

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi / Balıkesir Theology Journal

Sayı: 21, Haziran 2025

Issue: 21, June 2025

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balıkesir İlahiyat Dergisi
Balıkesir Theology Journal

Derginin Eski Adı

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Yücel Oğurlu

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakcı

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Özkan, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Doç. Dr. Abdülkerim BELLİL, Şadlı Bin Cedid El-Tarf Üniversitesi, Cezayir
Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakcı, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Recep Emin Gül, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sıltman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar
Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yazışma/Correspondence

Balıkesir Üniversitesi Çağış Yerleşkesi Bigadiç Yolu 17.km Altieylül/Balıkesir

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyyatdergisi@gmail.com

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD’de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD’ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

- Prof. Dr. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi – Tasavvuf
Doç. Dr. Hamit Aktürk, Balıkesir Üniversitesi – Din Sosyolojisi
Doç. Dr. Hesham Motava, Balıkesir Üniversitesi - Arap Dili ve Belagatı
Doç. Dr. Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi - İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi - İslam Tarihi
Doç. Dr. Yılmaz Fidan, Balıkesir Üniversitesi - İslam Hukuku
Doç. Dr. Fatma Balcı Arvas, Balıkesir Üniversitesi - Din Psikolojisi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi - Dinler Tarihi
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü Dinçer, Balıkesir Üniversitesi - Arap Dili ve Belagatı
Dr. Öğr. Üyesi Recep Kırıcı, Balıkesir Üniversitesi - Arap Dili ve Belagatı
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi - Hadis
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi - Din Sosyolojisi
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - Türk İslam Edebiyatı
Dr. Öğr. Üyesi Hakan Atalay, Balıkesir Üniversitesi - Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi
Dr. Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Bursa Uludağ Üniversitesi - Dinî Musiki
Arş. Gör. Dr. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi – Tasavvuf
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi – Tefsir

Dil Editörleri / Language Editors

- Doç. Dr. Hesham Motava, Balıkesir Üniversitesi - Arapça
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - İngilizce - Türkçe

Sekreteryâ / Secretariat

- Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakya
Prof. Dr. Çağfer Karadaş, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, Ordu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, University of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State University, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Recep Cici, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of London, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Şükrü Keyifli, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulıman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

BALIKESİR İLAHİYAT DERGİSİ - İNDEKSLER/VERİ TABANLARI



30.06.2019



08.06.2020



30.06.2019



30.06.2015



03.05.2020



30.06.2015

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

“Risâle fi'd-duḥân” Adlı Eseri Işığında Muhammed et-Trabzonî'nin (öl. 1200/1780) Fıkıh-Siyasi Otorite İlişkisine Yaklaşımı

Muhammed et-Trabzonî's Approach to the Relationship Between Fiqh and Political Authority in the Light of His Work Named "Risâle fi'd-duḥân"

Seracettin Eraydın / 1-14

Rollo May'in Dindarlık Yaklaşımı

Rollo May's Approach to Religiosity

Özer Çetin / 15-36

Muhafazakâr Yahudilikte Halaka Anlayışı

Concept of Halakhah in Conservative Judaism

İsmail Başaran / 37-52

Sâbûnî'nin “Safvetü't-Tefâsîr” Adlı Tefsirinde Beyân İlmi Uygulamaları

Applications of the Science of Statement in Sâbûnî's Commentary Called “Şafwat al-Tafâsîr”

Cemal Sandıkçı / 53-78

Kanunun Toplum, Din ve Siyaseti Temelli Etkileşimleri ve Bunların İslam Hukukunun Kanunlaştırılmasına Tesiri

The Process of Codification and the Interactions of Islamic Law with Social, Political, and Religious Dynamics

İslam Helal / 79-95

Osmanlı Tasavvuf Tarihine Kaynaklığı Açısından Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'ye Dair Bir İnceleme

A Review of Tomar-i Turuk-i Aliyye as a Source in Ottoman Sufism History

Lütfiye Öztatlıcı / 97-137

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları / 139

Etik Beyanı / 141-145

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

“Risâle fi’ d-duḥân” Adlı Eseri Işığında Muhammed et-Trabzonî’nin (öl. 1200/1780) Fıkıh-Siyasi Otorite İlişkisine Yaklaşımı *

Seracettin Eraydın**

Öz

Bu çalışma Muhammed et-Trabzonî’nin *Risâle fi’ d-duḥân* adlı eseri ışığında fıkıh-siyasi otorite ilişkisine dair yaklaşımlarını konu edinmektedir. Şöyle ki Trabzonî’nin yaşadığı Osmanlı döneminde fıkıh-siyasi otorite ilişkisi, toplumsal muhayyileye fakihlerin dinin yorumlayıcısı ve Müslüman toplumun temsilcileri, siyasi otoritenin de şeriat ile Müslüman toplumun muhafızı sayıldığı bir anlayış şeklinde yansımıştır. Yine İslâm tarihinin erken dönemlerine kadar uzanan bu anlayış, Osmanlı hukuk tecrübesinde örfî hukuk- şer’î hukuk ayırımı biçiminde uygulanmıştır. Elbette söz konusu ayırım çerçevesinde şekillenen fıkıh-siyasi otorite ilişkisine göre siyasi otorite uygulamalarında şeriatın ana ilkelerine uygun veya en azından aykırı olmayacak şekilde hassas davranmış, fakihler de bu minvalde ortaya çıkan uygulamaları şeriatın siyasi otoriteye tanıdığı yetki varsayımına bağlı olarak fıkıhın sınırları dâhilinde kabul etmişlerdir. Nitekim Muhammed Trabzonî’nin, çeşitli siyasi ve toplumsal gerekçelerle sultan tarafından yasaklanan tütünün şer’î hükmü hakkında kaleme aldığı ve çalışmamızın merkezinde yer alan *Risâle fi’ d-duḥân* adlı eseri, hem Osmanlı Devleti’nde var olan fıkıh-siyasi otorite arasındaki dengeli ve stratejik ilişkiyi, hem de o dönemde yaşayan bir fakihin söz konusu ilişkiye yaklaşımını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle kaleme alınan çalışmamızda Trabzonî’nin zikri geçen eserinin içeriği bağlamında onun fıkıh-siyâsi otorite ilişkisine yaklaşımının ortaya konulup incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere öncelikle konunun daha iyi anlaşılması adına Osmanlı Devleti’nde fıkıh-siyasi otorite ilişkisine kısaca yer verilmiş ve daha sonra Trabzonî’nin konu hakkındaki yaklaşım ve düşünceleri incelenmiştir. Neticede Trabzonî’nin ilgili eserinde tütün ürünlerinin hükmünü detaylıca sorgulayıp onun şer’an helal veya haramlığına dair bir delil bulunmadığına, dolayısıyla mubah olduğuna hükmettiği, bu sebeple meseleyi siyasi otoritenin uygulama alanı sayılan siyâset-i şer’iyye/cevâz kapsamında değerlendirerek sultanın tütün yasağına yönelik emrinin dinen bağlayıcılığını savunduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Muhammed et-Trabzonî, Risâle, Fıkıh, Otorite.

* Bu makale Trabzon Üniversitesi İslâmî İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 17-18 Ekim 2024 tarihlerinde düzenlenen “Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dinî Hayat Sempozyumu- II” adlı sempozyumda aynı isimle sunulan tebliğin genişletilmiş halidir. This article is an expanded version of the paper presented under the same title at the symposium titled 'Religious Life in Trabzon from Past to Present-II,' organized by the Islamic Studies Application and Research Center of Trabzon University on October 17–18, 2024.

** Dr. Araş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. e-mail: Seracettin.eraydin@cbu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4094-1246>

Atıf/Citation: Eraydın, Seracettin. “Risâle fi’ d-duḥân” Adlı Eseri Işığında Muhammed et-Trabzonî’nin (öl. 1200/1780) Fıkıh-Siyasi Otorite İlişkisine Yaklaşımı”. *BAİD* 21 (Haziran 2025), 1-14.

Muhammed et-Trabzonî's Approach to the Relationship Between Fiqh and Political Authority in the Light of His Work Named "Risâle fi'd-duḥân"

Abstract

This study focuses on Muhammad al-Trabzonî's approaches to the relationship between fiqh and political authority in the light of his Risâla fi'd-duḥân. Namely, during the Ottoman period in which al-Trabzonî lived, the relationship between jurisprudence and political authority was reflected in the social imagination as an understanding in which jurists were considered the interpreters of religion and the representatives of the Muslim community, and the political authority was considered the guardian of the shari'ah and the Muslim community. This understanding, which dates back to the early periods of Islamic history, was applied in the Ottoman legal experience in the form of the distinction between customary law and sharia law. Of course, according to the fiqh-political authority relationship shaped within the framework of the aforementioned distinction, the political authority acted sensitively in its practices in accordance with or at least not contrary to the main principles of the shari'ah, and the jurists accepted the practices that emerged in this regard within the boundaries of fiqh based on the assumption of the authority granted by the shari'ah to the political authority. As a matter of fact, Muhammad al-Trabzonî's "Risâla fi'd-duḥân", which is at the center of our study, is important in terms of showing both the balanced and strategic relationship between fiqh and political authority in the Ottoman Empire and the approach of a jurist living at that time to this relationship. With this in mind, this study analyzes Trabzonî's approach to the relationship between fiqh and political authority in the context of the content of the aforementioned work.

Keywords: Islamic Law, Muhammed et-Trabzonî, Risâle, Fiqh, Authority.

Giriş

Osmanlı âlimi Muhammed et-Trabzonî yaşadığı dönem Osmanlı Devleti'nde iç ve dış nedenlerden dolayı siyasal ve toplumsal düzenin bozulmaya yüz tuttuğu ve bunun sonucunda da çeşitli siyasi, ekonomik ve toplumsal buhranların baş gösterdiği bir zaman dilimine denk gelmektedir.¹ Buna karşı o da çok yönlü bir âlim olarak çeşitli toplumsal, siyasi ve ahlakî meselelere dair ortaya çıkan problemlerle yakından ilgilenmiş; buna dair görüşler beyan etmiş ve farklı çaplarda risaleler kaleme almıştır. Nitekim 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarına giren ve halk arasında hızla yayılan tütün ve türevleri kısa zaman içinde devlet güçlerini harekete geçirecek düzeyde toplumsal ve siyasal birtakım sorunlar doğurmuş ve neticede padişah tarafından yasaklanmıştır.² Elbette bir taraftan bizatihi tütün ve türevlerinin içilmesi, diğer taraftan ise bunların padişah tarafından yasaklanmasının dinî açıdan bağlayıcılığı ulema arasında

¹ Dönemin siyasi ve toplumsal yapısı için bk. Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Arştırmalar – III* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022)

² Ali Yıldırım, "Seyahatname'ye Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütün Üretimi, Alım Satımı ve Kullanımı", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6/4 (Kasım 2020), 1027-1028; Fehmi Yılmaz "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/2.

tartışılmış ve farklı görüşler serdedilmiştir.³ Bu duruma Trabzonî de kayıtsız kalmamış hem tütün ürünlerinin şer'î hükmünü sorguladığı hem de padişahın tütün ve türevlerine yönelik yasaklamasının şer'î açıdan geçerliliğini ve bağlayıcılığını ele aldığı *risâle fi'd-uhân hâdi'l-'umâ ilâ câddeti't-tarîk* adlı bir risâle telif etmiştir.

Esasında yukarıda da işaret edildiği gibi farklı alanlara yönelik eserleri bulunan Trabzonî hakkında farklı düzeylerde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.⁴ Bunların içinde onun çalışmamızın merkezinde yer alan *Risâle fi'd-uhân* adlı risâlesini konu ve muhteva yönüyle ele alıp transkripsiyonunu sağlayan bir çalışma da yer almaktadır.⁵ Ne var ki onun fıkıh-siyasi otorite ilişkisine yaklaşımını bir bütün olarak veya herhangi bir eseri özelinde ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla biz de yapılan çalışmalardan farklı olarak burada tütün ve türevlerinin hükmünü özellikle *siyâset-i şer'îyye* bağlamında ele alan Trabzonî'nin konuyu incelediği eseri ışığında fıkıh-siyasi otorite ilişkisine yaklaşımını ele almayı amaçladık. Zira fıkıhın hem toplumsal hem de hukukî düzeyde geçerli olduğu bir toplumda yaşayan Tranzonî'nin fıkıh-siyasi otorite ilişkisine dair görüşlerinin incelenmesi hem o süreçte yaşamış bir Müslüman âlimin zihniyet çözümlemesi adına hem de halen günümüzde fıkıhın hukukî düzeyde uygulanmasına dair talep ve bu talep çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalara bir ufuk sunması adına önemli görülmektedir. Bu düşünceden hareketle çalışmamızda öncelikle müellifin yaşadığı dönemde hâkim olan

³ Muhittin Eliaçık, "Osmanlı Duhan ve Kahve ile İlgili Manzum Fetvâlar", *Çukurova Araştırmaları* 2/8 (2022), 208-209; Şükrü Özen, "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/8.

⁴ Trabzonî hakkında yapılan çalışmaların bir kısmı şu şekildedir: Mustafa Mohamedsaed Abduljabar Alrawe, *Muhammed Medeni Efendi'nin "Risâle fi fedâili's-suver ve'l-âyât" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Şenol Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (Ö. 1200/1786) Hayatı ve Eserleri", *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri* (Osmanlı Dönemi), Ed. Süleyman Gür - Ahmet C. Karaca (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023); a.mlf., "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri". *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri* (Osmanlı Dönemi). Ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023. Mahmud Seyyidoğlu, "Bir Osmanlı Âlimi: Muhammed Trabzonî". çev. Ömer Faruk Tokat. *Rihle Dergisi* 2/5-6 (2009), 175-184.

⁵ İlgili çalışma için bk. Yılmaz Fidan, "Trabzonî Mehmed Medenî'ye Nisbet Edilen Arapça Duhan Risalesi". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016). 1/441-457.

Osmanlı Devleti'nde genel hukukî yapıyı yansıtan fıkıh-siyasi otorite ilişkisini tasviri bir yöntemle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise müellifin fıkıhçı kimliğine dikkat çekilmiş ve *Risâle fi'd-duhân* adlı eseri ışığında fıkıh-siyâsi otorite ilişkisi hakkındaki yaklaşımı analiz edilmeye çalışılmıştır.

1. Osmanlı Devleti'nde Fıkıh-Siyasi Otorite İlişkisi

Devletle ilişkileri başından beri gerginlik üzerine kurulu Şîî anlayışın aksine Sünnî anlayış dinin esasları ve İslam toplumunun varlığını ve birliğini korumak üzere İslam tarihinin çok erken dönemlerinden itibaren hâkim olan saltanat düzenini pratik düzeyde kabullenip onunla uyumlu bir şekilde yürümeyi tercih etmiştir. Bu anlayış ulemanın siyasi otorite alanını *ulu'lemlr* anlayışı çerçevesinde meşru saymalarını; sultanların ise devlet işlerinde ulemanın temsil ettiği dinin esasları ve Müslüman toplumun maslahatını dikkate almalarını beraberinde getirmiştir.⁶ Hatta bu durumun teori ile fiili durumun çatışması durumunda dahi teoriden vazgeçilmediği, ancak fiili durumunda onandığı bir sessiz mutabakat şeklinde devam ettiğine işaret edilmektedir.⁷ Şeriat-ordu ittifakı şeklinde nitelendirilen bu ilişkinin Sünnî-Hanefi karaktere sahip Osmanlı Devleti'nde de sistematik bir şekilde devam ettiği görülmektedir.⁸ Elbette özellikle hukuk alanında çok bariz ve yaygın bir şekilde görülen ve fakihlerin temsil ettiği şer'atın yanı sıra sultanların da çeşitli hukuki tasarruflarda bulunma şeklinde yansıyan bu dengeli ittifakın temeli İslam'ın ilk dönemine kadar götürülmektedir. Öyle ki bu söz konusu ittifakı gösteren ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan birçok örnek verilmektedir.⁹ Esasında ittifakın fıkıh-siyaset otorite ilişkisi bağlamında yürüyen tarafının özellikle fıkıh üzerinde birtakım olumsuz etkilere sahip olduğu bilinmektedir.¹⁰ Fakat meseleye bir bütün olarak bakıldığında fıkıhın kurumsal bir yapı kazanıp toplumsal bir kimliğe dönüşmesi ve resmi düzeyde uygulanması ile buna bağlı olarak fakihlerin de bir taraftan resmi düzeyde halkın temsilcileri ve adalet dağıtan birer profesyonel hukukçu kimliği kazanmaları fıkıh ile siyasi

⁶ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet* (İstanbul: Doğan Kitap, 2018), 120-121.

⁷ Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", Osmanlı, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 417.

⁸ Marshall Goodwin Simms Hodgson, *İslam'ın Seriveni 3: Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 123 vd.

⁹ Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayırımı* (İstanbul: Klasik, 2019), 32.

¹⁰ Siyasetin fıkıh üzerindeki olumsuz etkileri için bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

otoritenin söz konusu dengeli ilişkisi sayesinde olmuştur.¹¹ Neticede İslam tarihinin başından beri var olduğu düşünülen fıkıh ile siyasi otoritenin dengeli ilişkisinin aşamalı olarak geliştiği ve Osmanlı Devleti'nin de bu pratiği devraldığı ifade edilmektedir.¹² Söz konusu pratiğin Osmanlı hukukunda özellikle Fatih Sultan Mehmed (öl. 886/1481) devrinde *şer'î hukuk-örfî hukuk* ayırımı şeklinde belirginleştiği, *şer'î hukukun* naslarda açıkça belirtilen hükümler ile fakihlerin ve kâdılarının bu hükümlere dayalı olarak ortaya koydukları *ictihâd* ve *fetvaları*; *örfî hukukun* da *şeriatın* yanı sıra padişahın kendi iradesiyle idari anlamda vazettiği hükümleri kapsadığı belirtilmektedir.¹³ Yine burada *şer'î hukukun* gerek doğrudan naslarla vazedilen hükümlerinin ve gerekse *ictihad* yoluyla naslara dayandırılan hükümlerin bağlayıcılığını *şâri'in* otoritesinden aldığı, *örfî kanunun* ise bağlayıcılığını sultanın otoritesinden aldığı söylenmektedir.¹⁴ Bazı modern yazarlar Osmanlı hukukundaki *şer'î-örfî* ayırımı meselesinde arazi ve vergi sistemi, faiz uygulaması, ceza kanunundaki bazı değişiklikler, kardeş katli vb. örneklerden hareketle *örfî hukukun* *şeriat*tan bağımsız Türk-Moğol-İran devlet geleneklerine dayanan bir hukuk uygulama alanı olduğunu, dolayısıyla bu yönüyle Osmanlı'nın *şeriatı* aşan bir hukuk düzenine sahip olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁵ Buna karşı çoğunlukla İslam hukuku alanında uzman araştırmacılar *örfî hukuku* İslam tarihinin erken döneminden beri var olan ve genel olarak *şeriatın* siyasi otorite tarafından zaman ve zemine göre toplumsal düzeni ve maslahatı sağlayacak şekilde uygulanması anlamına gelen *siyâset-i*

¹¹ Wael b. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 67 vd.

¹² Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", 415; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayırımı*, 31-38

¹³ M. Akif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik, 2014), 15-17; a.mlf., *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliye'nin Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 48 vd.

¹⁴ Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayırımı*, 29.

¹⁵ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11/3-4 (1945), 203-224; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Hukuk ve Ekonomi*, ed. Can Uyar (İstanbul: Kronik Kitap, 2018); a.mlf., *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, ed. Emre Yalçın (İstanbul Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 206), 57 vd. a.mlf., *Osmanlı'da Devlet Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005), 40-43; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener (Ankara: OTTO, 2018), 111-115; Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", çev. Selâhaddin Eroğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI, 633-652; Fikriye Erkul, "Osmanlı Devleti'nde Hukukun Kökeni: Örfî Hukuk, Kanun-name ve Dinî Hukuk (Şer')", *Sinop Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 7/11 (2023), 732-751.

şer'îyye/cevâz alanı kapsamında değerlendirmektedirler. Bu yaklaşıma göre şeriat kamu alanında bilinçli bir boşluk bırakmış ve yöneticilere bu alanda aslî hükümlere aykırı olmaması şartıyla hüküm koyma yetkisi tanımıştır. Dolayısıyla örfî hukuk şeriatın bir uzantısı ve gelişmiş bir yorumu olarak ona dahil veya aslî itibarıyla ona aykırı düşmeyen bir hukuktur.¹⁶ Esasında Osmanlı dönemi müelliflerin de örfî hukuku şer'î'atten tamamen bağımsız bir hukuk olarak görmedikleri kaydedilmektedir.¹⁷ Ne var ki örfî hukukun temelde şer'î prensiplere uygun veya ters düşmeyecek şekilde vazedilmekle birlikte onun şeriat açısından kesinlikle tasvip edilmeyecek bazı uygulamalarının da bulunduğu belirtilmektedir.¹⁸ Neticede Osmanlı Devleti'nde fıkıh-siyasi otorite ilişkisinin şer'î hukuk-örfî hukuk ayırımı üzerinden yürüdüğü, bu ilişkide siyasi otoritenin sahibi hükümdarların fıkıhın ana ilkelerine uygun veya en azından aykırı düşmeyecek şekilde hareket etmeye çalıştıkları, fıkıhı temsil eden fakihlerin de doktrin ile fiili durumun çatışması durumunda yukarıda zikri geçen sessiz mutabakata sadık kalarak siyasi otoritenin tasarruflarını fıkıhın genel çerçevesinde değerlendirip meşru gördükleri söylenebilir.

2. Muhammed et-Trabzonî'nin Fikhî Yönü ve Fıkıh-Siyasi Otorite İlişisine Yaklaşımı

Bu başlık altında öncelikle Muhammed et-Trabzonî'nin fikhî yönü ve fıkıh ilmi ile ilişkisine yer verilecek, daha sonra ise onun *Risâle fi'd-duhân* isimli eseri

¹⁶ Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", 415-417; Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukuku'nda Şer-i Hukuk- Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 117-121; Adnan Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 145-160; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2021), 167-175. Osmanlı hukukunda şer'î hukuk-örfî hukuk ayırımı hakkındaki tartışmalara dair geniş bilgi için bk. Muharrem Midilli, "Klasik Osmanlı Hukukundaki Şer'-Örf Ayırımına Dair Modern Tartışmalar" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 33-48.

¹⁷ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'îyye* (İstanbul: Klasik 2016), 99-109; Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayırımı*, 39-50; Remzi Akyel, *İslam Hukuk Düşüncesinde Yeni Bir Arayış: Cevaz Düşüncesi - Yasama Yetkisi Bağlamında* (Ankara: İlâhiyat, 2022), 31-32.

¹⁸ Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, 26-28; Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", 416-417; Ahmet Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalanna Eleştirel Bir Katkı" *İslâmîyât* 8/1 (2005), 113-125.

işığında fıkıh-siyasi otorite ilişkisine dair yaklaşımları ortaya konulup incelenecektir.

2.1. Muhammed et-Trabzonî'nin Fıkîhî Yönü

Yaklaşık olarak 17. yüzyılın son çeyreğinde Trabzon'da dünyaya geldiği anlaşılan ve 1786 yılında vefat eden Osmanlı âlimi Muhammed b. Mahmûd et-Trabzonî el-Medenî, kendi döneminde ilim merkezi sayılan İstanbul, Mısır, Kudüs, Mekke ve Medine gibi birçok İslâm beldesini gezmiş ve buralarda önde gelen âlimlerden ders almıştır. Çeşitli ilim dallarında icazet aldıktan sonra hayatının son döneminde İstanbul'da ikamet etmiş ve burada Süleymaniye Medresesi'nde müderrislik başta olmak üzere çeşitli görevlerde bulunmuştur.¹⁹ Klasik bir âlim olmanın yanı sıra Kadirî tarikatına mensup bir mutasavvıf da olan Trabzonî'nin başta akaid, fıkıh, tefsir ve lügat olmak üzere birçok ilim dalında farklı çaplarda kitap ve risâleleri bulunmaktadır.²⁰

Trabzonî'nin ilmi mirası içinde fıkıh çok önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki o fıkıhla ilgili birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden bir kısmı belli eserler üzerine telif edilmiş şerh, hâşiye ve muhtasar şeklinde olmakla birlikte, diğer bir kısmı özellikle yaşadığı dönem ve çevrede çokça gündeme gelen ve tartışılan meseleler üzerine yazılmış risâlelerden oluşmaktadır. Trabzonî, eserlerinde ele aldığı meseleleri tahkik yöntemiyle derinlemesine incelemiş, olabildiğince çok fazla muteber delile yer vermiş ve çoğunlukla kaynak merkezli bir yol izlemiştir. O, kendisinden önceki fıkîhî mirası ve tecrübeyi son derece önemsemiş ve fıkîhî meselelerin fıkıh ilminin genel üslup ve metodolojisinin dışına çıkılarak gelişigüzel ve tutarsızca ele alınmasını ve toplumsal yaşamı zora sokarak geren ve ayrışmalara sebep olan aşırı görüşler ortaya konulmasını eleştirmiştir.²¹

Neticede Trabzonî, Hanefî mezhebine bağlı bir âlim olmakla birlikte eserlerinde fıkîhî meseleler başta olmak üzere ele aldığı konularda taassuptan uzak bir

¹⁹ Ali Benli, "Trabzonî, Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 304.

²⁰ Trabzonî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Şenol Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (Ö. 1200/1786) Hayatı ve Eserleri", 423-438; Uğur Bekir Dilek, "Mehmed b. Mahmûd et-Trabzonî'nin (ö. 1200/1786) Fıkıh Dâir Bir Eseri: Hâşiyetü Mehmed et-Trabzonî Alâ Muhtasari Gunyeti'l-Mütemellî fî Şerhi Münyeti'l-Musallî". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1/429-440.

²¹ Şenol Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri", 465.

şekilde farklı görüşlere yer vererek karşılaştırmış ve meselelere yaklaşımlarında geniş bir anlayış sergilemiştir. Yine kamu düzen ve vicdanını rahatsız edici görüşlere karşı çıkmış ve mutedil bir bakış açısı benimsemiştir. Bir fakih olarak mensup olduğu fikhî gelenek ve devraldığı ilmi miras içinde kalarak karşılaştığı sorunlara çözüm üretmeye çalışmıştır.²²

2.2. Muhammed et-Trabzonî'nin Risâle fi'd-Duḥân Adlı Eserinde Fıkıh-Siyasî Otorite İlişkisine Yaklaşımı

Günümüzde dini literatürde daha çok sigara bağlamında ön plana çıkan ve ekonomik, tıbbî, ekolojik gibi farklı boyutlarının yanında dinî hükmü de tartışılan²³ tütün ve türevleri yukarıda da ifade edildiği üzere 16. yüzyılın başından itibaren Osmanlı toplumunda hızla yayılmış ve kısa süre içinde yaygın kültürün bir parçası haline gelmiştir.²⁴ Daha sonraki süreçte çeşitli toplumsal vakıalar ve siyasi birtakım entrikalarla ilişkilendirilen tütün ve türevleri padişahın fermanıyla yasaklanmış ve idari tedbirler konulmuştur. Elbette fıkıh merkezli yaşayan Osmanlı toplumunda gerek tütünün yaygınlaşması ve gerekse onun padişah fermanıyla yasaklanması Müslüman âlimlerin de dikkatini çekmiş ve onlar tarafından tütün ve türevlerinin şer'î hükmü hakkında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu çerçevede çeşitli müstakil kitaplar ve risâleler kaleme alınmıştır.²⁵ Nitekim çok yönlü bir Osmanlı âlimi olan Muhammed et-Trabzonî de *Hâdi'l-umyî fi ilâ câddeti't-tarîk fi hakkî'd-duhan* isimli risâlesinde tütün ve türevlerinin şer'î hükmünü detaylı bir şekilde incelemektedir. Trabzonî, risâlesinin başında tütün ve türevleri hakkında daha önce ortaya konulan görüşlerin ve kaleme alınan eserlerin bütüncül ve derin ilmî niteliklerden uzak olduğunu, dolayısıyla onu ya temelden helal saydıklarını ya da haram sayıp şiddetle karşı çıktıklarını ifade etmektedir. Ona göre meseleye ifrat ve tefritten uzak bir şekilde sefelin yol ve yöntemleri dikkat alınarak yaklaşılmalı; mezhep

²² Saylan, "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (Ö. 1200/1786) Hayatı ve Eserleri", 430.

²³ Sigara başta olmak üzere tütün ürünlerinin dinî hükmü hakkındaki tartışmalar için bk. Mustafa Boran, "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dinî Hükmü" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 425-455.

²⁴ bk. Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

²⁵ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021), 334 vd.

birikimi, fıkıh zihniyeti ve esasları izlenerek tahkik edilmelidir.²⁶ Zira helal ve haram konusu dinin en hassas konularından olup bu alanda bilgiye ve meşru bir yönetime dayanmadan konuşmak son derece riskli olup Allah ve Resûlüne iftira anlamına gelmektedir. Çünkü dinde helal ve haram koyma yetkisinin yalnızca Allah ve Hz. Peygamber'e ait olduğu ittifak konusudur.²⁷ Trabzonî, örneklerle fıkıhta ictihâda dayalı meselelerde *muhtelefün fih* olan konuların bulunduğunu ve bu tür konularda taassuba dayalı bir tavrın içine girilmemesi gerektiğini de vurgulamaktadır.²⁸ Aynı şekilde o, fıkıhta İctihâd hususunda mezhep imamlarından başlamak üzere âlimler arasında belli bir hiyerarşinin bulunduğunu ve fetva vermede bu hiyerarşinin izlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Kendisinin de söz konusu hiyerarşide mukallid konumunda olduğuna işaret eden Trabzonî, tütünün şer'î hükmü hakkında yeni bir ictihâd değil, mezhep içi istidlâlde bulunacağını belirtmektedir.²⁹ O, mesele karşısında kendisini bu şekilde konumlandırdıktan sonra tütünün helal veya haramlığına dair görüşleri ayet ve rivâyetler ışığında tahkik ederek her iki görüşünde isabetsiz olduklarına işaret etmektedir. Bu minvalde müctehidlerin eşyada asıl hükmün (helal-haram) ne olduğuna dair görüşlerine de yer veren Trabzonî, tütünün helal veya haramlığına dair bir delil bulunmadığını, dolayısıyla onun hükmünün *meskûtun anı* olduğunu ve bu sebeple âlimlerden çoğunluğun esas aldığı "*eşyada asıl olan mubahlıktır*" kaidesi gereği mubah olduğunu belirtmektedir.³⁰ Neticede müellif, meseleyi hem usûl ilminin esasları çerçevesinde hem de bazı fer'î meselelerle bağlantılı bir şekilde ele almakta ve bu minvalde birçok usûl ve fıkıh kaidesine atıfta bulunmaktadır. Yine meselenin hükmü hakkındaki görüşleri karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmekte ve mensubu olduğu Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin de görüşlerine yer vermektedir. Bu şekilde o, birçok farklı fıkıh kaynağının yanı sıra tefsir ve hadis eserlerine de başvurarak yeni meselelere dinî açıdan yaklaşımda fikhî bir metot ve bakış açısı sunmaktadır.³¹ Bununla birlikte Trabzonî ve ilgili eserini çalışmamız

²⁶ Mehmed Medenî Trabzonî, *Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1041), 169b.

²⁷ Trabzonî, *Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye, 1041), 173a-174b.

²⁸ Trabzonî, *Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye, 1041), 175a-176b.

²⁹ Trabzonî, *Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye, 1041), 176b-177a.

³⁰ Trabzonî, *Hâdi'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye, 1041), 180b-183a.

³¹ Eserin muhtevası ve fıkıh ilmî açısından önemine dair geniş bilgi için bk. Fidan, "Trabzonî Mehmed Medenî'ye Nisbet Edilen Arapça Duhan Risalesi", 442-443.

açısından önemli kılan şey, şer'an mubah olan tütün ve türevlerinin yasaklanıp yasaklanamayacağı meselesini sultanın yetki alanı kapsamında değerlendirmesi ve bu çerçevede fıkıh-siyasi otorite ilişkisine dair bir yaklaşım ortaya koymasındır. Şöyle ki o yukarıda da işaret edildiği üzere meseleyi fikhî açıdan detaylandırıp tütün ve türevlerinin helal veya haram olduğuna dair şer'î herhangi bir delil bulunmadığını; dolayısıyla ibâha kapsamına girdiğini savunmakla birlikte onun toplumsal ve idari maslahata binaen sultanın emriyle yasaklandığını ve söz konusu yasağa dinen riayet edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çoğunluğun benimsediği esasa binaen, tütün ve türevleri mubah olmalarına rağmen sultanın onlar hakkındaki yasak emrinin bağlayıcılığını temellendirmeye çalışan müellife göre her ne kadar yasak emri asıl hükme aykırı olsa da Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) nispet edilen ve diğer bazı müctehidlerin de savunduğu “*eşyada asıl olan haramlıktır*” görüşünün onu desteklediğini, ayrıca toplumsal maslahat söz konusu olduğunda mubah dairesinde *ülû'lemre* itaatin vacip olduğunu ifade etmektedir.³² Trabzonî'nin genel mesele hakkındaki yaklaşım ve açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla o, şâr'î'nin bilinçli olarak Müslüman liderlerin İslâm'ın ruhuna ve ümmetin maslahatına uygun hüküm koyabilecekleri bir serbest alan bıraktığını varsaymakta ve devlet başkanlarının bu minvalde bir hüküm koyması durumunda toplumu ve sonradan gelen idarecileri sadece idari açıdan değil, dinî açıdan da bağlayıcı olduğuna inanmaktadır. Yine o padişahın şeriatı aykırı olmayan hükmüne uymanın gerekliliğini naslarda emredilen *emîrül-mü'min/imama* itaat ile açıklamakta ve dolayısıyla *emr-i sultâniyi* fıkıhın kapsamında görmektedir.³³ Netice itibarıyla Trabzonî'nin fıkıh-siyasi otorite ilişkisine yaklaşımının özellikle Osmanlı'da yaygın olarak var olan “padişahların örfî hukuku çerçevesinde hüküm koyarken şeriatın esasları ve ümmetin maslahatına riayet etmeleri, fakihlerin de onların tasarruflarını fikhî bir çerçevede görüp meşru görmeleri” şeklindeki dengeli fıkıh-siyaset ilişkisiyle paralellik arz etmektedir.

Sonuç

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde dinî ahkâmın açıklanması ve yorumlanması anlamındaki dinî liderlik ile siyasi otorite bir arada yürütülmüşse de saltanatın hâkim olduğu dönemlerde dinî ahkâmın belirlenmesi ve yorumlanması fakihler

³² Trabzonî, *Hâdî'l-umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye, 1041), 183a-184b.

³³ Trabzonî, *Hâdî'l-umyî ilâ câddeti't-tarîk* (Süleymaniye, 1041), 185a vd.

tarafından yapılmış, siyasi otorite ise padişahların eliyle yürütülmüştür. Elbette bu çift kutuplu yapıda fakihlerin şeriatın temsilcileri, sultanların da şeriatın koruyucuları ve ümmetin varlığının teminatı oldukları şeklinde bir kabul ortaya çıkmıştır. Yine bu yapıda fıkıh ile siyasi otorite arasında fakihlerin siyasi otoritenin tasarruflarını meşru gördükleri sultanların da uygulamalarında şeriatın esasları ve ümmetin maslahatını gözettileri dengeli bir ilişki oluşmuştur. Bu dengeli ilişki Osmanlı Devleti'nde hukuk alanına şer'î hukuk-örfî hukuk şeklinde yansımıştır. Öyle ki Osmanlı hukukunda şer'î ahkâmın yanı sıra padişahların da devlet idaresinde şeriata uygun veya en azından aykırı olmayacak şekilde kanun koyacakları geniş bir alan olmuştur. Padişahların bu alanda ortaya koydukları hükümler ise fakihler tarafından fıkıhın kapsamına giren siyâset-i şer'îyye/cevâz veya şeriatın geniş bir yorumu olarak kabul edilmiş ve meşru görülmüştür. Nitekim Muhammed et-Trabzonî'nin Osmanlı padişahının emriyle yasaklanan tütün ve türevlerinin hükmü hakkında kaleme aldığı *Hâdî'l-umyî ilâ câddeti't-tarîk* adlı risâlesi Osmanlı Devleti'ndeki dengeli fıkıh-siyasi otorite ilişkisine örneklik teşkil etmektedir. Şöyle ki müellif risâlesinde tütün ve türevlerinin şer'î hükmünü irdelemiş ve onu helal veya haram kılan bir delil bulunmadığına hükmetmiştir. Buna göre o, tütün ve türevlerini mubah olarak görmüş ve hükmünü emr-i sultânî kapsamında değerlendirmiştir. Bu minvalde sultanın tütün hakkındaki yasağın şeriat tarafından ona tanınan bir yetki şeklinde görmüş ve söz konusu yasağa riayet etmenin vacip olduğunu savunmuştur.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Hukuku'nda Şer-i Hukuk- Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 117-121.
- Akyel, Remzi. *İslam Hukuk Düşüncesinde Yeni Bir Arayış: Cevaz Düşüncesi - Yasama Yetkisi Bağlamında*. Ankara: İlâhiyat, 2022.
- Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Doğan Kitap, 2018.
- Alrawe, Mustafa Mohamed saed Abduljabar. *Muhammed Medeni Efendi'nin "Risâle fî fedâili's-suver ve'l-âyât" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliye'nin Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- Bardakoğlu, Ali. "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Osmanlı 6 Teşkilat*, ed. Güler Eren, 412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11/3-4 (1945), 203-224;
- Benli, Ali. "Trabzonî, Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Boran, Mustafa. "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dinî Hükmü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 425-455.
- Dilek, Uğur Bekir. "Mehmed b. Mahmûd et-Trabzonî'nin (ö. 1200/1786) Fıkha Dâir Bir Eseri: Hâşiyetü Mehmed et-Trabzonî Alâ Muhtasari Gunyeti'l-Mütemellî fi Şerhi Münyeti'l-Musallî". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan. 1/429-440. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2021.
- Eliaçık, Muhittin. "Osmanlı'da Duhan ve Kahve ile İlgili Manzum Fetvâlar", *Çukurova Araştırmaları* 2/8 (2022), 207-213.
- Erkul, Fikriye. "Osmanlı Devleti'nde Hukukun Kökeni: Örfî Hukuk, Kanun-name ve Dinî Hukuk (Şer')". *Sinop Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 7/11 (2023), 732-751.
- Fidan, Yılmaz. "Trabzonî Mehmed Medenî'ye Nisbet Edilen Arapça Duhan Risalesi". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şenol Saylan - Betül Saylan. 1/441-457. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Hallaq, Wael. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Heyd, Uriel. "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat". çev. Selâhaddin Eroğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVI* (1983), 633-652.
- Hodgson, Marshall Goodwin Simms. *İslam'ın Seriveni 3: Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – III*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Hukuk ve Ekonomi*. ed. Can Uyar. İstanbul: Kronik Kitap, 2018.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. ed. Emre Yalçın. İstanbul Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016
- İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 145-160.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*. İstanbul: Klasik 2016.
- Midilli, Muharrem. "Klasik Osmanlı Hukukundaki Şer'-Örf Ayrımına Dair Modern Tartışmalar" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 33-48.

- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayırımı*. İstanbul: Klasik, 2019.
- Özen, Şükrü. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/5-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Saylan, Şenol. "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin (Ö. 1200/1786) Hayatı ve Eserleri". *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*. ed. Süleyman Gür - Ahmet C. Karaca. 423-438. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023.
- Saylan, Şenol. "Muhammed b. Mahmud et-Trabzonî el-Medenî'nin Fıkıhla İlgili Eserleri". *Trabzonlu Müellifler ve Eserleri (Osmanlı Dönemi)*. ed. Süleyman Gür, Ahmet C. Karaca. 465-478. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener. Ankara: OTTO, 2018.
- Seyyidoğlu, Mahmud. "Bir Osmanlı Âlimi: Muhammed Trabzonî". çev. Ömer Faruk Tokat. *Rıhle Dergisi* 2/5-6 (2009), 175-184.
- Trabzonî, Mehmed Medenî. *Hâdî'l-'umyî ilâ câddeti't-tarîk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1041, 169b-186b.
- Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalanna Eleştirel Bir Katkı". *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yıldırım, Ali. "Seyahatname'ye Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasında Tütün Üretimi, Alım Satımı ve Kullanımı". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6/4 (2020), 1025-1037.
- Yılmaz, Fehmi. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Rollo May'in Dindarlık Yaklaşımı

Özer Çetin*

Öz

Bu araştırmada dindarlık çalışmalarına katkıda bulunmak amacıyla Rollo May'in dindarlık yaklaşımı incelenmiştir. Rollo May'in teoloji eğitimi almış ve psikoloji alanında doktora yapmış olması yanında dünya genelinde varoluşçu popüler bir psikoterapist olarak bilinmesi dindarlık konusuna yaklaşımının önemini artırmaktadır. Rollo May, dindarlık tanımı yapmamış ve dindarlığa dair kuram geliştirmemiş olup görüşlerini betimsel yaklaşımla açıklamayı tercih etmiştir. Dindarlığın insan psikolojisine olumlu veya olumsuz yansımalarının olabileceği görüşünü benimseyen Rollo May, dindarlığı sağlıklı ve sağlıklısız olarak ikiye ayırmıştır. Dindarlığa yönelik eleştirilerden sağlıklı dindarlığın olumsuz etkilenmemesi için bu ayırımın gerekli olduğunu belirtmiştir. İnsan psikolojisine olumlu yansıyıp gelişimine katkı sağlayan dindarlığı sağlıklı, olumsuz etkileyip gelişimini engelleyen dindarlığı sağlıklısız olarak nitelendirerek, her iki dindarlığı teşhis etmek için bazı kriterler geliştirmiştir.

Araştırmanın konusu nitel olduğu için veriler doküman analiz tekniği kullanılarak birincil kaynaklardan elde edilmiştir. Verilerinin kendi içlerinde ve Rollo May'in temel psikolojik yaklaşımlarıyla tutarlı olması araştırmanın iç tutarlı ve geçerlik düzeyini artırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Rollo May, Dindarlık, Sağlıklı Dindarlık, Sağlıklısız Dindarlık.

Rollo May's Approach to Religiosity

Abstract

In this research, Rollo May's approach to religiosity was examined in order to contribute to the studies on religiosity. Rollo May, who studied theology and has a doctorate in psychology, is known worldwide as an existential psychotherapist, which increases the importance of his approach to the subject of religiosity. Rollo May did not define religiosity or develop a theory about religiosity, and preferred to explain his views with a descriptive approach. Adopting the view that religiosity can have positive or negative reflections on human psychology, Rollo May divided religiosity into healthy and unhealthy. He stated that this distinction was necessary to prevent healthy religiosity from being negatively affected by criticisms of religiosity. He developed some criteria to diagnose both types of religiosity, describing the religiosity that reflects positively on human psychology and contributes to its development as healthy, and the religiosity that affects negatively and hinders its development as unhealthy.

Since the subject of the research is qualitative, the data was obtained from primary sources using the document analysis technique. The consistency of the data within themselves and with Rollo May's basic psychological approaches increased the internal consistency and validity of the research.

Keywords: Psychology of Religion, Rollo May, Religiosity, Healthy Religiosity, Unhealthy Religiosity.

* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü.

e-mail: ozer.cetin@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4740-4155>

Atıf/Citation: Çetin, Özer. "Rollo May'in Dindarlık Yaklaşımı". BAİD 21 (Haziran 2025), 15-36.

Giriş

Rollo May'in biyografisine bakıldığında, dindar bir ailede büyümüş,¹ dini gelenekten beslenmiş, teoloji eğitimi almış,² psikoloji doktorasını tamamlamış, bir süre kilisede pastör olarak görev yapmış, daha sonra bu görevinden ayrılıp psikoterapi çalışmalarına yönelmiş,³ din ve psikoterapiyi uzlaştırmaya girişiminde bulunmuş⁴, geniş bir ilgi alanına sahip,⁵ farklılıkları uzlaştırmacı ve diyalektik düşünce tarzıyla⁶ özgün yaklaşımlar geliştirmiş ve dünyada çok okunan popüler yazarlar arasına girmiş önemli bir psikoterapist olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun psikoloji tarihinde önemli bir şahsiyet olması din, dindarlık ve tanrı tasavvuru gibi din ve maneviyat psikolojisinin konularına dair görüşlerini önemli kılmaktadır. Fakat ülkemizde yapılan dindarlık konulu araştırmalara bakıldığında S.Freud, Carl G. Jung, A. Adler, W. James, Gordon W. Allport, E. Fromm, V. Frankl ve A. Maslow gibi önemli psikologların yaklaşımlarını inceleyen çalışmaların belli seviyeye ulaşmasına karşılık Rollo May'i inceleyen çalışmaların olmadığı görülmektedir.

Rollo May, geçirmiş olduğu tüberküloz rahatsızlığıyla mücadele aşamasında varoluşçu psikoterapinin ilkelerini benimsemiş⁷ ve daha sonraki yıllarında dinle uzlaştırma çabalarına gerekçe olarak her ikisinin amaç olarak örtüştüğünü göstermiştir. Bu yaklaşımına paralel olarak ateist olduğunu açıkça ifade eden Irvin D. Yalom'un Varoluşçu Psikoterapi kitabında din karşıtı görüşlerinin olmasına karşılık dinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunduğu ve ele aldığı konular bakımından dini nitelikli olduğu konusunda ısrar etmiştir⁸. Rollo May varoluşçu psikolojiyi benimsemiş olmasına karşılık dinin psikoloji için önemli bir

¹ Robert H. Abzug, "The Deconversion of R. May", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 24 /1, 2, & 3(1999), 61; William W. Lawrence, "Rollo and His Uncle George", *New England Quarterly* 18/3 (1945), 291.

² Roger Jeff Cunningham, "The Courage To Create R. May: The Courage To Be Paul Tillich", *Journal of Humanistic Psychology* 47/73 (2007), 82-83.

