012).

Razî, Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye. *Mirsâdü'l- 'ibâd*. ed. Muhammed Emin Riyahî. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1376.

Sandıkçı, Mesut. *Aynulkudât Hemedânî'nin Hayatı Eserleri ve Temhîdât Tercümeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar yay., 1999.

Schimmel, Annamarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı yay., 2001.

Son Dönem Osmanlı Şehzadelerinin Din Eğitimi

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Kaya | ORCID: 0000-0002-1838-6007 | yakup.kaya@adu.edu.tr
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Aydın, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03n7yzv56>

Hatice Özkan Doğuş | ORCID: 0000-0002-0330-8065 | 1453haticeozkan@gmail.com
Marmara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilgiler Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswwq67>

Öz

Osmanlı Devleti'nde şehzadelerin eğitim programı, tahtın varisi olarak yetiştirilmeleri amacıyla sadece idari ve siyasi bilgi değil, aynı zamanda kapsamlı dinî eğitim ve ahlaki donanımın da sağlanmasına yönelik düzenlenmiştir. Veraset sistemi kapsamında belirlenen bu ayrıcalıklı konum, şehzadelerin hanedanın sürekliliğini temin edecek niteliklere ulaşmalarını zorunlu kılmıştır. Eğitim süreçleri, çocukluk döneminde saray ortamında başlayarak dinî disiplinlerin temel alındığı bir yapı ortaya koyar. XVI. yüzyıla kadar sancaklarda idari tecrübe kazandırılırken, aynı zamanda şehzadeler, Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması, İlmihal, Dürr-i Yekta, Pend-i Attar ve Tarih-i İslam gibi temel dinî derslerde eğitim almışlardır. Bu dersler, dinî bilgi ve uygulamaların yanı sıra, ahlaki değerlerin de pekiştirilmesine büyük özen gösterilerek işlenmiştir. Özellikle XVII. yüzyılın başlarından itibaren uygulamaya konulan ekberiyet ve kafes sistemleri, şehzade eğitiminde dinî eğitim sürecinin sürekliliği ve titizliği açısından yeni yaklaşımların benimsenmesine neden olmuştur. Araştırma, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış altı şehzadenin din eğitimi süreçlerini irdelleyerek, padişahlığa hazırlık politikaları çerçevesinde dinî eğitimin ne denli sistematik ve etkili yürütüldüğünü göstermektedir. İncelenen arşiv belgeleri, şehzadelerin liderlik özelliklerinin yalnızca doğuştan gelmediğini, düzenli dinî eğitimle ve ahlaki değerlerin kazandırılması yoluyla da şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, şehzadelerin bireysel ve toplumsal sorumluluk bilincinin yanı sıra devlet yönetiminde etik ve dinî temellere dayalı liderlik sergilemelerine önemli katkılar sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Osmanlı Devleti, Şehzade Eğitimi, Şehzadegân, Dini İlimler

Atıf Bilgisi: Kaya, Yakup. Özkan Doğuş, Hatice “Son Dönem Osmanlı Şehzadelerinin Din Eğitimi”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 373-403.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1649892>

Geliş Tarihi	03.03.2025
Kabul Tarihi	22.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Yakup Kaya- Hatice Özkan Doğuş)
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Religious Education of Latest Ottoman Princes

Asst. Prof. Yakup Kaya | ORCID: 0000-0002-1838-6007| yakup.kaya@adu.edu.tr
Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Aydın,
Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03n7yzv56>

Hatice Özkan Doğuş | ORCID: 0000-0002-0330-8065| 1453haticeozkan@gmail.com
Marmara University, Faculty of Education, Department of Social Studies, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

The educational program for Ottoman princes was designed not only to impart administrative and political knowledge, but also to provide comprehensive religious education and moral grounding, in view of preparing them as heirs to the throne. The privileged status defined by the succession system necessitated that these princes attain the qualifications required to ensure the continuity of the dynasty. Their educational process began in childhood within the palace environment, where it was structured on the foundation of religious discipline. Until the sixteenth century, they acquired administrative experience through governorships (sancak duties), while concurrently receiving instruction in core religious subjects such as the correct recitation of the Qur'an, İlmihal, Dürr-i Yekta, Pend-i Attar, and Islamic History. These courses were meticulously designed not only to enhance their religious knowledge and practical application, but also to reinforce ethical value in particular, the implementation of the ekberiyet and cage systems from the early seventeenth century introduced new approaches to maintaining the continuity and rigor of religious education in princely training. This study examines the religious education processes of six Ottoman princes from the empire's final period, demonstrating the systematic and effective implementation of educational policies aimed at preparing them for the sultanate. Archival documents indicate that the leadership qualities of these princes were not solely innate, but were also shaped through regular religious instruction and the instillation of moral value. This approach contributed significantly to the development of both individual and collective responsibility, as well as to the emergence of leadership based on ethical and religious foundations in state governance.

Keywords: Religious Education, Ottoman Empire, Prince Education, Şehzadegân, Religious Science

Citation: Kaya, Yakup. Özkan Doğuş, Hatice. "Religious Education of Latest Ottoman Princes". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 373-403.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1649892>

Date of Submission	03.03.2025
Date of Acceptance	22.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Yakup Kaya -Hatice Özkan Doğuş)
Ethical Statement	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Toplumun gelişmişlik düzeyi, nitelikli eğitimle donatılmış insan gücünün varlığıyla ölçülür. Geleceğin devlet yöneticileri söz konusu olduğunda, eğitim süreci daha da önem kazanır. Geçmişte de lider potansiyeline sahip çocukların eğitimi büyük önem taşımış ve bu konuda kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren şehzadelerin eğitimine özel önem vererek, onların gelecekte padişahlığa layık olmalarını sağlamak amacıyla titiz uygulamalar geliştirmiştir. Padişahların şehzadelik dönemlerinde aldıkları nitelikli eğitim, bu yaklaşımın en somut göstergelerindendir. Şehzade eğitimi, dönemsel ihtiyaçlara göre farklı yöntemlerle yeniden yapılandırılmıştır. Çocukluk döneminde sarayda başlayan eğitim, XVI. yüzyıla kadar sancak yönetimiyle desteklenmiş; XVII. yüzyılın başlarından itibaren ise ekberiyet sistemi ve kafes uygulamasıyla köklü değişikliklere uğramıştır. Bu durum, devletin en üst kademelerinde görev alacak bireylerin, yönetimi devralmadan önce edindikleri bilgi, beceri ve deneyimlerin önemini ortaya koyar. Genel olarak Osmanlı'nın şehzade eğitimine yönelik yaklaşımını üç ana dönem altında değerlendirmek, eğitim politikalarının zamanla nasıl evrildiğini göstermektedir.

1. Şehzade Eğitiminde Dönemler

Şehzade eğitimini üç ayrı evrede ele almak, Osmanlı'nın hem iç hem dış koşullardaki değişimlere nasıl tepki verdiğini ortaya koyar. İlk dönemde sancak görevleri aracılığıyla pratik yönetsel tecrübe ön plandayken, ikinci dönemde saray içi Enderun eğitimiyle merkezi bürokrasinin ideolojik ve protokol boyutları kavratılmıştır. Üçüncü dönemde ise Tanzimat'ın getirdiği modernleşme rüzgârı, Batılı bilimsel ve idari yöntemlerin prens müfredatına dâhil edilmesiyle şehzade yetiştirme anlayışını köklü biçimde dönüştürmüştür. Bu üç evre, padişah adaylarının bilgi, beceri ve deneyim kazanma süreçlerindeki farklılaşmayı anlamak için kılavuz niteliğindedir.

1.1. Kuruluştan Kafes Usulü Dönemine Kadar Şehzade Eğitimi

Kuruluşun ilk dönemlerinde, şehzadeler askeri eğitim açısından doğrudan sultan babalarının yanında görev yapan ordu komutanları ve akıncı beylerinin tecrübelerinden faydalananarak savaş becerilerini geliştirmiştir. Bu süreçte, ok, yay, süngü ve kılıç kullanma gibi temel silah tekniklerini öğrenen şehzadeler, aynı zamanda cesaret, çeviklik ve stratejik düşünme gibi özellikler kazandırılarak gerçek bir savaşçı niteliklerine bürünmüşlerdir. Ancak sadece askeri ve spor eğitimine odaklanılmamış, dini eğitim de eşit derecede

önemsenmiştir.¹ Osmanlı'nın kuruluş döneminde, şehzadelerin dini konularda da yetiştirilmesi gerektiği anlayışı hâkim olmuş, bu doğrultuda dini vecibelere uyum ve bu alanda ilerleme kaydetme yönünde öğretici uygulamalara yer verilmiştir. Örneğin Osman Gazi'nin oğlu Orhan'a verdiği öğüt, şehzadelere dini değerlere önem vererek bu doğrultuda yaşamanın ve hükmetmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca Orhan Gazi hastalandığı dönemlerde şehzadesi Murat'ın yanında bulunarak, ona dini sorumluluklarını yerine getirmesi konusunda rehberlik etmesi, dini eğitimin ne kadar temel bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır.² Bu uygulamalar, Osmanlı Devleti'nde hem askeri hem de dini eğitim anlayışının şehzadelerin karakter ve liderlik vasıflarını oluşturmadaki rolünü net bir şekilde göstermektedir. Bu doğrultuda, şehzadelerin dini eğitimlerini en iyi şekilde almalarını sağlamak amacıyla özel hocalar görevlendirilmiştir.³ Osmanlı Devleti'nde şehzadelerin eğitimine özel bir özen gösterildiği ve sarayda sistematik, planlı bir eğitim sürecinden geçtikleri anlaşılmaktadır. Ne var ki, kuruluş yıllarındaki belge eksikliği nedeniyle, saray içindeki eğitim uygulamalarına dair ayrıntılı bilgi sınırlıdır. Bu konuda İlber Ortaylı, mevcut kayıtların daha çok II. Murat ve Fatih Sultan Mehmet dönemine ait olduğunu ifade etmektedir. Böylece erken dönem uygulamaları hakkında kesin bilgiler elde etmek zorlaşsa da şehzadelere yönelik eğitim politikalarının titizlikle uygulandığı genel kabul görmektedir.⁴

Osmanlı saraylarında, münevver, yetenekli ve sanatçı niteliklere sahip şehzadelerin yetiştirilmesi için atılan ilk sistemli eğitim adımları, Fatih Sultan Mehmet'in babası Sultan II. Murat dönemine dayanmaktadır. Bu dönemde şehzadeler özel olarak seçilen hocaların rehberliğinde, özenle hazırlanmış bir eğitim programından geçirilmiş; böylece geleceğin liderlerine yönelik temel bilgi ve kültür altyapısı oluşturulmuştur. Örneğin Fatih Sultan Mehmet'in şehzadeliliği döneminde babasının devrinde öne çıkan âlimlerden Molla Gürani'den ilk okumayı öğrenmesi, eğitimin ne denli önemli olduğunun ve

¹ Hoca Sadettin Efendi, *Tacî'ü't Tevârih*, C.1. ed. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999, 103-104; Cevdet Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016, 31-54; İlhami Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", *Türk Maarif Ansiklopedisi C.6*, Türkiye Maarif Vakfı-Türkiye Bilimler Akademisi (2024), 23-24.

² Âşık Paşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi, Tevârih-i Âl-i Osmân*, haz. Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç, İstanbul: Koç

Kitaplığı, 2003, 87-88; Fatma Kaytaç, "Erken Dönem Osmanlı Tarih Metinlerine Göre Osman Gazi'nin Orhan Gazi'ye

Nasihatleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 7, (2016), 147-163.

³ Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", 23.

⁴ İlber Ortaylı, *Türklerin Altın Çağı*, İstanbul: Kronik Kitap, 2017, 148.

organize bir şekilde yürütüldüğünün açık göstergesidir. Molla Gürani'nin Mısır'dan İstanbul'a gelerek II. Murat tarafından Manisa'da özel hocası olarak atanması, Osmanlı şehzade eğitim sisteminin planlı yapısını ve özenle uygulanan yöntemlerini ortaya koymaktadır.⁵ Tanzimat Dönemi'ne kadar şehzadelerin eğitim süreci, Topkapı Sarayı'nda yer alan Darüssaade Dairesi'nde düzenlenmiş; bu sistem, şehzadelerin disiplinli ve planlı eğitim programı kapsamında bilgi, kültür ve liderlik vasıflarını geliştirmelerine olanak tanımıştır.⁶

Yükselme döneminde, şehzadelerin eğitim programı oldukça geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Bu süreçte şehzadeler, matematik, astronomi, felsefe, belagat, sarf, nahiv, Türkçe okuma-yazma, Arapça, Farsça ve İslami ilimler gibi dersler alarak kültürel ve entelektüel bir temel oluşturmuşlardır.⁷ Bunun yanında, askeri disiplin ve savaş taktiklerine yönelik özel eğitimler de verilmiş; askerlik ve kumandanlık becerileri geliştirilmiştir. Ayrıca hukuk ve yönetim usulleri gibi derslerle de devlet yönetiminde nasıl hareket edecekleri konusunda pratik bilgiler kazandırılmıştır. Bu bütüncül eğitim yaklaşımı, şehzadelerin yalnızca teorik bilgiyle donatılmaması, aynı zamanda pratik askeri ve idari yetkinlikler kazanarak gelecekte devlet yönetimine hazır hale gelmeleri amacıyla tasarlanmıştır.⁸ Osmanlı'da şehzadelerin saray eğitimini tamamlamalarının ardından erken yaşlarda bölge veya eyalet yönetimi gibi idari görevlerle tanışmaları, devlet yönetiminin sürekliliğini sağlamak adına stratejik bir uygulamaydı. Bu süreçte padişahın titizlikle seçtiği ve devlet işlerinde deneyim sahibi, ahlaki değerlere önem veren “lala”lar, şehzadelerin eksiksiz bir şekilde yetişmesini temin etmek için kritik roller üstlenmiştir.⁹ Bu görev sahipleri, şehzadelerin eğitim süreçlerini yakından izleyerek, onlara siyasi bilgi ve deneyim kazandırma işlevi görmüş; aynı zamanda divan başkanlığı, seferlerde serdarlık, düzenli rapor sunma ve gerektiğinde mali işler gibi sorumluluklar aracılığıyla devlet yönetimine hazır hale gelmelerini sağlamışlardır. Bu

⁵ Fahri Kayadibi, “Fatih Sultan Mehmet Döneminde Eğitim ve Bilim”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 8 (2003), 3-4.

⁶ Kenan Ziya Taş, *Osmanlılarda Lalalık Müessesesi*, İstanbul: Kardelen Kitabevi, 1998, 9.

⁷ Yurdakul, “Şehzade Eğitimi”, 23; Cahit Baltacı, *15.-16. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası: İstanbul, 1976, 1, 28; Ülker Öktem, “Osmanlı Medreselerinde Felsefe”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15 (2004), 279

⁸ Haldun Eroğlu, “Şehzade”, *DİA XXXVIII* (2010), 480.

⁹ Yurdakul, “Şehzade Eğitimi”, 23; Taş, *Osmanlılarda Lalalık Müessesesi*, 27; Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 82-84.

uygulama, Osmanlı'nın lider yetiştirme politikasının ne denli bütüncül ve planlı bir yaklaşım içerdiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹⁰

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun ilk yıllarında ve yükselme döneminde, şehzadelerin aldığı derslere ilişkin doğrudan arşiv belgeleri bulunmamakla birlikte, mevcut eserler ve diğer belgeler sayesinde bu dönemlerde hangi derslerin verildiğine dair fikir sahibi olunabilmektedir. Bu bağlamda, şehzadelerin eğitim programı genel olarak spor ve savaş eğitimine, sanat ve estetik konularına, dil ve edebiyat çalışmalarına, tarih ve coğrafya bilgilerinin aktarılmasına ve dini ilimler eğitimine yönelik derslerden oluşmaktaydı. Bu kapsamlı eğitim yaklaşımı, sadece teorik bilgi vermekle kalmamış, aynı zamanda pratik uygulamalarla şehzadelerin liderlik vasıflarını geliştirmesine olanak sağlamıştır. Sonuç itibarıyla bu eğitim metodu, Osmanlı Devleti'nin Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman, Yavuz Sultan Selim gibi dünya çapında tanınan hükümdarları yetiştirmesinde önemli bir rol oynamıştır.¹¹

1.2. Kafesten II. Meşrutiyete Kadar Şehzade Eğitimi

1617'de I. Mustafa'nın tahta çıkmasıyla birlikte, şehzadelerin gönderildikleri sancaklarda birbirlerine ya da tahtta bulunan babalarına karşı oluşturabilecekleri tehditleri önlemek amacıyla kafes usulü devreye alınmıştır.¹² Kafes usulü ise tahta aday olan şehzadelerin hareket özgürlüğünün kısıtlandığı ve saray muhafızları tarafından korunduğu harem bölümü Şimşirlik, diğer adıyla Şehzadegan Dairesi'dir.¹³ Bu uygulama, hanedanın en yaşlı erkek üyesinin tahta geçmesini esas alan *ekberiyet* sisteminin¹⁴ benimsenmesinin de yolunu açmıştır; her iki sistemin temel amacı, hükümdarın mutlak otoritesini korumaktır.¹⁵ Ancak

¹⁰ Taş, *Osmanlılarda Lalalık Müessesesi*, 37.

¹¹ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Kronik Kitapçılık, 2019, 395, 406-407; Kayadibi, "Fatih Sultan Mehmet Döneminde Eğitim ve Bilim", 3; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, 114; Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 31-37.

¹² İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 66; Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", 24.

¹³ Uzunçarşılı, "Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı", 113-116; Kurtaran, Uğur, "Osmanlı Devleti'nde Şehzadelik Kurumuna

Yeni Bir Bakış: Şehzadelerin Doğumu, Yetiştirilmesi Ve Tahta Çıkış Süreçleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Electronic*

Turkish Studies 9.4, (2014), 759-775.

¹⁴ Ekberiyet sistemi, hanedanın en yaşlı üyesinin tahta geçmesini öngörür. Bu yöntem, 17. yüzyılın sonlarından itibaren anayasal bir gelenek haline gelmiş ve Kanun-ı Esasî'de yerini almıştır, Abdullah Demir, "Osmanlı Hukukunda Devletin Yapısı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 3.1 (2016), 1-19.

¹⁵ Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında: Hanedan, Devlet ve Toplum*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, 67.

17. yüzyılın başlarına denk gelen bu sistem, şehzadelerin eğitim süreçlerini de derinden etkilemiştir. Kafes uygulaması nedeniyle, devletin geleceği açısından hayati öneme sahip olan şehzade eğitimi, yeterince rekabetçi ve kapsamlı bir ortam sunamamış, bu durum eğitim kalitesinde ciddi düşüşlere yol açmıştır. Ayrıca, hanedan içinde sadece en yaşlı üyenin tahta çıkabilmesi, genç şehzadelerin eğitim ve tecrübe kazanımını sınırlamış, bu kısıtlamalar devletin idari, askeri, toplumsal ve ekonomik kurumlarında bozulmalara neden olmuştur. Bu dönemde uygulanan yöntemler, hem şehzadelerin bireysel gelişimine hem de devlet yönetimine hazırlık açısından istenmeyen sonuçlar doğurmuştur.¹⁶

17. yüzyılın başlarında şehzade eğitiminde yaşanan bozulmalar, devletin genel eğitim kurumlarının da işleyişinde ciddi aksaklıklara yol açmıştır. Bu dönemde medreselerin temelinde yer alan eğitim sisteminde, müderris çocuklarının erken yaşlarda kadrolara alınması, rüşvet ve adam kayırma gibi usulsüz uygulamalar, vakıf sistemindeki bozulmalar ile birlikte öğretim programlarının ve yöntemlerinin yetersizliği önemli sorunlar olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, mezunların iş bulamamasına ve öğretim kadrolarının usulsüz atamalarla değiştirilmesine neden olmuştur.¹⁷ 18. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Avrupa’da yaşanan gelişmeler, Osmanlı şehzade eğitimindeki eksiklikleri gözler önüne sermiş ve devlet genelindeki eğitim sisteminde reform ihtiyacını ortaya koymuştur. Bu gelişmeler doğrultusunda, şehzadelerin toplum yaşamına daha aktif katılabilmelerine olanak sağlanmış ve onlara daha fazla özgürlük tanınmaya başlanmıştır. Özellikle Padişah II. Mahmut, şehzadelerin hapis hayatı yaşamalarını engelleyerek, onların iyi bir eğitimden geçmeleri gerektiğini savunmuş; yabancı dil eğitimlerine büyük önem vererek modern dünyanın gereksinimlerini takip etmelerini amaçlamıştır. II. Mahmut, kendi padişahlığı döneminde şehzadelerini yurt gezilerine çıkararak, kafes uygulamalarını bir nebze gevşetmiş ve böylece onların uluslararası arenada rekabet edebilecek niteliklere ulaşmasını sağlamıştır. Ayrıca diğer hükümdarlar gibi II. Mahmut da şehzadelerin eğitiminde İslami ilimlere dayalı temel öğretimi ön planda tutmuş; Kur’an okumaya başladıkları zaman geniş katılımlı merasimler düzenleyerek, önemli dini şahsiyetleri davet etmiştir. Böylece 1834

¹⁶ Kırpık, *Osmanlı’da Şehzade Eğitimi*, 54-69; Salih Başkutlu, “Kafesten Temsiliyete Osmanlı Devleti’nde Velihtlık Kurumu”, *Tarih Kritik Dergisi* 6/2 (2020), 162-172.

¹⁷ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi MÖ 1000-MS 2021*, Ankara: Pegem AYayıncılık, 2021, 81-83.

tarihli bir belge örneğinde görüldüğü gibi Şehzade Abdülaziz Efendi'nin Kur'an okuma törenine birçok saygın isim katılmıştır.¹⁸

Sultan Abdülaziz tahta çıktığında, geleneksel kafes uygulamasının aksine şehzadelerin daha özgür ve yenilikçi bir eğitim sistemiyle yetiştirilmesine öncelik vermiştir.¹⁹ Bu kapsamda, şehzadelerin payitaht hayatına daha aktif katılmaları ve saray dışında yaşamlarını sürdürebilmeleri için neredeyse sınırsız bir özgürlük tanınmıştır. Abdülaziz, Avrupa'ya yaptığı seyahatlerde, oğlu Yusuf İzzettin ve yeğenleri olan veliaht şehzadeleri de yanına alarak,²⁰ batı medeniyetini yakından tanımları ve yabancı dil yetkinliklerini geliştirmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Hatta dönüşünde, “Frenkçeyi bilmemek yarı dilsiz olmak demek” sözleriyle, Fransızca'yı iyi öğrenmenin önemine dikkat çekmiştir.²¹ II. Mahmut döneminde başlayan ve Abdülmecit ile devam eden şehzade eğitim reformları, Abdülaziz döneminde zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde şehzadelerin yalnızca saray içindeki geleneksel eğitim yöntemleri yetersiz bulunmuş, padişahlar daha çağdaş ve nitelikli bir eğitim anlayışını benimsemişlerdir. Artık kafes hayatı terk edilmiş, şehzadelerin yurt içindeki eğitimlerinin ötesine geçilerek, batı medeniyetinin getirdiği yenilikler tanıtılmıştır. Abdülaziz, şehzadelerin yabancı dil becerilerini geliştirmeleri ve uluslararası arenada rekabet edebilecek niteliklere ulaşmaları gerektiğini savunmuş; Avrupa'da veliaht prenslerin aldığı eğitim örnek alınarak, şehzadelerin de benzer nitelikte ve çağın gereksinimlerine uygun bir eğitim almaları hedeflenmiştir. Sultan Abdülaziz, Avrupalı prenslerin aldığı eğitimi görüp şehzadelerin eksik kaldığını fark etmiş ve bu konuda gerekli tedbirlerin alınmasını istemiştir. Böylece, şehzadeler artık yalnızca potansiyel bir tehdit unsuru olarak değil, geleceğin güçlü hükümdarları olarak yetiştirilmiş, dünya siyasetini ve ülkenin meselelerini yakından kavrayabilecek donanımlı bireyler haline getirilmiştir. Bu reformlar sonucunda, 19. yüzyıl boyunca kafes

¹⁸ Kemal Beydilli, “Mahmud II”, (*DİA*) C. XXVII (2003), 355; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999, 4; Abdulkadir Özcan, *II. Mahmud'un Memleket Gezileri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, 1991, 369; BOA, Osmanlı Arşivi, *Hatt-ı Hümayun [HAT.]*, 487/23880; Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 69-76, 87-89.

¹⁹ Anthony Dolphin Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev. Şefaettin Severcan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, 71.

²⁰ Ali Akyıldız, *Yusuf İzzettin İkbal İdhar İntihar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2022, 55-69; Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 96-103; Cemal Kutay, *Avrupa'da Sultan Aziz*, İstanbul: Posta Kutusu Yayınları, 1977, 26; Mustafa Murat Yurtbilir, “19. Yüzyıl Avrupa Diplomasisi içinde Oryantal Yer Arayışlar: Sultan Abdülaziz'in 1867 Avrupa Gezisine Bir Bakış”, *Eklektik Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2024), 129-160.

²¹ Kutay, *Avrupa'da Sultan Aziz*, 43.

uygulaması son bulmuş ve şehzade eğitimi, modern eğitim prensipleriyle uyumlu hale getirilmiştir.²²

Sultan II. Abdülhamit döneminde devletin genel eğitim sistemi köklü reformlardan geçirildi. Bu süreçte yeni okulların kurulması, eğitim giderlerinin vergi yoluyla finanse edilmesi, öğretmen yetiştirme ve atama sistemlerinin düzenlenmesi, merkez ve taşra teşkilatlarının oluşturulması gibi adımlar atılarak modern eğitimin temelleri atılmıştır. Abdülhamit, eğitimdeki bu yenilikleri diğer tüm gelişmelerin ön koşulu olarak görmekte ve bu alanda büyük çabalar ortaya koymuştur.²³ Bu reformların etkisi, doğal olarak şehzadelerin eğitimine de yansımıştır. Ancak II. Mahmut döneminde başlatılan yenilikler ve II. Abdülhamit'in daha ileriye taşıdığı reformlar, Osmanlı Devleti'nin teorik ve pratik eğitimde ulaştığı en parlak dönemin seviyesine tekrar ulaşmasını sağlamıştır. Sultan II. Abdülhamit, kendi şehzadeligi döneminde önde gelen hocalardan Türkçe, Farsça, Arapça, İslami ilimler, Osmanlı tarihi, Fransızca ve musiki gibi dersler olarak eğitimine önem vermiştir.²⁴ Ayrıca, şehzadelik yıllarında Dolmabahçe Sarayı'nda kapalı bir hayat yerine aktif bir yaşamı tercih eden Abdülhamit, kendi şehzadelerinin de donanımlı bireyler olarak yetişmesini istemiş ve ders verecek hocaları bizzat seçmiştir.²⁵ Bu dönemde şehzadelerin derslerine giren öğretmenler, performanslarına göre rütbe ve nişanlarla ödüllendirilmiştir.²⁶ Örneğin, 1888 tarihli bir belgede Arabî ders hocalarına dördüncü dereceden Nişan-ı Âli Osmanî verilmesi, 1882 tarihli bir diğer belgede ise Yazı Hocası Şevki Efendi'ye üçüncü rütbeden Nişan-ı Mecidî takdim edilmesi,²⁷ öğretim kadrosunun kalitesinin artırılmasına yönelik çabaların somut örnekleri olarak değerlendirilebilir.²⁸

Şehzâdegân Mektebi, 17. Yüzyılda Topkapı Sarayı'nda "Dârüssaâde Ağası Dairesi"nde kurulan ve II. Meşrutiyet'e dek varlığını sürdüren bu seçkin saray mektebi, şehzadeler, hanım sultanlar ile bendegân (erkek) ve zadegân (kız)

²² Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 76-80; Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, 71.

²³ Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, XIV; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 179; Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 103-104.

²⁴ Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 89-90; Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *DİA C. I* (1988), 217.

²⁵ Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", 24.

²⁶ Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 141-143; Tahsin Paşa, *Abdülhamit - Yıldız Hatıraları*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2021, 49.

²⁷ BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Dâhiliye [İ.DH.]*, 1148/89544.

²⁸ BOA, İ.DH., 887-70634; Başka belge takdimi için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK.]*, 39/81.

ricali çocuklarının eğitimi için inşa edilmişti.²⁹ Sultan II. Abdülhamit, Şehzadeğân Mektebi'nde eğitim gören şehzadelerin ve sultanların akademik durumunu yakından izleyerek, öğretmenlerine düzenli raporlar hazırlatmasını talep etmiştir. Bu kapsamda, hocalarına gönderdiği tezkireler aracılığıyla şehzadelerin eğitim seviyelerini ve gelişim durumlarını detaylı bir şekilde tespit ettirmiştir.³⁰ Örneğin 1 Haziran 1880 tarihinde hazırlanan bir tezkire, şehzadeler, kerimeler ve bendegânın çocuklarının tahsil derecelerinin belirlenmesi amacıyla imtihan yapılmasını öngörmüştür. Bu uygulama, eğitim kalitesinin sürekli kontrol edilmesi ve gerekli önlemlerin alınması yönünde Abdülhamit'in gösterdiği titiz yaklaşıma işaret etmektedir.³¹

1.3. II. Meşrutiyet ve Sonrası Şehzade Eğitimi

31 Mart olayının ardından Sultan II. Abdülhamit'in tahttan indirilip yerine Sultan Mehmet Reşat'ın getirilmesiyle siyasi ve askeri olumsuzlukların etkisi altında eğitim alanında da önemli değişimler yaşanmıştır.³² II. Abdülhamit döneminde, şehzadeğân Mektebi'nin kapatılması ve hanedan eğitimine ilişkin yeni bir kanunun getirilmesiyle, şehzadeler artık saray içinde özel olarak verilen eğitim yerine, devlet okullarında eğitim almaya başlamışlardır.³³ Bu durum, şehzadelerin toplumla daha fazla birlikteliği anlamına gelmekle beraber eğitimlerinin yetersiz kalmasına ve sonuç olarak hanedanı temsil eden şehzadelerin itibarının zedelenmesine yol açmıştır. Mabeyn Başkâtibi Ali Fuat Türkgeldi'nin de belirttiği üzere bu dönemde şehzadelerin eğitiminde yaşanan eksiklikler, onların halk arasında yeterince prestij kazanamamalarına neden olmuştur.³⁴ Bu eleştiriler üzerine Sultan Reşat'ın emriyle, şehzadelerin yeniden özel eğitim almaları ve eğitimlerinin Avrupa standartlarına uygun hale getirilmesi için çeşitli tedbirler alınmıştır.³⁵ Bu süreçte özel öğretmenlerin atanması önemli bir rol oynamış; örneğin, V. Mehmet Reşat döneminde Safiye Hanım (Ünüvar) görevlendirilmiş ve Şehzade Ziyaettin Efendi'nin çocuklarına ders vermeye başlamıştır. Yapılan görüşmeler, dini eğitimin özellikle öncelikli olması gerektiğini ve diğer derslere geçmeden önce Kur'an-ı Kerim'in doğru

²⁹ Fırat Küskü, "Şehzadeğân Mektebi" *Türk Maarif Ansiklopedisi C.6*, Türkiye Maarif Vakfı-Türkiye Bilimler Akademisi (2024), 25-27.

³⁰ Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", 24-25.

³¹ Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 144-157; Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE.]*, 72/131.

³² Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi MÖ 1000-MS 2021*, 229.

³³ Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, C. III, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977, 1079.

³⁴ Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, 125.

³⁵ Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, 36.

hatmedilmesinin şart olduğunu ortaya koymaktadır.³⁶ Osmanlı'nın klasik döneminde de şehzade eğitiminin temel amacı, öncelikle Kur'an-ı Kerim'in doğru okunmasını sağlamak olmuş, sonrasında tarih, coğrafya, matematik gibi diğer derslere yer verilmiştir.³⁷ Bu uygulama, Meşrutiyet sonrası dönemde de devam etmiş; ancak, genel olarak dönemin getirdiği zorluklar ve yapılan reformlar, şehzadelerin eğitim standartlarını yeniden yükseltmek için daha fazla çaba gösterilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Şehzadeler, ilk eğitimlerini özel hocalardan aldıktan sonra, eğitim hayatlarına Mekteb-i Sultaniler ve Harbiye Mektebi gibi devlet okullarında devam etmişlerdir. Örneğin, 18 Şubat 1914 tarihli bir belge, Cemalettin Efendi, Abdürrahim Efendi, Abdülhalim Efendi, Fuat Efendi, Seyfettin Efendi, Abdülaziz Efendi, Mahmut Şevket Efendi, Tevhit Efendi, Ali Vasıb Efendi, Şerafettin Efendi ve Abdülkerim Efendi gibi şehzadelerin Mekteb-i Harbiye'ye devam etmelerinin sağlanmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu durum, başlangıçta özel hocaların verdiği eğitimin, daha sonra devletin resmi eğitim kurumlarıyla desteklenerek modern eğitim standartlarına uyum sağlama çabasını yansıtmaktadır. Böylece, şehzadelerin hem askeri hem de idari konularda donanımlı hale gelmeleri hedeflenmiş, gelecekte devlet yönetiminde etkin rol oynayacak liderler olarak yetiştirilmeleri amaçlanmıştır.³⁸

1913 yılında atılan en önemli adımlardan biri, 17 Kasım 1913 tarihli "*Hânedân-ı Saltanat Azasının Hal ve Mevkileri ile Vezâifini Tayin Eden Nizamname*"³⁹ ile şehzadelerin eğitime yönelik düzenlemesidir. Bu düzenleme, Osmanlı yönetim sisteminin şehzadelere yönelik eğitim politikalarını ne denli sistematik ve bütüncül bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Nizamnamenin altıncı faslındaki 28. ile 38. maddeler, şehzadelerin yaşamlarının farklı eğitim evrelerine dair ayrıntılı bir program ortaya koyar. Örneğin yedi yaşına ulaşan şehzadelerin ibtidâî eğitimine başlaması, erken yaşta disiplin ve temel bilgi kazanımının önemini vurgular. Bu ilk eğitim süreci, daha sonra idâdî mektebinde devam eden, dini ve ahlaki ilkelerin yanı sıra ulum ve fûnuna giriş derslerinin verileceği kapsamlı bir müfredatla desteklenir. Burada Türkçe, Arapça ve bir yabancı dilin yüksek derecede öğretilmesi, çok dilliliğin ve kültürel çeşitliliğin eğitimde ne kadar ön planda tutulduğunu ortaya koyar. Ayrıca bu eğitim modelinde bireysel başarının somut ödülleriyle pekiştirilmesi

³⁶ Safiye Ünüvar, *Saray Hatıralarım*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013, 12-17.

³⁷ Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", 23.

³⁸ BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Dosya Usulü [İ.DUİT.]*, 4/86.

³⁹ BOA, İ.DUİT. 2/51.

dikkat çekicidir. İdâdî eğitim aşamasını başarıyla tamamlayan şehzadeler, hazîne-yi hâssa tarafından tahsis edilen özel dairelerde eğitimlerine devam eder. Yatılı eğitim sistemi, şehzadelerin hem teorik bilgilerini hem de pratik deneyimlerini geliştirebilecekleri bir ortam sağlamayı amaçlamaktadır. Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Bahriye'de verilen eğitim sonrasında, şehzadelerin askeri ve idari konularda yetkinlik kazanmaları için fiili görevler ve ileri düzey dersler yer almaktadır. Bu bütünsel yaklaşım, yalnızca askeri disiplinin değil, aynı zamanda ülkenin hukukî, siyasi, iktisadî ve idari düzenlemelerine dair geniş kapsamlı bilgi ve becerilerin de kazandırılmasına yönelik stratejik bir çabanın göstergesidir.⁴⁰

Birinci Dünya Savaşı döneminde birçok şehzade Mekteb-i Harbiye'de askeri eğitim almaya başlamış; bu süreçte on dört şehzade öne çıkmıştır. Örneğin, Ali Vasıb Efendi, Abdülaziz Efendi, Abit Efendi gibi isimlerin yanı sıra, Sultan Abdülhamit'in torunlarından Abdülkerim Efendi ve Sultan Reşat'ın büyük oğlu Mehmet Ziyaettin Efendi'nin mahdumu olarak bilinen Mehmet Nazım Efendi de bu eğitimden faydalanmıştır.⁴¹ II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Sultan II. Abdülhamit, şehzadelerin askeri okullarda eğitimlerine devam etmeleri hususunda aktif girişimlerde bulunmuş; hatta kendi çocuklarının da bu okullarda eğitim alması için emirler vermiştir. Bu gelişmeler, Osmanlı Devleti'nin askeri eğitimi modernleştirme çabalarını ve şehzadelerin devlet yönetimine daha donanımlı bir şekilde hazırlanmasını amaçlayan politikalarını yansıtmaktadır.⁴²

1919'da İstanbul'un işgaliyle Harbiye Mektebi yabancı devletlerin kontrolüne geçti ve sonuç olarak kapandı. Bu dönemde şehzadelerin eğitime devam edebilmeleri için kendilerine tahsis edilen Şehzade Mektebi devreye alındı. İki yıl boyunca bu okulda eğitim gören şehzadeler, Harbiye Mektebi'nden gelen hocalar tarafından ders almaya devam etti. Ali Vasıb Efendi, Abdülaziz, Abit, Abdülkerim, Orhan ve Nazım Efendi gibi şehzadelerin yanı sıra, Abdülaziz Efendi'nin iki kardeşi Mahmut Şevket ve Ahmet Tevhit Efendi de bu eğitim sürecine katıldı. Savaşın getirdiği zorlu koşullara rağmen hocaların maaşlarını alamamasına rağmen şehzadelere olan bağlılıkları sayesinde eğitim devam ettirilmeye çalışıldı, fakat imkânsızlıklar nedeniyle okul sonunda kapandı.⁴³ 1920'den sonra Ali Vasıb Efendi, eğitimine Mekteb-i Sultani'de devam etti. Bu

⁴⁰ Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 197-205; Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", 25.

⁴¹ Ali Vasıb Efendi, *Bir Şehzadenin Hâtıratı Vatan ve Menfâda Gördüklerim ve İşittiklerim*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 98-102.

⁴² BOA, İ. DÜİT, 4/99; 5/14.

⁴³ Ali Vasıb Efendi, *Bir Şehzadenin Hâtıratı*, 117-118.

okul, eğitim kalitesi bakımından Avrupa liseleriyle aynı seviyede eğitim sunmayı hedeflemişti.⁴⁴ Mekteb-i Sultani’de, Ali Vasıb Efendi ile birlikte Mehmet Abit Efendi, Abdülkerim Efendi, Mehmet Nazım Efendi, Orhan Efendi ve Mehmet Nizamettin Efendi gibi şehzadeler, derslerini Fransızca alarak modern eğitim standartlarına uygun şekilde yetiştirildiler. 1922’de Mekteb-i Sultani’den ayrılan Ali Vasıb Efendi, bir süre evde özel hocalardan ders aldıktan sonra Zeytinburnu’ndaki Harbiye Mektebi’nde eğitimine devam etti. Ancak 1923 sonunda bu okul da kapandı.⁴⁵ Ayrıca askeri okullardan mezun olan şehzadeler gibi yurt dışında eğitim alan şehzadeler de vardı.⁴⁶ Fakat Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla Avrupa’da öğrenim gören Osmanlı şehzadeleri, eğitimlerini sonlandırıp yurda dönmek zorunda kaldılar.⁴⁷

Osmanlı şehzadelerinin eğitim programında dinî ilimlere yönelik dersler öncelikli bir yer tutmuştur. Eğitim sürecinin temelinde, şehzadelerin Kur’an-ı Kerim’i doğru okuyup hatmetmeyi öğrenmeleri, ulum-ı diniye, ilm-i hal, kısas-ı enbiya gibi derslerle dini bilgi ve uygulamaların derinleştirilmesi yatmaktadır. Aynı zamanda Arapça ve Farsça dil eğitimine de büyük önem verilerek dini metinlerin aslına uygun anlaşılması hedeflenmiştir. Bu temel eğitim tamamlandıktan sonra şehzadeler daha sonraki dönemlerde Türkçe, matematik, tıbbiye, kimya, tarih, coğrafya, edebiyat, hesap, cebir ve hendese gibi derslerle kapsamlı bir müfredattan faydalanmışlardır.⁴⁸ Bunun yanı sıra, güzel sanatlar alanında da eğitim verilmeye başlanmış; resim, müzik ve dans dersleriyle şehzadelerin kültürel ve estetik duyarlılıkları geliştirilmiştir. Tanzimat Devrimi sonrası bu alanlarda yabancı hocaların görevlendirilmesiyle modern eğitim unsurları sisteme entegre edilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde de uygulanan bu yenilikler kapsamında örneğin Ali Vasıb Efendi, İtalyan hocalar Seveli ve Rodelya ile ayrıca Macar piyanist Hekker’den piyano eğitimi alarak hem dinî temellerini koruyan hem de Batı tarzı sanat eğitimini alan çok yönlü bireyler olarak yetiştirilmiştir. Bu yaklaşım, Osmanlı şehzade eğitim sisteminin dinî ilimler etrafında sağlam bir temel oluşturduğunu ve sonrasında diğer disiplinlerle desteklenerek geniş bir eğitim perspektifi sunulduğunu göstermektedir.⁴⁹

II. Meşrutiyet dönemi, şehzade eğitiminde dinî ilimlerin rolünün yeniden

⁴⁴ Fatih Demirel, “II. Meşrutiyet’ten Sonra Osmanlı’da Orta Öğretimler: Sultâniler”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (2012), 342.

⁴⁵ Ali Vasıb Efendi, *Bir Şehzadenin Hâtıratı*, 130-138.

⁴⁶ Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 1079.

⁴⁷ Lütfi Simavi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006, 260.

⁴⁸ Ali Vasıb Efendi, *Bir Şehzadenin Hâtıratı*, 56-59; Yurdakul, “Şehzade Eğitimi”, 24-25.

⁴⁹ Ali Vasıb Efendi, *Bir Şehzadenin Hâtıratı*, 123.

vurgulanmaya çalışıldığı bir reform süreci olarak değerlendirilebilir. 1908-1923 yılları arasında savaş ve siyasi çalkantılar arasında devlet, şehzadelerin eğitimini belirli bir program çerçevesinde yürütme amacıyla çeşitli kararnameleler çıkarmıştır. Özellikle Şehzadeğân Mektebi'nin kapatılması, şehzadelerin devlet okullarında eğitim almaya başlaması sürecinde, dinî eğitimde yaşanan eksiklikleri gün yüzüne çıkarmış, bu durum hem hanedan hem de devlet yöneticileri tarafından nitelikli eğitim ihtiyacının altını çizmek için bir temel oluşturmuştur. 7 Şubat 1922'de kabul edilen *Hanedân-ı Saltanat Kararnamesi*, şehzade eğitim sistemini ilköğretimden yükseköğretime kadar ayrıntılı bir şekilde düzenlemiş; dinî ilimlerin, özellikle Kur'an-ı Kerim'in doğru hatmedilmesi ve temel İslami derslerin nasıl işleneceği konusunda da açık hükümler getirmiştir. Bu kararnamede şehzadelerin eğitim öğretim faaliyetlerinin merkezi denetimi, Encümen-i Âlî aracılığıyla sağlanması öngörülmüştür. Ancak dinî eğitimin uygulanmasında mevcut sosyal ve siyasi koşulların yarattığı zorluklar, istenilen reformların tam anlamıyla hayata geçmesini engellemiştir.⁵⁰ Özellikle Kur'an-ı Kerim ve diğer dini ilimlerin öğretilmesinde disiplinli ve planlı bir eğitim yaklaşımının benimsenmesi hedeflenmiş, ancak uygulamadaki eksiklikler nedeniyle şehzadelerin dini bilgi ve pratik donanım düzeyi beklenen seviyeye ulaşamamıştır. Bu durum, hem şehzade eğitiminde hem de genel devlet eğitim sisteminde dinî eğitim unsurlarının güçlendirilmesi ihtiyacını ortaya koymuş; reform çabaları, modern eğitim standartları ile uyum sağlama yönünde önemli adımlar atılsa da tam anlamıyla başarılı olamamıştır.