³ Mufid James Hannush, "Playing with Polarities of Existence: Toward Understanding a Pivotal Passage in the Life & Work of May", *Les Collectifs du Cirp*,1 (2010), 148.

⁴ Özer Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din Ve Kişilik* (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 69.

⁵ Kirk J. Schneider vd., "May on Existential Psychotherapy", *Journal of Humanistic Psychology* 49/4 (October 2009), 419.

⁶ Özer Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din Ve Kişilik*, 17.

⁷ Jess Feist-J.Gregory Feist, *Theories of Personality*(New York: McgrowHill,2006),342.

⁸ Irvin D. Yalom, *Din ve Psikiyatri*, çev. Özden Arıkan(İstanbul:Merkez Kitaplar,2006),18.

kaynak olduğunu, insanı anlamada ve psikoterapide yararlanılması gerektiğini, hatta varoluşçu psikologların merkeze koydukları hayatın anlamının keşfinin dini nitelikli olduğunu ileri sürerek kendine özgü bir yol izlemiştir⁹.

İlk dönemlerden itibaren din ve maneviyat psikologlarının ilgi duyduğu bir konu olan dindarlık yaş, eğitim, cinsiyet, meslek, din, sosyo-ekonomik ve kültürel faktörler gibi çok sayıda değişkenle ilişkili karmaşık yapısı nedeniyle araştırmacıların ilgisini çekmeye devam etmektedir. Bu bağlamda yaklaşımı önem arz eden Rollo May, dindarlığa dair müstakil bir eser kaleme almayıp varoluşçu psikolojide önemli bir yer tutan varoluşu deneyimleme, özgürlük, anlam arayışı, sorgulama, sorumluluk ve benlik bilinci gibi kavramlarla ilişkilendirerek görüşlerini çeşitli eserlerinde ortaya koymuştur. Bir psikoterapist olması nedeniyle dindarlığa daha çok ruh sağlığı açısından yaklaşmıştır. Dindarlığa tek yönlü olumlu ve olumsuz olarak yaklaşan psikologları yanı sıra bularak eleştiren Rollo May, dindarlığın olumlu veya olumsuz gelişebileceğini belirtmiştir. Dindarlığın olumlu veya olumsuz olduğunu ortaya koymada psikoterapinin önemine değinmiş, psikoterapiyi kulun Tanrı karşısında ruh sağlığının bozuk olduğu için olumlu bir dindarlık geliştiremediği yönünde göstereceği mazeretleri geçersiz kılan bir lütuf olarak değerlendirmiştir¹⁰.

Araştırma kapsamında Rollo May'in dindarlığa yönelik genel yaklaşımı, dindarlık tasnifi, dindarlığın türünün teşhisi için geliştirdiği kriterler ve konuyla ilgili olarak diğer psikologlarla benzer ve farklı yönleri ele alınmıştır. Araştırmanın ana teması her ne kadar Rollo May'in dindarlık yaklaşımı olsa da konuyla yakından ilgili olan dini başa çıkma, tanrı tasavvuru, din ve ruh sağlığı gibi konulardaki yaklaşımlarına da ışık tutmaktadır. Araştırmanın amacı, Rollo May'in dindarlık yaklaşımını ülkemiz din ve maneviyat psikolojisi araştırmacılarının ilgisine sunmak ve literatüre katkıda bulunmaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Bilimsel çalışmalarda sağlıklı verilere ulaşmak için konuya uygun yöntemin seçimi önem arz etmektedir. Araştırmanın konusu nitel olduğu için konuya uygun olarak doküman analiz tekniği kullanılmıştır. "Neden", "nasıl", "niçin" gibi açık uçlu sorulara cevap arayan, bulguları kelimelerle ifade edilen ve öznel

⁹ Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din Ve Kişilik*, 58.

¹⁰ Rollo May, *The Springs of Creative Living: A Study Of Human Nature And God* (Abingdon-Cokesbury Press, 1940), 32-33.

yorumlar barındıran¹¹ nitel araştırmalarda gözlem, görüşme ve doküman analiz teknikleriyle veriler toplanmaktadır¹².

Alanyazına bakıldığında doküman analizi “ bir araştırma yöntemi midir?” yoksa “bir nitel veri toplama tekniği midir?” sorularına farklı cevaplar verildiği görülmektedir. Doküman analizini bağımsız bir nitel araştırma yöntemi olarak gören araştırmacılar bulunsu da nitel bir araştırma tekniği olduğu yönünde yaygın bir uzlaşısı bulunmaktadır. Fakat alanyazında yöntem ve teknik ayrımına dikkat edilmediği her ikisinin eş anlamlı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Bunların yanında doküman analizi çoğunlukla diğer nitel araştırma tekniklerini tamamlayıcı olarak kullanıldığı gibi bağımsız bir teknik olarak da kullanılmaktadır¹³.

Zaman ve maliyet bakımından ekonomik olması, tarihsel yönü olan ve doğrudan incelenmesi mümkün olmayan konuların araştırılmasına uygun olması, mevcut dokümanlardan farklı sonuçlar çıkarılmasına imkân sağlaması doküman analiz tekniğinin başlıca avantajlarını oluşturmaktadır. Buna karşılık standart bir teknik olmayışı, araştırmacının doküman analiz tekniğini uygulamadaki yetkinlik düzeyi, yanlı yaklaşımlar, dokümanların konuyu sınırlandırması, katılımcıların tepkiselliğinin ölçülememesi ve tüm dokümanlara ulaşmanın zorluğu doküman analiz tekniğinin başlıca dezavantajlarını oluşturmaktadır¹⁴.

Doküman analiz tekniğinin aşamaları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Dokümanlar için kriterler belirleme, dokümanlara ulaşma, analiz alanlarını belirleme, kodlama ve analiz yapma aşamalarından oluştuğunu belirten araştırmacılar yanında dokümanlara ulaşma, orijinallliğini kontrol etme, okuyup anlama, veriyi analiz edip kullanma aşamalarından oluştuğunu ileri süren araştırmacılar, hatta daha basit bir yaklaşımla bu tekniğin dokümanı yüzeysel

¹¹ Seda Sönmez-Gülnur İlgün, “Nitel Araştırma Yöntemlerinin Sağlık Hizmetleri Bağlamında İncelenmesi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21/ 40 (Aralık 2018), 379.

¹² Bilge Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-* Yıl 2020 Sayı 15, s.170-189,178-180:Zeki Karataş, “Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi”, *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017),76-78.

¹³ Ramazan Sak vd. , “Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi”, *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 4/1, (2022), 229.

¹⁴ Ramazan Sak vd., “Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi”, 237-240:Bilge Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, 178-179.

inceleme, ayrıntılı inceleme ve yorumlama aşamalarından oluştuğunu ileri süren araştırmacılar bulunmaktadır¹⁵. Bunların yanında bazı araştırmacılar sürecin başına problemin belirlenmesini ve cevap aranacak soruların oluşturulması aşamalarını eklemektedir¹⁶.

Araştırmada öncelikle dokümanların birincil türden orijinal olmasına dikkat edilmiş ve bu ilkeye bağlı kalınarak Rollo May'in ulaşılabilen İngilizce eserlerinin asılları ve Türkçe tercümeleri doküman olarak seçilmiştir. Bu dokümanlarda cevap bulmak için şu sorular belirlenmiştir:

- 1.Rollo May genel olarak dindarlığa nasıl yaklaşmıştır?
- 2.Hangi kaynaklardan yararlanmıştır?
- 3.Dindarlığa hangi açıdan yaklaşmıştır?
- 4.Nasıl bir dindarlık tasnifi yapmıştır?
- 5.Dindarlık konusunda diğer psikologlarla benzerlik ve farklılıkları nelerdir?
- 6.Yaklaşımındaki olumlu ve olumsuzluklar nelerdir?

Bu sorulara cevap bulmak için dokümanlar detaylı bir incelemeye alınıp önce ayrıntılı kodlama ve sonrasında tematik kodlamaya geçilmiştir.¹⁷ Dindarlıkla ilgili olarak Rollo May'in sıklıkla tekrarlayıp vurguladığı kavramlardan hareketle alt kategoriler oluşturulmuştur. Elde edilen veriler türlerine göre ilgili alt kategorilere yerleştirilmiştir. Farklı dokümanlardan elde edilen veriler karşılaştırılarak doğrulukları ve tutarlılıkları test edilmiştir. Bunun yanında bir varoluşçu psikolog olması nedeniyle dindarlık konusundaki görüşlerinin varoluşçu psikolojiyle uyumluluğu karşılaştırılarak araştırma bulgularının geçerliği test edilmiştir. Ayrıca araştırmanın güvenilirliğini artırmak için Rollo May'in konuya dair yaklaşımları diğer bazı psikologlarla karşılaştırılarak benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Süreç elde edilen verilerin analiz ve yorumlanmasıyla sonuçlandırılmıştır.

¹⁵ Bilge Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", 181.

¹⁶ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001), 63.

¹⁷ A. Yıldırım-H. Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık:2008), 277-238.

Nitel çalışmalarda kesin bir geçerlik ve güvenilirlik tespitinin mümkün olmamasına karşılık¹⁸ araştırmanın güvenilirliğini artırmaya yönelik olarak konunun doğru ve yansız incelenmesi için gerekli bilimsel hassasiyet gösterilmiş, doküman analiz tekniğinin bilimsel kriterlere uygun kullanımına ve dokümanların orijinal olmasına dikkat edilmiş, dokümanların tamamına yakınına ulaşılmış ve elde edilen verilerin tümü betimsel olarak¹⁹ sunulmuştur.

1. Rollo May'e Göre Dindarlık Türleri

Rollo May, yapacağı tanımın kendisini kısıtlayacağı kaygısıyla dindarlığı tanımlamaktan kaçınmış, dindarlığa dair görüşlerini ortaya koymak için betimsel yaklaşımı tercih etmiştir. Yaratıcı kişiliklerin hayatında sevgi, kardeşlik, arkadaşlık, işini sevmek ve hayatın anlamı gibi dini değerlerin önemli bir yer tuttuğunu, bu nedenle sağlıklı kişilik ve sağlıklı dindarlığın aynı anlama geldiğini ileri sürüp her ikisini de varoluşun üç boyutunun (doğal, sosyal ve psikolojik) onaylanması olarak değerlendirmiştir²⁰. Görüldüğü gibi Rollo May psikolojisinde sağlıklı kişilik ve dindarlık aynı anlama gelmekte ve her ikisi için varoluşun gerçekleşmesi ön koşul olarak sunulmaktadır.

Rollo May, insanların çoğunluğunun kendini geliştirip yaratıcı bir kişilik kazanma yerine zayıflıklarını ve bencilliklerini korumak için dinden yararlandığını ileri süren modern dönem düşünürlerinin yaklaşımlarına katıldığını ve dindarların büyük bir kısmının sağlıklı dindarlık geliştiremediğini belirtmiştir. Ona göre yapılan eleştirilerin hangi dindarlığa yönelik olduğu konusunda belirsizlik bulunmaktadır. Bu belirsizliğin olumsuzluklarını gidermek için sağlıklı ve sağlıklı dindarlık ayrımını tercih etmiştir. Bu ayrımın sağlıklı dindarlığa yönelik olumsuz eleştirilerden sağlıklı dindarlığın etkilenmemesi için gerekli olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında benimsemiş olduğu diyalektik düşünce tarzı sağlıklı ve sağlıklı dindarlık ayrımında etkili olmuştur.

Rollo May dindarlığın sağlıklı veya sağlıklı olarak ayırmakla kalmayıp bir psikoterapist olarak her iki dindarlığın teşhisi için bazı kriterlerin belirlenmesini gerekli görmüştür²¹. Bu süreçte bağlı olduğu varoluşçu psikoloji, kutsal

¹⁸ Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/ 2(2 019), 374-376.

¹⁹ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 274.

²⁰ May, *The Springs of Creative Living*, 134.

²¹ May, *The Springs of Creative Living*, 134.

metinler, mitoloji ve çeşitli sanat dalları yanında oldukça zengin mesleki gözlemlerinden yararlanarak kendine özgü bir takım kriterler oluşturmuştur.

1.1. Sağlıklı dindarlık: Rollo May, dindarlığa kişinin gelişimine katkısı bakımından yaklaştığı için sağlıklı dindarlığın temel karakteristik özelliğini kişinin ruh sağlığına olumlu yansıması ve gelişimine katkıda bulunması olarak değerlendirmiş ve bunun gerçekleşmesi için belirlediği kriterlerin tümünün etkin olmasını şart koşturmuştur. Rollo May'e göre sağlıklı dindarlık bireyin çabasıyla gerçekleşen bir kazanım olup özgürlük, sorumluluk, yaratıcılık ve mutluluk vb. olguları destekleyerek varoluşu gerçekleştirmede katkı sağlamaktadır.

1.2. Sağlıksız dindarlık: Rollo May, kişinin ruh sağlığına olumsuz yansıyan ve gelişimini engelleyen dindarlığı sağlıksız olarak nitelendirmektedir. Ona göre sağlıksız dindarlık temel olarak kişinin olumsuz yaklaşımlarından kaynaklandığı için sorumluluğu kendisine aittir. Sağlıksız dindar gerekli çabayı göstermediği için özgürlük, benlik ve sorumluluk vb. olgular onun hayatında işlevsiz kalmaktadır. Rollo May, sağlıksız dindarlığı kendi içinde dine yönelimde yaşanan olumsuzluklardan kaynaklanan sağlıksız dindarlık ve bilinçli olarak dine ilgisiz kalan sağlıksız dindarlık olarak ikiye ayırmaktadır.

1.2.a. Dine yönelimde yaşanan olumsuzluklardan kaynaklanan sağlıksız dindarlık: Rollo May, dine ilgili duymasına karşılık yönelimlerinde ve değerlendirmelerinde olumsuzluklar yaşayan kişilerin dindarlığını bu kategoriye koymaktadır.²² Ona göre kişinin dini yöneliminde boyun eğmeyi tercih etmesi, özgürce içselleştirememesi, dini kendi bencilliği doğrultusunda araçsallaştırması, anlam arayışını gerçekleştirememesi, sorumluluk bilincinden ve yaratıcılıktan uzak kalması vb. nedenlere bağlı ortaya çıkan sağlıksız dindarlık kişinin gelişimini engellemektedir.

1.2.b. Bilinçli olarak dine ilgisiz kalan sağlıksız dindarlık: Rollo May'e göre bu guruba girenler inançlı olmakla birlikte bilimsellik ve objektiflik gibi seküler kaygılar nedeniyle bilinçli olarak dine ilgisiz kalıp dinle aralarına mesafe koymayı tercih etmektedirler. Bu durum din gibi önemli bir kaynaktan yoksun

²² May, *The Springs of Creative Living*, 134-160; Rollo May, *The Art of Counselling*. (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1939), 207-208.

kalmalarının yanında dine olan ilgilerini bastırmalarına bağlı olumsuzluklar yaşamalarına neden olmaktadır²³.

2. Rollo May'ın Dindarlığın Sağlıklı veya Sağlıksız Olduğunu Teşhis Etmek İçin Belirlediği Kriterler

Rollo May, dindarlığın sağlıklı veya sağlıksız olduğunu teşhisi için belirlediği kriterlerin tespitinde farklı kaynakları kullanmakla birlikte daha çok varoluşçu psikolojinin temel yaklaşımlarından esinlenmiştir. Diyalektik düşünce tarzını benimsediği için belirlediği kriterlerin bireyin dindarlığında gerçekleşmesini sağlıklı dindarlık, gerçekleşmemesini ise sağlıksız dindarlığın belirtisi olarak değerlendirmiştir.

2.1. Özgür irade: Varoluşçu psikolojiye göre insanın en önemli özelliği özgür iradeye sahip olmasıdır. Kişi özgür olarak varoluşu deneyimler, tercihler yapar ve sorumluluk bilinci geliştirir. Bu görüşü benimseyen Rollo May, bireyin özgürlük alanını genişletip, güçlendiren²⁴ dindarlığı sağlıklı olarak nitelendirmektedir. Ona göre sağlıklı dindar dini tercihlerini özgür iradesini kullanarak belirlemektedir.

Rollo May, toplumdan edinilen dini inançları özgürce araştırıp sorgulamadan²⁵ benimsemeyi sağlıksız dindarlığın kriteri olarak değerlendirmektedir. Ona göre sağlıksız dindarlık dini inançlarını özgür irade süzgecinden geçirip sorgulamayan, zayıf kişilik ve benlik sahibi kişilerde daha yaygın görünmektedir²⁶. Görüldüğü gibi Rollo May, varoluşçu psikolojinin temel kavramlarının ilk sırasında yer alan özgürlüğü dindarlığın sağlıklı veya sağlıksız olduğunu belirleme kriterlerinin başına koymuştur.

2.2. Hayatın anlamı keşfetme: Varoluşçu psikolojinin temel ilkelerinden birisi anlamın keşfidir. Anlamın dini nitelikli olduğunu ileri süren²⁷ Rollo May, bu ilkeyi sağlıklı dindarlık anlayışına aktarmıştır. Ona göre sağlıklı dindar hazır bulduğu inanç ve davranış setini kullanma kolaylığına kapılmadan²⁸, tüm zorluklara

²³ May, *Kendini Arayan İnsan*, 196.

²⁴ May, *The Springs of Creative Living*, 61-80, 139-140.

²⁵ May, *The Springs of Creative Living*, 4.

²⁶ May, *Kendini Arayan İnsan*, 197.

²⁷ Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik*, 58.

²⁸ May, *The Springs of Creative Living*, 13-17.

katlanarak anlam arayışını gerçekleştirmektedir²⁹. Görüldüğü gibi Rollo May, sağlıklı bir dindarlık için tüm zorluklara rağmen hayatın anlamının keşfini şart koşup gerçekleşmesiyle kişinin anlamsal boşluktan kurtulmasının dindarlığına olumlu yansıtacağını belirtip sağlıklı dindarlık için bir kriter olarak değerlendirmektedir.

Rollo May'e göre kişinin hayatın anlamını aramanın zorluğuyla yüzleşme yerine çevrede hazır bulduğu inançlara sığınma kolaylığına kaçması sağlıksız dindarlığa neden olmaktadır.³⁰ Bu durum onun hayatında anlamsızlığa neden olmasının yanında inançlarının içselleşmesini engellemektedir. Görüldüğü gibi Rollo May, varoluşçu psikolojideki anlam arayışının gerçekleştirilememesine bağlı yaşanan anlamsal boşluğun kişinin dini hayatına yansıtıp sağlıksız dindarlığa neden olacağını belirtip hayatın anlamını keşfedememeyi sağlıksız dindarlığın kriteri olarak değerlendirmektedir.

2.3. Araştırma ve sorgulamada süreklilik: Rollo May'e göre "anlam" sabit yapılı olmadığı için doğruluğu sürekli sorgulanmalıdır. Bu nedenle sağlıklı dindar yaşamını daha verimli kılmak için hayatın anlamını ve dini inançlarını sürekli araştırıp sorgulamaktadır³¹. Sağlıksız dindar ise hayatın anlamını sabit kılarak araştırma ve sorgulamadan uzaklaşmaktadır. Görüldüğü gibi Rollo May, bağlı olduğu varoluşçu yaklaşıma uygun olarak araştırma ve sorgulamayı dindarlığın türünü belirlemede gerekli bir kriter olarak kullanmaktadır.

2.4. Varoluşu deneyimleme: Varoluşçu psikolojideki "varoluşun boyutları (doğal, sosyal ve psikolojik) uyumlu bir bütün olarak deneyimlenmelidir"³² görüşünü benimseyen ve varoluşun deneyimlenmesini dinin hedefi olarak gören Rollo May, bu yaklaşımı dindarlık anlayışına aktarıp sağlıklı ve sağlıksız dindarlık için bir kriter olarak seçmiştir. Ona göre sağlıklı dindar varoluşun doğal boyutu, yaşadığı topluma uyum boyutu ve kendisiyle ilişkili olan psikolojik boyutunu bir bütün olarak gerçekleştirirken sağlıksız dindar bu üç boyutu bir

²⁹ May, *The Springs of Creative Living*,139.

³⁰ May, *The Springs of Creative Living*, 13-17,139.

³¹ May, *The Springs of Creative Living*, 34-42.

³² May, *The Springs of Creative Living*, 19, 134.

arada deneyimlemede sıkıntılar yaşadığı için varoluşu gerçekleştirememektedir³³.

2.5. Benlik değerini koruma: Rollo May'e göre sağlıklı dindar kendi benlik değerinin ve gücünün farkında olduğu için bazı dini şahsiyetleri kendinden üstün görme ve onlarla özdeşleşme yanılışına düşmemektedir³⁴. Buna karşılık sağlıklı dindar kendi değerinin farkında olmadığı için özdeşleşme yöntemiyle değerini artırmaya çalışmaktadır. Bunu daha çok dini hayatta üstün görüp idealleştirildiği figürlerle yapmaktadır³⁵. Rollo May, bu kriteri belirlerken varoluşçu psikolojide bireyin kendi benlik değerinin farkına varıp evrendeki biricikliğini koruması için başkasıyla özdeşleşmeden kaçınması gerektiği ilkesini bireyin dini hayatına aktarıp, benlik değerinin korunmasını dindarlık türünün belirlenmesi için bir kriter olarak değerlendirmektedir.

2.6. Vicdan: Rollo May, vicdanı bireyin kendi ahlaki hassasiyeti, iç görüşü ve farkındalıklarının derinliklerine erişebilme kapasitesi olarak görmekte, kişiyi geliştiren dinamik bir iç kılavuz olarak değerlendirip sağlıklı dindarın vicdanın dışında bir otoritenin sesine kulak vermediğini belirtmektedir³⁶. Sağlıklı dindar ise vicdanı iç dünyasında dini geleneğin temsilcisi olarak ona yapmaması gerekenleri telkin eden yasakların sesi gibi algıladığı için kendisini sınırlandırmaktadır. Bu durumda vicdanını dışa bağımlı bir denetim mekanizması yaparak kendisini geliştiren içsel ahlaki kılavuzdan mahrum kalmaktadır³⁷. Rollo May'e göre vicdanın iç kılavuz olmaktan çıkıp otoritenin sesi olarak insana uyması gereken kuralları dayatması kişinin kendisine yabancılaşmasına neden olmaktadır. Bu durum dindarlığa olumsuz yansarak sağlıklı dindarlığa yol açmaktadır.

2.7. Aktif dini başa çıkma: Rollo May'e göre sağlıklı dindar, problemlerin çözümünde özgür irade ve çabasının yanında gerekli bilgi ve cesarete sahip olduğuna³⁸ inandığı için yetenekleriyle güçlükleri aşabileceğini düşünerek aktif dini başa çıkma yöntemi kullanmaktadır. Sağlıklı dindar problemlerin

³³ May, *The Springs of Creative Living*, 134.

³⁴ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017), 192.

³⁵ May, *Kendini Arayan İnsan*, 192.

³⁶ May, *Kendini Arayan İnsan*, 203.

³⁷ May, *Kendini Arayan İnsan*, 203.

³⁸ May, *Kendini Arayan İnsan*, 192.

çözümünde gerekli olan irade ve çabayı göstermeyip³⁹ karşılaştığı problemleri çözme konusunda kendisini yeterli görmeyerek pasif dini başa çıkma yöntemi kullanmaktadır. Tanrının verdiği yeteneklerle güçlükleri aşabileceğini düşünmeyip yaşadığı zorluklara Tanrının müdahale edip isteği doğrultusunda çözmesini beklemektedir. Görüldüğü gibi Rollo May, bağlı olduğu varoluşçu psikolojideki sağlıklı kişiliğin kriteri olan aktif başa çıkmayı sağlıklı dindarlık için, sağlıksız kişiliğin kriteri olarak değerlendirdiği pasif başa çıkmayı ise sağlıksız dindarlığın bir kriteri olarak nitelendirmektedir.

2.8. Kötülük bilinci: Kötülük konusuna yaklaşımı nedeniyle hümanist psikologlara ters düşen Rollo May, insan doğasında kötülük (diamonic) olduğunu savunmanın yanında özgür iradenin iyi ve kötü arasında seçim yapıp gelişmesi için kötülüğü gerekli görmektedir⁴⁰. Bu görüşlerini dindarlık yaklaşımına aktaran Rollo May dindarlık türünü belirlemek için kötülük bilincini kriter olarak değerlendirmektedir. Rollo May'e göre sağlıklı dindar kötülük olgusunu kabul edip bir imtihan aracı olarak görmektedir. Kendisinin kötülükten olumsuz etkileneceğini bilmesine karşılık kötülüğün yaratıcılığını artıracağını ve kötülüğün iyiliğe çevrilebileceğini bilmektedir⁴¹. Rollo May psikolojisinde kötülük bilinci önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre iyi ve kötü arasında özgür bir seçim için kötülüğün olması gerekir. Fakat birçok insan bu gerçeği kavrayamadığı için hayatlarında sağlıklı bir kişilik geliştirememektedir. Benzer şekilde sağlıksız dindar kötülük olgusunun bir imtihan aracı olduğu bilincini geliştiremediği için bu hayatın amacını kavrayamamaktadır. Bu yaklaşımına bağlı olarak yalnızca sevgi kaynağı olarak tasavvur ettiği Tanrının yaratıcılığını iyilikle sınırlandırdığını fark etmemektedir. Kötülük bilincindeki yetersizlik aynı zamanda kötülüğün iyiliğe çevrilebileceği bilincini engellediği için sağlıksız dindar kendisini geliştirememektedir⁴².

2.9. Eksiklik bilinci: Rollo May'e göre sağlıklı dindar kendisinin eksik yapısı gereği mükemmel olmadığını bilmektedir. Bu farkındalık sayesinde Tanrı'nın mükemmelliğini kavrayıp, kendi yaratıcılığının gerçekleşmesi için eksik ve sınırlı

³⁹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 192.

⁴⁰ Çetin, *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik*, 137.

⁴¹ May, *The Springs of Creative Living*, 17.

⁴² May, *The Art of Counseling*, 67-74.

yapının gerekli olduğunun farkına varmıştır⁴³. Buna karşılık sağlıklı dindar kendisinin ve hayatın eksik ve sınırlı olduğu bilinci geliştiremediği için kendi acizliğini ve Tanrı'nın mükemmelliğini yeterince kavrayamamaktadır⁴⁴. Görüldüğü gibi Rollo May insan psikolojisine dair “insanın yaratıcılığı için doğasında yetersizliklerin olması gerekir” yönündeki yaklaşımını dindarlık konusuna aktararak dindarlık türünü belirlemek için gerekli bir kriter olarak değerlendirmektedir.

2.10. Tanrı tasavvuru ve tanrıya yönelim: Rollo May'e göre sağlıklı dindar kendisine hizmet eden bir Tanrı tasavvuruna sahip değildir⁴⁵. Bu nedenle bir beklentisi olmaksızın Tanrı'ya yönelmektedir. Sağlıklı dindar kendisine sorduğu “Ben isteklerimi gerçekleştirmesi için mi Tanrıya inanıp ibadet ediyorum?” sorusuna hayır cevabı vermektedir. Bu nedenle sağlıklı dindarlığının merkezinde ego değil Jung psikolojisinde arketipleri düzenleyen ve kutsalla iletişim görevini üstlenen benlik arketipi bulunduğunu savunmaktadır⁴⁶. Buna karşılık sağlıklı dindarın kendisine hizmet etmesi ve ihtiyaçlarına acil cevap vermesi gereken bir tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Tasavvur ettiği tanrının kendini, ırkını ve milletini öncelikli ve üstün yarattığına inanmaktadır⁴⁷. Rollo May'e göre sağlıklı dindarın tasavvur ettiği tanrı onun bencil isteklerine hizmet etmektedir. Bu nedenle sağlıklı dindar Tanrıdan çok bencilliğine tapınmaktadır⁴⁸. Görüldüğü gibi Rollo May tanrı tasavvurunu dindarlık türünü belirlemek için bir kriter olarak kullanmaktadır.

2.11. Tanrıyla mücadele: Rollo May, sağlıklı dindarlık için Tanrıyla olan ilişkilerde kayıtsız şartsız bağlılık yerine mücadeleyi gerekli görmektedir. Ona göre insanın Tanrıyla olan ilişkilerinde elde ettiği kazanımlarda yürüttüğü mücadelenin rolü büyüktür⁴⁹. İnsanda ontolojik olarak var olduğunu ileri sürdüğü bazı fenomenlerin(özgürlük, benlik ve sorumluluk bilinci, isyan vb.)

⁴³ May *The Springs of Creative Living*, 103-110.

⁴⁴ May, *The Springs of Creative Living*, 103-110.

⁴⁵ May, *Kendini Arayan İnsan*, 192; May, *The Springs of Creative Living*, 134-39.

⁴⁶ May, *The Springs of Creative Living*;, 151-152.

⁴⁷ May, *Kendini Arayan İnsan*, 192.

⁴⁸ May, *The Springs of Creative Living*;,151-152; Çetin, “Rollo May'de Tanrı Tasavvuru Ve Psikolojik Yansımaları”, 181

⁴⁹ Rollo May, *Güç ve Masumiyet*, çev. Mihriban Doğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 250.

Âdem'in Tanrıyla yaşadığı mücadele sonucu elde ettiğini savunmakta ve tezlerini Tevrat'ta geçen ayetlerle desteklemektedir⁵⁰. Yine Tevrat'ta geçen Nuh ve oğullarının Tanrıyla akit yapıp bundan sonra tufan yaratmayacağı konusunda söz almalarının bir mücadele sonrası kazanıldığını⁵¹ ve İbrahim'in ısrarla yok etmemesi için Tanrıyı uyarması sonucu Sodom Gomore'nin kurtuluşunun anlatıldığı⁵² ayetleri referans almaktadır.⁵³

Rollo May, sağlıklı dindarlık konusundaki görüşlerini desteklemek için Tevrat yanında mitolojiden de yararlanmaktadır. Mitolojide Prometheus'un insanlara ateşi vermeyen Olimpos Dağı'ndaki tanrılardan ateşi çalıp insanlara sunmasına sinirlenen Zeus'un, Kafkas Dağı'nda Prometheus'u zincire vurdurup, her gün yeniden büyüyen ciğerini parçalaması için bir kartal göndererek cezalandırdığı anlatılmaktadır⁵⁴. Rollo May, Âdem'in yasak meyveyi yemesi ile Prometheus'un tanrılardan ateşi çalması arasında ilişki kurarak insanın Tanrıya teslimi yerine onunla mücadele etmesini gerekli görüp sağlıklı dindarlığın bir kriteri olarak belirlemekte ve bu bağlamda isyanın insanın gelişimi açısından önemini vurgulamaktadır⁵⁵. Ona göre, insanın büyük kazanımlarının Tanrıyla mücadelesi sonucu elde edilmesi⁵⁶ Tanrısız kazanımların gerçekleşmeyeceğini göstermektedir. Çünkü insanın gelişimi için doğasındaki isyan olgusunun karşı çıkacağı bir Tanrı otoritesi gerekmektedir.⁵⁷ Sağlıksız dindar ise Tanrıyla mücadele yerine kayıtsız şartsız bağlılığı tercih etmektedir. Bu durum Tanrı karşısında konumunu zayıflatarak gelişimini engellemektedir.

2.12. Tanrı sevgisi: Rollo May'e göre sağlıklı dindar "Tanrıyı seveyim ki o da beni sevsin" türünden çıkarıcı ve karşılık bekleyen bir yaklaşımla değil, sevme kapasitesi gereği Tanrıyı sevmektedir. Ona göre mutluluk erdemin sonucu olmayıp, erdemin kendisidir. Dolayısıyla sağlıklı dindar bir erdem olarak Tanrıyı

⁵⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2011), Yaratılış 3/22-24.

⁵¹ *Kitabı Mukaddes*; Yaratılış 9/9-12.

⁵² *Kitabı Mukaddes*; Yaratılış 9/9-12.

⁵³ May, *Kendini Arayan İnsan*, 172-184; Özer Çetin, "Rollo May 'de Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik Yansımaları", *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/18 (2019), 180.

⁵⁴ Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal (İstanbul: Metis Yayınları 2013), 55.

⁵⁵ May, *Kendini Arayan İnsan*, 177.

⁵⁶ May, *Güç ve Masumiyet*, 250.

⁵⁷ May, *Güç ve Masumiyet*, 254.

sevmektedir⁵⁸. Sağlıksız dindar ise “Tanrıyı seveyim ki o da beni sevsin”, türünden çıkarıcı ve karşılık bekleyen bir yaklaşımla Tanrıyı sevmediği⁵⁹ için gerçek Tanrı sevgisini yaşayamamaktadır.

2.13. Dini geleneklere yaklaşım: Rollo May sağlıklı dindarlık için benliği yitirmeden dini gelenekten özgürce yararlanmayı gerekli görmektedir⁶⁰. Ona göre sağlıklı dindar içinde yetiştiği dini gelenekten beslenmektedir. Bunu yaparken özgür iradesiyle sorgulayarak içselleştirmektedir. Buna karşılık sağlıksız dindar ya içinde yetiştiği dini geleneğe sırtını dönerek besleneceği önemli bir kaynaktan mahrum kalmakta ya da dini geleneği olduğu gibi kabullenerek gelişimini engellemektedir.

2.14. Dini ayrıcalık ve öncelik: İnsanın yardım talep etmediği ve yapılan yardım tekliflerine hayır diyebildiği sürece otorite sahibi olduğunu⁶¹ savunan Rollo May'e göre sağlıklı dindar dine olan bağlılığı nedeniyle bir takım ayrıcalık ve öncelik beklememektedir. Bu bağlamda kilisede görevli din adamlarının bir taraftan ekonomik çıkarlarından feragat etmiş görünürken diğer taraftan yaptıkları hizmet karşılığında yardım önceliği beklemelerini eleştiren Rollo May, dini bağlılık nedeniyle dindarın kendisinin diğer insanlardan daha öncelikli ve onlardan farklı bir takım ayrıcalıklı haklara sahip olduğunu varsaymasını sağlıksız dindarlığın belirtisi olarak görmektedir⁶².

2.15. İstekleri bastırma: Rollo May'e göre sağlıklı dindar bastırma mekanizmasına başvurmadan isteklerini toplumla uyumlu bir şekilde gerçekleştirme becerisi kazandığı için kendisini açıkça ifade etmekten, istek ve arzularını ortaya koymaktan çekinmemektedir. Bunları yaptığı için arzularını dini bir görünüme sokma veya zafiyetlerini erdem görüntüsü altında gerçekleştirme gibi sakıncalı yöntemlere başvurmamaktadır⁶³. Sağlıksız dindar ise isteklerini toplumla uyumlu bir şekilde gerçekleştireme becerisi kazanamadığı için kendisini açıkça ifade etmekten, istek ve arzularını ortaya koymaktan çekinmektedir. Bu durum arzularını dini bir görünüme sokma veya zafiyetlerini

⁵⁸ May, *Kendini Arayan İnsan*,195.

⁵⁹ May, *Kendini Arayan İnsan*,195.

⁶⁰ May, *Kendini Arayan İnsan*, 197.

⁶¹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 188.

⁶² May, *Kendini Arayan İnsan*, 188.

⁶³ May, *The Springs of Creative Living*,139-140.

erdem görüntüsü altında gerçekleştirme gibi sakıncalı yöntemleri kullanmasına neden olmaktadır⁶⁴. Görüldüğü gibi Rollo May bir psikoterapist olarak ruh sağlığı için önemli gördüğü kriterleri dindarlık yaklaşımına aktarmıştır.

2.16. Statükoya karşı olmak: Rollo May'e göre sağlıklı dindar değişimden yana olup statükoya karşı çıkmaktadır. Bu görüşünü dinler tarihinden çeşitli örneklerle desteklemektedir. Ona göre, Tanrıya yeni anlamlar yüklemek ve statükoya karşı durmak için yenilikçi olmak gerekir. Sokrates, İsa, Buda, Krishna ve daha niceleri⁶⁵ canları pahasına tükenmiş, bitmiş Tanrı anlayışıyla mücadele etmişlerdir.⁶⁶ Rollo May, büyük dini liderlerin iç görülü ve vizyon sahibi olmaları nedeniyle uygarlığın gelişimine katkıda bulunduklarını belirtip insanlığın gelişimi için statüko karşıtı önemli dini liderlere her zaman ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır⁶⁷. Statükonun kişinin gelişimini engellediği gibi uygarlığın gelişimini de engellediğini belirten Rollo May, statüko yanlısı olmayı sağlıklı dindarlığın belirtisi olarak görmektedir⁶⁸.

2.17. Toplumsal uyum: Rollo May'e göre sağlıklı dindarlık için sosyal açıdan uyumlu bir yaşam gereklidir. Ayrıca toplumsal yaşam yapısında sevgi ve fedakârlık gibi erdemleri barındırmaktadır⁶⁹. Bu nedenle sağlıklı dindar topluma uyum sağlayarak, derin ilişkiler kurarak ve diğer kâim özellikler sergileyerek yaşadığı toplumla bütünleşmektedir. Bu durum onun ruh sağlığına olumlu yansıyor gelişimine katkı sağlamaktadır. Sağlıksız dindar diğer insanlarla olan ilişkilerini yüzeysel ve bencillik üzerine kurduğu için toplumla bütünleşememektedir. Yaşadığı yalnızlık ruh sağlığına ve gelişimine olumsuz yansımaktadır⁷⁰. Görüldüğü gibi varoluşçu psikolojide toplumla uyumun varoluşu deneyimlemek için ön koşul olarak görülmesi Rollo May'in dindarlık anlayışını etkilemiş ve dindarlık türünü belirlemede kullanılacak bir kritere dönüşmüştür.

⁶⁴ May, *The Springs of Creative Living*, 139-140.

⁶⁵ May, *Güç ve Masumiye*, 251.

⁶⁶ May, *Yaratma Cesareti*, 60.

⁶⁷ May, *Yaratma Cesareti*, 59.

⁶⁸ May, *Yaratma Cesareti*, 59.

⁶⁹ May, *The Art of Counseling*, 210.

⁷⁰ May, *The Art of Counseling*, 210.

2.18. Dine amaç veya araç olarak yaklaşma: Rollo May'e göre sağlıklı dindar karşılık beklemeksizin dini bir amaç olarak yaklaşırken, sağlıklı dindar dine kendi yetersizliklerini giderme ve bencil isteklerini gerçekleştirmek için yönelmektedir⁷¹.

2.19. Mutluluk: Rollo May'e göre sağlıklı dindarlık ve mutluluk karşılıklı etkileşim içindedir. Sağlıklı dindarlık mutluluğu artırırken, mutlulukta sağlıklı dindarlığı güçlendirmektedir. Buna karşılık sağlıklı dindar dini veya seküler mutluluklardan uzak, zor ve kısır bir hayat sürmeyi dini gereklilik olarak değerlendirmektedir. Rollo May, yaşamın zenginliklerinden ve sunduğu fırsatlardan kendini uzak tutarak, oldukça zor ve yorucu bir yaşam tarzını dindarlık olarak takdim etmeyi psikolojik rahatsızlıkların yansıması olarak değerlendirmektedir⁷².

3. Rollo May'in Dindarlık Konusundaki Yaklaşımlarının Bazı Psikologlarla Karşılaştırılması

Dindarlık konusuna yaklaşımlarda bulunan psikologlar dindarlık ve ruh sağlığı arasında negatif bir ilişki olduğunu, dindarlığın ruh sağlığıyla pozitif bir ilişkisinin bulunduğunu ve dindarlığın türüne göre ruh sağlığı üzerinde olumlu veya olumsuz etkileri olacağını savunanlar olmak üzere üç başlık altında incelenebilir. Sigmund Freud dindarlığın ruh sağlığına olumsuz yansıdığını savunurken⁷³, Jung olumlu yönde etkilediğini⁷⁴, William James, Gordon W. Allport, Erich Fromm ve Abraham Maslow gibi psikologlar dindarlığın türüne göre ruh sağlığını olumlu ve olumsuz yönde etkileyebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda Rollo May'in dindarlığa yaklaşımı üçüncü grup psikologlara yakın görünmektedir.

Rollo May, Freud'un yaklaşımlarının sağlıklı dindarlığın anlaşılmasına katkı sağladığını belirtmekle birlikte genel olarak dine yönelik olumsuz yaklaşımını,⁷⁵ buna karşılık Jung'un dindarlığa katkılarını takdir etmekle birlikte genel olarak olumlamasını eleştirmektedir. Ayrıca Jung'un dindarlığı bilinçdışı ile

⁷¹ May, *The Springs of Creative Living*, 134-135.

⁷² May, *The Art of Counseling*, 211.

⁷³ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. H. Z. Kars (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985), 68-69.

⁷⁴ Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 75-76.

⁷⁵ May, *The Springs of Creative Living*, 150-151.

ilişkilendirip, bilinci göz ardı etmesini bireyin özgürlüğü bakımından sakıncalı bulmaktadır⁷⁶.

William James dindarları sağlıklı düşüncelilik(iyimser) ve hasta ruhluluk(kötümser) olmak üzere ikiye ayırıp sorgulamayı, iyimserlik ve aktif olmayı sağlıklı; karamsarlık, kötümserlik ve pasif tutumu hasta ruhluluk dindarlığın kriterleri olarak görmüştür⁷⁷. William James'in bu yaklaşımı ile Rollo May'in genel yaklaşımları örtüşmesine karşılık Rollo May'in dindarlık konusundaki kriterlerinin daha geniş olduğu görülmektedir.

Gordon W. Allport, geliştirdiği iç ve dış güdümlü dindarlık modelleriyle iç güdümlü dindarların dine amaçsal, dış güdümlü dindarların araçsal yaklaşıtlarını belirtmiştir⁷⁸. Gordon W. Allport'un belirlediği bu özellikler Rollo May'in sağlıklı ve sağlıksız dindarlık için belirlediği kriterlerle örtüşmekle birlikte Rollo May'in belirlediği kriterlerin yalnızca birisini karşılamaktadır. Bunların yanında Gordon W. Allport'un kişilikle dindarlık arasında ilişki kurup dindarlığın kişiliğe göre şekillendiği görüşü ile Rollo May'in sağlıklı dindarlık ve sağlıklı kişiliğin ilişkili olduğu yönündeki görüşleri dindarlık ve kişilik etkileşimi açısından önem arz etmektedir.

Erich Fromm otoriter din yanlısı dindarların özgürlüklerini yeterince kullanamadıkları için kendilerine yabancılaşmalarının ruh sağlığına olumsuz yansıdığını, buna karşılık humaniter dindarlığın özgürlük, sevgi ve akıl kaynaklı olmasının ruh sağlığına olumlu yansıdığını belirtmiştir⁷⁹. Rollo May, Erich Fromm'dan psikanaliz dersleri almış ve onun otoritenin olumsuzluğu konusundaki görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Ayrıca her ikisi de benzer yaklaşımlara sahip olmalarının yanında Tevrat'ı referans olarak kullanmışlardır. Bu bağlamda Fromm'un humaniter ve otoriter dindarlık yaklaşımıyla Rollo May'in sağlıklı ve sağlıksız(nevrotik) dindarlık yaklaşımı arasında oldukça benzerlikler bulunmaktadır. Her ikisinin vicdan konusundaki görüşleri örtüşmektedir. Fakat Fromm dini ve Tanrıyı insani bir olgu görüp aşkın boyutunu

⁷⁶ May, *The Art of Counseling*, 217.

⁷⁷ James Forsyth, *Psikolojik Din Kuramları*, çev. ed. Mustafa Ulu (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 177-178; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 82.

⁷⁸ William Gordon Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (İstanbul: Elis Yayınları, 2004), 30-32.

⁷⁹ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yay.,1991), 55.

kabul etmezken,⁸⁰Rollo May teist bir yaklaşıma sahip olup dinin ve Tanrının aşkın boyutu olduğunu savunmaktadır. Bunların yanında Erich Fromm'un yaklaşımında hümanist psikoloji, Rollo May'in yaklaşımında varoluşçu psikolojik yaklaşımların daha baskın olduğu görülmektedir.

Abraham Maslow kendini gerçekleştiren dindarların ruh sağlığını koruyup geliştirdiklerini kendini gerçekleştiremeyen dindarların ise ruh sağlıklarını koruyamadıklarını ileri sürmüştür. Abraham Maslow'un kendini gerçekleştiren dindarlarla gerçekleştirmeyen dindarlar sınıflandırması ve bunlara yüklediği özellikler büyük oranda May'in dindarlık tasnifine ve yükledikleri özelliklerle benzerlik arz etmekle birlikte bazı konularda farklılaşmaktadır. Bunların başında kötülük bilinci gelmektedir. Rollo May'e göre sağlıklı dindar hayatın doğasında ve kendi yapısında kötülük olduğunu bilir ve bununla giriştiği mücadelenin kendisini geliştirdiğini fark etmektedir. Abraham Maslow bu konuda farklı düşünmekte ve insandaki kötülüğün çevreden öğrenildiğini belirtip kötülük bilincini kendini gerçekleştirmiş dindarlığın bir özelliği olarak görmemektedir⁸¹. Ayrıca Maslow dini Fromm gibi insani bir olgu olarak görüp aşkın boyutunu reddetmektedir.

Sonuç

Rollo May, sağlıklı dindarlık için özgürlük, sorgulama, hayatın anlamını keşfetme, benlik değerini koruma, aktif dini başa çıkma, tanrı tasavvuru, kötülük bilinci, statüko karşıtı olma, içsel kılavuz olma özelliğini sürdüren vicdan, toplumsal hayatla bütünleşme, mutluluk, istek ve arzuları bastırmadan ifade etmeyi kriter olarak belirlerken; aynı kriterlerin kullanılamamasını sağlıksız dindarlığın kriterleri olarak değerlendirmiştir. Sağlıklı dindarlığın ruh sağlığını olumlu, sağlıksızın olumsuz etkileyebileceğini belirtmesi genellemeci bir yaklaşımların neden olduğu kargaşanın giderilmesi açısından son derece önemlidir. Diğer psikologlarla karşılaştırıldığında bazı benzerlikler görülmesine karşılık yapmış olduğu dindarlık teşhisi için geniş kriterler belirlemesi ve teist bir

⁸⁰ Erich Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, çev. Bozkurt Leblecioğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 30-31.