2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Sınırlılığı

Araştırmanın amacı, Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış olan altı şehzadenin – Şehzade Abdülmecit Efendi (1868-1944), Şehzade Mehmet Selim Efendi (1870-1937), Şehzade Abdülkadir Efendi (1878-1944), Şehzade İbrahim Tevfik Efendi (1874-1931), Şehzade Ahmet Efendi (1878-1944) ve Şehzade Mehmet Burhanettin Efendi (1885-1949) – eğitim süreçlerinde aldıkları din eğitimi, döneme ait resmi belgelerden hareketle bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmektir. Bu araştırma, şehzade eğitim sistemindeki mevcut uygulamaları ve devlet yönetimine hâkim olan değerler skalasını göstermek açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bu kapsamda aşağıdaki alt sorulara da cevap aranmıştır:

⁵⁰ Kırpık, *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*, 197-205; Yurdakul, "Şehzade Eğitimi", 25; BOA, Osmanlı Arşivi, *Ali Fuad Türkgeldi Evrakı [HSD.AFT.]*, 6/113.

1. Padişahlar şehzadelerin genel eğitiminde din eğitimine yer vermişler midir?
2. Din eğitiminde hangi dersler yer almaktadır? Ve içerik olarak ağırlık hangi ders türlerine verilmektedir?
3. Şehzadelerin din eğitiminde hangi derse özel bir önem verilmektedir?
4. Şehzadelerin din eğitimine ilgileri ve diğer derslere kıyasla bu derslerde ki başarıları nasıldı?
5. Şehzade din eğitimin de hoca seçimi ve hocaların dersleri değerlendirmede tavırları nasıldı?
6. Şehzadelerin din eğitiminde dönemsel farklılıklar var mıdır? Varsa nasıldır?

Bu çalışma, Osmanlı sarayındaki son dönemdeki şehzade din eğitimini incelerken, eski dönemlere ait sınav kayıtlarının sınırlı erişilebilirliği ve II. Mahmud dönemindeki eğitimdeki müfredat ve yöntem değişiklikleri nedeniyle kapsamını daraltmak zorunda kalmıştır. Ayrıca dönemin "kafes usulü" ve II. Meşrutiyet reformlarının etkileri de bu sınırlamayı pekiştirmiştir. Şehzadegân Mektebi ile halk okulları ve medreseler arasındaki müfredat farklılıkları ise çalışmanın yalnızca şehzade din eğitimine odaklanmasına ve genel din eğitimi uygulamalarını dışarıda bırakmasına neden olmuştur.

3. Yöntem

Bu araştırma, nitel bir araştırma olup geçmişteki olay ve olguların tanımlanması ve bunun güncel yansımalarının incelendiği doküman analizi kullanılarak yürütülmüştür. Tarihsel araştırmalar bir boyutuyla tasvir edici, betimleyici, diğer boyutuyla da neden-sonuç ilişkisinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan tanımlayıcı ve açıklayıcı işlev görürler.⁵¹ Bu doğrultuda, tarihsel yöntem çerçevesinde, verilerin toplanıp incelenmesi amacıyla tarama, sınıflandırma, analiz, eleştiri ve sentez süreçlerine uygun bir doküman inceleme yöntemi tercih edilmiştir. Sosyal olguların tarihsel materyallerde bıraktığı izler, olay veya olgularla ilgili bilgi içeren yazılı belgelerin analiziyle değerlendirilebilir.⁵² Bu materyaller, belirli bir amaca yönelik olarak kaynakların bulunması, okunması, notlar alınması ve değerlendirilmesi aşamalarından geçer.⁵³ Bu süreçte, araştırmaya konu olan birey veya nesne, kendi koşulları

⁵¹ Durmuş Ekiz, *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri*, İstanbul: Anı Yayıncılık, 2003, 19-20

⁵² Ali Yıldırım - Hasan Simsek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2021, 187.

⁵³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, İstanbul: Nobel

içinde ve olduğu gibi betimlenmeye çalışılır; değişkenler üzerinde herhangi bir müdahalede bulunulmaz ya da etkile(n)me çabası gösterilmez.⁵⁴

4. Bulgular

Çalışmanın verilerini Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış altı şehzadenin not cetvelleri oluşturmaktadır. Bunlardan biri Şehzade Abdülmecit Efendi'ye ait olan ders notları cetvelidir. Diğer beşi ise şehzadeler Mehmet Selim, Abdülkadir, İbrahim Tevfik, Ahmet ve Mehmet Burhanettin Efendilere ait ikişer kez farklı tarihlerde yapılmış ders imtihan not cetvellerine aittir. Ulaşılabilen en eski şehzade not cetveli 1 Haziran 1880 tarihli olup en yenisi ise 27 Mayıs 1893 tarihli not cetvelleridir.

4.1. Şehzade Abdülmecit Efendi (1868-1944)

Sultan Abdülaziz'in oğlu ve Osmanlı Hanedanı'nın son halifesi olan Abdülmecit Efendi,⁵⁵ 1 Haziran 1880 tarihli arşiv belgesine göre yaklaşık 12 yaşında katıldığı sınavlarda aldığı notlarla dönemin eğitim standartları ve şehzade eğitimine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Tablo 1'deki notlar, yalnızca Abdülmecit Efendi'nin akademik performansını değil, aynı zamanda o dönemdeki eğitim sisteminin şehzadelere yönelik nasıl şekillendiğini de yansıtmaktadır.

Tablo 1: Abdülmecit Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁵⁶

Devletlü Necabetlü Abdülmecit Efendi Hazretleri						
Okunan Dersler	-Kuran-ı Kerim	İlmihal	Risale-i Ahlak	Tuhfetü'-Şahane	Arabî Emsile	Hüsn-i Sülûs ve Nesih
Derslere tahsis olunan numaralar	10	10	10	10	10	10
İktisab buyurdıkları kıymetler ve bulundukları dereceler	9	7	4	7	5	8

Şehzade Abdülmecit Efendi, 1 Haziran 1880 tarihli arşiv belgesine göre, çeşitli dini derslerin yanı sıra yazı tipi dersleri de almıştır. Kuran-ı Kerim, İlmihal,

Akademik Yayıncılık, 2019, 183.

⁵⁴ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 77.

⁵⁵ Küçük, "Abdülhamid II", 263.

⁵⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkânı ve Saray Görevlileri Maruzatı* [Y.PRK.SGE.], 1/55.

Risale-i Ahlak, Tuhfetü's-Şahane, Arabî Emsile ile Hatt-ı Sülüs ve Nesih derslerinden imtihan olmuştur. Bu derslerin içeriğine bakıldığında, sülüs ve nesih dışındaki tüm derslerin dini içerikli dersler olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Tuhfetü's-Şahane, Ebu'l Beka el-Kefevî'ye ait bir Türkçe ilmihaldir ve itikat, ibadet, helal-haram gibi dini konuları işlemektedir.⁵⁷

Her dersin 10 puan üzerinden değerlendirildiği cetvelde, Şehzade Abdülmecit Efendi'nin en yüksek notu Kur'an-ı Kerim dersinden almıştır, bu da onun dini bilgiye olan ilgisini ve bu alandaki başarı düzeyini göstermektedir. Diğer taraftan, Risale-i Ahlak ve Arabî Emsile derslerinden aldığı düşük notlar, onun bu derslere yönelik daha az ilgi veya belki de zorlanma yaşadığını ortaya koymaktadır. Risale-i Ahlak, etik ve ahlaki dersler içerdiğinden, kişisel değerlere ve ahlaki anlayışa ilişkin derinlemesine bir yaklaşım gerektirirken, Arabî Emsile dersinde ise Arapçanın dil bilgisi ve kurallarıyla ilgili zorluklar yaşanmış olabilir. Bu sonuçlar, Şehzade Abdülmecit Efendi'nin dini eğitimine yönelik güçlü yönlerini ve gelişmeye ihtiyaç duyduğu alanları yansıtmaktadır.

4.2. Şehzade Mehmet Selim Efendi (1870-1937)

Sultan II. Abdülhamit'in büyük oğlu olan Şehzade Abdülmecit Efendi'nin, 17 Şubat 1893 tarihinde yapılan imtihanlar sonucunda aldığı notlar, onun eğitimdeki ilerlemesini ve derslere olan ilgisini yansıtmaktadır. Tablo 2'de sunulan notlar, belirli derslerdeki başarılarını ve eksikliklerini göstermektedir.

Tablo 2: Mehmet Selim Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁵⁸

Devletli Necabetli Mehmet Selim Efendi Hazretleri								
Okunan Dersler	Mecmâ'ül Âdâb	Pend-i Attar	Sarf-ı Arabî	Hesab-ı Mükemmel	Hendese	Ahval-i Nücüm ve Felekiyat	İmla	Fransızca
Derslere tahsis olunan numaralar	45	45	45	45	44	45	45	45
İktisab buyurdıkları kıymetler ve bulundukları dereceler	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	44 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	43 A'lâ (İyi)
Bir ay zarfında gördükleri bahisler	Hacca gitmenin adabı bahsine gelmiştir	Fıkra-yı sabretmek bahsine gelmiştir	Maksud kitabı hıfâm bulmuştur	Tenasüb bahsine gelmiştir	Tatbikat-ı hesabiye görülmektedir	Küre-i ârzın hareketleri ve küre seyyaredaki burçlar bahsinde	Yanlışsız yazdıkları	Tatbikatı ibare kraati, mükaleme ve esnay-i kraatte efal-i kıyasiye ve gayri kıyasiyenin tasrifleri

Her dersin 45 puan üzerinden değerlendirildiği not cetvelinin en alt kısmında ilgili ders ile alakalı hangi konuya kadar işlendiği belirtilmiştir. Toplam sekiz dersten ilk üçü görgü kuralları, ahlak kuralları ve Arapça içeriğinden dolayı

⁵⁷ Hulusi Kılıç, “Ebü'l-Bekâ el-Kefevî”, (DİA), C. X, 1994, 298.

⁵⁸ BOA, Y. PRK. SGE, 5/25.

dini dersler olarak sınıflandırılabilir. Diğer dersler ise, hesap, coğrafya, yazım ve yabancı dil gibi derslerdir. Şehzade Mehmet Selim Efendi'nin aldığı notlara göre derslerinde gayet başarılı olduğu görülmektedir. En başarısız dersinin ise Fransızca olduğu görülmektedir. Ancak aldığı not itibarıyla Fransızca dersinin bile iyi derecede olduğu tespit edilmiştir. Şehzadenin üç ay sonra yapılan 17 Mayıs 1893 tarihli bir diğer imtihandan aldığı notlar Tablo 3'te verilmiştir:

Tablo 3: Mehmed Selim Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁵⁹

Devletlü Necabetlü Mehmet Selim Efendi Hazretleri								
Okunan Dersler	Mecmâ'ül Âdâb	Nahvi Arabî	Pend-i Attar	Usul-u İnşâ	Hesab-ı Mükemmel	Hendese	Felekiyat	Fransızca
Derslere tahsis olunan numaralar	45	45	45	45	45	45	45	40
İktisab buyurdukları kıymetler ve bulundukları dereceler	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	41 A'la (İyi)	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	42 A'la (İyi)	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	44 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	40 A'la (İyi)
Bir ay zarfında gördükleri bahisler	Ziyaret bahsine geldikleri	Huruf-u meşbehe bilfil bahsine gelmişlerdir	Mücadele-i nefis bahsine geldikleri	Nahviye-i inşâ kitabında tedris edildikleri	Tenasüb bahsinde bulundukları	Tatbikat-ı hesabıye gördükleri	Küre-i arzın hareketi bahsinde bulundukları	Mükâşeme tertibi suretiyle tercüme ve efal ile kelimatın tatbikatı

Bu not çizelgesine göre Şehzade Mehmed Selim Efendi'nin dersleri, bir önceki imtihan sonuçlarına benzer şekilde yüksek başarı ile değerlendirilmiştir. Derslerin büyük çoğunluğu "iyi" ve "çok iyi" derecelerle notlandırılmış, şehzadenin eğitimdeki başarısını pekiştirmiştir.

4.3. Şehzade Mehmed Abdülkadir Efendi (1878-1944)

Tablo 4: Mehmed Abdülkadir Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶⁰

Devletlü Necabetlü Abdülkadir Efendi Hazretleri								
Okunan Dersler	Kur'an-ı Kerim	Dürr-i Yekta	Talim-i Farsî	Talim-i Tarih-i İslam	İmlâ	Hesap	Coğrafya	Fransızca
Derslere tahsis olunan numaralar	45	45	45	45	45	45	45	45
İktisab buyurdukları kıymetler ve bulundukları dereceler	45 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	33 Karibü'l-a'la (İyiye yakın)	40 A'la (İyi)	44 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	41 A'la (İyi)	33 Karibü'l-a'la (İyiye yakın)	42 A'la (İyi)	42 A'la (İyi)
Bir ay zarfında gördükleri bahisler	Kur'an-ı Kerim'i güzel okumakta	İrade-i cüz'ıye tahsine geldikleri	Birinci bab hitâm bulduğu	Talim-i İslam ibaresini güzel okumakta oldukları	Türkçe kelimeleri hatasız yazabildikleri	Kesir-i adi bahsinde bulundukları	Avrupa kıtasının ahvalı-tabiyesi	İbare kıraatıyla Fransızca'dan ziyade müstakmil kelimelerle mukaleme

⁵⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perâkende Maârif Nezâreti Marûzâtı* [Y.PRK.MF.], 2/78.

⁶⁰ BOA, Y. PRK. SGE, 5/25.

Sultan II. Abdülhamit'in oğlu ve Şehzade Mehmet Selim Efendi'nin kardeşi olan Şehzade Mehmed Abdülkadir Efendi, 17 Şubat 1893 tarihinde yapılan imtihanlarda başarılı bir performans sergilemiştir. Alınan notlar, şehzadenin eğitimdeki ilerlemesini ve derslere olan yatkınlığını göstermektedir. Tablo 4'te verilen notlar, şehzadenin akademik başarısını daha ayrıntılı bir şekilde incelememize olanak tanımaktadır.

Notların 45 puan üzerinden değerlendirildiği çizelgede, Şehzade Mehmed Abdülkadir Efendi'nin okuduğu derslerin hem dini ilimleri hem de diğer ilimleri kapsadığı görülmektedir. Bu dersler arasında yer alan Dürr-i Yekta, bir ilmiyal kitabı olup, şehzadenin dini bilgiye olan ilgisini yansıtmaktadır. Ancak Dürr-i Yekta ve hesap derslerinde aldığı notların, iyiye yakın orta derece olması dikkat çekmektedir. Bu, şehzadenin bu derslerde daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyduğunu gösterebilir. Diğer derslerde ise şehzade iyi ve çok iyi dereceleri alarak genel olarak yüksek bir performans sergilemiştir. Üç ay sonra yapılan 17 Mayıs 1893 tarihli sonraki imtihan sonuçları, Şehzade Abdülkadir Efendi'nin eğitimdeki gelişimini daha ayrıntılı şekilde ortaya koyacaktır. Tablo 5'te verilen notlar, bu ilerlemenin izlenmesine olanak tanımaktadır.

Tablo 5: Mehmed Abdülkadir Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶¹

Devletli Necabetli Abdülkadir Efendi Hazretleri								
Okunan Dersler	Kur'an-ı Kerim	Dürr-i Yekta	İmla-i Osmani	Tarih-i İslam	Hesab-ı Mükemmel	Talim-i Farsî	Coğrafya	Fransızca
Derslere tahsis olan numaralar	45	45	45	45	45	45	45	45
bu yurdunkı kıymetler ve bulundukları dereceler	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	41 A'la (İyi)	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	41 A'la (İyi)	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	39 A'la (İyi)	40 A'la (İyi)	39 A'la (İyi)
Bir ay zarfında görüldükleri bahisler	Sure-i Kehf geldiği ve gützel kıraat eylemekte oldukları	Terk-i salah bahsine gelmişlerdir	Tasvir-i ahlak nam kıtaptan kelimat-ı müsta'mele ve manaları gösterilmektedir	Kıraat tarikiyle Emeviler bahsinde bulundukları	Kesri adi ve ahasri bahsini edman eyledikleri	Ezber tarikiyle bab-ı rabia geldikleri	Avrupa kıtasının boğazlarına geldikleri	İbare kıraatiyle beraber kelimat hatimle ezberlettiği

Bu imtihan sonuçlarına göre Şehzade Mehmed Abdülkadir Efendi'nin önceki imtihanlarda iyiye yakın derecede olan ders notlarını yükselttiği ve diğer derslerle aynı derecede, yani iyi ve çok iyi seviyesine getirdiği görülmektedir. Bu durum, şehzadenin eğitimdeki başarısını artırma çabalarını ve ilerlemesini gösteren önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

4.4. Şehzade İbrahim Tevfik Efendi (1874-1931)

Sultan Abdülmecid'in tahta çıkmayan oğullarından Mehmet Burhanettin Efendi'nin oğlu olan Şehzade, 17 Şubat 1893 tarihinde yapılan imtihanlar

⁶¹ BOA, Y. PRK. MF, 2/78.

sonucunda aldığı notlarla eğitimdeki durumunu göstermektedir. Tablo 6'da yer alan notlar, şehzadenin derslere gösterdiği ilgi ve akademik başarısını yansıtmaktadır. Bu imtihan sonuçları, şehzadenin eğitimdeki güçlü ve zayıf yönlerinin anlaşılmasına imkân tanımaktadır.

Tablo 6: İbrahim Tevfik Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶²

Devletlü Necabetlü İbrahim Tevfik Efendi Hazretleri									
Okunan Dersler	Mecmâ'ü'l Âdâb	Dürr-i Yekta	Pend-i Attâ	Sarf-ı Arabî	Hesap	Hendese	İmla	Coğrafya	Fransızca
Derslere tahsis olan numaralar	45	45	45	45	45	45	45	45	45
İktisab buyurdıkları kıymetler ve bulundukları dereceler	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	30 Evsat (Orta)	44 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	42 A'lâ (İyi)	33 Karibü'l-a'la (İyiye yakın)	41 A'lâ (İyi)	43 Aliyyü'l-a'la (Çok iyi)	40 A'lâ (İyi)	33 Karibü'l-a'la (İyiye yakın)
Bir ay zarfında görüldükleri bahisler	Mescide azimet edmenin adabı bahsine gelmiştir	Erkan-ı Salâh bahsine geldikleri	Nik-Bahtı bahsine gelmiştir	Ef'âl-i sahiha tasrifinde bulundukları	Kesr-i adi hitam bulundugu	Hatlar ile za'viyelerin muhtelif şekil ve miktarları bahsinde	Yanlışsızca yazabildikleri	Afrika kıtasının memleketleri taksimi bahsinde	Tatbikahtı ibare kıraati, mükaleme ve kıraat esnasında ef'al-i kıyasiyye ve gayri kıyasiyyenin tefrikleri

Şehzade İbrahim Tevfik Efendi, 17 Şubat 1893 tarihli imtihanında, dört dini ilimler ve beş diğer ilimler dersinden sınav olmuştur. Dürr-i Yekta, hesap ve Fransızca derslerinden 30 ve 33 puan alarak en zorlandığı derslerde güçlük yaşadığı görülmektedir. Üç ay sonra yapılan 17 Mayıs 1893 imtihanı, şehzadenin bu zorlukları aşmak için gösterdiği ilerlemeyi gözler önüne serecektir.

Tablo 7: İbrahim Tevfik Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶³

Devletlü Necabetlü İbrahim Tevfik Efendi Hazretleri										
Okunan Dersler	Mecmâ'ü'l Âdâb	Dirri Yekta	Sarf-ı Arabî	Pend-i Attar	Usul-i İnşa	Tarih-i İslam	Hesab-ı Mükemmel	Hendese	Coğrafya	Fransızca
Derslere tahsis olan numaralar	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45
İktisab buyurdıkları kıymetler ve bulundukları dereceler	40 A'lâ (İyi)	40 A'lâ (İyi)	40 A'lâ (İyi)	45 A'liyyü'l-a'lâ (Çok iyi)	45 A'liyyü'l-a'lâ (Çok iyi)	39 A'lâ (İyi)	45 A'liyyü'l-a'lâ (Çok iyi)	45 A'liyyü'l-a'lâ (Çok iyi)	33 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	33 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)
Bir ay zarfında görüldükleri bahisler	Namazın adabı bahsine geldikleri	Namazın adabı bahsine bulundukları	Ef'al-i sahihanın tasviri bahsine bulundukları	Esbab-ı a'fiyet bahsine geldikleri	Nahv-i inşa kitabında tedris eylediği	Henüz bidayetinde olup mealî suretiyle tedris eylediği	Kesr-i adi ve ahşari bahisleri hitam bulduğu	Eşkal-i zukesrülhla	Afrika kıtasının ve ve sathî memleketleriyle miktarı nüfus ve dinleri	Mükaleme suretiyle tercüme ve ef'al ile kelimatın tatbiki

Bu çizelgeye göre, şehzadenin üç ay öncesine kadar aldığı derslerde bazı değişiklikler olduğu tespit edilmiştir. İmla dersi çıkarılmış ve yerine Usul-i İnşa ve İslam Tarihi dersleri eklenmiştir. Genel olarak incelendiğinde, şehzadenin Fransızca derslerinde diğer derslere kıyasla daha zayıf olduğu görülmektedir.

⁶² BOA, Y. PRK. SGE, 5/25.

⁶³ BOA, Y. PRK. MF, 2/78.

Bu, şehzadenin Fransızca alanında ek bir çaba sarf etmesi gerektiğini ve bu dersin onun eğitiminde daha fazla zorluk teşkil ettiğini göstermektedir.

4.5. Şehzade Ahmet Efendi (1878-1944)

Tablo 8: Ahmet Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶⁴

Devletlü Necabetlü Ahmet Efendi Hazretleri								
Okunan Dersler	Kur'an-ı Kerim	İlmi-i Hal	Talimi-Farisi	Tarih-i İslam	İmla	Hesap	Coğrafya	Fransızca
Derslere tahsis olan numaralar	45	45	45	45	45	45	45	45
İktisab buyurdukları kıymetler ve bulundukları dereceler	25 Evsat (Orta)	25 Evsat (Orta)	39 A'lâ (İyi)	33 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	35 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	31 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	36 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	36 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)
Bir ay zarfında görüldükleri bahisler	Muafiyetle okuyabildikleri	Mükellef kemisnelerin vaezaif-i meşruları bahsinde	Bab-ı evvel nihayetine geldikleri.	İbâresini oldukça okuyabildikleri	Telaffuza göre kelimeler terkip ettirildiği	Taksiminde bulundukları	Tarifat-ı coğrafya	İbare kıraatiyle Fransızca'da müstamel kelimelerin artırılması ve bunlarla küçük mükâlemeler

Sultan II. Abdülhamit'in oğlu olan Şehzade'nin, 17 Şubat 1893 tarihinde yapılan imtihanlar sonucunda aldığı notlar, onun eğitimdeki başarı seviyesini yansıtmaktadır. Tablo 8'de verilen notlar, şehzadenin derslere gösterdiği ilgiyi ve bu derslerdeki genel performansını ortaya koymaktadır.

Şehzade Ahmet Efendi'nin ders notları incelendiğinde, şimdiye kadar incelenen diğer şehzadelere kıyasla daha düşük bir başarı gösterdiği görülmektedir. Özellikle Kur'an ve ilmi-hal gibi dini ilimlerle ilgili derslerde aldığı düşük puanlar dikkat çekmektedir. Bu durum, şehzadenin bu derslerde daha fazla çaba harcaması gerektiğini ve dini eğitim alanında zorlandığını göstermektedir. Üç ay sonra yapılan 17 Mayıs 1893 tarihli imtihan sonuçları ise Tablo 9'da verilmiş olup, bu sonuçlar şehzadenin gelişim gösterip göstermediğini daha net bir şekilde ortaya koyacaktır.

⁶⁴ BOA, Y. PRK. SGE, 5/25.

Tablo 9: Ahmet Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶⁵

Devletlü Necabetlü Ahmet Efendi Hazretleri							
Okunan Dersler	Kur'an-ı Kerim	İlmi-i Hal	İmla-i Osmani	Tarih-i İslam	Hesap	Talim-i Farişi	Fransızca
Derslere tahsis olan numaralar	45	45	45	45	45	45	45
İktisab buyurdukları kıymetler ve bulundukları dereceleri	35 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	32 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	31 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	35 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	35 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)	41 A'lâ (İyi)	37 Karibü'l-âlâ (İyiye yakın)
Bir ay zarfında gördükleri bahisler	Sure-i Ankebüt'a geldikleri	Haram bahsine geldikleri	Tasvir-i ahlak kitabından kelime-i musta'melerin imla ve manaları	Kıraat tarikiyle Emeviler bahsinde bulundukları	Taksim bahsinde bulundukları	Ezber tarikiyle bâb-ı râbia geldikleri	İbare-i kıraatiyle beraber keîmat-ı musta'mele ezberlettirildiği

Bu seferki not çizelgesine göre, Şehzade Ahmet Efendi'nin Kur'an ve ilmiyal derslerindeki notlarını orta dereceden iyi dereceye yükseltmeyi başardığı görülmektedir. Ancak, diğer derslerine ait notlarının aynı derecelerde seyrettiği, yani önceki imtihanlardaki başarı seviyesinin korunmuş olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, şehzadenin bazı derslerde ilerleme kaydettiğini ancak diğer derslerde aynı performansı devam ettirdiğini göstermektedir.

4.6. Şehzade Mehmed Burhanettin Efendi (1885-1949)

Sultan II. Abdülhamit'in oğullarından olan Şehzade, yapılan imtihan sonucunda yaklaşık 8 yaşında iken aldığı notlarla erken yaşta elde ettiği başarıyı göstermektedir. Tablo 10'da yer alan notlar, şehzadenin eğitime olan ilgisini ve bu yaştaki performansını yansıtmaktadır. Bu sonuçlar, onun eğitimdeki temel yetkinliklerini ve gelecekteki gelişim potansiyelini gözler önüne sermektedir.

Tablo 10: Mehmed Burhanettin Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶⁶

Devletlü Necabetlü Mehmet Burhanettin Efendi Hazretleri						
Okunan Dersler	Kur'an-ı Kerim	Talimi Kıraat Rakam Hattı	Esami-i Osmaniye ve İmla Kıraat ve Ezber	Hesap Zihni Tadat ve Terlim	İdman-ı Zihin Kıraat ve Ezber	Hüsn-i Hat
Derslere tahsis olan numaralar	45	45	45	45	45	20
İktisab buyurdukları kıymetler ve bulundukları dereceleri	43 Aliyy-ül-a'la (Çok iyi)	45 Aliyy-ül-a'la (Çok iyi)	41 A'lâ (İyi)	45 Aliyy-ül-a'la (Çok iyi)	44 Aliyy-ül-a'la (Çok iyi)	20 Aliyy-ül-a'la (Çok iyi)

⁶⁵ BOA, Y. PRK. MF, 2/78.

⁶⁶ BOA, Y. PRK. SGE, 5/25.

1. Bir ay müddet tedrisiyede: Kuran-ı Kerim yirmi dördüncü cüz-i şerifinden üç sayfa okudukları.
2. Bir ay müddet tedrisiyede: Oku namındaki risaleyi ahlaktan yedi bahis ve altı sayfa okudukları.
3. Bir ay müddet tedrisiyede: Esmâ-i Osmaniye'den doksan dokuz ismi kıraat ve bir vazife-i ezber eyledikleri.
4. Bir ay müddet tedrisiyede: Ahaddan miete elfe kadar ta'dad ve terkin eyledikleri.
5. Bir ay müddet tedrisiyede: İdmani zihinden nevi beşer ve hane üzerine üç sayfalık malûmat-ı mütenevvia belledikleri.
6. Bir ay müddet tedrisiyede: Yüz otuz iki satır karalama yazdıkları ve derece-i terkileri melfufen arz ve takdim kılınan hat desenlerinde meşhut buyurulacağı.

Bu not çizelgesine göre, Şehzade Mehmet Burhanettin Efendi'nin bir aylık eğitim sürecinde, sadece imla ve okuma derslerinde iyi derece almış olduğu, ancak diğer tüm derslerde çok iyi dereceye sahip olduğu görülmektedir. Bu, şehzadenin genel olarak güçlü bir akademik performans sergilediğini ve eğitimdeki başarısını kanıtlamaktadır. Üç ay sonra yapılan 27 Mayıs 1893 tarihli imtihan sonuçları, şehzadenin bu başarıyı sürdürüp sürdüremediğini daha ayrıntılı şekilde gösterecektir. Tablo 11'de yer alan notlar, bu gelişmenin izlenmesine imkân tanımaktadır.

Tablo 11: Mehmet Burhanettin Efendi'nin İmtihan Cetveli.⁶⁷

Devletlü Necabetlü Abdülmecit Efendi Hazretleri						
Okunan Dersler	Kuran-ı Kerim	İlmihal	Risale-i Ahlak	Tuhfetü's-Şahane	Arabî Emsile	Hüsni Sülûs ve Nesih
Derslere tahsis olunan numaralar	10	10	10	10	10	10
İktisab buyurdıkları kıymetler ve bulundukları dereceler	9	7	4	7	5	8

1. Kuran-ı Kerim: Bir ay zarfında 23. Cüz-i şerifeden yirmi iki sahife okudukları. Talim-i Kıraat ve İmla: (Hazine-i Tedrisat) namındaki kitaptan on sekiz sahife kıraat ile mefhumu bildikleri.

⁶⁷ BOA, Y. PRK. MF, 2/78.

2. İlmihal: Yedi sahifede on beş adet sual ve cevap okudukları.
3. Risale-i Ahlak: İki sahifelik malumat ve nesayih-i mütenevvia bildikleri.
4. 205 satır karalama yazdıkları ve derece-i terakkileri melfufen takdim-i atabe-i ulya-yı hümayunları kılınan hatt-ı destlerinde tenzilen şumulü'l-hata-i Şehinşahileri buyurulacağı.

Görüldüğü üzere okunan ders sayısının azalmış olmasıyla birlikte Şehzade Mehmed Burhanettin Efendi'nin notlarının genel olarak orta ve iyi derecelerde seyretmeye devam ettiği gözlemlenmektedir. Bu durum, şehzadenin eğitimdeki performansının bazı derslerde istikrarlı bir şekilde devam ettiğini, ancak diğer alanlarda daha fazla gelişime ihtiyaç duyabileceğini göstermektedir.

4.7. Bulguların Analizi

Osmanlı İmparatorluğu'nda sıbyan ve rüşdiye mekteplerinde uygulanan din eğitimi, öğrencilerin temel dini bilgi ve becerileri kazanmalarını amaçlayan düzenli bir yapıya dayanıyordu. Eğitim, dönemin gereksinimlerine uygun olarak şekillendirilmekte idi. Bu bağlamda eğitim sistemi, *1847 Tarihli Kararname*, *1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi* ile II. Meşrutiyet döneminde yapılan reformlar çerçevesinde içerik ve yöntem açısından yeniden yapılandırılmıştır. Ülke genelinde sıbyan ve rüşdiye mekteplerinde eğitim gören çocuklara yönelik programlar daha temel seviyede idi. Sıbyan mekteplerinde öğrencilere Kur'an-ı Kerim, Tecvid, Elifba, İlmihal, Namaz eğitimi ve dini risaleler öğretilirdi. Bu dersler, çocukların ibadet bilgilerini öğrenmelerine ve temel dini beceriler edinmelerine olanak sağlardı. Rüşdiye mekteplerinde ise eğitim daha ileri bir düzeye taşınarak Kur'an-ı Kerim, Ulûm-u Diniyye, Fıkıh, Siyer, Ahlak ve Adab-ı Muaşeret gibi dersler müfredata dâhil edilir ve öğrencilere Arapça ile Farsça dil eğitimi verilirdi.

Şehzadelerin genel eğitim programı içerisinde din eğitiminin önemli bir yeri bulunmaktadır. Not çizelgelerinde yer alan derslerin hemen yarısı din eğitimine yönelik derslerden oluşmakta olup geriye kalan dersler ise diğer ilim dallarına aittir. Kuran-ı Kerim, İlmihal, Risale-i Ahlak, Tuhfetü's Şahane, Arabi Emsile, Mecma'ül Adab, Pend-i Attar, Sarf-ı Arabi, Nahv-i Arabi, Dürr-i Yekta, Talim-i Tarih-i İslam din eğitiminde yer alan başlıca derslerdir. İçerik olarak Kur'an-ı Kerimi düzgün okuma, ilmihal ve ahlak derslerine ağırlık verildiği görülmektedir.

Kur'an-ı Kerimi güzel okumak ve ezber yapmak şehzade eğitimindeki en önemli derstir. Öyle ki şehzadeler küçük yaşta bu şekilde Kur'an ile tanışır

sonrasında diğer dersleri yavaş yavaş okumaya başlamaktadır. Şehzadelerin din eğitimine ilgileri ve diğer derslere kıyasla bu derslerdeki başarılarına bakıldığında Şehzade Ahmet Efendi hariç diğer şehzadelerin derslerinde genel olarak iyi ve pekiyi şeklinde dereceler aldıkları söylenebilir. Dini dersler ile diğer derslerin dereceleri arasında zaman zaman farklar olsa da bu fark çok belirgin biçimde değildir. Ancak Şehzade Ahmet Efendi, tüm şehzadeler içerisinde en kötü notlara sahip şehzadedir. Ve yine dini dersler ile diğer ilimlere ait dersler arasında çok fark bulunmamaktadır.

Şehzade eğitiminde hocaların seçimi dönemlere göre farklılık göstermiştir. Önceleri sarayda özel hocalar eşliğinde çalışan şehzadeler, sonrasında halk ile aynı okullara gidip aynı hocalardan ders almaya başlamıştır. Sonrasında tekrar bazı özel hocalar ile beraber çalıştıklarını görmekteyiz. Hocalar tüm dersler için bir tam puan belirlemiş ve şehzadelerin ilgili derslerden hangi puanları aldıklarını çizelgeler ile göstermişlerdir. Bu çizelgelerde şehzadelerin aldıkları puanların, derse ait tam puana göre hangi dereceye denk geldiği ile ilgili dönemde okutulan derste hangi aşamaya geldikleri gibi bilgiler de yer almaktadır.

Yaşı küçük olan şehzadelerin okudukları derslerin tamamı ya da tamamına yakını Kur'an, ahlak, ilmihal gibi dini temelli derslerdir. Ancak şehzadelerin yaşları büyüdükçe ve anlama düzeyleri arttıkça Kur'an, ahlak, ilmihal gibi derslerin biraz daha ayrıntılı halleri olan Mecmâ'ül Âdâb, Pend-i Attar, Dürr-i Yekta, Tarih-i İslam dersleri gibi dersleri okumaktadırlar. Ayrıca yine yaşları büyüdükçe Hesap, Hendese, Felekiyat, Fransızca gibi dini ilimler haricindeki dersleri de görmektedirler.

Osmanlı İmparatorluğu'nda şehzadeler ve sıradan halkın çocuklarının din eğitiminde içerik ve yöntem açısından belirgin farklılıklar bulunmaktaydı. Şehzadeler, devlet yönetimine hazırlanmak amacıyla daha özel ve kapsamlı bir eğitim alırken, Kur'an-ı Kerim, Tecvid, Fıkıh, Siyer, Ulûm-u Diniyye gibi dini derslerin yanı sıra Arapça, Farsça, Osmanlı Türkçesi ve Fransızca gibi dillerde ileri düzeyde eğitim görürlerdi. Buna karşılık sıbyan ve rüşdiye mekteplerinde halk çocuklarına temel düzeyde din eğitimi veriliyordu. Sıbyan mekteplerinde Kur'an-ı Kerim, Tecvid, Elifba, İlmihal ve dini risaleler, rüşdiyelerde ise daha ileri düzeyde Kur'an, Fıkıh, Siyer ve Ahlak dersleriyle birlikte dil eğitimi bulunuyordu. Şehzadelerin eğitimi bireyselleştirilmiş ve derinlikliken, diğer aynı yaş grubu çocukların eğitimi geniş kitlelere yönelik temel bilgilerle sınırlıydı. Bu durum, şehzadelerin yöneticilik rolü ile halkın genel dini eğitimi arasındaki ayrımı yansıtmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde şehzadelerin din eğitimine ilişkin uygulamaların yalnızca dini bilgi aktarımına değil, aynı zamanda ahlaki ve etik değerlerin kazandırılmasına yönelik bütüncül bir çaba içerdiğini ortaya koymaktadır. İncelenen arşiv belgeleri ve imtihan not cetvelleri, şehzadelerin aldıkları dini derslerin (örneğin, Kur'an-ı Kerim'in doğru okunması, İlmihal, Risale-i Ahlak, Dürr-i Yekta, Pend-i Attar ve Tarih-i İslam gibi) yönetim ve liderlik vasıflarının oluşumunda merkezi bir rol oynadığını göstermektedir.

Bilhassa ekberiyet ve kafes uygulamaları gibi yöntemlerin, hem eğitimin sürekliliğini sağlama hem de hanedan içindeki güç dengelerini düzenleme amacı taşıdığı; bu sayede genç şehzadelerin hem bireysel gelişimleri hem de devlet yönetimine hazır hale getirilmeleri mümkün kılınmıştır. Elde edilen bulgular, dini ilimlerin sistematik olarak pekiştirilmesinin, şehzadelerin teknik, idari ve manevi yönleriyle donatılmasında belirleyici olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra dönemler arası reformların etkisi, din eğitiminin içeriğinde ve öğretim yöntemlerinde gözle görülür farklılıklar oluşturmuş; bu da Osmanlı şehzade eğitim modelinin zaman içinde evrildiğini ortaya koymuştur.

Sonuç itibarıyla Osmanlı şehzade eğitimi, devletin en üst kademelerinde görev yapacak liderlerin yetiştirilmesinde dini ve etik temellerin vazgeçilmez bir bileşen olduğunu kanıtlamaktadır. Bu çok katmanlı eğitim modeli, tarihsel bir perspektif sunarak günümüz eğitim sistemlerinde interdisipliner öğrenme, eşitlik ve kapsayıcılık ilkelerinin benimsenmesine ışık tutabilir. Makalenin bulguları, geçmişteki uygulamaların çağdaş eğitim yaklaşımlarına ilham verebilecek değerli referanslar sunduğunu göstermektedir.

Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makalede Yazar Katkılarının Yüzdesi (Percentage of Author Contributions in the Article)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributor Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%55	%45
Veri Toplanması Data Collection	%50	%50
Veri Analizi Data Analysis	%60	%40
Makalenin Yazımı Writing the Article	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%90	%10

Kaynakça | References

- Akyıldız, Ali. *Yusuf İzzettin İkbâl İdhar İntihar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.
- Akyüz, Yahya. *Türk eğitim tarihi MÖ 1000-MS 2007*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2021.
- Alderson, Anthony Dolphin. *Osmanlı Hanedanının Yapısı*. çev. Şefaettin Severcan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Ali Vasıb Efendi. *Bir Şehzadenin Hâtırâtı Vatan ve Menfâda Gördüklerim ve İştiklerim*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Âşık Paşazâde. *Osmanoğullarının Tarihi Tevârih-i Âl-i Osmân*. haz. Kemal Yavuz-M.A. Yekta Saraç, İstanbul: Koç Kitaplığı, 2003.
- Baltacı, Cahit. *15.-16. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Başkutlu, Salih. “Kafesten Temsiliyete Osmanlı Devleti’nde Veliahtlık Kurumu”. *Tarih Kritik Dergisi* 6/2 (Nisan 2020), 162-172.
- Beydilli, Kemal. “Mahmud II”. *DİA C. XXVII* (2003), 352-357.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Fuad Türkgeldi Evrakı [HSD.AFT.]*, 6/113.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT.]*, 487/23880.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dâhiliye [İ.DH.]*, 1148/89544.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dosya Usulü [İ.DUİT.]*, 4/86.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE.]*, 72/131.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK.]*, 39/81.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perâkende Maârif Nezâreti Marûzâtı [Y.PRK.MF.]*, 2/78.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkânı ve Saray Görevlileri Maruzatı [Y.PRK.SGE.]*, 1/55.
- Demir, Abdullah. “Osmanlı Hukukunda Devletin Yapısı”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 1–19.
- Demirel, Fatih. “II. Meşrutiyet’ten Sonra Osmanlı’da Orta Öğretimler: Sultâniler”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 27/2 (2012), 339-358.

- Ekiz, Durmuş. *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri*. İstanbul: Anı Yayıncılık, 2003.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klasik Çağında: Hanedan, Devlet ve Toplum*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. C. III, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Eroğlu, Haldun. "Şehzade". *DİA XXXVIII* (2010), 480-483.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tacüt'te-Tevarih*, ed. İsmet Parmaksızoğlu, C. 1, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300–1600)*. çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Kronik Kitapçılık, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Kayadibi, Fahri. "Fatih Sultan Mehmet Döneminde Eğitim ve Bilim". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 8 (2003), 1-18.
- Kaytaz, Fatma. "Erken Dönem Osmanlı Tarih Metinlerine Göre Osman Gazi'nin Orhan Gazi'ye Nasihatleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 7, 147-163.
- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Bekâ el-Kefevî". *DİA C. X* (1994), 298.
- Kırpık, Cevdet. *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*. Ötüken Neşriyat, 2016.
- Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Kutay, Cemal. *Avrupa'da Sultan Aziz*. İstanbul: Posta Kutusu Yayınları, 1977.
- Küçük, Cevdet. "Abdülhamid II". *DİA C. I* (1988), 216-224.
- Küskü, Fırat, "Şehzadegân Mektebi" *Türk Maarif Ansiklopedisi C.6* (2024), Türkiye Maarif Vakfı- Türkiye Bilimler Akademisi, 25-27.

- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kırıatlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ortaylı, İlber. *Türklerin Altın Çağı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2017.
- Öktem, Ülker. "Osmanlı Medreselerinde Felsefe". Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi 15/15 (2004), 271-288.
- Özcan, Abdulkadir. *II. Mahmud'un Memleket Gezileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Simavi, Lütfi. *Osmanlı Sarayının Son Günleri*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006.
- Tahsin Paşa. *Abdülhamit - Yıldız Hatıraları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Taş, Kenan Ziya. *Osmanlılarda Lalalık Müessesesi*. İstanbul: Kardelen Kitabevi, 1998.
- Türkgeldi, Ali Fuat. *Görüp İşittiklerim*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Uşaklıgil, Halit Ziya. *Saray ve Ötesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Ünüvar, Safiye. *Saray Hatıralarım*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Yurdakul, İlhami. "Şehzade Eğitimi", *Türk Maarif Ansiklopedisi C. 6* (2024), Türkiye Maarif Vakfı-Türkiye Bilimler Akademisi, 23-25.
- Yurtbilir, Mustafa Murat. "19. Yüzyıl Avrupa Diplomasisi içinde Oryantal Yer Arayışlar: Sultan Abdülaziz'in 1867 Avrupa Gezisine Bir Bakış". *Eklektik Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2024), 129-160.

Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürri'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ında Hz. Peygamber

Dr. Selim Ümütlü | ORCID: 0000-0001-8667-955X | selimumutlu53@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Çorum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9c46>

Öz

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında ömür sürdüğü düşünülen Ali Baba Rûmî; Gaziantep, Arapgir ve Maden'i içine alan coğrafyada yaşamış bir Kâdiri şeyhidir. Şairin on bir eseri olmakla birlikte bunlardan sadece *Dürri'l-fu'âd* ve *şeyhü'l-irşâd* günümüze kadar gelmeyi başaramış, dolayısıyla onun hakkındaki bilgiler bu eserinden elde edilmiştir. Müellif eserini; ekber tarikat olarak gördüğü Kâdiriliğin tasavvuf geleneğindeki mümtaz yerini muhataplarına anlatmak, Abdülkâdir Geylânî hakkında ortaya atılan dedikodu kabilinden iddiaları çürütmek, halkı ve müritlerini batıl cereyanlardan korumak gibi amaçlarla kaleme almıştır. Ana bölümleri mesnevi nazım biçimiyle kaleme alınan eser 9526 beyitten oluşmaktadır. Öte yandan eserde farklı biçim ve türlerde yazılmış çok sayıda müstakil manzume ile çoğunluğu Arapça olmak üzere yaklaşık 145 sayfa tutarında mensur alıntılar da bulunmaktadır. Mehdi'nin zuhurundan Abdülkâdir-i Geylânî ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin tahrif edilmesine, tıraş adabından derviş kıyafetlerine varıncaya kadar dinî ve tasavvufî pek çok mevzuu bünyesinde barındıran *Dürri'l-fu'âd*, muhteva yönünden oldukça zengin bir eserdir. Bu zengin muhteva içinde yer alan konulardan biri de Hz. Peygamber'dir. Tasavvufî mevzularda muhataplarına telkinlerde bulunan şair, sözlerini Hz. Peygamber'in hadisleriyle desteklemiştir ve onun yaşantısından örnekler vermiştir. Öte yandan ona duyduğu muhabbeti gerek mesnevi içindeki beyitlerle gerekse naat türündeki manzumerde dile getirmiştir. Bu çalışmada *Dürri'l-fu'âd* ve *şeyhü'l-irşâd*'da yer alan Hz. Peygamber'e dair beyit ve manzumeler incelenecek, böylece mutasavvîf bir şairin zihin dünyasındaki Hz. Peygamber tasavvuru ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Tasavvuf, Ali Baba Rûmî, Dürri'l-fu'âd, Hz. Muhammed.