⁸¹ Edward Hoffman, "Rollo May, on Maslow, and Rogers' No Theory of Evil", *Journal of Humanistic Psychology* 49/4(October 2009),484-485: Albert Ellis vd., *Personality Theories: Critical Perspectives*, (USA:Sage Publications, 2009), 310: Stephen A. Diamond, " Existential Psychotherapy", *Encyclopedia of Psychology and Religion*, edits. David A. Leeming vd. (USA: Springer, 2010), 304-307.

yaklaşım ile dindarlığın aşkın boyuta sahip olduğunu vurgulaması yaklaşımını kendine özgü kılmaktadır.

Rollo May'ın dindarlık yaklaşımı yapısı gereği bazı yetersizlikler barındırmaktadır. Bunların başında dindarlık tanımı yapmaması ve kuram geliştirmemiş olması nedeniyle yaklaşımlarının deneysel olarak sınınamaması gelmektedir. Bunun yanında bir psikoterapist olarak dindarlığın ruh sağlığıyla ilişkisi dışındaki etkileri üzerinde çok durmaması dindarlık konusundaki yaklaşımını sınırlandırmaktadır. Bir diğer yetersizlik ise bağlı olduğu psikolojik akımın etkisinde kalarak dindarlığa yalnızca bireyin kendi çabaları ve sorumluluğu bakımından yaklaşp diğer faktörlere değinmemesidir. Günümüzde yapılan çalışmalar dindarlığın yalnızca bireyin çabasıyla sınırlı kalmayıp birçok etkenle ilişkili olduğunu göstermektedir

Dinler ve kutsal metinler mensuplarının dindarlıkları üzerinde etkin olup kendi mensuplarıyla diğer dinlere bağlı dindarlar aralarında farklılıklara neden olmaktadır. Rollo May bu ilkeyi görmezden gelip Tevrat ve İncil'i referans olarak belirlediği kriterleri ayırt etmeksizin tüm dindarları kapsayacak şekilde genellemiştir. Örneğin Eski Yunan Mitolojisindeki anlatılardan ve Tevrat'ta geçen bazı peygamber kıssalarından üretilen insan için gerekli gördüğü "isyan" kavramından hareketle sağlıklı dindarlık için belirlediği Tanrıyla mücadele kriteri Müslümanlara uygun düşmemektedir.

Varoluşu gerçekleştirme ile dinin örtüştüğü yönündeki görüşleri dine yönelik olumsuz görüşlerin yoğun olduğu dönemlerde eleştirilerin dozunu azaltmada etkin olsa da günümüz açısından bilimsel kriterlere uymamaktadır. Öncelikle dinde merkezi konumdaki Tanrı ve ahiret inancı varoluşu gerçekleştirmenin koşulları arasında yoktur. Ayrıca varoluşla örtüştürdüğü din Hristiyanlık ve Yahudilikle sınırlı olup diğer dinleri kapsamamaktadır.

Sağlıklı kişilikle sağlıklı dindarlığın aynı şeyler olduğunu ileri sürmesi oldukça iddialı bir yaklaşımdır. Sağlıklı kişilik ve sağlıklı dindarlık ilişkili ve benzer olmalarına rağmen aynı şeyler değildir. Bunların yanında Rollo May'ın varoluşu gerçekleştirme, özgürlük, sorumluluk bilinci, sorgulama, anlam arayışı vb. kavramları sıklıkla kullanması tekrara düştüğü ve dindarlığın kriterlerinin çoğunu varoluşçu psikolojiden seçmesi dindarlığı varoluşçu psikolojiye indirgediği izlenimi oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Rollo May kendi gözlem ve tecrübelerinin yanında pozitivist yaklaşımda dışlanmış mitoloji, sanat ve din gibi kaynaklardan esinlenerek özgün bir yaklaşım geliştirmesi mevcut paradigma dışında alternatif bakış açılarının mümkün olduğunu göstermektedir. Sağlıklı dindarlığın özgürlük, sorumluluk bilinci, anlam keşfi, sorgulama vb. olguları güçlendireceğini savunması sağlıklı dindarlığın önemini artırmaktadır. Rollo May'in pozitif çağrışımlar yapan olgularla sağlıklı dindarlığı ilişkilendirmenin ötesine geçip dindarlığa yönelik olumsuz değerlendirmelerin psikoterapi çevrelerinde yaygın olduğu dönemlerde sağlıklı dindarlığın ruh sağlığını koruyup kişiyi geliştirdiğini belirtmesi ve bu yaklaşımının günümüz araştırmalarında doğrulanması onun dindarlık konusundaki yaklaşımının önemini artırmaktadır.

Kaynakça

- Abzug, Robert. H.. "The Deconversion of R. May". *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 24/ 1, 2, 3(1999),59-70.
- Allport, William Gordon. *Birey ve Dini*. İstanbul: Elis Yayınları, 2004.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2(2019), 368-388,
- Çetin, Özer. "Rollo May 'de Tanrı Tasavvuru Ve Psikolojik Yansımaları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/1(2019), 171-186.
- Çetin, Özer. *Rollo May Psikolojisinde Din ve Kişilik*. İstanbul: İz yayınları, 2019.
- Edward, Hoffman. "R. May, on Maslow, and Rogers No Theory of Evil", *Journal of Humanistic Psychology* 49/4 (October 2009), 484-485.
- Ellis, Albert vd.. *Personality Theories: Critical Perspectives*. USA: Sage Publications, 2009.
- Feist, Jess –Feist, J. Gregory. *Theories of Personality*. New York: McgrowHill, sixth edition,2006.
- Forsyth, James. *Psikolojik Din Kuramları*. çev. ed. Mustafa Ulu. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. çev. H. Z. Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları 1985.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1991.
- Fromm, Erich. *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, çev. Bozkurt Leblecioğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, II. Baskı 2012.
- Jung, Carl Gustav. *Din ve Psikoloji*. çev. Cengiz Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, II. Baskı. 1997.
- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi", *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 70-86.

- Kıral, Bilge. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Kirk, J. Schneider. John Galvin, Ilene Serlin. "R. May on Existential Psychotherapy" *Journal of Humanistic Psychology* 49/4 (October 2009) :419-434.
- Kitabı Mukaddes. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2011.
- May, Rollo. *Güç ve Masumiyet*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. 10. Baskı. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 10. Basım, 2017.
- May, Rollo. *The Art of Counselling*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1939.
- May, Rollo. *The Springs of Creative Living: A Study Of Human Nature And God*. Abingdon-Cokesbury Press, 1940.
- May, Rollo. *Yaratma Cesareti*. çev. Alper Oysal. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Mufid, James Hannush. "Playing with Polarities of Existence: Toward Understanding a Pivotal Passage in the Life & Work of May", *Les Collectifs du Cirp* 1 (édition spéciale 2010): 145-173.
- Roger, Jeff Cunningham. "The Courage To Create R. May: The Courage To Be Paul Tillich", *Journal of Humanistic Psychology*, 47/73 (2007):73-90.
- Sak, Ramazan vd.. "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2022, s. 227-250,
- Sönmez, Seda. - İlgün, Gülnur. Nitel Araştırma Yöntemlerinin Sağlık Hizmetleri Bağlamında İncelenmesi, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 21, Sayı 40, Aralık 2018, s.376-399
- Stephen, A. Diamond. "Existential Psychotherapy", *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 304-307. USA, 2010.
- William W. Lawrence. "Rollo and His Uncle George", *New England Quarterly* 18/3(1945): 291-302.
- Yalom, Irvin D. *Din ve Psikiyatri*, çev. Özden Arıkan. İstanbul: Merkez Kitaplar, 6. Basım, 2006.
- Yıldırım, A.-Şimşek, H. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2008.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Muhafazakâr Yahudilikte Halaka Anlayışı

İsmail Başaran*

Öz

Muhafazakâr Yahudilik, halakanın normatif ve bağlayıcı olduğunu ve Sina'da indirilen Tevrat'a dayanarak insanlarla Tanrı arasında bir bağ geliştirildiğini savunmaktadır. Akım içerisinde farklı görüşler olsa da ortak inanç, halakanın daima gelişen bir sürece sahip olduğu ve her dönemde rabbilerin yorumlarına açık olduğu yönündedir. Bu nedenle halaka hem gelişen hem de değişen bir yapıya sahiptir.

Muhafazakâr Yahudilik halaka ile ilgili görüşünü, Yahudiliğe bakış açısını şekillendiren Pozitif-Tarihi Ekol'den almaktadır. Muhafazakâr Yahudiliğin dayandığı Pozitif-Tarihi Ekol'ün kurucusu olan Frankel(ö.1875)'e göre geleneksel Yahudilik, asırlarca hiçbir zaman durağan olmamış aksine değişim ve evrim göstererek tarihi gelişim sürecinin ürünü olmuştur. Ona göre rabbiler, Reformist Yahudilerin yaptığı gibi değişimi kabullenmeye hazır olmayan Yahudi toplumuna değişiklikleri asla dayatmamalıdır.

Frankel Pozitif-Tarihi Ekol'ü oluşturduğunda ve Solomon Schechter (ö.1915) "Katolik İsrail" fikrini ortaya attığında ana hedefleri, halakayı reddeden Reformistlere karşı halakayı müdafaa etmektir. Aynı zamanda Muhafazakâr Yahudilik, Şulhan Aruh gibi halakaya dair kitapların yaşadıkları çağda yetersiz kaldığını; bu nedenle günümüz şartlarında halakayı farklı ve yeni şekillerde anlamının gerekli olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde Muhafazakâr Yahudilikte, eski çağlarda Yahudiliğin hayat tarzının bir parçası haline gelen uygulamaların, yaşanan çağda mutlaka değişikliklere tabi tutulmasının gerekliliği tartışılmazdır. Çünkü bu Yahudi toplumunun ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır.

Muhafazakâr Yahudilik, Ortodokslar kadar katı olmayan fakat Reformistler kadar da halakada radikal değişikliklerde bulunmayan belki ılımlı Reformistler diyebileceğimiz bir harekettir. Yahudi hayatında, gelenek ve değişimin (tradition and change) bir arada götürülmesi hareketin temel felsefesidir. Harekete göre, Yahudilik yeni şartlara uyum sağlamalıdır. Zira bu dinamizm Yahudiliğin özünde zaten mevcuttur ve tarihten bugüne kadar Yahudilik bulunduğu ortamlara bu dinamizm sayesinde adapte olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Muhafazakâr Yahudilik, Halaka, Gelenek ve Değişim.

Concept of Halakhah in Conservative Judaism

Abstract

Conservative Judaism defends that halakha is normative and binding and that a bond between humans and God is developed based on the Torah revealed at Sinai. Although there are different views within the movement, the common belief is that halakha is always evolving and is open to interpretation by rabbis at every period. Therefore, halakha has a structure that is both evolving and changing.

Conservative Judaism derives its view of halakha from the Positive-Historical School, which shapes its perspective on Judaism. According to Frankel (d. 1875), the founder of the Positive-Historical School on which Conservative Judaism is based, traditional Judaism has never been static for centuries, but has been the

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

e-mail: ibasaranblk@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-44080842>

Atıf/Citation: Başaran, İsmail. "Muhafazakâr Yahudilikte Halaka Anlayışı". *BAİD* 21 (Haziran 2025), 37-52.

product of a historical development process that has undergone change and evolution. According to him, rabbis should never impose changes on Jewish society that is not ready to accept change, as Reform Jews do. When Frankel founded the Positive Historical School and Solomon Schechter (d. 1915) put forward the idea of a "Catholic Israel," their main goal was to defend halakha against Reformists who rejected halakha. At the same time, Conservative Judaism argued that books on halakha, such as the Shulchan Aruch, were inadequate for the age in which they lived; therefore, it was necessary to understand halakha in different and new ways in today's conditions. Similarly, in Conservative Judaism, it is indisputable that the practices that became part of the Jewish way of life in ancient times must be subject to change in the age in which they live. Because this stems from the needs of the Jewish community.

Conservative Judaism is a movement that is not as strict as the Orthodox but does not make as radical changes in the religion as the Reformists, perhaps we can call moderate Reformists. The basic philosophy of the movement is that tradition and change are carried together in Jewish life. According to the movement, Judaism must adapt to new conditions. Because this dynamism is already present in the essence of Judaism and from history to the present, Judaism has adapted to the environments it is in thanks to this dynamism.

Keywords: History of Religions, Conservative Judaism, Halakha, Tradition and Change.

Giriş

Halaka, İbranice "Yürümek" kökünden türemiş bir kelimedir ve "Yol" anlamına gelir. İngilizce'de genellikle "Jewish Law" yani "Yahudi Hukuku"¹ olarak tercüme edilmektedir. Terim olarak halaka, Yahudi hayatının her safhasına hâkim olan ve kişinin sosyal, politik, ekonomik, özellikle dinî hayatına dair ilişkilerini konu edinen kurallar ve düzenlemelerdir ve aynı zamanda, Rabbanî literatürdeki hukukî meseleler ile alakalı bölümleri ifade için de kullanılmaktadır. Halaka'nın amacı, Tanrı'nın yolundan yürünmesidir. Dindar Yahudiler halakayı Tanrı'nın kendileri için ortaya koyduğu hayat nizamı olarak görürler ve halaka sınırları dışına çıkmazlar.²

Yahudiliğin temeli olan Tevrat, İbranice "mitzvot"³ şeklinde isimlendirilen 613 adet emir ve yasak ihtiva etmektedir. Bu hükümlerin neredeyse hepsi, bir fiilin yerine getirilmesini veya bir şeylerden uzak durulmasını emretmektedir. Bu hükümlerin hiçbirisi On Emir hariç, inanma veya inanmama ile alakalı değildir. Yahudilikte kesinlikle, Yahudilere yön veren ve emirlere rasyonel kaynak

¹ Yahudi Hukuku tabiri, halaka ile eş anlamlı olarak kullanılacaktır.

² Harry A. Cohen, *A Basic Jewish Encyclopedia*, (Hartmore House, Hartford, USA 1965), 104-105.

³ İbranice *mitzvah* kelimesinin çoğuludur ve ilahi buyruk anlamına gelir. Bu terim, Tevrat'taki ilahi emirler için kullanılır. Tevrat'ta 613 adet olumlu (emir) ve olumsuz (nehiy) bulunmaktadır. Bkz. Alan Unterman, *Dictionary of Jewish Lore & Legend* (New York: Thames and Hudson, 1991), 138.

oluşturan akideler vardır fakat kişi Yahudi kanununa (halaka) uygun bir hayat yaşadığı müddetçe çoğunlukla bu kısım kişilerin uhdesine bırakılmıştır.⁴

Halaka, Agada'dan⁵ farklı olarak Talmud,⁶ Midraş⁷ ve daha sonraki Rabinik literatürün hukuki içeriğidir. Halk dilinde halaka terimi, Yahudi hayat tarzını tanımlayan, dini ritüel ve ahlaktan sosyal etkileşimler ve iş uygulamalarını düzenleyen kurallara kadar uzanan konuları kapsayan Yahudi hukukunun toplamını ifade eder. Halaka kişiye hayatı boyunca fiillerini nasıl doğru şekilde yapması gerektiğini bildirir ve davranış normlarını tanımlar.⁸

Geleneksel Yahudilik halakanın tüm Yahudiler için bağlayıcı olduğunu ifade eder. Ancak farklı emir ve yasaklar kökenlerine bağlı olarak farklı sertlik derecelerine sahiptirler. Tevrat metni içerisinde bulunan açık yasalar tereddütsüz bir şekilde uygulanmalıdır. Örneğin, Şabat ile ilgili yasa bu türden bir yasadır çünkü Tevrat'ın Çıkış ve Tesniye bölümlerinde açıkça yer almaktadır. Buna karşılık, Tevrat'ın geleneksel yorumlarına dayanarak rabbiler tarafından oluşturulan ve sözlü yasa denilen hükümler, Tevrat'ın veya Yazılı Hukuk'un ruhunu koruma rolüne sahiptir.⁹

Yahudi emir ve yasaklarının büyük bir kısmı rabbani gelenekte belirlenen yasalardan gelmektedir. Şabat örneğinden yola çıkılırsa, Tevrat Şabat günü çalışmayı yasakladığında şu soru ortaya çıkar: Çalışma deyince ne

⁴ Elliot N. Dorff, *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*, (New York: National Youth Commission, United Synagogue of Conservative Judaism, 1996), 49.

⁵ Rabbani geleneğin dini kanun ve kuralları (halaka) ihtiva etmeyen muhtevasına verilen isimdir. Agada'ya ait anlatımlarda; tarihi, ahlaki, tasavvufi, felsefi ve kelami anlatımlar, anekdotlar, kıssa, fabl ve menkıbeler bulunmaktadır. Bkz. İsmail Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017), 26.

⁶ Talmud, Yahudi sözlü yasasının ve ona ilişkin sonraki yorumların kapsamlı yazılı versiyonudur. Talmud kelimesi İbranice 'öğretmek' fiilinden türemiştir. Talmud, Yahudi kanununun türetildiği en temel kaynaklardanır. Mişna ve Gemara'dan oluşur. Talmud'un iki versiyonu bulunmaktadır. Bunlar: Babil ve Filistin (Kudüs) Talmudları'dır. Bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 26.

⁷ Yahudilikte Tevrat metninin literal anlamından farklı bir şekilde homiletik metotla açıklandığı yorumlama yöntemidir. Midraş aynı zamanda Sözlü Tevrat'tan derlenen bu tür Tevrat yorumlarının çeşitli koleksiyonlarına verilen addır. Bkz. Unterman, *Dictionary of Jewish Lore & Legend*, s. 134.

⁸ Jacob Neusner, *The Routledge Dictionary of Judaism* (London: Routledge, 2004), 50.

⁹ Sara E. Karesh & Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Gordon Melton (New York: Facts On File, Inc., 2006), 194.

kastedilmektedir? Rabbiler, İsrailoğulları'na daha Mısır çıkışından sonra çölde çadırda (mişkan)¹⁰ iken Şabat günü 39 kategoride çalışmanın yasaklandığını bildirmişlerdir. Kıyaslama yapmak gerekirse, bu kategorilerden birine girebilecek her türlü diğer faaliyeti yasaklı iş olarak anlamak gerekmektedir. Mesela, rabbiler ibadethanede kullanılan tütsü için rutin olarak çeşitli baharatlar öğütürler. Bu eylem, Tevrat'ta doğrudan yasaklanmamış olsa da rabbiler tarafından Şabat'ta yasak olan fiillerden sayılmıştır.¹¹

Muhafazakâr Yahudilik geleneksel Yahudilikte olduğu gibi halakayı bağlayıcı olarak görmekte fakat zaman içerisinde şartlara göre halakanın değiştiği ve geliştiğini savunmaktadır. Her nesil farklı problemler ve mücadelelerle karşı karşıya kalmıştır. Bu yüzden halaka tüm bu meselelere cevap vermek ve yeni şartlara kendini adapte etmek zorundadır. Halakanın nihai ve değişmez kaynağı Tora'dır. Mişna¹² ve Talmud, asırlar boyunca ilk dönem rabbilerin, kriz dönemlerinde Yahudi kanununu gerçek hayata uyarlama çabalarının bir sonucudur.¹³

Muhafazakâr Yahudiliğin halaka anlayışını daha iyi kavrayabilmek için, vahiy konusuna bakışını bilmek gerekmektedir. Ayrıca, Schechter'in doktrin olarak geliştirdiği Katolik İsrail ve Klal Yisrael kavramları hakkında bilgi sahibi olmak elzemdir. Bunun yanında Schechter'ın bu iki kavramıyla bağlantılı olarak dini otorite meselesini de irdelemek yerinde olacaktır çünkü bu konular, Muhafazakâr Yahudiliğin halakaya bakışını şekillendiren temel konulardır.

¹⁰ İsrailoğullarının Mısır'dan çıktıktan sonra çöl hayatları esnasında Tanrı tarafından Musa (a.s.)'a verilen emirle inşa edilmiş olan ve daha sonra "Kutsal Topraklar'a taşınan çadır mabede verilen İbranice isimdir. Batı dillerinde Tabernacle şeklinde ifade edilmektedir. Bkz. Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. II (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 412.

¹¹ Karesh & Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 195.

¹² Mişna, Yehuda Ha-Nasi tarafından İbranice olarak derlenmiştir. Ziraat ile ilgili hükümler, oruç ve bayramlar, resmi ve dinî kanunlar, evlilik ve suç-ceza ile ilgili hükümleri ihtiva eden altı bölümden oluşur. Mişna'nın tefsiri Gemara (Talmud)'da verilmiştir. Bkz. Suzan Alalu, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1996), 300.

¹³ Karen G. Reiss Medwed, "Prayer", *The Observant Life*, ed. M. S. Cohen, M. Katz (New York, 2012), xxxiv.

1. Muhafazakâr Yahudiliğin Vahiy Anlayışı

Muhafazakâr Yahudiliğin vahiy anlayışını öğrenmek için, ilk resmi inanç bildirisi olan ve hareketin prensiplerini ortaya koyan 1988 yılında yayımlanan “Emet Ve-Emunah”¹⁴ adlı bildiriye bakmak gerekmektedir. Bu bildiriye hazırlayan Komisyon’a, uzlaştırmacı rolüyle tanınan hareketin önemli simalarından Robert Gordis¹⁵ başkanlık etmiştir.

Muhafazakâr Yahudilik, yayımlanan bu bildiride, vahyin Tanrı’dan gelen bir “Hakikat” olduğuna inanır. Bundan dolayı Tevrat’ı "Torat Emet" (Hakikat içeren Tevrat) olarak isimlendirir ve kabul eder. Tevrat’ın hem teorik hem de pratik bir gerçeklik sunduğunu, Yahudilere Tanrı’yı ve dünyadaki rollerini öğrettiğini savunur. Göreceli hakikat anlayışını reddederken, vahyin tamamen insan unsurunu dışlayan köktenci ve harfiyen yorumlayan yaklaşımları da kabul etmez. Muhafazakâr Yahudilik içinde vahiy olgusu farklı şekillerde yorumlanır ve bu çeşitliliğin Yahudiliğin klasik kaynaklarıyla uyumlu olduğuna inanır.¹⁶

Vahyin doğası ve Yahudi halkı için taşıdığı anlam, Muhafazakâr topluluk içinde çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Yahudiliğin klasik kaynaklarının, bu vahiy görüşleri için bol miktarda örnek teşkil eder.

Tanrı'nın vahiy tarihindeki en büyük olayı Sina'da gerçekleşmiştir, ancak vahiy bununla sınırlı değildir. Tanrı'nın iletişimi, Peygamberlerin ve Tevrat'taki bilgelerin öğretilerinde, bunun yanında Halaka ve Agada'da somutlaşan Mişna ve Talmud rabbilerinin yorumlarında devam etmiştir. Vahiy süreci burada da

¹⁴ Bkz. Robert Gordis, *Emet ve Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1988).

¹⁵ Muhafazakâr Yahudiliğin önemli mimarlarından biri olan Gordis, Emet Ve-Amunah çalışmasına başkanlık ederek hareketin felsefesini ortaya koymuş, Schechter’in Katolik İsrail kavramını desteklemiş ve Muhafazakârlığı, “çağdaş Yahudi hayatının gerçekleri ışığında geleneğin tekrar yorumlanması ve geleneksel Yahudiliğin modern yorumu” şeklinde tarif etmiştir. Bkz. P. S. Nadell, M. L. Raphael, *Conservative Judaism in America* (USA: Greenwood Press, 1988), 114-115.

¹⁶ Gordis, *Emet ve Emunah*, 19-20.

bitmemiş; Yahudi Sözlü Kanun Külliyyatı'na ait literatür (Codes)¹⁷ ve rabbilerin içtihatları (responsa)¹⁸ ile günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Muhafazakâr Yahudilik içerisinde bazıları vahyi, Tanrı ile insanlar arasındaki kişisel bir karşılaşma olarak görür. Bu görüşe sahip olanlar, Tanrı'nın insanlarla gerçek kelimelerle iletişim kurduğuna ve vahyin belirli bir önermesel içeriğe sahip olduğuna inanır. Onlara göre, Tevrat'ın emirleri doğrudan Tanrı'dan gelmiştir ve rabbilerin yorumlarıyla belirlenen şekliyle normatif bir yapıya sahiptir. Diğer bir görüşe göre ise vahiy, insanın Tanrı ile yaşadığı tarif edilemez bir deneyimdir. Bu anlayışa sahip olanlar, vahiyle yani Tanrı'yla karşılaşmasının insanlara norm ve fikirleri sözlü olarak ifade etme ilhamı verdiğini ve bu şekilde tarihsel etkisini sürdürdüğünü savunur.

Bir kısmı da vahyi, doğa ve tarih aracılığıyla, Tanrı ve dünya hakkındaki hakikatlerin sürekli keşfi olarak algılar. Bu gerçekler, her ne kadar kültürel olarak belirlenmiş olsa da Tanrı'nın nihai yaratılış amacı olarak görülmektedir. Bu görüşün savunucuları, vahyi belirli bir olaydan ziyade devam eden bir süreç olarak görme eğilimindedir.¹⁹

Vahyin somut göstergesi olan Tevrat ile ilgili esas mesele, Muhafazakâr Teologların vahyi, hem tarihî bir hadise hem de Tanrı ile insan arasındaki bir diyalog süreci olarak kabul etmesidir. Buna göre, vahiy devam eden bir süreçtir ve her çağda değişebilen beşerî değerlendirme ve yoruma tabidir. Fakat bu durumda şu soru akla gelmektedir: Eğer vahiy diye bir gerçeklik var ve buna bağlı olarak mitzvot bağlayıcı ise, yine vahiy dinamik ve değişen yoruma tabi ise, o zaman hangi mitzvah geçerlidir ve mitzvah'nın geçerliliğine kim karar verecektir?²⁰

¹⁷ Sözlü Kanun'un sistematik hâle getirildiği en önemli eser, 16. yüzyılda Josef Karo tarafından hazırlanan Halaka El Kitabı olan "Hazır Sofra" anlamına gelen Şulhan Aruh'tur. Şimdiye kadar yazılmış en yaygın kabul gören Yahudi hukuku eseridir. Bkz. Emanuel Rackman, "Orthodoxy", *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., ed. Michael Berenbaum, Fred Skolnik, c. XV (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 493.

¹⁸ Rabbilere yöneltilen sorular ve onların bu sorulara verdiği kesin cevaplarından oluşan hukuki metinlere verilen isimdir. Bkz. Israel Moses Ta-Shma, Shlomo Tal, Menahem Slae, "Responsa", *Encyclopaedia Judaica*, c. XVII, 228-239.

¹⁹ Gordis, *Emet ve Emunah*, 20.

²⁰ Gilbert S. Rosenthal, *Contemporary Judaism: Patterns of Survival* (New York: Human Sciences Press, Inc., 1986), 182.

2. Katolik İsrail ve Klal Yisrael Kavramları

Muhafazakâr Yahudiliğin Amerika'daki en önemli mimarı, aynı zamanda hareketin ana eğitim kurumu JTS'in ikinci rektörü olan Solomon Schechter, Zacharias Frankel(ö.1875)'in Tarihi Ekolü'nü yorumlayarak büyük bir istekle Amerika'ya uyarlamak istemiştir. Schechter, Katolik İsrail doktrinini ortaya atmış ve bu kavramı "Yahudi olarak belli bir cemaat veya mezhebe ait olma değil de sadece bir tek millete (İsrail toplumuna) ait olma" şeklinde anlamıştır. Ona göre, Amerika'daki Yahudi hayatı, dünya İsrail'i yani tüm dünyadaki Yahudi toplumu ile, Reformist Yahudilerin yaptığı gibi geleneği terk ederek hiçbir şekilde bağlarını koparmamalıdır. Schechter, Katolik İsrail konsepti ile dünya Yahudiliğini tek bir toplum olarak görmekte ve Yahudilerin evrensel bir toplum olduğuna vurgu yapmaktadır.²¹

Schechter tarafından ortaya konan ve bir bütün olarak "milletin iradesi" şeklinde anlayabileceğimiz bu kavram, bir taraftan Reformistlerin halaka ve dinî yaşantının terk edilerek bunun ilkel bir hayat tarzı olarak görülmesi vb. aşırı tutumlarına,²² diğer taraftan da Ortodoksların katı dinî anlayışlarından kaynaklanan dışlayıcılığına karşı geliştirilmiş en etkili bir kavramdır. Aynı zamanda Schechter, savunduğu kavramlarla dini otoriteyi Yahudi milletin uhdesine bırakmıştır.

"Yahudi milletin tamamı"²³ ve "bir bütün olarak İsrail toplumu" na ²⁴ gönderme yapan bu kavram, aslında Muhafazakâr Yahudiler için bir ülküdür. Kendi aralarında birliği ve dayanışmayı anlatan bu ülkeye bağlılığa, ilk dönem hareketin kurucuları tarafından titizlikle uyulduğu görülmektedir. Bu şuur ve birlik ruhu atmosferi nedeniyle, Amerika'da uzun yıllar hareket içerisinde hem Ortodoks hem de Reformist gruplar ve eğilimler varlıklarını uzun süre devam ettirebilmişlerdir.

²¹ Robert Gordis, *Conservative Judaism: An American Philosophy* (New York: Behrman House, 1945), 17-18

²² Rosenthal, *Contemporary Judaism*, 262.

²³ Marc Lee Raphael, *Profiles in American Judaism* (San Francisco: Harper & Row Publishers Inc., 1984), 90.

²⁴ Geoffrey Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia* (New York: Facts On File, Inc., 1992), 550.

Diğer taraftan, Katolik İsrail kavramıyla benzer anlamda kullanılan diğer bir kavram da “Klal Yisrael”²⁵ kavramıdır. Solomon Schechter’dan Mordecai M. Kaplan’a (ö. 1983),²⁶ Cyrus Adler (ö. 1940)’den Louis Finkelstein(ö.1991)’e kadar birçok Muhafazakâr bilim adamı, rabbi ve filozof, “Klal Yisrael”in ehemmiyeti üzerinde durmuş, dünya Yahudi toplumunun dayanışması ve yardımlaşmasını bir mecburiyet olarak görmüştür. Bu nedenle Muhafazakâr hareket, Amerika’da veya dünyanın herhangi bir bölgesinde dinî inançları ne olursa olsun tüm Yahudi toplumunun birbiriyle bağlarını sürdürerek dayanışma ve yardımlaşma içerisinde olmasının zaruretiyi ısrarla ifade etmiştir.²⁷

Amerikan Muhafazakâr Yahudiliğinin bu dayanışmayı ve “Klal Yisrael” ruhuna uygun davranabilmesini sağlayan en önemli kurum, hareketin ana eğitim kurumu olan JTS’dir.²⁸ Bu kurum, ifade edilen ilke, ülkü ve prensiplerden esinlenerek bu misyonu üzerine alarak Yahudiler arasında sürekli bir birleştirici fonksiyona sahip olmuş ve Yahudi toplumunun parçalanmasına sebebiyet verecek anlayışa asla fırsat vermemiştir.

Tüm dünyadaki Yahudi toplumunun (İsrail) literal olarak hepsine referansta bulunan bu konsept, ortak kader ve sorumluluk açısından Yahudi milletin bölünemez tek parça bir toplum olduğunu belirtmektedir. Çünkü onların inancında, tüm Yahudiler dinî olarak tüm Yahudi fertlerinden sorumludurlar ve bir Yahudi’nin işlemiş olduğu bir günah tüm Yahudilerin günahı olarak değerlendirilmektedir. Toplu sorumluluk ilkesi halakaya ait mevzularda da geçerlidir. Halaka’ya göre, hiçbir Yahudi başka bir Yahudi’nin halakayı ihlal

²⁵ “Yahudi toplumunun bütünlüğü” anlamına gelen İbranice bir terimdir. Bkz. Dagobert D. Runes, *Concise Dictionary of Judaism* (New York: Philosophical Library, 1959), 147.

²⁶ Mordecai Menahem Kaplan (1881 - 1983), Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin kurucusudur. Litvanya’da dünyaya gelmiş ve çocukken ailesiyle Amerika’ya göç etmiştir. Kaleme aldığı en önemli eseri 1934’de yayımlanan, “Judaism as a Civilization: Toward the Reconstruction of American-Jewish Life”tır. Bu kitapta, önderliğini yaptığı hareketin felsefesini tarif etmiştir. Kaplan, Amerikan Yahudiliğine etki etmiş en önde gelen entelektüel liderlerdendir, rabbi ve filozoftur. Bkz. Geoffrey Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia* (New York: Facts On File, Inc., 1992), 543

²⁷ Gilbert S. Rosenthal, *The Many Faces of Judaism* (New Jersey: West Orange, Behrman House, Inc., 1978), 109.

²⁸ Hareketin ana omurgası olan bu eğitim kurumu 1886 yılında New York’ta kurulmuştur. Başlangıçta rabbi yetiştiren yeşiva benzeri sade bir okul iken sonra genişleyerek üniversite seviyesine yükselmiştir. Bkz. David Bridger, *The New Jewish Encyclopedia* (New York: Behrman House, 1962), 243.

etmesine göz yummamalıdır. Yasakları çiğneyen bir Yahudi, toplumsal dinî bilincin gereği olarak diğer Yahudiler tarafından engellenmelidir. Bu yüzden, dindar olsun ya da olmasın Yahudilerin tümü bu sorumluluğa dâhildir ve her Yahudi kendi toplumu içerisinde yanlış yapan her Yahudi'nin yaptığı işlerden (emir ve yasaklardan) sorumlu tutulur.²⁹

Hareketin Amerika'daki mimarı olan Schechter'in Yahudilik için Katolik İsrail ve Klal Yisrael fikirlerini geliştirmiş olması, onun Muhafazakâr harekete miras olarak bıraktığı en önemli ideallerdir. Bu idealler, hedef olarak evrensel Yahudi birliğini kendisine temel almış fikirlerdir. Schechter, asırlar boyu Yahudi hayatını idame ettiren en önemli faktörün, değişen tarihi şartlara göre kutsal metinlerin yorumlanmasının olduğuna inanmıştır. O aynı zamanda, tarih boyunca oluşan geleneğin yorumlanması konusunda otoritenin herhangi bir din adamlığı veya rabbilik bünyesinde bulunmadığını, ancak bu otoritenin Katolik İsrail'in bünyesinde vücut bulduğunu söylemiştir. Bu da Yahudilikte tarih boyunca dinî otoriteye sahip bir hiyerarşik yapının kesinlikle kabul edilmemesi ya da otoritenin rabbilerin uhdesinden alınarak el değiştirmesi anlamına gelmektedir.

İşte bu anlayışı ile Schechter, çoğunluğu tutucu Doğu Avrupalı Ortodoks Yahudilerin olduğu bir atmosferde, dinî hayatı yöneten otoritenin (rabbilerin) elinden yetkilerinin alındığını ima etmek suretiyle, Amerika'da Yahudi dinî pratiğini kökten değiştiren yeni bir ilke ortaya koymuş olmaktadır. Yahudilerin birliğine işaret eden Katolik İsrail'in otoritesi anlayışı, Amerika'daki Muhafazakâr Yahudiliğin en önemli ilkelerinden biri olmuştur.

Öte yandan, Katolik İsrail teorisinin pratikte aşılması zor bazı engeller barındırdığını da göz ardı etmemek gerekir. Eğer dini uygulamalarda neyin bağlayıcı olup olmadığına Katolik İsrail karar veriyor ve günümüzde çoğu Yahudi kendini modern olarak tanımlıyor, o halde birçok Yahudi tarafından artık uygulanmayan Şabat ve koşer kurallarının, bazıları istemiyor diye tamamen ortadan kalkması mı gerekecek? Eğer durum böyleyse, yalnızca dini kurallara bağlı kalan Yahudiler mi Katolik İsrail kategorisine dahil edilmiş sayılacak? Bu durumda, söz konusu doktrin, yalnızca mevcut statükonun korunması anlamına

²⁹ Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism* (New York: Macmillan Publishing Company, 1989), 409-410.

gelir. Oysa tanımı gereği dindar bir Yahudi, kendisine emredilen dini kuralları yerine getiren kişidir.³⁰

Muhafazakâr hareket, belirsiz bir temel olarak “Katolik İsrail” üzerine bina edilmiştir. Buna göre, hangi Yahudi uygulamalarının muhafaza edileceği ve hangilerinin atılacağına kişilerin iradesi karar verecektir. Bu yaklaşım Hristiyan Protestanların yaklaşım tarzıdır ve birçok Amerikan Yahudisi kendi iradelerini kullanarak, Şabat’ı ve gıda kurallarını (dietary rules) terk etmiştir. *Mitzvot*’un bu şekilde terk edilişi onun modasının geçmiş olmasından ötürü müdür? Katolik İsrail doktrinine göre, bunun cevabı “evet” tir, çünkü kişilerin iradesi mitzvotun terki yönünde oluşmuştur.³¹

Bütün bu sebeplerden dolayı, Schechter ve Frankel’in Yahudiliğin tabiatının sürekli değiştiğini, Yahudi hukukunun bağlayıcı karakterini vurgulayan teorileri mantıklı görünse de Katolik İsrail konsepti sonuçlarını tekrar düşünmediğimiz sürece uygulanamaz bir teori olarak karşımızda durmaktadır.³²

3. Dini Otorite Meselesi

Muhafazakâr Yahudiliğin genel kanaatine göre, halakanın otorite olarak kabul edilmesi sadece Sina Dağı’nda bir kez gerçekleşen vahiy olayından çıkarılamaz, aynı zamanda Yahudilerin bütünü temsil eden Klal Yisrael’in (İsrail topluluğu) binlerce yıldır yaşadığı tecrübe ve birikiminden çıkarılmalıdır.³³

Muhafazakâr Yahudiliğin Amerika’daki en önemli mimari olan Solomon Schechter pozitif tarihi ekolün fikirlerini daha da ileriye taşımış ve geleneksel Yahudiliğin hem muhafazası hem de geliştirilmesini, Muhafazakâr Yahudiliğin alamet-i farikası (hallmark) haline getirmiştir. Onun bu fikri ‘Katolik İsrail’ fikri içerisinde bulunmaktadır. Bu teoriye göre Yahudi değerleri ve uygulamaları konusunda en önemli otorite bizzat Yahudi toplumunun kendisidir. Yahudiliğe ait fikirler, değerler ve örfi uygulamalar binlerce yıldır ‘Katolik İsrail’in rızası ve

³⁰ Robert Gordis, *Understanding Conservative Judaism* (New York: The Rabbinical Assembly, 1978), 46.

³¹ Rosenthal, *Contemporary Judaism*, 268.

³² Gordis, *Understanding Conservative Judaism*, 47.

³³ David Golinkin, "Ginzberg, Louis", *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., ed. M. Berenbaum, F. Skolnik, c. VII (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), 613-614.

onayı ile gerçekleşmiştir, bu nedenle Yahudilik, Yahudi milletinin karar verici ve otorite olmasına hiçbir zaman yabancı değildir.³⁴

Schechter'a göre, din adamları olan rabbiler, sadece aldıkları yeterli eğitim sayesinde Yahudilik için neyin hayati ve neyin değişebileceğine karar verirler. O, din için hayatiyet arz eden konularda dinde birtakım değişiklikler yapılarak bunların ortadan kaldırılmasını reddetmiş, dinde yapılan ve Yahudiliğin özüne dokunan yeniliklerin bir sonunun olması gerektiğini savunmuştur.

Schechter, Yahudilikteki otorite kavramını dikkat çekici bir şekilde derinleştirmiştir. Fakat onun bu formülasyonu, yani Yahudi milletinin iradesinin ötesinde bir işlevi bulunmaktadır. Bunu savunan Schechter, ana mevzu olarak bu konuda mantıksal mükemmeliyet tanımından ziyade pratik olarak uygulanabilecek bir formülü (geleneğe sahip çıkarak yeniliğe açık olmak)³⁵ önermiştir. Schechter'in bu teorisi, Yahudiler arasında kabul görmüş ve Amerika'daki Muhafazakâr Yahudiliğin daha fazla yayılmasına ve kökleşmesine yardım etmiştir.

Schechter'e göre, Tora'dan merkezi otorite alınarak yaşayan bir vücuda yerleştirilmesi yani Yahudi toplumunun otorite haline gelmesi geleneksel Yahudilik açısından büyük problem teşkil etmektedir. Eğer Yahudi pratiklerinde değişiklikler olacaksa, halaka açısından neyin değişip neyin muhafaza edileceğine toplumda kim karar verecektir?³⁶

Schechter, Tevrat'ın asırlar boyu yorumlandığını ifade ederek bu yorumları "Tevrat'ın ikincil anlamı" olarak görmüş ve Talmud'u değişen tarihi etkilerin ürünü olarak kabul etmiştir. Fakat buradaki ana fikir, Katolik İsrail kavramıyla otoritenin Yahudi toplumunun iradesine verilmiş olmasıdır. Ona göre bu yaklaşım, rabbilerin uhdesinde bulunan Yahudi otoritesinin demokratikleştirilmesidir. Tabiki rabbiler ve Yahudi uleması her çağda Yahudilerin hayatına etki etmiştir fakat onlar Yahudi toplumunun istekleri ve iradesi doğrultusunda hareket etmişlerdir.

Schechter'in Yahudi otoritesinin demokratikleştirilmesi anlayışı geleneksel Yahudiliğin otorite anlayışı ile çelişmektedir çünkü rabbi dini otoritedir ve onun

³⁴ Gordis, *Understanding Conservative Judaism*, 45.

³⁵ Gelenek ve değişim (tradition and change) mottosu, hareketin genel mottosudur.

³⁶ Neil Gillman, *Conservative Judaism: The New Century* (New Jersey: Behrman House, 1993), 54.

halakayı yorumlamasının toplum nezdinde bağlayıcılığı vardır. Rabbiler, Yahudi toplumunun isteklerinden etkilense veya etkilenmese de, rabbilerin ortaya koyduğu kurallar Yahudi toplumu için Tanrı'nın iradesini temsil etmektedir.³⁷ Bu nedenle, burada geleneksel Yahudi otorite anlayışından uzaklaşma söz konusudur ve aynı zamanda geleneği savunan bir hareketin genel mottosuyla çatışmaktadır.

Sonuç

Teolojik olarak Muhafazakâr Yahudilik, halakaya sahip çıkması ve onu muhafaza etmesi açısından Reformist Yahudilerden farklıdır. Ancak halakayı nesilden nesile değişen, gelişen ve etrafındaki dünyadaki değişikliklerden etkilenen bir olgu olarak görmesi açısından Ortodoks Yahudilerden farklıdır. Reformistler gibi radikal değişime inanmaması nedeniyle muhafazakârdır, ancak kademeli değişim ve gelişime inanmaktadır.

Muhafazakâr Yahudilik ilk dönemlerde, Şabat ibadeti, koşer kanunları, Yahudi eğitiminde ve ibadette İbranice'nin rolünün korunması vb. Yahudi dini hayatını ilgilendiren konularda katı bir tutum izlerken zamanla tedrici olarak halakaya ait bazı değişiklikler yapmıştır. Bu değişikliklerin başında haftalık en önemli ibadet olan Şabat ibadeti gelmektedir. Hareketin Hukuk Komitesi (CJLS)'nin 1950 yılında aldığı karara göre,³⁸ Amerika'daki şehirlerin fizikî ve nüfus olarak büyüyerek mesafelerin uzamasından dolayı sinagoga yürüyerek gitme imkânı olmadığından ve Şabat ibadetini yerine getirmek isteyenlerin bu ibadetten mahrum edilmemesi için Şabat Günü arabayla sinagoga gitmenin Şabat kanunlarını ihlal etmek anlamına gelmediği ifade edilmiştir. Onlara göre aksine bu karar, Yahudi inancına sadakatin bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

Özellikle Yirminci Yüzyılda Muhafazakâr Yahudilik, Amerika'daki liberal trendden etkilenen ve değişim isteyen sinagog cemaatlerinin baskısı altında kalmıştır. Bu yıllarda, Yahudiliğin kutsal dili olan İbranice'nin bırakılıp ibadet kitaplarının İngilizceye çevrilmesi ve İngilizce vaaz vb. yapılan yeniliklerden dolayı 19. yüzyıl ortalarında inançsızlık ve sapkınlıkla suçlanan Reformistlerin

³⁷ Gillman, *Conservative Judaism*, 55.

³⁸ Kararın tam metni için bkz. İsmail Başaran, *Muhafazakâr Yahudilik* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017), 209.

yenilikçi dinî uygulamaları, sonraki yıllarda Muhafazakâr Yahudiler tarafından aynen uygulamaya konulmuş ve hatta bu yenilikler bugün Muhafazakâr Yahudiliğin en belirgin karakteristik özellikleri hâline gelmiştir.

Aslında Muhafazakâr Yahudiliğin ortaya çıkışındaki dönem ile günümüz arasında oldukça farklı bir durum söz konusudur. Amerika’da başlangıçta, Reformist Yahudilerin halakaya uygun davranmamaları sebebiyle onlardan ayrılan bu hareketin, günümüzde halakaya bağlılık açısından Reformist Yahudiliğe doğru kaydığı görülmektedir. Amerikan Yahudi toplumundaki dini yaşamakta zorlanan yeni nesillerin dine bağlılıklarının sembolik hale gelmesi ve dolayısıyla halakayı demode bulan Reformist Yahudiliğe doğru kayış Muhafazakâr Yahudileri de olumsuz etkilemiş ve sayısal olarak azalmalarına sebep olmuştur.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, aslında muhafazakâr hareketin rabbileri aldıkları eğitim gereği halaka kavramına kendilerini adanmış olsalar da muhafazakâr sinagoglara giden ve kendilerini muhafazakâr Yahudi olarak görenlerin çoğunun günümüzde, halakayı bağlayıcı görmediklerini belirtmek gerekir. Onları Reformist Yahudilerinden ayıran farklı yön, Yahudiliğin geleneksel yönlerine daha fazla uymak istemeleri ve Yahudi dini hayatı ile ilgili bazı kuralları reddetmekte daha yavaş davranmaları ve bunu zamana yaymalarıdır.

Schechter tarafından bir bütün olarak “milletin iradesi” şeklinde anlatılan Katolik İsrail ideali, günümüzde bir kenara bırakılmış olsa da o günün şartlarında Yahudi birliğinin sağlanması ve Yahudi toplumsal faaliyetlerinin güçlenmesine büyük katkı sunmuş ve onlara esin kaynağı olmuştur. Muhafazakâr Yahudiliğin ilk dönemlerinde bu konsept, hareketin liderleri ve onların takipçileri tarafından benimsenerek slogandan öte büyük bir anlam taşımış, bir inanç esası olmuş ve bu liderlerin Yahudilerle ilgili verdikleri kararları Yahudi toplumuna adanmışlık ve manevi ruhla vermelerini sağlamıştır.

Sonuç olarak, başta Schechter olmak üzere Muhafazakâr Yahudi entelektüellerin yaptığı hata, “moderniteyi Yahudi dinine uydurmak” yerine “Yahudiliği moderniteye uydurma” hatasına düşmüş olmalarıdır. Bu nedenle, ilk ortaya çıktığı dönemden farklı olarak günümüzde, Muhafazakâr Yahudiliğin halakaya uyma konusunda halakayı demode kurallar bütünü olarak gören Reformist Yahudilere doğru kaydığı ve birçok konuda onlara yaklaştığı müşahade edilmektedir. Bu da hareketin mottosu olan “gelenek ve değişim”in

çoğunlukla değişimden yana işletildiği ve dini sabiteleri ihtiva eden geleneğin ise ihmal edildiği görülmektedir. Kanaatimizce bu yaklaşım tarzı, Muhafazakâr Yahudiliğin geleceği için büyük hayati riskler barındırmaktadır.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Alalu, Suzan. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1996.
- Başaran, İsmail. *Muhafazakâr Yahudilik*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2017.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. II. Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Bridger, David. *The New Jewish Encyclopedia*. New York: Behrman House, 1962.
- Cohen, Harry A. *A Basic Jewish Encyclopedia*. Hartford (USA): Hartmore House, 1965.
- Dorff, Elliot N. *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*. New York: National Youth Commission, United Synagogue of Conservative Judaism, 1996.
- Gillman, Neil. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey: Behrman House, Inc., 1993.
- Golinkin, David. "Ginzberg, Louis". *Encyclopaedia Judaica*. VII Cilt. ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Gordis, Robert. *Emet ve Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of America, 1988.
- Gordis, Robert. *Understanding Conservative Judaism*. New York: The Rabbinical Assembly, 1978.
- Gordis, Robert. *Conservative Judaism: An American Philosophy*. New York: Behrman House, 1945.
- Karesh, Sara E. ve Mitchell M. Hurvitz. *Encyclopedia of Judaism*. ed. J. Gordon Melton. New York: Facts On File Inc., 2006.
- Medwed, Karen G. Reiss. "Prayer". *The Observant Life*. ed. M. S. Cohen ve M. Katz. New York: The Rabbinical Assembly, 2012.
- Nadell, Pamela S. ve Marc Lee Raphael. *Conservative Judaism in America*. New York: Greenwood Press, 1988.
- Neusner, Jacob. *The Routledge Dictionary of Judaism*. London: Routledge, 2004.
- Rackman, Emanuel. "Orthodoxy". *Encyclopaedia Judaica*. XV Cilt. ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- Raphael, Marc Lee. *Profiles in American Judaism*. San Francisco: Harper & Row Publishers Inc., 1984.
- Rosenblum, Herbert. *Conservative Judaism: A Contemporary History*. New York: United Synagogue of America, 1983.

- Rosenthal, Gilbert S. *Contemporary Judaism Patterns of Survival*. New York: Human Sciences Press, Inc., 1986.
- Rosenthal, Gilbert S. *The Many Faces of Judaism*. New Jersey: West Orange, Behrman House, Inc., 1978.
- Runes, Dagobert D. *Concise Dictionary of Judaism*. New York: Philosophical Library, 1959.
- Ta-Shma, Israel Moses, Shlomo Tal ve Menahem Slae. "Respona". *Encyclopaedia Judaica*. XVII Cilt. ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, ss. 228-239.
- Unterman, Alan. *Dictionary of Jewish Lore & Legend*. New York: Thames and Hudson, 1991.
- Wigoder, Geoffrey. *The New Standard Jewish Encyclopedia*. New York: Facts On File Inc., 1992.
- Wigoder, Geoffrey (ed.). *The Encyclopedia of Judaism*. New York: Macmillan Publishing Company, 1989.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Sâbûnî'nin "Safvetü't-Tefâsîr" Adlı Tefsirinde Beyân İlmi Uygulamaları

Cemal Sandıkçı*

Öz

Bu çalışmanın amacı klasik ve güvenilir tefsirlerlerden özet bilgileri bir araya getirerek, günümüz okuyucusuna sunmayı amaçlayan Muhammed Ali Sâbûnî'nin Safvetü't tefsirindeki beyân ilmine dair yorumlarını tespit etmektir. Bu çalışma tefsirdeki beyân ilmine dair müfessirin yorumlarını ihtiva etmektedir. Belâgat, düşüncelerin sözlü veya yazılı olarak, muhatabın konumuna, zaman ve mekân şartlarına uygun biçimde etkili ve estetik bir tarzda ifade edilmesidir. Bu disiplinin alt dallarından biri olan beyân ilmi, bir anlamın farklı lafız ve anlatım yöntemleriyle ifade edilmesini konu edinir. Arapça'da "b-y-n" kökünden türeyen "beyân" kelimesi, sözlükte "açık olmak", "ortaya çıkmak" ve "bir şeyi açıklığa kavuşturmak" anlamlarına gelmektedir. Terim anlamıyla beyân ilmi, bir ifadenin muhatap tarafından doğru ve kolay anlaşılmasını engelleyen unsurları ortadan kaldırarak, anlamın açık ve net bir biçimde aktarılmasını sağlamayı amaçlar. Bu yönüyle beyân, hem iletişimin etkinliğini artırmakta hem de dilin estetik boyutunu ortaya koyan önemli bir belâgat disiplini olarak öne çıkmaktadır.

Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin "Safvetü't-Tefâsîr" adlı tefsirinde, Kur'ân âyetlerindeki belâgat unsurlarına geniş bir yer verilmiştir. Bu eser, beyân ilminin alt dalları olan teşbih, istiare, kinaye ve mecaz gibi sanatlarla dair Kur'ân âyetlerinden örnekler sunar. Çalışmamızda her bir edebi sanatla ilgili beş âyet örneği incelenmiş ve müfessirin bu konulardaki yorumlarına yer verilmiştir. Bu sayede, Sâbûnî'nin tefsirinde belâgat ve beyân ilmine dair sistematik bir inceleme yapılmış ve eserin bu alandaki katkıları ortaya konulmuştur. Bu eserde, Kur'ân'ın edebi yönü detaylı bir şekilde ele alınmış ve beyân ilminin uygulamaları gösterilmiştir. Bu yaklaşım, eserin diğer tefsirlerden farklı olarak, belâgat ilmiyle desteklenmiş ve Kur'ân'ın edebi boyutunu anlamada mütevazı bir katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Kur'ân, Safvetü't-Tefâsîr, Belâgat, Beyân.

Applications of the Science of Statement in Sâbûnî's Commentary Called "Şafwat al-Tafâsîr"

Abstract

The aim of this study is to identify the rhetorical interpretations related to the science of bayân (elocution) in Safwat al-Tafâsîr, a Qur'anic exegesis written by Muḥammad 'Alī al-Sābūnī, who seeks to present the essence of classical and reliable tafsirs to modern readers in a concise and accessible form. The study focuses on the author's reflections on bayân, one of the subfields of Arabic rhetoric (balāgha), which is defined as the art of conveying thoughts orally or in writing in an effective and aesthetically pleasing manner, appropriate to the context of the audience, time, and place. Bayân particularly addresses how a single meaning can be expressed using various verbal formulations and stylistic devices. The term bayân, derived from the Arabic root "b-y-n", lexically connotes clarity, explanation, and elucidation. In rhetorical terminology, it refers to eliminating

* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

e-mail: cemalsandikci@odu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5767-1161>

Atıf/Citation: Sandıkçı, Cemal. "Sâbûnî'nin "Safvetü't-Tefâsîr" Adlı Tefsirinde Beyân İlmi Uygulamaları". *BAİD* 21 (Haziran 2025), 53-78.

factors that hinder comprehension and ensuring clarity in communication, thus enhancing both understanding and stylistic beauty. In *Safwat al-Tafâsîr*, al-Şâbûnî gives considerable attention to rhetorical elements in Qur'anic verses. The work presents examples of rhetorical devices from the Qur'an, including *tashbîh* (simile), *isti'ârah* (metaphor), *kinâyah* (metonymy), and *majâz* (figurative language), which are integral components of *bayân*. This study analyzes five verse examples for each of these rhetorical figures, along with the author's commentary, thereby offering a systematic examination of *bayân* within the *tafsîr*. Through this analysis, the contribution of al-Şâbûnî's work to the understanding of Qur'anic eloquence is highlighted. His approach underscores the literary dimension of the Qur'an, distinguishing his *tafsîr* through a stylistic method that enriches interpretation with rhetorical insight. As such, this study demonstrates how al-Şâbûnî's work modestly contributes to understanding the Qur'an's literary excellence.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Quran, *Safwat al-Tafâsîr*, Rhetoric, *Beyân*.

Giriş

Belâgat بَلَّغ fiilinden türemiş olup "bir sözün fasih ve açık olması" anlamına gelir. Terim anlamı ise bir sözün yer ve zamana uygun olarak izhâr edilmesi demektir. Belâgat yerinde söz söyleme kurallarını inceler. Belâgat, beyân, meânî ve bedî olmak üzere üç bölüme ayrılır. Beyân bir düşüncüyü farklı söz ve usûllerle söylemenin kurallarını ele alan bir ilimdir. Teşbîh, kinâyeh, mecâz ve istiare olmak üzere dört bölümden oluşur. Meânî bir sözün muktezâ-yı hâl (durum ve yer)'e göre söylenebilmesinin kendisi vasıtasıyla bilinebilen bir ilimdir. Bedî ise muktezâ-yı hâl'e uygun olan sözlerin aynı zamanda bir ahenk içerisinde söylenmesinin usûl ve kurallarını inceleyen bir ilimdir.

Belâgat ilmi evvelâ Aristo (M.Ö.384-322) tarafından poetika (şiiir) ve Retorika (hitabet) adındaki iki eserinde ele alınmıştır.¹ İslâmî dönemde belâgat tarihinin, Kur'an-ı Kerim'in inmesiyle başladığını söyleyebiliriz. Kur'ân-ı Kerim'i edebi açıdan keşfetmek için de Belâgat ilmi sanatlarına vakıf olmak gerekmektedir.² Kuran ayetlerinin anlaşılmasında nasıl ki Lugat, sarf, nahiv gibi ilimlerin bilinmesine ihtiyaç varsa, aynı şekilde ondaki edebi nitelikleri anlayabilmek için de belagat ilmine ihtiyaç vardır.

Çalışmanızda, Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin "Safvetü't-Tefâsîr" adlı tefsirinde beyân ilmini oluşturan teşbih, istiare, mecaz ve kinaye gibi edebi sanatları detaylı bir şekilde incelemeyi hedefliyoruz. Bu sanatların tefsirdeki kullanım sıklığını ve müfessirin bu konulardaki yaklaşımını tespit etmek, Kur'an'ın edebi yönünü anlamada önemli bir katkı sağlayacaktır. Aynı şekilde Sâbûnî'nin beyân

¹ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Tarihi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 18.

² Bolelli, *Belâgat Tarihi*, 18.

ilmini ayetlerle nasıl örneklendirdiğini ve bu örneklerin tefsirde nasıl yer aldığını tespit etmek, eserin derinlemesine anlaşılmasına imkân verecektir.

Bu tür bir inceleme aynı zamanda okuyucuların Kur'an'ın edebi boyutunu daha iyi kavramalarına yardımcı olacaktır. Ayrıca, bu çalışma ile Sâbûnî'nin beyân ilmine yaklaşımını ve kullandığı metodolojiyi ortaya koyarak, diğer müfessirlerle karşılaştırmalı çalışmalar için de zemin hazırlayacaktır.

1. BEYÂN İLMİ

1.1. Lügat ve İstilah anlamı

Kelime anlamı *ortaya çıkmak, açıklamak, anlaşılır bir duruma getirmek* olan بَيَان, maksadı sarîh ve muhtelif şekillerde ortaya koyma yöntemlerini ele alan bir ilimdir. Beyân, belâgat ilminin üç önemli bölümünden biridir ve teşbih, mecâz, istiare ve kinâye sanatlarını ihtiva etmektedir.³

Beyân ilminin Beyân ilmi, maksadı açık ve etkili bir şekilde ifade etmenin farklı yollarını inceleyen bir ilim dalıdır.⁴ Beyân ilmi, yer ve zamana göre sözün etkili bir şekilde kullanılmasını sağlar. Bunu yaparken de sözün manaya delâletinin açık olması son derece önemlidir.⁵ Beyân ilmi teşbih, hakikat-mecâz, istiare ve kinâye olmak üzere dört edebî sanatı ihtiva etmektedir. Burada bu sanatların kelime ve istilah anlamları ile Sâbûnî tefsirindeki örnekler üzerinde durulacaktır.

1.2. Bölümleri

1.2.1. Teşbîh

التَّشْبِيهُ (Teşbîh) kelime olarak, “bir şeyi başka bir şeye benzetmek” anlamına gelmektedir.⁶ İstilahî anlamı ise, “bir veya daha fazla lafzın herhangi bir vasıfta

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'duddin el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'Ulumi'l-Belâğâ* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1997), 16; M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Bilimevi, 2001), 89; Kazvîni, *el-Îzâh fî 'Ulumi'l-Belâğâ*, 16; Nasrullah Hacımüftüoğlu “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mart 2025; Abdülmüteâl es-Sa'îdi, *Buğyetü'l-Îzâh fî Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulumi'l-Belâğâ* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 1/212; Ebu'l Fazl Cemâluddîn Muhammed el-İfrîkî İbnü'l-Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1410/1990), 5/ 67; Şadi Eren, *Kur'an'da Teşbîh ve Temsiller* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 15; Âl-i İmrân 3/138; er-Rahmân, 55/1-13.

⁴ Hacımüftüoğlu, “Beyân”, 22.

⁵ Ali Bulut, *Belâğat, Me'ânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: İFAV.,Yay. 2013), 171.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 13/503.

diğer bir şeyle ortak oluşuna delâlet etmesidir.”⁷ M. Yekta Saraç teşbîh sanatını, “bir veya birkaç şeyin, bir veya daha fazla vasıfta ortak olduklarını, müşebbeh (benzetilen)'i müşebbeh bih (kendine benzetilen)'e vech-i şebah (benzetme yönü) açısından yaklaştıran “ك” (kâf) gibi veya onun manasında başka bir edat zikrederek açıklamak”⁸ şeklinde beyan etmektedir.

İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631) ise, “Teşbîh bir emrin bir âhar (diğer) emrde me’âniden bir manâda müşâreket eylemesi üzere delâlet kılmasıdır”⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Ahmet Cevdet Paşa (ö.1895) ise, “Teşbîh, bir şeye çok bağlı özelliği olan diğer bir şeyin ortaklık ve benzeyişine delâlet etmektir. Bu iki şey, teşbîhin iki tarafını oluşturur; biri müşebbeh, diğeri müşebbehun bih'tir ve ikisinin ortak olduğu vasıf ise 'vech-i teşbîh (şebah)' olarak adlandırılır.”¹⁰

Mehmet Rifat (ö. 1325/1907), “Teşbîh; bir şeyin çok öne çıktığı vasfına diğer bir şeyin ortaklığına delâlet etmekten ibarettir”¹¹ şeklinde tanımlamaktadır. Recâizâde (ö. 1332/1914) ise “Teşbîh, aralarındaki uygunluktan dolayı biri diğerinin aydınlanıp bezenmesine sebep olacak iki fikrin yüzleşmesinden oluşan sûrettir. Teşbîh hiçbir zaman teorik bir delil kuvvetinde sayılamaz. Fakat bir belâgat kandilidir ki parlaklık verdiği şeyler hayale daha renkli bir şekilde vücut verir”¹² şeklinde tanımlamaktadır.

Sonuç olarak teşbîh sanatında, vasıf itibarıyla daha güçlü ve önde olana benzetme anlamı öne çıkmakta ve anlatılmak istenen duygu ve düşüncenin daha etkili olması hedeflenmektedir.

1.2.2. Sâbûnî Tefsirinde Teşbîh Sanatının Kullanımı: Bazı âyetler Üzerinden Bir Değerlendirme

Kur’ân-ı Kerîm’de teşbîh sanatına örnek teşkil eden pek çok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden birkaçı aşağıda yer almaktadır.

⁷ Sa’deddîn et-Taftazânî, *Muhtasaru’l-Meânî* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1960), 241. Hacımüftüoğlu, “Beyân”.

⁸ Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat*, 129.

⁹ İsmâîl Rusûhî el-Ankaravî, *Miftâhü’l-Belâğat ve Misbâhu’l-Fesâha* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1284), 42.

¹⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-i Osmâniyye* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1323), 121-133.

¹¹ Mehmed Rifat, *Mecâmiü’l-Edeb* (İstanbul: y.y., 1308/1890), 256-283.

¹² Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta’lîm-i Edebiyyât* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1299), 247-261.

1. Örnek

Bir âyetle şöyle buyrulur:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

“Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan (gerçeği görmeyen) sağırlar, dilsizlerdir.”¹³ Bu âyetle, Allah'a iman etmeyenlerin, kalplerinde hastalık bulunanların ve bâtil inançlara sarılanların, gerçekleri anlamaktan ve doğru yolu bulmaktan uzak oldukları anlatılarak, onların bu durumları, sağır ve dilsiz hayvanlara benzetilir; çünkü onlar ne doğruyu işitirler ne de doğruyu ifade edebilirler.

Sâbûnî bu âyeti şöyle tefsir eder: “Yarattıklarının ve yeryüzünde yürüyen hayvanların kötüsü, hakkı işitmeyen sağırlar ve hakkı söylemeyen dilsizlerdir. Bunlar, kişinin hayırla şerri birbirinden ayırma gücü olan akli kaybedenleridir. Sâbûnî devamla âyetle, kâfirlerin köpekten, domuzdan ve eşekten daha kötü oldukları buyrularak şiddetli bir şekilde yerildiğini, çünkü onların duyu organlarından gereği gibi yararlanmadıklarından ve neticede hayvanlar mesâbesinde bir varlığa dönüştüklerinden söz eder.”¹⁴

Sâbûnî, إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ “Allah katında yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü”¹⁵ ifadesinin geçtiği âyeti, kâfirlerin hayvanlara benzetildiği, hatta onlardan daha kötü sayıldıkları şeklinde yorumlar. Ona göre kâfir; hakkı işitmeyen, doğruyu konuşmayan bir kişidir. Benzer şekilde hayvanlar da işitme ve konuşma yetisine sahip değildir. Kâfir yer ve içer; hayvan da aynı şekilde yer ve içer. Bu benzerlikler üzerinden kâfirin, yaratılış gayesine uygun hareket etmediği ve kendisine verilen akıl ve idrak nimetini kullanmadığı için hayvandan daha aşağı bir konumda olduğu vurgulanmaktadır.¹⁶ Âyetle, hak söze kulak vermeyenlerin, irade ve bilinçten yoksun hayvanlara benzetilmesiyle, bu tutumun insanın yaratılış amacıyla bütünüyle çeliştiği ifade edilmektedir.

2. Örnek

Başka bir âyetle şöyle buyrulur:

¹³ Kur'an Yolu (Erişim 10 Mart 2025), el-Enfâl 8/222.

¹⁴ Sâbûnî, Safvetü't-Tefâsir, 1/498.

¹⁵ el-Enfâl 8/22.

¹⁶ Sâbûnî, Safvetü't-Tefâsir, 2/499.

النَّبِيِّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أُولِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

Yüce Allah: “Peygamber, mü’minlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de mü’minlerin analarıdır. Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah’ın Kitab’ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) mü’minlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap’ta yazılıdır.”¹⁷ buyurur. Bu ayet, müminlerin Peygamber Efendimiz’e olan yakınlıklarını ve eşlerinin bu topluluk içindeki özel statülerini vurgulamaktadır. Ayrıca, akrabalık bağlarının miras hukukundaki önemini belirtmekte ve dostlara iyilik yapmanın istisnasını açıklamaktadır.

Müfessir Sâbûnî âyeti tefsir sadedinde Hz. Peygamberin temiz eşlerinin de kendilerine saygı gösterilmesi ve evlenmelerinin haram kılınması hususunda müminlerin anneleri gibi olduklarını ifade eder. Dolayısıyla öz anne ile çocuğu arasındaki hüküm ne ise Peygamber hanımları da bunun gibidir.¹⁸ Sâbûnî kendi yorumuna ilâve olarak müfessir Ebussuûd’dan da şöyle nakilde bulunur: Onlarla evlenmenin haram kılınması ve hürmete layık olmaları hususunda, tıpkı anneler gibidirler. Bunun dışında, yabancı kadınlar gibidirler.¹⁹

Sâbûnî’ye göre وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ "Onun eşleri, onların analarıdır"²⁰ ifadesinde belîğ bir teşbih sanatı bulunmaktadır. Ona göre bu cümlede, teşbihin temel unsurlarından olan teşbih edatı ve vech-i şebah (benzetme yönü) hafzedilmiştir.²¹ Âyetle, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) eşlerinin müminlerin anneleri gibi saygı ve tazime layık oldukları vurgulanmakta, bu yönüyle onların anneleri gibi görülmesi gerektiği anlamı ifade edilmektedir. Böylece ayetteki teşbih hem mecaz hem de şer’î hüküm açısından güçlü bir anlam derinliği taşımaktadır

3. Örnek

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهَ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

¹⁷ el-Ahzab 33/6.

¹⁸ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/512.

¹⁹ Muhammed b. Muhammed el-îmâdî Ebûssuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitabî'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, ts.), 4/203.

²⁰ el-Ahzâb 33/6.

²¹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/517.

Allah Teâla, “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan ne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir”²² buyuruyor. Bu âyet, Allah’ın nurunun yüceliğini ve O’nun hidayetinin insanları nasıl aydınlattığını anlatır.

Sâbûnî bu âyetle Yüce Allah’ın, gökleri ve yeri nurlandırdığını, gökleri parlak yıldızlarla; yeri de şeriatler, hükümler ve değerli peygamberler göndererek aydınlattı.”²³ Sâbûnî âyetin tefsirine katkı olması bakımından Tâberî’den de nakilde bulunarak, "Allah, göklerde ve yerde bulunanları doğru yola iletendir. Onlar, Allah'ın nuru ile hakkı bulurlar. Sapıklık şaşkınlığından da onun hidâyetine sarılarak kurtulurlar.”²⁴ şeklindeki yorumuna yer verir.

Müfessir Sâbûnî *مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ* “Onun nurunun misâli, içinde kandil bulunan, duvardaki oyuğa benzer” cümlesinde teşbîh-i temsîlî sanatı bulunduğunu, Yüce Allah’ın, mümin kulunun kalbine yerleştirmiş olduğu nurunu, duvardaki oyukta bir cam mahfaza içinde bulunan çok ışık saçan kandile benzettiğini, kandilin mahfazası olan cam, parlaklık ve güzellikte inci gibi olan yıldızla benzediğini,²⁵ sonuçta Cenâb-ı Allah’ın kâinatı aydınlatıcı vasfını bu benzetme ile takdim ettiği kanaatindedir.

4. Örnek

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Allah “Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz

²² en-Nûr 24/35.

²³ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 2/340.

²⁴ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-Beyân 'an Te'vîli Âyâtî'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 18/105.

²⁵ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 2/346; Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin tefsirinde örnek olarak verdiği teşbîh sanatına dair bazı âyetler için bk., el-Bakara 2/17, 264; Âl-i İmrân 3/117; el-A'râf 7/176; er-Râ'd 13/14, 17; İbrâhim 14/18; en-Nahl 16/92.

yapmak istiyor." buyuruyor.²⁶ Ayette, Peygamber'in (sav) ailesinin, özellikle de hanımlarının, Câhiliye dönemi alışkanlıklarından uzak durarak daha erdemli bir yaşam sürmeleri, ibadetlerini doğru bir şekilde yerine getirmeleri, Allah'a ve Resulüne itaat etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bu ayet, müslümanların toplumsal hayatta nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiğiyle ilgili önemli bir uyarıdır.

Allah'a ve Resulüne itaat, doğru ibadet ve ahlaki değerlere bağlılık, İslam'ın temel öğretilerinden biridir.

Sâbûnî'ye göre *وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى* / "...daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın" cümlesinde teşbih-i belîğ sanatı bulunmaktadır. Çünkü âyette benzetme edâtı ile benzetme yönü zikredilmemiştir.²⁷

5. Örnek

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ / "Denizde (yelkenlerini) bayraklar gibi (açarak) süzülüp giden gemiler de O'nun kudretinin kanıtlarındandır."²⁸

Yüce Allah bu âyette kendi kudretine ve kâinatta var olan yaratılış mucizelerine dikkat çekmektedir. Örneğin denizlerde yelken açan gemiler, Allah'ın sonsuz gücünü ve düzenini gösteren birer işarettir. İnsanlar, bu tür doğal olayları müşâhade ederek Allah'ın varlığını ve kudretini daha iyi anlayabilirler. Âyette gemilerin denizlerde yol alırken bayraklar gibi yelkenlerini açarak ilerlemeleri, insanın da bu muazzam yaratılışı anlaması gerektiğini hatırlatan temsili bir anlatım vardır.

Sâbûnî'ye göre "Denizde akıp giden dağlar gibi gemiler O'nun alâmetlerindendir" cümlesinde gemiler büyüklük bakımından dağlara benzitilmiş ve teşbihi bir anlatım ortaya çıkmıştır.²⁹ Çoğu müfessir âyette geçen *أعلام* kelimesini "dağlar" şeklinde tefsir etmişlerdir.

²⁶ el-Ahzab 33/33.

²⁷ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2//340.

²⁸ eş-Şûra 42/32.

²⁹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2//340.

1.2.2. Hakikât ve Mecâz

1.2.2.1. Lugat ve İstilah Anlamı

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kelimeler hakîki ve mecâz olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Kur'an'da, doğrudan anlaşılabilen açık ifadeler konusunda (hakiki anlam) hiçbir zaman bir görüş ayrılığı yaşanmamıştır. Nitekim Kur'an'ın büyük bir kısmı da bu tür âyetlerden oluşur. Buna göre hakikât, "bir lafzın konulduğu anlamda kullanılmasıdır". Biz burada Kur'an'da mecâz içerikli âyetlerin bulunup bulunmadığına ilişkin âlimlerin farklı yaklaşımları bulunduğunu beyan etmekle iktifa ediyor, bu konuda tafsilata girmiyoruz. Hiç kuşkusuz Allah kelâmında, mecâz içerikli âyetlerin yer aldığı kanaati âyetlerdeki edebi hususiyeti izhâr etmektedir. Bu sayede Kur'ân âyetleri üzerinde daha derin bir düşünme çabası ortaya çıkacaktır. Kur'ân'ın nüzul sürecinde Arap dilinde var olan mecâz sanatının, zaman zaman Kur'ân âyetlerine de yansması son derece tabii bir durumdur. Çünkü Peygamber (s.a.v.) o toplumun içinde yaşayan bir mübellîğdir. Her ne kadar itiraz edenler olsa da İslâm âlimlerinin çoğu Kur'ân-ı Kerîm'de mecâz âyetlerin var olduğu kanaatindedir.³⁰

Mecâz kelime olarak, "جَارٌ" fiilinin ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli masdar kipi olup, "gelip geçilen yer, gelip geçilen zaman ya da gelip geçmek"³¹ anlamındadır. İstilah anlamı ise, "hakîkî ve mecâzî mânâ arasında bir alâka olduğu ve hakîkî mânâyı kastetmeye engel olan bir delil bulunduğundan dolayı, vazedildiği mânâdan ayrı bir mânaya kullanılan kelime"³² şeklinde tanımlanır.

Mecaz, söze güzellik, güçlülük, canlılık, zarafet, derinlik ve genişlik vermek vb. amaçlar için kullanılır. Mecâz; lugavi ve mürsel mecâz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır:

a) Mecâz-ı 'Akîf; bir fiili veya fiil manasına gelen ismi, kendi failine hakiki isnadına engel olan bir karine bulunmak şartıyla bir ilgi yüzünden mütekellime göre gerçek failinden başkasına isnâd etmektir.³³

³⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulumi'l-Kur'an*, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1971), 2/255.

³¹ İbn Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk., Naim Zerzur (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1407/1987), 359-361; et-Taftazânî Saduddin, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1390/1891), 352; Firuzabadi, *el-Kâmus*, 651.

³² Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâziha*, 71.

³³ Ali el-Carim ve Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-Vâziha*, 117.

b) Mecâz-ı Luğâvî ise, kendisi için vaz'olunmadığı manada kullanılan lafızdır veya lafzın vaz' olunmadığı manada kullanılmasıdır. Bir başka ifadeyle mecâz herhangi bir alakadan dolayı konulduğu mana dışında kullanılan ve aslî manasının kastedilmesine karine-i mâni'a (engel delil) bulunan lafızdır.³⁴

1.2.2.2. Sâbûnî Tefsirinde Mecâz Sanatının Kullanımı: Bazı âyetler Üzerinden Bir Değerlendirme

1. Örnek

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Allah, şüphesiz, Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temizlemeyecektir. Onlar için elem dolu bir azap vardır.³⁵ buyuruyor. Bu âyet, müminlere, Allah'a verdikleri sözlere ve yeminlerine sadık kalmanın önemini hatırlatmakta ve dünya menfaatleri uğruna bu kutsal taahhütleri bozmamaları gerektiğini öğretmektedir.

Bu âyette Allah'a söz verip o sözün gereğini yerine getirmeyen böylece sözüne ihanet edenlerin Âhret hayatında Yüce Allah tarafından asla muhatap alınmayacakları, verilen sözlerin arkasında durulmasının önemine vurgu yapılmaktadır. Hele bu söz Yüce Allah'a verilmişse bunun gereği mutlaka yapılmalıdır.

Sâbûnî *"Allah onlarla konuşmayacak"* cümlesinde geçen "konuşmama" kelimesinin Allah'ın gazabı ve hışmının şiddeti yerinde mecazen kullanıldığını; bundan sonra gelen "bakmayacak, temizlemeyecek" kelimelerinin de mecâzî anlatım olduğunu düşünür.³⁶

2. Örnek

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ

³⁴ Seyyid Ahmed el-Haşimi, *Cevahiru'l-Belağa fi'l-Meanî ve'l-Beyan ve'l-Bedî'* thk., Yusuf es-Sameylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 135; Mecâz hakkında bilgi için bk., Hasan Sarraoğlu, *İslâmın Doğuş Dönemi Arap Edebiyatında Mecâz Sanatı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 5-8.

³⁵ Âl-i İmrân 3/77.

³⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/213.

Yüce Allah, Hz. Meryem (r.anh)'a olan ihsanını hatırlatmak üzere, *Hani melekler, "Ey Meryem! Allah seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı."*³⁷ buyuruyor. Bu âyetle Hz. Meryem'in yüksek ahlâkî ve manevî özelliklere sahip olduğuna işâret edilerek onun hakkındaki tüm iddiaların geçersiz olduğu vurgulanmaktadır.

Sâbûnî'ye göre âyet; Hatırla o günü ki Allah melekler yani Cebrâîl (a.s.) şöyle demişti: Ey Meryem! Allah, kadınlar arasından seni seçti ve özellikle sana ikramlarda bulundu. Seni kirlerden, pisliklerden temizledi ve Yahudilerin sana yaptıkları kötü ithamdan korudu.³⁸ şeklinde tefsir eder.

Sâbûnî âyetle geçen الْمَلَائِكَةُ/melekler kelimesinden Cebrail'in kastedildiğini, bunun, zikr-i küll irâde-i cüz (bütünü zikredip onun bir parçasının kastedilmesi) kabilinden olduğunu ve burada cüz'ün yani Cebrâîl'in büyüklüğünü ifade ettiğini, bu sanata da mecaz-ı mürsel denildiğini ifade etmektedir.³⁹

3. Örnek

وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Yüce Allah bu âyetle *"Yüzleri ağaranlar ise Allah'ın rahmeti içindedirler. Onlar orada ebedi kalacaklardır."*⁴⁰ buyurur. Bu âyetle insanların dünyadaki amellerine göre ahirette farklı akıbetlerle karşılaşacakları, yüzleri ağaranların, Allah'ın rahmetine mazhar olup cennette sonsuza dek kalacakları anlatılır.

Sâbûnî'ye göre âyet, iyi amelleri sebebiyle yüzleri ak olan mutlu ve bahtiyar kişilere gelince; onlar ebedî olarak cennette kalacaklar, oradan asla çıkarılmayacaklardır.⁴¹ anlamına gelmektedir.

وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ /Allah'ın cennetindedirler, cümlesi ile ilgili olarak Sâbûnî "burada mecâz-ı mürsel vardır. Zira hail zikrolunup mahal kastedilmiştir. Yani bir yerde bulunan şey zikredilip o yerin kendisi ima edilmiştir. Yani onlar cennettedirler. Çünkü cennet rahmetin indiği yerdir."⁴² şeklinde bir açıklama yaparak bu âyetle mecâz sanatının bulunduğu kanaatine varmıştır.

³⁷ Âl-i İmrân 3/42.

³⁸ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 1/201.

³⁹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 1/203.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/107.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/107.

⁴² Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 1/222.

4. Örnek

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَزَوَّجْتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Allah (c.c.), *Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikah altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*⁴³ buyurur. Bu âyet mümin erkeklere evlenmeleri haram kılınan kadınları detaylı bir şekilde bildirir. Bütün bu kurallar aile içi ilişkilerin düzenlenmesi ve neslin korunması amacıyla konulmuş olup, toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde işlemesine yöneliktir.

Sâbûnî bu âyet ile ilgili olarak fikhî bir yorum yapmaktadır. Şöyle ki; "Annelerinizle evlenmek size haram kılındı. Baba veya ana tarafından olan nineler de bu hükme dâhildir. Kızlarınızla evlenmek de haram kılındı. Ne kadar aşağı inerse insan çocukların kızları da bu hükme dâhildir. Kızkardeşlerinizle evlenmek haram kılındı. Baba bir veya ana bir kızkardeş bu hükme dahildir. Halalarınız, yani babalarınızın ve dedelerinizin kızkardeşleri ile teyzeleriniz size haram kılındı. Erkek ve kızkardeşin kızları da haram kılındı. Bunların çocukları da bu hükme dâhildir.⁴⁴ şeklinde âyetin izahını yapmaktadır.

Sâbûnî âyette zikrolunan حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ "Anneleriniz size haram kalındı" cümlesinde mecâz-ı mürsel sanatının bulunduğunu, çünkü haram kılınan hususun, annelerin nikâhlanması olduğunu ve cümlede muzafın, yani nikâh lafzının hazfinin sözkonusu olduğunu düşünmektedir.⁴⁵

⁴³ en-Nisa 4/23.

⁴⁴ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/272.

⁴⁵ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/272; Sâbûnî'nin *Safvetü't-tefâsîr*'de mecaz sanatı ile ilişkilendirdiği bazı âyetler için bk., el-Bakara 2/43, 74, 144, 174, 231, 232, 259, 261; Âl-i İmrân 3/20, 42, 107, 130, 182; en-Nisa 4/2.

5. Örnek

وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أُنْزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Allah “Gece ile gündüzün yer değiştirmesinde, Allah’ın gökten indirdiği rızıkta (yağmurda) -ki, onunla öldükten sonra yere yeniden hayat vermektedir-rüzgârları çeşitli yönlerden estirmesinde düşünenler için alınacak dersler vardır.”⁴⁶ buyurur. Bu âyette gece ile gündüzün birbirini takip etmesinden bahsedilmesi, Allah’ın zaman üzerindeki mutlak hâkimiyetini gösterir. Ayrıca âyette yağmurun yeryüzüne düşmesinin ve bu sayede toprağın yeniden hayat bulmasının da Allah’ın yaratma ve diriltme gücüne güçlü bir delil oluşturduğu vurgulanır.

Sâbûnî bu âyette geçen “Allah’ın gökten indirdiği rızıkta” cümlesinde mecâz-ı Mürsel sanatı bulunduğunu, çünkü âyetteki rızık sözcüğüyle kastedilenin yağmur olduğunu, gökten inen yağmurun toprakla buluşarak her türlü sebzenin yetişmesine vesile olduğunu, dolayısıyla burada müsebbebiyet yani bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu ifade eder. Çünkü gökten rızık çıkmasına sebep yağmurun inmesidir. Bu nedenle sâbûnî burada mecâzi bir anlatım olduğu kanaatini taşımaktadır.⁴⁷

1.2.3. İstiare Sanatı

Beyân ilminin kısımlarından birisi de gerçek anlam ile mecâzi anlam arasındaki benzerlikten dolayı, bir kelimenin anlamının başka bir kelimeye aktarılması şeklinde tanımlanan İstiare sanatıdır. Sâbûnî tefsirinde İstiare sanatı oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede burada İstiare sanatı ve bu sanata verilen bazı örnek âyetler üzerinde durulacak ve bununla ilgili açıklamalara yer verilecektir.

⁴⁶ el-Câsiye 45/5.

⁴⁷ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 3/190.

1.2.3.1. Lügat ve İstilah Anlamı

Sözlükte *الاستيعارة* “bir şeyi kaldırmak veya onu bir yerden alıp başka bir yere koymak veya bir şeyden faydalanmak üzere onu birisinden ödünç olarak istemek”⁴⁸ anlamlarına gelir.

İstiare kelimesinin bu anlamının yanı sıra, “Ödünç alma, birinden eğreti bir şey alma, bir kelimenin manasını geçici olarak başka bir kelime hakkında kullanma, bir şeyi kaldırmak ve onu bir yerden alıp başka bir yere koymak veya bir şeyden faydalanmak üzere onu birisinden ödünç olarak istemek”⁴⁹ vb. manalara gelmektedir.

Bir beyân terimi olarak İstiare; “arada bir engel bulunmak şartıyla, bir sözü benzerlik ilgisiyle kendi mânâsı dışında kullanmaktır.”⁵⁰ İstiare, a) Müste’âr minh (kendisinden mana ödünç alınan); b) Müste’âr leh (ödünç mana kendisine verilen), c) Müste’âr (ödünç lafız veya terkid), d) Câmi (iki mana arasındaki ilgi), e) Karine-i Mânî’a (hakiki manayı kasta engel olan) olmak üzere beş unsurdan meydana gelmektedir.⁵¹ Câhiz İstiareyi, “bir şeyi, yerine geçebilecek bir başka şeyin adıyla adlandırma”⁵² olarak tanımlarken; Ebu’l-Hasan el-Cürçânî, “asıl anlam yerine ödünç alınan anlamla yetinilen, ibârenin nakledilenden başka bir ibâre yerine kullanıldığı tür”⁵³ olarak tanımlamaktadır. Rummânî’ye göre istiare, “izah için ibarenin sözlük anlamından başka bir anlama aktarılması”⁵⁴ demektir.

⁴⁸ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1980), 154; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/619; İsmail Durmuş ve İskender Pala, “İstîâre,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mart 2025).

⁴⁹ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 2. Basım, (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), 453.

⁵⁰ Taftazani, *Muhtasarü’l-Meânî*, 279; Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâğat*, 98; Bolelli, *Belâğat Arap Edebiyatı*, 83.

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Saduddin Hatip el-Kazvinî, *el-Îzâh fî ‘Ulumi’l-Belâğâ* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’-‘Ulûm, 1997), 263.

⁵² Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve’t- Tebyîn* (Kahire: y.y.,1968), 1/153.

⁵³ Ebu’l-Hasan el-Cürçânî, *el-Vesâta Beyne’l-Mütenebbi ve Husumihi* (Kahire: y.y.,1370/1951), 41.

⁵⁴ Ebû’l-Hasan Ali b. İsa Rummânî, *en-Nüket fî Îcâzi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-Maarif, ts.), 79; Mehmet Celal Varışoğlu, “18.Yüzyıl Divan Şiirinde İstîâre, Mecâz ve Mazmun kavramları ve Yüzyılın Şiirine Genel Bakış”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2004), 21-25.

İstiare, metinlerde anlamı derinleştirmek ve anlatımı güçlendirmek gayesiyle okuyucunun hayal gücünü harekete geçirerek metne estetik bir değer katar.

1.2.3.2. Sâbûnî Tefsirinde istiare Sanatının Kullanımı: Bazı âyetler Üzerinden Bir Değerlendirme

1. Örnek

حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Yüce Allah, "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır."⁵⁵ buyurmaktadır.

Sâbûnî, bu âyeti "Allah onların kalblerini mühürlemiştir. Artık o kalplere herhangi bir nur girmeyeceği gibi, onlarda iman nuru da parlamaz." şeklinde tefsir eder. Sâbûnî ayrıca âyette geçen حَتَّمَ Hateme, fiilinin kapatıp mühürlemek anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Sâbûnî âyeti açıklamaya devamla; kalplerdeki günahlar çoğaldığında, onlardaki basiret nurunun silindiğini, artık böyle kalplere iman, girecek bir yol bulamadığı gibi, küfür de bunlardan çıkış yolu bulamaz ifadelerine yer vermektedir.

Sâbûnî, bu âyetin tefsiri için Ebu Hayyân'dan da nakilde bulunmaktadır. Buna göre Ebû Hayyân âyeti şöyle açıklamıştır: "Allah, hakkı kabul etmedikleri için kulaklarını ve hidayet nurunu görmek istemedikleri için de gözlerini, menfezleri kapatılmış, kendisine yararı olan herhangi bir şeyin içeri girmesine engel olan bir örtü ile örtülmüş ve üzeri mühürlenmiş bir kaba benzetti. Yani bu organlar sıhhatli olmalarına ve idrak güçlerinin yerinde olmasına rağmen, hayrı görme, işitme ve onu kabul etme melekelerinden mahrumdurlar."⁵⁶ Fakat Allah (c.c) onların bu durumlarını doğrudan ifade etmeyip mesajını benzetme yoluyla daha etkili olarak verme yoluna gitmiştir.

Sâbûnî, âyetteki حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ "Allah onların kalplerini mühürledi." ifadesinde latif bir "İstiare-i tasrîhiyye" bulunduğu kanaatindedir.

Buna da Allah Teala'nın, âyette İstiare-i tasrîhiyye yoluyla, حَتَّمَ "hatm" ve غِشَاوَةً "gışâve" kelimelerini müstear olarak kullanmasını⁵⁷ gerekçe göstermektedir.

⁵⁵ el-Bakara 2/7.

⁵⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 1/33; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît* (Riyad: Mektebetü ve Metâbiün-Nasri'l-Hadîs, ts.), 1/51.

⁵⁷ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 1/33.

2. Örnek

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Yüce Allah, "O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."⁵⁸ buyuruyor.

Sâbûnî bu âyeti şöyle tefsir eder: "Ey Muhammed! Sana Kur'an-ı Kerim'i indiren O'dur. Kur'an'ın bazı âyetlerinin delâleti açıktır. Onlarda herhangi bir kapalılık ve karışıklık yoktur. Helal ve haram âyetleri böyledir. Bu âyetler, Kitab'ın aslı ve esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. İnsanların birçoğu bunların ne mânâyâ geldiğini anlayamazlar. Müteşâbih âyetleri, muhkem ve mânâsı açık olan âyetler yardımıyla anlamaya çalışan doğruyu bulur.⁵⁹ Sâbûnî yapmış olduğu bu değerlendirme ile muhkem (delâleti açık olanlar) ve müteşâbih (muhkem âyelerin desteğiyle olanlar kavramlarını izah etmektedir.

Sâbûnî, âyetteki edebi durum ile ilgili olarak Şerif Râdî'den şöyle bir nakil de yapmaktadır: "Onlar kitabın anasıdır". Bu bir istiareddir. Bundan maksat, bu âyetlerin, kitabın aslı olduğunu ve ondaki bütün özetlerin mânâsını toplamış olduğunu bildirmektir. Bu âyetler, kitabın anası durumundadır, sanki Kur'an'ın diğer âyetleri bunlara tabi veya bunlarla alakalıdır. Bu durum, çocuğun annesi ile olan ilgisine ve önemli işlerinde ona sığınmasına benzer.⁶⁰

3. Örnek

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/7.

⁵⁹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/184.

⁶⁰ Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin Şerif er-Râdî, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzi'l-Kur'an* (Beyrut: Mektebetu'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1988), 17; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/185.

Yüce Allah “Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.”⁶¹ buyuruyor.

Sâbûnî, bu âyeti "Kim, ameli karşılığında âhiret sevabı ve nimetlerini isterse, onun iyi amellerine kat kat karşılık vererek, sevap ve mükâfatını artırırız, Kim de amelinin karşılığında sadece dünya malı ve nimetlerini isterse, ona, istediklerinin bir kısmını, yani kendisi için takdir olunan bir miktar dünya malını veririz, Artık onun âhirette, sevap ve nimetten bir payı yoktur." şeklinde tefsir etmektedir. Müfessir Sâbûnî âyeti daha kapsamlı bir şekilde tefsir etmek üzere Zemahşerî'den şöyle bir aktarımda bulunur: "Yüce Allah, yarar sağlamak maksadıyla çalışan kimsenin yaptıklarına, mecaz yoluyla حَزَتْ "hars" ifadesini kullandı ve âhiret için çalışan kimsenin iyi amellerinin karşılığının kat kat verileceğini, dünya için çalışanlara ise, istedikleri değil de dünyalıktan bir miktar verileceğini bildirerek iki ameli birbirinden ayırdı."⁶²

Sâbûnî âyette geçen الْأَخْرَجَ حَزَتْ "Kim âhiret ürününü istiyorsa..." cümlesinde istiare yapıldığını, Yüce Allah'ın, âhiret için çalışmayı, istiare-i temsîliyye yoluyla, meyve ve hububatını toplamak için ekin eken kimseye benzettiğini ifade etmektedir.⁶³

4. Örnek

يُرِيدُونَ لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

Allah Teâlâ, "Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Halbuki kafirler istemeseler de Allah nurunu tamamlayacaktır."⁶⁴ buyurmaktadır.