Atf Bilgisi: Ümütlü, Selim. "Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürri'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ında Hz. Peygamber", Marifetname 12/1(Haziran 2025), 403-431.

<https://doi.org/2010.47425/marifetname.vi.1656449>

Geliş Tarihi	04.01.2025
Kabul Tarihi	29.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışma Doç. Dr. Seydi Kiraz danışmanlığında 08.11.2024 tarihinde tamamladığımız <i>Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürri'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ı (İnceleme, Edisyon Kritikli Metin, İndeks)</i> başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Selim Ümütlü)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Prophet Muhammad in Durr al-Fu'ād and Sheikh al-Irshād of Arapgirli Ali Baba Rûmî

Dr. Selim Ümütlü | ORCID: 0000-0001-8667-955X | [selimumutlu53@gmail.com.tr](mailto:selimumutlu53@gmail.com)

Ministry of National Education, Çorum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9e46>

Abstract

Ali Baba Rûmî, who is thought to have lived in the late 19th and early 20th centuries, was a Qâdiri sheikh who lived in Gaziantep, Arapgir and Maden. Although the poet has eleven works, only *Durr al-fu'ād* and *sheik al-irshād* have survived to the present day, so the information about him is obtained from this work. The author wrote his work with the aim of explaining to his interlocutors the privileged place of Qâdiriism, which he regarded as the āber order, in the Sufi tradition, refuting the rumor-like claims about 'Abd al-Qâdir al-Ghaylânî, and protecting the people and his disciples from superstitious movements. The work, the main parts of which are written in masnavi verse form, consists of 9526 couplets. On the other hand, the work also contains many independent verses written in different forms and genres and approximately 145 pages of prose excerpts, mostly in Arabic. *Durr al-fu'ād* is a very rich work in terms of content, containing many religious and mystical topics ranging from the appearance of the Mahdi to the falsification of the works of 'Abd al-Qâdir Ghaylânî and Ibn al-'Arabî, from shaving etiquette to dervish clothes. One of the subjects included in this rich content is the Prophet Muhammad. The poet, who advised his interlocutors on Sufi matters, supported his words with the Prophet's hadiths and gave examples from his life. On the other hand, he expressed his love for him both in the couplets of the masnavi and in the verses of the na't genre. In this study, the couplets and verses about the Prophet Muhammad in *Durr al-fu'ād* and *sheik al-irshād* will be analyzed, and thus the conception of the Prophet Muhammad in the mind of a Sufi poet will be tried to be revealed.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Islamic Mysticism, Ali Baba Rûmî, Durr al-Fu'ād, Prophet Muhammad.

Citation: Ümütlü, Selim. "The Prophet Muhammad in Durr al-Fu'ād and Sheikh al-Irshād of Arapgirli Ali Baba Rûmî", Marifetname 12/1(June 2025) 403-431.

<https://doi.org/2010.47425/marifetname.vi.1613229>

Date of Submission	04.01.2025
Date of Acceptance	29.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
	*This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürri'l-Fu'ād ve Şeyhü'l-İrşād'ı (İnceleme, Edisyon Kritikli Metin, İndeks", supervised by Doç. Dr. Seydi Kiraz.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Selim Ümütlü)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Türk-İslâm edebiyatını muhteva anlamında besleyen ana kaynaklardan biri de Hz. Peygamber'dir. Ona duyulan sevgi; Türk edebiyatında naat, siyer, mevlid, hilye, miraciye, kırk hadis, hicret-nâme, gazavat-nâme, mucize-nâme, şefaât-nâme gibi manzum ve mensur pek çok edebî türün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bununla birlikte mensur eser kaleme alan müellifler sözlerine besmele ve hamdeyleyle başlamalarının hemen akabinde Hz. Peygamber'e salât ve selâmda bulunmayı ihmal etmemişler; manzum eser kaleme alan müellifler de tevhid ve münacâtların ardından naatlara yer vererek onu en güzel vasıflarla yâd etmişlerdir. Her cuma akşamı minarelerden yükselen salâlardan çocuklara konulan isimlere, hemen her vesileyle okunan mevlid-i şeriflerden çinilere işlenen *Kaside-i Bürde* beyitlerine kadar pek çok örnek Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin toplumsal hafızamızda daima kayıtlı olduğunu göstermektedir. Öte yandan *Kur'an*'da "Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun."¹ buyrulması ve aynı doğrultuda pek çok hadisin bulunmasından dolayı Hz. Peygamber'e salâvat getirmek Müslümanlar için bir zorunluluk addedilmiştir. Bu nedenledir ki her Müslüman, günde beş vakit *salli ve barik* dualarını okuyarak Hz. Peygamber'e hürmet ve bağlılığını izhar eder. Aynı durum, Müslüman şairler için de söz konusudur. Onu hatırlamadan, ona tazimde bulunmadan şiir vadisinde yol almak neredeyse imkânsızdır. Söze Allah'ın adını zikretmekle başlayan her şair, Hz. Peygamber'i yâd ederek onun lutfundan, feyzinden ve bereketinden yararlanmak ister. Çünkü onu hatırlamak ve hatırlatmak, şair için bir şeref vesilesidir. Bu, bir nevi Hz. Peygamber'in Ka'b b. Zühre'nin omuzlarına bıraktığı hırkaya bürünmek, başka bir ifadeyle "kutlu bir hırkayla taltif edilmek" anlamına gelmektedir.² Nitekim Hz. Peygamber için ilk defa bir naat kaleme alan Ka'b b. Zühre'den itibaren her Müslüman şairin ufkunda Hz. Peygamber vardır. Türk şairler, bu sevgiyi çok daha ileri götürmüşler; Hz. Peygamber'in neredeyse hayatının her safhasını şiirin ve edebiyatın konusu hâline getirmişlerdir. Onun doğumu, hicreti, miracı, gazveleri, mucizeleri ve sözleri pek çok esere ilham vermiş; yüzyıllar içinde bir peygamber edebiyatı vücuda gelmiştir. Bu edebiyatın gücünü ve etkisini hiç kaybetmeden bugüne kadar gelmesinin yegâne sebebi ise Hz. Peygamber'e duyulan derin sevgi olmuştur.

¹ Ahzâb 33/56.

² Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hikmet Akdemir-Seydi Kiraz, Kutlu Hırkayla Taltif Edilen Bir Şiir: *Kaside-i Bürde* Üzerine Yazılmış Bir Hâşiye ve Hulâsası (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2024), 6-15.

Türk halkının evine girebilmeyi başarmış kitapların içeriğine bakıldığında bunların önemli bir kısmının Hz. Peygamber'le ilgili olduğu görülür. Örnek vermek gerekirse Osmanlı toplumunda en çok sevilen ve okunan kitaplardan birisi Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sidir. Bu eserin onlarca nüshası ve baskısı bulunmaktadır.³ Yapılan bir çalışmada Osmanlı Dönemi boyunca en çok okunan ve Osmanlı toplumunun zihin, gönül ve inanç haritasının oluşmasında rol oynayan eserler “zemin metinler” olarak adlandırılmış ve çeşitli açılardan incelenmiştir.⁴ Bu eserlerden dördünün doğrudan Hz. Peygamber'i konu alması bir tesadüften ibaret değildir. Bunlar; Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'si, onun bir çeşit mensur ifadesi olan Yazıcızade Ahmet'in *Envârü'l-Âşıkîn*'i, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i ve bir salâvat kitabı olan *Delâilü'l-Hayrât*'tır. Hz. Muhammed'i dinî hayatın merkezi hâline getiren bu eserlerin yanı sıra yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda rastlanan naat mecmuaları (mecnû'a-i nu'ûtlar) ile Yunus Emre'nin ve diğer pek çok şairin dillerde dolanan Hz. Peygamber konulu ilahileri de Allah Resulü'ne duyulan sevginin en somut tezahürleridir. Fuzûlî'nin ifadesiyle; onu övmenin bereketiyle [pek çok] şairin değersiz sözleri değerlenmiş, nisan bulutundan süzülen yağmur tanesi misali bir inciye dönüşmüştür.⁵

Hz. Muhammed'e duyulan sevgi, Türk milletinin kültürel hayatında ve medeniyet tasavvurunda önemli bir yer tutmuştur. Bu millet, ordusu için “Peygamber ocağı” nitelemesini kullanmış; askerine de “Mehmetçik” adını vermiştir. İstiklal Marşı dahi Hz. Peygamber'in hayatından bir sahneyi hatırlatmak ve millete teselli vermek üzere “Korkma!” sözcüğüyle başlatılmıştır. Hz. Peygamber'in sûretini ve güzel vasıflarını konu alan hilye levhaları bereket getirmesi için evlere asılmış, mimari yapıların iç süslemelerinde ondan bahseden

³ *Muhammediye*'nin sadece İstanbul'da 58 adet yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca metnin tamamını ihtiva etmeyen 7, Anadolu'nun muhtelif illerindeki kitaplıklarda da 16 yazma nüshası daha mevcuttur. Eserin yurt dışındaki kütüphanelerde de yazma nüshaları bulunmaktadır *Muhammediye*, Osmanlı Dönemi'nde farklı tarihlerde 47 kez matbaada basılmıştır. Esere olan ilgi Latin harflerinin kabulünden sonra da devam etmiş, bu dönemde eser farklı yayınevlerince 10 kez basılmıştır. Bk. Âmil Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı Sultan İkinci Murad Devri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 53-76; Beyza Terzi Sarı, “Muhammediye”, *Zemin Metinler*, ed. Burak Koç - Peyami Sefa Gülay (Konya: Loras Yayınları, 2021), 139-140.

⁴ Dursun Ali Tökel, “Bir ‘Kendilik Kılavuzu’ Olarak Zemin Metinler”, *Zemin Metinler*, ed. Burak Koç - Peyami Sefa Gülay (Konya: Loras Yayınları, 2021), 24-28.

⁵ Su Kasidesi'nin “Yümn-i na'tünden güher olmuş Fuzûlî sözleri / Ebr-i nîsândan dönen tek lü'lü-i şeh-vâra su” şeklindeki taç beytinin günümüz Türkçesine aktarımı şu şekildedir: “Suyun nisan yağmurunda şahlara layık iri inciye dönüşmesi gibi Fuzûlî'nin sözleri de [Hz. Peygamber'in] bereketli/ugurlu methiyle inciye döndü. Söz konusu beytin şerhi için bk. Erdem Can Öztürk, *Su Kasidesi Şerhi* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 224-231.

hat levhalarına yer verilmiştir.⁶ Hazret-i Peygamber'in Medine'de inşa ettiği mescit; Selçuklu'da ulu camilere, Osmanlı'da ise külliye şeklindeki mimari yapılara örnek teşkil etmiştir. Sadettin Ökten'in bu noktadaki düşünceleri konuyu özetler mahiyettedir. Ökten'e⁷ göre Osmanlı Müslümanı, rıza-yı İlahî'yi kazanmanın hemen ardından kendi cinsinden bir beşer olan İslâm Peygamberi'nin şefaatinin kazanmayı ve onun varisleri olan ricâlullahın himmetini üzerinde hissetmeyi gaye edinmiş; hayatının hemen her safhasında bu gayeleri gözeterek yaşadığı mekânları da buna göre inşa etmiştir.

Buraya kadar zikredilen örneklerden hareketle şu tespite ulaşmak mümkündür: Türk milletinin zihin dünyasındaki İslâm anlayışının şekillenmesinde Hz. Peygamber'e duyulan sevgi merkezî bir rol oynamıştır. Dursun Ali Tökel bu durumu, Türklerin dinini medreseden değil, Tekke'den (Ahmed Yesevî tekkesinden) alıp oradan öğrenmiş olmasına, Anadolu'ya geldikten sonra da İslâm'ın daha ziyade tekkeler, dervişler ve sûfiler aracılığıyla yayılmış olmasına bağlamıştır. Yazara göre bu düşüncenin temelinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ merkezli olmak üzere *vahdet-i vücud* ve *nûr-ı Muhammedî* anlayışı bulunmaktadır.⁸ Dolayısıyla Türk milletinin saf ve temiz düşüncesine göre kâinat Hz. Peygamber'in nurundan, diğer bir söyleyişle “onun yüzü suyu hürmeti” için yaratılmıştır. Tökel'in⁹ özlü bir şekilde ifade ettiği üzere “Türk'ün Müslümanlık anlayışının en temelinde tasavvuf, aşk, gönül ve şiir vardır. Hepsinin de temelinde; mevlidler, muhammediyeler, miraciyeler, hilyelerden çok rahat anlaşılabilceği gibi çok farklı, *aşkın* ve *üstün* bir peygamber sevgisi vardır.” Müslüman Türk milletinin zemin metinlerinde ifade bulan bu sevgi, yüzyıllar boyunca Türk edebiyatını besleyen bereketli bir kaynak olmuştur. Bu kaynaktan beslenen, eserini bu zemin üzerine tesis eden şairlerden biri de Arapgirli Ali Baba Rûmî'dir. Bu makalede, ilhamını İbnü'l-Arabî ile Eşrefoğlu Rûmî'den alan mutasavvıf bir şairin zemin metinlerden filizlenen bir eseri merkeze alınacak; eserde yer alan Hz. Peygamber sevgisine dair unsurlar belirlenen başlıklar dâhilinde incelenecektir.

⁶ Hz. Muhammed'e duyulan sevginin Osmanlı toplumundaki yansımaları için bk. Ziya Kazıcı, *Osmanlı Kültüründe Hz. Peygamber* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020).

⁷ Sadettin Ökten, *İçimde AVM var! Şehir ve Medeniyet* (İstanbul: Tutikıtap Yayınları, 2015), 131.

⁸ Tökel, “Bir ‘Kendilik Kılavuzu’ Olarak Zemin Metinler”, 28.

⁹ Dursun Ali Tökel, “Türklükle İslamlığı Yoğuran Eser: Muhammedîye”, *Zemin Metinler*, ed. Burak Koç - Peyami Safa Gülay (Konya: Loras Yayınları, 2021), 144.

1. Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

Ali Baba Rûmî'nin hayatıyla ilgili olarak edebiyat tarihi kitaplarında, tezkirelerde ve diğer biyografik kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Onun hayatı ve edebî kişiliği hakkındaki yegâne kaynak, günümüze ulaşabilen tek eseri olan *Dürri'l-fu'âd*'dır. Bu nedenle şairin hayatına, zikredilen eserde yer alan bilgiler ışığında değinilecektir. Ali Baba Rûmî, *Dürri'l-fu'âd*'ı Abdülkâdir-i Geylânî, İbnü'l-Arabî ve Eşrefoğlu olmak üzere üç şeyhin ruhundan aldığı manevi yardımla h. 1317 (m. 1899/1900) yılında Gaziantep'te Müftü Hanı'nda yazmaya başlamış ve Arapgir'in ismi belirtilmeyen bir köyünde h. 1321 (m. 1903/1904) yılında tamamlamıştır. Onun bir Kâdirî şeyhi olduğu ve nasihat yönü ağır basan bir eser kaleme aldığı göz önüne alınırsa eserini tamamladığı tarihte yaş olarak kemâle erdiğini tahmin etmek mümkündür. Dolayısıyla şairin ömür sürdüğü dönem, yaklaşık olarak 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başına tekabül etmektedir.

Şair, eserinde kendi hayatıyla ilgili birtakım biyografik bilgiler de vermiştir. Buna göre Ali Baba Rûmî'nin babası Bayrakdaroğlu İbrahim, Vechi Paşa'nın hizmetinde bulunan “Mevlevî meşrep” ve “şerif” bir zattır. Paşa, İbrahim yaşlanınca onu Antakya'ya göndermiş ve Asi Nehri civarındaki arazilerine nezaret etmekle görevlendirmiştir. Şair Rûmî de burada dünyaya gelmiştir. Şairin annesi Ayşe Hanım, eşi vefat edince oğlunu da yanına alıp baba ocağı Arapgir'e taşınmıştır. Ali Baba, başlangıçta bu şehre alışamamış fakat ilerleyen günlerde çevresinde pek çok ihvan toplanmıştır. Bu durum birtakım hasetçileri harekete geçirince şair Arapgir'i terk edip Maden'e göç etmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte annesini kaybeden Ali Baba, büyük üzüntü duymuş ve kendi tabiriyle Halık'a râm olup günlerce dolaşmıştır. Bu seyahatleri kapsamında Şam'a gitmiş ve kendisine pir addettiği İbnü'l-Arabî'nin kabrini ziyaret etmiştir. Burada yaklaşık üç ay riyazet hayatı yaşamıştır. Şam yolculuğu esnasında Hama'da ikamet eden Abdülkâdir-i Geylânî'nin torunlarından Abdülcebbâr Efendi'nin tekkesini ziyaret etmiş, bu zatla günlerce sohbet etme imkânı bulmuştur. Müellif, eserinde Arapgir'in Horan (Bölükbaşı Uşağı) köyünde şahit olduğu, Allah dostu bir zatın vefatından bir buçuk yıl sonra mezarının açılmasına ve cesedinin çürümemiş olduğunun görülmesine dair bir hadiseye de yer vermiş; “Gelip ‘*Antâb*’a ol Müftî *Hânı*’nda / *Bîmâr çok gün kalıp cāmî’yanında*” (b. 8145), “*Baba Rûmî fakîri fehmet imdi / Günahkâr ‘aşî kul ‘Antâb’da şimdi*” (b. 8338) gibi bazı beyitlerde ise kendisinin Gaziantep'te bulunduğu söz etmiştir. Bu durum onun Şam seyahati dönüşünde hayatını Gaziantep'te ve Arapgir'de sürdürdüğünü düşündürmektedir.

Ali Baba Rûmî, bir manzumesinde “*Qavlimiz qavl-i Süleymân âşikâr burhânımız*” (G72, b. 6)¹⁰ diyerek şeyhine olan bağlılığını ifade etmiş olsa da Kâdiriyye tarikatına mensup olduğu anlaşılan Süleyman isimli mürşidi hakkında detaylı bilgi vermekten kaçınmıştır. Öte yandan seyrüsülukunu nerede ve ne şekilde tamamladığına dair bir bilgiye de yer vermemiştir. Sadece bir dönem Bektaşî ve Rifâî yoluna girdiğinden, ardından Kâdirî yolundan üç zata bağlandığından, bunlardan da “zevk ve karabet” bulamayıp Eşrefoğlu Rûmî’yi kendisine manevi rehber edindiğinden bahsetmiş ve onun sayesinde Abdülkâdir-i Geylânî’ye yöneldiğinden söz etmiştir. Eserde yer alan bilgilere göre onun sadece Arapgir’de değil; Maden, Şanlıurfa, Birecik, Malatya, Eğin ve Gaziantep’te müritleri ve muhipleri bulunmaktadır.

Ali Baba’nın ilham aldığı üç pir, eserindeki üslubu ve muhtevayı belirleme hususunda önemli rol oynamıştır. Bu zatlardan ilki Kâdirî yolunun piri Abdülkâdir-i Geylânî’dir. Abdülkâdir-i Geylânî’ye duyduğu hayranlık ve samimi bağlılık şairin kişiliğinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Öte yandan Eşrefoğlu Rûmî’ye duyduğu muhabbetin tesiriyle kendisine “Rûmî” mahlasını seçmiş, eserini oluştururken büyük ölçüde *Tarikat-nâme*’den etkilenmiştir. Şairin eserinde geniş bir yer ayırıp manevi bağlılığını ifade ettiği üçüncü isim ise Şeyh-i Ekber olarak da bilinen Muhyiddin İbnü’l-Arabî’dir. Bahis konusu zatlara olan mensubiyetini “*Hüsn-i zannım Gavs ile Şeyh Ekber’edir bî-riyâ / Özgeye etmem tenezzül Eşrefî’yim bî-riyâ*” (M17) dizeleriyle dile getiren şair, zikredilen üç şeyhin dışında Kâdirî yolundan gelen pek çok zat hakkında da övgü dolu ifadeler kullanmıştır. O, zaman zaman kendisinden söz ederken “ümî” ifadesini kullansa da bunun Hz. Peygamber’in vasfıyla vasıflanmaktan öte bir anlam taşımadığı aşikârdır. Zira Arapça kitaplardan uzun alıntılar yapan, eserinde kullanımı yaygınlaşmamış Arapça ve Farsça ibarelere yer veren, İslâm’ın ve tasavvufun pek çok meselesi hakkında görüş beyan eden, Kâdiriyye’nin müktesebatına son derece hâkim olan bir müellifin bahsi geçen dilleri bilmemesi ve iyi bir tedrisattan geçmemiş olması düşünülemez.

Ali Baba Rûmî, mutasavvıf kimliği olan çoğu şairin yaptığı gibi şiir sanatının kurallarına riayet etme noktasında özel bir çaba sarf etmekten ziyade muhtevayı muhataplarına en kestirme yoldan ulaştırmanın gayretinde olmuştur. Bu nedenle onun manzumelerinde çok sayıda aruz kusuruna, mısra düzeyinde

¹⁰ Bu makalede geçen manzume ve beyit numaraları makalenin hazırlanmasında esas alınan doktora tezinden alınmıştır. Bk. Selim Ümütlü, *Arapgirli Ali Baba Rûmî’nin Dürri’l-Fu’âd ve Şeyhü’l-Irşâd’ı (İnceleme, Edisyon Kritikli Metin, İndeks)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 371-1521.

tekrarlara ve bazı dil yanlışlarına rastlamak mümkündür. Onun edebî kişiliği sadedinde zikredilmesi gereken diğer bir husus da mizah ve hiciv unsurlarının üslubunun bir parçası olmasıdır. Zira o Hurûfî, Hulûlî ve Râfîzî olarak nitelendirdiği toplulukları pek çok vesileyle alaya almış, onlar karşısındaki konumunu “*Baňa Rûmî Baba derler derûnu pür-şafâ derler / Hulûlîye vebâ derler dilim seyf-i gâzâ oldu*” (G11, b. 15) dizeleriyle dile getirmiştir. Onun temel mücadelesi, saf gönüllü ümmi halkı tezvîrat nevinden yanlış bilgilerle aldatmaya çalışan, onların kalplerini tasavvufî ve Kâdirîlikten soğutmaya gayret eden “hasetçi” kimselerdir. Onların asılsız fikirlerini çürütüp akıllarda soru işareti bırakmamak için pek çok konuya temas etmiş; sözlerini ayetler, hadisler ve muteber kitaplardan yaptığı alıntılarla desteklemiştir. O, pek çok kaynaktan edindiği bilgileri hemen her kesimin anlayabileceği basitlikte ve sadelikte nazma aktarmanın derdinde olmuştur. “*Eger kendi yedimde iş olaydı / Nakil yazmak daha bundan kolaydı*” (b. 8692) diyen şair, bir yandan düşüncelerini şiirin kabına sığdırmakta zorlandığını itiraf etmiş; öte yandan eserini kendi iradesinin dışında tecelli eden bir ilhamla ve kendisine verilen bir vazife olarak kaleme aldığı hususunun altını çizmiştir.

Eşrefoğlu Rûmî'yi kendisine manevî baba addeden (KT1, b. 5), Yûnus Emre'yle rüyasında musahabe eden (b. 6522-6533), İbnü'l-Arabî ile manevî âlemde gezintiye çıkan (G71), Seyyid Nizamoğlu *Dîvân*'ını dikkatle okuyan (b. 2393) Ali Baba Rûmî'nin zikredilen şahsiyetlerle aynı neşveyi paylaşmaması düşünülemez. Dolayısıyla o; güzelliği sadelikte arayan, bir yönü daima Hakk'a ve hakikate bakan şiir tarzını benimsemiş ve bu hususta seleflerinin izinden gitmiştir. Okuduğu kaynaklarda gördüğü kimi dil özelliklerini taklit etmekle kalmayıp geçmişten gelen dil mirasını kendine özgü mizah anlayışı ve samimiyetinden gelen doğrulukla işlemiş; böylece özgün bir söyleyişe ulaşmayı başarmıştır.

Dürrü'l-fu'âd'da yer alan bilgilere göre Ali Baba Rûmî; bu eserinin dışında Mevlûd, Fütûhu'l-aşk, Neş'etü'l-vâkıfîn, Mâhü'l-leyl, Râfîz-zulmet, İzharü'l-kizb, Feth-i bâb, Teskînu'l-vakâr, Zamîrû'l-mutaassıbîn ve Silsile-nâme olmak üzere on eser daha kaleme almıştır. Bu durum onun “velûd” bir müellif olduğunu göstermektedir. Yine Dürrü'l-fu'âd'dan anlaşıldığı kadarıyla zikredilen eserlerin büyük bir kısmının tasavvufî mevzulara, Abdülkâdir-i Geylânî hakkındaki yanlış bilgilerin düzeltilmesine ve Kâdirî yolunun savunmasına tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Yazma eser kütüphanelerinde yapılan taramalara rağmen bu eserlerden Dürrü'l-fu'âd haricindekilere ulaşamamıştır. Şair, Maden'de ikamet etmekteyken Arapgir'deki evlerinde bir yangın çıktığından ve bu evin içindeki eşyalarıyla birlikte tamamen yandığından bahsetmiştir. (b. 8381-8382) Dolayısıyla

müelîfin Dürrü'l-fu'âd dışındaki eserlerinin de bu yangında zayi olması ihtimal dâhilindedir.

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Ali Baba Rûmî'nin günümüze ulaşabilen tek eseri olan *Dürrü'l-fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd* hakkında bilgi verilecek, akabinde eserde yer alan beyit ve manzumelerden hareketle mutasavvıf bir şair olan Ali Baba Rûmî'nin Hz. Peygamber hakkındaki duygu ve düşünceleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Nasihat içerikli tasavvufi bir mesnevi: Dürrü'l-fu'âd ve şeyhü'l-irşâd

Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin h. 1317 (m. 1899/1900) yılında yazmaya başlayıp h. 1321 (m. 1903/1904) yılında tamamladığı *Dürrü'l-fu'âd ve şeyhü'l-irşâd*'ın [Yüreğin incisi ve hak yolun göstericisi] Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde biri 601 diğeri 672 sayfadan oluşan iki nüshası bulunmaktadır. Rûmî, eserini “başka kitaplarda mensur olarak anlatılan kimi hadiseleri nazma aktararak sevaba nail olmak” (b. 3675), “ekber/efdal tarikat olarak addettiği Kâdirîliğin tasavvuf geleneğindeki yerini müritlerine anlatarak onların tarikata bağlılıklarını artırmak” (b. 1002, b. 6614), “Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik hakkında ortaya atılan dedikodu kabîlinden iddiaları cevaplayıp dervişlerin gönlünün tarikattan soğumasını engellemek” (b. 3554-3556) gibi amaçlarla kaleme almıştır. Daha önce bahsedildiği üzere eserini üç büyük şeyhin ruhundan gelen işarete icabet ederek yazdığını belirten şair, bu durumu eserin telif sebebi olarak göstermiştir. (b. 8134-8139)

Dürrü'l-fu'âd, mesnevi nazım biçiminde yazılmış bir eser olmakla birlikte eserin tertibi klasik mesnevilerden birtakım farklılıklar arz eder. Nitekim yazar eserine bölüm başlıkları koymamış, konuları konuşma dilinin rahatlığıyla ele almış, zaman zaman ele aldığı konuyla ilgili ayetlere, hadislere ve uzun iktibaslara başvurmuştur. Kaynak gösterme konusunda oldukça hassas davranan şair, yararlandığı kaynakları eserinin manzum kısımları içerisinde yazarlarıyla birlikte zikretmiş; eserin sonunda bunları ayrıca liste hâlinde vermiştir. Eserin sonundaki bu bölüm, Abdülkâdir-i Geylânî hakkında kaleme alınmış çeşitli türdeki kitapları ihtiva eden bir bibliyografya görünümündedir.

Eserin iki nüshası üzerinden ortaya konan çeviri yazılı metin, 9526 beyti ihtiva etmektedir. Öte yandan mesnevinin içerisinde çok sayıda müstakil manzumeye de yer verilmiştir. Bunlardan 7'si kaside, 6'sı murabba, 1'i muhammes, 2'si müseddes, 99'u gazel, 3'ü nazm, 7'si kıt'a biçiminde yazılmıştır.

Eserde; çeşitli konularda takdim, bilgilendirme ve açıklamalar içeren 52 müfret ile hece ölçüsüyle yazılmış 15 manzume de mevcuttur. *Dürri'l-fu'âd*, ihtiva ettiği nazım türleri açısından da oldukça zengin bir eserdir. Eserde; münâcât, naat, medh-i çehâr-yâr-ı güzîn, düvâz-deh imamân, elif-nâme, hicviye, methiye, mersiye, muammâ, nutuk, pend-nâme, silsile-nâme ve şathiye olmak üzere 13 türde kaleme alınmış manzumeler tespit edilmiştir. Ayrıca eser içerisinde büyük bir kısmı Arapça nakillerden oluşan mensur kısımlar da mevcuttur. Bunların hacmi yaklaşık 145 sayfadır.

Eserin muhtevasını dinî ve tasavvufî unsurlar ile genelde tasavvufa özelde ise Kâdirîliğe ve Abdülkâdir-i Geylânî'ye yöneltilen eleştirilere verilen cevaplar oluşturur. Şair, bahis konusu cevaplara “reddiye” adını vermiş ve bu reddiyelerde çoğu zaman imalı bir dili ve mizahi bir üslubu tercih etmiştir. Bunlardan bazılarını; zuhur-ı Mehdi'ye iman etmeyen kimselerin iddiaları, Hurûfî itikadına mensup kimselerin iddiaları, cehrî zikrin şeriata uygun olmadığını savunanların iddiaları, Hz. Ali adına uydurulan *Dîvân*'da Abdülkâdir-i Geylânî'nin ve ona tazimde bulunan bazı şeyhlerin eleştirilmesi, Ahmed er-Rifâî'nin manevî makamının Abdülkâdir-i Geylânî'den daha büyük olduğunu savunan kimselerin iddiaları, Yûnus Emre'nin Bektâşî olduğu iddiası ve *Hüsniye*¹¹ adlı kitapta yer alan bazı iddialar olarak sıralamak mümkündür. Bu iddiaları akli ve nakli delillerle çürütmeye çalışan şair, iddia sahiplerinin çelişkilerini ortaya koymuş; müritlerini ve muhiplerini bunlara inanmamaları hususunda uyarmıştır.

Dürri'l-fu'âd, estetik endişelerden uzak sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Sohbet/vaaz üslubunda kaleme alınan eser, dağınık bir görünüm arz etse de hemen hemen bütün konuların odağında Abdülkâdir-i Geylânî vardır. Aynı şekilde eserde bahsi geçen mutasavvıf şahısların da neredeyse tamamı Abdülkâdir-i Geylânî ile bağlantıları vesilesiyle ele alınmıştır. Onun manevî makamının büyüklüğü ortaya konmaya ve halk nazarında Kâdirîliğin efdal tarikat olduğu hususu ispatlanmaya çalışılmıştır. Zaman zaman muhatabını sarsmak isteyen şair, “Yazıklar vâh saña ey bî-halâvet” (b. 3306), “Yeter gâflet uyan ey mürde kalbli” (b. 3731), “Ne bilsin taştan gâfil mürâî” (b. 3798) gibi sert ifadeleri tercih etmiştir. Bu durum onun, vaazlarında muhataplarına “Yazık sana!”, “A ölü

¹¹ Ebü'l-Fütûh er-Râzî'ye (ö. 1557) nisbet edilen *Hüsniye* risalesi, Şîa'ya ait birtakım inanışları *Hüsniye* adlı bir cariye'nin dilinden hasımlarına karşı savunan bir eserdir. Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Üzümlü, “*Hüsniye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/34-35.

kalpliler!”, “*A gâfiller!*” gibi hitaplarla seslenen Abdülkâdir-i Geylânî’nin üslubundan etkilendiğini göstermektedir.¹²

Dürrü’l-fu’âd; halkın ve müritlerin itikadını koruma gayesine matuf olarak dinî, tasavvufî, ahlakî çok sayıda mevzuyu nasihat-amiz bir üslupla ele alan bir kitaptır. Nitekim eserde Hurûfiliğin eleştirisinden tarikat silsilelerine, Abdülkâdir-i Geylânî’nin hayatından onun eserlerini değiştirip başkalarına mal edenlerin yergisine, tıraş adabından derviş kıyafetlerine varıncaya kadar pek çok konu halkın anlayabileceği sadelikte ve basitlikte ele alınmıştır. Yazdığı kitap vesilesiyle muhataplarını uyarmak ve onlara nasihat etmek isteyen şair, bu niyetini eserinin bazı bölümlerinde şu şekilde aşikâr etmiştir: “*Kabûl kıl pendimi toğru sefer kıl*” (b. 3926), “*Murâd ümmî olanlar etsin idrâk*” (b. 8710), “*Kelâmımdan uyanıp al sebak yâr*” (b. 4025), “*Kitâbımla îkâz ol etme işyân*” (b. 7503) Örneklerde görüldüğü üzere kitapta anlatılanlardan ders alınmasını arzu eden şair, muhataplarının yanlış yollara sapmalarını engellemenin arayışında olmuştur. Öte yandan eserin türü hakkında bir değerlendirme yapılırken *Dürrü’l-fu’âd*’ın klasik bir nasihat-nâme olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Birbirinden bağımsız pek çok mevzuyu ihtiva eden eser için “nasihat-nâme”yi bir üst başlık olarak düşünmek daha isabetli olacaktır. Şair, Kâdiriyye’yi şemsiye bir tarikat olarak addedip pek çok tarikatın silsilesini Abdülkâdir-i Geylânî ile irtibatlandırmaya çalışmış; bu vesileyle eserinde yoğun bir şekilde silsile-nâmelere yer vermiştir. Bununla birlikte eserin adında geçen “İrşad şeyhi” ifadesinden anlaşılacağı üzere müellifin düşüncelerini teksif ettiği hususların pek çoğu tarikat müntesiplerinin eğitilmesi maksadına hizmet etmektedir. Nitekim şair, bu türde yazılmış mensur bir eser olan Eşrefoğlu Rûmî’nin *Tarikat-nâme*’sini kendisine model almıştır. Bu nedenle eserin büyük bir kısmında, sufilerin uyması gereken kurallardan bahsedilmiş, bu bölümler âdâbü’l-mürîdîn tarzında kaleme alınmıştır. Netice itibarıyla *Dürrü’l-fu’âd*’ı, baştan sona nasihat ve telkinler içeren bir öğüt kitabı olarak düşünmek yerine farklı türleri ve tarzları nasihat amacına yönelik olarak bir araya getiren nevi şahsına münhasır bir eser olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Dürrü’l-fu’âd’ın zengin muhtevası içerisinde dikkat çeken konulardan birisi Hz. Peygamber’e duyulan muhabbetir. Şair, gerek mesnevi içerisinde gerekse

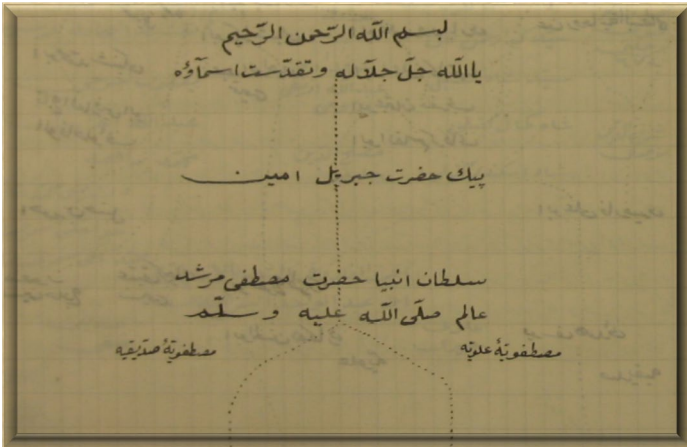
¹² Abdülkâdir Geylânî’nin bahis konusu sert ve celalli üslubu için bk. Dilaver Güner, “Klasiklerimiz/VII ‘el-fethu’r-rabbânî ve’l-feyzu’r-rahmânî” (Abdülkâdir el-Geylânî-ö.561/1166)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (2002), 170. Söz konusu hitap şekilleri için bk. Abdülkâdir Geylânî, *Cilâu’l-hâtır Marifet Yolu*, çev. Osman Güman (Gelenek Yayınları, 2023), 107-202.

müstakil manzumelerde bu sevgiyi dile getirmiş; bu konuda muhataplarına bazı telkinlerde bulunmuştur.

3. Dürri'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'da Hz. Peygamber

3.1. Tarikat Silsilelerinin Kaynağı olarak Hz. Muhammed

Ali Baba Rûmî, Hz. Peygamber'e daha ziyade tasavvufi anlam çerçevesi içerisinde yer vermiştir. Tasavvufi kavramların meşruiyeti hususunda muhataplarını ikna etmek isteyen şair, sık sık Hz. Muhammed'in hayatından örnekler vermiştir. Örneğin zikir hususunda onun, insanları hak dine davet etmeden önce Ebî Kubeys Dağı'na gidip sesli zikirde bulunmasından (b. 3332-3343) ve ashâbın sevinmesine vesile olan bir hadisenin akabinde 400 sahabeyle birlikte kıyam zikrine durmasından bahsetmiştir. (b. 3681-3713) Biat hususunda ise sahabenin Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e bağlılıklarını ifade etmesini delil göstermiştir. (b. 177-212) Hz. Peygamber'i "mürşid-i âlem" olarak tanımlamış, eserinin sonunda yer verdiği harita şeklindeki silsilede Allah Teâlâ'dan Cebrâîl'e, ondan da Hz. Muhammed'e (a.s.) gelen yolu "Tarikat-ı Muhammediyye" olarak isimlendirmiştir. Bu haritaya bakıldığında sesli zikri benimseyen tarikatların silsilesinin Hz. Ali yoluyla (Mustafaviyye-i Aleviyye), gizli zikri benimseyen tarikatların silsilesinin ise Hz. Ebû Bekir yoluyla (Mustafaviyye-i Sıddîkiyye) Hz. Peygamber'e ulaştığı görülmektedir:



Çizim 1: *Dürri'l-fu'âd*'da yer alan harita şeklindeki tarikat silsilesi¹³

¹³ Ali Baba İbn Seyyid İbrahim, *Dürri'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd* (Nadir Eserler: Marmara Üniversitesi Kütüphanesi, YZ0065, 674), 667.

Şaire göre Hz. Peygamber, dinin sultanı ve cihanın padişahıdır. O, dünyadaki bütün insanlar için bir rehberdir. Onun rehberi ise Cebrâil (a.s.) olmuş, Allah'ın emriyle ona sıkça gidip gelmiştir:

*Resûl sulţân-ı dîn şâh-ı cihânken
Kamu halka delîl gevher-feşânken*

*Aña rehber 'azîz Cibrîl olupdur
Hağ emriyle varıp bisyâr gelipdir (b. 276-277)*

Bütün yollar, “Tarîk-i Mustafâ” isminde birleşir. Görünen ve görünmeyen ne varsa ondan kalmıştır. Kim ona uyarsa kurtulanlardan olur:

*Kamunuñ ismi Hâmîd'de olur yek
Tarîk-i Muştafâ derler delîl peyk*

*Zâhir bâtın ne var andan kalıpdır
Uyar kim Aḥmed'e nâcî olupdur (b. 677-678)*

Hz. Peygamber, Hicret esnasında sığındıkları mağarada, Hz. Ebû Bekir'e “ism-i Celâl” zikrini telkin etmiştir. “Bekrî yol” da denilen gizli zikrin aslı budur:

*Ebû Bekr'e verip ism-i Celâl'i
Anıñla hem bulup ol zât kemâli*

*Ki hicretde mübârek gâr içinde
Edip telkîn Muhammed yâr içinde*

*Budur mahfî zikir zikr et Hudâ'yı
Olap Bekrî yolu terk et sîvâyı (b. 293-295)*

Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin evindeyken ona tevhid zikrini telkin etmiştir, cehrî (sesli) zikrin aslı budur:

*Kılıpdır tevḥîdi telkîn 'Alî'ye
Resûlu 'llāh 'azîz fâzıl velîye*

*Bu telkîn bâb-ı mesdûd dâr içinde
Olap Zehrâ 'Alî Muhtâr içinde (b. 298-299)*

Âşıklar önce şeyhlerinde fâni olurlar, sonra da Hz. Resul'de fâni olup fakr u fena bulurlar. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat hep onundur. Onun yolundan gidenler derviş olur, ona muhalefet eden de şeytana asker olur:

*Âşıklar ibtidâ şeyhinde ey cān
Olap fânî eder bir niçe seyrân*

*Olur fânî Resûl'den şöñra tâlib
Bulur fakr u fenâ andan o râğıb*

*Fenâfî'llâh olup qalmaz nişân
Keşâfet lâ olur görmez cihânı*

*Bu besdir fehî eden cânlar kalîl var
Sükût eyle hadîsle çün delîl var*

*Zâhirde hem bâtında yol Resûl'den
Gider dosta nebî aşl u uşûlden*

*Şerî'atla tarîkat ol tabîbiñ
Ma'ârifle hakîkat hep habîbiñ*

*Habîb'e kim uyar dervîş nümâyân
Muḥâlîf kim gider ol cünd-i Şeytân (b. 684-690)*

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin etkisiyle velayeti nübüvvetin gölgesi olarak addeden Ali Rûmî, Hz. Âdem ile Hz. Muhammed arasında gelen peygamber sayısı kadar velî bulunduğunu, Hz. Peygamber'den gelen sırrı taşıyan bu velîlerin yeryüzünde her daim tasarruf ettiğini ifade etmiştir:

*Velâyet ol nübüvvet sâyesidir
Bilir 'ârif tasarruf mâyesidir*

*Kamu aḳtâb ile abdâl u efrâd
Kutbü'l-irşâd ricâlü'l-ğayb ü evtâd*

*Âdem'le Aḥmed'in beyninde yârân
Gelen mürsel 'adedince nümâyân*

*Velî var bir rivâyetde 'ayân bu
Niçe makbûl kitâb içre beyân bu*

*Olupdur saltanat Şâh Muştafâ'ya
Risâlet ḥâtemi ol mâh-liḳâya*

*Velâyetle Hâḳ'ın emriyle anlar
Taşarruf etmede 'âlemde bunlar*

*Bular sırr-ı ḥabîble cümle kâ'im
Gelir biri giderse biri dâ'im (b. 202-208)*

Her velinin bir peygamberin meşrebinde geldiğini ifade eden şair, Abdülkâdir-i Geylânî'nin Hz. Muhammed'in meşrebinde olduğunu belirtmiştir:

Nübüvvet sâyesidir ol velâyet

Ne bilsin mürde-kalb perde dâlâlet

*'Abdû 'l-kâdir Resûl-meşrep gelipdir
Anîñçün ğarb u şarka yed şalıpdir (b. 1314-1315)*

Şair, Abdülkâdir-i Geylânî'nin hiçbir velinin erişemediği özel bir makama erişmesini açıklarken bir menkıbeye yer vermiştir. Bu menkıbeye göre Miraç esnasında Abdülkâdir-i Geylânî'nin ruhu, Hz. Peygamber'in ayağının altına girmiş; bu nedenle onun rütbesi dünyada yüce olmuştur. O, bütün kâmil insanları kendine râm eylemiş, gerek asrında gerekse sonrasında onun gibi bir veli dünyaya gelmemiştir. Çünkü o, Resul'ün ilmine mazhar düşmüştür:

*Hâbîb 'iñ pâ-yi tahtına şeb-i mi 'râc rûhu Ğavşîñ
Hağ emriyle girip buldu dü 'âlemde yüce şânı*

*Anîñçün fânî dünyâya gelende rütbesi a'lâ
Olup kıldı özüne râm o zât her kâmil insânı*

*'Aşrında yok idi sâni aña hem gelmedi hâlâ
Resûl'üñ 'ilmine mazhar düşüp ol Ğavş Geylânî (KT4, b. 1-3)*

3.2. Nûr-ı Muhammedî Düşüncesinin Yansımaları

Tasavvuf düşüncesinde, Nûr sûresinin 35. ayetine yapılan tefsirler bağlamında ortaya çıkan ve Mukâtil b. Süleymân'dan Taberî'ye uzanan birkaç yüzyıllık süreç içerisinde teşekkülünü tamamlayan “Nûr-ı Muhammedî” düşüncesi, zamanla edebiyat vadisine de sirayet etmiş ve burada bir öğretiye dönüşmüştür.¹⁴ Buna göre Hak Teâlâ ilk olarak Hz. Muhammed'i yaratmış, sonra diğer bütün varlıkları onun nurundan yaratmıştır. Onun nuru Hz. Adem'e itikal etmiş ve nihayetinde yine kendinde karar kılmıştır. Bu inanç, halk muhayyilesinde Hz. Muhammed'in diğer insanlar gibi cismani bir varlık olmadığı, baştan aşağı nurdan ibaret bulunduğu anlayışına dönüşmüştür.¹⁵ *Dürrü 'l-fu'âd*'da “Hakikat-ı Muhammediye” de denilen bahis konusu anlayışın yansımalarını görmek mümkündür. Aşağıdaki beyitlerde şair, ilk yaratılan varlığın Hz. Peygamber'in nuru olduğunu ve bütün eşyanın onun nurundan yaratıldığını hatırlatmış ve bu açıdan bakıldığında onun “baba”, Hz. Adem'in ise “oğul” olacağını ifade

¹⁴ Kenan Mermer, *Tasavvuf Edebiyatı İsimler, Kavramlar ve İlişkiler Ağına Metodik Bir Yaklaşım (9-13. yüzyıl)* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2023), 228-250. Ayrıca bk. Claude Addas, *Ehl-i Beyt-i Muhammedî Muhammedî Sülsile Tasavvufta Hz. Peygamber'e Muhabbet ve Bağlılık*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 41-55.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 280; Ahmet Yaşar Ocak, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihîsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 268.

etmiştir.¹⁶ Şaire göre o, öncekilerin ve sonrakilerin seyyidi, bütün peygamberlerin padişahı, Allah dostlarının feyiz kaynağıdır:

*Hakikatde veled Âdem vâlid ol
Gelip andan her eşyâ ey fetâ kûl*

*Degil mi evvelîn ve 'l-âhirîne
Seyid ol bâtınile zâhirîne*

*Degil mi şâh-ı küllî enbiyâ ol
Degil mi 'ayn-ı feyz-i evliyâ ol (b. 1743-1745)*

3.3. Mîmsiz Ahmed ve Yaşayan Kur'ân Olarak Hz. Peygamber

Sûfiler, kudsi hadis olarak kabul ettikleri “Ene'l-Ahmed bi-lâ-mîm” (Ben mîmsiz Ahmed [أحمد], yani Ahad'ım. [أحد]) sözünden hareketle “mîm” harfini, Allah'tan başka her şeyin mahîle [hayal ürünü] olduğunun simgesi olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla bu harf, mutasavvıflarca Hz. Peygamber ile yüce Allah'ı ayıran bir engel olarak telakki edilmiştir. Öte yandan ebced değeri 40 olan mîm harfi, insanın Allah'a yükselmesi için aşması gereken kırk mertebeyi de simgelemektedir.¹⁷ Aşağıdaki beyitte şair, Miraç esnasında Hz. Peygamber'in Allah'ın huzuruna çıkmasına değinirken zikredilen harf sembolizmine başvurmuştur:

*Ki lâ oldu mîm Ahmed buldu yârı
O dem gördü bu gözle Kirdigâr'ı (b. 5524)*

İbnü'l-Arabî'nin “Hz. Peygamber'in devrinde yaşamadığı hâlde onu görmek isteyen varsa Kur'an'ı tefekkür etsin, zira onu tefekkür etmekle Resulullah'ı tefekkür etmek arasında bir fark yoktur.”¹⁸ şeklinde özetlenen düşünceleri Dürrü'l-fu'âd'a şu şekilde yansımıştır:

*Muhammed bûyunu almağ dilerseñ
Oğu her dem gelip Muhtâr'a Kur'ân (G3, b. 6)*

¹⁶ İbn-i Fârîz'ın *Tâiyye Kasidesi*'nde buna benzer beyitler yer almaktadır. Beyitlerin manası şu şekildedir: “Görünüşte ben Âdem'in oğlu isem de bende öyle bir mana vardır ki onun babası olduğumun şahididir. Dedi ki: Ben görünüşte gerçi Âdem'in evlâdındanım, mertebe yönünden herhâlde daha üstünüm.” Bk. Fahrüddin İrâkî, *Lemâat Parıltılar*, haz. Saffet Yetkin (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4.