Sâbûnî bu âyeti, müşrikler, "Allah'ın dinini ve nurlu şeriatını ağızlarıyla söndürmek isterler."⁶⁵ şeklinde açıklamaktadır. Sâbûnî ayrıca âyette zikrolunan "Allah'ın nurunu söndürmek" ifadesi hakkında Fahreddin Râzî'den (ö. 606/1210) şöyle bir nakil yapmaktadır. "لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ" "Allah'ın nurunu söndürmek için..."

⁶¹ eş-Şûra 42/20.

⁶² Ebû'l-Kâsım, Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî,, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997), 4/171; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 3/ 138.

⁶³ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: y.y, ts.), 29/314; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 3/147.

⁶⁴ es-Saf 61/8.

⁶⁵ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 3/375.

âyetiyle, Kur'ân'a "sihir" demek suretiyle İslam'ın bâtil olduğunu anlatmak istemelerinden dolayı kafirler alaya alınmıştır. Onların durumu, güneşin nurunu söndürmek için ona ağzıyla üfleyen kimseye benzetilmiştir. Burada onlarla istihza edilmiş ve eğlenceye alınmışlardır, Halbuki Allah, dinini her tarafta yayarak ve bütün dinlere üstün kılarak galip getirecektir.⁶⁶ Tehekküm, kişinin tahkir edilecek yerde yüceltilmesi, uyarılacak yerde müjde verilmesi, tehdit edilecek yerde ona vaadler verilmesi, kınanacak yerde ondan özür dilenmesi gibi durumlarda tam tersinin kastedilerek alay edilmesidir.⁶⁷

5. Örnek

Allah şöyle buyurur:

“*Kendilerine şöyle denildi: “Siz bu günle yüzyüze geleceğinizi nasıl unuttunuzsanız bugün de biz sizi unutuyoruz. Meskeniniz ateştir, size yardım edecek kimseler de yoktur.”*⁶⁸ Bu ayet, kıyamet günü inkârcılara yönelik bir hitaptır. Dünyadayken ahireti unutan, Allah'ın emirlerine uymayan ve hesap gününü göz ardı eden kimselere, hesap gününde aynı şekilde muamele edileceği bildirilmektedir.

Sâbûnî'ye göre âyette geçen “*Siz, bugüne kavuşacağınızı nasıl unutmuşsanız, biz de bugün sizi unatacağız.*” cümlesinde İstiare temsiliyye sanatı vardır. Çünkü Yüce Allah onların azap içerisinde bulunmaları durumunu bir yerde hapse konularak oradaki görevliler tarafından unutulup kendisine yiyecek ve içecek verilmeyen kimsenin durumuna benzetmiştir. Bu temsili bir anlatımdır. Âyette kastedilen onların azap içerisinde bırakılacağını vurgulanmasıdır.⁶⁹

6. Örnek

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

⁶⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/375; Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Safvetü't-Tefâsîr*'de istiare sanatı ile ilişkilendirildiği âyetler için bk., el-Bakara 2/49, 81, 112,138,175,187, 187, 259); Âl-i İmrân 3/7, 27, 52,77, 223, 112, 196; en-Nisa 4/21,56, 65.

⁶⁷ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahati'l-Belâğîyye ve Tetavvuruhâ* (Irak: Matbaatü'l-Mecmâ'il-İlmî el- Irâkî, 1983), 2/375.

⁶⁸ el-Câsiye 45/34.

⁶⁹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/190.

Allah: “Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah’a vermiş oluyorlar, Allah’ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah’a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah’a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir.”⁷⁰ buyuruyor. Ayet, Allah’a verilen sözlerin önemine ve ahde vefanın mükâfatına vurgu yapmaktadır.

Sâbûnî’ye göre “*Sana bâat edenler, ancak Allah’a bâat etmektedirler. Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir*” âyetinde, istiâre-i tasrîhiyye-i mekniyye vardır. Yüce Allah, rızasını istemek için kendi uğrunda canlarını feda etmek üzere onlardan aldığı sözü, malların karşılığı olarak verilen ticaret eşyasına benzetmiştir.⁷¹

1.2.4. Kinâye Sanatı

Bir sözün gerçek anlama gelebilecek şekilde bu anlamın dışında da kullanılması anlamına gelen kinâye, Sâbûnî tefsirinde oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Biz de bu kısımda kinâye sanatı ve bu sanatın Sâbûnî tefsirinde ele alınış şeklini örnek âyetler üzerinden inceleyeceğiz.

1.2.4.1. Lugat ve İstilah Anlamı

Kinâye, كَيْفِي fiilinden türemiş olan mastar bir kelimedir. Bu kelimenin Lugat anlamı, “gizlemek”⁷² demektir.

Kinâyenin istilahî anlamı ise, “gerçek manayı düşünmeye engel olacak bir karine (ipucu) bulunmamak şartıyla, bir sözün gerçek anlamına gelebilecek şekilde-benzetme amacına yönelik olmamak üzere başka bir anlamda kullanılması”⁷³ demektir. Kinâye’nin belâgat ilminin bir bölümü olarak anlamı ise, cümledeki asıl anlamın yanı sıra bir başka anlamın da anlatıldığı kelime veya cümle olarak anlaşılmaktadır. Mitracî bu minvalde olmak üzere Kinâye’yi, “aslî-hakîkî

⁷⁰ el-Fetih 48/10.

Sâbûnî Allah bu bağlılık sözünü, ticarette malların karşılığı olarak verilen eşyalara benzetiyor. Bu benzetme, Allah’a verilen sözün değerini ve ciddiyetini daha iyi anlatmak için yapılmış; tıpkı ticaretin sağlamlığı gibi, Allah’a verilen ahdin de sağlam ve kesin olması gerektiğini ifade ediyor.

⁷² Abdülaziz ‘Atîk, ‘İlmü’l-Beyân (Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, 1405/1985), 203; Ahmed Hâşimî, Cevâhirü’l-Belâğâ, 345; Sekkâkî, Miftâhü’l-‘Ulûm, 402.

⁷³ Hâşimî, Cevâhirü’l-Belâğâ, 346; Ali el-Cârim ve M. Emîn, el-Belâğatü’l-Vâziha, 123-124.

mananın kastedilmesine engel teşkil etmeyen bir karineyle birlikte lâzım mananın kastedildiği ifâde birimi"⁷⁴ olarak tanımlamıştır.

Burada Sekkâkî'nin tanımına da yer vermek gerektiği kanaatindeyiz. Sekkâkî'ye göre kinâye, "mezkûr'dan metrûka geçmek amacıyla açık ifâde tarzını terketme"⁷⁵ anlamındadır. Yani, ifade edilen durumdan açıkça ifade edilmeyen duruma geçiş yapmak demektir.

Teftâzânî ise kinâye'yi, "bir kelimenin birinci anlamının varolmasıyla birlikte, o kelimenin onu gerektiren ikinci bir anlamının da bulunması"⁷⁶ şeklinde tarif etmiştir.

Özet olarak kinâye sanatı, lafız açısından gerçek anlamı kastetme durumunu ortadan kaldırmayan bir ibâre olarak tanımlanmaktadır. Yüce Kitabımızda, kinâye üslûbuna daîr âyetlerin sayısının oldukça fazla olduğu yaptığımız araştırmadan anlaşılmaktadır.

1.2.4.2. Sâbûnî Tefsirinde Mecâz Sanatının Kullanımı: Bazı âyetler üzerinden değerlendirme

1. Örnek

وَاصْبِرْ لِّلْفُلْكِ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ

Cenâb-ı Allah Hz. Nûh (a.s.)'a hitâben; "Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır."⁷⁷ buyuruyor.

Sâbûnî âyeti şöyle tefsir eder: "Bizim gözetimimiz ve korumamız altında, sana öğrettiğimiz gibi gemiyi yap" anlamındadır.⁷⁸

Sâbûnî âyette zikredilen, وَاصْبِرْ لِّلْفُلْكِ بِأَعْيُنِنَا "Bizim gözümüzün önünde gemiyi yap." cümlesinde "gözler," kelimesinin gözetmek ve korumaktan kinaye

⁷⁴ İrfân Mitrâci, *el-Câmi' li Funûnî'l-Luğâtî'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 165.

⁷⁵ Sekkâkî, *Miftahü'l-'Ulûm*, 512.

⁷⁶ Saduddîn Teftazanî, *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh* (İstanbul: Matbaa-i Mektebi Sanayi, 1310/1892), 1/ 137-138.

⁷⁷ Hud 11/37

⁷⁸ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/14.

olduğunu düşünmektedir. Yani bu cümle "Allah'ın gözetmesi ve koruması" ile gemiyi yapması anlamındadır.⁷⁹

2. Örnek

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

Allah Teâlâ mümin kullarını övmek üzere, *"Onlar, korkarak ve ümid ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar. Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden de Allah için harcarlar."*⁸⁰ buyurur.

Sâbûnî bu âyetin, Onların bedenlerinin yataklardan ve uyunulacak yerlerden uzak durduğu anlamına geldiğini; bundan kasdın, bahsi geçen müminlerin ibadetle meşgul oldukları için, geceleri az uyuduklarını ifade etmek olduğu kanaatindedir.⁸¹ Bu bağlamda Sâbûnî, âyette geçen الْمَضَاجِعِ عَنِ الْجُنُوبِ "Onların yanları, yataklarından uzaklaşır" cümlesinin, geceleyin çok ibadet etmek ve zühd hayatı yaşamaktan kinaye⁸² olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Sâbûnî bu âyetin yanı sıra *"Geceleri pek az uyurlardı, seher vakitlerinde de istiğfar ederlerdi."*⁸³ âyetini de zikrederek Kur'an âyetlerinin birbirlerini tefsirine örnek de vermektedir.

3. Örnek

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Yüce Allah, müminlere Allah'tan korkmalarını ve herkesin Ahiret gününe hazırlıklı olmasını tavsiye etmek üzere, *"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."*⁸⁴ buyurur.

Sâbûnî âyette zikri geçen اتَّقُوا اللَّهَ "Allah'tan korkun" cümlesinin O'nun emirlerine sarılmak, nehiylerinden kaçınmak suretiyle azabından sakınmaları anlamına

⁷⁹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 2/17.

⁸⁰ es-Secde, 32/16.

⁸¹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 2/504.

⁸² Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 2/508.

⁸³ es-Secde, 32/16.

⁸⁴ el-Haşr 59/18.

geldiğini; وَلَتَنْتَظِرُنَّ نَفْسُ "her nefis baksın" cümlesinin ise herkesin, kıyamet günü için hazırladığı iyi amellerine baksın anlamında olduğunu⁸⁵ düşündürmektedir.

Sâbûnî âyetteki وَلَتَنْتَظِرُنَّ نَفْسُ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ "Her nefis, yarın için ne takdim ettiğine baksın" cümlesinde latîf bir kinaye bulunduğunu, Yüce Allah, yakınlığından dolayı kıyameti, kinaye olarak لِغَدٍ "yarın" kelimesi ile ifade ettiği⁸⁶ kanaatindedir.

4. Örnek

وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ

Yüce Allah Kureyş halkına hitaben, "Ey Kureyşliler, sizin arkadaşınız (Muhammed) bir deli değildir"⁸⁷ buyurur.

Sâbûnî âyeti şöyle tefsir eder: "Ey Kureyş topluluğu! Birlikte yaşadığınız, doğruluğunu, temizliğini ve aklının üstünlüğünü bildiğiniz Muhammed (s.a.v), iddia ettiğiniz gibi bir deli değildir."⁸⁸ Bu âyette de izah edildiği üzere Hz. Peygamber (s.a.v)'e inanmayanların iddialarının gerçeği yansıtmadığına, O'nun vahyettiklerinin Allah'tan gelen bir hakikat olduğuna dikkat çekmektedir.

Sâbûnî âyette geçen وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ "Arkadaşınız bir deli değildir" cümlesinde kinayeli bir anlatım bulunduğunu, cümledeki "arkadaşınız" kelimesinden, kinâye olarak Muhammed (a.s) kastedildiğini düşündürmektedir.⁸⁹

5. Örnek

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

Yüce Allah, "O gün işin dehşetinden baldırlar açılır; gözleri dönmüş olarak yüzlerini zillet bürür; secdeye çağırılırlar ama buna güçleri yetmez."⁹⁰ buyuruyor. Bu ayet, kıyamet günündeki büyük dehşeti anlatmaktadır. "Baldırların açılması" ifadesi, işlerin zorluğuna, büyük bir sıkıntı ve hesap verme anının yaklaştığına

⁸⁵ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/355.

⁸⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/358

⁸⁷ et-Tekvîr 81/22.

⁸⁸ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/525.

⁸⁹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, c. III, s. 525; Sâbûnî tefsirinde kinâye sanatı ile irtibatlandığı örnek âyetler için bk., el-Bakara 2/61, 66, 101, 187, 196, 222, 236; Âl-i İmrân 3/47; en-Nisa 4/23, 34; el-Maide 5/11, 64; el-En'âm 6/45; 125; el-A'râf 7/40, 57, 149; 189; el-Enfâl 8/37; et-Tevbe 9/67; Yunus 10/2, 96.

⁹⁰ el-Kalem 68/42.

işaret eder. Dünyadayken secde etmeyen, kibirlerinden dolayı Allah'a yönelmeyen insanların, o gün secde etmek istese bile buna güç yetiremeyeceği belirtiliyor.

Sâbûnî "O gün bacak açılır" cümlesi kıyamet gününde büyük olayların meydana gelmesinden ve şiddetin artmasından kinaye olduğu kanaatindedir.⁹¹

Sonuç

Belâgat, Arap dilinin en önemli ilimlerinden biri olup bir fikrin, sözlü veya yazılı olarak, yerinde, yeterince ve zamanında ifâde edilmesidir. Beyân bir manayı farklı söz ve yöntemlerle anlatmayı öğreten, kendine hâs kuralları olan bir ilimdir. Beyân, teşbih, istiare, mecâz ve kinâye olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki ince hakikatleri anlamaya çalışan Muhammed Ali es-Sâbûnî, Safvetü't-Tefâsir adını verdiği tefsirinde Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatıyla yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. O, tefsirinde Kur'ân'ın i'cazını ve onun ihtiva ettiği bilgileri ortaya koymak amacıyla dil ve belâgat ilmine özel önem vermiş, böylece farklı bir Kur'ân tefsiri çalışması ortaya çıkmıştır.

Sâbûnî tefsirindeki teşbihi anlatımlarla ayetlerdeki benzetmeleri detaylı bir şekilde açıklayarak, okuyucunun anlam dünyasını zenginleştirmeyi amaçlamıştır. Yine o Kur'an'daki istiare kullanımını inceleyerek, kelimelerin mecaz anlamlarını ve bağlam içindeki rollerini ortaya koymuştur. Sâbûnî'nin bütün bunlara ilâveten âyetlerdeki mecaz ifadelerini analiz ederek, sözcüklerin gerçek ve mecaz anlamları arasındaki ilişkiyi açıkladığı görülmüştür. Sâbûnî Kur'an'daki kinaye kullanımını ele alarak, ifadelerin hem yüzeysel hem de derin anlamlarına temas etmiştir.

Sâbûnî'nin "Safvetü't-Tefâsir" adlı eserinde sistematik bir beyân ilmi çalışması yapmadığı açıkça görülmektedir. Ancak, teşbih, istiare, mecaz ve kinaye gibi sanatlara yeri geldikçe temas etmiş, tanımlamalar yapmış ve Kur'an ayetleriyle destekleyerek açıklamalar getirmiştir.

Muhammed Ali es-Sâbûnî, "Safvetü't-Tefâsir" adlı eserinde genellikle nakilci bir yöntem izlemiş, rivayet ve dirayet tefsirlerinden geniş alıntılar yapmıştır.

⁹¹ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, 3/432.

Müfessirin bu nakillerde tenkid yöntemini benimsememesi, onun muhafazakâr bir tutum içinde olduğunun bir kanıtıdır.

Araştırmamız sonucunda tefsirde teşbih, istiare, mecaz ve kinaye sanatlarıyla ilgili yaklaşık 475 ayetin delil olarak sunulduğunun tespit edilmesi, beyân ilminin bu tefsirde ne kadar geniş bir yer tuttuğunun kanıtıdır.

Kaynakça

- ‘Atîk, Abdülazîz. *‘İlmü’l-Beyân*. Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-‘Arabiyye, 1405/1985.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Belâğat-ı ‘Osmaniye*, İstanbul: Akçağ Yay., 1310/1894.
- Ankaravî, İsmâîl Rusûhî. *Miftâhü’l-Belâğat ve Misbâhu’l-Fesâha*. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Matbaası, 1284.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1980.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâğat Arap Edebiyatı*. İstanbul: MÜİF Yay., 6. Basım. 2011.
- Bulut, Ali. *Belâğat Meânî-Beyân-Bedî’*. İstanbul: İFAV. Yay., 1. Basım, 2013.
- Câhız, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-Tebyîn*. 3 Cilt. neşr., Abdüsselâm Muhamed Hârûnel. Kahire: y.y., 1405/1985.
- Cârim, Ali- Emîn, Mustafa. *el-Belâğatü’l-Vâziha*, Mısır: y.y.,1959.
- Cürçânî, Ebu’l-Hasan. *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve Husumihî*. Kahire: 1370/1951.
- Develioğlu, Ferit; *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat, “Hasr” ve “Kasr” Mad.*, Ankara: Aydın Kitabevi, 2. Basım. 1997.
- Ebû Hayyan el-Endelüsî Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Bahru’l-Muhît*, 11 Cilt. Rıyad: Mektebetü ve Matâbî’ün-Nasrî’l-Hadîs, t.y.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitabî’l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmed Ata. 9 Cilt. Rıyâd: Mektebetü Rıyâd el-Hadîse, ts.
- Eren, Şadi. *Kur’ân’da Teşbîh ve Temsiller*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü’l-Muhît*. 4 Cilt, Beyrut: Mektebetü tahkikü’t-turâs fî müesseseti’r-Risâle, 1987.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. *“Beyân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mart 2025.
- Hâşimi, Seyyid Ahmed. *Cevâhirü’l-Belâğat fî’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*. Thk.Yusuf es-Sameylî. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu’l Fazl. Cemâluddîn Muhammed el-İfrîkî. *Lisânü’l-‘Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1410/1990.
- Durmuş İsmail ve Pala İskender. *“İstiâre”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mart 2025). <https://islamansiklopedisi.org.tr/istiare>

- Karaver, Ümit. "Kara Saîd'in Şerhü Risâlet-i İstiare" adlı Eserinin Edisyon Kritiği, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009.
- Kazvînî, el-Hatîb Ebû Abdullah Muhammed. *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*. thk. Behiç Gazevi. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1993.
- Kur'anYolu.Erişim10Mart 2025. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php>
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemül-Mustalahatî'l-Belâğîyye ve Tetavvuruhâ*. Irak: Matbaakü'l-Mecmâ'il-İlmî el- Irâkî, 1983.
- Mitracî, İrfân. *el-Câmî' li Funûni'l-Lüğâtî'l-'Arabîyye*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 28 Cilt, Beyrut: ts.
- Recâizâde, Mahmud Ekrem. *Ta'îm-i Edebiyât*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1299.
- Rifat, Mehmed. *Mecâmi'ü'l-Edeb İlm-i Belâğat, İlm-i Me'âni, İlm-i Beyân İlm-i Bedî'*. İstanbul: Dersaadet, 1308/1890.
- Rummânî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsa. *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Maarif Yay., ts.
- Saîdi, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-İzâh fî Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2000.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1985.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâğat*. İstanbul: Bilimevi Yay. 2001.
- Sarraoğlu, Hasan. İslâmın Doğuş Dönemi Arap Edebiyatında Mecâz Sanatı. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Sekkâkî, İbn Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'Ulûm*. Thk., Naim Zerzur. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmîyye, 1987.
- Şerif Râdî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin. *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabîyye, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-Beyân an Te'vîli-Ayati'l-Kur'ân*. 30. Cilt, Beyrut: Kur'an, Daru'l Fikr, 1988.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Muhtasaru'l-Meânî*. Eser Kitabevi, İstanbul: 1960.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *et-Telhîh 'Ale't-Tavzîh*. 2 Cilt, İstanbul: Matbaa-i Mektebi Sanayi, 1310/1892.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1390/1891.
- Varışoğlu, Mehmet Celal; "18.Yüzyıl Divan Şiirinde İsti'âre, Mecâz ve Mazmun Kavramları ve Yüzyılın Şiirine Genel Bakış", Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Yavuz, Ömer Faruk; *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fî Vücûhu't-Te'vîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1977.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh; *el-Burhân fî 'Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dari't-Turâs, ts.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

Kanunun Toplum, Din ve Siyaseti Temelli Etkileşimleri ve Bunların İslam Hukukunun Kanunlaştırılmasına Tesiri*

İslam Helal**

Öz

Hukuk, toplumun çeşitli unsurlarıyla hem etkileme hem de etkilenme şeklinde karşılıklı etkileşim içindedir. Nitekim hukuk, toplumun demografik yapısının niteliği ve çeşitli sosyal krizler gibi sosyal etkenlerle etkileşime girer. Benzer şekilde baskı gruplarının etkinliği ve siyasi partiler gibi farklı siyasal yapılar vasıtasıyla ortaya çıkan siyasal etkenlerle de etkileşim içindedir. Aynı zamanda hukuk, devletin dinle ilişkisi, dinî kurumların mahiyeti ve bu kurumların etkisi gibi dinî etkenlerle de etkileşim hâlinindedir.

Siyasal ve toplumsal olgu, fıkıh ve teşrî' alanına ilişkin çalışmalar üzerinde birtakım etkiler doğurmuştur. Mevcut durum göstermektedir ki, konuları akaid kapsamına giren hilâfet meselesi etrafında İslam mezhepleri arasındaki görüş ayrılıkları sebebiyle İslam hukukçuları hilâfet ve diğer kamu hukuku meselelerini çalışma hususunda pek istekli davranmamışlardır. Bu durumun bir başka açıklaması da, söz konusu uzak duruşun uzun dönemler boyunca İslam dünyasında hâkimiyet kuran istibdat rejimlerinin sorgulanmasından doğabilecek risklere maruz kalma endişesidir.

İslam hukukuna ait hükümlerin kanunlaştırılması, bu hükümlerin yazılı hâle getirilerek doğrudan hukuk uygulayıcı kurumlar tarafından tatbik edilebilecek bir yapıya kavuşturulması anlamına gelmektedir. Bu sebeple, hukukun siyasal, sosyal ve dinî etkenlerle olan etkileşimini incelemek; İslam şeriatından neşet eden, fakat toplumun gerçeklerinden kopuk olmayan bütüncül bir hukuk sistemi inşasına katkı sağlayacaktır. Bu doğrultuda, makalede iki farklı kanunlaştırma modeli ele alınmakta ve bu modeller üzerindeki çeşitli etkileşimlerin kanunlaştırma hareketi üzerindeki tesirleri analiz edilmektedir. Nihai hedef, İslam şeriatının kanunlaştırılmasında doğrudan etkili olan faktörleri belirleyerek, toplumu yönetebilecek ve çağdaş ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeni bir kanunlaştırma sürecinin inşasında bu faktörlerden yararlanmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Din, Hukuk, Kanunlaştırma, Mecelle.

The Process of Codification and the Interactions of Islamic Law with Social, Political, and Religious Dynamics

Abstract

Law interacts with various elements of society in a reciprocal relationship of influence and impact. It engages with social factors such as the demographic composition of society and various social crises. It also interacts with political influences, including the effectiveness of pressure groups and the impact of political actors such as parties and other forms of political forces. Furthermore, it is shaped by religious influences, including the state's relationship with religion, the nature of religious institutions, and the extent of their influence.

* "20. Yüzyılda Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Uygulama Problemleri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., e-mail: imhelal@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1498-6176>.

Atıf/Citation: Helal, İslam. "Kanunun Toplum, Din ve Siyaseti Temelli Etkileşimleri ve Bunların İslam Hukukunun Kanunlaştırılmasına Tesiri". *BAİD* 21 (Haziran 2025), 79-95.

The political and social realities have left a noticeable imprint on jurisprudential and legislative studies. It is evident that jurists have shown little enthusiasm for studying the caliphate or other matters of public law, primarily due to the deep-seated divisions among Islamic sects regarding the caliphate, a topic that has traditionally fallen within the domain of theological inquiry. Another explanation suggests that this reluctance stemmed from the fear of confronting authoritarian regimes, which dominated the Islamic world for extended periods.

The codification of Islamic legal rulings entails transforming them into a written legal form that can be directly enforced by institutions of law enforcement. Therefore, examining the political, social, and religious interactions with law contributes to the development of a comprehensive legal system derived from Islamic shari'a and grounded in the social realities of the community. To this end, the article presents two models of codification, analyzing the impact of various interactions on the process of legal codification. The objective is to identify the direct factors influencing the success of Islamic legal codification, with the aim of utilizing these insights to develop a new codification capable of managing society and responding to its contemporary needs.

Keywords: Islamic Law, Codification, Religion, Law, Mecelle.

التفاعلات الاجتماعية والدينية والسياسية مع القانون وأثرها في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية

الملخص

يتفاعل القانون مع عدد من عناصر المجتمع تأثيرًا وتأثرًا، فهو يتفاعل مع المؤثرات الاجتماعية مثل طبيعة التركيبة الديموغرافية للمجتمع والأزمات الاجتماعية المختلفة، وكذلك يتفاعل مع المؤثرات السياسية مثل فعالية جماعات الضغط ومدى تأثير الجماعات السياسية مثل الأحزاب وغيرها من صور المؤثرات السياسية، كما يتفاعل مع المؤثرات الدينية مثل علاقة الدولة بالدين وطبيعة المؤسسات الدينية ومدى تأثيرها.

لقد أدى الواقع السياسي والاجتماعي إلى إحداث آثار في الدراسات الفقهية والتشريعية، فالواقع يثبت أن الفقهاء لم يتحمسوا لدراسة الخلافة ولا غيرها من مسائل القانون العام بسبب الخلافات بين الفرق الإسلامية حول الخلافة، التي دخلت مباحثها ضمن مباحث العقائد، كما أن هناك تفسير آخر مفاده أن هذا العزوف ناتج عن خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي لعهود طويلة. إن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية يعني تحويلها إلى قانون مكتوب قابل للتطبيق المباشر من مؤسسات إنفاذ القانون، لذا فإن دراسة التفاعلات السياسية والاجتماعية والدينية مع القانون تساعد على بناء منظومة قانونية متكاملة مستمدة من الشريعة الإسلامية وليست في معزل عن واقع المجتمع، وفي سبيل هذا يستعرض المقال نموذجين للتقنين مع بيان أثر التفاعلات المختلفة على حركة التقنين. وذلك بهدف تحديد طبيعة المؤثرات المباشرة في إنجاح عملية تقنين الشريعة الإسلامية للاستفادة بها في إنتاج تقنين جديد ينجح في إدارة المجتمع وتلبية متطلباته المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، الدين، القانون، تقنين، المجلة

تمهيد

يمكن تعريف التقنين وفق مفهومه العام بأنه: "تجميع الأحكام وتصنيفها وترتيبها بتبويب منطقي علمي على هيئة مواد متتابعة"¹، وفي هذا الإطار يمكن تعريف تقنين الشريعة الإسلامية بأنه: "جمع أحكام المسائل في كل باب وصياغتها في عبارة سهلة في مواد متتابعة بحيث يقتصر في حكم كل مسألة على رأي

¹ طارق البشري، الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (القاهرة: دار الشروق، 1996)، 15.

واحد يختاره المشرع من بين الآراء المتعددة في المسألة لكي يجري القضاء على هذا الرأي المختار في جميع المحاكم وبين سائر المتقاضين".²

تحتل القواعد القانونية (التقنين) مكانة أساسية في النظام القانوني للدولة، وذلك لاعتبارات متعددة: حيث تعبر القوانين المكتوبة عن فلسفة الدولة التي تتبناها، حيث إن الاستمداد وطريقة الصياغة ولغتها وآليات الإقرار والتعديل كلها تعد دلالة على فلسفة الدولة وتوجهها وتصوراتها عن الدين والأخلاق والمجتمع والسياسة. وتسعى الدول لتنظيم سلوك الأفراد من خلال القوانين، وعلى الرغم من إغراء الانسياق وراء الرغبة في تنظيم كافة نواحي الحياة عبر القانون، ولأن الناس يضيقون بالقوانين الكثيرة، كما أن كثرة التشريعات تنتقص من هيبة القانون على المدى البعيد، لهذا يعمل المشرعون على صياغة فلسفة الدولة وتوجهاتها في نطاق لغوي موجز وعبارات محكمة.³

كما يعتبر التقنين المحور الأساسي الذي تم إنشاء النظام القانوني لخدمته إنشاءً وتطبيقاً وتنفيذاً، والقوانين مثلها مثل كافة الترتيبات الرسمية تتكلف الكثير، لأن الدولة تلزم بالإنفاق على تطبيقها وإيجاد سبل تنفيذها، وإذا سمحت الدولة بتحويل القوانين إلى نصوص غير معمول بها فإنها بذلك تقوض احترام القانون وتهدم فكرة الدولة بصورة عامة، ولذلك فإن تكلفة فرض ما يتطلبه القانون وما يحظره من أبرز أولويات السلطة الحاكمة.⁴

يعد التقنين كذلك صورة من صور التطور القانوني، حيث اهتمت المجتمعات إلى تدوين قوانينها ونشرها في صورة مدونات قانونية يصدرها المشرع بعد ما اشدت ساعد الدولة، فصار التشريع مصدرًا للقانون.⁵ كما يعتبر التقنين وسيلة التحكم الأساسية في بقية أركان النظام القانوني، حيث تسن تشريعات تنظم عمل الجهات التشريعية والقضائية والتنفيذية. والنصوص القانونية كذلك. كذلك يمكن اعتبار القانون أداة لقياس التبعية حيث تحرص الدول الاستعمارية على إبقاء الدول التي سبق احتلالها تابعة لها، وبقدر تحرر الدولة من قيود المستعمر يتحرر نظامها القانوني وينعكس ذلك على صياغة القوانين.

من المهم كذلك الإشارة إلى أن التدوين ليس مرحلة مستقلة من مراحل نشأة القانون، فالتدوين صورة من صور التطور الحضاري ونتج عنه تغييرات اجتماعية وقانونية متعددة إلا أنه لم يطرأ جديد غير في طبيعة وخصائص القاعدة القانونية باستثناء اشتداد ساعد الدولة وازدياد أهمية التشريع كمصدر للقانون فيها.⁶

ونظرًا لأهميته الحضارية البالغة فلم يكن تدوين القانون ظاهرة مقصورة على شعب دون آخر، بل كان ظاهرة عامة في الشرق والغرب على حد السواء، بمجرد أن اهتمت الشعوب إلى الكتابة بعد أن وصلت إلى درجة معينة من الثقافة والحضارة، وبعض الشعوب وصلت إلى هذه الدرجة من الحضارة في الوقت الذي استقر فيها قانونها في صورة تقاليد دينية مثل اليهود والهنود وبعضها الآخر وصل إليها بعد أن ظهر قانونها في صورة تقاليد عرفية مثل أثينا وبابل وآشور⁷، وبعض الشعوب دونت قانونها وأصدرته في صورة تشريع، كما حدث في روما وبلاد الإغريق وبابل ومصر، وهذه هي المدونات الرسمية codes،

² عبد الودود السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة (بيروت: دار النهضة العربية، 1993)، 147.

³ توني أونوريه، آراء في القانون، ترجمة مصطفى رياض (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1998)، 12.

⁴ أونوريه، آراء في القانون، 12.

⁵ صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (القاهرة: دار النهضة العربية، 2007)، 24.

⁶ أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، 118.

⁷ أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، 119.

وبعضها الآخر دونته في سجلات من وضع الأفراد المهتمين بالقانون ولم يصدر به تشريع من السلطة الحاكمة فأخذ صورة السجلات العرفية coutumiers، كما حدث بالنسبة للآشوريين والحيثيين، ومع ذلك جرت عادة الباحثين على إطلاق تعبير المدونة على هذه السجلات، وتمييزًا لها عن المدونات الرسمية سميت بالمدونات العرفية، حرصًا على عدم الخلط بين التدوين والتشريع.⁸

تهدف هذه المقالة إلى تقديم طرح يتناول واحدًا من أبرز الجوانب الحيوية في مسار تقنين أحكام الشريعة الإسلامية وهو البعد التفاعلي بين القانون والعوامل الاجتماعية والدينية والسياسية، وهو ما يكمل العمل البحثي الذي تم إنجازه في العديد من الدراسات التي انصب اهتمامها على الجوانب الفقهية أو القانونية المجردة دون التوقف عند ديناميكيات الواقع وتأثيراته المتبادلة. وتكمن أهمية هذه الدراسة في تقديم قراءة شاملة تتجاوز النظرة الأحادية للنصوص الشرعية، لتكشف عن الكيفية التي تسهم بها البيئة الاجتماعية والسياسية والدينية في صياغة آليات التقنين وفي توجيه اختيارات الفقهاء والمشرعين. هذا الطرح يفتح أفقًا لفهم أكثر عمقًا لسيرورة التشريع الإسلامي في العصر الحديث، ويبرز دور السياقات المختلفة في تشكيل القوانين المستمدة من الشريعة.

وعلى صعيد الإسهام في البحث العلمي، فإن المقالة تهدف إلى تقديم إضافة نوعية إلى الأدبيات المعاصرة من خلال معالجتها لمسألة التفاعل بين البنى الاجتماعية والسياسية والدينية والقانونية بمنهجية تحليلية تتقاطع مع علم الاجتماع القانوني ودراسات الفقه الإسلامي. وهي بذلك تسهم في سد فجوة معرفية قائمة في بحوث تقنين الشريعة التي كثيرًا ما اقتصر على التحليل النصي أو التاريخي دون ربط كافٍ بالواقع السياسي والاجتماعي. ومن خلال هذا الطرح، تُمكن الدراسة الباحثين وواضعي السياسات وصنّاع القرار من إدراك أن عملية التقنين ليست مجرد نقل حرفي للأحكام الفقهية، بل هي نتاج حوار معقد بين النص والواقع، ما يعزز فرص بناء منظومات قانونية شرعية أكثر توافقًا مع حاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

1 التفاعلات الاجتماعية

1.1 الترابط بين المجتمع والقانون

من المؤكد وجود تلك الرابطة بين وجود المجتمع البشري وبين ظهور القانون، فقد كانت الحاجة ماسة منذ بدء الخليقة لوجود نوااميس للضبط الاجتماعي، ترمي إلى استقرار النظام وتحقيق الأمن والتوفيق بين الرغبات والمصالح المتعارضة بين الأفراد وتنظيم العلاقات التي غالبًا ما تكون مصحوبة بالمنافسة والمنازعات والاعتداءات، ونوااميس الضبط الاجتماعي متعددة كالأخلاق والدين والتربية والقانون، ويعتبر القانون من أهم وسائل الضبط الاجتماعي نظرًا لشموله وتغطيته كافة جوانب المجتمع، هذا بالإضافة إلى صفته الملزمة المنبثقة عن تنظيمه والاعتقاد الجماعي بوجود تطبيقه، وقيام سلطة الدولة على ضمان تنفيذه واحترامه.⁹

لقد بدأ الإنسان بتدوين القوانين في أزمنة موعلة في القدم، فهناك قانون (تحت) الذي أصدره الملك مينا الفرعوني 4200 ق.م.¹⁰، كما عثر الباحثون على ثلاث رُقم (ألواح) طينية مكتوبة في العصر الآشوري

⁸ أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، 119.

⁹ محمد منصور، المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2010)، 42.

¹⁰ علي جعفر، تاريخ القوانين (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، 29.

القديم 2000 - 1350 ق.م مدون عليها بعض القواعد القانونية¹¹، وهناك قانون حمورابي، والألواح الاثنا عشر، وغير ذلك من الجهود القانونية التي ارتبطت بتطور المجتمعات المتناثرة إلى دولة موحدة، وارتبطت بتغير مصدر الحق من القوة إلى القانون، وانتقال سلطة التنفيذ لتصبح في يد الدولة حصراً، بعد أن كانت في يد الأقوى والأكثر نفوذاً في المجتمعات المتخلفة حضارياً.¹²

1.2 التفاعل الجغرافي-الاقتصادي

يتفاعل العامل الجغرافي كذلك مع طبيعة النظام القانوني، فالدول المجاورة للبحار تعيش في ظل نظم لا توجد عند الشعوب التي لا تتصل أرضها بالبحار، فحرية الملاحة وتقدم التجارة البحرية يؤثر في قانون الدول. كذلك أنظمة الأمم الزراعية تختلف عن أنظمة الأمم التجارية أو الرعوية.¹³ يتفاعل العامل الاقتصادي مع القانون، حيث يختص الاقتصاد ببحث المشكلات الإنسانية المتعددة بـموارد محدودة، بينما يهتم القانون بوضع القواعد التي تنظم العلاقات في المجتمع¹⁴، فالوقائع الاقتصادية قد تسبق القانون في وقوعها فتسهم في تطور النظام القانوني، وقد يسبق القانون الوقائع الاقتصادية فيؤثر فيها ويضعها في الإطار الذي يتوافق معه.¹⁵

1.3 التفاعل المتبادل بين الثقافة والقانون

يرتبط القانون كذلك بالعرف والثقافة المجتمعية، فعلى مر العصور تطورت الأنظمة القانونية وتنوعت، حيث برزت أنظمة قانونية مستمدة من التشريعات السماوية، وهناك أنظمة قانونية وضعها البشر بأنفسهم، والملاحظ أنه على قدر تطور الحضارة يوجد تطور في النظام القانوني فيها، سواء في الإطار النظري الاجتهادي الذي يعني بالتصورات والأفكار التي يتم تحويلها لاحقاً على أيدي الساسة إلى قوانين واجبة النفاذ، أو على الصعيد التطبيقي وهو تحويل تلك القواعد إلى قرارات يتم الحكم بها عن طريق القضاة ويتم تنفيذها عن طريق السلطة التنفيذية، ولهذا يقول أونوريه: "إن القوانين بعكس الجينات تحدد ثقافتنا".¹⁶

يصوغ المجتمع بصورة ذاتية نوعاً من القواعد العرفية والعادات التي تختلف عن القوانين في نوع الجزاء المترتب عليها، حيث يقتصر الجزاء في مخالفة القواعد العرفية والعادات على الجزاء المعنوي دون جزاء مادي توقعه الدولة، وتعد الأعراف أحد مصادر القانون، حيث يمكن أن تتحول إلى قاعدة قانونية بعد ثباتها ورسوخها لفترة من الزمان واعتماد جهة التشريع لها.¹⁷

يقوم القانون بأدوار وقائية وعلاجية من أجل حماية القواعد التي اصطلح مجتمعاً على تحويلها إلى قوانين واجبة النفاذ بقوة الدولة، فالدور العلاجي يتمثل في توقيع العقاب على من يخالف القانون على نحو يؤدي إلى إزالة المخالفة أو إلزام المخطئ بالتعويض عن الضرر الذي تسبب فيه، أما الدور الوقائي فيتمثل في زجر الأفراد وحملهم على احترام القانون خوفاً من توقيع الجزاء عليهم عند مخالفته، فالقانون يشارك في صناعة الأعراف عبر تحديد السلوكيات المقبولة والمرفوضة مجتمعياً.¹⁸

11 صاحب عبيد الفتلاوي، *تأريخ القانون* (عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998)، 67.

12 أونوريه، *آراء في القانون*، 23.

13 أبو طالب، *تأريخ النظم القانونية والاجتماعية*، 160.

14 أبو طالب، *تأريخ النظم القانونية والاجتماعية*، 182-183.

15 أبو طالب، *تأريخ النظم القانونية والاجتماعية*، 184.

16 أونوريه، *آراء في القانون*، 20.

17 منصور، *المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية*، 34-35.

18 منصور، *المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية*، 25-26.

وعلى الرغم من أن التشريع يعتبر عاملاً مهماً في التثقيف إلا أن مجرد إصدار القانون لا يمكن أن يغير الأيدلوجية تغييراً جوهرياً بين عشية وضحاها، أو أن يقدم عصا سحرية تستطيع تغيير المجتمع بصورة كاملة، فالمجتمع كذلك يمارس ضغوطاً بإمكانها التأثير في القوانين.¹⁹

1.4 الالتزام القانوني حالة مجتمعية

وحقيقة الالتزام بالقانون أنه التزام أدبي بالأساس، يشعر من خلاله الملتزم أنه أمام واجب أدبي للخضوع لأوامر السيد أو الشرطي أو القاضي حسب مقتضى الحال، إن هذا الشعور بالالتزام تجاه القانون هو ما يدفع الإنسان إلى إطاعة القانون حتى وإن كان مؤمناً بخلاف أحكامه.²⁰

وفي هذا المعنى يقول شيخ الأزهر محمود شلتوت في خطاب له بعنوان (عيد الدستور): "إن الدساتير المكتوبة هي مجرد حروف مكتوبة بالحبر، لا تقوم بعملها في حفظ الأمم وتنميتها إلا من خلال الشعور الداخلي لدى الشعب بأهمية احترام الدساتير، واحترام الدساتير ليس بإقامة الاحتفالات الرسمية بل بالتضامن الاجتماعي الدافع إلى العمل بأحكامها، وذلك على مستوى الفرد والأسرة والهيئة الحاكمة، وأن ثقة الأمة تزيد في دستورها عندما ترى تحول توجهاتها إلى منجزات عملية في الدفاع والاقتصاد والتعليم".²¹

لقد طور علم الاجتماع القانوني مفهوم السريان الاجتماعي للقانون، فقاعدة ما تسري اجتماعياً عندما تتبع أو عندما يعاقب على عدم اتباعها، وهي مسألة متفاوتة الدرجات فالقاعدة التي تتبع بنسبة ثمانين بالمائة من حالاتها ويعاقب على خمسة وتسعين بالمائة من حالات عدم اتباعها تعتبر على درجة كبيرة من التأثير الاجتماعي، وبالمقابل فإن القاعدة القانونية التي تتبع بنسبة خمسة بالمائة فقط من حالاتها ويعاقب على ثلاث بالمائة من حالات عدم اتباعها تعتبر قاعدة ضعيفة جداً في تأثيرها الاجتماعي.²²

1.5 القانون أداة لهندسة المجتمع

لقد وضع الفيلسوف الألماني هيغل Hegel أساساً فلسفياً لنظرية مفادها أن المجتمع يعتبر كياناً مختلفاً عن الأفراد وليس مجرد مجموع الأفراد كما تصوره روسو Rousseau، وهو ما مهد لاحقاً لظهور آراء مفادها أن القانون نفسه ليس مجرد صياغة قانونية وإنما هو تعبير حدسي لأوامر العرق أو الأمة نفسها، ويقوم الزعيم الملهم الذي يمثل إدراكه ذروة الحق والقانون والأخلاق²³، بينما يرى روسكو باوند Roscoe pound أن العملية القانونية تعتبر شكلاً من أشكال الهندسة الاجتماعية²⁴، حيث يتم ضبط المجتمع عبر إعادة تأهيل أفكار وتصورات الأفراد حول السلوكيات عبر القانون الذي يمكنه "نمذجة" سلوكيات معينة تعبر عما يجب فعله وما ينبغي تجنبه، وكذلك وضع تصور للمواطن المثالي ليكون معياراً يستخدمه الأفراد في المجتمع.

فالقانون إذن هو نتاج المجتمع ومرآة صادقة لحضارته وتصورات من ناحية، ومن ناحية أخرى يعتبر القانون أحد أدوات هندسة المجتمع وقيادته وتنظيمه، وتتمتع الشبكات الاجتماعية المتنوعة بنفوذ كبير في صياغة القوانين، وذلك عبر جماعات الضغط وجمعيات المصالح المختلفة، كما تؤثر النخب

19 دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص (الكويت: عالم المعرفة، 1981)، 307.

20 لويد، فكرة القانون، 49.

21 شلتوت، من توجيهات الإسلام، 516-517.

22 ألكسي، فلسفة القانون مفهوم القانون وسريانه، 135-136.

23 لويد، فكرة القانون، 185-186.

24 لويد، فكرة القانون، 192.