¹⁷ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Erhan Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 303.

¹⁸ Addas, *Ehl-i Beyt-i Muhammedî Muhammedî Silsile Tasavvufta Hz. Peygamber'e Muhabbet ve Bağlılık*, 104.

3.4. Üsve-i Hasene (Güzel Örnek) Olarak Hz. Muhammed

Hız. Peygamber ve onun yakın çevresi, yaşantılarıyla bütün Müslümanlara örnek olmuştur. Nitekim *Kur'an*'da "... Allâh'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır."¹⁹ buyrulmuştur. Şair, muhataplarına nasihat ederken Hız. Peygamber'in ve ashabının hayatından örnek vermeyi ihmal etmemiştir:

*Aña etse biri cevr ü ezâlar
Anıñ işlâhına vâfir du'âlar*

*Ederdi dü cihânıñ şâhı Aḥmed
Şehâdetle o gaybıñ mâhı Aḥmed (b. 2284-2285)*

*Resûl evlâd u aşhâb hep kanâ'at
Ederlerdi kalîle bî-şikâyet*

*Daḥi az ekl edip vâfir 'ibâdet
Kılarlardı olar ey bî-iṭâ'at (b. 7092-7093)*

İslâm, Allah'a ve Hız. Muhammed'e inanıp itaat etmekten ibarettir. Onun söz, fiil ve onaylarının ortak adına "sünnet" denilmiştir.²⁰ Din adına yapılan bütün uygulamalar, peygamberlerin öncüsü olan Hız. Muhammed'den kalmıştır:

*İslâmlık bu inanmaḡdan 'ibâret
Resûl'le ol Ḥaḡ'a ey bî-iṭâ'at (b. 3683)*

*Dedik mezheble dîn her ne olupdur
O sulṭânıñ kamu andan ḡalıpdır*

*Ḳamunuñ şâhibi ser-enbiyâdır
Resûlu'llâh Muḡammed Muştafâ'dır (b. 8223-8224)*

3.5. Hız. Muhammed'in Vasıfları

Ali Baba Rûmî'nin Hız. Peygamber'den bahsederken kullandığı isim ve sıfatlara bakmak, onun zihnindeki Hız. Muhammed tasavvurunu ortaya koymak hususunda bir çerçeve sunabilir. Ali Rûmî, Hız. Peygamber'den bahsederken onun bilinen isimleri dışında pek çok kelimeye ve terkibe yer vermiştir. Bu ifadeler aşağıda tablo hâlinde sunulmuştur:

¹⁹ el-Ahzâb 33/21.

²⁰ Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153.

Tablo 1: *Dürrü'l-fu'âd'da* Hz. Peygamber'i tavsif için kullanılan ifadeler

<i>‘âlî-hünkâr</i> (b. 7325)	<i>aşl u usûl</i> (b. 926)	<i>baħr-i cûd</i> (b. 1424)	<i>burhân-ı ‘âlem</i> (b. 1313)
<i>cihânıñ rehberi</i> (b. 290)	<i>dü cihânıñ şâhı</i> (b. 2285)	<i>faħr-i cihân</i> (b. 560)	<i>faħr-i ‘âlem</i> (b. 539)
<i>ğayb u şehâdet</i> <i>zübdesi</i> (G90, b. 1)	<i>ğaybıñ mâhı</i> (b. 2285)	<i>ħabîb-i Hâk</i> (b. 290)	<i>hâtem</i> (b. 2639)
<i>ħatm-i risâlet</i> (G33, b. 1)	<i>Ĥudâ’nıñ Ahmed’i</i> (b. 3700)	<i>Ĥudâ’nıñ âşinâsı</i> (b. 539)	<i>kadîm rûh</i> (G90, b. 2)
<i>ķamu sulţânlarıñ</i> <i>sulţânı</i> (G90, b. 4)	<i>maħbûb-ı Mevlâ</i> (b. 2463)	<i>maħbûb-ı Yezdân</i> (b. 2659)	<i>mûr-i dîn</i> (b. 9498)
<i>muhtâr</i> (G3, b. 6)	<i>müy-yı ‘anber</i> (b. 3693)	<i>münîr</i> (b. 763)	<i>mürşid-i ‘âlem</i> (G88, başlık)
<i>nâ’ib-i sulţân</i> (G33, b. 1)	<i>nebîler serveri</i> (b. 543)	<i>nûr-ı Hâk</i> (G90, b. 2)	<i>pür-vefâ</i> (b. 6932)
<i>raħmeten li’l-</i> <i>‘âlemîn</i> (b. 1863)	<i>rûh-ı mü’ebbed</i> (b. 314)	<i>şâdıķu’l-va’dü’l-</i> <i>emîn</i> (b. 3703)	<i>ser-enbiyâ</i> (b. 8224)
<i>seyyidü’l-ervâh</i> (G90, b. 3)	<i>sırr-ı Ĥudâ</i> (G90, b. 1)	<i>sulţân-ı dîn</i> (b. 276)	<i>sulţân-ı ‘âlem</i> (b. 1313)
<i>şâh-ı cihân</i> (b. 276)	<i>şâh-ı din</i> (b. 680)	<i>şâh-ı râh</i> (b. 2371)	<i>şefâ’at ma’deni</i> (b. 61)
<i>şeft’ü’l-müznibîn</i> (M4)	<i>tabîb</i> (b. 3700)	<i>yâr-i Vâhid</i> (b. 560)	<i>yâr-i Vehhâb</i> (b. 3707)

Tablodaki ifadelerden anlaşıldığı üzere şair; *nûr-ı Hâk*, *rûh-ı mü’ebbed*, *kadîm rûh* ifadeleriyle onun ilk yaratılan varlık olmasını, *ķamu sulţânlarıñ sulţânı*, *ser-enbiyâ*, *nebîler serveri* ifadeleriyle peygamberler arasındaki üstün konumunu, *hâtem*, *ħatm-i risâlet* ifadeleriyle son peygamber oluşunu, *faħr-ı l-enâm*, *faħr-i cihân*, *faħr-i ‘âlem* ifadeleriyle övünç vesilesi olan güzel ahlakını, *şefâ’at ma’deni*, *şeft’ü’l-müznibîn*, *tabîb* ifadeleriyle şefaath sahibi oluşunu, *ħabîb-i Hâk*, *maħbûb-ı Mevlâ*, *Ĥudâ’nıñ âşinâsı*, *nâ’ib-i sulţân* ifadeleriyle de yüce Allah’a yakınlığını vurgulamıştır.

3.6. Şairin Ufku: Ali Baba Rûmî’nin Naatları

Sezai Karakoç’un veciz bir şekilde ifade ettiği üzere “İnsanın ufku mümin, müminin ufku peygamber. Peygamberin ufku da mutlak gerçeklerin habercisi, her peygamberi şahsiyetinin katlarında bir yaprak gibi bulunduran Son

Peygamber...”dir.²¹ Dolayısıyla o, her Müslüman şairin kalbinde bir anıt gibi yükselen, daima örnek alınıp özlem duyulan, ötelere gelen sesin son taşıyıcısı olan Allah’ın son elçisidir. Şair Ali Baba Rûmî’nin ona bakışı da bu minvalde olmuştur. Rûmî, söz ne zaman Hz. Peygamber’den açılrsa ona duyduğu hayranlığı dile getirmiş; onun hadislerini sözlerine delil getirmiş, bununla da yetinmeyerek naat türündeki müstakil manzumelerinde ona duyduğu muhabbeti ve onun düşmanlarına duyduğu öfkeyi dile getirmiştir.

Eserde naat türünde kaleme alınmış dört manzume bulunmaktadır. Bunlardan “*Der-Na ‘t-ı Mürşid-i ‘Âlem*” adını taşıyan manzumede yer alan beyitler şu şekildedir:

Der-Na ‘t-ı Mürşid-i ‘Âlem (G7)

[Mefû ‘lün / Mefû ‘lün / Mefû ‘lün / Mefû ‘lün]

1. *Edenler zât-ı pâkinden ibâ’yı yâ Resûla’llâh*
Bula mı ol münâfıklar rızâyı yâ Resûla’llâh
2. *Seniñ evlâdına her kim derünî eylemez ta’zîm*
Şaşırmış râhını bilmez bekâyı yâ Resûla’llâh
3. *Daği aşhâbına zerre ‘adâvet eyleyen kelpler*
Kör olmuş gözleri görmez likâyı yâ Resûla’llâh
4. *Rumûz-ı men ‘aref²²den kim alır bir zerrece lezzet*
Olur ‘âşık bulur senden Hudâ’yı yâ Resûla’llâh
5. *Hezârân derdile Rûmî habîbâ kapuña geldi*
Anı reddeyleme göster devâyı yâ Resûla’llâh

İlk beyitte şair, Hz. Peygamber’in yolundan kaçınanların Allah’ın rızasını kazanamayacağı gerçeğini vurgulamıştır. İkinci beyitte onun evlâdına ve soyundan gelen kimselere hürmet etmeyen kişileri eleştirmiş, onları “yolunu şaşırانlar” olarak tanımlamıştır. Üçüncü beyitte onun ashâbına zerre kadar kin tutanların ahirette Cenâb-ı Hakk’ı görmekten men olunacağını ifade etmiştir. Dördüncü beyitte sûfilerin hadis olarak çokça zikrettiği bir ifadeye atıfta bulunan şair, bu ifadelerden hareketle acizliğini, güçsüzlüğünü, dünyadaki geçici konumunu fark eden insanın sonsuz kudret sahibi olan Allah’a yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bunun yolu da Hz. Peygamber’e çokça muhabbet edip

²¹ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları-I* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014), 103.

²² “Men ‘arefe nefsehü fekad ‘arefe rabbehü”: “Kendini bilen Rabb’ini bilir.” İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmî Değeri*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2021), 4/52 (No. 2532).

ona tabi olmaktan geçmektedir. Son beyitte şair, binlerce dert ile Hz. Peygamber'in huzuruna geldiğini ifade ederek ondan manevi yaralarını iyileştirmesini talep etmektedir. Annemarie Schimmel'in ifadeleriyle “[Hz.] Peygamber'in lütfuna, yargı günündeki şefaatine duyulan samimi güven, hiçbir yerde Türkiye'dekinden daha güzel ifade edilmemiştir.”²³ Ali Rûmî de ondan üstü kapalı olarak şefaet talep etmekte, bu talebin geri çevrilmemesini umut etmektedir.

Eserdeki naat türündeki ikinci manzume “*Na't-ı Şerîf*” başlığını taşır. Dokuz beyitten oluşan manzumenin metni şu şekildedir:

Na't-ı Şerîf (G58)

[Mefâ'îlün / Mefâ'îlün / Feülün]

1. *İki kaşı miyânı pür-ziyâdır*
Nazar kıl cân gözüyle ne zîbâdır
2. *Ruhunda Fâtîha tahrîr olunmuş*
Kırâ'at et kelâm-ı Kibriyâ'dır
3. *Mübârek ağzı barî âb-ı hayvân*
İçen ölmez kamu ehl-i Hudâ'dır
4. *Teninden tamlayandır hamr-ı Kevser*
Yarın sâkî 'Aliyyü'l-Murtażâ'dır
5. *Ne bilsin bî-îmân kimdir kadîm rûh*
Eden idrâk Hudâ'ya âşinâdır
6. *Cihâna gelmedi mişli o şâhiñ*
Şacı ve'l-leyl rûyu ve'd-đuhâdır
7. *Anıñ evlâdını her kim ki sevmez*
Bâıldır tã'ati cümle hebâdır
8. *Dañi aşhâbına buğz eyleyenler*
'Azâzil leşkeri Nemrûdâsâdır
9. *'Ali Rûmî anıñ gerçek yolunda*
Manşûrveş terk-i cân etse sezâdır

²³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 293.

Şair, bu manzumede Hz. Peygamber'in birtakım özelliklerine değinerek ona duyduğu hayranlığı dile getirmiştir. İlk beyitte bahsi geçen onun iki kaşının arasındaki ışık, "nûr-ı nübüvvete" bir işarettir. Bu nur, Hz. Âdem'den başlayıp Hz. Peygamber'e gelinceye kadar her peygambere intikal etmiş; en son hakiki sahibi olan Hz. Peygamber'de karar kılmıştır.²⁴ Dolayısıyla onun iki kaşı arasından yayılan nura nazar edip ondaki ilahi güzelliği görmek gerekir.

Eserinde sık sık Hurûfî itkadını eleştiren Ali Rûmî, bu beyitte Hurûfî-meşrep şairlerin şiir diline kazandırdığı bir mazmundan yararlanmıştır. İlahi hatların yüzde nakşedilmiş olduğu inancından hareketle yüzü güzelliğin merkezi olarak addeden Hurûfîler, Allah'ın kendisini *Kur'an*'daki harfler vasıtasıyla gösterdiğini, bu harflerin sayısal karşılığının ise yüzde tecessüm ettiğini iddia etmişlerdir. Bu anlayışa göre insan yüzünde bulunan "iki kaş, dört kirpik ve bir saç" yedi sayısını verir. Bahis konusu yedi hat, es-seb'a'l-mesânî (Dizilmiş Yedi İnci) de denilen Fâtiha sûresindeki ayete karşılık gelir. İnsanın anadan doğduğu zaman sahip olduğu bu hatlar "ümmî (anadan doğma) hatlar" olarak isimlendirilmiş ve Fâtiha sûresine "Ümmü'l-Kur'an" denilmesi onun ayet sayısının ümmî hatlarla eşit olmasına bağlanmıştır.²⁵ Ali Rûmî, bu mazmunu biraz değiştirerek Hz. Peygamber'in yüzünde *Kur'an*'ın özü olan Fâtiha sûresinin yazılı olduğunu ve Allah kelamının onun yüzünden okunabileceğini söylemiştir. Böylece Hz. Ayşe'nin "Onun ahlakı (şahsiyeti ve yaşayışı) *Kur'an*'dı."²⁶ şeklinde ifade ettiği gerçeği hatırlatmış, onu okuyup ondan ders almak gerektiğini ima etmiştir.

Hz. Peygamber'in sözleri yüzyıllar boyu canlılığını korumuş, çorak gönüllerin yeşermesine, manevi yönden hasta ruhların şifa bulmasına vesile olmuştur. Bu yönüyle onun ağzı, bazı şiirlerde "âb-ı hayat kaynağı" olarak vasfedilmiştir.²⁷ Öte yandan rivayet kitaplarında onun tükürüğü ile gerçekleşen pek çok olağanüstü hadiseye yer verilmiş, bu hadiseler onun Allah tarafından bahşedilen bir berekete sahip olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁸ Üçüncü beyitte şair, bu minvalde bir yaklaşımla Hz. Peygamber'in ağız suyunu ölümsüzlük suyuna benzetmiştir. Ondandır Allah ehli olacak ve ebedî hayatı elde edecektir.

²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 280.

²⁵ Özer Şenödeyici, *Nesîmî ve Hurûfîlik Kitabı* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2015), 84.

²⁶ Tirmizî, "Birr", 69.

²⁷ Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 244.

²⁸ Merve İleri, *Şifa Kaynaklı Teberrük Hadisleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 111-112.

Dördüncü beyitte Hz. Resûl'ün teri, Kevser şarabına benzetilmiştir ve ahirette bu şarabı Hz. Ali'nin sunacağı hatırlatılmıştır. Nitekim vahyin ağırlığı sebebiyle mevsim kış bile olsa alnından inci taneleri gibi ter damladığı ve terinin gül gibi koktuğu rivayet edilmiştir.²⁹ Beşinci beyitte Eşrefoğlu Rûmî'nin İbnü'l-Arabî'den naklettiği bir bilgiye yer verilmiştir. Buna göre ilk yaratılan ruh Hz. Peygamber'in ruhudur, hemen akabinde Hz. Ali'nin ruhu yaratılmıştır.³⁰

Altıncı beyitte Hz. Muhammed'in eşsiz bir güzelliğinden söz eden şair, bu bağlamda “*ve'l-leyl*”, ve “*ve'd-duhâ*” ifadelerini kullanmıştır. Şems, Leyl ve Duhâ sureleri *Kur'an*'da yemin ifadeleriyle başlayan surelerdendir. Bu sureler, isimlerini ilk ayetlerinde üzerine yemin edilen varlıklardan almıştır. Beyitte Hz. Peygamber'in saçları, rengi itibarıyla gece anlamındaki “*leyl*” kelimesiyle irtibatlandırılmıştır; kuşluk vakti” anlamına gelen “*duhâ*” kelimesi ise aydınlığı ve parlaklığı çağrıştırması hasebiyle Hz. Peygamber'in yüzüne benzetilmiştir.

Yedinci beyitte konuyu Hz. Peygamber'in evlâdını ve soyunu sevmeye getiren şair, bunu yapmayanların ibadetlerinin zail olacağına dikkat çekmiştir. Sonraki beyitte de onun ashâbına karşı kin güdenleri, zulüm işlemekte Nemrud'a benzetmiş ve onların şeytana asker olduğunu belirtmiştir. Son beyitte geleneğe uygun şekilde mevzuyu kişiselleştirmiş, aşk yolunda canından geçen Hallâc-ı Mansur'u (ö. 922) hatırlatarak kendisinin de Hz. Peygamber'in yolunda canından geçtiğini ifade etmiştir.

Eserdeki naat türündeki üçüncü manzume “*Der-Na't-ı Mürşid-i Âlem*” (G88) başlığını taşır. Beş beyitten oluşan manzumenin metni şu şekildedir:

Der-Na't-ı Mürşid-i Âlem (G88)

[Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün]

1. *‘Aşk-ı pâkiñ dilde şem‘a nûr-ı kân kaşıñ gözün*
Çeşmime şu‘le veren şol tâb-ı cân kaşıñ gözün
2. *Ey ümîdim yek nigâhıñ ‘ıyd-ı vuşlatdır baña*
Lebde ikrârım derûnda rûh imân kaşıñ gözün

²⁹ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 273.

³⁰ Esra Keskinkılıç, *Eşrefoğlu Rûmî Tarikatnâme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 7.

3. *Mezhebim bu rāh-ı Hāk'da fıkır-i hüsnüñdür hemān
Yâ Münîr zikrim zebānda her şebān kaşın gözün*
4. *Dîn ü imān mezheb ancak inkıyād etmek saña
Rû' yete rehber kelāmın ser-cinān kaşın gözün*
5. *Rûmî'ye bes 'ilm-i hāl şevk-i cemāliñ ey Habîb
Müşrikān yuf bilmedi rahmet-feşān kaşın gözün*

Mutasavvıflar, kendi tasavvufi düşüncelerini anlatırken Hz. Peygamber'in bedensel azalarına ait hususiyetlere değinmişler, bunlara farklı anlamlar yüklemiştirler.³¹ Ali Baba Rûmî, bu manzumede benzer şekilde hareket etmiş; Hz. Peygamber'e olan manevi bağlılığını redif olarak seçtiği "kaşın gözün" ifadeleri üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Manzume boyu tekrar edilen bu ifadeler, Hz. Peygamber'in uzvunun söylenip zatının kastedilmesi sebebiyle "mecaz-ı mürsel" sanatına örnek teşkil etmektedir. İlk beyitte şair, "şem'a, nûr, şu'le" kelimeleriyle tenasüp sanatına başvurmuş ve bir aydınlık atmosferi oluşturmuştur. Gönlündeki bu aydınlığın kaynağının Hz. Peygamber olduğunu ifade etmiştir. Nasıl ki beden mumunun içindeki can ipliği onun yanmasını sağlıyorsa şaire de yaşama gücü ve sevinci veren Hz. Peygamber'den gelen manevi neşve olmuştur.

İkinci beyitte kaş-hilal benzerliğinden yola çıkan şair, Hz. Peygamber'in kaşlarını kavuşma bayramının müjdecisi olarak addetmiştir. Onun bir bakışı, kendisini sevenlere bayramı yaşatacaktır. Elbette bu bakışın bir anlamı da şefaattir. Şairin ümidi ve beklentisi, bu şefaatten istifade edebilmektir. Şefaate teşne olan şair; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ederek ruhundaki imanı ortaya koymuştur. Üçüncü beyitte Hz. Peygamber'e "Yâ Münîr" şeklinde seslenerek onun Hakk'a giden yolu aydınlattığını vurgulamıştır. Tıpkı sevdiğini dilinden düşürmeyen âşıklar gibi o da salât u selâmlarla onu zikretmekte, her gece onu yâd etmektedir.

Dördüncü beyitte şair, Hz. Peygamber'e tâbi olup onu örnek almanın önemini vurgulamıştır. Sevgilinin bir bakışı nasıl ki âşığın cennetiye Hz. Peygamber'in bir bakışı da ümmeti için cennete girişin ilk adımıdır. Onun sözleri,

³¹ Örneğin İsmail Hakkı, Necm sûresinin 9. ve 17. ayetlerinin tefsiri sadedinde Hz. Peygamber'in kaşlarına ve gözlerine değinmiştir. Bursevî'nin anlatımı özetle şu şekilde ifade edilebilir: Hz. Peygamber'in âhû gibi zatından sürmeli olan siyah gözleri, Mîraç gecesinde kendisine tayin olunan sınırları geçmemiştir. Bu, onun edebindendir. O, kâinat zerrecilerinin hiçbirine iltifat etmeyip yüce Allâh'ın cemalini müşahedeye yönelmiştir. Onun ince, uzun ve birbirine yakın olduğu rivayet edilen kaşları ise ayette geçen "kavseyn" (iki yay) ifadesinin timsalidir. Bu kaşlar, vahdet sırrı ile sıfatların çokluğuna işaret ettiği gibi onun Mîraç gecesini Allahu Teâlâ'ya olan yakınlığına da bir işarettir. Bk. *Ferâhu'r-Rûh*, haz. Mustafa Utku (Bursa: Uludağ Yayıncılık, 2000), 126-127; Nuran Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 128-129.

Allah'ın cemalini görme hususunda bir rehberdir. Manzume, son beyitte şairin bir konudaki şaşkınlığını ve kızgınlığını dile getirmesiyle tamamlanmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in cemalini hâl ilmiyle hayal etmek dahi şaire büyük şevk vermektedir. Oysaki Resûl'ün (a.s.) döneminde yaşayan birtakım insanlar onun rahmet saçan gözlerinin kıymetini bilememişler, müşriklerin safına katılmayı tercih etmişlerdir.

Eserdeki naat türündeki dördüncü ve son manzume “*Na't-ı Şerîf*” (G99) başlığını taşır. Beş beyitten oluşan manzumenin metni şu şekildedir:

Na't-ı Şerîf (G99)

[Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilātün / Fā'ilün]

1. *Ey 'âlem-gayb ü şehâdet zübdesi sırr-ı Hudâ
Kâim oldu çün seniñle ibtidâ vü intihâ*
2. *Nûr-ı Hâksûñ Hâk seni aşlû'l-esâs etdi ezel
Ey kadîm rûh bu sîretle her şûret buldu nümâ*
3. *Seyyidü'l-ervâh kılındı cân-feşân nûruñ seniñ
Ma'nâda Âdem veled pâk zâtıña özüñ ata*
4. *Her beşerle mürselîne seyyid olduñ 'aķıbet
Ey kamu sulţânlarıñ sulţânı Aķmed bî-riyâ*
5. *Evvel ü âķir seniñdir salţanat ey Muştafâ
Yine sırrıñ ol baña râh böyle bildi Rûmî'yâ*

Tasavvuf kültüründe yaratılışın Hz. Peygamber'in nûruyla başladığı ifade edilmiştir. Hakikat-ı Muhammedî de denilen bu düşünceye göre Allah kendi varlığını bir aynadan seyretmek için Hz. Muhammed'i, ondan da bütün varlık âlemlerini ve insanı yaratmıştır. Dolayısıyla sûflerin nazarından bakıldığında Hz. Peygamber, “kâinatın yaratılışındaki öz” olarak görülmüş ve bu şekilde algılanmıştır.³² Ali Baba Rûmî de yukarıdaki manzumede “Hakikat-ı Muhammedî” düşüncesine odaklanmıştır.

Manzumenin ilk beytinde Hz. Peygamber'e hitap eden şair, onun “görünen ve görünmeyen âlemin özü ve Allah'ın sırrı” olduğu belirtmiştir. Bu ifadeler, Hz. Peygamber'i “insan-ı kâmil” olarak gören ve onu “ilahi isimlerin tecellilerinin bütünü”³³ olarak algılayan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden izler taşır. Şairin ikinci

³² Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 151.

³³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 363.

mısradaki veciz bir dille ifade ettiği husus şudur: Yüce Allah, bilinmezlik âlemindeyken bilinmekliği istemiş ya da sevmiş, bu sevgi O'ndan ilk yaratılan şeyin “insanın hakikati” olmasını sağlamıştır. Diğer bütün varlık, ondan sonra gelmiş; onun tafsilinden ve açılıp yayılmasından oluşmuştur.³⁴ Dolayısıyla yaratılışın başlangıcı ve sonu onunla kâimdir. İkinci beyitte mevzuu devam ettiren şair, Hz. Peygamber'i “*nûr-ı Hak*”, “*aşlü'l-esâs*”, “*kâdim rûh*” gibi terkiplerle vasfetmiştir.

Hz. Peygamber, Allah katındaki üstün değeriyle müminlerin nazarında insanların en ulusudur. Bu yönüyle o, genelde bütün yaratılmışların özelde ise bütün insanların ve peygamberlerin efendisi olarak addedilmiş; naatlarda “*seyyid-i veled-i âdem*” (Âdemoğullarının efendisi) ismiyle anılmıştır.³⁵ Benzer bir yaklaşım Ali Rûmî'de de görülür. Şair, üçüncü beyitte bütün ruhların Hz. Peygamber'in ruhundan yaratıldığını hatırlatmış; Allah tarafından onun can saçan ruhunun “*seyyidü'l-ervâh (ruhların efendisi)*” kılındığını ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in “baba”, Hz. Adem'in ise “oğul” olarak düşünülebileceği fikrini tekrarlamıştır.

Bir önceki beyitte Hz. Peygamber'i “ruhların efendisi” olarak tavsif eden şair, dördüncü beyitte onun diğer peygamberlere üstünlüğünden söz etmiş, bu yönüyle onu “*kamu sulţânların sulţânı*” olarak tanımlamıştır. Ali Rûmî'nin ilham aldığı üç şeyten biri olan İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-hikem*'de bu düşünceyi şöyle özetlemiştir: “Âdem çağından son nebiye varıncaya kadar tıyneti bakımından olan varlığı gecikse de nebilerden hiçbir ferd yoktur ki ilmini sonuncu peygamber olan Hazret-i Muhammed'in ışığından almış olmasın.”³⁶ İbnü'l-Arabî'nin bu bakış açısının şaire tesir ettiği düşünülebilir.

Hz. Peygamber, peygamberlik bahçesinin son gülüdür. Fuzûlî'nin estetik ifadesiyle bahçıvan bin gül bahçesini de sulası onun yüzü kadar güzel bir gül yetiştiremeyecektir.³⁷ Nübüvvet defteri onunla kapanmış ve mühürlenmiştir. Dolayısıyla onun getirdiği hükümler kıyamete kadar geçerliliğini koruyacaktır. Bu durumun farkında olan şair, son beyitte Hz. Peygamber'e “*Evvel ü âhîr seniñdir salţanat ey Muştafâ*” şeklinde seslenerek onun yolundan yürümenin bir zorunluluk olduğunu işaret etmiş, kendisinin de bu yola bağlı olduğunu altını çizmiştir.

³⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: Sufî Kitap, 2017), 167-168.

³⁵ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 197.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: Ataç Yayınları, 2016), 43.

³⁷ Bk. Öztürk, *Su Kasidesi Şerhi*, 86-90.

Sonuç

Tezkirelerde ve diğer biyografik kaynaklarda hakkında bir bilgiye rastlanmayan Arapgirli Ali Baba Rûmî; günümüze ulaşabilen tek eseri olan *Dürri'l-fu'âd ve şeyhü'l-irşâd*'dan anlaşıldığı kadarıyla 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında Arapgir, Maden ve Gaziantep'i içine alan bir coğrafyada ömür sürmüş bir Kâdirî şeyhidir. Adından da anlaşıldığı üzere eserini müritlerine, muhiplerine ve halkın geneline hak yolu göstermek üzere kaleme almıştır. Abdülkâdir-i Geylânî hakkında ortaya atılan birtakım iddialara cevap vermek, diğer bütün tarikatları kuşatan bir şemsiye tarikat olarak addettiği Kâdirîliğin halk nazarındaki itibarını artırmak ve dervişlerin gönlünün tarikattan soğumasını engellemek onun eserini kaleme almasındaki diğer saiklerdir. 9526 beyitten oluşan *Dürri'l-fu'âd*, öğretici yanı ağır basan bir mesnevi olmakla beraber söz aralarında söylenmiş, lirik özellikler taşıyan, dinî-tasavvufî içerikli müstakil manzumeler de içermektedir. Şair, sohbet/vaaz üslubuyla kaleme aldığı eserinde, sözlerine delil getirmek için menkıbe, tarih ve tabakât türündeki çoğunluğu Arapça olan kaynaklardan uzun alıntılar yapmış; bunları “nakil” olarak adlandırmıştır. Eserde yer alan bu tarz bölümlerin uzunluğu yaklaşık 145 sayfaya ulaşmaktadır.

Ali Baba Rûmî, zaman zaman kendisini “ümmî” olarak tanımlasa da bu ifade onun Hz. Peygamber'in vasfıyla vasıflanma arzusunun bir yansıması olarak düşünülmelidir. Nitekim eserine bakıldığında onun Kâdiriyye'nin muktesebatına hâkim olduğunu, seleflerinden gelen birikimi özümsemişliğini, Arapça ve Farsça bildiğini söylemek mümkündür. Kitaplardan edindiklerinin yanı sıra hayattan süzülen tecrübeler de onun kendini yetiştirmesinde, bilgisini ve görgüsünü artırmasında etkili olmuştur. O, tasavvufun girift mevzularını muhataplarına en kestirme yoldan anlatmayı gaye edinmiş; üç pirden ruhani yolla aldığı icazet ve ilhamın neticesinde eserini nazmetmiştir. Hoca Ahmed Yesevî'de, Yunus Emre'de, Eşrefoğlu Rûmî'de görülen “güzelliği sadelikte arayan ve bir yanı daima Hakk'a ve hakikate bakan” şiir söyleme geleneği Ali Baba Rûmî'de de tezahür etmiştir. Tıpkı selefleri gibi o da konuşma dilinin rahatlığıyla yazmış, gelenekten aldıklarını kendine özgü mizah anlayışıyla yoğurup özgün bir söyleyiş yakalamayı başarmıştır.

Dürri'l-fu'âd'da naat türünde dört manzumeye yer verilmiş, ayrıca mesnevi içindeki pek çok beyitte çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'den bahsedilmiştir. Söz konusu manzume ve beyitlere bakıldığında Ali Baba Rûmî'nin Hz. Peygamber'i daha ziyade tasavvufî anlam çerçevesi içerisinde ele aldığını söylemek mümkündür. Bu tasavvura göre ilk yaratılan varlık onun nurudur, diğer bütün varlıklar onun nurundan yaratılmıştır. Hz. Peygamber, “mürşid-i âlem” ve

“kutbu’l-kâinat”tır. Hudeybiye’de ashabından biat almış, tasavvuftaki biat geleneği ondan kalmıştır. Hz. Ali’ye tevhid zikrini; Hz. Ebû Bekir’e Lafza-ı Celâl zikrini telkin etmiştir. Dolayısıyla cehri ve mahfi olmak üzere iki kola ayrılan tarikatların kaynağı “Tarikat-ı Muhammediyye” olmuştur.

Müellif, gönülden bağlı olduğu Abdülkâdir-i Geylânî’nin manevi makamının yüceliğini anlatırken çeşitli menkıbelerden yararlanmış ve onun Hz. Peygamber’le olan irtibatına değinmiştir. Buna göre her veli, bir peygamberin meşrebinden gelmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî, Resul’ün meşrebinden geldiği için şöreti geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Miraç gecesi, Hz. Peygamber Burak’a binmek üzereyken Pir Geylânî’nin ruhu da orada hazır bulunmuş; Hz. Peygamber, onun boynuna basarak Burak’a binmiştir. Böylece o, Resul’ün ilmine mazhar olmuş; bu sayede bütün kâmil insanları kendine ram etmeyi başarmıştır. Ali Baba Rûmî’nin bu türden menkıbevi anlatımlarla Kâdirîliğin halk nazarındaki itibarını artırmaya çalıştığı, muhiplerinin ve müritlerinin tarikata olan bağlılıklarını perçinleyip tarikata yönelik hücumları bertaraf etmeye çalıştığı söylenebilir.

Eserinde zaman zaman Hz. Peygamber’in mütevazı yaşantısından örnekler sunan şair, muhataplarını ikna etmeye çalışırken sık sık onun hadislerinden alıntılar yapmıştır. Tasavvufi şiir geleneğinde Hz. Peygamber için kullanılan pek çok mazmunu eserine taşımış, ondan söz ederken 44 farklı ifadeye yer vererek bu tavsiflerde onun değişik yönlerini ön plana çıkarmıştır. Mesnevi beyitlerinde öğreticilik kaygısının ağır bastığı bir anlatımı tercih ederken naat türündeki manzumelerde içli ve duygulu bir anlatımla beraber daha sanatlı bir söyleyişi benimsemiştir. Hz. Peygamber’i, onun âlini, ashabını ve manevi mirasının taşıyıcıları olan veli zatları sevmek gerektiği, onlara düşmanlık edenlerden uzak durmanın önemi gibi hususlar şairin hemen her vesileyle üzerinde durduğu, muhataplarına telkinlerde bulunduğu mevzulardır. Bunların yanı sıra her Müslüman şair gibi Ali Baba Rûmî de eserinin pek çok yerinde Hz. Peygamber’e olan kişisel bağlılığını ifade ederek ahirette onun şefaatine nâil olma temennisini dile getirmiştir.

Kaynakça | References

- Abdulkâdir Geylânî. *Cilâu'l-hâtır Marifet Yolu*. çev. Osman Güman. Gelenek Yayınları, 52. Basım, 2023.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmi Değeri*. çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2021.
- Addas, Claude. *Ehl-i Beyt-i Muhammedî Muhammedî Silsile Tasavvufta Hz. Peygamber'e Muhabbet ve Bağlılık*. çev. Birol Bıçer. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- Akdemir, Hikmet-Kiraz, Seydi. *Kutlu Hırkayla Taltif Edilen Bir Şiir: Kaside-i Bürde Üzerine Yazılmış Bir Haşiye ve Hulâsası*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2024.
- Ali Baba İbn Seyyid İbrahim. *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd*. Yazma Eser. Nadir Eserler: Marmara Üniversitesi Kütüphanesi, YZ0065, 674.
- Bedir, Murteza. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ferâhu'r-Rûh*. haz. Mustafa Utku. 6 Cilt. Bursa: Uludağ Yayıncılık, 2000.
- Çelebioğlu, Âmil. *Türk Mesnevî Edebiyatı Sultan İkinci Murad Devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Döner, Nuran. *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Fahrüddin Irâkî. *Lemâat Parıltılar*. haz. Saffet Yetkin. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Gürer, Dilaver. “Klâsiklerimiz/VII ‘el-fethu'r-rabbânî ve'l-feyzu'r-rahmânî’ (Abdülkâdir el-Geylânî-ö.561/1166)”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (2002), 161-172.
- İbnü'l-Arabî. *Füsûsu'l-Hikem*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2016.
- İleri, Merve. *Şifa Kaynaklı Teberrük Hadisleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları-I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Kültüründe Hz. Peygamber*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2020.
- Keskinkılıç, Esra. *Eşrefoğlu Rûmî Tarikatnâme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

- Kılıç, Mahmud Erol. *Sufi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Mermer, Kenan. *Tasavvuf Edebiyatı İsimler, Kavramlar ve İlişkiler Ağına Metodik Bir Yaklaşım (9-13. yüzyıl)*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2023.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Ökten, Sadettin. *İçimde AVM var! Şehir ve Medeniyet*. İstanbul: Tutukitap Yayınları, 2015.
- Öztürk, Erdem Can, *Su Kasîdesi Şerhi*. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Erhan Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Şenödeyici, Özer. *Nesîmî ve Hurufîlik Kitabı*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Terzi Sarı, Beyza. “Muhammediye”. *Zemin Metinler*. ed. Burak Koç - Peyami Safa Gülay. Konya: Loras Yayınları, 2021.
- Tökel, Dursun Ali. “Bir ‘Kendilik Kılavuzu’ Olarak Zemin Metinler”. *Zemin Metinler*. ed. Burak Koç - Peyami Safa Gülay. 21-52. Konya: Loras Yayınları, 2021.
- Tökel, Dursun Ali. “Türklükle İslamlığı Yoğuran Eser: Muhammediye”. *Zemin Metinler*. ed. Burak Koç - Peyami Safa Gülay. Konya: Loras Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Ümütlü, Selim. *Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürri'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ı (İnceleme, Edisyon Kritikli Metin, İndeks)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Süryani Hristiyan ve Sünni Müslüman Çocuklarda Tanrı Tasavvuru

Aylin Bektaş | ORCID: 0000-0003-2620-1890 | aylinbektas73@gmail.com

Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Şırnak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01fcvk23>

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Emre | ORCID: 0000-0002-1395-5207 | mr_ysf@hotmail.com

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01fcvk23>

Öz

Bu çalışmanın amacı ikinci çocukluk döneminde bulunan çocukların soyut bir kavram olan Tanrı'yı nasıl tasavvur ettiklerini anlamaktır. Aynı coğrafyada ikamet eden farklı dine mensup çocukların Tanrı hakkında ne düşündükleri, buna bağlı olarak tasavvur sürecinin nasıl şekillendiği, araştırmanın problemi oluşturmaktadır. Bu amaçla Şırnak ilinde ikamet eden, yaşları 6-11 arasında değişen, 12 Süryani Hristiyan (6 kız, 6 erkek) ve 12 Sünni Müslüman (6 kız, 6 erkek) olmak üzere toplam 24 çocuk ile mülakat yapılmıştır. Ölçüt örnekleme yöntemiyle yapılan çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseni kullanılmıştır. Mülakat verileri betimsel analiz aracılığı ile çözümlenmiş ve yorumlanmıştır. Araştırma sonucuna göre her iki dine mensup çocukların da insanbiçimci Tanrı anlayışına sahip olduğu tespit edilmiştir. Çocukların tasavvurlarında inandıkları dinin, Tanrı'ya yüklediği niteliklerin yansımaları görülmüştür. Araştırma verilerinden hareketle oluşturulan kod ve kategoriler “İnsan biçimli Tanrı”, “Tanrı'nın nitelikleri” ve “Tanrı'nın konumu” olmak üzere üç tema altında toplanmıştır. Tanrı hakkında konuşurken çocukların çoğunlukla benzer ifadelerde bulunmaları, içinde bulunduğu gelişim özelliklerinin etkisine işaret etmektedir. Farklı yorum getirdikleri ifadelerde ise sosyal çevrenin ve dini öğretilerin etkisi vardır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tanrı Tasavvuru, Çocukluk Dönemi, Süryani Hristiyan, Sünni Müslüman

Atf Bilgisi: Bektaş, Aylin. Emre, Yusuf. “Süryani Hristiyan ve Sünni Müslüman Çocuklarda Tanrı Tasavvuru”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 433-464.