الحاكمة في صياغة القوانين بما يخدم توجهها السياسي وتصورها الديني، وهو ما يشكل علاقة متشابكة ينبغي أن يلم الباحث بها أثناء دراسته للقانون بصورة تحليلية.²⁵ ونظرًا لأهمية دراسة الأنظمة القانونية باعتبارها منتجًا حضاريًا بديعًا فهناك تخصص في مجال الدراسات القانونية يعني بدراسة تاريخ القانون، وفيه يحلل الباحثون النتاج القانوني لكل حضارة وصولًا إلى الأنظمة القانونية المتعارف عليها في العصر الحديث، وكذلك انضوى علماء علم الاجتماع لتحليل الاختلافات في القانون كدالٍ على الاختلافات الجوهرية بين الحضارات ومختلف الآراء والنظريات السائدة.²⁶

2 التفاعلات السياسية

يعتبر النظام القانوني أحد أبرز مقومات سيادة الدولة، حيث تنص غالب دساتير الدول على مصادر التشريع الرئيسية، وتفرد فصولًا تتناول السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية باعتبار أن مجموعها هو مكون سلطة الدولة، وبدون نظام قانوني خاص تعتبر الدولة منقوصة السيادة، وتوضح هذه التفاعلات مقولة: "القانون يصنع السياسة والسياسة تصنع القانون".²⁷

2.1 الدولة والقانون

ثمة تأثير تقليدي لتفاعل القانون مع الدولة حيث يدافع أنصار نظرية القانون الخالص عن أطروحة تطابق القانون والدولة، حيث إن القانون يعرّف الدولة ويكوّنّها، فالدولة تقدم نفسها باعتبارها شخصًا قانونيًا خالصًا²⁸، وبهذا يمكن تصور الدولة كمنتجة للقانون ونتاج له في آن واحد.²⁹ إنه لمن الصعوبة بمكان فصل القانون عن السياسة، إذ إن الاتجاهات السياسية التي تسود في المجتمع لها أثرها في بناء وتطوير القانون، فقد عرف عن المدرسة الفرنسية ربطها بين القانون والسياسة، بل كانت إلى عهد قريب تجعل من دراسة القانون الدستوري ركنًا أساسيًا في الدراسة السياسية، وذلك باعتباره القانون الذي يحدد نظام الحكم في الدولة.³⁰ وغالبًا ما يحكم القانون جوهر العمل السياسي، وخطواته عند كل مستوى، وهو الذي يحدد الإجراءات الواجب اتخاذها في مختلف المواقف والأحداث الداخلية والخارجية، والقواعد القانونية هي التي تتكفل بإدارة الدولة والمجتمع، وبيان طبيعة النظام السياسي وأسلوب وحقوق الأفراد السياسية وواجباتهم في هذا الميدان وتوزيع السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وطبيعة العلاقة بينها.³¹ وكذلك فإن آليات التشريع كلما ارتفع مستواها تقترب من المستوى السياسي إلى حد الامتزاج في أعلى مستوى للقواعد القانونية وهو الدستور الذي يعد منتجًا سياسيًا يعمل الساسة على إنتاجه ويخضع - غالبًا - لآليات إقرار شعبية لاستمداً شرعيته، وذلك بقدر ما هو منتج قانوني أصيل حيث يعد قمة الهرم في النظام القانوني.

²⁵ منصور، المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية، 43.

²⁶ عزة حسين، سياسات تقنين الشريعة الإسلامية - النخب المحلية والسلطة الاستعمارية وتشكل الدولة المسلمة، ترجمة باسل وطيفة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، 341.

²⁷ حسين، سياسات تقنين الشريعة الإسلامية - النخب المحلية والسلطة الاستعمارية وتشكل الدولة المسلمة، 34.

²⁸ بليغ نابلي، الدولة قانون وسياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2021)، 75.

²⁹ نابلي، الدولة قانون وسياسة، 99.

³⁰ بطرس غالي - محمود عيسى، المدخل في علم السياسة (القاهرة: مكتبة الأنجلومصرية، 1989)، 11.

³¹ محمد ربيع، منهج البحث في العلوم السياسية (الكويت: مكتبة الفلاح، 1987)، 188.

وهذا التداخل بين القانون والسياسة له جذور متعددة، من أبرزها فكرة السيادة التي يعد النظام القانوني أحد أبرز مقوماتها.

2.2 تفاعل الدولة والقانون في سياق إسلامي

يلاحظ أنه يوجد بين التشريع والسياسة صراع وتنازع من زمان قديم، يرى الإسلام أنه لا بد للأمة من حكومة تقوم على مصلحة الشعب ودرء المفسد عنه ورد اعتداء القوي على الضعيف، لكن هذه الحكومة قد يكون الفساد منه، فتصبح عبئاً ثقيلاً على الشعب، وتكون أشد عليه من كل شيء عداها، وأراد الإسلام الاحتياط لذلك فعمد إلى قانون شرعه بين فيه ما يجب على الرعاة وما يجب لهم، وما يجب على الرعية وما يجب لها، وكفل هذا القانون أن يعيش الجميع في ظله في خير لا يشقى فيه حاكم بمحكوم ولا محكوم بحاكم.³²

وجعل الإسلام القائمين على هذه القوانين العلماء المجتهدين الذين يستنبطون الأحكام ويضعون القواعد، ويقيسون مالم يذكر في الشرع على ما ذكر، وما لم يبين على ما بين فيه، وجرى العمل في عصور الإسلام على أن يكون التشريع بعيداً في السياسة غير خاضع لها، لا يحاول رجال السياسة أو لا يظهرون أنهم يحاولون أن يسيطروا على التشريع ورجاله وبأي رجال التشريع أن يسيطر عليهم رجال السياسة.³³ كان أبو حنيفة ومالك والشافعي والأوزاعي يستنبطون الأحكام والقوانين من الكتاب والسنة والإجماع والقياس بعيدين عن السلطة التنفيذية لا تسيطر عليهم ولا يقبلون منها سيطرة ولا سلطاناً، وكانوا يستنبطون من الأحكام والقوانين ما هو في مصلحة السياسة حيناً وما ليس في مصلحتها حيناً آخر، وما كان هذا ولا ذاك مقصداً لهم، وإنما كان يأتي عن المصادفة والاتفاق، حسبما تقتضيه طبيعة البحث، فلقد أعطى الإسلام العلماء سلطة التشريع ﴿يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء: 59]، وفي فصل السلطة السياسية عن سلطة التشريع مصلحة عظيمة، فالأحكام الشرعية هي القانون الذي حدد مصلحة الحاكم والمحكوم، وهي الأوامر واجبة النفاذ على الجميع دون استثناء، ويجب أن يكون القائمون عليها بعيدين عن التأثير بالسلطة السياسية لئلا يميلوا معها فيحاربوا الحكام في استنباط الأحكام وتقرير القواعد القانونية.³⁴

وكانت السياسة تحاول أن تبسط سلطانها على التشريع في بعض المسائل، فكان الفقهاء يقاومون هذا المسلك، مستخدمين التحايل أحياناً وأحياناً أخرى يجنحون إلى المقاومة فينالهم عواقب الصراع مع الجهات السياسية.³⁵

فمن استخدام الحيلة في التعامل مع الساسة ما روي أن الخليفة العباسي المنصور دعا أبا حنيفة، فلما كان عنده قال الربيع -حاجب المنصور- وكان يعادي أبا حنيفة: يا أمير المؤمنين، هذا أبو حنيفة يخالف جدك، كان جدك عبد الله بن عباس يقول: إذا حلف على اليمين ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة: لا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باليمين. فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين إن الربيع يزعم أنه ليس في رقاب جدك لكبيعة، قال: وكيف؟! قال: يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون، فتبطل أيمانهم. فضحك المنصور وقال: يا ربيع لا تعرض لأبي حنيفة. فلما خرجا قال الربيع:

³² محمد عرفة، من حصاد الفكر والثقافة (أبو ظبي: دار الحكماء للنشر، 2020)، 283.

³³ عرفة، من حصاد الفكر والثقافة، 283-284.

³⁴ عرفة، من حصاد الفكر والثقافة، 284-285.

³⁵ عرفة، من حصاد الفكر والثقافة، 285.

أردت أن تشيط بدمي؟! قال: لا ولكنك أردت أن تشيط بدمي فخلصتك وخلصت نفسي³⁶، فلقد أراد الربيع أن يحكم الخليفة في رأي تشريعي استنبطه أبو حنيفة، فتخلص أبو حنيفة بحيلة لطيفة من الموقف ولم ينفذ لهم ما أرادوا.³⁷

ومن نماذج المقاومة المباشرة ما حدث مع مالك بن أنس في العصر العباسي، حيث ضربه بالسياط والى المدينة جعفر بن سليمان ومده للضرب حتى انخلع كتفاه، وكان مالك يبحث بحثاً علمياً فيمن يتم إكراهه على فعل شيء فيفعله، أياكون مؤاخذاً بهذا الفعل أم لا يكون مؤاخذاً به؟ وهذه مسألة يبحث فيها رجال التشريع وتقع في صميم اختصاصهم، ولقد أدى بحث مالك إلى أن بعض أفعال المكروه كأيامانه وطلاقه لا يؤخذ بها، ثم إن البيعة تقع بإكراهه، ويقسم أهل الحل والعقد على أن يكون رجل ما خليفة عليهم، فهذه أيضاً من أيمان المكروه الذي لا تلزم ولا يؤخذ بها صاحبها، وهو رأي تشريعي ينقض النظام السياسي القائم على الجبر لا الشورى وحرية الاختيار³⁸، كذلك قاوم الشافعي الاستبداد بقوله: إن الحلف بطلاق امرأة لم يزوجها لا تأثير له³⁹، وفي ذات السياق يأتي موقف داود الظاهري وقوله أن اليمين بغير الله لا قيمة لها ولا تأثير.⁴⁰

2.3 أثر تفاعل السياسة والقانون على البحث الفقهي

لقد أدى الواقع السياسي إلى إحداث آثار في الدراسات الفقهية والتشريعية، فالواقع يثبت أن الفقهاء لم يتحمسوا لدراسة الخلافة ولا غيرها من مسائل القانون العام بسبب الخلافات بين الفرق الإسلامية حول الخلافة، التي دخلت مباحثها ضمن مباحث العقائد⁴¹، كما أن هناك تفسير آخر مفاده أن هذا العزوف ناتج عن خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي منذ عهد الأمويين.⁴²

يرى السنهوري أن الخلافة أو نظام الحكومة تأتي في نطاق علم الفروع على الرغم من أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام⁴³، ولعل في إدخال هذه المسألة الحساسة ضمن مباحث علم الكلام لا يرجع فقط إلى الخلافات السياسية/العقدية التي شاعت في مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي بقدر ما تضمن إسباغاً للقدسية على البحث في هذه المسألة مما يعقد الاجتهاد الفقهي فيها ويضيف له أبعاداً تجعله أكثر انضباطاً بالإطار الذي وضعته السلطات الحاكمة في هذا العصر.

لقد سعت السلطة السياسية على مر العصور على ترسيخ وجودها عبر إسباغ صفة الشرعية الدينية على وجودها، وهو ما كان له أثر كبير في الدراسات الفقهية خاصة في مسائل البيعة والإمامة وغيرها من المسائل المتصلة بالسياسة.⁴⁴

كما حاولت السلطات السياسية على مر التاريخ استخدام الضغط المجتمعي لترسيخ شرعيته السياسية في سياق قانوني، فعلى سبيل المثال يأتي تقليد (البيعة) في التاريخ السياسي الإسلامي، والذي يعني عهد

36 محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة: هيئة كبار العلماء، 2020)، 29.

37 عرفة، من حصاد الفكر والثقافة، 285.

38 عرفة، من حصاد الفكر والثقافة، 286.

39 الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، 60.

40 الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، 60.

41 السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، 63.

42 السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، 63.

43 السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، 59.

44 الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، 59.

يأخذه (الحاكم) من الشعب بالولاء له أو لوليّ عهده. ومن نماذج العهود التي أخذت في القرن الثاني الهجري: "فإن أنتم بدلتهم من ذلك شيئاً أو غيرتم أو نكثتم أو خالفتم ما أمركم أمير المؤمنين واشترط عليكم في كتابه هذا فبرئت منكم ذمة الله وذمة رسوله محمد وذمة المؤمنين والمسلمين، وكل مال هو اليوم لكل رجل منكم أو يستفيده إلى خمسين سنة فهو صدقة على المساكين، وعلى كل رجل منكم المشي إلى بيت الله الحرام الذي بمكة خمسين حجة، نذراً واجباً لا يقبل الله منه إلا الوفاء بذلك، وكل مملوك لأحد منكم أو يملكه فيما يستقبل إلى خمسين سنة حر، وكل امرأة فهي طالق ثلاثة البتة طلاق الحرج لا مثنوية فيه" وهي صورة فجّة في توظيف الوازع الديني لخدمة مشروع سياسي.⁴⁵ وهكذا وبصورة عامة فإن القوانين المدونة يمكن أن تستغل للدعاية للحكام وترسيخ سلطتهم السياسية، كما يمكن أن تستخدم كمقدمة للإصلاح.⁴⁶

3 التفاعلات الدينية

3.1 الدين والقانون مساحات التشابه وساحات الاختلاف

هناك مساحات كبيرة مشتركة بين الدين والقانون، تجعل من الصعوبة بمكان التفرقة بينهما في بعض القضايا إذ يشتركان في عدة مسائل جوهرية: فكل منهما يخاطب الإنسان، وكل منهما يسعى إلى تنظيم سلوكه. كما يشترك الدين مع القانون أيضاً في طرق مخاطبة الإنسان، فكلاهما يكلفه باتباع سلوك معين، وذلك بإقرار ماله من حقوق وما عليه من واجبات (الأمر والنهي). وتكون هذه القواعد أو الأحكام القانونية أو الدينية عامة، فتخاطب كافة الناس- أي تخاطبهم بصفاتهم لا بذواتهم-. وهي كذلك مجردة، بمعنى أن الأحكام المقررة لا تأخذ في الحسبان الاعتبارات الذاتية أو الشخصية التي تتصل بإنسان دون غيره. وتكون ملزمة ومقتربة بجزء.⁴⁷

تفترق القواعد الدينية عن قواعد القانون الوضعي في أن الدين أوسع نطاقاً منها، حيث يهتم الدين بالمثاليات والمعتقدات بينما يهتم القانون بتنظيم السلوك اللازم لحفظ الجماعة ضمن غاية نفعية، كذلك يهتم القانون بالسلوك الخارجي فقط ولا يولي النية اهتماماً إلا في حال تأثيرها على اعتبار السلوك الخارجي، وأخيراً يكون الجزاء على مخالفة القانون في صورة مادية بينما يكون جزاء مخالفة القاعدة الدينية في الدنيا والآخرة.⁴⁸

ينبغي ملاحظة أن الفروق بين الدين والقانون تكون واضحة إذا ظلت قواعد الدين بعيدة عن التطبيق، أما إذا تبنّاها المشرع وطبق أحكامها من خلال صياغتها في صورة قوانين فإنها تكتسب صفة القاعدة القانونية وتصبح لها نفس خصائصها.⁴⁹

دور الدين في نشأة القانون وتطوره

ينبع ارتباط الدين بالقانون إلى وقت مبكر حيث إن سلطة الحكم الإلهي تجعل الكون يعمل ككل اجتماعي، ولكن المجتمع لن يصل إلى تحقيق دور الدولة دون وجود عنصر القوة والإلزام الذي يضمن

45 محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي (القاهرة: هيئة كبار العلماء، 2020)، 59.

46 أونوريه، آراء في القانون، 24.

47 علي منصور، المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي (بيروت: دار الفتاح، 1971)، 4؛ علي قاسم، مبادئ القانون (القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، 2010)، 10.

48 منصور، المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية، 39.

49 منصور، المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية، 39-40.

الإذعان للأمر الإلهي، فالقانون يقوم بدور تنفيذي للإرادة الإلهية عبر توفير سلطة الإلزام للأحكام الدينية.⁵⁰

لم يقف دور الدين عند حد مساهمته في نشأة القانون بل نجده يقوم بدور هام في تطور القانون بعد تدوينه أو ثباته في صورة تقاليد عرفية راسخة في أذهان الناس. فالقانون الذي كان يسود العرب قبل الإسلام تأثر إلى حد كبير بظهور الإسلام، والشعب الروماني عدل بعض نظمه القانونية واستحدث نظمًا جديدة تحت تأثير المسيحية. وما زالت هاتان الديانتان تلعبان دورًا كبيرًا في تطور القانون في العصر الحديث.⁵¹

والواقع التطبيقي يكشف أن الدين هو العامل الأول في تحديد مضمون جانب كبير من القوانين التي وإن لم تفصح بشكل مباشر عن تأثير الدين فيها إلا أن آثار القواعد الدينية والأخلاقية واضحة في أحكام هذه القوانين سواء في البلاد الإسلامية أو الغربية.⁵²

3.2 الدين مصدرًا للمشروعية القانونية

لا يمكن بحال من الأحوال فصل النظر إلى القانون دون اعتبار الدين، فالدين هو المصدر الأول للمشروعية، وعلى مر التاريخ كان القادة السياسيون والحكام يحكمون باسم الإله أو وفق سلطة مستمدة من الدين ولو ظاهريًا، وكانت القوانين كذلك تخرج انعكاسًا لذلك.⁵³ يقوم الدين بدور المصدر الذي تستمد منه القوانين مشروعيتها وقابليتها للتنفيذ، فالسلطة بمعناها الأوسع وبمعناها القانوني خاصة تستند إلى إيمان حازم بشرعيتها وبدون هذه الشرعية لا يكتب للقوانين البقاء.⁵⁴

لقد حملت الفلسفة الإنسانية الجديدة التي ظهرت في إيطاليا في القرن الخامس عشر الميلادي بذورًا مهمة لتاريخ الفكر القانوني، حيث ظهرت معالجة علمية جديدة للقانون بعيدًا عن اللاهوت الذي تمسكت به الكنيسة، وظل البحث في مجال القانون الطبيعي مستمرًا حتى القرن الثامن عشر الميلادي⁵⁵، وبناء على ذلك ظهرت فكرة القانون الطبيعي لدى لوك Locke وروسو Rousseau التي تعمل على نقل السلطة من يد الكنيسة إلى يد الشعب، وتقيدًا للحكام الذين كانوا يتمتعون بسلطات مطلقة باسم الدين⁵⁶، وتعتبر فكرة القانون الوضعي لدى كونت Conte حلًا للإشكاليات الناشئة عن نظرية القانون الوضعي، وعلى هذه الأفكار بنيت المنظومات القانونية الحديثة.⁵⁷

تقوم فكرة القانون الطبيعي على أفكار تلزم القانون بتحقيق ما هو عادل وما هو حق وما هو أخلاقي وهو ما يسبب مشكلة تفاوت المعيار⁵⁸، بينما تقوم فكرة القانون الوضعي على افتراض فصل القانون عن قضايا الأخلاق بحيث تعتبر القاعدة القانونية شرعية بغض النظر عن كونها عادلة أو غير عادلة⁵⁹، ولقد تجاوزت الشريعة الإسلامية هذا الجدل عبر إيجاد حالة من التوازن بين القواعد الأخلاقية والدينية التي

50 لويدي، فكرة القانون، 26.

51 أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، 161.

52 منصور، المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية، 54.

53 لويدي، فكرة القانون، 17.

54 لويدي، فكرة القانون، 31.

55 لويدي، فكرة القانون، 76.

56 لويدي، فكرة القانون، 78-79.

57 لويدي، فكرة القانون، 99.

58 لويدي، فكرة القانون، 45-48.

59 لويدي، فكرة القانون، 94.

تتعلق بالحالة الفردية للإنسان، وهذه وإن كانت موضع بحث الشريعة الإسلامية إلا إنها لا تخضع للإلزام القانوني عبر السلطة التنفيذية وأحكام القضاء، بينما تغلف الأحكام التشريعية الملزمة بغلاف من الأخلاق والدين تحفز الفرد للالتزام بتلك القواعد عبر رقابة ذاتية ورغبة خاصة في الالتزام رغبة في الثواب الأخرى.

لقد ظهرت فكرة علمانية القوانين نتيجة لتغيرات اجتماعية وسياسية كبرى شهدتها أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي، شملت صراعات بين مختلف الأطراف الفاعلة في المجتمع مثل الكنيسة والاقطاعيين والفلاحين⁶⁰، وعلى الرغم من أن المسيحية لم تتعرض للأمور الدنيوية ولم تشمل على مبادئ قانونية واقتصرت على نشر المبادئ الروحية والخلقية، وهو ما مكّن الدول المسيحية بعد الثورة الفرنسية من الأخذ بالعلمانية التي تفصل الدين عن الدولة.⁶¹

فالإسلام لم يكن دينًا فحسب، بل كان دينًا ودولة، فقد جاء بتعاليم دينية وتنظيم جديد للمجتمع اشتمل على مبادئ خلقية وفلسفية وقانونية جديدة. هذه النظم والمبادئ أحدثت انقلابًا خطيرًا في المجتمع العربي سواء من الوجهة الأخلاقية والاجتماعية أم من الوجهة القانونية، وكان نتيجة لذلك أن ألغيت العادات والتقاليد التي تتنافى مع مبادئ الدين الجديد مثل الربا وبعض صور الزواج، وبقيت التقاليد التي لا تتنافى مع الدين ولكنها صارت ضمن منظومته المتكاملة.⁶²

4 تقنين الشريعة الإسلامية وعلاقته بالتفاعلات المتعددة

تعد مجلة الأحكام العدلية هي المدونة القانونية الأبرز في التاريخ الإسلامي، وهي خلاصة تفاعلات متعددة أدت إلى اتخاذ القرار بالتحديث القانوني وفق المذهب الحنفي. لقد عملت الدولة العثمانية على تنظيم بنية وتعاليم فرع مخصوص داخل المذهب الحنفي عن طريق تعيين المفتين وإنشاء هيئات علمية سلطانية ذات طابع هرمي⁶³، واستمر هذا التطور وصولاً إلى مجلة الأحكام العدلية التي تعد واسطة عقد الجهد القانوني والشرعي للدولة العثمانية.

وفي هذا السياق جاءت جذور المجلة عبر اعتماد أصح الأقوال في المذهب الحنفي مذهباً رسمياً للقضاء في الدولة العثمانية، وهو ما تناسب مع القول بإغلاق باب الاجتهاد، وبرز التفريق في القانون بين الشرعي والعرفي، حيث كان القانون الشرعي يعتمد على الفقه الكلاسيكي، بينما كان القانون العرفي يتعامل مع مستجدات الحياة في إطار أصول الفقه الحنفي وقواعده المستقاة من القرآن والحديث النبوي، وهو ما مكّن الدولة العثمانية من التعامل مع مختلف القضايا الإدارية والتنظيمية في إطار إسلامي.⁶⁴

كانت هناك العديد من الأسباب التي أدت إلى اتخاذ الدولة العثمانية قراراً بالتوجه نحو التحديث القانوني، والعمل على إصدار تقنين متكامل بدلاً من إحالة القضاة إلى الكتب الفقهية، حيث برزت أسباب مرتبطة بالتفاعلات السياسية ارتبطت بتعاظم النفوذ الأوروبي في القرن التاسع عشر⁶⁵، وكذلك العديد من الأسباب الاقتصادية التي تتعلق بالعلاقات التجارية مع الدول الأوروبية وكذلك المصالح

⁶⁰ J. Harold Berman، *Hukuk ve devrim*، çev. Kivilcim Turanlı (İstanbul: Pinhan, 2020)، 392-393.

⁶¹ أبو طالب، *تاريخ النظم القانونية والاجتماعية*، 177-178.

⁶² أبو طالب، *تاريخ النظم القانونية والاجتماعية*، 162.

⁶³ جاي بوراك، *النشأة الثانية للفقه الإسلامي-المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة*، ترجمة أسامة شفيق - أحمد محمود إبراهيم (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، 287.

⁶⁴ Saffet Köse *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: hikmetevi, 2018)، 239-240.

⁶⁵ Köse، *İslam Hukukuna Giriş*، 244.

الاقتصادية للرعايا غير المسلمين في الدولة العثمانية⁶⁶، وأسباب تتعلق ببنية النظام القانوني حيث برزت حركة التطور القانوني الأوروبية التي شملت كتابة تقنينات حديثة وحملت فرنسا هذا اللواء وكان لها الريادة في هذا المضمار⁶⁷، وكذلك تطور النظام القضائي العثماني وإقامة عدد من المحاكم الجديدة بناء على الاتفاقيات التي أبرمت مع مختلف الدول⁶⁸، هذه الأسباب وغيرها جعلت من الضروري مواكبتها بالعمل على تحديث قانوني شامل للدولة العثمانية.

كذلك يعتبر مشروع تقنين الشريعة الإسلامية الذي أصدره مجلس الشعب المصري في الفترة بين 1978م و1983م نموذجًا لأثر التفاعلات المختلفة على التقنين، حيث بدأ الأمر بتوجهات مؤسسة الأزهر حولها إلى مشروع تنفيذي الإمام الأكبر عبد الحليم محمود (ت 1978م) شيخ الأزهر في الفترة (1973م - 1978م). لقد كان أهم عمل قام به عبد الحليم محمود عندما تولى أمانة مجمع البحوث الإسلامية - قبل أن يتولى مشيخة الأزهر- كان تشكيل لجان لتقنين الشريعة على المذاهب الأربعة توطئة لعمل تقنين متكامل للشريعة الإسلامية يقوم على الانتقاء من آراء هذه المذاهب، وقد انتهت هذه اللجان من تقنيناتها في المعاملات والحدود لكل مذهب. كذلك أقدم على تكليف المجمع بوضع مشروع دستور إسلامي على النمط الحديث للدساتير وكوّن لجنة لهذا الغرض من كبار العلماء ورجال القانون.⁶⁹

وبالتوازي مع العمل في المشروع العلمي لتقنين أحكام الفقه على المذاهب الأربعة الذي أطلقه في مجمع البحوث الإسلامية، انطلق في حملة لتوعية النخب المصرية وحشد الرأي والتأييد من أجل مشروع التقنين، فألقى عددًا من المحاضرات في نادي القضاة ونقابة المحامين وفي الإذاعة المصرية، يبين فيها المشكلات المترتبة على استيراد القوانين من الأمم الأخرى، وأن لكل أمة ما يناسبها من الأنظمة القانونية وما يصلح أمة من التشريعات قد لا يصلح لغيرها، وكان لحملة التوعية التي قادها أثرًا كبيرًا في التمهيد للخطوة الكبرى التي سينتقل إليها لاحقًا.⁷⁰

وعندما وجدت الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية صدى طيب لدى قطاع واسع من النخب، سارع عبد الحليم محمود فأصدر انتاج اللجنة علمية التي عملت على صياغة أحكام الشريعة في صياغة قانونية تسهل مهمة التطبيق، وراجع ما كتب من المواد ونشره في الصحف، ثم اتصل بأعضاء مجلس الشعب ليجمع نكتلاً إسلاميًا ينادي بتطبيق الشريعة، وأخذ يتعجل دفع المشروع إلى مجلس الشعب سالغًا سبيل الضغط على القيادة السياسية عبر رجال النخبة والرأي العام.⁷¹

لقد كانت خطوات عبد الحليم محمود متدرجة ومرتبطة، حيث توج حراكه بالتوجه إلى رأس السلطة التشريعية ممثلة في رئيس مجلس الشعب ورأس السلطة التنفيذية ممثلة في رئيس مجلس الوزراء بخطاب يطالبهما بالإسراع في تطبيق الشريعة الإسلامية، ويقول فيه: "... ويقرر الأزهر أن الذين ينشدون العدالة والحرية والعزة والمساواة والعلم والحضارة ومكارم الأخلاق وما إلى ذلك من المثل العليا لن يكونوا جادين في طلبها إن هم عارضوا كلام الله، إذ كيف يزعمون أهدافًا لهم وهم يعارضون الدين الذي

⁶⁶ KÖSE، İslam hukukna giriş، 246.

⁶⁷ KÖSE، İslam hukukna giriş، 245.

⁶⁸ KÖSE، İslam hukukna giriş، 246.

⁶⁹ مجمع البحوث الإسلامية: تاريخه و تطوره (القاهرة: الأزهر، 1983)، 120.

⁷⁰ سعيد عبد الرحمن، مصابيح في رحاب الجامع الأزهر (القاهرة: الشركة العربية للنشر والتوزيع، 1996)، 19/5.

⁷¹ عبد الرحمن، مصابيح في رحاب الجامع الأزهر، 19/5.

جاء بها وقررها؟! ولقد زينوا للشباب ظلمًا وزورًا أن القرن العشرين لا ينبغي أن يحكم بشريعة نزلت منذ أربعة عشر قرنًا من الزمان".⁷²

لقد أدى هذا الحراك والضغط على المستويات الشعبية والسياسية إلى اتخاذ قرار تاريخي في مجلس الشعب المصري بتاريخ 17 ديسمبر 1978م بتشكيل لجنة خاصة تتولى بحث مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية وتقنينها، وقد منح المجلس اللجنة الإذن في الاستفادة من كافة الدراسات والتقنيات سواء من مصر وخارجها، كما سمح لها بالاستعانة بمن تراه من الخبراء والمختصين في الشريعة الإسلامية والقانون، ولقد انعقدت أولى اجتماعات اللجنة في ذات الشهر، وأتمت أعمالها في أربعين شهرًا في تقنين متكامل تميز باحتضان كل المذاهب الفقهية المعتمدة، الأمر الذي جعل هذا المشروع مميّزًا في نتاجه.⁷³

النتيجة

تتجاوز عملية التقنين مجرد تدوين الأحكام في صيغة آمرة حيث إن التقنين يعبر عن فلسفة الدولة التي تتبناها، حيث إن الاستمداد وطريقة الصياغة ولغتها وآليات الإقرار والتعديل كلها تعد دلالة على توجهها وتصوراتها عن الدين والأخلاق والمجتمع والسياسة، حيث تسعى الدول من خلال القوانين لهندسة المجتمع وتنظيم سلوك الأفراد. وفي هذا السياق تعد النصوص القانونية أداة لقياس التبعية حيث تحرص الدول الاستعمارية على إبقاء الدول التي سبق احتلالها تابعة لها، وبقدر تحرر الدولة من قيود المستعمر يتحرر نظامها القانوني وينعكس ذلك على صياغة القوانين.

من المهم إجراء دراسات متأنية للأحوال الاجتماعية والسياسية وتصور المجتمع عن الدين قبل الشروع في صياغة تقنين جديد للشريعة الإسلامية، حيث إن انفصال التقنينات عن الواقع يدفع بها عن ميدان التطبيق، ويحصرها في جانب الاجتهادات العلمية.

يعد من الضروري توجيه الباحثين والعلماء لإنتاج دراسات فقهية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، ولا تقف عند إعادة إنتاج الفقه التراثي الذي جاء استجابة لمتطلبات عصره، ولا تنفلت منسلخة عن التراث الفقهي العظيم الذي راكمته الأمة الإسلامية عبر علمائها لقرون طويلة. وفي سبيل ذلك لابد من إدماج الدرس الفقهي والدرس القانوني لينتج نموذجًا جديدًا للاجتهاد الفقهي قابلاً للتطبيق في العصر الحالي. لقد كانت النماذج البارزة لتقنين الشريعة الإسلامية نتاج تفاعلات المجتمع والسياسة والدين، ويعود النجاح فيها إلى توفر الإرادة والاستفادة من الظروف المواتية من أجل تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وفق منهجية قانونية معاصرة.

المراجع

- أبو طالب، صوفي. *تاريخ النظم القانونية والاجتماعية*. القاهرة: دار النهضة العربية، 2 الطبعة، 2007.
- البشري، طارق. *الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي*. القاهرة: دار الشروق، 1996.
- الخطري، محمد. *تاريخ التشريع الإسلامي*. القاهرة: هيئة كبار العلماء، 2020.
- السري، عبد الودود. *تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة*. بيروت: دار النهضة العربية، 1993.
- السنهوري، عبد الرزاق. *فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية*. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 4 الطبعة، 2000.
- الفتلاوي، صاحب عبيد. *تأريخ القانون*. عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998.
- ألكسي، روبرت. *فلسفة القانون مفهوم القانون وسريانه*. ترجمة كامل السالك. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2 الطبعة، 2013.
- أونوريه، توني. *آراء في القانون*. ترجمة مصطفى رياض. القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1998.

⁷² عبد الرحمن، مصباح في رحاب الجامع الأزهر، 21/5.

⁷³ محمد عمارة، تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب (القاهرة: مجلة الأزهر، 2013)، 12.

- بوراك، جاي. *النشأة الثانية للفقہ الإسلامي-المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة*. ترجمة أسامة شفيق - أحمد محمود إبراهيم. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.
- جعفر، علي. *تاريخ القوانين*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998.
- حسين، عزة. *سياسات تقنين الشريعة الإسلامية - النخب المحلية والسلطة الاستعمارية وتشكل الدولة المسلمة*. ترجمة باسل وطفة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.
- ربيع، محمد. *مناهج البحث في العلوم السياسية*. الكويت: مكتبة الفلاح، 1987.
- شلتوت، محمود. *من توجيهات الإسلام*. أبو ظبي: دار الحكماء للنشر، 2019.
- عبد الرحمن، سعيد. *مصابيح في رحاب الجامع الأزهر*. 7 مجلد. القاهرة: الشركة العربية للنشر والتوزيع، 1996.
- عرفة، محمد. *من حصاد الفكر والثقافة*. أبو ظبي: دار الحكماء للنشر، 2020.
- عمارة، محمد. *تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب*. القاهرة: مجلة الأزهر، 2013.
- غالي، بطرس - عيسى، محمود. *المدخل في علم السياسة*. القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1989.
- قاسم، علي. *مبادئ القانون*. القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، 2010.
- لويد، دينيس. *فكرة القانون*. ترجمة سليم الصويص. الكويت: عالم المعرفة، 1981.
- منصور، علي. *المدخل للعلوم القانونية والفقہ الإسلامي*. بيروت: دار الفتح، 1971.
- منصور، محمد. *المدخل إلى القانون-القاعدة القانونية*. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2010.
- نابلي، بليغ. *الدولة قانون وسياسة*. ترجمة محمد عرب صاصيلا. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2021.
- مجمع البحوث الإسلامية: *تاريخه وتطوره*. القاهرة: الأزهر، 1983.
- Ağırakça, M. Hamidullah. Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri. İstanbul: Akdem Yayınları, 2013.
- Berman, J. Harold. *Hukuk ve Devrim*. çev. Kılıncım Turanlı. İstanbul: Pinhan, 2020.
- Gayretli, Mehmet. *tanzimat'tan cumhuriyet'e kanunlaştırma çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye akademi, 2015.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi, 11. Baskı., 2018.

Kaynakça

- Abd'ül-Rahmân, Sa'îd, *Meşâbîh fi riḥâbi'l-Câmi'i'l-Ezher*, 7 cilt, Kahire: eş-Şirketü'l-'Arabiyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1996 .
- Ağırakça, M. Hamidullah. Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri. İstanbul: Akdem Yayınları, 2013.
- Alexy, Robert, *Felsefetü'l-kânûn: Me'nâ'l-kânûn ve sirâyetühû*, çev. Kâmil es-Sâlik, Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebî'l-Hukûkiyye, 2. baskı, 2013 .
- Arfe, Muḥammed, *Min ḥaşâdi'l-fikr ve's-şakâfe*, Ebû Zâbi: Dârü'l-Hükemâ' li'n-Neşr, 2020 .
- Berman, J. Harold. *Hukuk ve Devrim*. çev. Kılıncım Turanlı. İstanbul: Pinhan, 2020.
- Burak, Guy, *en-Neş'etü's-sâniyye li'l-fikhi'l-İslâmî: el-Mezhebü'l-Hanefî fî Fecri'd-Devleti'l-'Osmâniyye'l-Hadişe*, çev. Usâme Şefî - Aḥmed Maḥmûd İbrâhîm, Beyrut: Merkezü Nemâ' li'l-Buḥûs ve'd-Dirâsât, 2018 .
- Ca'fer, 'Alî, *Târîḥu'l-kavânîn*, Beyrut: el-Mü'essetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1998 .
- Ebû Tâlib, Sûfî, *Târîḥu'n-nuẓumî'l-kânûniyye ve'l-ictimâ'iyye*, Kahire: Dârü'n-Nahda'l-'Arabiyye, 2. baskı, 2007
- el-Beşrî, Târik, *el-Vaẓ'u'l-kânûnî'l-mu'âşir beyne's-şer'i'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûnî'l-vaẓ'î*, Kahire: Dârü's-Şurûk, 1996.
- el-Fettâlâvî, Şâhib 'Ubeyd, *Târîḥu'l-kânûn*, Amman: Mektebetü Dâri's-Sekâfe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1998 .
- el-Ḥudârî, Muḥammed, *Târîḥu't-teşrî'i'l-İslâmî*, Kahire: Hey'etü Kibârî'l-'Ulemâ', 2020 .
- es-Senhûrî, 'Abd'ül-Rezzâk, *Fikhu'l-hilâfe ve tetavvuruhâ li-tuḥbiḥe 'Uşbetü Ümemin Şarkıyye*, Beyrut: Mü'essetü'r-Risâle, 4. baskı, 2000 .
- es-Serîfî, 'Abd'ül-Vedûd, *Târîḥu'l-fikhi'l-İslâmî ve nazariyyâtühü'l-'âmmeh*, Beyrut: Dârü'n-Nahda'l-'Arabiyye, 1993 .
- Gâlî, Buṭrus - 'Îsâ, Maḥmûd, *el-Medḥal fi 'ilmi's-siyâse*, Kahire: Mektebetü'l-Encelu'l-Miṣriyye, 1989 .

- Gayretli, Mehmet. tanzimat'tan cumhuriyet'e kanunlaştırma çalışmaları. İstanbul: Nizamiye akademî, 2015.
- Honoré, Tony, *Ârâ' fi'l-kânûn*, çev. Muşţafâ Riyâd, Kahire: Cem'iyetü'n-Neşri'l-Ma'rife ve's-Sekâfe'l-Âlemiyye, 1998 .
- Hüseyin, 'İzzet, Siyâsâtü taknîni's-şer'ati'l-İslâmiyye: en-Nuḥebü'l-meḥalliyye ve's-sultatü'l-ist'imâriyye ve teşekkülü'd-devleti'l-müslime, çev. Bâşil Vâṭfe, Beyrut: e-Şebeketü'l-'Arabiyye li'l-Buḥûs ve'n-Neşr, 2019 .
- Kâsim, 'Alî, *Mebâdi'u'l-kânûn*, Kahire: Dâru'l-Maṭbû'âtî'l-Câmi'iyye, 2010 .
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi, 11. Baskı 2018.
- Lloyd, Dennis, *Fikretü'l-kânûn*, çev. Selîm aş-Şuvays, Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1981 .
- Manşûr, Muhammed, *el-Medḥal ilâ'l-kânûn: el-Ḳâ'idetu'l-kânûniyye*, Beyrut: Menşûrâtü'l-Ḥalebî'l-Ḥukûkiyye, 2010 .
- Manşûr, 'Alî, *el-Medḥal li'l-'ulûmi'l-kânûniyye ve'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Feth, 1971 .
- Mecma'ü'l-Buḥûşî'l-İslâmiyye, Târîḥühû ve teṭavvurühû, Kahire: al-Ezher, 1983.
- Nâblî, Belîğ, *ed-Devle: Kânûn ve Siyâse*, çev. Muḥammed 'Arab Şâşilâ, Dımaşk: el-Hey'etü'l-'Âmme's-Sûriyye li'l-Kitâb, 2021 .
- Rebî, Muhammed, *Menâhicü'l-baḥş fi'l-'ulûmi's-siyâsiyye*, Kuvveyt: Mektebetü'l-Felâḥ, 1987 .
- Şeltût, Maḥmûd, *Min tevcihâti'l-İslâm*, Ebû Ḥabî: Dâru'l-Ḥükemâ' li'n-Neşr, 2019 .
- Umâre, Muhammed, *Taknînü's-şer'ati'l-İslâmiyye fi Mecelisi's-Şa'b*, Kahire: Mecelletü'l-Ezher, 2013 .

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Osmanlı Tasavvuf Tarihine Kaynaklığı Açısından Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'ye Dair Bir İnceleme*

Lütfiye Öztatlıcı**

Öz

Sâdık Vîcdânî, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına şahitlik etmiş hatırı sayılır bir müellif ve sûfidir. Mektupçuluk, tahrirat müdürlüğü, başkatiplik yaparak devlet dairelerinde görev alma imkânı bulmuştur. Aynı zamanda tayinleri sebebiyle Kastamonu, Görice, Kosova, Basra, Manastır, Trabzon, Ankara, Bursa, Aydın ve İstanbul gibi şehirlerde ikamet ettiğinden bu şehirlerin vilayet gazetelerinde muharrirlik yapmıştır. Arşiv belgeleri dikkate alındığında onun hem karakteriyle hem de mesleğindeki başarılarıyla âmirlerinin dikkatini çektiği görülmektedir. Sâdık Vîcdânî manevi bir işaretle bütün tarikatların silsilelerini ihtiva eden bir külliyyat tasarladığını belirtmektedir. Bu külliyyat ıstılahları içeren Kamus-ı Turuk-ı Aliyye ve tarikat silsilelerinin olduğu ve Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye adını verdiği iki kısımdan oluşacaktır. Ancak açıklamadığı bazı sebeplerden dolayı sadece dört kitaptan oluşan (Melâmîyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Sûfî ve Tasavvuf) Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye isimli çalışmasını tamamlayabilmiştir. Sâdık Vîcdânî'nin sunduğu bilgilerden hareketle bu makalede bahsi geçen Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye isimli eseri incelenmeye çalışılacaktır. Eserin tasavvuf tarihi açısından önemi ise Melâmîyye, Kâdiriyye ve Halvetiyye gibi yaygın olan tarikatlar, pek çok tasavvufî mesele ve kavramlar hakkında önemli bilgiler sunması ve hem kendi dönemine hem kendisinden sonraki döneme kaynaklık teşkil etmesidir. Ayrıca külliyyat, Vîcdânî'nin edindiği malumatı değerlendirmesi, tashihlere yer vermesi ve çelişkili ifadelerle karşılaştığında kendi tercihini belirtmesi hasebiyle akademik bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfî, Melâmîyye, Kâdiriyye, Halvetiyye.

A Review of Tomar-i Turuk-i Aliyye as a Source in Ottoman Sufism History

Abstract

Sadık Vîcdani is an important writer and sufi who witnessed the last period of the Ottoman Empire and the first years of the Republic of Turkey. He worked as a correspondent, editor, and chief clerk in official institutions and also worked as a writer in the provincial newspapers of the cities he went to due to his assignments. He resided in cities such as Kastamonu, Görice, Kosovo, Basra, Manastır, Trabzon, Ankara, Bursa, Aydın and İstanbul. In the archive documents we examined, it is seen that he attracted the attention of his superiors with both his personality and his successes in his profession. Vîcdani states that he wrote the work with a spiritual feeling coming from within and that he designed a collection that included the chains of all the orders. This collection will consist of two parts, Kamus-ı Turuk-ı Aliyye, which includes terminology, and

* "Tasavvuf tarihi araştırmalarına kaynaklık açısından Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye" isimli Yüksek Lisans tezimizden üretilmiştir .

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

e-mail: lutfiyeoztatlici@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0009-0000-5830-4814>

Atıf/Citation: Öztatlıcı, Lütfiye. "Osmanlı Tasavvuf Tarihine Kaynaklığı Açısından Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'ye Dair Bir İnceleme". *BAİD* 21 (Haziran 2025), 97-137.

Tomar-ı Turuk-ı 'Aliyye, which includes the chains of the orders. However, he could not complete the collection due to some reasons that he did not explain. Instead, he was able to complete his work called Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye, which consists of four books (Melâmiyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, Sufî and Tasavvuf). Based on the information provided by Sadık Vîcdanî, his work named Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, which was mentioned in this article, will be examined. The importance of the work in terms of the history of Tasavvuf is that it provides important information about widespread orders such as the Melâmiyye, Qâdiriyye and Halvetiyye, many Sufi issues and concepts, and that it constitutes a source for both its own period and the period after it. In addition, the collection can be considered an academic study because it evaluates the information Vîcdânî acquired, includes corrections, and states his own preferences when he encounters contradictory statements..

Keywords: Sufism, Sufi, Malamatiyya, Qadiriyya, Khalwatiyya.

Giriş

İlk numuneleri III/IV. yüzyılda görülen tarikatlar, tasavvuf düşüncesinin sistemli hale geldiği müesseselerdir. III. yüzyılda bazı sûfilerin etrafında tasavvufî mektepler kurulmuş ve bu mektepler, kurucularının isimleriyle anılmaya başlanmıştır. Örneğin, *Hakîmiyye* Hakîm et-Tirmizî, *Tayfûriyye* Bâyezîd-i Bistâmî, *Cüneydiyye* Cüneyd-i Bağdâdî ve *Muhâsibîyye* ise Hâris el-Muhâsibî gibi isimlerle tanınmışlardır.

V/XI. asra gelindiğinde ise tasavvufa dair klasik eserler kaleme alınmış ve müelliflerin etrafında yine gruplar oluşmuştur. Bu halkalar, yazarlarına göre *Kuşeyriyye* (Abdülkerim Kuşeyrî) ve *Gazzâliyye* (İmam Gazzâlî) olarak adlandırılmıştır. Ancak bu dönemde ortaya çıkan mektepler henüz kurumsallaşmadığından VI/XII. yüzyılda tarikat ismiyle temsil edilecek grupların numunelerini oluşturmıştır. Bu yolların her birinin diğerlerinden ayıran özelliği bulunmakla birlikte bazılarının kendine ait silsileleri oluşmaya başlamıştı. Silsilelerin rolü de bahsi geçen fırkaların ve sahip oldukları manevî mirasın kendilerinden sonraki nesillere aktarılmasıdır.

Günümüzde var olan tarikatların önemli bir kısmı bugünkü isimleri ve yapılarıyla, kendilerine ait âdâb, erkan, evrad ve ezkâr gibi unsurlarıyla XII. yüzyıldan itibaren oluşmuş ve zamanla pek çok kola ve şubeye ayrılarak yayılmaya başlamıştır.

Tarikatlar dönemi olarak adlandırılan bu dönemde, silsileleri oluşturan isimlerin yer aldığı belgeler 'silsilenâme' ya da 'tomâr' olarak adlandırılmaktadır. Bazı tarikatların silsilelerinde yer alan isimlerin aktarıldığı ve incelendiği eserler de bu isimlerle anılmaktadır.

Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye* adlı eserinde, tarikatların oluşum süreçlerini, bu süreçte gelişen kavramları ve İslam coğrafyasında etkili olan Melâmîyye, Kâdiriyye ve Halvetiyye tarikatlarının tarih sahnesine çıkışlarını ve silsilelerini detaylı bir şekilde aktarmıştır. *Tomâr*, klasik ve kendi dönemindeki kaynaklardan yararlanarak silsileleri ve tarikatlardaki önde gelen şahsiyetleri en doğru biçimde belirlemeye çalışmıştır. Bununla birlikte bahsi geçen üç tarikatın şubelerini inceleyerek yaşadığı dönem hakkında da kayda değer bilgiler sunmuştur.

1. Sâdık Vîcdânî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı ve Tasavvufa Yönelişi

Ebû Rıdvân Mustafa Sâdık Vîcdânî 9 Kasım 1866'da (28 Teşrîn-i evvel 1282) Safranbolu'da dünyaya gelmiştir. Babası Kayıkçızâde Mustafa Sâdık Efendi, Ziraat Bankası Kastamonu Şubesi İdare Meclisi kâtibidir. Aile lakapları Kayıkçıoğlu olması hasebiyle 1934'teki Soyadı Kanunu'nda kendilerine 'Kayıkçıoğlu' soyadı verilmiştir. Sâdık Vîcdânî eğitim hayatına Sıbyan Mektebi'nde başlamış ve sonrasında Kastamonu Rüşdiyesi'nde iki yıl okuyup tedrisini tamamlamış ayrıca güzel yazı yazmayı öğrenme isteğiyle sülûs ve nesih hatlarını meşk ederek icazet almıştır.¹

Memuriyet hayatına ise henüz on dört yaşında iken 13 Temmuz 1880 tarihinde Kastamonu Vilayeti İstinaf Mahkemesi'nde babasının yanında kalem mülâzımı (stajyer) olarak başlamış, iki yıl sonra 13 Ocak 1882'de aynı mahkemenin ceza dairesinde zabıt katipliği yapmıştır. Sâdık Vîcdânî bir yandan zabıt katipliğini deruhte ederken diğer yandan da 1885 yılında gönüllü olarak Meclis-i İdare-i Vilâyet müdde-i umumiliği (savcılık) görevini² üstlenmiştir. 16 Şubat 1887

¹ Aziz Demircioğlu, *100 Yıllık Kastamonu Basınında Kim Kimdir 1872-1972* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1980), 55. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 3, 1561. Ali Birinci-İsmail Kara, "Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdânî", *Tarih ve Toplum* 13/78 (1990), 35. Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 24. Mustafa Kara, "İşgal Günlerinde Bursa Vekili Sâdık Vîcdânî", *Bursa Araştırmaları Dergisi* 11 (2005), 22. İbrahim Akyol, "Sadık Vîcdânî ve Çankırı İle İlgili Manzumeleri" *Çankırı Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2007), 221. Semih Ceyhan, "Sâdık Vîcdânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/401-402.

² 3 Eylül 1888 tarihinde de aynı görevi gönüllü olarak yapmaya başlamıştır (Birinci, Kara, "Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdânî", 36).

tarihinde de Merkez-i Bidâyet Mahkemesi Hukuk Dairesi âza mülâzımlığı atanmış ve aynı yıl Kastamonu Mülkî Rüşdiyesi'nde hüsnühat ve askerî rüşdiyede imlâ dersi vermiştir.³

Mektubî-i Vilayet Kalemi müsevvidliğine (kâtiplik) 22 Mart 1888'de geçen Sâdık Vîcdânî böylece vefatına kadar devam edeceği mektupçuluk⁴ mesleğine başlamıştır. Aynı kalemin mümeyyizliğine (22 Kasım 1891-15 Ocak 1892) istihdam edilen Vîcdânî yine bu kalemde 22 Ocak 1895 tarihinde muharrirliğe naklolunmuştur.⁵ 7 Kasım 1864 tarihli kanunda, modern mektupçuluktan farklı olan bu meslekten şöyle bahsedilmektedir: “*Vilâyetin umûr-ı umûmiye-i tahrîriyesi, vilâyet mektupçusu unvanıyla taraf-ı devletten mansûb bir memura muhavvel olup ve maiyetinde bir tahrirat kalemi bulunup dairenin kâffe-i mekâtibât-ı resmiyesi ve evrakının ve kuyudunun muhafazası bu vasıta ile icra kılınacak ve vilâyette bir matbaa olup mektupçuluğunun zîr-i idâresinde bulunacaktır*”.⁶ Vilayet teşkilatında en önemli vazifeleri hatta vali vekilliği görevi icra eden mektupçu protokolde ise üçüncü ya da dördüncü sırada yer almaktadır.⁷

Ailesinin tasavvufî çevrelerle irtibatı olmasının da etkisiyle, döneminin önde gelen sûfîleriyle görüşen Sâdık Vîcdânî, memuriyet yıllarında annesi ve babası Kâdiriyye tarikatına mensup olmasına rağmen Nakşî-Hâlîdî şeyhi Ahmed Mâhir Efendi'ye (ö. 1922) intisap edip 1893'te seyrü sülûkünü tamamlayarak icâzet almaya muvaffak olmuştur.⁸ Ahmed Mâhir Efendi'nin 1882 (1300) senesinde

³ Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 24-25; Ceyhan, “Sâdık Vîcdânî”, 35/401.

⁴ Mektupçu: Nezâret, vilâyet veya diğer resmî dairelerde yazı işlerini idare etmekle vazifeli en büyük memur (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2007), “mektupçu”, 606).

⁵ Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 25. Birinci-Kara, “Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdânî”, 36.

⁶ Düstûr (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289), 1, 609.

⁷ Birinci-Kara, “Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdânî”, 35. Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 23.

⁸ Birinci-Kara, “Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdânî”, 35. Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 24. Ceyhan, “Sâdık Vîcdânî”, 35/401.

hilafet aldığını⁹ göz önünde bulundurduğumuzda Vîcdânî de bu tarihten sonra kendisine biat etmiş olmalıdır.

1861 yılında Kastamonu'da dünyaya gelen Ahmed Mâhir Efendi'nin ailesi Ballıkliefendizâde lakabıyla tanınmaktadır. Ahmed Mâhir Efendi, Şeyh Ahmed Hicâbîye biat edip Nakşî usulüne göre terbiye görmüş ve kendisinden hilafet hırkası giymiştir. 1901 senesinde Kastamonu'dan İstanbul'a giderek Şûrâ-yı Evkaf başkanlığı, hakimlik, istinaf mahkemesi üyeliği yapmış, Meclis-i Meb'ûsan'da ve Büyük Millet Meclisi'nde Kastamonu Milletvekili olmuştur. Ahmed Mâhir Efendi, Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir ve kelim dersi vermiş ve 4 Eylül 1922'de Kastamonu'da vefat etmiştir.¹⁰

13 Mart 1894'te Sâdık Vîcdânî, Kastamonu Vilayet Gazetesi'nde başmuharrir olarak görev yapmıştır. 1897 yılında Diyarbekir Mektûbî mümeyyizliğine atanmış, ancak bu görevi kabul etmemiştir. Bunun üzerine, aynı unvanla Manastır Vilayeti'ne bağlı Görice Sancağı'nda tahrirat müdürlüğüne tayin edilmiştir. Böylece Kastamonu'daki memuriyet hayatı ve oradaki görevleri sona eren Vîcdânî, Görice'de aynı zamanda Kolonya, İstarve, Kesriye ve Komanova kazalarının âşârını¹¹ toplamaya başlamıştır. Sâdık Vîcdânî, 26 Mart 1899 (14 Zilkade 1316) tarihli bir kararla Görice Sancağı tahrirat müdürü olarak yaptığı başarılı hizmet için "sâniye rütbesine" layık görülmüştür.¹² 1900'de Kosova Vilayeti İdare Meclisi başkâtipliği sırasında üçüncü rütbeden Osmânî nişanı ile ödüllendirilmiştir.¹³ 7 Mayıs 1902 yılında Basra Vilayeti mektupçuluğuna

⁹ Abdülkerim Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/98.

¹⁰ Abdülkerim Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mahir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile Elyazısı Hatırat'ı Üzerine Notlar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu (19-21 Ekim 1988)*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, 1989), 71. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi", 2/98. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. 15-68; Lamia Levent Abul, *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hatıraları: Ahmed Mahir Efendi'nin Hatıratı* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020). Ahmed Mahir Efendi, *Nasrullah Camii Hutbeleri: Ahmed Mâhir Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Hutbe Mecmuası*, haz. Hamdi Nalbant (İstanbul: Büyüyenay Yayınları; 2022), 13-57.

¹¹ Toprak ürünlerinden onda bir oranında alınan vergiye denir.

¹² "... Görice Sancağı tahrirat müdürü Sâdık Vîcdânî ve sevku'l-şuyûh? Kaymakamı Mehmed Şerif Efendilere terfien saniye ... rütbeleri tevcihi ..." Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade, Taltifat [İ.TAL]*, No. 169, Gömlek No. 40, 18.

¹³ "Kosova Vilâyeti Meclis-i İdaresi baş kâtibi izzetlü Sâdık Vîcdânî Efendi'ye üçüncü ve muhasebe-i vilâyet mümeyyizi refetlü İbrahim Efendi'ye dördüncü rütbelere Osmânî nişan-

görevlendirilen Vîcdânî, annesi Kâdiriyye tarikatına mensup olduğu için Bağdat'ta Abülkâdir Geylânî'nin kabrini ziyaret etmiş ve orada postnişîn olan Seyyid Abdurrahman Efendi ile karşılaşmıştır. Bu ziyaretleri sırasında feyz ve bereket elde ettiğine dair bir açıklama da yapmıştır.¹⁴ Ayrıca Sultan II. Abdülhamid, Basra'da Hicaz Demiryolunun yapımı için halktan yardım toplamadaki çabaları nedeniyle de ona bir ödül vermiştir.¹⁵

Manastır valisi Hâzım Efendi, Ocak 1904'te Dahiliye Nezâreti'ne telgraf göndererek münhal olan Manastır Vilayeti mektupçuluğuna ahlak ve ehliyet bakımından uygun olan Sâdık Vîcdânî'nin tayin edilmesini istediğini belirtmiştir.¹⁶ Vîcdânî de Memuriyet-i Mülkiye Komisyonu riyâset-i celîlesine yazdığı telgrafta Basra'nın havasının kendisine iyi gelmediğini belirtmiş ve sağlık heyeti tarafından verilen raporu ileterek Manastır Vilayeti mektupçuluğuna gönderilmesini istedikten sonra,¹⁷ talebi üzerine 16 Ocak 1904'te yeniden Manastır Vilayeti mektupçuluğuna tayin edilmiştir.¹⁸ Basra dönüşü Bombay'a uğrayıp burada bir hafta kadar kalarak Kâdiriyye'nin Hindiyeye şubesinden dervişlerle görüşmüştür. Manastır Vilayeti mektupçuluğu esnasında 23 Temmuz 1908'de Meşrutiyet ilan edilmiş ve İttihat ve Terakki'nin asıl sebebi bilinmemekle birlikte görevini iyi yapmadığına dair ihbarıyla 11 Temmuz 1908'de Manastır'dan Trabzon mektupçuluğuna sürgün edilmiştir. Ancak 28

ı âlisi itası şeref sudur buyrulan irade-i seniyye-i cenab-ı hilafet penahî icab-i celilinden olmağla ol babda emir ve ferman hazret-i veliyyül emrindir. Fi 1 şaban sene 318 ve fi 11 Teşrinisani sene 316." Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade, Taltifat [İ. TAL]*, No. 234, Gömlek No. 30.

¹⁴ Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye- Kâdiriyye*, (İstanbul: Daru'l-Hilafetü'l-Aliyye, H. 1338-1340), 4.

¹⁵ Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 25-26. Birinci-Kara, "Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdanî", 36. Ceyhan, "Sâdık Vîcdânî", 35/401.

¹⁶ "Vilâyet mektupçusu keşfi efendi adliye nezareti celilesi sicil müdüriyetine tayin buyrulmuş olduğundan ahlak ve ehliyeti çakerlerince mücerreb olan Basra Vilâyeti mektupçusu Sâdık Efendi'nin buraya nakl-i memuriyetine ..." Osmanlı Arşivi (BOA), *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 813, Gömlek No. 25, 2.

¹⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye [İ.DH]*, No. 1418, Gömlek No. 6, 3/1.

¹⁸ "Manastır Vilâyeti'nin açık olan mektupçuluğuna Basra Vilâyeti mektupçusu Sâdık Vîcdânî ve meskûr mektupçuluğa Tahrirat Müdürü Suphi Efendilerin ta'yînleri hakkında dâhiliye nezaret-i celîlesinin tezkiresi memuriyet-i mülkiye komisyonundan i'tâ olunan mazmata ve terceme-i hâl varaklarıyla beraber arz ve takdîm olunmuş olmağla ol bâbda her ne vecihle irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet penâhî ..." Osmanlı Arşivi (BOA), *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye [İ.DH]*, No. 1418, Gömlek No. 6, 7/1.

Kasım günü muhtemelen izin veya istirahat nedeniyle mektupçuluk görevinden ayrılmıştır.¹⁹

12 Ocak 1913'te Ankara Vilayeti Tahrirat Müdürlüğü'ne tayin edilene kadar²⁰ mâzuliyet maaşı alan Vîcdânî 1919 yılının temmuz ayında Hüdâvendigâr (Bursa) Vilayeti mektupçuluğuna görevlendirilmiş²¹ ve orada vali vekilliği yapmıştır. Sâdık Vîcdânî, Bursa'nın 1921'de işgal edilmesi sebebiyle İstanbul'a gelmiş,²² 7 Mart 1925'te Aydın Tasfiye Komisyonu üyeliğine atanmıştır Bu göreviyle de emekliliğe ayrılmıştır. Emekliliğinin ardından İstanbul'a yerleşen Vîcdânî, 22 Ekim 1939'da İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri, Merkezefendi Cami kible tarafında yer almaktadır.²³ Mezar taşında ise şu ifadeler bulunmaktadır:

SADIK VİCDANİ

1266-1939

RUHUNA FATİHA

Sâdık Vîcdânî, Cumhuriyet'in ilanından sonra vefat ettiği için mezar taşındaki kelimeler ve rakamlar, Osmanlıca harfler ile değil Latin harfleriyle yazılmıştır.²⁴

¹⁹ Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 26-27. Birinci-Kara, "Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdanî", 36-37; Ceyhan, "Sâdık Vîcdânî", 35/401-402.

²⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye [İ.DH]*, No. 1497, Gömlek No. 39, 2/1.

²¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dosya Usulü [İ.DUİT]*, No. 43, Gömlek No. 133, 1/1.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeyi Muhasebe Kalemi [DH.EUM.MH]*, No. 221, Gömlek No. 39,1.

²³ Demircioğlu, *100 Yıllık Kastamonu Basınında Kim Kimdir 1872-1972*, 55. Birinci-Kara, "Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdanî", 37-38. Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 27-28. Kara, "İşgal Günlerinde Bursa Vekili Sâdık Vîcdanî", 22. Akyol, "Sadık Vîcdânî ve Çankırı ile İlgili Manzumeleri", 222. İbrahim Akyol, "Sadık Vîcdânî ve Nagamât-ı Vîcdâniye'si", *Çankırı Araştırmaları Dergisi* 4 (2009), 98. Ceyhan, "Sâdık Vîcdânî", 35/402.

²⁴ Aynı mezar taşında dört isme rastlanmaktadır. Bunlardan ilk Sâdık Vîcdânî'nin isminin hemen altında yer alan "Sadıka (1265-1944) Kayıkçıoğlu"dur. Sadıka Hanım'ın eşi olabileceği kanaatindeyiz. Diğer iki isim ise muhtemelen akrabalarından "Avukat Hüseyin Nafiz Karabudak (1309-1965)" ve "Sare Seniye Karabudak (1897-1975)"tır.

1.2. Eserleri

Sâdık Vîcdânî, 13 Mart 1984'te 28 yaşında iken Kastamonu Vilayet Gazetesi başmuharrirliği yaparak yazı hayatına başlamıştır. Hem mesleği hem de sûfî meşrebi nedeniyle çok sayıda makale, şiir ve eser kaleme almış ve tayin edildiği illerin gazetelerinde de yazıları yayınlanarak eserleri aynı illerin matbaalarında basılmıştır. İlk eserlerinde “Kastamonulu Sâdık Vîcdânî” ismini, oğlu Mehmed Rıdvan'ın iki yaşında vefat etmesinden sonra da “Ebû Rıdvan Mustafa Sâdık Vîcdânî”yi kullanmıştır. Velûd bir yazar olan Vîcdânî'nin bnülemin Mahmut Kemal İnan'ın tespitlerine göre, basılmış ve basılmamış toplamda otuz dört esere sahiptir. Günümüze ulaşabilen eserleri ise şu şekildedir:²⁵

Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye (Melâmîlik, İstanbul, 1338-1340; *Kâdiriyye Silsilenâmesi*, İstanbul, 1338-1340; *Halvetiyye Silsilenâmesi*, İstanbul, 1340-1342; *Sûfî ve Tasavvuf*, İstanbul, 1340-1342), *Perişan*, İstanbul, 1308; *Nağamât-ı Vîcdâniyye*, Kastamonu, 1312; *Cennetmekan Murad Hân-ı Hâmis Hazretlerinin Hapis Hâli ve Son Vedası*, İstanbul, 1326; *Berk-i Fezâ*, İstanbul, 1327; *Fihrist-i Kur'ân-ı Kerim*, İstanbul, 1330; *Mahallât ve Kurâ Hey'ât-ı İhtiyâriyyesinin Bâhusus Muhtarlarının Kavânîn-i Devlet ve Evâmîr-i Hükümet ile Muayyen Vezâif-i Umûmiyyesini Câmî ve Muvazzah Tâlimâtınâmedir*, Ankara, 1329-1331; *Neşîde-i Cihâd-ı Ekber*, Ankara, 1330; *Dâstân-nâme-i Vîcdânî*, Ankara, 1330; *Musahhah ve Muvazzah Tefe'ül-nâme-i Muhyiddîn-i Arabî*, 1332; *Gülbang-i Cihâd-ı Ekber*, Ankara, 1333; *Cuma Namazı*, İstanbul, 1335-1337; *Bayram Namazları*, İstanbul, 1335-1337; *Parasız*, İstanbul, 1337-1340; *Hitâbiyyat*, Bursa, 1336-1338; *Hazret-i Muhammed (a.s.) Niçin Çok Evlendi?*, İstanbul, 1928; *Lübbü'l-Ahzâb li-Cemî'i'l-Ihvân ve'l-Ahbâb*, İstanbul.

2. Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye'nin Tahlili

Sâdık Vîcdânî'nin en meşhûr kitabı Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye, tarikatlar ve silsileler hakkında bilgi vermektedir. Eser dört kitaptan oluşmaktadır: *Melâmîyye* (İstanbul, Şehzadebaşı-Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1338-1340), *Kâdiriyye*

²⁵ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3, 1562. Birinci-Kara, “Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdânî”, 38. Birinci, *Tarihin Gölgesinde Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, 27-28. Kara, “İşgal Günlerinde Bursa Vekili Sâdık Vîcdânî”, 23. Akyol, “Sadık Vîcdânî ve Çankırı İle İlgili Manzumeleri”, 222. Ceyhan, “Sadık Vîcdânî”, 35/402. İlyas Tunç, *Sâdık Vîcdânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30-63.

(İstanbul, Daru'l-Hilafetü'l-Âliyye, 1338-1340), *Halvetiyye* (İstanbul, Şehzadebaşı-Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1338-1341), *Sûfî ve Tasavvuf* (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1340-1342).

Sâdık Vîcdânî manevî bir hisle eseri kaleme aldığını ve her tarikat için silsilesini içeren bir külliyyat oluşturduğunu belirtmektedir. İlk başta hızlı bir şekilde başladığı çalışmasında eksiklerini görünce tekrar araştırmalarına başlamıştır. Ancak, ıstılah kitaplarının ihtiyacını karşılamadığını fark edince, planladığı külliyyatı kavramlar (ıstılahât) ve silsileler (selâsil) olmak üzere iki kısımda inceleyeceğini ifade etmiştir. İstılahları kapsayan bölüme *Kâmûs-ı Turuk-ı Âliyye*, silsileleri kapsayan bölüme ise *Tomâr-ı Turuk-ı Âliyye* isimlerini vermiştir.²⁶ Vîcdânî, *Sûfî ve Tasavvuf* kitabında Aydın'a görevlendirildiği için külliyyatın ilk üç kitabının yayınlandığını, müsveddesi tamamlananların ise *Mufasssal Bektaşîyye Silsilenâmesi*, *Rifaiyye Silsilenâmesi* ve *Mufasssal Nakşibendiyye Silsilenâmesi* olduğunu belirtmiştir.²⁷ Ancak *Rifaiyye Silsilenâmesi* ve *Mufasssal Nakşibendiyye Silsilenâmesi* günümüze ulaşmamıştır. Vîcdânî *Bedeviyye Silsilenâmesi*²⁸ ve *Celvetiyye Silsilenâmesi*'ni²⁹ de hazırlayacağını belirtmişse de tamamladığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca *Kâmûs-ı Turuk-ı Âliyye* adıyla basılmış bir eser mevcut değildir. Buradan da anlaşıldığı üzere Vîcdânî, konuyla ilgili planladığı eserlerden yalnızca *Melâmiyye*, *Kâdiriyye*, *Halvetiyye* ve *Bektaşîyye*'yi tamamlayabilmiş ve *Tomâr-ı Turuk-ı Âliyye* ismiyle birkaçına muvaffak olmuştur.

Mufasssal Bektaşîyye Silsilenâmesi, İsmail Güleç tarafından *Hurûflîk ve Bektaşîlik* başlığıyla yayımlanmıştır (İstanbul, İz Yayıncılık, 2016). İlk dört kitabı ise, İrfan Gündüz tarafından *Tarikatlar ve Silsileleri* adıyla (İstanbul, Enderun Kitabevi, 1995) latin harfleriyle neşredilmiştir. *Melâmiyye*, *Kâdiriyye*, *Halvetiyye* kitapları "*Tasavvuf Tarihi Araştırmalarına Kaynaklık Açısından Tomâr-ı Turuk-ı Âliyye*" (Uludağ Üniversitesi, 2019) başlığıyla tarafımızdan yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

²⁶ Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Âliyye-Melâmîlik* (İstanbul: Şehzadebaşı-Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, H. 1338-1340), 4-5.

²⁷ Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Âliyye-Sûfî ve Tasavvuf* (İstanbul: Şehzadebaşı-Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1338-1341), 4, dipnot. 1.

²⁸ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 11.

²⁹ Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Âliyye- Halvetiyye* (İstanbul: Şehzadebaşı-Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1338-1341), 16, dipnot. 1.

2.1. Melâmîyye

Sâdık Vîcdânî *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye* neşriyatına Melâmîlik risâlesiyle başlamasının özel bir sebebi olmadığını ilk bu risâleyi tamamlaması hasebiyle takdim edildiğini belirtmiş ve mukaddimesinde tasavvufun diğer dinlerden etkilenererek zuhur ettiğine dair eleştirilere cevap vererek bu eserinde belki de en önemli konulardan birine değinme imkânı bulmuştur. Ona göre batıdaki alimler tasavvufun kaynağı ile ilgili şu iddialarda bulunmuştur:

1-Müslümanlar tasavvufu Hristiyan rahiplerden ya da İranlılar vasıtasıyla Hintlilerden öğrendi.

2-Tasavvuf, Yeni Eflatunculuk'tan müteessir olarak doğdu.

3-Tasavvuf cereyânı, Ârî ırk³⁰ Sâmi ırka³¹ üstünlüğü çerçevesinde yprımladı.

Bu eleştirilere karşı Vîcdânî, Hintlilerin öğretilerinden biri olan Nirvana ile tasavvufta bu kavrama karşılık geldiği ileri sürülen fenâ arasında benzerlik ya da ilişki bulunmadığını ve Hristiyanlığın İslâmiyet üzerinde bir tesir ika etmediğini söylemiştir. Ona göre tasavvuf Kur'ân ve Sünnet menşeli olup Müslümanların “*Kim Rabbini kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın*”,³² “*Beni çokça zikrediniz*”,³³ “*Allah'ı anmak en büyük ibadettir*” emr-i ilahisinde ve “*Kalpler de demir paslanır gibi paslanır. Onun cilası zikrullahtır*” hadis-i şerifinde olduğu gibi Hazreti Peygamber'in rehberliğinde bir yaşam biçimidir.³⁴

Sâdık Vîcdânî tasavvufun Kur'ân ve Sünnet kaynaklı olduğunu delillendirdikten sonra tetkikleri sonucunda özet bir tasavvuf tarihi ortaya koymuştur. Peygamberimizin Hazreti Ebû Bekir, Hazreti Ömer, Hazreti Osman ve Hazreti

³⁰ XVIII. asırda Hindistan'da keşfedilen Sanskritçe ve Avestik metinler Avrupa dilleri ile Hint-İran dilleri arasında bâriz bir akrabalık olduğunu ortaya çıkarmış ve Hint-Avrupalılar teorisi üretilmiştir. “Hint-Avrupalılar”, “İndo-Germenler” veya ırkçı kesimlerin daha çok tercih ettikleri isimleriyle “Âriler” veya “Aryanlar” adı verilen topluluktur (Ulaş Töre Sivrioğlu, “Aryan Teorisi ve Türk Tarih Tezi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4 (6 Ağustos 2015), 4).

³¹ Sâmi terimi başta Arabistan, Suriye, Irak ve Afrika'nın bazı bölgeleri olmak üzere geniş bir coğrafyada benzer özelliklere sahip diller konuşan Akkadlar, Babililer, Asuriler, Amuriler, Ârâmîler, Süryânîler, Ken'ânîler, Nabatîler, Fenikeliler, İbrânîler, Araplar ve Habeşler gibi kavimleri kapsar (Adnan Demircan, “Sâmiiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/75-76).

³² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), el-Kehf, 18/110.

³³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), Ahzâb, 33/41.

³⁴ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 7-9.

Ali'ye farklı şekillerde zikir telkin ettiğini belirtip onların da bu zikir usullerini tabîine öğreterek hatta her neslin diğer nesle aktarması suretiyle yayıldığını söylemiştir. Yine tasavvufun temelini oluşturan zühdî tavrın tabîinden zâhid ve âbid olarak anılan Vâsıl bin Atâ ve Hasan-ı Basrî tarafından yayıldığından bahsetmiştir. Ayrıca hicrî ikinci asrın ilk yarısında dönemin önde gelen zâhidlerinden Ebû Hâşim el-Kûfî'nin ilk olarak sûfî namıyla anıldığını ve ilk zaviyenin Remle'de bulunduğunu zikretmiştir. Ona göre bu dönem itibarıyla zühhâd ve ubbâd vasıflarıyla tebcil edilen ehl-i zikir zamanla sûfî, sûfiyyûn, sûfiyye lakablarıyla tanınmaya başlanmış bu sûretle tasavvuf kelimesi de zuhur etmiştir.³⁵

Hicrî üçüncü asra gelindiğinde ise tasavvuf, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sahv ekolü ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin sekr ekolüyle temsil edilerek onların talebeleri vasıtasıyla Basra, Kûfe, Bağdat, Nîşâbur, Herat, Merv, Buhara ve Fergana gibi geniş bir coğrafyada neşvünema bulmuştur. Yine kınamak³⁶ anlamına gelen melâmet bu dönemde Horasan'da ortaya çıkmış ve melâmet meşrebini seçenlere ise “melâmî” ya da “melâmetî” denilmiştir.³⁷ Sûfiler melâmeti bir neşve olarak Allah yolunda nefisle mücâhede etmek ve mücâhede sırasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamak şeklinde tarif etmektedir.³⁸ Vicdânî, görüldüğü üzere melâmî düşüncenin ortaya çıkışını akademik nitelikte bir çalışmayla tasavvuf tarihinde önemli bir yere konumlandırmış ve övgüyle bahsettiği bu neşvenin kendi dönemine etkilerini titizlikle sürdürdüğü incelemeleriyle aktarmıştır.

Sâdık Vicdânî ise melâmetin sözlük anlamını “kınamak ve azalalamak” olarak kabul etmiş ve Ahmet Vefik Paşa'nın (ö. 1308/1891) *Lehçe-i Osmânî*'si, Ali Nazîmâ (ö. 1935) ve Reşad Bey'in (ö. 1914) *Mükemmel Osmanlı Lugatı* dışında ona yer verilmediğini, tarifini yapanların da hataya düştüklerini söylemiştir.³⁹

³⁵ Vicdânî, *Melâmîlik*, 10-13.

³⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (Beyrut: Darü'l-İhyâi't-Türasî'l-Arabi, 1997), 7/361. Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1977), 226.

³⁷ Vicdânî, *Melâmîlik*, 13-14. Abdurrezzak Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 11. Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademisi), 2016, 90.

³⁸ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 179.

³⁹ Vicdânî, *Melâmîlik*, 15.

Ahterî'nin (ö. 1561) melâmetîyi rûsvalık olarak açıklamasına⁴⁰, Ahmet Vefik Paşa⁴¹, Reşad, Ali-Nazîmâ Beyler⁴² ve Şemseddin Sâmî Bey⁴³'in (ö. 1904) tariflerinde "kelbiyyûn ve kalenderâne" ifadelerinin geçmesine şaşırdığını belirtir.⁴⁴ Bu hatanın sebebi olarak da Şemseddin Sâmî Bey'in *Kâmûs-ı Türkî*'yi yazarken İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sine ve Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefahâtü'l-Üns* eserine başvurmadan tarifte bulunduğunu göstermektedir.⁴⁵

Melâmiyye ve mensupları her zaman eleştirilmiştir; bazı sûfiler onları en üst mertebede gösterirken, bazıları ise zemmetmiştir. Sâdık Vîcdânî *Ta'rifât, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Mir'âtü'l-Asfiya fî Sıfâtü'l-Melâmiyyeti'l-Ahfiyâ* gibi eserlerin melâmîlerden övgüyle bahsetmesini aktardığından, kendisinin de melâmiyyûnu, âbidlerden ve sûfilerden evlâ gördüğü anlaşılmaktadır.⁴⁶

Sâdık Vîcdânî her ne kadar Hücvirî ve Molla Câmî'nin melâmîleri hürmetle andığını belirtmiş olsa da ilgili eserler incelendiğinde eleştirel bir durumla karşılaşılmaktadır. Molla Câmî'ye göre, melâmîler faydalı işlerden ve nafîle ibadetlerden asla geri durmazlar. Ancak, ibadetlerini halktan gizleyerek, yalnızca Hakk'a yönelirler. Yine de, bu gizlilik çabası zamanla onların Hakk'tan uzaklaşmalarına yol açmaktadır. Bu yüzden sofiyye (muhlâs), melâmîlerden (muhlîs) üstündür.⁴⁷ Hücvirî ise *Keşfü'l-Mahcûb*'unda melâmeti övmüşse de melâmet talep etmeyi riya olarak tanımlamıştır. Melâmîlerin halkla uğraşmaktan Hakk'a ulaşamadıklarını dervişin ise kalbinde sadece Hakk'ın olması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁸

⁴⁰ Mustafa b. Şemseddin el-Karahisari Ahterî, *Ahter-i Kebir* (İstanbul: Matbaa-i Amire, H. 1310), 245.

⁴¹ Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmanî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, H. 1306), 1342.

⁴² Ali Nazîma-Faik Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lugatı* (Dersâdet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, H. 1319), 853.

⁴³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (Dersâdet: İdam Matbaası, H. 1317), 1399.

⁴⁴ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 16.

⁴⁵ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 17.

⁴⁶ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 17, 25-27.

⁴⁷ Molla Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâtü'l-Kuds*, çev. ve şerh Mahmud Lâmiî Çelebi. sad. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016), 26-27.

⁴⁸ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 21-128.

Öte yandan Vîcdânî, melâmîleri tarihî süreç üzerinden tasnif ederek ele almış ve bu hususta Harîrîzâde'nin (ö. 1299/1882) üçlü tasnifini benimsemiştir:⁴⁹

2.1.1. İlk Devre Melâmîliği

Hamdûn Kassâr'a (ö. 271/884) nisbet edilen ilk devre Melâmîliği hicrî III. asırda Nişabur'da ortaya çıkmıştır. Bu Melâmîliğe Vîcdânî'nin ifadesiyle Kassâriyye, takipçilerine de Kassâriyyân denir.⁵⁰ Hamdûn Kassâr'ın melâmî pîri olarak tanınmasına rağmen, melâmî meşrep sûfîler ondan önce yaşamıştır. Bu isimlerden bazıları Yahyâ b. Muâz, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Osman el-Hîrî'dir. Fakat Sâdık Vîcdânî bu isimlere yer vermemiştir.⁵¹

Sâdık Vîcdânî, Hamdûn Kassâr'ın müşşidini eş-Şeyh Ebi'l-Hüseyn Süllem b. Hüseyin el-Bârûsî (ö. 304/916) olarak kaydetmektedir.⁵² Halbuki bazı kaynaklar Ebû Tûrâb en-Nahşebî'den (ö. 245/859) etkilendiğini nakletmiştir.⁵³ Hatta her iki şeyhin sohbetinde bulunduğunu kaydedenler de vardır.⁵⁴ Örneğin Molla Câmî *Nefahâtü'l-Üns*'te Barûsî, Ebû Tûrâb en-Nahşebî ve Ali Nasrabazî (ö. 372/982)⁵⁵ ile sohbet ettiğini belirtir.⁵⁶

Vîcdânî'nin incelemeleri sonucunda Hamdûn Kassâr'ın Hazreti Ebû Bekir'e ulaşan silsilesi şöyledir:⁵⁷

⁴⁹ Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi, *Tibyânü Vesâ'ili'l-Hakâ'ik fî beyânî selasili't-terâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 432), 3/140a-143b. Vîcdânî, *Melâmîlik*, 24.

⁵⁰ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 24-25.

⁵¹ Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, 14.

⁵² Vîcdânî, *Melâmîlik*, 29.

⁵³ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 190. İbnü'l-Cevzî, *Sifâtü's-Safve*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1002. Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 372.

⁵⁴ Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2009), 116; Ebu'l-Alâ Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 163-164.

⁵⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 190.

⁵⁶ Molla Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, 160.

⁵⁷ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 29-30.

Hazreti Ebû Bekir > Habib bin Muazzam Kureşî⁵⁸ > Muhammed bin Müslim > Ebû İyâz bin Mansur el-Kûfî > Fudayl bin İyâz el-Kûfî > Feth bin Ali el-Mevsilî > Ebû Hüseyin Süllem bin Hüseyin el-Barûsî > Ebû Sâlih Hamdûn el-Kassar.

Burada dikkati çeken husus *Tibyân* kaynakları arasında olmasına rağmen Vîcdânî'nin Harîrîzâde'den farklı bir silsile oluşturduğudur. Nitekim *Tibyân*'da verilen silsile şöyledir:⁵⁹

Hazreti Ebû Bekir > Cübeyr ibni Mut'îm ibni Nevfelü'l-Kureşî > Muhammed ibni Cübeyrün Nevfelî > Ebû Bekr ibni Müslim ibni Abdullahi'z-Zeherî > Ebû İyâz ibni Mansur ibni'l-Muammerü's-Sülemi'y-yü'l-Kûfî > Ebû Ali Fuzeyl ibni İyâzi'l-Kûfî > Fethibni Aliyyü'l-Mevsilî > Ebu'l-Hüseyin Sâlim ibni Hüseyini'l-Barusî > Ebû Salih Hamdûnü'l-Kassâr.

Vîcdânî'ye göre her meslekte olduğu gibi Melâmîliğin de pek çok mukallidleri ortaya çıkmış ve bilerek ya da bilmeyerek Melâmîliği taklide özenenler, melâmî tavır ve meşrebinde görünmeye teşebbüs edenler şeriat dairesinden çıkıp zındıklığa varacak davranışlar sergilemişlerdir. Bu hususta Molla Câmi'nin *Nefehâtü'l-üns*'ünden şu satırları nakletmiştir:

*“Şimdiki zamanda bir tâife vardır ki ibâhatı ve tehâvün-i şer’i ve zendekayı ve edebsizliği, hürmetsizliği âdet eylemişlerdir ve ona melâmet diye ad vermişlerdir. Melâmet o değildir ki kişi şer’a hürmetsizlik edip amel ede; tâ ki ona melâmet edeler. Melâmet oldur ki; Hak Sübhâne ve Teâlâ’nın hizmetinde olup halktan kayırmaya.”*⁶⁰

Bu nakil Vîcdânî'nin gerek öncesinde gerek yaşadığı dönemde “sahte” melâmîlerin varlığını kabul ettiğini ve bunlara karşı dikkatli olunması gerektiği yönünde tavır sergilediğini göstermektedir.

2.1.2. Orta Devre Melâmîliği

Hicrî dokuzuncu asırda Emir Sikkînî'ye nisbet edilen orta devre Melâmîliği'ne Melâmîyye-i Bayrâmîyye'de denilmektedir. Tasavvufun tarikatlarla sistematik

⁵⁸ Hüseyin Vassâf (ö. 1929) Hamdûn Kassâr'ın silsilesinden bu Habib bin Muazzam'ın yerine Cübeyr bin Mut'îm bin Nevfel es-Sahâbî'yi kaydetmiştir (Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, çev. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 5/300).

⁵⁹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/143a.

⁶⁰ Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns* (İstanbul: Dârü't-tibâatî'l-âmire, 1289), 114. Vîcdânî, *Melâmîlik*, 32-33.

bir hâle geldiği on ikinci yüzyıldan itibaren Kübreviyye, Mevleviyye, Nakşibendiyye gibi tarikatları etkileyen melâmet düşüncesi, on beşinci yüzyılda ise Anadolu'da doğup Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1429) tarafından kurulan Bayrâmîyye tarikatı içinde tekrar ortaya çıkmıştır. Hacı Bayrâm-ı Velî 'nin 833 (1430) yılında vefatıyla birlikte Bayrâmî geleneği halifelerinden Akşemseddin'e nisbetle "Şemsîyye"⁶¹ ve Bıçakçı Emir Dede'nin melâmî tavrına imâen de "Melâmîyye-i Bayrâmîyye'ye" intikal etmiştir.⁶²

Orta devre Melâmîliği'nin kurucusu kabul edilen Bıçakçı Emir Dede'nin hayatı hakkında çok az bilgi bulunmakla birlikte kendisinden ilk defa bahseden en eski kaynak, Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-İşk* adlı eseridir. Askerî adının Sultan Âmir Dede olduğunu ve insanlar arasında Bıçakçı Emir Dede ismiyle bilindiğini ve Göynük'te doğduğunu belirtmektedir.⁶³ Vîcdânî'ye göre Seyyid olanlara ithaf edilen emir kelimesi sehven umûr olarak okunmuştur. Bu nedenle kendisi de Emir Sikkînî (mesleğinin bıçakçılık olması hasebiyle) adını kullanmayı tercih etmiştir.⁶⁴

Sâdık Vîcdânî'nin orta devre Melâmîliği hakkındaki bazı bilgilerle ilgili eleştirilerini ve bunlara yönelik değerlendirmelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Vîcdânî, Akşemseddin ve Bıçakçı Emir Dede arasında vuku bulduğu nakledilen tâc, hırka, tesbih ve âsayı yakma olayının gerçekleştiğini kabul etmemektedir. Rivayete göre göre Hacı Bayrâm-ı Velî vefat ettikten sonra yerine Akşemseddin geçerek Göynük'e yerleşir. Akşemseddin'e biat eden dervişler zikir yaptığı sırada Emir Dede halkaya katılmadığından Akşemseddin bu duruma kızar ve Emir

⁶¹ Vîcdânî, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ser-halifesi olarak Akşemseddin'i kabul etmektedir (Vîcdânî, *Melâmîlik*, 35).

⁶² Molla Câmi, *Nefahâtü'l-Üns*, 886. Bursalı Mehmed Tahir, *Hacı Bayrâm-ı Veli* (Dersâdet: Matbaa-i Orhaniye, 1925), 3-4. Vîcdânî, *Melâmîlik*, 43. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/434-436; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 33-37. Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992) 5/269-273. Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/442-447. Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 388-394. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 221-222. Semih Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 781-797. Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, 16.

⁶³ İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 201.

⁶⁴ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 36, dipnot. 1.

Dede'nin halkaya katılmazsa başından tâcını alacağını söyler. Cuma namazından sonra Emir Sikkînî, Akşemseddin'i evine davet eder ve evinin avlusunda büyük bir ateş yaktırır. Akşemseddin ve dervişler oradayken tâc ve hırkasıyla ateşin için biraz oturur. Ateşin içinden çıktığında sadece tâc ve hırkanın yandığını ve kendisine bir şey olmadığını fark ederler.⁶⁵ Sâdık Vîcdânî, iki şeyh anlaşmazlık yaşasa dahi bunun uzun sürmeyeceğini en azından ateş olayına kadar varmayacağını ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin verdiği tâc, hırka, tesbih ve âsayı yakmayacaklarını ifade eder.⁶⁶ Ayrıca meşreb farkının olgunlaşmamış müridlerin birbirlerine üstünlük sağlamak için münakaşaya dönüştüğünü ve bu durumun melâmî tavra uygun olmadığını belirtir.⁶⁷ Bize göre de yaklaşımı ileri sürdüğü gerekçeler nedeniyle doğru ve tutarlıdır.

b. Sâdık Vîcdânî'nin rahatsız olduğu bir diğer konu da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin melâmet anlayışına sahip olduğundan bahsedilmesidir.⁶⁸ La'lizâde'nin Bayrâmîyye tarikatına melâmî meşrebin dahil olmasını Hacı Bayrâm ile başladığını ima etmesini eleştirir. Bu eleştirisinin sebebi şöyledir: La'lizâde eserinde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Beyâzîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin ruhanîyetlerinden istifade ettiğini böylece kendisinde hem Nakşî hem Halvetî usulünü birleştirdiğini nakletmektedir. Vîcdânî'ye göre La'lizâde bu ifadeyle mensup olduğu Nakşibendiyye tarikatından dolayı tarafgirane bir tutum sergilemiş ve Bayrâmî melâmîlerin meşrebine Nakşibendî meşrebini mezc etmek istemiştir.⁶⁹

⁶⁵ Mahmud b. Süleyman el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibu A'lami'l-Ahyar min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 690), 361b. Erünsal, XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı, 201. Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/144a. Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, 183-184. Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuad fi'l-Mebde ve'l-Mead* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), 241-244. Rifat Efendi, *Lugat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, 1-2, 233. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/469-470.

⁶⁶ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 42.

⁶⁷ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 45.

⁶⁸ La'lizâde Abdalbaki, *Sergüzeşt/Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyye'den taife-i Melâmiyye'nin an'ane-i iradetleri keyfiyet-i sohbetleri ve aşk-ı muhabbetulla-ha cümleden ziyade râğbetleri beyanındadır* (İstanbul: b.y., 1156), 17. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 37. Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, 18. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 298.

⁶⁹ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 44.

c. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatına yakın Emir Sikkînî'den su isteyip birazını içip birazını da ona vermesinin Akşemseddin'e değil de Emir Sikkînî'ye hilafet hırkası giydirdiğine işaret ettiği iddialarına sebep olmuştur.⁷⁰ Vîcdânî'ye göre bu emaneti Akşemseddin'e daha önce vermediği anlamına gelmemektedir. Zira şeyhin sırr-ı velâyeti bir halifeye vermesi gerektiği söylenecek olursa da bu zamana kadar her mürşid bunu bir müridine hasretse tarikatlar bugün inkişafı bulamaz ve birçoğunun adı bile hatırlanmazdı.⁷¹

d. Melâmiyye-i Bayrâmiyye geleneğinde ekseriyetle Pîr Ali Aksarayî'den sonra (ö. 945/1539) kutbiyet makamına oğlu İsmâil Ma'sûkî'nin geçtiği kabul edilir.⁷² İsmâil Ma'sûkî'yi yakından gören biri olan Askerî onun hayatı ve idamı hakkında önemli bilgiler kaydetmektedir. Ma'sûkî'nin irşada ehil olmadığını buna delil olarak da Pîr Ali'nin halifelerinden Ahmed Edirnevî'ye icazet verdiğini fakat oğluna vermediğini göstermektedir.⁷³ Vîcdânî ise Bayrâmî Melâmîleri arasında hakkında idam hükmü verilen İsmâil Ma'sûkî'nin hayatı ve idamıyla ilgili detaylı bilgi vermeden Rıfat Efendi⁷⁴, Müstakîmzâde⁷⁵ ve La'lîzâde⁷⁶'nin kitaplarını kaynak göstererek şathiyeleri sebebiyle Şeyhülislam Kemal Paşazâde'nin fetvası ile At Meydanı'nda idam edildiği kaydetmiştir.⁷⁷ Ancak Ma'sûkî'nin 945 (1539) yılında vefat ettiği dikkate alındığında fetvanın İbn Kemal 945'te hayatta olmadığı için o tarihte şeyhülislam olan Çivîzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi tarafından verildiği görülür.⁷⁸ Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer konuda Sâdık Vîcdânî'nin o dönemde Askerî'nin *Mir'âtü'l-İşk* isimli eserinden haberdar

⁷⁰ Kefevî, *Ketâib*, 361b.

⁷¹ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 45-49.

⁷² Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuad*, 249. Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, 189. La'lîzâde, *Sergüzeşt*, 27. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/472.

⁷³ Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk*, 231.

⁷⁴ Rıfat Efendi, *Lugat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, 1-2/233. Emir Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, haz. Bilal Aktan-Mustafa Güneş (İstanbul: H Yayınları, 2011), 91-92.

⁷⁵ Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, 189-190.

⁷⁶ La'lîzâde, *Sergüzeşt*, 28.

⁷⁷ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 52, dipnot. 1.