<https://doi.org/0.47425/marifetname.vi.1651632>

Geliş Tarihi	05.03.2025
Kabul Tarihi	24.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde
Etik Beyan	*Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Emre danışmanlığında 19.04.2024 tarihinde sunduğumuz, “Hristiyan ve Müslüman Çocuklarda Tanrı Tasavvuru” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Aylin Bektaş – Yusuf Emre)
Etik Bildirim	Yapıldı – iThenticate
Çıkar Çatışması	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Finansman	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Telif Hakkı & Lisans	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Concept of God in Syriac Christian and Sunni Muslim Children

Aylin Bektaş | ORCID: 0000-0003-2620-1890 | aylinbektas73@gmail.com
Şırnak University, Graduate School of Education, Şırnak, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/01fcvk23>

Asst. Prof. Yusuf Emre | ORCID: 0000-0002-1395-5207 | mr_ysf@hotmail.com
Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Şırnak, Turkey
ROR ID: <https://ror.org/01fcvk23>

Abstract

The aim of this study is to understand how children in the late childhood period conceptualize God, an abstract concept. The research problem is shaped around what children of different religions, living in the same geographical region, think about God and how their conceptualization process is formed accordingly. For this purpose, interviews were conducted with a total of 24 children aged between 6 and 11, including 12 Syriac Christian (6 girls, 6 boys) and 12 Sunni Muslim children (6 girls, 6 boys) residing in the province of Şırnak. This study employed a phenomenological design, a qualitative research approach, within the framework of criterion sampling. The interview data were analyzed and interpreted through descriptive analysis. According to the results of the study, it was determined that children of both religions possess an anthropomorphic understanding of God. The reflections of the characteristics attributed to God by the religion they believe in were observed in the children's conceptualizations. The codes and categories derived from the research data were grouped under three main themes: "Anthropomorphic God", "Attributes of God", and "Position of God". The fact that children mostly used similar expressions while talking about God indicates the influence of their developmental characteristics. On the other hand, the influence of social environment and religious teachings became evident in expressions where they provided different interpretations.

Keywords: Psychology of Religion, Concept of God, Childhood Period, Syriac Christian, Sunni Muslim

Citation: Bektaş, Aylin. Emre, Yusuf. "The Concept of God in Syriac Christian and Sunni Muslim Children". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 433-464.

<https://doi.org/0.47425/marifetname.vi.1651632>

Date of Submission	05.03.2025
Date of Acceptance	24.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
Peer-Review	Double Anonymized - Two External
Use of Artificial Intelligence	No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.
Ethical Statement	*This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "The Concept of God in Christian and Muslim Children", supervised by Assistant Professor Yusuf Emre (Master's Thesis, Şırnak University, Şırnak/Turkey, 2024). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Aylin Bektaş – Yusuf Emre)
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tanrı inancı, insan yaşamında geçmişten günümüze kadar önemli bir rol oynamış ve farklı şekillerde adlandırılmıştır. İnsanın varoluşuna dair “Dünyaya ne için geldim?”, “Hayatın anlamı nedir?” ve “Ölümün gizemi neyi ifade eder?” gibi sorular, bireyin zihnini sürekli meşgul etmiştir. Bu sorgulama sürecinde aşkın bir gücün veya bir yaratıcının varlığı, bireylerin bu sorunlarına yanıt bulmalarında etkili olmuştur. İnsan, akıl yoluyla varoluşsal kaygılarını aşmaya çalışırken Tanrı’yı tasavvur etme ihtiyacı hissetmiştir.

İnsan, düşünme yeteneği sayesinde diğer canlılardan ayrışır. Akıl sahibi olmak, insanı evrendeki diğer varlıklardan ayırtmaktan ve yalnızlaştırmaktadır. İnsanın bu yalnızlıktan kurtulma çabası ise onu daha üstün bir varlığa sığınmaya yöneltmiştir. Tanrı, bireyin bu zayıflık hissinden kurtulması için güçlü bir sığınak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte birey, ihtiyaçları doğrultusunda bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Bu tasavvuru şekillendiren faktörler arasında bireyin bilişsel ve duygusal yapısı gibi içsel etmenler ile aile, kültür, din, değerler ve gelenek gibi dışsal etmenler yer almaktadır. Bu etmenlerin etkisiyle sayısız Tanrı tasavvuru ortaya çıkmaktadır.¹

Bireyin içine doğduğu kültürde edindiği bilgiler, Tanrı hakkında fikir sahibi olmasını sağlar.² Bilindiği gibi Tanrı kavramı dinlerin merkezi unsurlarındandır ve hemen her bir dinin Tanrı’ya dair açıklaması bulunur. Sözelimi İslam açısından Tanrı, eşi benzeri olmayan, tek, doğmamış doğrulmamış, insana benzemeyen bir varlıktır.³ Tanrı’ya dair bilgi edinmek, daha ziyade yüze yakın isim ve sıfatlarla mümkün olabilmektedir.⁴ Kur’an-ı Kerim’de yer alan Tanrı’ya yönelik tanımlamalara bakıldığında genel olarak biçimlendirme amacından uzak ve soyut betimlemelerin olduğu görülür.⁵ Tanrı’ya dair; sonsuzluk, biçimsizlik, her şeyi bilme ve her şeye gücü yetme gibi çok sayıda nitelikler mevcuttur. Diğer yandan Tanrı’nın birliğini ve bütünlüğünü belirten sıfatlar da Kur’an-ı Kerim’in bütününe yayılmış olup birçok ayette bu sıfatlar vurgulanmıştır.⁶ Hristiyanlık dininin Tanrı

¹ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (Çamlıca Yayınları, 2011).

² Fatma Baynal, “Ernest Harms’ın Dini Gelişim Teorisinin Tanrı Tasavvuru Kuramları Bağlamında İncelenmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 61 (30 Haziran 2024), 122-140.

³ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989).

⁴ M. Kemal Atik, “Kur’an’a Göre Tanrı Tasavvuru”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (01 Haziran 2006), 1-27.

⁵ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

⁶ Emrullah Fatış, *İnanç ve Ahlak Bağlamında Dört Kitaptan Yankılar* (Eğitim Yayınevi, 2017).

anlayışında ise teslis inancı mevcuttur. Buna göre Tanrı, “baba-oğul-kutsal ruh” gibi çoklu anlatımla betimlenir. Diğer yandan Tanrı’nın eşsizliği, sonsuzluğu ve yaratıcılığı, sevgisi vb. üzerinde önemle durulan niteliklerindendir.⁷ Süryani Ortodoks Tanrı anlayışına bakıldığında Monofizit düşünce çerçevesinde, Oğul (İsa), Baba (Tanrı) ile bir olduğu kabulü söz konusudur.⁸ Tanrı’nın ilahi ve insani tabiatı, Hz. İsa’da birleşerek, tek bir tabiatın oluştuğuna inanılmaktadır. Buna göre Hz. İsa hem Tanrı hem de insandır. Tanrı’nın Hz. İsa bedeninde doğup belli bir süre yaşadktan sonra, ölüp tekrar dirildiği kabul edilir.⁹ Bu açıdan Müslüman çocukların içine doğduğu kültürden hareketle şekilsel ve/ya somut bir Tanrı tasavvurundan uzak olması, Hristiyan çocukların ise daha fazla insan biçimli Tanrı betimlemesi yapılması beklenebilir.

Tanrı tasavvurunu etkileyen bir diğer unsur gelişim dönemi özellikleridir. Bu bağlamda çocukluk dönemi, dini duygu ve düşüncenin şekillenmesinde kritik bir zaman aralığını temsil eder. Bu dönemde bireyin ebeveynleriyle ve çevresiyle kurduğu etkileşim, dini algılarının ilk izlerini belirlemektedir. Çocuğun gelişim özellikleri de bu sürecin anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. İkinci çocukluk dönemi olarak adlandırılan 6-11 yaş aralığı, bilişsel olarak benmerkezci düşünme biçiminin azaldığı ancak henüz soyut düşüncenin olgunlaşmadığı bir evredir.¹⁰ Bu dönemde çocuklar, dini konuları somutlaştırarak anlamlandırmaya çalışırlar. Tanrı kavramını anlama çabası da bu bağlamda önemli bir yer tutmaktadır.¹¹

Çocukluk döneminde Tanrı tasavvurunda en sık bahsedilen kavramların başında antropomorfizm gelmektedir. Çocuklar Tanrı hakkında düşünürken insana benzer şekilde algılama eğilimi içindedir. 6-7 yaşlarında bu antropomorfizm son derece basit ve somut özellikler taşır. Sözgelimi, çocuk için Tanrı çiçek dolu bahçesi olan bir evde yaşar ve çiçek toplar. 8-11 yaş aralığına girildiğinde bu anlayış dönüşmeye başlar. Artık çocuğun gözünde Tanrı, sıradan insanlardan farklı özellikler gösterir. Meleklerle hükümdar olan, ulaşılmaz ve dokunmanın mümkün olmadığı bir yapıya bürünür. 12 yaş ve devamında ise Tanrı artık tamamen soyut bir bağlamda anlaşılmaya başlar.¹²

⁷ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Elç. 17:24; İbr. 7:3.

⁸ Mehmet Çelik, “Süryânîler”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

⁹ Cüneyt Yeşil, *Süryaniler’de İnanç ve İbadet Esasları* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 35.

¹⁰ Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz (Dost Kitabevi, 2023).

¹¹ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Boğaziçi Yayınları, 2012).

¹² Antoine Vergote, “Çocuklukta Din”, çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII (1978), 315- 329.

Ülkemizde Tanrı tasavvuru ile ilgili çalışmalara bakıldığında, Müslüman örneklemde ve farklı yaş gruplarında yapılan birçok araştırma¹³ olmasına rağmen, farklı dini inançlara sahip çocukların Tanrı tasavvurlarını konu edinen çalışmalar¹⁴ sınırlıdır. Bilindiği gibi Türkiye farklı inanışa sahip bireylerin bir arada yaşadığı ülkelerden biridir. Dolayısıyla bahsi geçen çeşitliliğin literatüre kazandırılması önemlidir. Bu araştırma, aynı gelişim döneminde bulunan, aynı coğrafyada yaşayan ancak farklı dini kültürde büyüyen çocukların Tanrı tasavvurlarındaki benzerlik ve farklılıkları ele alınarak literatüre katkı sağlamak peşindedir. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı, 6-11 yaş aralığındaki Süryani Hristiyan ve Sünni Müslüman çocukların Tanrı'yı nasıl tasavvur ettiklerini belirlemek ve bu tasavvurları karşılaştırmaktır. Ayrıca, çocukların mensup oldukları dinin bu süreçte nasıl bir etkisi olduğunu ve yaşadıkları toplumun tasavvurlar üzerindeki olası etkilerini incelemek de araştırmanın amaçları arasındadır. Çalışmanın problemi ve amaçları bağlamında aşağıda belirtilen sorulara yanıt aranmıştır:

1. Süryani Hristiyan ve Sünni Müslüman çocuklar Tanrı'yı nasıl tasavvur etmektedirler?
2. İki farklı inanışa sahip çocukların Tanrı tasavvurları arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir?
3. Çocukların Tanrı'yı tasavvur etme süreçlerinde gelişimsel özellikler ve çevresel şartların etkisi nedir?

¹³ Gülüşan Göcen - Merve Genç, "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma", *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 313-349; Feride Göregen - Mualla Yıldız, "Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar* 24/61 (15 Aralık 2021), 427-458; Derya Gülfil, "Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açıdan Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Haziran 2019), 1289-1312; Hızır Hacıkeleşoğlu, "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2023), 73-102; Zeynep Karlık, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Perspektifinden Tanrı Tasavvurları ve Varlık Aşamaları Üzerine Psiko-Teolojik Analizler", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 7 (Haziran 2023), 119-147; Mehmet Turgut, "Ortaokul Öğrencilerinde Deprem ve Tanrı Algısı (Gaziantep İli Örneği)", *Journal of Analytic Divinity* 8/2 (15 Aralık 2024), 174-196; Rumeysa Nur Türker - Behlül Tokur, "Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: 7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar", *Eskiye* 39 (20 Eylül 2019), 367-389; Murat Yıldız - Vehbi Ünal, "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (21 Ağustos 2017), 8-21.

¹⁴ Yusuf Emre - Aylin Bektaş, "Süryani Ortodoks Çocuklarda Tanrı Tasavvuru: İdil Örneği", *Turabdin: Tarih, Din, Kültür* (Bursa: DTA Yayıncılık, 2024.), 201-212.

1. Yöntem

Bu araştırmada, Hristiyan ve Müslüman çocuklarda Tanrı tasavvurunun nasıl şekillendiğinin anlaşılması amaçlanmıştır. Bu amaca uygun olması açısından nitel araştırma yöntemi çerçevesinde fenomenolojik yaklaşım tercih edilmiştir. Nitel araştırmalar bireylerin bir konuda attettikleri anlamları kendi bağlamları içinde araştırılması ve anlaşılmasına imkân sunar.¹⁵ Nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan desenlerden olan fenomenoloji ise, birey tarafından deneyimlenen fenomenin birey açısından ne anlama geldiğini derinlemesine anlama imkânı sağlar.¹⁶ Bu bağlamda Tanrı tasavvuru, Hristiyan ve Müslüman çocukların algıları üzerinden derinlemesine bir bakışla incelenmiştir.

1.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın problemine uygun veriler toplayabilmek adına amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Amaçsal örnekleme yönteminde, araştırılan konuyla ilgili yaşam deneyimi olan katılımcıların araştırmaya dahil edilmesi gerekir. Katılımcıların araştırma amacına uygun belirlenmesinde birtakım ölçütler kullanılmaktadır.¹⁷ Buna göre ilk örnekleme kabul ölçütü, katılımcıların Süryani Hristiyan ve Sünni Müslüman inancının müntesibi olmalarıdır. Ayrıca araştırma, somut işlem dönemini esas aldığı için katılımcılara yaş ölçütü konulmuş, 6-11 yaş aralığındaki çocuklarla görüşme sağlanmıştır. Bir başka ölçüt olarak da cinsiyetin dengeli olmasına dikkat edilmiştir. Buna göre, aynı ilde ikamet eden farklı dine mensup çocukların Tanrı tasavvurlarının anlaşılması adına, çalışmanın katılımcıları, Şırnak'ın İdil ilçesine bağlı Haberli köyünde ikamet eden 12 Süryani Hristiyan (yaş ort.: 10,16) ve Şırnak Merkezde yaşayan 6-11 yaş aralığındaki 12 Sünni Müslüman (yaş ort.: 9,5) olmak üzere toplam 24 çocuktan oluşmaktadır. Katılımcıların bahsi geçen yerlerden seçilmesinde, bireylerin araştırma problemine uygunluğu (Haberli köyünün Süryanilerin ikamet ettiği yer olması ve Şırnak Merkez'de Sünni Müslüman olduğu bilinen ailenin çocukları ile iletişime geçilmesi) ve araştırmacının çalışma grubuna ulaşma imkânı belirleyici olmuştur. Katılımcıların cinsiyet özellikleri açısından her iki grupta da 6 kız, 6 erkek olacak şekilde belirlenmiştir. Katılımcıların isimleri gizli tutulmuş, Hristiyan

¹⁵ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 37.

¹⁶ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün (Siyasal Kitabevi, 2023).

¹⁷ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*.

katılımcılar için HK1, HK2, HK3; Müslüman katılımcılar içinse MK1, MK2, MK3 şeklinde isimlendirmeler yapılmıştır.

1.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmanın verileri yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır. Görüşmelerde kullanılmak üzere oluşturulan mülakat sorularının bazıları daha önce yapılan araştırma sorularından¹⁸ ve bu çalışma için araştırmacılar tarafından oluşturulmuştur. Sorular oluşturulurken araştırma problemine ışık tutacak şekilde olmasına dikkat edilmiştir. Ayrıca çalışmada “Tanrı” kavramı kullanılsa da hem Süryani Hristiyan hem de Sünni Müslüman çocuklar günlük kullanımda “Allah” kavramını kullandıkları için görüşmelerde aşına oldukları şekilde “Allah” ifadesi üzerinden sorular yöneltilmiştir. Oluşturulan mülakat formu uzman görüşleri alınarak görüşmede kullanılmaya hazır hale getirilmiştir. Nihai haliyle mülakat formu, bilgilendirme ve onam, demografik bilgi formu ve çocukların Tanrı tasavvurları hakkında detaylı bilgi elde etmek için hazırlanan yarı yapılandırılmış 10 sorudan oluşmuştur. Görüşme sorularının amacı ve örnek sorular Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Görüşme Sorularının Amacı ve Örnek Sorular

Soru Numarası	Amacı	Örnek Sorular
1	Çocukların Tanrı hakkındaki algılarını belirlemek	Allah deyince aklına neler geliyor? O’nu neye benzetiyorsun? Anlatır mısın?
2	-	-
3	Çocukların Tanrı’ya atfettikleri konuma dair algılarını tespit etmek	Allah nerede yaşıyor? Burası nasıl bir yer, biz oraya gidebilir miyiz?
4	-	-
5	-	-
6	Çocukların Tanrı ile ilişkilendirdiği kişileri belirlemek	Allah’ı birine benzetiyor musun? Kime?
7	-	-
8	-	-
9	Tanrı’nın cinsiyetine dair algılarını belirlemek	Allah’ın cinsiyeti var mı? Varsa bu nedir?
10	-	-

Mülakat öncesi Şırnak Üniversitesi Etik Kurul Başkanlığı’na başvurularak, 2023/81798 sayılı karar ile etik kurul onayı alınmıştır. Ayrıca

¹⁸ Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi* (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007); Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (Çamlıca Yayınları, 2011); Celal Çayır, “Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2013), 25-60.

katılımcılar çocuklardan oluştuğu için mülakat öncesi araştırmacı, görüşme yapılacak çocukların velilerinden izin almış, gönüllülük esasına göre kabul eden kişilerle mülakat yapılmıştır. Araştırmada olası çevresel değişkenlerin asgari düzeye indirilmesi amaçlı özellikle aynı coğrafi bölgede yaşayan bireyler seçilmiştir. Mülakatlar yüz yüze yapılmış, ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Görüşmeler 16.12.2023-21.01.2024 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

1.3. Verilerin Analizi

Araştırmada veri analiz yöntemi olarak betimsel analiz ve içerik analizi tekniğinden faydalanılmıştır. Betimsel analiz, verilerin belirlenen temalara göre özetlenmesi ve yorumlaması olanak sunması açısından; içerik analizi ise bağlantılı olan verileri belirli kavram ve temalar halinde bir araya getirerek bu verileri analiz etme ve yorumlama imkânı vermesi açısından¹⁹ tercih edilmiştir.

Araştırma kapsamında yapılan mülakatların ses kayıtları yazıya aktarılmış, aşına olmak adına tekrar tekrar okuma yapılmıştır. Okumalar yapılırken notlar tutulmuş ve kodlamalar yapılmıştır. Ortaya çıkan kodlar, alanında uzman bir araştırmacı tarafından kontrol edilmiş ve kodlayıcılar arası uyum kontrol edilmiştir. Kodlamalardan hareketle kategoriler ve temalar belirlenmiştir. Katılımcı ifadelerinden elde edilen kod, kategori ve tema ilişkisi tablolastırılmış, bu ilişkiye dair değerlendirmeler raporlanmıştır. Bu süreçte katılımcıların doğrudan ifadelerine yer verilerek değerlendirmelerin geçerliği, katılımcı ifadelerine uygun anlaşılma durumu sağlanmaya çalışılmıştır.

Analiz sonucunda toplamda 3 tema ve 8 kategori elde edilmiştir. Araştırma bulgularının sunumunu kolaylaştırmak adına dipnot kısmında “Hristiyan Katılımcı 1, Kız, 6 yaşında” şeklinde bilgilendirme yapılmıştır.

1.4. Araştırmanın Geçerlik ve Güvenirliği

Nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenirliliğin sağlanabilmesi için inandırıcılık ve aktarılabilirlik kriterlerinin sağlanması önemlidir. Bu kriter araştırılan olgunun olduğu haliyle mümkün mertebe yansız olacak şekilde gözlemlenmesi, bilgi toplanması ve anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde aktarılmasıyla mümkün olur. Bu şekilde toplanan veriler gerçeği yansıtarak araştırmanın geçerliliğine katkı sunar.²⁰ Bu noktada verilerin gerçeğe uygun şekilde toplanabilmesi için mülakat öncesi tanışıklık sağlanmasına özen gösterilmiştir. Çocukların mülakat sırasında kendini rahat hissetmesi için

¹⁹ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

²⁰ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 281.

öncelikle çocuklarla tanışma etkinliği yapılmış ve onlarla oyun oynamıştır. Bu şekilde aşinalık sağlandıktan sonra görüşme için oturumlar yapılmıştır.

Aktarılabilirliğe katkı sunmak adına görüşmeler çocukların ana dilinde gerçekleştirilmiştir. Çocukların yaşları küçük olması açısından duygu ve düşüncelerini ana dilinde daha iyi ifade edebilecekleri düşüncesiyle görüşmeler, Süryani Hristiyan çocuklarla Süryanice yapılmıştır. Sünni Müslüman çocuklarla ise çocuklara kendilerini hangi dilde daha rahat ifade edebilecekleri sorulmuş, bunun üzerine görüşmeler bazı çocuklarla Türkçe yapılmış, diğer bazılarıyla ise Kürtçe yapılmış ve yazıya aktarırken Türkçe'ye çevrilmiştir. Süryanice tercüme konusunda ana dili Süryanice olan ve Türkçe'yi akıcı konuşabilen bir kişiden yardım alınmıştır. Kürtçe mülakatlar ise anadili Kürtçe olan araştırmacı tarafından tercüme edilmiştir.

Araştırmanın geçerliliğini artırmak için katılımcıların ifadelerine doğrudan alıntılarla yer verilmiştir. “Ayrıntıyla betimleme” olarak da ifade edilen bu teknikle okuyucular, araştırmacının değerlendirmelerini teyit etme imkânı bulur.²¹ Bir başka geçerliliğe katkı sunan teyit türü ise “meslektaş teyiti”dir. Bu bağlamda araştırma verileri analiz sürecinde, alanında uzman akademisyen tarafından veriler incelenip, kodlama ve kategori belirleme aşamaları teyit edilmiştir. Böylece, katılımcı ifadelerinin uygun kod ve temalar ile bütünleştirme durumu kontrol edilmiştir.

Araştırmada güvenilirliğin sağlanması için olay ve olguların değişken yapısına önem verilmiş dolayısıyla bu değişkenliği araştırmaya tutarlı bir şekilde yansıtılması amaçlı tutarlılık incelemesi yapılmıştır. Nitel çalışmamızda ulaşılan sonuçlar toplanan verilerle teyit edilmesi için teyit incelemesi yapılmıştır. Verilerin analizi ve elde edilen sonuçların bir bütün olarak değerlendirilmesi sürecini kapsayan bu incelemeler, iki araştırmacı tarafından kontrol edilmiştir.

2. Bulgular

Araştırma verilerinden hareketle elde edilen temalar “İnsan biçimli Tanrı”, “Tanrı’nın nitelikleri” ve “Tanrı’nın konumu” olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır.

2.1. İnsan Biçimli Tanrı

Görüşmelerden elde edilen ifadeler kodlanmış, kategorilere ayrılmış ve insan biçimli Tanrı teması üzerinden her iki grubun kodları yan yana olacak şekilde Tablo 2’de gösterilmiştir.

²¹ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.

Tablo 2. İnsan Biçimli Tanrı Adlı Temaya İlişkin Bulgular

		Süryani Hristiyan	Sünni Müslüman
Tema	Kategori	Kod	Kod
İnsan Biçimli Tanrı	1.Betimlemeler	1.1. Erkek	1.1. Bıyıklı, beyaz uzun saçlı
		1.2. Uzun beyaz elbiseli	1.2. Beyaz kıyafetli
		1.3. Uzun saçlı	1.3. Erkek
		1.4. Sakallı ve kısa saçlı	1.4. Siyah Kıyafetli
			1.5. Hem kadın hem erkek
	2.Benzetmeler	2.1. Ruh	2.1. Hiçbir şeye
		2.2. İyi insanlar	2.2. Büyük ve iyi biri
		2.3. Rüzgâr	2.3. Hayalet
		2.4. Hiç kimseye	2.4. Melek
		2.5. Hz. İsa	2.5. İsa Heykeli
			2.6. Yüce bir varlık
			2.7. Televizyondaki adama
			2.8. Beyaz bir şey
			2.9. Anne ve babama
			2.10. Hz. Muhammed'e
	3.Tanrı'nın Yaşı	3.1. Bilmiyorum	3.1. Bilmiyorum
		3.2. Yaşı Yok	3.2. Sonsuz
		3.3. Sonsuz	3.3. (99)
		3.4. (2023)	3.4. Çok büyük
		3.5. Çok Büyük	3.5. (456)
			3.6. (100)
			3.7. (100.000)
	4.Tanrı'nın Ailesi	4.1. İnsanlar	4.1.Yok
		4.2. Hz. Meryem	4.2. Peygamberler
		4.3. Hayvanlar	4.3. Melekler
		4.4. 12 Havari	4.4. Ölen İnsanlar
		4.5. Bitkiler	4.5. Amine ve Abdullah
			4.6. Hz. Ali
			4.7. Cennetteki insanlar
	5.Sevdiği Yemek	5.1. Yemez içmez	5.1.Yemez içmez
		5.2. Su içer	5.2. Su içer
		5.3. Ekmek	5.3. Bilmiyorum
		5.4. Ruhundan beslenir	5.4. İçli köfte
			5.5.Tarhana çorbası

Tablo 2’de görüldüğü üzere Süryani çocukların Tanrı’ya dair belirttiği ifadelerle bakıldığında, çoğunluğunun antropomorfik bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Yapılan betimlemelerde genel olarak Tanrı’nın bir cinsiyeti olduğu belirtilmiştir. Aynı zamanda dış görünüşüne dair yorumlar yaparak, somut benzetmeler yapmışlardır: “Erkek, hava gibi rüzgâr gibi ruhtur. ..sakalları uzun siyah, bir tane kitapta gördüm onun fotoğrafını. ..böyle boydan elbisesi var, saçları uzun, birazcık sakalı var.” (HK6),²² “Erkek bildiğim kadarıyla, bizde İsa Mesih’in motifleri var onlardan yola çıkarak söyleyeceğim işte, saçları biraz uzun, biraz sakalı var, uzun elbiseleri var.” (HK8).²³ Çocukların verdikleri cevaplar göz önüne alındığında Tanrı’yı, Hz. İsa’nın görsellerinden yola çıkarak betimlemeye çalıştıkları görülebilir. Tanrı, betimlemelerde uzun beyaz elbisesi, uzun saçlı ve sakallı şeklinde tasavvur edilmiştir.

Çocuklara, Tanrı’nın neye benzediği hakkında soru sorulduğunda, yalnızca iki katılımcı hiç kimseye benzemediğini belirtmiştir. Soyut benzetme yapan katılımcılar, Tanrı’nın ruha benzediğini ifade etmişlerdir. İlgi çekici cevaplardan birisi, Tanrı’nın rüzgâra benzetilmesidir: “Rüzgâr esiyor görmüyoruz Tanrı o şekildedir.” (HK3).²⁴ Katılımcılar Tanrı’yı Hz. İsa’ya, iyi insanlara benzeterek antropomorfik düşünce çerçevesinde yanıt vermişlerdir: “Hz. İsa’ya benziyor, Tanrı kıyafeti var üstünde...” (HK1).²⁵

Tanrı’nın yaşı sorulduğunda her ne kadar bilmiyorum, sonsuz, yaşı yoktur şeklinde yanıtlar verilmişse de çocukların tümü, “Sonsuz yaşını bilmiyorum. Dedelerimden, babamdan daha büyük... kırk yaşında birisi gibi.” (HK12),²⁶ “Büyük, çok büyük... evet yaşlı... bastonu var.” (HK11).²⁷ Verilen cevaplar göz önüne alındığında “dedelerden daha büyük, yaşlı ve bastonu olan bir dede” ifadelerine yer vermişlerdir. Konu hakkında ilgi çekici cevaplardan birisi, Tanrı’nın 2023 yaşında olduğu düşüncesi olmuştur. Çocuk, Hz. İsa’nın doğum yılını esas alarak, Tanrı’nın yaşını belirtmiştir. Soru yüzeysel olarak sorulduğunda, çocukların cevaplarında genel olarak öğretilmiş bir Tanrı kavramının mevcut olduğu görülür. Ancak bilişsel yapılarına uygun ve asıl Tanrı algılarını ortaya çıkaracak, detay sorular sorulduğunda, çoğunluğu kendi algılarındaki Tanrı’ya yönelik tasavvurlara değinmişlerdir.

²² Hristiyan Katılımcı 6, Erkek, 10 yaşında.

²³ Hristiyan Katılımcı 8, Kız, 11 yaşında.

²⁴ Hristiyan Katılımcı 3, Kız, 8 yaşında.

²⁵ Hristiyan Katılımcı 1, Kız, 6 yaşında.

²⁶ Hristiyan Katılımcı 12, Erkek, 11 yaşında.

²⁷ Hristiyan Katılımcı 11, Kız, 10 yaşında.

Tanrı'nın ailesinin olup olmadığına dair soru sorulduğunda, yalnızca bir kişi olmadığına, geri kalan katılımcıların tamamı ise ailesinin olduğuna yönelik cevap vermiştir: “..bizler onun ailesiyiz... Meryem Ana onun ailesi.” (HK10),²⁸ “Var, Meryem Ana var, 12 Havarisi var, onlar ailesi.” (HK11)²⁹, Bizler onun ailesiyiz... bitkiler ve hayvanlarda onun ailesi.” (HK12).³⁰ Bu ifadelere bakıldığında Hz. Meryem'in, 12 havarinin, insanların, hayvanların, bitkilerin yani Tanrı'nın yarattığı şeylerin, ailesi olduğu belirtilmiştir.

“Tanrı yemek yer mi, su içer mi” sorusuna katılımcıların çoğunluğu, Tanrı'nın acıkmadığını ve herhangi bir şey yiyip içmediğini ifade etmişlerdir. Ancak bazı katılımcılar, Tanrı'nın bir insan gibi eklemek yediğine veya su içtiğine yönelik düşüncelerini dile getirmişlerdir. Tanrı'nın sevdiği yemek kategorisinde verilen ilgi çekici cevaplardan birisi, “O'nun ruhundan beslendiğine yönelik anlayış olmuştur: Yok, o ruhtur, ruhundan besleniyor.” (HK5).³¹ Çocuklar, bilişsel olarak somut işlem döneminde olduğu için çevresinden edindiği düşünceleri ve soyut kavramları, somutlaştırma gereksinimi içerisine girerler.³² Bu çerçevede çoğu katılımcının, Tanrı'yı insan biçimli olarak tasavvur etmeleri genel olarak literatürle uyusmaktadır.

Müslüman çocukların insan biçimli Tanrı anlayışlarına yönelik cevapları değerlendirildiğinde, çoğu ifadenin antropomorfik bir bakış açısıyla somutlaştırmaya çalışıldığı görülmüştür. Tanrı'nın bir cinsiyetinin olup olmadığı sorusuna, çocukların çoğunluğu eşsiz ve benzersizliğine vurgu yaparak cinsiyetinin olmadığı yönünde cevaplar vermişlerdir. Ancak çocuklar Tanrı'yı betimlerken bıyıklı, beyaz uzun saçlı, beyaz kıyafetli, siyah kıyafetli hem erkek hem kadın ifadelerine yer vermişlerdir: “Galiba böyle bıyıklı, böyle saçları da beyaz, burnu birazcık böyle büyük, Böyle bir elek burasına(bilek) kadar geliyor.” (MK10),³³ “Vücudu kadınlara benziyor, yüzü falan erkeklere benziyor.” (MK7).³⁴

Çocuklara, Tanrı'nın neye benzediğine dair soru sorulduğunda, çoğunluğu Tanrı'yı iyi ve büyük biri, İsa heykeli, yüce bir varlık, beyaz bir şey, anne, baba, Hz. Muhammed, televizyondaki adam gibi nesne ve insanlara benzetmişlerdir. Diğer yandan kanatları olan bir melek, hayalet gibi masalımsı imgelere de benzetmektedirler: “Melek, böyle bir şeyler peri, peri değil de böyle

²⁸ Hristiyan Katılımcı 10, Erkek, 10 yaşında.

²⁹ Hristiyan Katılımcı 11, Kız, 10 yaşında.

³⁰ Hristiyan Katılımcı 12, Erkek, 11 yaşında.

³¹ Hristiyan Katılımcı 5, Erkek, 10 yaşında.

³² Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*.

³³ Müslüman Katılımcı 10, Kız, 7 yaşında.

³⁴ Müslüman Katılımcı 7, Erkek, 11 yaşında.

melekler.. Böyle şeyler var, kanatları var uçuyor o şeyler.” (MK4),³⁵ “Allah’ı mesela o insan gibi olan hayaletler, sakalları var bıyığı var bulut gibi her zaman havadadır her dili konuşuyor her dili pekiştirmiş öyle konuşuyor.. Yarı insan gibi ayakları sanki ayak değil buluttur.” (MK7).³⁶ Tanrı her ne kadar insana benzese de insanın sahip olmadığı, insanı aşan özelliklere sahip olduğu algısı mevcuttur. “Brezilya gibi bir yerde, bir tane heykel vardı ona benzetiyorum birazcık onun gibi düşünüyorum...şöyle kolları açık bir tane adam, böyle saçları da uzun, bide kol giymiş aşağıya doğru onun gibi.” (MK5),³⁷ “Televizyondaki adama benziyor. Saçları beyaz ve kısa öbür şekilde bilmiyorum. Bıyıkları birazcık var. Siyah kıyafeti var, ama pantolonunu görmüyoruz (kanalda gördüğü kişi oturduğu için görmüyor) ama kıyafetlerini görüyoruz.” (MK11).³⁸ Çocukların, Tanrı’yı Brezilya’daki heykele veya televizyondaki adama benzetmesi, medyanın çocuk algısı üzerindeki etkisini göstermektedir. Çocuklar gelişim seyirlerinin ilerlemesiyle beraber fikir dünyalarında da etkilenme söz konusu olur. Başlangıçta çocuğun zihni aile gibi dış faktör ile genişlerken sonradan çevre, medya gibi sayısız dış unsur düşüncesini şekillendirmeye başlar. Bireyin Tanrı tasavvurunu şekillendiren etkenlerden biri de medya olduğu düşünülebilir. Medya, insan yaşamı üzerinde önem teşkil eder. Dolayısıyla bir medya aracı olarak, televizyondaki dinî programlar, dini içerikli film ve diziler insan üzerinde izler bırakırlar. Bireyler din ve Tanrı konusunda yorumlar yaparken bu izlerin tesiri olması muhtemeldir.³⁹ Televizyonda Hristiyanlığa ait kavram, ritüel ve sembollere yer verilmesi çocuklar üzerinde etkiler bırakır.⁴⁰ Müslüman çocukların, Tanrı’yı Brezilya’daki Hz. İsa heykeline ya da televizyondaki adama benzetmeleri medyanın etkisini açıkça göstermektedir.

Çocukların, Tanrı’nın yaşına ilişkin sonsuz, ölümsüz, yaşlanmayan gibi cevapları bulunmaktadır. Ancak çoğunluğu insan biçimci düşünce çerçevesinde, bir ile yüz bin arasında çeşitli rakamlar ayrıca büyük, yaşlı, genç şeklinde yanıtlar vermişlerdir: “Allah zaten doğmamış doğurmamış olduğu için sonsuz.” (MK2),⁴¹ “O çok büyük olduğu için fazladır. Yüzden fazla bir şeydir ama yaşlanmıyor böyle yüzü daha böyle şeydir, ölümsüz” (MK4).⁴²

³⁵ Müslüman Katılımcı 4, Kız, 7 yaşında.

³⁶ Müslüman Katılımcı 7, Erkek, 11 yaşında.

³⁷ Müslüman Katılımcı 5, Erkek, 9 yaşında.

³⁸ Müslüman Katılımcı 11, Kız, 8 yaşında.

³⁹ Abdurrahman Güneş, “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”, *Firat University Journal of Social Sciences* 28/1 (31 Ocak 2018), 206.

⁴⁰ Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 179.

⁴¹ Müslüman Katılımcı 2, Kız, 11 yaşında.

⁴² Müslüman Katılımcı 4, Kız, 7 yaşında.

Tanrı'nın bir ailesinin olup olmadığına dair, eşit oranda cevaplar verilmiştir. Çocukların yarısında ailesinin olmadığı yönünde bir anlayış hakimdir. Diğer yarısı ise antropomorfik düşünce çerçevesinde yanıtlar vermişlerdir. Peygamberlerin, meleklerin, ölen insanların, cennetteki insanların, Hz. Ali, Hz. Amine ve Hz. Abdullah'ın Allah'ın ailesi olduğu anlayışına sahiplerdir: “Bence vardır, Melekleri, ölen insanları” (MK5).⁴³ “... Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Âdem, Hz. Yusuf” (MK3).⁴⁴ Verilen cevaplardan hareketle bazı çocuklar Hz. Muhammed'i Tanrı olarak algılamaktadır.

Tanrı'nın yemek yiyip yemediğine dair, çocukların yarısı Allah'ın yemek yemediğini veya su içmediğini belirtirken, diğer çocukların yarısı ise yemek yediğini veya su içtiğini ifade etmişlerdir: “Evet, tarhana çorbası...dizilerde görmüşüm.” (MK12),⁴⁵ “Yer, içer...içliköfte” (MK11).⁴⁶ Tanrı'nın sevdiği yemekler hakkında cevaplar veren çocuklar, ilk çocukluk dönemine ait benmerkezci anlayış çerçevesinde yanıtlar vermişlerdir.⁴⁷ Çocuklar gördüğü veya sevdiği yemeğin, Tanrı'nın da sevdiğini düşünmektedirler.

2.2. Tanrı'nın Nitelikleri

Mülakat ifadelerinden hareketle katılımcıların algıladıkları Tanrı niteliklerine dair görüşleri Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3. Tanrı Nitelikleri Adlı Temaya İlişkin Bulgular

Tema	Kategori	Süryani Hristiyan	Sünni Müslüman
		Kod	Kod
Tanrı Nitelikleri	1.Sıfatlar	1.1.Yaratan	1.1. Gözetleyen
		1.2. Gözetleyen	1.2. Yaratan
		1.3. Büyük	1.3. İyi
		1.4. Cezalandıran	1.4. Yargılayan
		1.5. İyi	1.5. Cezalandıran
		1.6. Yardım eden	1.6. Başına buyruk
		1.7. Kudretli	1.7. Öğreten
		1.8.Başına buyruk	1.8. Kudretli
		1.9. Seven	1.9. Merhametli
			1.10. Bağışlayan
			1.11. Çok büyük

⁴³ Müslüman Katılımcı 5, Erkek, 9 yaşında.

⁴⁴ Müslüman Katılımcı 3, Erkek, 9 yaşında.

⁴⁵ Müslüman Katılımcı 12, Kız, 11 yaşında.

⁴⁶ Müslüman Katılımcı 11, Kız, 8 yaşında.

⁴⁷ Behlül Tokur, “Gelişim Dönemlerine Göre Dinî Hayat”, *Din Psikolojisi*, ed. Abdülkerim Bahadır - Faruk Karaca (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2018), 210-232.

Tablo 3'te görüldüğü üzere Süryani çocukların, Tanrı tasavvuruna yönelik verdikleri cevaplar değerlendirildiğinde dokuz farklı niteliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Yanıtlar göz önüne alındığında, vurgulama sıklıklarına göre yaratan, gözetleyen, büyük, cezalandıran, iyi, yardım eden, kudretli, başına buyruk, seven sırasıyla belirtilebilir. Görüşmede çocuklar çoğunlukla Tanrı'nın yaratıcı sıfatına değinmişlerdir. Çocuk, Tanrı'nın kendisiyle beraber ailesini, insanları, hayvanları ve evrende olan şeyleri yarattığı için O'na yönelik bir sevgi duygusu geliştirmiştir: “Evet bir baba gibidir, o bizleri yarattı yer göğü o yarattı o yüzden seviyorum” (HK7).⁴⁸ Çocukların kendilerinden ve insanlardan daha güçlü olduğunu anladıkları Tanrı'ya duydukları sevgi, zamanla O'na karşı saygı ve hayranlık hissetmelerini de beraberinde getirmiştir.

Katılımcıların sıklıkla vurguladıkları bir diğer Tanrı niteliği de gözetleme eylemiyle ilgilidir. Çocuklar Tanrı'nın yukarıdan onlara baktığını ve insanların ne yapıp ettiklerini izlediğini düşünmüşlerdir: “Gökte, bize bakıyor yani bizi izliyor bizi takip ediyor. Kötü bir şey yaptığımız zaman pis bir şey yaptığımız zaman o şekilde bize karışır yapmayın der, yani ben birini dövdüğüm zaman diyor dövme” (HK7).⁴⁹ İnsanlar yanlış bir şey yaparlarsa onlara karışmaktadır ve onları uyarmaktadır.

Allah'tan korkuyor musun? sorusu sorulduğunda çocuklar, Tanrı'nın büyük ve kudretli olduğu niteliğine vurgu yaparak, korktuklarını belirtmişlerdir. Bu durum, çocukların üstün bir varlık olan Tanrı'ya karşı saygı duyma ihtimali olarak değerlendirebilir: “Evet korkuyorum, büyük olduğu için, o bizi yarattığı için... normal bir insan gibi kalıp olarak şey olarak ama yani gücü kudreti daha büyük.” (HK10).⁵⁰ Çocukların Tanrı'dan korkmalarının diğer nedeni cezalandıran Tanrı algısına sahip olmalarıdır. Çocuklar eğer yanlış bir şey yaparlarsa Tanrı'nın onları sevmeyeceği veya hasta edebileceğini vurgulamışlardır. Aynı zamanda ceza konusunda istediği her şeyi yapabilen, başına buyruk Tanrı tasavvuruna sahip olan çocuğun bağlanma konusunda güvensiz veya ikircikli bir bağlanma yapısına sahip olabileceği akla gelmektedir.

Çocukların Tanrı hakkında konuşurken vurguladıkları niteliklerden biri de yardım eden Tanrı özelliğidir: “Evet, Hep bana yardım ediyor... Hasta olduğumda bana yardım ediyor (yakın zamanda dişi ağrımış)” (HK2).⁵¹ Çocukların verdikleri cevaplar göz önüne alındığında hastalandıklarında

⁴⁸ Hristiyan Katılımcı 7, Kız, 11 yaşında.

⁴⁹ Hristiyan Katılımcı 7, Kız, 11 yaşında.

⁵⁰ Hristiyan Katılımcı 10, Kız, 7 yaşında.

⁵¹ Hristiyan Katılımcı 2, Erkek, 9 yaşında.

iyileştirecek, zor durumda kaldıklarında ya da korktuklarında yardıma koşacak bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları gözlenmiştir.

Katılımcıların verdikleri cevaplar değerlendirildiğinde bir diğer önemli nokta, Tanrı'nın 'iyi' niteliğine vurgu yapmalarıdır: "Evet seviyorum, onun iyiliğini, her şeyini seviyorum" (HK8).⁵² "Evet, o bizi yarattı o yüzden seviyorum, iyi olduğu için" (HK10).⁵³ Toplum ve toplumu oluşturan bireyler nezdinde kötüler sevilmez, iyiler ise sevilir şeklinde bir algı bulunmaktadır. Çocuklar için Tanrı'nın iyi olması, O'na karşı sevgi duygusu beslemelerinin gerekçelerinden birini oluşturmaktadır.

Müslüman çocukların, Tanrı tasavvuruna yönelik verdikleri cevaplar değerlendirildiğinde 11 farklı niteliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar vurgulama sıklıklarına göre gözetleyen, yaratan, iyi, öğreten, yargılayan, cezalandıran, bağışlayan, başına buyruk, kudretli, koruyan, merhametli, uyaran, çok büyük gibi sıfatlardan oluşmaktadır.

Yapılan mülakat neticesinde katılımcılar Tanrı'nın gözetleyen niteliğine sıklıkla değinmişlerdir. Verilen cevaplar göz önüne alındığında çocuklar, Tanrı'nın "yukarıda" yaşadığını, oradan insanları gördüğünü ve ne yaptıklarını izlediğini düşünmektedirler: "Yukarılarda, bizi görüyor ne yaptıklarımızı görüyor." (MK1),⁵⁴ "Cennette, bizi her yerden görüyor, bizim ne yaptığımızı bakıyor." (MK10). Çocuklar Tanrı'yı cennet, gökyüzü, yukarı gibi mekânsal olarak bir yere koymuşlardır. Tanrı, bulunduğu yerden insanların iyi ya da kötü davranışlarını değerlendirmektedir. Diğer yandan bu değerlendirme biçimi, bizi yargılayan Tanrı niteliğine götürmektedir. Çocukların, görüşmenin çoğu kısmında Tanrı'nın yargılayıcı sıfatına değindikleri gözlenmiştir: "Evet, mesela bize bakıyor biz doğruluk mu yoksa yanlışlık mı yapıyoruz, mesela şimdi kötülük mü yoksa iyilik mi yaptık... mesela biz ne kadar öyle yaparsak biz sevap kazanacağız. Allah bizi cennete gönderir." (MK6).⁵⁵ Bir mahkeme gibi insanların doğru veya yanlış davranışlarını değerlendiren Tanrı anlayışı mevcuttur. Çocuklar, doğru davranırlarsa ödüllendirileceklerini ancak yanlış davranırlarsa ahirette yargılanacaklarını düşünmektedirler.

Çocuklar, Tanrı'ya dair düşüncelerini ifade ederken cezalandırıcı sıfatına sık değinmişlerdir. Onlara göre, Tanrı'dan korkulmalı şayet korkulmazsa başlarına kötü şeyler gelebilir: "...mesela biz dersek biz Allah'tan korkmuyoruz sonra bir baktın Allah öyle bir yağmur getirdi ki mesela sel olur evimizi götürür

⁵² Hristiyan Katılımcı 8, Kız, 11 yaşında.

⁵³ Hristiyan Katılımcı 10, Erkek, 10 yaşında.

⁵⁴ Müslüman Katılımcı 1, Kız, 9 yaşında.

⁵⁵ Müslüman Katılımcı 6, Erkek, 10 yaşında.

aha öyle.” (MK6),⁵⁶ “Bir fiske vurursa ben ölürüm, dese bu ölsün ben hemen ölürüm.” (MK7).⁵⁷

Görüşmede “yaratıcı Tanrı” sıfatı sıklıkla vurgulanmıştır. Tanrı’nın, çocukla beraber ailesini, insanları, hayvanları ve evrende olan şeyleri yaratması, onun üstün bir güce karşı hayranlık duymasını da beraberinde getirmiştir. Çocukların verdikleri cevaplar göz önüne alındığında, Tanrı’nın güzel şeyler yaratması, O’na şükran duyulmasını sağlamıştır. Çocuklar minnettarlıklarının bir göstergesi olarak, Tanrı’ya yönelik sevgi duygusu geliştirmiş olabilecekleri göz önüne alınabilir.

Katılımcıların çoğunluğu Tanrı’nın yaratıcı ve iyi niteliğini vurgulayarak, O’nu sevdiklerini belirtmişlerdir: “Evet iyidir, insanlara Müslümanlığı öğretiyor, Müslümanlığı peygamberimize veriyor peygamberimiz gelir bize getiriyor ondan dolayı Allah’ımı peygamberimi seviyorum... Müslümanlığını seviyorum.” (MK7).⁵⁸ Çocukların yanıtlarına bakıldığında, öğreten Tanrı niteliğinin de vurgulandığı görülmektedir. Tanrı, onlara doğruyu öğrettiği için bir rehber olarak görülmüştür. Verilen cevaplar göz önüne alındığında, ailenin ve verilen dini eğitimin oluşturduğu doğrular çerçevesinde, bir Tanrı algısı mevcuttur. Bu sonuç çocukların Tanrı algısı üzerinde ebeveynin etkisini inceleyen araştırma sonucuyla uyumludur. Bu çalışmada çocukların Tanrı ile ilgili düşüncelerinde ebeveynlerin ve sahip oldukları dini inancın etkili olduğu bulunmuştur.⁵⁹ Diğer taraftan çocuğun kendi bildiği, inandığı şeylerin doğru olduğunu düşünmesi, egosantrik düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın ilgi çekici kategorilerinden biri, çocukların ifade biçimlerinden hareketle başına buyruk Tanrı anlayışı olmuştur: “...şu anda herkese bakıyor istediğini yapabilir, her şeyi yapabilir.” (MK5).⁶⁰ Tanrı’nın çok büyük olduğu niteliğine vurgu yapılarak, O’nun istediği her şeyi yapabileceği, kendilerine zarar verebileceğini düşünmektedirler. Bu durum, Tanrı’ya karşı bir korku duyulmasına neden olmuştur: “Korkuyorum... Çünkü o en büyük.” (MK9)⁶¹. Ancak Tanrı’nın büyük ve üstün güce sahip olması, her ne kadar O’na karşı bir korku duyulmasına neden olmuşsa da aynı zamanda O’nu sevmelerini de sağlamış olabilir. “Seviyorum, her şeyi yapabilme... isterse bu binayı

⁵⁶ Müslüman Katılımcı 6, Erkek, 10 yaşında.

⁵⁷ Müslüman Katılımcı 7, Erkek, 11 yaşında.

⁵⁸ Müslüman Katılımcı 7, Erkek, 11 yaşında.

⁵⁹ Anondah R. Saide - Rebekah A. Richert, “Socio-Cognitive and Cultural Influences on Children’s Concepts of God”, *Journal of Cognition and Culture* 20/1-2 (04 Mayıs 2020), 22-40.

⁶⁰ Müslüman Katılımcı 5, Erkek, 9 yaşında.

⁶¹ Müslüman Katılımcı 9, Erkek, 11 yaşında.

yıkabilir.” (MK5).⁶² Çocuklar, Tanrı’nın kudretli sıfatına değinirken bu iki duyguya da değinmişlerdir.

Bir diğer önemli Tanrı niteliği de merhametli Tanrı anlayışıdır. Çocuklar, Tanrı deyince akıllarına ilk gelen özelliklerden birisinin, merhamet eden Tanrı sıfatı olduğunu belirtmişlerdir. Yalnızca bir kez vurgulanan Tanrı niteliği bağışlayan Tanrı anlayışı olmuştur. Bu çocuğa göre eğer birisi yanlış yaparsa, Tanrı cezasını verir ancak daha sonra cezasını çekerse, onu affeder. Çocuğun Tanrı’ya dair algısının oluşmasında etkili olan faktörlerden bir diğeri ise inandıkları dinin öğretileridir. İslam inancında merhamet eden Tanrı anlayışı baskındır. Bu durum Kur’an-ı Kerim’de ayetlerle sıklıkla vurgulanır: “*De ki: Rabbim! Bağışla, merhamet et. Çünkü sen merhamet edenlerin en hayırlısıdır. Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra O’na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok severdir.*”⁶³ Çocukların tasavvurunda merhamet eden, bağışlayan Tanrı algısının oluşması, inandıkları dini inancın onlar üzerindeki etkisini göstermektedir.

2.3. Tanrı’nın Konumu

Katılımcıların Tanrı’nın bulunduğu ve yaşadığı yer ile ilgili görüşleri Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4. Tanrı’nın Konumu Adlı Temaya İlişkin Bulgular

		Süryani Hristiyan	Sünni Müslüman
Tema	Kategori	Kod	Kod
Tanrı’nın Konumu	1. Bulunduğu Yer	1.1. Gökyüzünde	1.1. Yukarılarda
		1.2. Yukarıda	1.2. Cennette
			1.3. Her yerde
	2. Yaşadığı Yer	2.1. Bulutlu Yer	2.1. Yukarıda
		2.2. Ağaçlık bir yer	2.2. Cennette
		2.3. Cennette	2.3. Her yerde
		2.4. Ölünce Gidilen Yer	2.4. Gökyüzünde
			2.5. Camide

Tablo 4’te görüldüğü üzere Süryani çocuklara, Tanrı’nın bulunduğu yere dair sorular yönlendirildiğinde tamamı gökte veya yukarıda olduğuna dair cevaplar vererek bir yere, bir mekâna işaret etmişlerdir: “Allah göktedir, bizi insanları gözetliyor yukardan” (HK9)⁶⁴ şeklinde cevaplamaktadırlar.

⁶² Müslüman Katılımcı 5, Erkek, 9 yaşında.

⁶³ Hûd 11/90; el-Mü’minûn 23/118.

⁶⁴ Hristiyan Katılımcı 9, Erkek, 7 yaşında.

Katılımcılar Tanrı'nın yaşadığı yer hakkında, dünyada var olan ve gökyüzündeki özelliklerden yola çıkarak cevaplar vermişlerdir. Çocuklar bulut, güneş, ağaç, yeşillik gibi kavramlardan bahsederek algılarındaki mekânı somutlaştırmışlardır. Katılımcılara hangi ağaçların orada olduğu sorulduğunda iki kişi, zeytin ağacı ve dut ağacının olduğunu söylemişlerdir: “Gökte yaşıyor, böyle cennet gibi bir yerde yaşıyor. Böyle dut ağacı var, ağaçlar var. Herkes böyle güvercin şeklinde, böyle ruhu güvercin şeklinde orda.” (HK10).⁶⁵

Çocuklar Tanrı'nın cennette olduğunu söyleyerek, azizlerin, 12 havarinin, iyi veya ölen insanların O'nun yanına gidebileceğini düşünmüşlerdir. Ancak bazıları gökyüzünü belirterek, pilotun, astronotun da gidebileceğine dair fikir beyan etmişlerdir. Tüm bunların yanı sıra Tanrı'ya ulaşmanın imkânsız olduğunu ve O'nun tek başına yaşadığını düşünen kişi sayısı da çoğunluktadır: “Gökyüzünde, böyle bulutlu bir yer, biz oraya gidemeyiz, astronotlar gidebilir.” (HK4).⁶⁶ “Gökyüzünde, bulutlar falan var. Azizler var, 12 havarisi var orda, vefat eden iyi olan insanlar cennette giden insanlar onun yanında.” (HK12)⁶⁷. Çocukların Tanrı'nın konumuna yönelik cevaplarına bakıldığında gökyüzü, cennet gibi yerlerin yanı sıra bulutlu, ağaçlık bir yer şeklinde de tasavvur ettikleri görülmektedir.

Tanrı'nın nerede olduğuna dair soruya yalnızca bir kişi her yerde cevabını verirken çocukların çoğunluğu yukarıda veya cennette cevabını vererek bir yere, mekâna işaret etmişlerdir: “Böyle gökyüzü uzay mı oraya kadar gidebiliyordur, orada bir yerdedir. Kuşların uçtuğu yerler böyle orda bir şeyler vardır mavi gökyüzü ya da cennettedir.” (MK4).⁶⁸ Tanrı'nın yaşadığı yere dair, katılımcılardan yalnızca bir kişi her yerde cevabını verirken çoğunluğu yukarıda, cennette, gökyüzünde, camide yanıtını vererek mekânsal bir konuma işaret etmişlerdir. Çocuklar, Tanrı'nın yaşadığı yeri tasvir ederken, çoğunlukla kendi yaşantılarında var olan şeylerden yola çıkmışlardır. Örneğin Tanrı'nın bulunduğu yerde neler var diye sorulduğunda; kuşlar, güneş, bulut, ağaç, çiçek, su, masa, yastık, yatak şeklinde cevaplar vermişlerdir. Bazı katılımcılar cennetin, gökyüzünde veya yukarıda olduğuna dair bir algıya sahiplerdir. Çocuklar, oraya dair düşüncelerini açıkladıklarında, yine dünyada var olan nesnelerle açıkladıkları görülmüştür: “Gökyüzünde, cennet gibi. ..her yer ağaçtır, her yer bitkidir, her yer kırmızı çiçeklerdir, bahar ağaçlarıdır, söğüt ağacıdır hepsi. ..cennete gidenler Allah onları oraya götürüyor, onlarda orda tanıdıklarına

⁶⁵ Hristiyan Katılımcı 10, Erkek, 10 yaşında.

⁶⁶ Hristiyan Katılımcı 4, Kız, 9 yaşında.

⁶⁷ Hristiyan Katılımcı 12, Erkek, 11 yaşında.

⁶⁸ Müslüman Katılımcı 4, Kız, 7 yaşında.

bakıyor.” (MK7).⁶⁹ Katılımcıların yarısı Tanrı’nın yanını, ölünce/iyi insanların ölünce gidebilecekleri bir yer olarak düşünmektedirler: “Cennet gibi bir yerde işte, öldüğümüzde iyilik yaparak cennete gidebiliriz.” (MK12).⁷⁰ Çocuklar, iyi davranışlar sergileyen, Tanrı’yı memnun eden kişilerin cennette gidebileceği veya O’nun yanında kalabileceği algısına sahipler. Dolayısıyla nasıl cennete gidileceğine dair bilgisi olan çocukların, dinin öğretilerine ve ahlaki yapısına sahip olduklarını göstermektedir.

Tanrı’nın konumuna dair en ilgi çekici cevaplardan biri, O’nun camide yaşadığı düşüncesi olmuştur: “Camide. ..herkesin namaz kıldığı bir yer. ..gidebiliriz.” (MK9).⁷¹ Çocuk, camiye Allah’ın evi olarak sembolize etmiş, insanların ibadetlerini yapabilecekleri yer olarak görmüştür. Ona göre cami, Allah’a ulaşmak isteyen herkesin gidebileceği bir yerdir.

Tartışma

Süryani Ortodoks ve Müslüman çocukların Tanrı’yı nasıl tasavvur ettiklerini ortaya çıkarmaya çalışan bu çalışmada İnsan biçimli Tanrı, Tanrı’nın nitelikleri ve Tanrı’nın konumu olmak üzere üç ana tema üzerinden veriler analiz edilmiştir.

İlk temaya bakıldığında, Süryani çocukların ifadelerinde Tanrı’ya dair betimlemelerin insan biçimli olduğu görülmektedir. Çocuklar, Tanrı’nın erkek olduğu yönünde fikir birliği içindedir. Buna bağlı olarak Tanrı’yı saçlı, sakalı, elbisesi olan biri gibi tasvir etmişlerdir. Bu durum, çocukların içinde bulundukları gelişim dönemlerine ve müntesibi oldukları dini inanca uygundur. Çocukların Tanrı’yı ruha veya Hz. İsa’ya benzetmeleri, Süryani inancının monofizit anlayışı ile açıklanabilir. Buna göre baba, oğul ve kutsal ruh birdir. Dolayısıyla çocukların Tanrı’dan bahsederken ruh kavramına değinmeleri, aldıkları dini eğitimin yansıması olarak görülebilir.⁷² Verilen cevaplar değerlendirildiğinde, çocuklar bulundukları yaş döneminin bilişsel yapısına uygun davranmışlardır. Tanrı’yı insan biçimli olarak tasvir etmeleri ve tarif etmeye çalışırken somut benzetmeler yapmaları, bilişsel yapılarının bir yansıması olduğu söylenebilir. Zira Piaget, 7-8 yaş aralığındaki (somut işlem dönemi) çocukların, Tanrı’yı bir insan, insanları bir Tanrı veya Tanrı’yı

⁶⁹ Müslüman Katılımcı 7, Erkek, 11 yaşında.

⁷⁰ Müslüman Katılımcı 12, Kız, 11 yaşında.

⁷¹ Müslüman Katılımcı 9, Erkek, 11 yaşında.

⁷² Cüneyt Yeşil, *Süryaniler’de İnanç ve İbadet Esasları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

insanların önderi olarak gördüklerini belirtmiştir.⁷³ Ayrıca Bovet, çocukların Tanrı hakkındaki algılarında herhangi bir müdahale olmadığı müddetçe kutsal bir yönü olmayan Tanrı tasavvuru geliştireceklerini iddia eder.⁷⁴

Çocuklar için Tanrı, insani nitelikler taşımaktadır. O, gökyüzünde ve bulutların üstünde yaşamaktadır. Neredeyse O'nun insanlardan hiçbir farkı yoktur.⁷⁵ Harms da “Gerçekçi Evre” olarak nitelendirdiği 7-12 yaş aralığındaki çocukların, Tanrı'yı ve melekleri gerçek bir insan olarak algıladıklarını belirtmektedir. Çocukların Tanrı'yı bir rahip olarak, din adamı şeklinde tasavvur ettiklerini ifade eder.⁷⁶ Allport'a göre bu süreçte Tanrı'ya dair algının oluşmasında çocuğun ırkı, sosyal sınıfı, ailesi, cinsiyeti ve yaşı etkili olmaktadır. Örneğin çocuk, ebeveynlerini çok güçlü olarak görür ve bundan yola çıkarak daha üstün olan Tanrı'nın, onlardan daha güçlü olacağını düşünür. Tanrı, gökyüzünde yaşayan üstün güce sahip bir süpermen gibidir. Çoğu zaman Tanrı'ya değinilirken erkek olduğuna yönelik imalar yapılır. Dolayısıyla istisnalar hariç çocukların çoğu, Tanrı'yı yaşlı bir adam, süpermen veya kral olarak algırlar. Freud kadar radikal olmasa da Tanrı'nın bir baba ile benzer özelliklere sahip olduğu düşünülmektedir.⁷⁷

Müslüman çocukların çoğunluğu, Tanrı'nın cinsiyetinin olmadığı yönünde cevaplar vererek antropomorfik düşünceden uzaklaşmışlardır. Ancak diğer bazıları Tanrı'yı anne, baba, bıyıklı, büyük biri...gibi kişilere benzeterek antropomorfik çerçevede yanıtlar vermişlerdir. Müslüman çocuklar Tanrı; melek, hayalet, beyaz bir şey gibi masalımsı imgelere benzetilmiştir. Bu durum, onların bilişsel yapısı hakkında fikir vermektedir.

Türkiye'de yapılan benzer çalışmalara bakıldığında Müslüman çocukların yaş dönemleri ile paralel olarak antropomorfik Tanrı tasavvuruna sahip oldukları söylenebilir. Ancak çocukların yaşlarının artmasıyla beraber soyut Tanrı anlayışının baskın hale geldiği gözlenmiştir. Yıldıoğan'ın⁷⁸ çocuklar üzerinde yaptığı araştırmada, katılımcıların çoğunluğu antropomorfik yaklaşım çerçevesinde, Tanrı'nın cinsiyetinin erkek olduğunu belirtmişlerdir. Çocuklarda yaşın ilerlemesiyle beraber soyut düşünce hâkim olmaya başlar. Böylelikle Tanrı'ya dair antropomorfik düşünceden uzaklaşma söz konusu olur. Araştırma sonucundaki oranlara bakıldığında yaş arttıkça Tanrı'nın cinsiyetinin olmadığını

⁷³ Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz (Dost Kitabevi, 2023), 326.

⁷⁴ Pierre Bovet, *Çocuğun Dini*, çev. Vedat Ahsen Coşar (Dorlion Yayınları, 2021).

⁷⁵ Pierre Bovet, *Çocuğun Dini*, çev. Vedat Ahsen Coşar (Dorlion Yayınları, 2021).

⁷⁶ Ernest Harms, “The Development of Religious Experience in Children”, *American Journal of Sociology* 50/2 (Eylül 1944), 116-117.

⁷⁷ Akt. Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 177.

⁷⁸ Yıldıoğan, 7-12 Yaş Arası Çocuklarda Tanrı Tasavvuru: Kırşehir/Çiçekdağı İlçesi Örneği.

düşünenlerin sayısının arttığı görülmüştür. İmam Hatip Ortaokulunda öğrenim gören öğrenciler üzerinde araştırma yapan Zurnacı,⁷⁹ 10-11 yaş grubundaki çocukların Allah'ı insana benzeterek tasavvur ettiklerini belirtmiştir. Katılımcıların yaşlarının ilerlemesiyle beraber Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade edenlerin sayısında artış olduğunu gözlemlemiştir. Yavuz, Müslüman çocuklar üzerinde yürüttüğü araştırmada, antropomorfik anlayışın batıda yürütülen çalışmalara göre daha az olduğunu belirtmiştir. Batı'daki araştırmalar, 7-12 yaşlarındaki çocukların Tanrı'yı insan biçimci anlayışla, bir erkek olarak tasavvur ettiklerini ortaya koymuşlardır. Tasavvurlarda bu şekilde bir yansımanın olması, çocukların Hristiyan kültürü içerisinde yaşamalarından kaynaklıdır.⁸⁰

Çalışmamızda Hristiyan çocukların Tanrı'yı kişileşmiş olarak tasavvur etmeleri, Yavuz'un açıklamasıyla paralellik göstermektedir. Ancak Müslüman çocukların insan biçimci anlayış ile Tanrı'yı tasvir etmelerinde her ne kadar içsel faktörlerin etkisi olsa da çevresel faktörlerin de etkisi söz konusudur. Müslüman çocukların Tanrı'yı, Hz. İsa'ya veya televizyondaki adama benzetmesi, çocukların algıları üzerindeki medyanın etkisi hakkında fikir vermektedir. Çevresel alanımızın önemli bir parçası haline gelen medya organlarının algıları şekillendirme gücü açıktır. Bu bakımdan sözgelimi, televizyondaki dinî programlar, dini içerikli film ve diziler insan üzerinde izler bırakırlar. Bireyler din ve Tanrı konusunda yorumlar yaparken bu izlerin tesiri altında kalması muhtemeldir.⁸¹ Televizyonda Hristiyanlığa ait kavram, ritüel ve sembollere yer verilmesi özellikle çocukların zihin dünyasını etkileyebilmektedir.⁸² Müslüman çocukların, Tanrı'yı Brezilya'daki Hz. İsa heykeline ya da televizyondaki adama benzetmeleri bu etkiyi açıkça göstermektedir. Tarhana çorbası çocuğun yetiştiği kültürde çok aşına olunmayan bir yemektir. Çocuk o yemeği daha önce hiç yemediğini, dizilerde gördüğünü belirtmiştir. Bu durum, çocukların dini konulardaki algılarını medyanın şekillendirdiğini göstermektedir. Nitekim Acar'a göre din eğitiminde aile, öğretmen ve arkadaş kadar televizyonun da çocuğun bakış açısını etkileyen önemli bir otorite unsurudur.⁸³

Her iki grubun insan biçimli Tanrı anlayışlarına bakıldığında, ortak yönler olduğu kadar farklı değerlendirmelerde de bulunmuşlardır. Genel olarak

⁷⁹ Öztürk Zurnacı, İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Allah Tasavvuru.

⁸⁰ Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi.

⁸¹ Abdurrahman Güneş, "Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi", *Fırat University Journal of Social Sciences* 28/1 (31 Ocak 2018), 206.

⁸² Yıldız, Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi, 179.

⁸³ Hatice Acar, "İlkokul Çağı Çocuklarında İnanç Gelişimi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2014), 1-40.

değerlendirildiğinde, bulundukları yaş döneminden kaynaklı, her iki grupta da antropomorfik bir anlayışın hâkim olduğu görülebilir. Ancak bu anlayış, Süryanilerde biraz daha baskın olarak ortaya çıkmıştır. Süryani inancında, Hz. İsa'nın Tanrı olarak görülmesi, çocukların bakış açısını şekillendirmiştir. Dolayısıyla çocuklar Tanrı'nın cinsiyeti hakkında daha rahat konuştukları söylenebilir.

İlk temanın kategorilerine bakıldığında, her iki grubun ifadelerinde benimsedikleri dini inancın yansımaları görülmektedir. Sözelimi Tanrı'nın yaşına dair verilen cevaplara bakıldığında, Hristiyan çocuk 2023 cevabını verirken, Müslüman çocuk 99 yanıtını vermiştir. Bu durum tesadüfi değildir. Zira Müslüman çocuğun bu yanıtı verirken Allah'ın 99 isminden esinlendiği açıktır. Diğer taraftan Süryani çocuk ise 2023 derken aslında Hz. İsa'nın doğum yılını kastetmektedir. Ayrıca Tanrı'nın yaşına dair belirtilen rakamların 1 ile 100.000 arasında olması, çocuklardaki bilişsel sınırlılığının yansıması olarak değerlendirilebilir. Çocuklar bu cevaplarla, zihinlerindeki en büyük rakamsal değerler aracılığıyla Tanrı'nın büyüklüğünü ifade etmişlerdir. Daha yüksek değerdeki sayıları bilselerdi, muhtemelen o sayıları söyleyebilirlerdi. Diğer yandan Tanrı'nın yaşı ile ilgili olarak çok büyük, büyük, dedelerden daha büyük, sonsuz gibi çeşitli yanıtlar alınmıştır. Her ne kadar Tanrı'nın yaşına dair farklı yanıtlar verilmiş olsa da çocukların bu ifadelerle esasen O'nun büyüklüğünü belirtmek istedikleri düşünülebilir.

Süryani ve Müslüman çocuklar, antropomorfik anlayışa uygun şekilde, Tanrı'nın bir aileye sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Süryani çocuklarda bu anlayışın daha baskın olduğu söylenebilir. Hz. İsa'yı Tanrı olarak kabul etmelerinden hareketle, cevaplarında O'nun ailesinden ve yakın çevresinden kişileri örnek vermişlerdir. Süryani çocuklar insanları, hayvanları ve bitkileri Tanrı'nın ailesi olarak nitelemişlerdir. Diğer yandan Müslüman çocuklar Hz. Ali, Amine ve Abdullah gibi Hz. Muhammed'in ailesinden olan kişileri, Tanrı'nın ailesi olarak görmüşlerdir. Bu durum, çocukların zihinlerinde Tanrı ile peygamber kavramlarının henüz ayrılmadığını düşündürmektedir.

Her iki gruptaki çocuklarda, Tanrı'nın yemek yediğine veya su içtiğine yönelik bir düşünce mevcut olsa da Müslüman çocuklarda bu anlayış daha baskın olmuştur. Onlar Tanrı'nın, insanlar gibi yiyip içtiğini belirtmişlerdir. Çocuklar kendilerinin sevdiği yemeği, Tanrı'nın da sevdiğini düşünmüşlerdir. Bu durum, ilk çocukluk dönemine ait benmerkezci düşüncüyü akla getirmektedir. Her iki gruptaki çocukların cevapları arasında içsel ve dışsal etmenlerden kaynaklı bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ancak genel olarak değerlendirildiğinde çocukların

verdikleri cevaplar literatüre⁸⁴ ve onların gelişim özelliklerine uygun olduğu görülmektedir.⁸⁵

Tanrı'nın nitelikleri isimli temada her iki grubun cevapları göz önüne alındığında “yaranan, gözetleyen, büyük, cezalandıran, iyi, kudretli, başına buyruk Tanrı” niteliklerinin ortak olduğu görülmektedir. Aynı olarak, Hristiyan çocuklar “yardım eden ve seven”, Müslüman çocuklar ise “yargılayan, öğreten, merhametli, bağışlayan Tanrı” niteliklerine değinmişlerdir. Dolayısıyla her iki grup değerlendirildiğinde, benzeşen yönler olduğu kadar farklılaştıkları noktalar da bulunmaktadır. Her iki gruptaki çocuklar Tanrı'nın “gözetleyen ve yaranan” sıfatlarını sıklıkla vurgulamışlardır. Onlar, Tanrı'nın konum olarak yukarıda olduğuna ve oradan insanları izlediğini düşünmüşlerdir. Çocuklar kendilerini hayatın merkezinde gördükleri için Tanrı'nın onları gördüğünü ve izlediğini düşünmektedir. Diğer yandan çocuklar Tanrı'nın kendilerini ve evrendeki her şeyi yarattığını düşünmektedirler. Tanrı çocuğu ve onun annesini, babasını, kardeşini yaratmıştır. Daha sonra yaşamını devam ettirebilmesi için ona yiyecek, içecek vb. vermiştir. Yavuz'a göre bu durum çocuğun tasavvurunda egosantrik düşüncenin hâkim olduğunun göstergesidir.⁸⁶

Her iki dine mensup çocuklarda, cezalandıran Tanrı algısının ön plana çıktığı görülmüştür. Birçok araştırmacı, çocukların Tanrı karşısında besledikleri korkunun, O'na duyulan saygının göstergesi olabileceğini belirtir. Goldman, bu durumu korku-saygı-sevgi üçgeninde açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, sevilen kişiye saygı da duyulur, saygı kısmen korkuyu da barındırmaktadır.⁸⁷ Her iki gruptaki çocukların verdikleri cevaplar göz önüne alındığında, korkularının altında yatan etmelerin “cezalandıran, büyük, başına buyruk ve kudretli Tanrı” algısının var olmasıdır. Tanrı büyük ve güçlü olduğu için isterse onları cezalandırabilir ya da onlara istemedikleri şeyler yaşattırabilir. Cezaların içeriği

⁸⁴ Justin L. Barrett - Rebekah A. Richert, “Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts”, *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 300-312; Edward B. Davis vd., “God Images and God Concepts: Definitions, Development, and Dynamics”, *Psychology of Religion and Spirituality* 5/1 (2013), 51-60; Kevin L. Ladd vd., “Children's God Concepts: Influences of Denomination, Age, and Gender”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 8/1 (Ocak 1998), 49-56; Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*; Çayır, “Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma”; Mustafa Öcal, “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (01 Haziran 2004); Muhammet Übeydullah Öztürk - Suat Altıntaş, “Okul Öncesi ve İlkokul Öğrencilerindeki Allah Tahayyülünün İncelenmesi”, *Talim* 4/1 (30 Haziran 2020), 43-77.

⁸⁵ Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*.

⁸⁶ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 121.

⁸⁷ Akt. Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, 187.

ve şiddeti, kişinin yaptığı hata ile orantılı olarak değişmektedir. Hata büyüdükçe cezalandırmanın şiddeti de artmaktadır.

Tanrı'nın sıfatlarına dair benzer çalışmalara bakıldığında, araştırmada elde edilen veriler ile ulaşılan verilerin farklılık gösterdiği söylenebilir. Yıldoğan'ın⁸⁸ Müslüman çocuklar üzerinde yaptığı araştırma neticesinde Allah'ın koruyucu, yaratıcı ve affedici olma gibi nitelikleri daha çok, cezalandırıcı ve korkulan gibi nitelikleri ise daha az vurguladıklarını tespit etmiştir. Diğer yandan Zurnacı,⁸⁹ çocukların Tanrı algısının sevgiye mi yoksa korkuya mı dayalı olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Araştırma sonucunda çocukların sevgi yönelimli bir tasavvura sahip olmalarının yanı sıra az da olsa korku yöneliminin de mevcut olduğunu gözlemlenmiştir. Çocukların dini duygu gelişimini ve Allah tasavvurunu araştıran Öcal, çocukların Tanrı'ya dair algılarının oluşmasında verilen dini eğitimin önemine dikkat çekmiştir. Çocuklarda Allah korkusunun doğuştan olmadığını, kendilerine nasıl anlatılırsa ona göre bir tasavvur oluşturdıklarını belirtmiştir. Yaptığı araştırma sonucunda katılımcılar arasında Allah'tan korkanlara pek rastlamadığını gözlemlemiştir. Kendisi bu durumu aile içinde Allah'tan bahsederken sevgi ile anlatılmasına dayandırmıştır.⁹⁰

Ebeveynlerin, küçük yaşta Tanrı hakkında kullandıkları sözler (Allah yaramazlık yapanı taş yapar, yakar, çarpar, cehennemine atar.) soyut düzeyde yeterli bilgiye sahip olmayan çocuğun, duygu gelişimine zarar verebilmektedir.⁹¹ Dolayısıyla çocuğun gelişim sürecine paralel olarak seven, yardım eden ve iyi Tanrı niteliklerinin oluşması sağlıklı bir bağlanma için gereklidir.

Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde inanılan Tanrı'ya ait sıfatların etkisi büyüktür. Yavuz'a göre çocuklar Tanrı'yı tasavvur ederken, O'nun bağışlayan, merhamet eden, eksiksiz ve kusursuz olan, eşi ve benzeri olmayan, ezeli ve ebedi olan, her yerde olan, her şeye gücü yeten sıfatlarıyla bağlantı kurarak oluştururlar. Bununla beraber, aile ve eğitim-öğretim gibi dışsal faktörler de tasavvur sürecine dahil olur.⁹²

Müslüman çocuklarda “merhamet eden, bağışlayan Tanrı”, Hristiyan çocuklarda “seven, öğreten Tanrı” sıfatı daha çok vurgulanmıştır. Önceden de

⁸⁸ Yıldoğan, 7-12 Yaş Arası Çocuklarda Tanrı Tasavvuru: Kırşehir/Çiçekdağı İlçesi Örneği, 62.

⁸⁹ Öztürk Zurnacı, İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Allah Tasavvuru, 88.

⁹⁰ Öcal, “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”, 65.

⁹¹ Yıldız, Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi, 188.

⁹² Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, 117-120.

ifade edildiği gibi inanılan dinin, Tanrı'ya dair yüklediği anlamlar, çocuğun tasavvurunun şekillenmesinde önemli yer tutar. Kur'an-ı Kerim'de bulunan Allah kavramına dair ifadelerle bakıldığında genel olarak soyut bir tanımlamanın olduğu görülür: “*De ki: Rabbim bağışla, merhamet et. Çünkü sen merhamet edenlerin en hayırlısısın.*”⁹³; “*Rabbinizden bağışlanmayı dileyin, sonra O'na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok sevendir.*”⁹⁴; “*O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da eşler yaratmıştır. Bu sûretle sizi üretiyor. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*”⁹⁵; “*Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*”⁹⁶ Bu ayetlerde Tanrı; eşi ve benzeri olmayan, merhametli, cezalandırıcı, bağışlayıcı, adil, bir mekâna sığdırılmayan, her şeyi gören ve bilen, ezeli-ebedî, sonsuz güç sahibi olan gibi sıfatlar aracılığı ile betimlenmektedir. Çocukların cevapları değerlendirildiğinde ayetlerin, tasavvurlarını etkilediği söylenebilir. Diğer yandan Hristiyanların kutsal kitabı olan İncil'de seven Tanrı niteliği her ne kadar sık vurgulansa da bu durumun mülakat ifadelerine tam anlamıyla yansımadağı görülmiştir.

Tanrı'nın konumuna dair her iki grubun verdikleri cevaplar değerlendirildiğinde, çocuklar, genel olarak Tanrı'nın bulunduğu yer için “yukarda”, “cennette” veya “gökyüzünde” ifadeleriyle kullandıkları görülmüştür. İstisna olarak Müslüman gruptan bir çocuk Tanrı'nın her yerde olduğuna dair cevap vermiştir. Bu cevapların verilmesinde birçok faktörün etkili olduğu düşünülebilir. Çocuklar üzerine yaptığı araştırmasında Yavuz, Tanrı'nın bulunduğu yer algısıyla ilgili olarak 7-9 yaş aralığındaki çocukların “Tanrı gökyüzündedir”; 10-12 yaş aralığındaki çocukların ise “Tanrı her yerdedir” şeklinde yanıt verdiklerini belirlemiştir.⁹⁷ Yavuz'a göre bu cevapların verilmesinde iki ana etmen söz konusudur. Birincisi Allah'ın sınırsız büyüklüğü ve eşsiz kudretidir. İkincisi ise O'nun büyüklüğünün yanında, yüce ve ulu oluşu etkilemektedir. Dolayısıyla Allah'a uygun görülen yerlerin, O'nun nitelikleriyle bağlantılıdır. Allah'ı gökte, yukarda, bulutların yanında ya da her yerde şeklinde tasavvur etmeleri, O'na karşı besledikleri değeri sembolize eder. Diğer bir ifadeyle Allah'ın gökyüzünde veya yukarıda tasavvur edilmesinin nedeni O'na

⁹³ el-Mü'minûn 23/118.

⁹⁴ Hûd 90/11.

⁹⁵ eş-Şûrâ 42/11.

⁹⁶ el-Bakara 2/20.

⁹⁷ Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, 127.

atfedilen yücelikten kaynaklanmaktadır. Yüce ve ulu olarak bilinen Allah, mekanıyla da uludur. Çocuklar, yüksek ve yüce olarak bildikleri yerleri, belirttikleri kavramlar sınırlı olduğu için bu şekilde aktarmışlardır. Daha sınırsız olan bir yer bilişlerinde yer edinseydi, muhtemelen çocuklar bu ifadeleri kullanmaktan çekinmezlerdi. Yıldoğan⁹⁸ Tanrı'nın konumuna dair çocuklara yönelttiği sorularda, katılımcıların çoğunluğunun Allah'ı cami, cennet, gökyüzü gibi yerlerde konumlandıklarını gözlemlemiştir. Ancak yaşlarının ilerlemesiyle beraber mekândan münezzeh Tanrı anlayışının onların bilişlerinde yer edinmeye başladığı tespit edilmiştir.

Tanrı'nın yaşadığı yer hakkında çocukların cevapları göz önüne alındığında, verilen dini eğitimin yansımaları görülmektedir. Çocuklar Tanrı'nın cennette, yukarıda ve gökyüzünde gibi yerlerde yaşadığını belirtmişlerdir. Onların, belirttikleri yerlere “iyi insanların, pis olmayanların, kötülük yapmayanların, ölen insanların gideceklerini” düşünmeleri aldıkları eğitimden kaynaklanmaktadır. Her iki gruptaki çocukların cennet hakkındaki cevaplarına bakıldığında aslında ortak bir anlayışın olduğu görülür. İyi insanlar cennete giderek ödüllendirilir, kötü insanlar ise cehenneme giderek cezalandırılır. Müslüman bir çocuğun cennet veya cehenneme dair ifadeleri onun dini eğitimin dışı vurumu olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde Hristiyan çocuklarda da bu durumu görmek mümkündür. Çocuk Hristiyan inancında yer edinen önemli şahsiyetlere vurgu yaparak aldığı dini eğitimi, cevabına yansıtmıştır.

Müslüman bir çocuk, Tanrı'nın yaşadığı yerin cami olduğunu ve orada insanların namaz kıldığını belirtmiştir. Cami, Müslüman kültüründe “Allah'ın evi” olarak tanımlanır, buradan hareketle herkes oraya gidebilir ve orada ibadet edebilir. Yavuz'a göre cami, çocuğun zihninde canlı bir semboldür. Böylelikle onunla birçok çağrışım yapabilmektedir. Çocuğun, yaptığı çağrışımlar sayesinde caminin ne olduğu, onun değeri ve yapılış amacı öğrenilebilir. Cami, ibadet yapmak için insanlar tarafından yapılmıştır. Camiye gidenler dua eder, namaz kılar ve O'na yalvarır. Çocuk Allah ile kurduğu içsel bağ sayesinde, camiye Allah'ın evi gibi görür. İnsanların cami yapmaları, Allah'a sığınışı ve bağlılığın göstergesi olabilmektedir.⁹⁹

Sonuç

Araştırmada, her iki dini gruba mensup çocukların Tanrı tasavvurunun gelişmesinde içine doğduğu ailenin, sosyal ortamın ve dini unsurların etkili

⁹⁸ Yıldoğan, 7-12 Yaş Arası Çocuklarda Tanrı Tasavvuru: Kırşehir/Çiçekdağı İlçesi Örneği, 33.

⁹⁹ Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, 159.

olduğu gözlenmiştir. Çocuklar, sorulara özellikle benimsedikleri dinî inancın öğretileri bağlamında yanıt verme eğilimi göstermiştir. Diğer taraftan çocukların dini inancı fark etmeksizin insanî özellikler taşıyan bir Tanrı algısına sahip olduğu tespit edilmiştir. Ancak Süryani çocukların cevaplarında insan biçimli Tanrı anlayışının daha sık vurgulandığı görülmüştür. Süryani inancında, Hz. İsa'nın Tanrı olarak görülmesi, çocukların bakış açısını şekillendirdiği söylenebilir. Dolayısıyla çocuklar Tanrı'ya cinsiyet atfetme ve O'nun erkek olduğunu belirtme konusunda daha rahat davranmış olabilirler. Diğer yandan Müslüman çocukların bazılarının görüşleri antropomorfik Tanrı tasavvuruna işaret ederken, daha fazlası soyut bir Tanrı kavramını ön plana çıkarmıştır.

Tanrı'nın nitelikleri konusunda her iki grupta “yaratan, gözetleyen, büyük, cezalandıran, iyi, kudretli, başına buyruk Tanrı” sıfatlarının ortak olduğu gözlenmiştir. Farklı olarak Müslüman çocuklarda “merhamet eden, bağışlayan Tanrı” sıfatı vurgulanırken, Hristiyan çocuklarda “seven, öğreten Tanrı sıfatı” ön plana çıkmıştır. Çocuklar Tanrı'ya dair düşüncelerini Tanrı'nın temel sıfatlarıyla bağlantılı olarak tasavvur etmişlerdir. Bu durumun çocukların Tanrı'yı tasavvur etme sürecinde onlara kolaylık sağladığı söylenebilir. Tanrı'nın sıfatları ile ilgili vurgulama sıklıklarında değişkenlik söz konusu olmuştur. Ancak çocuklar inandıkları dinin Tanrı anlatılarıyla uyumlu yanıtlar vermişlerdir. Bu durum onların aldıkları din eğitimin Tanrı tasavvurlarına yansımaları açıkça göstermektedir.

Çocukların Tanrı tasavvurlarında benmerkezci düşüncenin yansımaları belirgin bir şekilde görülmüştür. Tanrı'nın onları yarattığını, gözetlediğini, onlar için gerekli olabilecek şeyleri verdiğini düşünmüşlerdir. Ayrıca kendilerinin evrenin merkezinde ve Tanrı'nın odağında olduklarına dair düşünceleri paylaşmışlardır. Bu durum her iki gruptaki çocuklarda benzer şekilde ortaya çıkmıştır.

Tanrı'nın konumuna dair ifadelerde gruplar arasında çoğunlukla benzer noktalar olmasının yanı sıra bazı farklılıklar da söz konusu olmuştur. Çocuklar, genel olarak Tanrı'nın bulunduğu yer için “yukarıda, cennette veya gökyüzünde” diyerek mekânsal bir konuma işaret etmişlerdir.

Genel olarak değerlendirildiğinde araştırmaya katılan çocukların Tanrı tasavvurları, Piaget'in bilişsel gelişim kuramının somut işlem dönemine paralel şekilde olduğu gözlenmiştir. Verilen cevaplar doğrultusunda çocukların, Tanrı hakkında belli bir mekân, şekil ve karakter gibi özellikler yüklemekle bu anlayışı yansıtmışlardır.

Hristiyan ve Müslüman çocukların inandıkları dinden hareketle Tanrı tasavvurlarının farklı olacağı düşüncesi, onların ortak özellikleri olan bilişsel

yapılarının etkisiyle araştırma bulgularında karşılık bulmamıştır. Zira somut işlem döneminde olan her iki grup, gelenekteki dini öğretileri henüz tam anlamıyla içselleştirmemiştir. Dolayısıyla bilişsel yapılarının bu öğretileri kavramaya henüz tam olarak hazır olmadığı sonucuna varılmaktadır. Bu durum, din fark etmeksizin çocukların somut bir Tanrı algısı oluşturmalarını beraberinde getirmiştir. Ancak detaylara inildiğinde Tanrı tasavvurunda bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır.

Buna göre her iki grubun Tanrı tasavvurunun şekillenmesinin arka planında;

1. Çocukların somut işlem döneminde yer almaları ve sahip oldukları düşünce yapılarının tasavvur sürecine yansımaları,

2. Egoantrik düşünce yapısına sahip çocukların etrafında olup bitenlerin merkezinde olduklarına dair düşünceleri ve bunun Tanrı'ya dair düşüncelerini oluşturmaları,

3. Aile tutumlarının çocuğun duygusal ve bilişsel yapısını etkilemesi ve böylelikle çocukların, Tanrıya dair yaklaşımlarını şekillendirmesi,

4. Her iki grubun Tanrı'ya dair algılarının, inandıkları dinî inancın öğretileri çerçevesinde şekillenmesi,

5. Medyanın Tanrı ile ilgili sunduğu verilerin, çocuğun düşünce dünyasına yansımaları gibi unsurların yer aldığı söylenebilir.

Buradan hareketle bazı öneriler sunulabilir: Her şeyden önce çocukların sağlıklı bir bağlanma gerçekleştirmesi için her türlü çevresel ve kişisel etmenler göz önüne alınmalıdır. Olumlu bir Tanrı algısı oluşması için küçük yaşlardan itibaren affeden, seven, koruyan, yardım eden Tanrı niteliklerinin daha fazla vurgulanması önemli bir husustur. Ayrıca güvenli bir bağ oluşabilmesi için Tanrı'nın, çocuğu cezalandırma veya korkutma aracı olarak kullanılmaması önemlidir. Çocukların Tanrı tasavvurları dijital ve sosyal medya içeriklerinden etkilendiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu içerikler ile çocukların sahip oldukları dinî inancın öğretileri arasındaki tutarsızlık onlarda bilişsel çelişkiye neden olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Diğer yandan Tanrı hakkında konuşurken çocukların bilişsel ve duyuşsal yapılarının göz önüne alınması, sağlıklı bir tasavvurun oluşması açısından önem arz etmektedir.

Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makalede Yazar Katkılarının Yüzdesi (Percentage of Author Contributions in the Article)	Sorumlu Yazar (Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%40	%60
Veri Toplanması Data Collection	%0	%100
Veri Analizi Data Analysis	%60	%40
Makalenin Yazımı Writing the Article	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%70	%30

Kaynakça | References

- Acar, Hatice. “İlkokul Çağı Çocuklarında İnanç Gelişimi”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (Aralık 2014), 1-40.
- Barrett, Justin L. - Richert, Rebekah A. “Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children’s God Concepts”. *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 300-312. <https://doi.org/10.2307/3512389>
- Bovet, Pierre. *Çocuğun Dini*. çev. Vedat Ahsen Coşar. Dorlion Yayınları, 2021.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Selçuk Beşir Demir - Mesut Bütün. Siyasal Kitabevi, 2023.
- Çayır, Celal. “Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2013), 25-60. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=ar&midno=71184375&Dergival kod=0128>
- Çelik, Mehmet. “Süryânîler”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 175-178. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Davis, Edward B. vd. “God Images and God Concepts: Definitions, Development, and Dynamics”. *Psychology of Religion and Spirituality* 5/1 (2013), 51-60. <https://doi.org/10.1037/a0029289>
- Göcen, Gülüşan - Genç, Merve. “Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru Ve Dini Başa Çıkma”. *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 313-349. <https://doi.org/10.28949/bilimname.635965>
- Göregen, Feride - Yıldız, Mualla. “Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve Öfke İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Dini Araştırmalar* 24/61 (15 Aralık 2021), 427-458. <https://doi.org/10.15745/da.1005027>
- Gülfil, Derya. “Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açıdan Değerlendirilmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Haziran 2019), 1289-1312. <https://doi.org/10.15869/itobiad.489478>
- Güneş, Abdurrahman. “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”. *Firat University Journal of Social Sciences* 28/1 (31 Ocak 2018), 203-216. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.387896>
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. “Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (30 Haziran 2023), 73-102. <https://doi.org/10.14395/hid.1248630>
- Karlık, Zeynep. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Perspektifinden Tanrı Tasavvurları ve Varlık Aşamaları Üzerine Psiko-Teolojik Analizler”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 7 (Haziran 2023), 119-147. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1279549>
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım., 2003.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ladd, Kevin L. vd. “Children’s God Concepts: Influences of Denomination, Age, and Gender”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 8/1 (Ocak 1998), 49-56.

- https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0801_6
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. Çamlıca Yayınları, 2011.
- Öcal, Mustafa. “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (01 Haziran 2004).
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13491/163005>
- Öztabak, Muhammet Übeydullah - Altıntaş, Suat. “Okul Öncesi ve İlkokul Öğrencilerindeki Allah Tahayyülünün İncelenmesi”. *Talim* 4/1 (30 Haziran 2020), 43-77. <https://doi.org/10.37344/talim.2020.2>
- Piaget, Jean. *Çocuğun Gözüyle Dünya*. çev. İsmail Yerguz. Dost Kitabevi, 2023.
- Acar, Hatice. “İlkokul Çağı Çocuklarında İnanç Gelişimi”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (31 Aralık 2014), 1-40.
- Saide, Anondah R. - Richert, Rebekah A. “Socio-Cognitive and Cultural Influences on Children’s Concepts of God”. *Journal of Cognition and Culture* 20/1-2 (04 Mayıs 2020), 22-40.
<https://doi.org/10.1163/15685373-12340072>
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Baskı., 2021.
- Tokur, Behlül. “Gelişim Dönemlerine Göre Dinî Hayat”. *Din Psikolojisi*. ed. Abdülkerim Bahadır - Faruk Karaca. 210-232. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 471-498. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Turgut, Mehmet. “Ortaokul Öğrencilerinde Deprem ve Tanrı Algısı (Gaziantep İli Örneği)”. *Journal of Analytic Divinity* 8/2 (15 Aralık 2024), 174-196.
<https://doi.org/10.46595/jad.1570819>
- Türker, Rumeysa Nur - Tokur, Behlül. “Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: 7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar”. *Eskiye* 39 (20 Eylül 2019), 367-389. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3456865>
- Yeşil, Cüneyt. *Süryaniler’de İnanç ve İbadet Esasları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yıldız, Murat. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Yıldız, Murat - Ünal, Vehbi. “Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (21 Ağustos 2017), 8-21. <https://doi.org/10.15869/itobiad.329846>

Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev: Bir Müzisyenin Portresi

Hatice Taş Çolak | ORCID: 0000-0003-4406-7656 | haticekbtrts@outlook.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Mersin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02h5t6n73>

Dr. Öğr. Üyesi Sema Dinç | ORCID: 0000-0003-4945-644X | semadinc@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Ana Bilim Dalı, Çorum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269>

Öz

Bu çalışma, Azerbaycan müziğinin önemli isimlerinden Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in (Fahreddin Salim Baxşəliyev) hayatı ve eserlerini konu alan bir biyografi çalışmasıdır. Azerbaycan Milli Konservatuvarındaki öğretim üyeliği görevini başarıyla yürüten Baxşəliyev Azerbaycan sazının notalı eğitimi, müzik tarihi ve teorisi gibi çalışmaların yanında, dinî müzik üzerine yaptığı araştırmalarla da tanınmaktadır. Araştırmada müzisyenin bilhassa dini müzik alanındaki düşünceleri aktarılacaktır. Azerbaycan'da Baxşəliyev'in eserleri Azerbaycan makam geleneğini ve tasavvuf felsefesini derinlemesine yansıtan özgün ve değerli eserler olarak kabul edilmektedir. Şiirleri, makaleleri, kitapları felsefi ve tasavvufi kavramları anlaşılır bir dille ele alırken, müzik eserleri ve nota derlemeleri ise Azerbaycan musiki geleneğinin korunmasına, gelecek nesillere aktarılmasına katkıda bulunmaktadır. Azerbaycan müzik literatüründe dinî müzik bir tür olarak bulunmamaktadır. Baxşəliyev Türkiye'deki çeşitli tasavvuf ekollerinin dinî müziklerini derinlemesine inceleyerek Azerbaycan'a taşıyıp, ülkesinde bu alanda önemli bir boşluğu doldurma gayreti içerisindeydi. Bu araştırma, sanatçının bu alanda yaptığı çalışmalarını, müzik hakkındaki düşüncelerini ve eserlerini bilimsel çevrelere duyurmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın giriş bölümünde tarihsel seyr içerisinde Azerbaycan müziğinin gelişimi, değişimi ve yaşanan sosyal-siyasi olayların müziğe yansması ile ilgili bilgiler verilmiştir. Böylelikle ilk olarak müzisyenin yetiştiği ortam aktarılmıştır. Ardından Baxşəliyev'in hayatı, müzik konusundaki düşünceleri aktarılmış, kitapları tanıtılıp müzisyenin besteleri tablo halinde sunulmuştur. Saz ve piyano bestelerinden birer nota örneği de araştırmaya işlenmiştir. Araştırma Baxşəliyev'in kendisinden, ailesinden, öğrencilerinden ve yakın dostları ile çalışma arkadaşlarından elde edilen bilgiler ışığında hazırlanmıştır. Baxşəliyev'in eserlerinin Türkiye'de tanınması iki ülke arasındaki kültürel etkileşim ve bağları güçlendirerek alana önemli bir katkı sağlaması öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Azerbaycan Müziği, Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev, Dinî Müzik, Halk Müziği

Atf Bilgisi: Taş Çolak, Hatice. Dinç, Sema. "Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev: Bir Müzisyenin Portresi". *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 465-497.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1550187>

Geliş Tarihi	14.09.2024
Kabul Tarihi	06.01.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Yapay Zeka Kullanımı	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
	Bu makale, Hatice TAŞ ÇOLAK tarafından Dr. Öğr. Üyesi Sema DİNÇ danışmanlığında 11.06.2024 tarihinde tamamlamış olduğu "Azerbaycan'da Bir Müzikçinin: Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hatice Taş Çolak- Sema Dinç)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	marifetnameetikbildirim@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev: Portrait of a Musician

Hatice Taş Çolak | ORCID: 0000-0003-4406-7656 | haticekbtrts@outlook.com

Ministry of National Education, , Mersin, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02h5t6n73>

Asst. Prof. Sema Dinç | ORCID: 0000-0003-4945-644X | semadinc@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Turkish Religious Music, Çorum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269>

Abstract

This study is a biographical study on the life and works of one of the important names of Azerbaijani music, Fəxrəddin Salim Baxşəliyev. Baxşəliyev who successfully carries out his academic duties at the Azerbaijan National Conservatory, is known for his studies on the notational education of the Azerbaijani saz, music history and theory, as well as his research on religious music. The research will convey the musician's thoughts, especially in the field of religious music. In Azerbaijan, Baxşəliyev's works are accepted as original and valuable works that deeply reflect the Azerbaijani makam tradition and Sufi philosophy. While his poems, articles, and books address philosophical and Sufi concepts in an understandable language, his musical works and note compilations contribute to the preservation of the Azerbaijani musical tradition and its transfer to future generations. Religious music does not exist as a genre in Azerbaijani music literature. Baxşəliyev deeply studies the religious music of various Sufi schools in Turkey and brings them to Azerbaijan, thus trying to fill an important gap in this field in his country. This research aims to introduce the artist's works in this field, his thoughts on music and his works to scientific circles. In the introduction part of the research, information is given about the development and change of Azerbaijani music in the historical process and the reflection of the socio-political events on music. Thus, firstly, the environment in which the musician was raised is conveyed. Then, Baxşəliyev's life, thoughts on music are conveyed, his books are introduced and the musician's compositions are presented in a table. A sample of notes from his saz and piano compositions are also included in the research. The research was prepared in the light of the information obtained from Baxşəliyev himself, his family, his students and his close friends and colleagues. It is envisaged that the recognition of Baxşəliyev's works in Turkey will make a significant contribution to the field by strengthening the cultural interaction and ties between the two countries.

Keywords: Turkish Religious Music, Azerbaijan Music, Fəxrəddin Salim Baxşəliyev, Religious Music, Folk Music

Citation: Taş Çolak, Hatice. Dinç, Sema. "Fəxrəddin Salim Baxşəliyev: Portrait of a Musician". *Marifetname* 12/1 (June 2025), 465-497.

<https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1550187>

Date of Submission 14.09.2024

Date of Acceptance 06.01.2025

Date of Publication 30.06.2025

Peer-Review Double anonymized - Two External

Use of Artificial Intelligence No AI-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles.

This article was prepared by Hatice TAŞ ÇOLAK under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Sema DİNÇ, based on her master's thesis titled "A Musician in Azerbaijan: Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev", which she completed on 11.06.2024.

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Hatice Taş Çolak- Sema Dinç)

Plagiarism Checks Yes – iThenticate

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints marifetnameetikbildirim@gmail.com

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Giriş

Müzik, insanlık tarihi boyunca en evrensel ifade araçlarından biri olarak kabul edilmektedir. İlk çağlardan itibaren tüm kültürlerde farklı enstrümanlar, melodiler ve ritimler aracılığıyla duyguların, düşüncelerin ve deneyimlerin ifade edildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda müzik, insanlık tarihinin en etkili iletişim biçimlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Farklı kültürler ve toplumlar arasında köprüler kurma, ortak değerler yaratma ve hoşgörüyü teşvik etme gibi önemli işlevlere sahip olan müzik, insanın duygu dünyasının zengin bir ifade aracıdır.¹ Farklı kültürlerin müziklerini keşfetmek, kültürel çeşitliliğe dair farkındalığı artırır ve önyargıların yıkılmasına yardımcı olur. Müzik, insanların ortak bir deneyim yaşamasına olanak tanıyarak birlik duygusunu güçlendirir ve farklı kültürler arasında karşılıklı anlayışın gelişmesine katkı sağlar. Bu nedenle müzik, sadece bir sanat dalı değil, aynı zamanda bir iletişim, birleşme ve kültürler arası diyalog aracı olarak değerlendirilmelidir.

Azerbaycan müziğinin kökenleri, arkeolojik bulgular ışığında M.Ö. 3. ve 5. yüzyıllara kadar uzanmaktadır.² Bakü'ye yakın coğrafi bölgelerde yer alan Gobustan ve Gemikaya gibi yerleşim yerlerinde yapılan kazılarda, Tunç Çağı'na ait olduğu tespit edilen kaya resimleri³ bulunmuştur. Bu resimler “yallı” adı verilen ve günümüz düğün oyunlarına benzetilen ritüel dansları tasvir etmektedir. Bu bulgu Azerbaycan topraklarında müziğin köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir⁴. Söz konusu kaya resimleri, müziğin insanlık tarihindeki en eski ifade biçimlerinden biri olduğunu ve Azerbaycan kültüründe önemli bir yere sahip olduğunu kanıtlayan önemli bir arkeolojik veridir. Azerbaycan müzik teorisi çalışmalarına bakılacak olursa bu alanda yapılan çalışmalar Orta Çağ Dönemi'ne kadar uzanmaktadır. Özellikle muğamlarla⁵ ilgili ilk bilimsel eserler Safiyyüddin el-Urmevi,⁶ Abdülkâdir-i Merâğî,⁷ Fârâbî⁸ gibi şarkın kıymetli müzik bilginleri tarafından oluşturulmuştur.⁹ Kitâb-ı Dede Korkut'da, Nizâmî'nin¹⁰ ve Fuzûlî'nin¹¹ eserlerinde, Orta Çağ müzik yaşamına, müzik türleri ve enstrümanlara ilişkin zengin bilgilere yer verilmiştir.

¹ Can Doğan, “Farklı Müzik Kültürlerinde Mey Çalgısı ve İcracıları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Haziran 2019), 1239-1260.

² Zemfire Seferova, *Azerbaycan Musiki Tarihi (Kadim Devirden XX. Asra Kadar)* (Bakü: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Mimarlık ve İncəsənət Enstitüsü, 2012).

³ Seferova, *Azerbaycan Musiki Tarihi (Kadim Devirden XX. Asra Kadar)*.

⁴ Hatıra Ahmedli Cafer, “From Past Till Today Azerbaijanian Music”, *Idil Journal of Art and Language* 4/17 (21 Temmuz 2015).

⁵ Muğam, Azerbaycan müzik kültürünün temelini oluşturan bir müzik türüdür.

⁶ Mehmet Nuri Uygun, “Safiyyüddin el-Urmevi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2024).

⁷ Nuri Özcan, “Abdülkâdir-i Merâğî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2024).

⁸ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2024).

⁹ Əhməd Vüqar, *Əfsanəvi Tarzən* (Bakü, 2010).

¹⁰ Mehmet Kanar, “Nizâmî-i Gencevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2024).

¹¹ Abdulkadir Karahan, “Fuzûlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2024).

Azerbaycan müziği tarihi, icra ve tarihsel gelişim süreçleri bakımından incelendiğinde iki temel döneme ayrılmaktadır. İlk dönem, ağırlıklı olarak ozan-aşık geleneği¹² ile temsil edilen halk müziği dönemi olup, ikinci dönem ise klasik makam sanatının egemen olduğu dönemdir. Azerbaycan müziğinin ilk evresini oluşturan halk müziği, özellikle ozan-aşıkların sözlü ve müzikal anlatım biçimleriyle karakterize edilmektedir. Klasik makam sanatının gelişimiyle birlikte, Azerbaycan müziği daha karmaşık bir yapıya kavuşmuş ve yazılı notasyon sistemleri ile desteklenmiştir. Halk Müziği Makamat¹³ ve Renk¹⁴ denilen iki ayrı formdan oluşur. Uzun hava türünde okunup çalınan muğam, bu kısma dahildir. Azerbaycan Klasik Müziği¹⁵ ise, Üzeyir Hacıbeyli'nin¹⁶ (1885-1948) öncülüğünde gelişmeye başlayan müzik geleneğidir. Bu gelenek bestelenmiş şarkılar, operalar, baleler, senfoniler, koro eserleri, fantaziler vb.'den oluşmaktadır.¹⁷ Azerbaycan müziği, hem klasik hem de halk müzikleri bağlamında zengin ve köklü bir geçmişe sahiptir.¹⁸

19. yüzyılda Avrupa müziğinin küresel çapta yaygınlaşması, Azerbaycan müzik kültürünü de kapsayan geniş bir coğrafyada müzikal etkileşimlerin artmasına neden olmuştur. Özellikle 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başları, Azerbaycan müziğinin gelişiminde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilebilecek bir süreçtir. Bu dönemde Üzeyir Hacıbeyli'nin¹⁹ "Leyli ve Mecnun"²⁰ operası sahneye konmuş ve bu eser Doğu'nun ilk operası olarak literatürde yerini almıştır. Yine bu dönemlerden itibaren Azerbaycan'da müzik eğitimi ve üretimi alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde kurulan müzik liseleri, konservatuvarlar, senfoni orkestraları ve tiyatrolar, Azerbaycan müziğinin kurumsallaşması ve çeşitlenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Özellikle 1920'li ve 1930'lu yıllarda temelleri atılan senfoni müziği, takip eden yıllarda önemli bir gelişim göstererek Azerbaycan müzik hayatının merkezine oturmuştur. 1960'lı ve 1980'li yıllarda ise genç kuşak bestecilerin sahneye çıkmasıyla Azerbaycan müziği yeni bir dinamizm kazanmıştır.²¹

¹² İrade Köçerli, "Aşık Musikisinin Ses-Makam Sistemi Üzerine", *Yegah Uluslararası Musiki Dergisi* 1/1 (2018), 1-21.

¹³ Makamat bir makamdaki seyir doğrultusunda çeşitli karar perdeleri üzerine inşa edilen ve özgün ses dizileri oluşturan müzikal bir kavramdır. Bu diziler, bazı icracılar tarafından "şifahi" (sözlü) şekilde, notaya dökülmeden aktarılır.

¹⁴ Renk; makam sistemiyle bağlantılı olarak oluşturulan ve sazlarla icra edilen, oyun karakteri taşıyan melodileri ifade eden bir kavramdır.

¹⁵ Yavuz Şen, "Azerbaycan'ın Müzik Yapısı ve Ses Sistemi Üzerine Bir Araştırma", *Sanat Dergisi* 1 (1999), 107-110.

¹⁶ Süleyman Şenel, "Üzeyir Hacıbeyli", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2024).

¹⁷ Şen, "Azerbaycan'ın Müzik Yapısı ve Ses Sistemi Üzerine Bir Araştırma".

¹⁸ Bayram Akdoğan, "Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 151-190.

¹⁹ Tülün Malkoç, "Üzeyir Hacıbeyov'un 'Arşın Mal Alan' Opereti Üzerine Bir İnceleme", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 9/28 (19 Eylül 2021), 61-75.

²⁰ Lale Hüseynova, "Türkiye Ve Azerbaycan Besteci Yapıtlarında Düşünürler", *Atatürk Üniversitesi Sanat Dergisi*, (2013), 39-50.

²¹ Cafer, "From Past Till Today Azerbaijanian Music".

1988-1994 yılları arasında yaşanan Ermeni işgali ve soykırımları, Azərbaycan bestecilerini derinden etkileyerek eserlerinde bu acı olaylara dair güçlü tepkiler ortaya koymalarına neden olmuştur. “20 Ocak”, “Karabağ” ve “Hocalı” gibi başlıklarla oluşturulan eserler, Azərbaycan müziğinin toplumsal olaylara duyarlılığını ve bu olayların sanat üzerindeki derin izlerini gözler önüne sermektedir.²² 21. yüzyılın başlarından itibaren Azərbaycan, uluslararası müzik festivalleri düzenleyerek dünya müzik camiasında önemli bir konuma yükselmiştir. Bu festivaller, farklı kültürlerden müzisyenlerin bir araya gelerek müzikal etkileşimde bulunmalarına ve Azərbaycan müziğinin uluslararası arenada tanıtılmasına önemli katkılar sağlamıştır.²³

Azərbaycan İslam kültüründe ise müziğin kullanımı ise yalnızca Ezan ve Kuran tilavetlerindeki biçimleriyle sınırlı kalmıştır.²⁴ Nitekim Sovyetler Birliği döneminde yürütülen ateist propaganda ve din karşıtı politikalar, Azərbaycan halkının dinî hayatını derinden etkilemiş ve bireylerin inançlarını dahi gizli bir şekilde sürdürmelerine neden olmuştur.²⁵ Azərbaycan’ın geleneksel müzik repertuarında, folklorik unsurların, ozan-aşık geleneğinin ve muğamın yanı sıra dinî temalara gönderme yapan eserlere de rastlanmaktadır. Bu eserler, kendi özgün yapıları ve estetik anlayışlarıyla tarihsel süreç içerisinde gelişim göstererek günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak, 20. yüzyılın başlarında dinî temalı eserlere az rastlanması, dönemin siyasi ve toplumsal koşullarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sovyet rejiminin hakim olduğu dönemde sanatın her alanında²⁶ dinî temalar, ancak üstü kapalı ve sembolik bir dille ifade edilebilmiştir.²⁷ 20. yüzyılın başında, Üzeyir Hacıbeyli’nin “Leyli ve Mecnun” operası gibi ilk Azərbaycan operalarında dinî temalar doğrudan işlenmemiştir.²⁸ 20. yüzyılın ortalarında, Fikret Amirov’un²⁹ “Şur”³⁰ isimli senfonik muğamı ve

²² Caner Çakı, “Ermenistan’ın Karabağ İşgaline Karşı Azərbaycan Propagandasında Müzik ve Milliyetçilik: ‘Karabağ’ın Sesi’ Şarkısı Üzerine İnceleme”, *Ermeni Araştırmaları* 70 (2021), 141-164.

²³ Cafer, “From Past Till Today Azerbaijanian Music”.

²⁴ Efsane Babayeva, “Azərbaycan’da İslam ve Musiqi”, *Kafkasya’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* (İstanbul: Yıldız Matbaacılık ve Yayıncılık, 1998), 115-120.

²⁵ İslam Musayev, “Azərbaycan Ailesinde Dinî Hayat ve Din Eğitimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 165-177.

²⁶ Serqiyye Memmedova, “Azərbaycan Şiirinde Divan Edebiyatı Gelenekleri (1900 – 1937 Dönemi)”, *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 2/1 (01 Haziran 2021), 100-111.

²⁷ İmamverdi Hemidov, “İslami Deyerler ve Azərbaycan Folkloru” (Kafkasya’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: Yıldız Matbaacılık ve Yayıncılık, 1998), 79-84.

²⁸ Rövsanə Kərimova, “Bəstəkar Yaradıcılığında Dinî Mövzuların Tətbiqi Yolları”, *Musiqi Dünyası* 3/60 (2014), 7181-7186.

²⁹ Zehra Deniz, “Fikret Amirov’s Role and Contributions in the Development of Eastern Symphonic Music: A View on Contemporary Art in Azerbaijan from Fikret Amirov’s Perspective”, *Journal for the Interdisciplinary Art and Education* 3/1 (2022).

³⁰ Hüseynali Hüseynliyev, *20.Yüzyıl Azərbaycan Ve Türk Senfonik Müzik Eserlerinde Kullanılan Muğam-Makam Ezgileri / Mugham-Makam Melodies Used In 20th Century Symphonic Music Works Of Azerbaijan And Turkey* (Ankara: Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi Müzik ve Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

Kara Karayev'in "Yedi Güzel" balesi³¹ gibi eserlerde dinî temalar imgelerle dile getirilmiştir. 1970'li ve 80'li yıllardan itibaren, Arif Melikov'un "Muhabbet Efsanesi"³² adlı balesi gibi eserlerde dinî temalar daha açık bir şekilde işlenmeye başlamıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Azerbaycan'da yükselen milliyetçi duygular ve artan dinî özgürlükler, bestecilerin dinî temaları eserlerinde daha açık bir şekilde ifade etmelerine olanak sağlamıştır. Bu dönemde Azerbaycan bestecilik pratiğinde iki belirgin eğilim gözlemlenmektedir. Bir yandan besteciler, geleneksel müziğin dinî motiflerini yeniden yorumlayarak eserlerine derinlik katmaya çalışırken, diğer yandan ülkenin yaşadığı trajik olayları ve milli mücadeleyi dinî semboller ve anlatım biçimleriyle işleyerek bu olaylara daha anlamlı bir boyut kazandırmışlardır. Özellikle trajik temalı eserlerde dinî müziğin hüznü ve yaslı ifade tarzı sıklıkla tercih edilmiş, solo ve koro parçalarda dua ve ağıt melodileri dinî metinlerden alıntılar ve semboller gibi çeşitli unsurlar kullanılarak eserlerin duygusal etkisi artırılmıştır.³³

Bestecilerin dinî temalarla ilgili çalışmalarında İslam ve Hristiyan dinî metinleri, dinî müzik türleri ve biçimleri sıklıkla kullanılmıştır. Eserlerin adları arasında "Dua", "Gizem", "Ağıt" ve "Tutku" gibi programatik başlıklar yer almıştır.³⁴ Yine ortaya konan bu eserler Azerbaycan müziğinin tarihi ve sosyo-kültürel bağlamı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Eserlerin içerisinde dinî motiflerin kullanımı o eserlerin bir dinî müzik formu olduğunu göstermemektedir. Yukarıdaki paragraflarda adı geçen eserlerin türünden anlaşılacağı üzere bu eserler ve daha birçoğu "Dinî Müzik" olarak değil "Halk Müziği"³⁵ ve "Klasik Müzik"³⁶ olarak Azerbaycan müzik literatüründe kayıtlara geçmiştir.³⁷ Nitekim Azerbaycan müzik türleri arasında dinî müzik sınıflandırması bir tür olarak bulunmamaktadır.

Azerbaycan'da dinî musiki sahasındaki bu boşluğu doldurmak isteyen Fəxrəddin Salim Baxşəliyev'in Azerbaycan halkı arasında şifahi olarak icra edilen dinî müziğe yaptığı bilimsel katkı, bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'e göre Sovyet rejimi sonrası Azerbaycan'da musiki alanında birkaç senelik boşluk ve belirsizlik yaşanmıştır. Bu durum, Sovyetlerin Türkiye ile ve diğer yabancı ülkelerle her türlü ilişkiyi yasaklamasından kaynaklanmıştır.³⁸ Zamanla Türkiye ile ilişkilerin gelişmesi ve

³¹ Nargiz İmrani Öztürk, "Azerbaycan Çağdaş Bestecilerinden Kara Karayev'in "Yedi Güzel" Adlı Balesinin İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 7/2 (29 Aralık 2021), 144-150.

³² Lale Hüseynova, "Arif Melikov'un Muhabbet Efsanesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 144-157.

³³ Seferova, *Azerbaycan Musiki Tarihi (Kadim Devirden XX. Asra Kadar)*.

³⁴ Kərimova, "Bəstəkar Yaradıcılığında Dinî Mövzuların Təbii Yolları".

³⁵ Cafer, "From Past Till Today Azerbaijanian Music".

³⁶ Şen, "Azerbaycan'ın Müzik Yapısı ve Ses Sistemi Üzerine Bir Araştırma".

³⁷ Hüseynova, "Türkiye Ve Azerbaycan Besteci Yapıtlarında Düşünürler".

³⁸ Bk. Abdulkadir Sezgin, "Eski Sovyetler Birliği ve Azerbaycan'da Dini Hayat", *1. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Eski Sovyetler Birliği ve Azerbaycan'da Dini Hayat, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 29-45.

Türk televizyon kanallarının Azerbaycan'da yaygınlaşması, dinî müzik konusunda bir aydınlanma yaşanmasına vesile olmuştur. Ancak mezhep ayrılıkları, yaşanan sosyal ve siyasi olaylar, Azerbaycan'daki edebiyatın, şiirin ve müziğin yönünü daha fazla Şiiliğe ve Ehli-Beyte yönlendirmiştir.³⁹ Bu durum, on iki imam ve Kerbela olaylarını konu alan ilahilerin, şiirlerin, manilerin, türkülerin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Azerbaycan'daki Sünnî müzisyenler ise daha çok Türkiye'deki dinî müzik örneklerini taklit etmeye çalışmışlardır. Fakat bu durum da olumlu sonuçlar vermemiştir. Bu durumu Azerbaycan Türklerinin Yunus Emre, Mevlânâ ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi tasavvuf büyüklerini yeterince anlayamamasına bağlamaktadır. Kendisi Azerbaycan'da “Dinde müzik mi olur, müziğin dinî mi olur?” gibi sorularla dolu kaotik bir durum olduğunu belirtmekte ve bu gidişatın makul bir yere varacağı noktasında tedirginlik yaşamaktadır. Azerbaycan'ın dinî konulara yeni yeni vakıf olduğunu⁴⁰ ve insanların yirmi sene öncesine kadar “ilahî” diye bir müzik türünün adını bile bilmediğini ifade eder. Ona göre din konusundaki hassasiyet henüz oluşmaya başladığı için insanlar dinde müzik olabileceğini tam olarak kavrayamamaktadır. Baxşəliyev Azerbaycan Türklerinin tasavvuf tarihini⁴¹ inceleyerek ve diğer Türk toplumlarıyla karşılaştırarak hem muğam türündeki eserlerde hem de ozan-âşık sanatında bulunan dinî motifleri ortaya çıkarmaya ve bizzat icra etmeye çalışmaktadır. Ona göre Sovyet rejimi, millî geleneksel Azerbaycan muğamları ve âşık musikisinin yanına bir de Batı müziğini yerleştirerek bu alana önemli katkılar sağlamış olsa da⁴², Azerbaycan'ın dinî müziği görmezden gelinmiş ve ihmal edilmiştir. Bu araştırmayla Baxşəliyev'in Azerbaycan dinî müziğinin gelişimine olan katkıları hem Azerbaycan hem de Türkiye'deki bilim çevrelerine sunularak iki ülke arasındaki müzikal etkileşimin güçlendirilmesi hedeflenmektedir. Ayrıca Baxşəliyev'in beste, güfte ve kitaplarının, Türkiye'nin dinî müzik kültürüne kazandırılması ile bu eserlerin Türkiye'deki dinî müzik alanında yeni ufuklar açabileceği düşünülmektedir. Baxşəliyev'in Türkiye'de sık sık katıldığı müzik etkinlikleri ve kurduğu bağlantılar göz önüne alındığında, onun eserlerinin incelenmesi, iki ülke arasındaki kültürel etkileşimin müzikal boyutunu daha iyi anlamamıza olanak sağlayacaktır.

³⁹ Bk. Ali Kafkasyalı, “XIX. ve XX. Siyasi ve Sosyal Olaylarının Güney Azerbaycan Edebiyatına Yansıması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 165-208.

⁴⁰ Bk. Abdullah Kahraman, “Azerbaycan'da Dini Hayat”, *Azerbaycan'da Dini Hayat* (Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayın, Dağıtım, 2007), 207-216.

⁴¹ Bk. Qumru Şəhriyar, “Azerbaycan Edebiyatında Tasavvufi Akımlar ve Kimi Şairlerin Eserlerinde Belirtileri”, *Bilimsel Eksen* 20 (2017), 101-110.

⁴² Bk. Eyüp Akman, “Stalin Sonrası Azerbaycan'da Âşık Edebiyatı ve Âşık Kurultayları”, *Türkbilgi* 15 (2008), 13-23.

1. Hayatı

Fəxrəddin Salim Baxşəliyev, 10 Eylül 1969 tarihinde Azərbaycan'ın Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti Şahbuz ilçesi Kükü köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Elşad ve annesi Dilber olan müzisyenin çocukluğu, Azərbaycan kırsalının basit ve samimi atmosferinde geçmiştir. Ailesinin meslekleri, Baxşəliyev'in sanat hayatına olan ilgisini doğrudan etkilemese de ona sağladıkları destek, müzik yolculuğunda önemli bir dönüm noktası olmuştur.

İlk eğitimine 1976'da Nahçıvan'da başlayan Baxşəliyev, 1984 yılında, babasının teşviğiyle Nahçıvan Devlet Müzik Okulu'nda tar eğitimi almaya başlamıştır. Kısa sürede yeteneğini kanıtlayan müzisyen, 1985 ve 1987 yıllarında Azərbaycan/Bakü'de Kültür Bakanlığı tarafından gerçekleştirilen uluslararası müzik yarışmalarında tar icrası ile birincilik elde ederek büyük bir başarıya imza atmıştır. Müzik eğitimini başarıyla tamamlayan Baxşəliyev, 1988'de askerlik görevini yerine getirmek üzere Sovyet ordusuna katılmış ve 2 yıl Orta Asya'da askerlik görevini yapmıştır. Askerlik dönüşü, müzik kariyerine Azərbaycan'da devam etmiştir.

Baxşəliyev 1990 yılında Azərbaycan Devlet Konservatuvarı'na (şimdiki adı Bakü Müzik Konservatuvarı) girmeye hak kazanmış ve tar dersleri almaya devam etmiştir.⁴³ 1992 yılında Azərbaycan'daki müzik eğitimine ara vererek, Türkiye'deki üniversitelerde lisans eğitimi görme kararı almıştır. Kazandığı Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesinde bir yıl eğitim görmesine rağmen, müzik tutkusu nedeniyle bu bölümden ayrılmıştır. Müziğe olan bağlılığı onu yeniden Azərbaycan'a ve konservatuvara dönmeye yöneltmiştir. 1993 yılında Bakü Müzik Konservatuvarındaki eğitimine devam ederek müzikal kariyerine odaklanmıştır.

Baxşəliyev 1996 yılında müzik eğitimini tamamlayarak, tar sanatçısı, orkestra şefi ve öğretmenlik yetkinlikleriyle mezun olmuştur. Mezuniyetinin ardından, aynı yıl Nahçıvan Müzik Kolejinde göreve başlamış ve bir süre hem bu kurumda hem de Nahçıvan Devlet Üniversitesi Konservatuvarında dersler vermiştir. 1997 yılında evlenmiştir. Bir çocuk sahibidir.

1999 yılına kadar Nahçıvan Müzik Kolejinde milli müzik teorisi, tar, Azərbaycan sazı, Batı müziği tarihi ve harmoni branşlarında derslere girmiş, tasavvufi araştırmalarına da bu dönemlerde başlamıştır. 2000-2014 yılları arasında Azərbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmıştır.

2014 yılından bu yana Azərbaycan Milli Konservatuvarında öğretim üyeliği yapmakta, müzik tarihi ve nazariyatı alanında verdiği derslerle öğrenci yetiştirmektedir. Aynı zamanda 2018 yılından beri de Azərbaycan Devlet Medeniyet ve İnce sanat Üniversitesi'nin hanendelik sınıfında aruz vezni dersleri vermektedir. Aynı dönemde Müzik Tarihi ve Nazariyatı Fakültesi ile

⁴³ Hacer Babayeva, "Azərbaycan'da Müzik Eğitimi", *International Symposium On Changes And New Trends In Education* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 153-155.

Enstrümantal Muğam Fakültesinden aldığı öğretim görevliliği tekliflerini kabul ederek, bu kurumlarda da ders vermeye başlamıştır. Enstrümantal Muğam Fakültesi'nde Azerbaycan sazının notalı eğitiminin verilmesi sistemine karşı çıkmış, bu sistemin henüz oluşmaya başladığını, doğru ve mükemmel olmadığını dile getirmiş ve Azerbaycan sazının geleneksel eğitimini vermiştir. Kendisi bu olayın akabinde Azerbaycan sazının notalı eğitiminin verilmesi için bu sazın nota sisteminin yeniden gün yüzüne çıkarılmasına öncülük etmiştir. Müzik Tarihi ve Nazariyatı Fakültesi'nde ise lisans/yüksek lisans kademesinde “Azerbaycan Halk Müziğinin Esasları”, “Orta Çağ Müzik Aletleri”, “Türk Halklarının Mitolojisi” ve “Tarihi-Felsefi Alanda Ozan-Aşık Yaratıcılığı” gibi teorik müzik dersleri vererek akademik kariyerine devam etmektedir.

Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Azerbaycan'da müzik alanında belirgin bir boşluk ve belirsizlik yaşandığını ifade etmektedir.⁴⁴ Bu durumu, Sovyet rejiminin Türkiye ve diğer yabancı ülkelerle olan her türlü ilişkiyi yasaklamasına bağlamaktadır. Sovyet döneminde uygulanan kültürel izolasyon politikası, Azerbaycan'daki dinî müziğin ihmal edilmesine, sanatçıların uluslararası müzik akımlarından kopmasına ve dolayısıyla yaratıcılıklarını sınırlamasına neden olmuştur.⁴⁵ Zamanla Türkiye ile kültürel etkileşimin artması ve Türk televizyonlarının Azerbaycan'da yaygınlaşması, dinî müzik algısında bir yumuşama ve genişleme yaşanmasına katkı sağlamıştır.⁴⁶ Ancak aynı dönemde yaşanan mezhepsel farklılıklar ve siyasi gelişmeler, Azerbaycan edebiyatı, şiir ve müziğinde Şiilik ve Ehli-Beyt temalarının daha belirgin hale gelmesine neden olmuştur.⁴⁷ Azerbaycan'daki Sünnî müzisyenler ise daha çok Türkiye'deki dinî müzik örneklerini taklit etmeye çalışmışlardır.⁴⁸ Fakat bu durum da olumlu sonuçlar vermemiştir. Bunların yanı sıra Baxşəliyev Azerbaycan'da “Dinde müzik mi olur, müziğin dini mi olur?” şeklinde kaotik bir durum olduğunu, dinî müzik alanında bir belirsizlik yaşandığını ifade etmektedir. Baxşəliyev, bu gidişatın olumlu bir sonuç doğuracağı konusunda ciddi endişeler taşımaktadır. Azerbaycan'ın dinî konulara yeni yeni vakıf olduğunu ve insanların yirmi sene öncesine kadar “ilahi” diye bir müzik türünün adını bile bilmediğini ifade eder.⁴⁹ Ona göre din konusundaki hassasiyet henüz oluşmaya başladığı için insanlar dinde müzik olabileceğini tam olarak kavrayamamaktadır. Baxşəliyev

⁴⁴ Abdulkadir Sezgin, “Eski Sovyetler Birliği ve Azerbaycan'da Dini Hayat”, *1. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Eski Sovyetler Birliği ve Azerbaycan'da Dini Hayat, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 29-45.

⁴⁵ Abdullah Kahraman, “Azerbaycan'da Dini Hayat”, *Azerbaycan'da Dini Hayat* (Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayın, Dağıtım, 2007), 207-216.

⁴⁶ Babayeva, “Azerbaycan'da İslam ve Musiqi”.

⁴⁷ Abdulvahap Taştan, “Azerbaycan'da Dini Yaşayışın Geleneksel Tezahürü: Muharremlik Merasimleri”, *Kayseri Erciyes Üniversitesi Matbaası* 11 (2001), 105-110.

⁴⁸ Kərimova, “Bəstəkar Yaratıcılığında Dini Mövzuların Tətbiqi Yolları”.

⁴⁹ Qumru Şəhriyar, “Azerbaycan Edebiyatında Tasavvufi Akımlar ve Kimi Şairlerin Eserlerinde Belirtiləri”, *Bilimsel Eksen* 20 (2017), 101-110.

Azərbaycan Türklerinin tasavvuf tarihini inceleyerek ve diğer Türk toplumlarıyla karşılaştırarak hem muğam türündeki eserlerde hem de ozan-âşık sanatında bulunan dinî motifleri ortaya çıkarmaya ve bizzat icra etmeye çalışmaktadır.⁵⁰

Fəxrəddin Salim Baxşəliyev günümüzde aşıklık kültürünün özgün yapısının bozulduğunu ve geleneksel anlamdaki âşıklık anlayışından uzaklaştığını savunmaktadır. “Şimdilerde kendini âşık diye tanımlayanlar, bir âşık değil; salt bir artist, bir sanatçı ve bir şairdirler. Âşık geleneği tasavvuf ile bağdaştırıldığında kendisine bir yer bulabilir.”⁵¹ Bu mahiyette Fəxrəddin Salim Baxşəliyev’in tasavvufi şair kimliği, onun bilimsel araştırmalara yönelmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Baxşəliyev’in müzikal üslubu, Doğu ve Batı gelenekleri arasında köprü kurma çabasıyla şekillenmiştir. Türk ve Doğu müziği bestelerinde divan edebiyatından ilham alırken, kendi şiirlerine yaptığı bestelerle de tasavvufi iç dünyasını yansıtmaktadır. Aruz ve hece ölçüsüyle yazılmış şiirlerin yanı sıra, Bektaşî deyişlerine de besteler yaparak Anadolu tasavvuf geleneğinin zenginliğini müzikal bir dilde ifade etmektedir.⁵²

Baxşəliyev’in en önemli katkılarından biri, Azərbaycan müzik literatürüne “Azərbaycan Din Musikisi” adlı yeni bir sınıflandırma kazandırma çabasıdır. Bu alanda yazmış olduğu kitaplar, güfte ve besteleri⁵³, yurt içinde⁵⁴ ve yurt dışında gerçekleştirdiği bilimsel toplantılar⁵⁵ Türkiye’deki çeşitli tasavvuf ekollerinin müziklerini öğrenerek Azərbaycan’da tanıtma çabaları⁵⁶, Azərbaycan’ın zengin müzikal mirasına önemli bir katkı sağlamıştır.

2. Müzik Hakkında Görüşleri

Fəxrəddin Salim Baxşəliyev müziği sadece estetik bir deneyim değil, aynı zamanda kültürün temel bir yapı taşı olarak görmektedir. Kültürü insanın hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarını karşılayan bir olgu olarak tanımlayan sanatçı, müziğin bu anlamda eşsiz bir yere sahip olduğunu savunur. Ancak müziğin popülerliği ve herkes tarafından erişilebilir olması, Baxşəliyev’e göre bu sanat dalının ciddiyetini gölgede bırakmaktadır.⁵⁷

⁵⁰ Fahrettin Bahşeliyev, “Azərbaycan Milli Məfkurəsində Ozanlığın Yeri və Əhəmiyyəti”, *Qloballaşan Dünyada Musiqi Ənənələri* (1 Beynəlxalq Elmi Praktiki Konferans, Bakı: Azərbaycan Cumhuriyeti Təhsil Nazirliyi Azərbaycan Milli Konservatuarı, 2017), 17-20.

⁵¹ Fahrettin Bahşeliyev, *Milli Yaddaş Sistemində Ürfan və Təsəvvüf*. (Bakı: Elm və Təhsil, 2010). 1-5.

⁵² Fəxrəddin Baxşəliyev, *Rubai Divanı* (Bakı/Azərbaycan: Yek Production Neşr Evi, 2013).

⁵³ “Fəxrəddin Salim - Nə dersən”, haz. Fəxrəddin Salim Baxşəliyev.

⁵⁴ Fahrettin Bahşeliyev, “Türk Xalqlarının Milli-Mənəvi Dəyərləri Sırasında Ozanlıq Anlayışı”, *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 3/48 (2020), 10,16.

⁵⁵ Fahrettin Salim Bahşeliyev, “Yaşıl Şəhərin Məqamları (Özbəkistan’da Keçirilmiş ‘Beynəlxalq Makom Simpoziumu’ndan Təəssürlər) | Konservatoriya” (Erişim 02 Temmuz 2023).

⁵⁶ “Azərbaycanlı Halk Ozanı Fahrettin Salim İle Söyleşi”, haz. İlk ezgi sanatevi.

⁵⁷ Azərbaycan Milli Konservatoriyası, “Fəxrəddin Salimin ‘Azərbaycan Sufi Musiqisi’ adlı konserti keçirilib” (31 Mayıs 2017).

Baxşəliyev'in görüşünə görə musiqi etmək uzun illər sürən bir təhsil və təcrübə tələb edən ciddi bir uğardır.⁵⁸ Sənətin bu mövzadakı ısrarı, musiqinin akademik bir disiplin olaraq qəbul edilməsi və musiqisənların meslekli olaraq yetişdirilməsi tələb olunduğunu düşüncəsini dəstəkləməkdədir.⁵⁹

Baxşəliyev'e görə musiqi, tıpkı evrenin yaradılışı kimi bir yaradma prosessidir. İnsan musiqi istifadə edərək evrenə yeni bir anlam və gözəllik əlavə etməkdədir.⁶⁰ Bu baxış açısı musiqi pasif bir dinləmə təcrübəsinin ötesində, aktiv bir yaradma prosesi olaraq qəbul edilməkdədir. Musiqisən, insanın sənət yoluyla doğaya bir gözəllik və simetri əlavə edərək, evrenin tərtibinə töhfə verərək olduğunu müdafiə edir.⁶¹

Baxşəliyev'e görə musiqi doğanın bir parçası deyildir. Ona görə doğada rastlanan səslər, musikiş bir quruluşa malik olmadığı üçün "qeyri-musikiş səslər" olaraq tanımlanırlar.⁶² İnsan, bu təbii səsləri əsas alaraq, zihniş bir cəhd ilə musikiş bir quruluş yaradır. Bu prosessdə, insanın zihniş qədrətləri və təcrübələri tərtibləyici bir rol oynayır. Musiqi, tərtibli qaydalar və əsaslar üzərində inşa edilən bir sistemdir. Bu sistem insanın zihniş və fizikiş qədrətlərinin məhdudiyyətlərini zorlayaraq, yeni və özgün ifadə üsulları ortaya çıxarmasına imkan verir. Bu baxımdan ona görə musiqi bir bilimdir.⁶³

Ayrıca Baxşəliyev'in musiqi anlayışı Platoncu fəlsəfə ilə tərtibli paralelliklər göstərməkdədir. Platon'un sənət anlayışının əsasını mimesis (taklit) quramı yaradır. Bu quram, sənətin idealar dünyasındakı mükəmməl formaları taklit etdiyini müdafiə edir. Örneğin, bir rəssam, ideal gözəllik formunu taklit edərək gözəl bir insan rəsmini çəkir. Idealar dünyasına görə algıladığımız maddi dünya qüsurly və keçicidir amma idealar dünyasında mükəmməl və sonsuz formalar vardır. Sənətkarların qəvəbi isə bu ideal formaları kəşf etmək və onları əsərlərində somutlaşdırmaqdır.⁶⁴ Baxşəliyev'e görə musiqi də idealar dünyasındakı mükəmməl formaların bir yansımasıdır.⁶⁵ Baxşəliyev'e görə musikiş, insanlığın ortaq bir dilidir və kültürel məhdudiyyətləri aşaraq evrenş bir bağ qurma qüvəsinə malikdir. Frédéric François Chopin⁶⁶ kimi bestecilər əsərlərində, kendi kültürlərinin ötesinə keçərək bütün insanlığa hitap edən evrenş bir dil istifadə etmişlərdir. Amma Baxşəliyev, musikin millî bir

⁵⁸ Baxşəliyev, "Azərbaycan Milli Məfkurəsində Ozanlığın Yeri və Əhəmiyyəti".

⁵⁹ Fəhrettin Baxşəliyev, "Azərbaycan Muğam İfaçılığının Formalaşma Tarixinə Dair Bəzi Mülahizələr", *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 2/55 (2022), 30,40.

⁶⁰ Fəhrettin Baxşəliyev, "Musiqidə Kvant Təxmini", *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 1/43 (2019), 21,41.

⁶¹ "Musiqidə Kvantum Təxmini", haz. Fəhrettin Salim Baxşəliyev.

⁶² Fəhrettin Baxşəliyev, "Milli Məqamların Əmələ Gəlməsində Qeyri-Temperasiyalı Quruluşun Təhlilinə Dair", *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 2/40 (2018), 16-22.

⁶³ Fəxrəddin Baxşəliyev, *Si Murğ* (Bakü/Azərbaycan: Azərbaycan Cümhuriyyəti Təhsil Nazirliyi Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universiteti, 2019).

⁶⁴ Feryal Şimal Güneş, "Platon Sənətə Nədən Sansür Uyguladı?", *Dört Öge* 20 (29 Aralık 2021), 71-87.

⁶⁵ 15.08.2022 tarixində Azərbaycan Bakü Milli Konservatuarı'nda yapılan görüşmə.

⁶⁶ Frédéric François Chopin, Polonyalı piyanist və bestecidir. (d.1810-ö.1849)

yönünün olduğunu da kabul eder. Ona göre Chopin'in müziği, geleneksel Polonya ezgileriyle örülmüştür ve Polonya kültürünün ruhunu yansıtır. Aynı şekilde Türk musikisi de sadece Türk kültürüyle sınırlı değildir. Komşu milletlerin musiki unsurları da Türk makam sistemini etkilemiştir. Baxşəliyev, milliyetçiliğin musikide tutucu ve inatçı olmaması gerektiğini savunur. Ona göre, aşırı milliyetçi sanat akımları anlamsızdır ve musikinin evrensel dilini gölgede bırakır. Musikide dil yoktur, onun evrensel bir dili vardır. Her evrensel olgunun bir çıkış noktası, bir rengi ve bir kalıbı vardır. Baxşəliyev'e göre biz istesek de istemesek de milliyiz ancak bunu büyötmeye gerek yoktur. Milliyetçilik, musikinin evrensel dilini ve birleştirici gücünü engellememelidir. Bu görüşleriyle Baxşəliyev, musikinin evrensel bir dil olduğunu ve millî sınırları aşarak tüm insanlığa hitap edebileceğini savunmaktadır. Musikinin evrensel dilini ve birleştirici gücünü vurgulayarak milliyetçiliğin aşırı ve yıkıcı eğilimlerine karşı uyarıda bulunmaktadır.

Fəxrəddin Salim Baxşəliyev müzik ve din arasındaki ilişkiyi ele alırken, dinî yorumların müzik üzerine getirdiği kısıtlamaların çağ dışı olduğunu savunmaktadır. Sanatçı, müziğin özünde özgür ve evrensel bir ifade biçimi olduğunu vurgulayarak, tarih boyunca din ve devletlerin müzik üzerindeki kontrol çabalarının başarısızlıkla sonuçlandığını belirtmektedir. Bazı mezhepler⁶⁷ müziği ahlaksızlığa ve şehvete yol açabileceği gerekçesiyle haram kabul etmektedir. ⁶⁸ Baxşəliyev'e göre ise müziğin ahlaki bir değeri yoktur ve kendi başına haram veya helal olarak kabul edilemez. İslam dininde müziğin kesin olarak haram olduğu yönünde net bir delil bulunmamaktadır. ⁶⁹ Onun argümanına göre haram olan müzik değil, müziği ahlaksız amaçlar için kullanan ve günaha teşvik eden kişilerin niyetidir.⁷⁰

Bazı Fikhî mezhepler tarafından sazların bir kısmının uhrevî, bir kısmının ise dünyevî olarak kabul edilmesini de çağ dışı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.⁷¹ Baxşəliyev enstrümanın türünden ziyade insan üzerindeki etkisinin belirleyici olduğunu savunmaktadır. ⁷² Kendisi müziğin ve bazı enstrümanların tarih boyunca haram kabul edilmesinin altında yatan neden olarak mezhepsel çatışmaları göstermektedir. Ona göre helal ve haram kavramlarının müzik ve diğer sanatların gelişimine engel teşkil etmektedir. Bu görüş dinî hükümleri yorumlayanların⁷³ sanat üzerindeki kısıtlayıcı etkilerini sorgulayarak, sanatın özgürce ifade edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

⁶⁷ Bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012).

⁶⁸ Bk. Mehmet Gönül - Onur Altıntuğ, "Dinler ve Müsikî", *İstem* 24 (01 Aralık 2014), 43-62.

⁶⁹ Bk. Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020).

⁷⁰ 15.08.2024 tarihinde kendisiyle yapılan görüşme.

⁷¹ Bk. Bayram Akdoğan, "Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Aleti ve Müzisyenler", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 4/1 (2011), 195-205.

⁷² Bk. Pehlül Düzenli, "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları", *Marife Yayınları* 1/2 (2001), 27-58.

⁷³ Talha Yiğit, "İslam Kültür Tarihinde Musiki Kitabının Değerlendirilmesi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/20 (2020), 167-173.

3. Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in Kitapları

3.1. İsmi A'zam

Müziyenin ilk eseri olan İsm-i A'zam, içerisinde 50 tane gazelin yanı sıra kasideler, methiyeler, yaklaşık 200 adet hece ve aruz vezninde yazılmış aşk şiirleri ile rubailerin bulunduğu 250 sayfadan oluşan bir şiir derlemesidir. Aşk şiirleri içerisinde birkaç geleneksel dudakdeğmez⁷⁴ denilen şiirler de bulunmaktadır.⁷⁵

3.2. Milli Yaddaş Sistemində Ürfan Və Təsəvvüf

“Milli Bilinç Sisteminde İrfan ve Tasavvuf” adlı bu kitap 2010 yılında basılmıştır. Müziyenin okuyuculara takdim ettiği ikinci eser olup 5 bölümden oluşmaktadır:

1. Bölüm, Ozan-Aşık Yaratıcılığında Tasavvufa Umumi Bir Bakış
2. Bölüm, Aşık Alesker Yaratıcılığında İrfani Dünya Görüşü
3. Bölüm, Aşık Alesker Şiiri ve Klasik Divan Edebiyatı Numuneleri İle İrfani Paraleller
4. Bölüm, Bazı Halk Destanlarında İrfan ve Tasavvuf Elementleri
5. Bölüm, “Aşk Risalesi” adlı bölüm başlığıyla Azerbaycan milli ideolojisinin en önemli yönlerinden olan irfan ve tasavvuf ilmi hakkında malumatlar verilmektedir.⁷⁶

3.3. Rubai Divanı

Bir tasavvuf şairi olan Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in “Rubai Divanı” adlı şiir kitabı 505 rubaiden oluşmaktadır. 174 sayfadan ibaret olan bu şiir kitabı 2013 yılında 1000 adet olarak basılmıştır. Kaleme alınan rubailer daha çok Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in tasavvufi iç dünyasını ve tefekkür biçimini yansıtmaktadır.⁷⁷

Örneğin;

*Mən əşq ilə zülmətləri nur eyləmişəm
Dərviş-i-zəmanəm ki, zuhur eyləmişəm.
Hicrində nə dərd olsa da canım sağdır,
Əfv eylə ki əşgində qüsurlarım.*

*Ərz aləmini seyr nədir mənədə?
Ərş aləmni teyr nədir menədə?*

⁷⁴ İçinde b, f, m, p, v dudak ünsüzlerini bulundurmayan sözcüklerle yazılan şiirlere “ dudakdeğmez ” adı verilir.

⁷⁵ Fəxrəddin Baxşəliyev, *İsmi A'zam* (Bakü/Azərbaycan: Adiloğlu Yayınevi, 2010).

⁷⁶ Fəxrəddin Baxşəliyev, *Milli Yaddaş Sistemində Ürfan və Təsəvvüf*. (Bakü: Elm və Tehsil, 2010).

⁷⁷ Baxşəliyev, *Rubai Divanı*.

*Atəşkədə, bütəxanə, kilisa, məbəəd,
Məscid nədir, dəyr nədir mənədə?*⁷⁸

3.4. Əşq Risaləsi

“*Aşk Risalesi*” adlı eser 2014 yılında Bakü’de basılmış 4. kitabıdır. Cep kitabı şəklində basılan bu eser Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev’in təsəvvüfi iç dünyasını yansıtan anekdotlar barındırmaktadır.⁷⁹

Ağıl idraka istinad edir. İdrakın məkanı beyindir. Beyin insanla bərabər torpağa qarışır. Beyin özüylə keçmişdən yaddaş gətirmir. Özündən sonra gələcəyə həç nə buraxmır. İdrak əməldən uzaqdır. O, dərinləşdikcə gerçəklə arasındakı uçurum da dərinləşir. Buna görə də sadə bir dərvişin qəlbindən əllərinə, dizlərinə, vücuduna axan əməlin varlığı sözə gəlmir və zəka əhlini həyrən qoyub, qısqandırır.

Özünü sevən Onu sevməz.

Onu sevən özünü sevməz.

Zatən insanda Allahdan başqa həç nə yoxdur. Olanlar da Onun müqabilində həç nədir. Bunu anlayanlar iki aləmin xoşbəxtləridir.⁸⁰

3.5. Ozan -Aşıq Yaradıcılığı Tarixi-Fəlsəfi Kontəkstdə

“Tarihî ve Felsefî Bağlamda Ozan-Âşık Yaradıcılığı” adlı eser, Azərbaycan Milli Konservatuvarı İlmî Şurası’nın 13 Kasım 2017 yılı 3 No’lu toplantısında, müzik temayülü yüksek ve orta ihtisas mektepleri için öğretim materyali olarak təsdiq edilmişdir. 2018 yılında basılan eser 3 bölümdən oluşmaktadır:

1. Bölümde; “Türk Ulusları Mefkûresinde Ozanlığın Yeri ve Ehemmiyeti” genel başlığıyla “Türk Halklarının Millî ve Manevî Değerleri Arasında Ozanlık Anlayışı”, “Ozanlığın Kopuz ve Saz ile Bağlılığının Esas Prensipleri” ve “Halk Edebî Dilinin Oluşup Zenginleşmesinde Ozanlığın-Âşıklığın Rolü” konu başlıklarıyla müzisyenin bu vechileden düşüncelerine yer verilmiştir.
2. Bu bölümde; “Halk Tasavvufunun Ozan-Âşık Yaradıcılığı İle Bağlılığı” üzerinden “Türk Halk Tasavvufunun Tarihine Umûmî Bir Bakış”, “Tasavvuf Şiirinin Ozan-Âşık Yaradıcılığına Tesiri”, “Ozan-Âşık Müzik Sanatının İrfanî Felsefe İle Bağlılığı” konuları ele alınmıştır.
3. Bölümde; “XV. Asırdan Başlayarak Oluşan Azərbaycan Âşık Yaradıcılığı” bölüm başlığı ile “Azərbaycan Safevîler Hakimiyyəti Devrinde Ozan-Âşık Sanatının Yükselişi”, “Şah İsmail Hatâî ve

⁷⁸ Baxşəliyev, *Rubai Divanı*.

⁷⁹ Fəxrəddin Baxşəliyev, *Əşq Risaləsi* (Bakü: Yek Production Neşr Evi, 2014).

⁸⁰ Baxşəliyev, *Əşq Risaləsi*.

Azərbaycan Âşık Yaratıcılığı”, “Azərbaycan Âşık Yaratıcılığının Özünə Mahsus Hususiyetləri” kaleme alınmışdır.⁸¹

3.6. Si Murğ

“Si Murğ” adlı bu nota derlemesi hem vokal hem de saz için yüksek ve orta dereceli müzik okullarının öğretmen ve öğrencilerinin istifadesine sunulmak için Azərbaycan Millî Konservatuvarı Bilim Konseyi’nin 9 Temmuz 2019 tarihinde gerçekleştirdiği 9 no’lu toplantısında öğretim materyali olarak kabul edilmiş ve yayınlanmıştır. 30 adet güfte ve beste bulunan eserde Azərbaycan, Türk Dünyası ve bunların yanı sıra bütün Yakın ve Ortadoğu tasavvuf sanatının, sūfî edebiyatı ve irfanî müziğin önde gelen türlerinden biri olan ozan-âşık sanatını kapsayan eserlere yer verilmiştir.⁸² Bu eserlerin neler olduğu müzisyenin “saz eserleri” adlı başlığın altında verilecektir.

3.7. Dədə Qorquddan Dədə Ələsgərə

“Dede Korkut’tan Dede Alesker’e” adlı bu kitap, Azərbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı İlham Aliyev’in 18 Şubat 2021 tarihli “Âşık Alesker’in 200. Yıldönümünün Kutlanması Hakkında” kararnamesini desteklemek ve Âşık Alesker’in çalışmalarının daha derinlemesine incelenmesi ve tanıtılması amacıyla hazırlanmıştır. Bu çalışma Azərbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü İlmî Şurası’nın 26 Kasım 2021 tarih ve 8 No’lu toplantısında ve Azərbaycan Milli Konservatuarı’nın İlmi Şurası’nın 30 Kasım 2021 yılı 3 no’lu toplantısında tavsiye edilmiş ve basılmıştır. 664 sayfalık bu eser 3 bölümden oluşmaktadır:

1. Bu bölümde, “Azərbaycan-Türk Destan Yaratıcılığı” adlı bölüm başlığı altında; “Kadim Türk Destancılık Anenesi”, “Kitab-ı Dede Korkut ve Azərbaycan Türk Ozanlığı”, “Âşık Alesker ve Azərbaycan Halk Destan Yaratıcılığı” konuları işlenmiştir.
2. Bu bölümde ise, “Dede Alesker ve Azərbaycan Ozan-Âşık Sanatı” bölüm başlığıyla; “Azərbaycan Âşık Yaratıcılığının Ortaya Çıkışı ve Oluşması”, “Dirili Kurban’dan Dede Alesker’e Kadar Azərbaycan Âşık Şiiri ve Onun Felsefî Mahiyeti”, “Âşık Alesker ve Azərbaycan Dili” mevzuları ele alınmıştır.
3. Son bölümde, “Dede Alesker’in Şiirine Kadarki İrfanî Semboller ve Metaforlar Sistemi” giriş başlığıyla “Âşık Alesker ve Azərbaycan-Türk Halk Tasavvufu”, “Tasavvuf Sembollerinin Yazılı ve Şifahi Azərbaycan Edebiyatındaki Mevkîi”, “Dede Alesker ve Anadilli Tasavvuf Şiiri” hususlarında görüşlerini aktaran Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev bu

⁸¹ Fəxrəddin Baxşəliyev, *Ozan -Aşıq Yaratıcılığı Tarixi-Fəlsəfi Kontəktədə* (Bakü/Azərbaycan: Read N Line MMC, 2018).

⁸² Baxşəliyev, *Si Murğ*.

kıymetli eserde Azərbaycan edebiyat tarixində Dede Korkut'tan⁸³ Dede Alesker'e⁸⁴ kadarki dönemin müzik ve söz ustalarının yaratıcılıkları hakkında eksiksiz ve net bir resim oluşturmuştur.⁸⁵

3.8. Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in Divanı

Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in tüm şiirlerinin dâhil edildiği bu eser 2024 yılında 534 sayfa olarak basılmıştır. 330 gazel, 379 rubai, 3 mesnevi, 3 methiye ve 3 tahmisten oluşan eserde aruz vezniyle ilgili tüm genel bilgiler sistematik hâlde işlenmiştir.⁸⁶

3.9. Ütopik Realizm

Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in, Azərbaycan'ın yerel gazetesi Kaspi'de yayınlanan makalelerinin toplanıp bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu eser felsefe, sanat, bilim konularını, dinî ve mistik konuları içermektedir. Kitap Azərbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı'nın 23 Haziran 2023 tarihli 3-24/3-1-f-142/2023 sayılı kararı ve Yayın Planı Hazırlama ve Yayın Ürünlerinin Satın Alınmasına İlişkin Komisyonun kararıyla 2024 yılında basılmıştır.⁸⁷

3.10. Minimalist

Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in yayınlanan eserlerinin yanı sıra basıma hazırlanan eserleri de mevcuttur. 20 adet piyano eserinin yer aldığı bir nota derlemesi olan "Minimalist" adlı kitabın içerik zenginliği için Baxşəliyev beste üretmeye devam etmektedir.

4. Güfte ve Besteleri

4.1. Saz Eserleri

Si Murg adlı nota derlemesi hem vokal hem de saz için yüksek ve orta dereceli müzik okullarının öğretmen ve öğrencilerinin istifadesine sunulmak için öğretim materyali olarak yayınlanmıştır. Araştırmaya eklenen saz eserlerinin video kaydı alınmıştır.⁸⁸ Örnek olması açısından müzisyenin bir adet saz eserinin notası tablonun altına verilmiştir.

⁸³ Nuri Şimşekler, "Dede Korkut Destanları Hakkında", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 25 (13 Şubat 2015), 223-244.

⁸⁴ Erdoğan Eskimez, *Azerbaycan Aşıklarından Aşık Elesker* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁸⁵ Fəxrəddin Baxşəliyev, *Dədə Qorquddan Dədə Ələsgərə* (Bakü/Azərbaycan: Şərq-Qərb Yayıncılık, 2021).

⁸⁶ Fəxrəddin Baxşəliyev, *Fəxrəddin Baxşəliyev'in Divanı* (Bakü: Skye, 2024).

⁸⁷ Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev, *Ütopik Realizm* (Bakü/Azərbaycan: Tuna Yayıncılık, 2023).

⁸⁸ Hatice Kübra Taş, "Fahrettin Salim Baxşəliyev'in Saz ve Piyano Eserleri", Youtube Video İçerikleri Platformu, *Hatice Kübra Taş* (29 Aralık 2024).

Sıra	Eserin Adı	Güfte	Beste	Beste Tarihi	Form	Makam
1	Nə Dərsən	Şah İsmayıl Xətayi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	Türkü	Bayat-1 İsfahan
2	Ali Hu	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	İlahi	Şur Makamı
3	Bana Seni Gerek	Yunus Əmrə	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2018	İlahi	Şur Makamı
4	Dünya yox idi (Allah ilə Məndim)	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	1993	Deyiş	Şur Makamı
5	Bir Qədəhdən (Xəzinə Gövhəri)	Yunus Əmrə	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	İlahi	Rast Makamı
6	Büsat	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	Deyiş	Afşar Makamı
7	Çağırayım (Mövlam)	Yunus Əmrə	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	İlahi	Şur Makamı
8	Əbru	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	1999	Türkü	Neva Makamı
9	Əfəndi	İmadəddin Nəsimi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2021	Semah	Bayat-1 Şiraz Makamı
10	Ey Gərdun	Füzuli	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2016	Türkü	Segâh Makamı

11	İçəri	Şah İsmayıl Xətayi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2017	Deyiş	Şur Makamı
12	La Fəta	Şah İsmayıl Xətayi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2016	Semah	Bayat-1 İsfahan Makamı
13	Muradi	İmadəddin Nəsimi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2018	Türkü	Bayat-1 Şiraz Makamı
14	Yar Olmayınca	Şah İsmayıl Xətayi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	Deyiş	Afşar Makamı
15	Pərişan	Füzuli	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	İlahi	Neva Makamı
16	Səba Zülfün	İmadəddin Nəsimi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	İlahi	Bayat-1 Şiraz
17	Vəhdət	İmadəddin Nəsimi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2016	Deyiş	Ebu Ata Makamı
18	Xərabat	Əliağa Vahid	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2018	Semah	Şur Makamı
19	Xudayi (Xətayi Vəsfi)	Şah İsmayıl Xətayi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	İlahi	Şur Makamı
20	Mövlana	Mevlâna Celaleddin Rumi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	İlahi	Neva Makamı
21	Seversen Ali'yi	Pir Sultan Abdal	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	Türkü	Afşar Makamı

22	Hafiz	Hafiz Şirazi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	İlahi	Bayat-1 İsfahan Makamı
23	Ağlaram	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2017	Semah	Bayat-1 İsfahan Makamı
24	Kərbəla	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2001	Semah	Şur Makamı
25	Aman Allah	Məhəmməd Hüseyn Şəhriyar	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	Türkü	Bayat-1 İsfahan Makamı
26	Təbrizim	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	Türkü	Şur Makamı
27	Şəms	Mevlâna Celaleddin Rumi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	İlahi	Hümayun Makamı
28	Donbadon	Seyyid Əzim Şirvani	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	İlahi	Çargâh Makamı
29	Qazilər	Şah İsmayıl Xətayi	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2020	Türkü	Ebu Ata Makamı
30	Yalan Dünya	Məhəmməd Hüseyn Şəhriyar	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2018	Türkü	Rast Makamı

Tablo 1. Saz Eserləri

TƏBRİZİM

söz: F.Salim

Allegro

vocal

saz *mf*

9

mp

17

f

25

mp

33

mp

Mə-na dün-ya - sı-nı - - n il-kin gə-li -

2 41 1. 2. *mf*

-şi - , Ha-va - sı, to - r - pa-ğı - - su-yu

49 1. 2. *f*

a - tə - şi - - Zər-düş - tün o - ça ğı -

56 1. 2. *mp*

- Fəz-lin gü nə - şi - Bu qo - ca dü - n -

64 1. 2. *mp*

ya da - - n ə-zəl Tə-b - ri - zi - m. bu qo

72 *mp*

80 *mf*

Hüs-nü

88 1. 2. 3

nə tə - rif-lə - r az de - yi-l- mə - yi - b,

96 *mp*

Hə-lə sə-nə - la-yi - q söz de - y - l- mə - yi -

103 1. 2. *f*

b. Ə-sən rüz-ga - rı na - saz de - yi-l mə-

111 1. 2. *mp*

-yi - b, Mu-si - qi Tə - b - ri - zi - , qə-zol

119

Tə-b - ri - zi - m.

127 *mp*

4 135 *mf*

Ey-na - lı bü - rü nü - b du-ma

143 1. 2. *mp*

na - çə - nə - , Həs-rət - li gö - z - lə - ri -

151 1. 2. *f*

-m do-lub du-r ye - nə - Şi-rin vü-sa -

158 1. 2. *mf*

li-nı - çox gör - mə - mə nə - , Sev-gi

166 1.

li Tə - b - ri - zi - m, gö-zəl Tə-b - ri - zi - m. Sev-gi

174 2. *mp*

Bu qo - ca dü - n - ya da - n ə-zəl Tə-b - ri - zi -

181 rit. - - - - - 5

m. mp sev-gi - li Tə - b - ri - zi - m, gözəl Tə-b - ri - zim.

TƏBRİZİM

Məna dünyasının ilkin gəlişi,
Havası, torpağı, suyu, atəşi,
Zərdüştün ocağı, Fəzlin günəşi,
Bu qoca dünyadan əzəl Təbrizim.

Hüsnünə təriflər az deyilməyib,
Hələ sənə layiq söz deyilməyib.
Əsən rüzgarına saz deyilməyib,
Musiqi Təbrizim, gözəl Təbrizim.

Eynalı бүрүнüb dumanə, çənə,
Həsrətli gözlərim dolubdu yenə,
Şirin vüsəlini çox görmə mənə,
Sevgili Təbrizim, gözəl Təbrizim.⁸⁹

4.2. Piyano Eserləri

Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in piyano eserlerinin yer aldığı ve henüz basım aşamasında olan "Minimalist" adlı nota derlemesinden alıntılanan 15 adet piyano bestesinin⁹⁰ detayları ve notaları aşağıdadır. Örnek olması açısından bu nota derlemesinden bir adet eserin notası tablonun altına verilmiştir.

Sıra	Eserin Adı	Beste	Beste Tarihi	Ton
1	Alter Ego	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2017	La Minor (A Moll)
2	Like Bach	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2017	La Minor (A Moll)

⁸⁹ Baxşəliyev, *Si Murğ*.

⁹⁰ Taş, "Fəhrettin Salim Baxşəliyev'in Saz ve Piyano Eserleri" (29 Aralık 2024).

3	The Memory Of Fuga	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2018	Do Majör (C dur)
4	C Moll Etud	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2019	Do Minor (C moll)
5	Zənglər	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2022	Do Minor (C moll)
6	Fuqavari 1	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2023	Sol Minor (G moll)
7	Fuqavari 2	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Si Minor (H moll)
8	Fuqavari 3	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Re Minor (D dur)
9	Ballada	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Sol Major (G dur)
10	Göz Yaşları	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Fa Diyez Minor (Fis moll)
11	Qış Yarpaqları	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Do Minor (C moll)
12	Sərbəst Şeir	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Do Major (C dur)
13	Skerso Fantaziya	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Do Diyez Minor (Cis moll)
14	Su Işığı	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Do Diyez Minor (Cis moll)
15	Vals	Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev	2024	Do Minor (C moll)

Tablo 1. *Piyanə Eserləri*

QIŞ YARPAQLARI

Moderato

The musical score for 'QIŞ YARPAQLARI' is presented in a single system with 16 measures. The key signature has two flats (B-flat major), and the time signature is 10/8. The tempo is marked 'Moderato'. The score is written for piano with treble and bass staves. The dynamics are as follows: measures 1-3 are marked *mp*; measures 4-7 are marked *p*; measures 8-11 are marked *mf*; measures 12-15 are marked *p*; and measure 16 is marked *mf*. The tempo changes from 'Moderato' to 'rit.' at measure 12 and back to 'A tempo' at measure 13. The score is divided into four systems of four measures each. The first system (measures 1-4) is marked *mp* and *p*. The second system (measures 5-8) is marked *mf* and *mp*. The third system (measures 9-12) is marked *mp* and *f*. The fourth system (measures 13-16) is marked *p* and *mf*.

2

20 *mp* *f* *p*

23 *mf* *p* *f* *p*

27 *mf* *mp* *mf* *rit.* *A tempo*

30 *mp* *p* *mp* *p*

34 *mp* *mf* *mp* *rit.*

37 *mf* *p*

Sonuç

Kadim bir musiki geleneğine sahip olan Azərbaycan, bugüne kadar sayısız müzisyen, müzikolog, etnomüzikolog, musiki teorisyeni, musiki tarihçisi ve musiki eleştirmeni yetiştirmiştir. Bu araştırma da yine Azərbaycan'da

yetişmiş bir musikişinasın hayatı, eserleri ve musiki hakkında görüşleri temel alınarak oluşturulan bir biyografi çalışmasıdır.

Araştırmada, Azerbaycan'da halk arasında var olan dinî musikiye bilimsel bir boyut kazandırmak amacıyla Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in vermiş olduğu mücadele ve bu alanda yapmış olduğu çalışmalar ele alınmıştır. Müzisyenin çalışmaları, Türkiye coğrafyasındaki dinî musiki ile Azerbaycan'da bilimsel bir dinî musikin oluşumu ve birbiriyle kaynaşması noktasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev, özellikle yorumculuğu ile Azerbaycan'da bu alanda çalışma yapacak olan birçok sanatkara da öncü olmuştur. Baxşəliyev gerek Türkiye'de gerekse başka ülkelerde gerçekleştirmiş olduğu çalışmalarıyla da musiki alanında kültür elçiliği yapmaktadır. Baxşəliyev, musikiyi akademik bir disiplin ve kültürel bir değer olarak görmektedir. Farklı enstrümanlarda edindiği deneyim ve sahip olduğu akademik bilginin birleşimi, Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in müzikal bakış açısını ve bu alanla ilgili yorumlama hasletini zenginleştirmektedir.

Ülkemizde biyografi alanında değerli araştırmalar denilebilecek birçok çalışma yapılmıştır. Bu araştırmayla yaşayan bir örnek olan, Azerbaycan'da birçok çalışmaya imza atmış Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev Türkiye musiki dünyasına tanıtılmıştır. Musiki hakkındaki düşünceleriyle birlikte Azerbaycan'da dinî musiki akademik sahasının oluşumu için göstermiş olduğu gayret araştırmaya işlenmiş, kitapları ve fikirleri aktarılmıştır. Bununla beraber Türkiye'nin musiki zenginliğine katkı sağlaması açısından Baxşəliyev'in beste ve güftelerinden birer örnek musiki konusunda çalışma yapan araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Baxşəliyev'in müzikal tarzını yansıtmaları açısından yapmış olduğu bestelerin video kaydı alınmış, Youtube adlı video oynatma platformunda bir kanal açılıp paylaşılmış ve araştırmada ilgili bölüme dipnot (link) eklenerek bu eserlere ulaşım noktasında kolaylık sağlanma yoluna gidilmiştir. Bu doğrultuda çalışma, Türk din musikisi araştırmaları ve Azerbaycan'da bilimsel bir dinî musiki akademik sahasının oluşması için, Türkiye ile gerçekleştirilen irtibatlar, konserler, programlar vb. çalışmaların artırılmasına temel oluşturması açısından başlangıç düzeyinde de olsa önemli bir kaynak olacaktır. Bununla beraber Türkiye ve Azerbaycan arasındaki müzikal ve akademik iş birliğinin artırılması için Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in Türkiye'ye davet edilmesi ve eserlerini sunma imkânı tanınması, Türk müzik severlere Azerbaycan müziğini yakından tanıma ve takdir etme imkânı sunacaktır. Ayrıca Türk ve Azerbaycan müzik araştırmacıları arasında bilgi ve fikir alışverişini teşvik edecektir. Bu tür iş birlikleri, iki ülkenin müzik gelenekleri arasındaki köprüleri güçlendirmeye ve ortak bir müzikal miras oluşturmaya katkıda bulunabilir. Nitekim müzik alanında uluslararası iş birliği, farklı kültürlerin müzik geleneklerini ve değerlerini korumaya ve geliştirmeye imkân sağlar. Sanatçıların ve araştırmacıların karşılıklı ziyaretleri, kültürel anlayışı ve takdiri teşvik edebilir. Bununla beraber ortak müzikal projeler, iki ülke arasındaki dostluk ve iş birliğini güçlendirmeye yardımcı olabilir. Fəxrəddin (Salim) Baxşəliyev'in müzikle olan yolculuğu halen devam

etmektedir. Gelecekte de yeni eserler ve başarılarla adından söz ettirmeye devam edeceği öngörüsüyle araştırmamız yeni veriler ortaya çıktıkça güncellemeye açık hale getirilmiştir.

Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makalede Yazar Katkılarının Yüzdesi (Percentage of Author Contributions in the Article)	Sorumlu Yazar Responsible Author)	Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%40	%60
Veri Toplanması Data Collection	%0	%100
Veri Analizi Data Analysis	%60	%40
Makalenin Yazımı Writing the Article	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%70	%30

Kaynakça | References

- Akdoğan, Bayram. “Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008), 151-190. <https://dergipark.org.tr/en/pub/auifd/issue/40625/488588>
- Azərbaycan Milli Konservatoriyası. “Fəxrəddin Salimin ‘Azərbaycan Sufi Musiqisi’ adlı konserti keçirilib”. 31 Mayıs 2017. Erişim 05 Şubat 2023. <http://conservatory.edu.az/f%0c9%09xr%0c9%09ddin-salimin-az%0c9%09rbaycan-sufi-musiqisi-adli-konserti-kecirilib/>
- Babayeva, Efsane. “Azerbaycan’da İslam ve Musiqi”. *Kafkasya’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*. 115-120. İstanbul: Yıldız Matbaacılık ve Yayıncılık, 1998.
- Bahşeliyev, Fahrettin. “Azərbaycan Milli Məfkurəsində Ozanlığın Yeri və Əhəmmiyyəti”. *Qloballaşan Dünyada Musiqi Ənənələri*. 17-20. Bakü: Azərbaycan Cumhuriyeti Təhsil Nazirliyi Azərbaycan Milli Konservatuarı, 2017.
- Bahşeliyev, Fahrettin. “Azərbaycan Muğam İfaçılığının Formalaşma Tarixinə Dair Bəzi Mülahizələr”. *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 2/55 (2022), 30,40 <http://konservatoriya.az/wp-content/uploads/2022/06/Konservatoriya.2022-2.s.30-40.pdf>
- Bahşeliyev, Fahrettin. “Milli Məqamların Əmələ Gəlməsində Gəyri-Temperasiyalı Quruluşun Təhlilinə Dair”. *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 2/40 (2018), 16-22. <http://konservatoriya.az/?p=3966>
- Bahşeliyev, Fahrettin. “Musiqidə Kvant Təxminləri”. *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 1/43 (2019), 21,41. <http://konservatoriya.az/?p=4557>
- Bahşeliyev, Fahrettin. “Türk Xalqlarının Milli-Mənəvi Dəyərləri Sırasında Ozanlık Anlayışı”. *Azərbaycan Milli Konservatuarı* 3/48 (2020), 10,16. <http://konservatoriya.az/?p=6463>
- Bahşeliyev, Fahrettin Salim. “Yaşıl Şəhərin Məqamları (Özbəkistan’da Keçirilmiş ‘Beynəlxalq Makom Simpoziumu’ndan Təəssüratlar) | Konservatoriya”. Erişim 02 Temmuz 2023. <http://konservatoriya.az/?p=4176>
- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *Dədə Qorquddan Dədə Ələsgərə*. Bakü/Azərbaycan: Şərq-Qərb Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *Fəxrəddin Baxşəliyev’in Divanı*. Bakü: Skye, 1. Basım, 2024.
- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *İsmi A’zam*. Bakü/Azərbaycan: Adiloğlu Yayınevi, 1. Basım, 2010.
- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *Milli Yaddaş Sistemində Ürfan və Təsəvvüf*. Bakü: Elm və Təhsil, 1. Basım, 2010. <http://www.folklor.az/arasdirmalar/fexreddin-salim.pdf>

- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *Ozan -Aşıq Yaradıcılığı Tarixi-Fəlsəfi Kontəktədə*. Bakü/Azərbaycan: Read N Line MMC, 1. Basım, 2018.
- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *Rubai Divanı*. Bakü/Azərbaycan: Yek Production Neşr Evi, 1. Basım, 2013.
- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *Si Murğ*. Bakü/Azərbaycan: Azərbaycan Cumhuriyeti Təhsil Nazırlığı Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Üniversitesi, 1. Basım, 2019.
- Baxşəliyev, Fəxrəddin. *Əşq Risaləsi*. Bakü: Yek Production Neşr Evi, 1. Basım, 2014.
- Baxşəliyev, Fəxrəddin (Salim). *Utopik Realizm*. Bakü/Azərbaycan: Tuna Yayıncılık, 1. Basım, 2023.
- Cafer, Hatıra Ahmedli. "From Past Till Today Azerbaijanian Music". *Idil Journal of Art and Language* 4/17 (21 Temmuz 2015). <https://doi.org/10.7816/idil-04-17-09>
- Çakı, Caner. "Ermenistan'ın Karabağ İşgaline Karşı Azərbaycan Propagandasında Müzik ve Milliyetçilik: 'Karabağ'ın Sesi' Şarkısı Üzerine İnceleme". *Ermeni Araştırmaları* 70 (2021), 141-164.
- Deniz, Zehra. "Fikret Amirov's Role and Contributions in the Development of Eastern Symphonic Music: A View on Contemporary Art in Azerbaijan from Fikret Amirov's Perspective". *Journal for the Interdisciplinary Art and Education* 3/1 (2022).
- Doğan, Can. "Farklı Müzik Kültürlerinde Mey Çalgısı ve İcracıları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Haziran 2019), 1239-1260. <https://doi.org/10.15869/itobiad.498130>
- Düzenli, Pehlül. "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları". *Marife Yayınları* 1/2 (2001), 27-58.
- Eskimez, Erdoğan. *Azərbaycan Aşıklarından Aşık Elesker*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gönül, Mehmet - Altıntuğ, Onur. "Dinler ve Müsiki". *İstem* 24 (01 Aralık 2014), 43-62. <https://dergipark.org.tr/en/pub/istem/issue/26551/279604>
- Güneş, Feryal Şimal. "Platon Sanata Neden Sansür Uyguladı?" *Dört Öge* 20 (29 Aralık 2021), 71-87. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dortoge/issue/68235/1011747>
- Hemidov, İmamverdi. "İslami Deyerler ve Azərbaycan Folkloru". 79-84. İstanbul: Yıldız Matbaacılık ve Yayıncılık, 1998.
- Huseynaliyev, Huseynali. *20.Yüzyıl Azərbaycan Ve Türk Senfonik Müzik Eserlerinde Kullanılan Muğam-Makam Ezgileri / Mugham-Makam Melodies Used In 20th Century Symphonic Music Works Of Azerbaijan And Turkey*. Ankara: Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi Müzik ve Güzel Sanatlar

- Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
https://www.academia.edu/86352199/20_Y%C3%9CZYIL_AZERBAYCAN_VE_T%C3%9CRK_SENFON%C4%B0K_M%C3%9CZ%C4%B0K_ESERLER%C4%B0NDE_KULLANILAN_MU%C4%9EAM_MAKAM_EZG%C4%B0LER%C4%B0_MUGHAM_MAKAM_MELODIES_USED_IN_20TH_CENTURY_SYMPHONIC_MUSIC_WORKS_OF_AZERBAIJAN_AND_TURKEY
- Hüseynova, Lale. “Arif Melikov’un Muhabbet Efsanesi”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2008), 144-157.
- Hüseynova, Lale. “Türkiye Ve Azerbaycan Besteci Yapıtlarında Düşünürler”. *Atatürk Üniversitesi Sanat Dergisi*, 39-50.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/712012>
- İmrani Öztürk, Nargiz. “Azerbaycan Çağdaş Bestecilerinden Kara Karayev’in “Yedi Güzel” Adlı Balesinin İncelenmesi”. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 7/2 (29 Aralık 2021), 144-150. <https://doi.org/10.22252/ijca.1021676>
- Kahraman, Abdullah. “Azerbaycan’da Dini Hayat”. *Azerbaycan’da Dini Hayat*. 207-216. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayın, Dağıtım, 2007.
- Kanar, Mehmet. “Nizâmî-i Gencevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizami-i-gencevi>
- Karahan, Abdulkadir. “Fuzûlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fuzuli>
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>
- Karıмова, Röвшанə. “Bəstəkar Yaradıcılığında Dini Mövzuların Tətbiqi Yolları”. *Musiqi Dünyası* 3/60 (2014), 7181-7186. <http://www.musigi-dunya.az/pdf/60/3.pdf>
- Köçerli, İrade. “Aşık Musikisinin Ses-Makam Sistemi Üzerine”. *Yegah Uluslararası Musiki Dergisi* 1/1 (2018), 1-21.
- Malkoç, Tülün. “Üzeyir Hacıbəyov’un ‘Arşın Mal Alan’ Opereti Üzerine Bir İnceleme”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 9/28 (19 Eylül 2021), 61-75. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.902739>
- Memmedova, Serqiyye. “Azerbaycan Şiirinde Divan Edebiyatı Gelenekleri (1900 – 1937 Dönemi)”. *Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 2/1 (01 Haziran 2021), 100-111.
- Musayev, İslam. “Azerbaycan Ailesinde Dinî Hayat ve Din Eğitimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 165-177.
- Özcan, Nuri. “Abdulkâdir-i Merâğî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulkadir-i-meragi>

- Seferova, Zemfire. *Azərbaycan Musiqi Tarixi (Kadim Devirden XX. Asra Kadar)*. 1 Cilt. Bakü: Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Mimarlık ve İncəsənət Enstitüsü, 2012. http://musakademiya.musigi-dunya.az/elmi_neshrlər/z_safarova_1cild_1.pdf
- Sezgin, Abdulkadir. “Eski Sovyetler Birliğı ve Azərbaycan’da Dini Hayat”. *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. 29-45. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Şen, Yavuz. “Azərbaycan’ın Müzik Yapısı ve Ses Sistemi Üzerine Bir Araştırma”. *Sanat Dergisi* 1 (1999), 107-110.
- Şenel, Süleyman. “Üzeyir Hacıbeyli”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hacibeyli-uzeyir>
- Şəhriyar, Qumru. “Azərbaycan Edebiyatında Tasavvufi Akımlar ve Kimi Şairlərin Eserlərində Belirtiləri”. *Bilimsel Eksen* 20 (2017), 101-110.
- Şimşekler, Nuri. “Dede Korkut Destanları Hakkında”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 25 (13 Şubat 2015), 223-244. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sefad/issue/16467/171830>
- Taş, Hatice Kübra. “Fahrettin Salim Bəxşəliyev’in Saz və Piyano Eserləri”. Youtube Video İçerikleri Platformu. *Hatice Kübra Taş*. 29 Aralık 2024. Erişim 29 Aralık 2024. <https://www.youtube.com/@HtcKubraa>
- Taştan, Abdolvahap. “Azərbaycan’da Dini Yaşayışın Geleneksel Tezahürü: Muharremlik Merasimleri”. *Kayseri Erciyes Üniversitesi Matbaası* 11 (2001), 105-110.
- Uygun, Mehmet Nuri. “Safiyüddin el-Urmevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safiyuddin-el-urmevi>
- Vüqar, Əhməd. *Əfsanəvi Tarzən*. Bakü, 2010.
- Yiğit, Talha. “İslam Kültür Tarihinde Musiqi Kitabının Değerlendirilmesi”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/20 (2020), 167-173. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yalovasosbil/issue/54073/722947>
- “Azərbaycanlı Halk Ozanı Fahrettin Salim İle Söyleşi”. haz. İlk ezgi sanatevi. Yayın Tarihi 01 Eylül 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=6HII1OOn9IA>
- “Fəxrəddin Salim - Nə dersən”. haz. Fəxrəddin Salim Bəxşəliyev. Yayın Tarihi 06 Haziran 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=eDCzPZw2xak>
- “Musiqidə Kvantum Təxminləri”. haz. Fəxrəddin Salim Bəxşəliyev. Yayın Tarihi 17 Nisan 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=hqobgE9VNM8>