⁷⁸ Tek, *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*, 190. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, 333. Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 804. Reşat Öngören, "Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 8-9.

olmadığıdır. Eğer bu kaynağı görme imkânı olsaydı istifade eder yahut aynı düşünceye olmasa dahi fikrini beyan ederdi.

e. Hüsameddin Ankaravî'nin halifelerinden Hamza Bâlî'nin idamından sonra adına izafeten Bayrâmî Melâmîliğine "Hamzavîlik" denmiştir. La'lizâde bu tabiri Melâmîlere karşı olanların melâmîleri töhmet altında bırakmak için söylendiğini nakleder.⁷⁹ Yakın dönemdeki tasavvuf tarihçileri ise böyle bir gerekçe ile değil de Hamza Bâlî'nin bu yolda canını feda etmesinden kaynaklandığına dikkati çekerler.⁸⁰ Nitekim Gölpınarlı ise Hamzavîleri vahdet-i vücudu korkakça değil onu kabul ve ilan ettikleri için "Vahdet fedaileri" olarak tanımlar.⁸¹ Aynı zamanda Melâmîlere Hamzavî lakabını kullananların sadece halk olmadığını, kendilerine de bu ismi yakıştırdıklarını belirtir. Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin sandukasındaki levhada ve Hacı Kabâyî'nin mezar taşında Hamzavîler kelimesinin bulunmasını bunun nedeni olarak göstermektedir.⁸² Sâdık Vîcdânî ise Hamzavî ifadesinin doğru bulmadığı ayrıca böyle bir şubenin de bulunmadığını belirtmektedir.⁸³

f. Vîcdânî, Peygamber Efendimiz'in (sallallahu aleyhi ve sellem) yeryüzündeki halifesini ve her çağda bir tane bulunan kişiyi kutub olarak tanımlamıştır. Kutbiyyet konusunda Melâmîyye-i Bayrâmîyye kaynaklarına serzenişte bulunan Vîcdânî, kutub her devirde bir tane olduğu için Melâmîler'in kendi şeyhlerini kutub olarak görmelerinin doğru olmadığı kanaatindedir. Hamdun Kassâr'a bile bu sıfatın verilmediğini ve bu konuda diğer tarikatlara haksızlık yapıldığını düşünür.⁸⁴

g. Sâdık Vîcdânî, ilk ve orta devre Melâmîliği'ni hakkıyla temsil eden tek kişi olarak kabul ettiği İdrîs-i Muhtefî⁸⁵ ile birlikte silsileyi sonlandırmıştır. Melâmî şeyhlerinin idam edilme sebebi hakkında bilgi vermekten kaçınmış, İsmâil Ma'sûkî dışında sadece Sütçü Beşir Ağa'nın ihtiyarken öldürüldüğünü nakletmekle yetinmiştir. İdam edilmelerinin sebebini "*cilve-i Rabbânî âsârı*" olarak görse de temel nedeninin vahdet-i vücûd anlayışı olduğunu belirtir.

⁷⁹ La'lizâde, *Sergüzeşt*, 40.

⁸⁰ Kara, "Melâmetiye", 51.

⁸¹ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 77.

⁸² Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 74.

⁸³ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 53-56.

⁸⁴ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 83.

⁸⁵ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 56.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Hallâc-ı Mansûr'un yolunu izleyen Melâmî şeyhlerinin, manevi bir sarhoşluk içinde söyledikleri sözlerin insanların anlamadığı sözler olduğunu ve bu sebeple başlarını feda ettiklerini ifade eder.⁸⁶ Bu tavır onun, melâmîleri korumadığını aksine anlaşılmadıkları için zaman zaman böyle bir tavırla karşılaştıkları ve mazur görülebilecekleri yönde bir tavır benimsediği söylenebilir.

2.1.3. Son Devre Melâmîliği

Son Devre Melâmîliği, Muhammed Nûru'l-Arabî'ye nisbet edilmektedir. Harîrîzâde Son Devre Melâmîliği'ni Nakşibendiyye tarikatının bir şubesi olarak kabul edip Melâmîyye-i Nûriyye adını vermektedir.⁸⁷

Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî el-Bedrî el-Hüseynî el-Mısıri⁸⁸, 1228 (1813) yılında Mısır'da Mahalletü'l-Kübrâ kasabasında doğmuştur.⁸⁹ Harîrîzâde,⁹⁰ Hüseyin Vassâf⁹¹ ve Sâdık Vîcdânî⁹² eserlerinde 1220 tarihini verseler de Muhammed Nûru'l-Arabî'nin "1245 tarihinde Mekke-i Mükerreme'de misafir oldum ve sinnim on yedi idi" şeklindeki ifadesi bu rivayetlerin doğru olmadığını göstermektedir.⁹³ Mısırlı olduğu için "Arap Hoca" ve Hazreti Ali'nin *Noktatü'l-Beyân*'ını şerh ettiği için "Noktacı Hoca" isimleriyle meşhûrdur.⁹⁴ Vîcdânî, halkın bunu bilmediği için Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Fazl-ı Hurûfî'nin (ö. 796/1394) tarikatından atılmış dervişi Sincanlı Mahmud tarafından ortaya çıkarılan

⁸⁶ Vîcdânî *Melâmîlik*, 60-66.

⁸⁷ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/144b-145a. Vîcdânî, *Melâmîlik*, 84.

⁸⁸ Vîcdânî, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin hayatı ve manevî tecrübeleri hakkında bilgileri Harîrîzâde'nin *Tibyân*'ından nakletmiştir.

⁸⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmîyye*, haz. Mustafa Tatçı-Burak Anılır. çev. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu (İstanbul: H Yayınları, 2014), 5. Yusuf Ziya İnan, *Seyyidü'l-Melâmî Muhammed Nurü'l-Arabî: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971), 9. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 231.

⁹⁰ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/215a.

⁹¹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/119.

⁹² Vîcdânî, *Melâmîlik*, 88.

⁹³ Muhammed Nûru'l-Arabî, *Menbau'n-nur fi ru'yeti'r-Resul* (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 1548), 10b.

⁹⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Menâkıb*, 5. Nihat Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/560. Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: H Yayınları, 2015), 17.

Noktacılık'a mensup olduğunu zannettiklerini ancak bunun kabul edilemeyeceğini belirtir.⁹⁵

1245 (1829) senesinde Mekke'ye giderek hac vazifesini yerine getiren Muhammed Nûru'l-Arabî orada Şeyh İbrahim eş-Şemârikî'ye intisap ederek Halvetiyye-i Şa'bâniyye tarikatından icâzet almıştır.⁹⁶ 1259 (1843) yılında ikinci kez hacca gitmek üzere Hicaz'a doğru yola çıkmış, Mekke'ye gitmeden önce İstanbul'a uğrayıp Nakşibendî-Müceddidî Şeyh Abdülhâlik Kazânî'ye intisap etmiştir. Fakat icazetini bu şeyhin Mekke'deki halifesi Mustafa b. Mahmud et-Trabzonî'den almıştır.⁹⁷ Aynı zamanda Mekke'de Melâmî Muhammed el-Mekkî ile tanışmış ve onun isteğiyle erbain çıkarmıştır. Nûru'l-Arabî yine Mekke'de bulundu dönemde mânâ âleminde Hazreti Peygamber ona Cem' ve Hazretü'l-Cem' makamını, Medine'de ise Cem'ü'l-Cem' makamını, Mısır üzerinden Rumeli'ye dönerken de Makâmü'l-Hitâm (Ahadiyyetü'l-Cem') makamını telkin ettiği belirtilmektedir.⁹⁸ Farklı sebeplerle pek çok şehirde yaşayan Muhammed Nûru'l-Arabî son olarak Usturumca'ya gidip vefatına kadar orada kalmış ve irşâd faaliyetlerini sürdürmüştür. Usturumca'daki evinde 29 Cemâziyelâhir 1305'te (13 Mart 1888) ahirete irtihal etmiş, vefat ettiği odaya defnedilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de hakimiyetini kaybetmesinin ardından türbesinin yerine postane inşa edilmiş, postane yıkılınca kabrinin yeri kaybolmuştur. Mensupları işaret olmak üzere bir ağaç dikmişlerdir.⁹⁹

Sâdık Vîcdânî, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin gördüğü rüyaların sahih olduğu kanaatindedir ve bu kanaatini de onun yalan söylemeyeceğine dikkat çekerek şu hadisler üzerinden delillendirir: “Yalanların en büyüğü, kişinin görmediği

⁹⁵ Vîcdânî, *Melâmîlik*, 88.

⁹⁶ Muhammed Nûru'l-Arabî, *Menbau'n-nur*, 10b-11a. Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/215a. Bursalı Mehmed Tahir, *Menâkıb*, 5. Vîcdânî, *Melâmîlik*, 88-89. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/119. Azamat, “Muhammed Nûru'l-Arabî”, 561. Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 17-20. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 232-234.

⁹⁷ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/215a. Bursalı Mehmed Tahir, *Menâkıb*, 7.

⁹⁸ Muhammed Nûru'l-Arabî, *Menbau'n-nur*, 13a-13b. Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/216a-b. Vîcdânî, *Melâmîlik*, 91-92.

⁹⁹ Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/217a. Bursalı Mehmed Tahir, *Menâkıb*, 7. Vîcdânî, *Melâmîlik*, 93. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/120. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 240-241. İnan, *Seyyidü'l-Melâmî Muhammed Nûru'l-Arabî*, 26. Azamat, “Muhammed Nûru'l-Arabî”, 30/561. Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî*, 32.

rüyayı gördüm demesidir”¹⁰⁰ ve “*Her kim beni rüyada görürse emin olsun ki beni görmüştür çünkü şeytam benim suretime giremez.*”¹⁰¹ Ona göre tarikatta şube kuran kimse, şeyhi tarafından bir beldede mevcut olmayan tarikatı orada neşir ve tamim veyahut halihazırda mevcut iken inkıraz ve unutulmaya maruz bir tarikatı ihya etmek için gönderilir ya da bir şube müessisi tarikatın ana çizgisinden ayrılmadan evrad, adab, ezkarına ilavede bulunur veya tac ve kıyafetteki bazı hususlara yenilik getirir böylece vefatından sonra “*sâhibü’t-tarîka, pîr-i tarîkat, pîr-i sâni*” şeklinde anılmaya başlanır. Bu izahı neticesinde Melâmîyye-i Nûriyye’nin, kidiyye-i Nakşibendiyye’nin bir şubesi olduğuna dair bilginin sadece kendisinden altı sene önce vefat eden halifesi Harîrîzâde’nin eserinde yer aldığını, Nakşibendiyye meşâyihine sorduğunda ise böyle bir şubeden haberdâr olmadıkları cevabını aldığını aktarmaktadır. Dolayısıyla ona göre böyle bir şube yakıştırmadan ibarettir. Bununla birlikte Ahmed Rıfkı’nın (ö. 1935) *Bektâşî Sırrı* eserinde Muhammed Nûru’l-Arabî’nin melâmîliği müstakil bir tarikat ve meslek haline getirdiği düşüncesini naklederek¹⁰² aynı zamanda Harîrîzâde’nin *Tibyân*’ına derç etmesi hasebiyle Muhammed Nûru’l-Arabî’nin de kendisine Melâmî Şeyhi denildiğinden haberdar olduğu görüşündedir.¹⁰³

Vicdânî, Muhammed Nûru’l-Arabî’ye Melâmî denilmesi konusunda üç sebepten dolayı tereddüt yaşamıştır. Bunlardan birincisi Melâmî Hoca Abdülahad Efendi ve İstanbul’da Arabî’yi yakından tanıyan bazı kişilerin verdiği bilgiye göre, onun giyim ve kuşamında melâmî meşrebin izleri bulunmamaktadır. İkincisi, halktan ziyade beldenin ileri gelenleri ve devlet memurlarıyla yakın ilişkiler içinde olmasıdır. Üçüncüsü ise, Hazreti Peygamber’i rüyasında görüp onun övgüsüne mazhar olduğunu anlatması, bu durumun manevi derecesini ortaya koyacağını bilmesine rağmen bunu gizlemek yerine ifşa etmesidir.¹⁰⁴

Nûru’l-Arabî’nin Nakşibendî ve Halvetî tarikatlarından sülûk ve irşâda izni olmakla birlikte Harîrîzâde, Ahmed es-Sâfi, Abdürrahim Efendi gibi müridlerine de bu iki tarikattan hilafet hırkası giydirmiş kendisinin ya da halifelerinin hiç kimseye Melâmî ismiyle bir tarikat verdiğine rastlanmamıştır. Halvetî-Şabanî büyüklerinden aynı zamanda melâmî neşveye de sahip olan Âmiş Efendi (ö.

¹⁰⁰ Buhârî, Tabir, 45.

¹⁰¹ Buhârî, Tabir, 2, 10.

¹⁰² Ahmed Rıfkı, *Bektâşî Sırrı* (İstanbul: Bekir Efendi Matbaası, H. 1325), 2/101.

¹⁰³ Vicdânî, *Melâmîlik*, 95- 98.

¹⁰⁴ Vicdânî, *Melâmîlik*, 99-100.

1338/1920) de Halvetiyye ve Naşibendiyye usulü üzere icazet vermiştir. Nitekim tasavvuf araştırmacılarından bir zât ondan Melâmîlik tarikatı icazeti vermesini talep etmiş ancak Âmiş Efendi Halvetî usul üzere manevî terbiyede bulunmayı tercih etmiş yine Âmiş Efendi'nin çok sevdiği halifelerinden biri olan Şemseddin Paşa'ya da Halvetî icâzetini vermiştir. Vicdânî'ye göre eğer Melâmiyye adında özel bir tarikat olsa idi herkesten önce ona bu tarîkten icâzet vereceği şüphesizdir. Yine Nûru'l-Arabî ile irtibatlı olan Bursalı Mehmed Tahir'e hangi tarikattan olduğu sorulduğunda Halvetî tarikatı, Melâmî meslek ve meşrebindeyim demiştir. Bütün bu verilerden hareketle Vicdânî konuyla ilgili şu sonuca varmıştır: Muhammed Nûru'l-Arabî Melâmîlik unvanı adı altında bir tarikat tesis etmemiş, Melâmîlik müstakil bir tarikat olmayıp ilk devre Melâmîliği siredince ittihaz edilebilecek meslek ve meşrepten ibaret kabul edilmiştir.¹⁰⁵

2.2. Kâdiriyye

Abdülkâdir Geylânî'ye nisbet edilen İslam dünyasının ilk tarikatı Kâdiriyye'dir.¹⁰⁶ Abdülkâdir Geylânî 470 (1078) tarihinde Hazar Denizi'nin güneyinde yer alan Gılan bölgesinin Neyf kasabasının Büştîr köyünde dünyaya gelmiştir. Günümüzde bu bölge aynı isimle İran sınırları içerisinde yer almaktadır.¹⁰⁷ İlmî ve tasavvufî bir çevrede yetişen Geylânî on sekiz yaşındayken 488 (1095) yılında Bağdat'a gitmiş¹⁰⁸ ve burada Kur'an ilimleri, fıkıh, hadis, belâgat okumuş ve pek çok âlimin rahle-i tedrisinde bulunmuştur.¹⁰⁹ Abdülkâdir Geylânî fıkıh ilmini tamamlamasının ardından halktan uzaklaşmayı tercih edip Bağdat ve Kerh harabelerinde yirmi beş yıl nefsiyle mücâhede ettiği bir süreç geçirmiş nihayet

¹⁰⁵ Vicdânî, *Melâmîlik*, 100-103, 108.

¹⁰⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 116. Adalet Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 1/17. Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 285.

¹⁰⁷ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 7. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/51. Dilaver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 55-56. Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 1/63, 65. Mehmed Ali Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, çev. Tahir Yücel (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 42.

¹⁰⁸ Afîfuddin Abdullah b. Es'ad Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-Matbûât, 1970), 3/351. Zeynüddin Ömer İbnü'l-Verdî, *Tetimmatü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer: Tarihu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1996), 2/68. Vicdânî, *Kâdiriyye*, 7.

¹⁰⁹ Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, 3/355. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/56. Aynî, *İslâmın Büyük Velisi Abdülkâdir Geylânî*, 62-63. Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, 61-63. Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 1/73-74.

harabelerde dolaşıp ağır şartlarda yaşadığı riyazet ve mücahedeler 513'te (1119) Hammâd ed-Debbâs'a intisap etmesiyle son bulmuştur.¹¹⁰

Ebû Sa'd el-Muharrimî'den (ö. 513/1119) hırka giyen Abdülkâdir Geylânî'nin tarikat silsilesi Cüneyd-i Bağdâdî aracılığıyla Hazreti Ali'ye ulaşmaktadır. Sâdık Vîcdânî, silsilede yer alan Ma'rûf-i Kerhî'nin İmam Ali er-Rızâ ve Davûd et-Tâî'den tarikat aldığını bu nedenle hangisinin doğru olduğuna karar veremediğinden iki rivayeti de yazdığını söyler. Örneğin Abdülkâdir Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdurrezzak'tan münteşir şubelerden Abdülhüseynî şubesinin icazetnamelerinde İmam Ali er-Rızâ'dan gelen silsile yazılmış iken yine halifelerinden Şeyh Şemseddin'den meydana gelen Eşrefiyye şubesinde ise diğer silsile tercih edilmiştir. Ma'rûf-i Kerhî'den öncesine ait silsileleri incelediğinde üç durumla karşılaştığını ifade eder.¹¹¹ Bunlar:

a. Sûfîler arasında altın silsile olarak bilinen Peygamberimizin soyundan gelen yüce zevâtın isimleri yer almaktadır.

b. Tâbiînlerin efendisi Hasan el-Basrî'den feyz ve tarikat alan meşâyihın silsilesi bulunmaktadır.

c. "İcazetnamelerin metninde önce altın silsileye yer verilmiş, ardından 'diğer bir rivayete göre' ifadesiyle bu silsileye mensup diğer meşâyih'a da değinilmiştir.

Abdülkâdir Geylânî vefat edinceye kadar kırk yıl boyunca çarşamba akşamları ve cuma sabahları medresesinde fıkıh, hadis ve tefsir dersleri vermiş, pazar sabahları ise ribatında halka vaazda bulunmuştur.¹¹² Vîcdânî, Geylânî'nin

¹¹⁰ Vîcdânî, *Kâdiriyye*, 7-8. Güner, *Abdülkâdir Geylânî*, 64.

¹¹¹ Nûreddin Ebû'l-Hasan Ali b. Yusuf b. Cerîr el-Lahmî eş-Şattânûfî, *Behcetü'l-Esrâr ve Ma'dinü'l-Envar fî Menâkibi's-Sâdeti'l-Ahyâr mine'l-Meşâyihî'l-Ebrâr* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2001), 127-128. Ali el-Kârî, Ali el-Kârî, *Nüzhetü'l-Hâtirü'l-Fâtır fî Tercemeti Seyyidi's-Şerif Abdülkâdir* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, H. 1307), 45. Vîcdânî, *Kâdiriyye*, 8-11.

¹¹² Şattânûfî, *Behcetü'l-Esrâr*, 202. Muhammed Tâzîfî, *Kalâidü'l-Cevâhir fî Menâkibi's-Şeyh Abdülkâdir el-Cîlânî* (Kahire: Matbaa-i Meymene, H. 1317), 18, 38.

hicretin 561. yılında¹¹³ Rebûlâhir ayının 8. cumartesi gecesi (11 Şubat 1166)¹¹⁴ yatısı namazından sonra vefat ettiğini kaydeder.¹¹⁵ 1318 yılının Nisan ayında Basra Vilayeti'ne mektupçu olarak tayin edilen Vicdânî, Basra'ya giderken, tıpkı babası gibi Kâdiriyye tarikatına mensup olan annesinin isteği üzerine, Abdülkâdir Geylânî'nin türbesini ziyaret ettiğini belirtir.¹¹⁶

Üçler, yediler, kırklar gibi unvanlara sahip olan Hak erenlerinin varlığından söz eden Vicdânî, bâtinî alemdeki bu hiyerarşinin zirve noktasının kutbiyyet olduğunu ifade eder. Ona göre bu makama mücadele ve mücahede ile değil Cenâb-ı Hakk'ın tevcihi ile ulaşılır. Böylece Kutbiyyet-i kübrâya yani gavsıyyet derecesine ise Allah'ın tevcihi ile gelen kişi avâm ve havâs herkese yardım eder.¹¹⁷ Vicdânî kaynaklardaki bilgilerden hareketle Geylânî'nin kutbiyyet makamına geçişini şöyle anlatır: Bir Cuma günü, dönemin önde gelen âlimleri, fakihleri ve şeyhleri meclisinde toplandığında, vaaz sırasında Geylânî, ilahi bir emirle "Bu ayağım, bütün Allah velilerinin boynu üzerinde bulunmaktadır" demesi¹¹⁸ ile gavsıyyetini ilan ettiğini ve orada bulunanlar da bu sözü kabul ederek başlarını eğdiğini kaydeder. Sadece vaaz meclisinde olanlar değil aynı anda Ümmüabîde'de bulunan Seyyid Ahmed er-Rifâî, Şam'da Reslân ed-Dımaşkî, Tilimsan'da Ebû Medyen, Hakkari'de Adî b. el-Müsafir, Tafsunc'da Abdurrahman Tafsûncî, Harran'da Hayât b. Kays Harrânî, Sincar'da Süveyd Sincârî, Geylânî'nin sözünü tasdik ve kabul etmişlerdir. Vicdânî, Geylânî'nin bu sözünü şathiye olarak değil hakikat olarak kabul etmektedir.¹¹⁹ Bununla birlikte onun pahalı ve güzel kıyafet giymesi hakkında kutbiyyetiyle bağdaştıramadığı gerekçesiyle yöneltilen eleştirileri kabul etmemiş; sebebini ise gavsıyyet gibi

¹¹³ Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, 3/347. Adülvehhab Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr: et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2001), 2/286.

¹¹⁴ Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 18/173.

¹¹⁵ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 33.

¹¹⁶ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 4, 34.

¹¹⁷ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 13-15.

¹¹⁸ Şattânûfî, *Behcetü'l-Esrâr*, 14-15.

¹¹⁹ Şattânûfî, *Behcetü'l-Esrâr*, 17. Vicdânî, *Kâdiriyye*, 16-19.

veliler zümresinin en üstünde bulunan bir kişi için pahalı ya da ucuz kumaşı tercih etmek arasında bir fark olmamasıyla açıklamıştır.¹²⁰

Abdülkâdir Geylânî'nin on üç evladının olduğunu ve hepsinin de ondan hırka giydiğini kaydeden Vicdânî, Şeyh Seyyid Abdülvehhâb'dan bir kolun zuhur ettiğine rastlamadığını¹²¹ ancak Şeyh Abdürrezzak, Şeyh Abdülazîz, Şeyh Seyfeddin ve Şeyh Şemseddin'den çeşitli kolların kurulduğunu belirtmektedir.¹²² Şeyh Abdürrezzak'tan teselsül eden kollar pek çok olup bunlardan dört tanesi İstanbul'a gitmiş ve dört kolun tamamı özellikle ikinci ve üçüncü kol mensupları Rezzâkî¹²³ adıyla anılmışlardır.¹²⁴

1- Şeyh Salih Kolu: Şeyh Salih'in Şeyh Abdürrezzak'tan aldığı Kâdiriyye tarikatı, Şeyh İsmail Rûmî tarafından Anadolu, Rumeli ve İstanbul'a getirilerek yayılmıştır.

2- Şeyh Abdullah el-Hüseynî Kolu: Şeyh Abdullah el-Hüseynî'nin Şeyh Abdürrezzak'tan aldığı Kâdiriyye tarikatı, Şeyh Ali es-Sekkâf'ın halifesi Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Akîl el-Mekkî ile İstanbul'a gitmiştir. Bu zâtın diğer üç silsileyle de Geylânî'ye nisbeti bulunmaktadır.

3- Şeyh Seyyid İmâdüddîn Kolu: Şeyh Seyyid İmâdüddîn'in Şeyh Abdürrezzak'tan aldığı Kâdiriyye tarikatı, Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Akîl el-Mekkî'nin Şeyh Ali b. Yahya'dan feyz almasıyla İstanbul'da ikinci kol ile birleşmiştir.

4- Şeyh Seyyid Osman el-Cîlî Kolu: Şeyh Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis et-Tâlebânî el-Kerkûkî, halifeleri aracılığıyla İstanbul'a ulaşmıştır. Birinci kol, Şeyh İsmail Rûmî'ye bağlı olarak Rûmiyye şubesi olarak ayrıldığından, bu kol, bu şube adıyla anılmaktadır. Dördüncü kol ise, Şeyh Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis et-Tâlebânî'ye ulaştığı için, Hâlisiyye şubesi olarak bilinir ve bu şubeye mensup olanlar bu ismi taşımaktadır.

¹²⁰ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 21.

¹²¹ Harîrîzâde ise Rifâiyye'nin Fazliyye kolunun pîri Seyyid Cemaleddin Muhammed bin Fazlullah el-Hindî el-Burhanpûrî'nin (ö. 1029/1619) Kâdiriyye tarikatı icazetnamelerinden birinin Abdülvehhâb aracılığı ile Geylânî'ye ulaştığını nakletmektedir (Harîrîzâde, *Tibyân*, 3/54a.).

¹²² Vicdânî, *Kâdiriyye*, 36.

¹²³ Sâdık Vicdânî ve günümüz araştırmacıları dışında Rezzâkiyye ifadesi kullanılmamıştır. Kullanılmamasının sebebi ise Abdürrezzak Geylânî aracılığıyla Abdülkâdir Geylânî'ye ulaşan silsilesidir. (Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 1/230.)

¹²⁴ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 36-37.

Vicdânî, birinci ve ikinci koldan gelen Edirne Kâdirîhânesi postnişini Şeyh Şâkir Efendi'den feyz almış Şeyh Mustafa Âhî Efendi'ye Âhiyye ismi ile bir şube kurucusu nazarıyla bakıldığını ancak şube kuruculuğu için gerekli olan içtihat ve teceddüd bilgisine rastlamadığını söylemektedir.¹²⁵

Şeyh Seyyid Şemseddin ile yayılan koldan Eşrefiyye şubesi ayrılmış, bu kolun kurucusu Eşrefzâde Şeyh Abdullah er-Rûmî tarafından İznik ve Bursa çevresinde yayılmaya başlamış, ardından İstanbul'da da temsil edilmiştir.¹²⁶

Şeyh Seyyid Abdülaziz'den oluşan kol da Bağdat'ta irşâd seccadesinin hâdimi Nakîbü'l-Eşrâf Şeyh Seyyid Ali Efendi ile İstanbul'da yayılma imkanı bulmuştur.¹²⁷

Sâdık Vicdânî Kâdiriyye'nin şubelerini on iki olarak tespit etmiş, kuruluş ve ortaya çıkışları itibarıyla şu şekilde sıralamıştır:¹²⁸ Esediyye, İseviyye, Ekberiyye, Yâfi'yye, Eşrefiyye, Hilâliyye, Rûmiyye, Garîbiyye, Hâlisiyye, Hammâdiyye-Sumâdiyye, Makdisiyye. Diğer kaynaklarda ismi geçen şubeler hakkında da incelemelerde bulunarak tahminler yapmıştır. Örneğin ona göre *Esmâr-ı Esrâr* ve *Mir'âtü't-Turuk*'ta geçen Hammâdiyye şubesini her iki risâlenin müellifi de *Lugat-ı Tarihiyye* ve *Coğrafiyye*'de geçen Sumâdiyye'yi Hammâdiyye şeklinde nakletmiş ve aynı şekilde *Esmâr-ı Esrâr*'da geçen Halâliyye de Hilâliyye şeklinde yanlış yazılmıştır. Bir diğer yazım yanlışı da Medyeniyye ve Medeniyye arasında bulunmaktadır. Medyeniyye Ebû Medyen el-Mağribî tarafından kurulmuş müstakil bir tarikat olup pîrinin Abdülkâdir Geylânî'den teberrük hırkası giymiş olmasından dolayı Kâdiriyye'nin şubesi kabul edilir. Medeniyye de Şeyh Muhammed b. Hamza Zâfir el-Medenî'ye mensup Şâzeliyye tarikatının şubesidir.¹²⁹ Öte yandan *Tomâr*'da İsmâiliyye, Rûmiyye'nin; Müşâvi'yye'nin de Esediyye'nin diğer isimleri hatta asıl isimleri olarak zikredilmektedir.¹³⁰

Kaynaklarda bazı tarikatların Kâdiriyye'nin şubeleri arasında yer aldığını fark eden Vicdânî bunun sebepleri arasında şunları göstermektedir: Şâzeliyye, Bedeviyye, Sa'diyye'nin şubelerinden kabul edilmesi, silsilelerinde Ebû Medyen

¹²⁵ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 37.

¹²⁶ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 37.

¹²⁷ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 37.

¹²⁸ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 41.

¹²⁹ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 37-40.

¹³⁰ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 37.

el-Mağribî'nin bulunmasıdır. Halbuki her dört tarikat da ana tarikatlara bağlı olup, farklı coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde kurulmuştur. Yine Vîcdânî'ye göre Şehâbeddin Sühreverdî'nin Abdülkâdir Geylânî'den teberrük hırkası giymesi hasebiyle Sühreverdîye tarikatını Kâdiriyye'nin şubeleri arasında kabul etmek yanlıştır. Çünkü tarikatın pîri Şehâbeddin Sühreverdî tarikat hırkasını amcası Ebû'n-Necîb Ziyâeddin Abdülkâhir Sühreverdî'den almış olup silsilesi de ayrıdır.¹³¹

Vîcdânî, müridlerin kendi tarikatlarını diğerlerinden üstün görmelerinin ve diğer tarikatları sadece kendi tarikatlarının birer şubesi olarak kabul etmelerinin, bu tür karışıklıklara neden olduğunu vurgulamaktadır. Bu tutumun, hürmetten kaynaklanıyor olmasının kendi içinde makul görülebileceğini, ancak diğer tarikatları şube olarak kabul etmenin takdir ve tasvip edilmemesi gerektiğini de ifade etmektedir.¹³²

Ekberiyye tarikatının da Kâdiriyye'nin bir şubesi olduğu rivayetini kabul etmeyen Vîcdânî Ekberiyye'yi bütün hak tarikatların toplamı olan müstakil bir tarikat olduğu kanaatine varır. Ona göre Şeyhü'l-Ekber tarikatı tesis etmekle kalmamış, Abdülkâdir Geylânî'ye bağlılığı sebebiyle Kâdiriyye tarikatının yayılmasına da yardımcı olmuştur. Bu hizmetiyle de Kâdiriyye tarikatında iki şube meydana gelmiştir. Şubelerin ilki İmam Yâfi'î'ye (ö. 768/1367), ikincisi ise Abdülganî en-Nablusî'ye (ö. 1143/1731) nisbet edilmektedir.¹³³

Sâdık Vîcdânî 1275 yılında yayınlanan Muhyiddin Efendi'nin *Tomâr-ı Tekâyâ*'sında silsilelerin altında tarikatların isimlerinin yazıldığını söylemektedir. Burada Hâlisiyye şubesine ait silsilesinin altında "Tarîka-i Kâdiriyye-i Hindiyye-i Mahmûdiyye-i Zengene-i Kerkûkiyye-i Mûriyye" ifadesinin yazılı olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebinin şöyle açıklar: "Tarîka-i Kâdiriyye-i Hindiyye" ifadesi silsilenin yirmi yedinci sırasında ismi geçen Şeyh Ahmed el-Hindî el-Lâhorî'nin mensup olduğu Kâdiriyye tarikatına, "Mahmûdiyye-i Zengene" ifadesi silsilenin yirmi sekizinci sırasında ismi geçen Şeyh Mahmud ez-Zengenî et-Talebânî'nin mensup olduğu Kâdiriyye-i Hindiyye tarikatına, "Mûriyye" ise Mûr Ali Baba'ya işaret etmektedir. Ona göre her ne kadar *Tomâr*'ın mürettibi

¹³¹ Vîcdânî, *Kâdiriyye*, 40.

¹³² Vîcdânî, *Kâdiriyye*, 40-41.

¹³³ Vîcdânî, *Kâdiriyye*, 45-46.

Mûriyye şubesinin kurucusu Mûr Ali Baba'yı gösterse de şubenin asıl kurucusu Mûr Ali Baba'nın müşşidi Şeyh Abdurrahman'dır.¹³⁴

Kâdirî silsilenâmesini yazmak için yaptığı araştırmalar sırasında Hammâdiyye şubesine dair detaylı bilgi ya da işaret olmadığını söyleyen Vicdânî, karşılaştığı Kâdirî şeyhlerine sorduğunda ise bilmediklerini, tomârlarda Abdülkâdir Geylânî'nin halifelerinde, ondan sonraki nesillerde ve son dönem şeyhler arasında Hammâd ismine denk gelmediğini aktarmaktadır. Sadece Hammâd ed-Debbâs'ın göze çarptığını, Şeyh Hammâd'ın Abdülkâdir Geylânî'nin ilk şeyhi ve kayınpederi olup Geylânî'den çok önce vefat ettiğini belirtmektedir. Öte yandan ona göre, *Lugat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*'de Kâdiriyye tarikatının şubeleri arasında yer alan Sumâdiyye ismi, aslında müstensihler tarafından yanlış yazılmıştır. Bu yazım hatası ve bilgisizlik nedeniyle 'Sumâd' kelimesi, 'Hammâd' olarak kaydedilmiştir. *Kâdiriyye Kitabı*'nın son tashihini yapacağı gün bir dostundan Havran'da Abdülkâdir es-Sumâdî isminde bir zâtın kabrinin olduğunu öğrenmiştir. Bu aile Kâdirî tarikatına bağlı olup Abdülkâdir es-Sumâdî de şube müessisi olarak tanınmaktadır. Vicdânî ise bu hususu şimdilik tespit edemediği belirtir.¹³⁵

2.3. Halvetiyye

İslam dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olan Halvetiyye, Pîr-i Evvel Ebû Abdullah Sirâcüddin Ömer bin Şeyh Ekmeleddin el-Geylânî el-Lâhicî el-Halvetî'ye nisbet edilmektedir. Ömer el-Halvetî, Hazar Denizi'nin güneybatısındaki Geylân bölgesindeki Lâhicân şehrinde dünyaya gelmiştir. Aslen Şirvanlıdır. İlk tasavvuf eğitimini babası Şeyh Ekmeleddin'den aldıktan sonra Harezm'de bulunan amcası Ahî Muhammed el-Halvetî'nin yanına gidip

¹³⁴ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 57-58.

¹³⁵ Vicdânî, *Kâdiriyye*, 64-66.

İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563-4) *Dürrü'l-Habeb* isimli eserinde Sumâdiyye silsilesinde on üçüncü sırada yer alan Halîl'in oğlu Muhammed es-Sumâdî'yi ziyaret ettiğini belirtmiştir. Kendisinden Şeyh Müslim'in Abdülkâdir Geylânî'nin müritlerinden olduğunu öğrenmiştir. Silsilede dördüncü sırada bulunan Müslim es-Sumâdî'nin oğlu Dâvûd ise Geylânî'nin kızı ile evlenmiştir (İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-Habeb fî Tarihi A'yâni Haleb*, nşr. Mahmud Muhammed el-Fahûrî, Yahya Zekerîyya Abbâre (Dimaşk, Menşûratü Vizâratü's-Sekâfe, 1972), 2/168-169). Adalet Çakır'a göre *Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye* müellifi Rifat Efendi Sumâdiyye'nin Geylânî'nin damadı aracılığıyla zuhur ettiğini tespit etmiştir. Ancak *Dürrü'l-Habeb*'deki bilgileri edinemediği için isim kargaşasına düşmüştür. Bu hata daha sonra Sâdık Vicdânî tarafından da devam ettirilmiştir (Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 1/312-313).

ona intisap ederek sülûkünü yanında tamamlamıştır. Amcasıyla birlikte Lâhicân'ın Herî kasabasına gelen Ömer el-Halvetî, Ahî Muhammed'in vefatından sonra irşâd makamına geçmiş ve bir müddet irşâd faaliyetlerine Herî'de devam edip sonrasında Hoy, Mısır ve Tebriz'de ikamet etme imkânı bulmuştur.¹³⁶ Vefat tarihi ve yeri ile ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte Cemâleddin Hulvî (ö. 1064/1654), Ömer el-Halvetî'nin Tebriz'de 800 (1397) tarihinde vefat ettiğini ve Tebriz yakınlarında Mîr Ali Türbesi civarına defnedildiğini belirtmiştir.¹³⁷ Sâdık Vîcdânî ise onun Herat'ta 750 (1349)¹³⁸ tarihinde, bir rivayete göre ise 800 (1397) tarihinde vefat ettiğini kaydeder.¹³⁹ Hüseyin Vassâf da irtihalinin 823'te (1420) gerçekleştiğini söyler.¹⁴⁰

Halvetiyye tarikatı her ne kadar Ömer el-Halvetî'ye nisbet edilse de teşekkül süreci XIII. asra kadar dayanmaktadır.¹⁴¹ Bu süreci usul, tarikatlaşma, gelişim, tekemmül ve yayılma olarak dört bölüme ayırabiliriz. Sühreverdiyye, Ebheriyye, Zâhidiyye, Halvetiyye ve Safeviyye tarikatlarının silsilelerinin başında Bağdat ve Şam'da yaşayan Şeyh Ebü'n-Necib Abdülkâhir Sühreverdî'nin (ö. 598/1201)¹⁴² bulunması sebebiyle usul devrini tasavvufun tarikatlar döneminin başladığı XII. asra kadar dayandırmak mümkündür.¹⁴³

¹³⁶ Cemaleddin Mahmud Efendi Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993), 345. Vîcdânî, *Halvetiyye*, 20. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/133. Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler* (İstanbul: Petek Yayınları, 1984), 70-71. Mehmet Serhan Tayşi, "Ömer el-Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/65. Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 696.

¹³⁷ Hulvî, *Lemezât*, 350.

¹³⁸ Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (1999), 541.

¹³⁹ Vîcdânî, *Halvetiyye*, 20.

¹⁴⁰ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/133.

¹⁴¹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/133. Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 695-696. Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 228. Mehmet Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat Hediye-tü'l-İhvân: Halvetilik Örneği*, hzr Osman Türer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 80. Tayşi, "Ömer el-Halvetî", 34/65. Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, 70. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/393. Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 337.

¹⁴² Hulvî, *Lemezât*, 259-261. Sâdık Vîcdânî, Abdülkâhir Sühreverdî'nin vefat tarihinin 563 (1167) olduğunu belirtir (Vîcdânî, *Halvetiyye*, 14).

¹⁴³ Rıhtım, "Halvetiyye Sufiliğinin Şirvan'da Teşekkül Devri Şaban-ı Veliye Uzanan Yolun Kurucu Şahsiyetleri", 11-21.

İkinci dönem olan tarikatlaşma, Cemâleddin Ezherî'nin halifesi Şeyh İbrahim Zâhid Geylânî (ö. 705/1305)¹⁴⁴ ile başlamaktadır. Harîrîzâde, Zâhidiyye tarikatını İbrahim Zâhid Geylânî'ye nisbet etmektedir. Bunun sebebi Halvetiyye usullerinden biri olan zikr-i esmâ-i seb'anın ilk olarak İbrahim Zâhid tarafından belirlenmesidir. İbrahim Zâhid'in halifelerinin en önemlilerinden ikisi Ahî Muhammed el-Halvetî (ö. 780/1378)¹⁴⁵ ve Safiyyüddin Erdebîlî'dir (ö. 735/1334).¹⁴⁶ Vicdânî, İbrahim Zâhid'den sonra silsilenin Şeyh Sadeddin-i Fergânî' ondan sonra Ahî Muhammed ile devam ettiğini ve Halvetiyye silsilesinin Fergânî ile teselsül ettiğini kaydetmektedir.¹⁴⁷

Halvetiyye'nin gelişim dönemi ise Ömer el-Halvetî ile başlamaktadır. Vicdânî, Abdülkâhir es-Sühreverdi'nin Mecdüddin Ahmed el-Gazzâlî'ye nisbetini gösteren silsilenin Sühreverdiyye, Desûkiyye, Kübreviyye ve Zeyniyye tarikatlarının kabul ettiği silsile olduğunu belirtmektedir. Ebû Hafs Ömer Vecîhüddin el-Kâdî el-Bekrî'nin silsilesi, Zâhidiyye, Halvetiyye, Ebheriyye, Erdebîliyye-i Safeviyye ve Bayrâmîyye tarikatları tarafından muteber kabul edilen bir silsile olarak kaydetmektedir. Bu silsile aynı zamanda Halvetiyye silsilesidir.¹⁴⁸ Hem isimlerin yazılışı hem de silsiledeki yerlerini tespit hakkındaki araştırması sırasında *Semerâtü'l-fuâd*, *Celvetiyye Silsilenâmesi*, *Mir'âtü'l-makâsîd*, *Tibyân*, *Mir'âtü't-turuk*, *Esmâr-ı Ezhâr* gibi pek çok eserden istifade ettiğini söyleyen Vicdânî şeyhlerin isimlerinde nicelik ve nitelik bakımından farklılıkların sebebinin eski eser ve tomarlara başvurulmaması, tarikat silsilelerinden bahseden kaynakların dikkatli incelenerek yanlışların düzeltilmemesi olarak göstermektedir. Silsilelere bakıldığında karşılaşılan durum onu haklı çıkarmaktadır. Sâdık Vicdânî'nin tespitlerine örneklik teşkil etmesi açısından Halvetiyye silsilenâmelerinde geçen Ebû Ahmed el-Esved ed-Dîneverî, Ebû Muhammed el-Esved ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Ahmed el-Esved ed-Dîneverî, Muhammed Ahmed Esved ed-Dîneverî, Muhammed Esved

¹⁴⁴ Hulvî, *Lemezât*, 319-324. Cemâleddin Hulvî vefat tarihini 705 (1305) olarak kaydetmiştir. Halifesi ve damadı Safiyyüddin (ö. 735/1334), İbrahim Zâhid'e intisap ettikten sonra yirmi beş yıl yanında kalmış ve otuz beş yıl şeyhlik yapmıştır. Bu bilgiler sebebiyle Rıhtım, İbrahim Zâhid'in 700/1300 tarihinde vefat ettiği görüşündedir.

¹⁴⁵ Hulvî, *Lemezât*, 335-338. Vicdânî, Ahî Muhammed'in vefat tarihinin 717 (1317) olduğunu söyler (Vicdânî, *Halvetiyye*, 20).

¹⁴⁶ Hulvî, *Lemezât*, 325-328.

¹⁴⁷ Vicdânî, *Halvetiyye*, 18.

¹⁴⁸ Vicdânî, *Halvetiyye*, 2-3.

ed-Dîneverî, Ahmed Esved ed-Dîneverî isimleri Ebû Ahmed el-Esved'e işaret ediyorken Ebû Muhammed Muhammed Amuyye el-Bekrî, Muhammed b. Amuyyeti'l-Bekrî, Muhammed Amuyyetü'l-Bekrî, Mahmûd Amuyyetü'l-Bekrî, Muhammed Amûmetü'l-Bekrî, Muhammed Amûru'l-Bekrî de Muhammed Amuyye'ye aittir.¹⁴⁹ Tedkikatları sonucunda Ömer el-Halvetî'nin Hazreti Peygamber'e ulaşan silsilesini şu şekilde kaydetmektedir:¹⁵⁰

1. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)
2. Hazret-i Ali
3. Hasan-ı Basrî
4. Şeyh Habib el-A'cemî
5. Şeyh Dâvûd et-Tâî
6. Şeyh Ma'rûf Ali el-Kerhî
7. Şeyh Seriyü's-Sakatî
8. Ebü'l-Kâsım Cüneyd el-Bağdâdî
9. Şeyh Mimşâd ed-Dineverî
10. Ebû Abdullah Muhammed Dineverî
Ebû Ahmed el-Esved Mus'ab Hemedânî 10.¹⁵¹
Muhammed Ameveyh b. Abdullah el-Bekrî 11.
11. Şeyh Ebû Hafs Ömer Vecîhüddin el-Kâdî el-Bekrî 12.
12. Şeyh Ebû Necîb Ziyâeddîn Abdülkâhir el-Bekrî es-Sühreverdî 13.
13. Ebheriyye tarikatı pîri Ebû Reşîd Kutbüddin el-Ebherî 14.
14. Şeyh Rükneddin Muhammed Nehhâs el-Buhârî 15.
15. Şeyh Şehâbeddin Muhammed et-Tebrizî 16.
16. Şeyh Seyyid Cemâleddin Şirâzî 17.
17. Zâhidiyye-i Celvetiyye tarikatının pîri İbrahim Zâhid Geylânî 18.

¹⁴⁹ Vicdânî, *Halvetiyye*, 5-7.

¹⁵⁰ Vicdânî, *Halvetiyye*, 17-19.

¹⁵¹ İkinci silsile isimlerin sağındaki rakamla gösterilmektedir.

18. Şeyh Sadeddin-i Fergânî 19.

19. Şeyh Kerîmüddin Ahî Muhammed b. Nûr el-Halvetî 20.

20. Halvetiyye tarikatını pîri Ebû Abdullah Sirâcüddin Ömer b. Şeyh Ekmeleddin el-Geylânî el-Lâhicî el-Halvetî 21.

Halvetiyye'nin dördüncü dönemi olan tekemmül ve yayılma, Şeyh Seyyid Celâleddin Yahyâ bin es-Seyyid Bahâeddin eş-Şirvânî ile başlar. Tarikatın Anadolu'ya XV. yüzyılda gelişi se Sadreddin Hiyâvî'nin halifelerinden Amasyalı Pîr İlyâs (ö. 837/1433) ile olmuştur. Halvetiyye'nin Anadolu'da etkisi Seyyid Yahyâ Şirvânî'nin halifelerinden Dede Ömer Rûşenî, Muhammed Bahâeddin Erzincânî, Ali Alâeddin Rûmî ve Habib Karamânî aracılığıyla devam etmiş ve İstanbul'da yayılması ise II. Bayezid döneminde tarikatın Cemâliyye kolu pîri Cemâl Halvetî ile gerçekleşmiştir.¹⁵²

Sâdık Vîcdânî Halvetiyye'nin şimdiye kadar bir araya getirilmemiş bütün şubelerinin silsilelerini yazmaya çalışarak kırk kadar şube tespit etmiş ve bunlar ortaya çıkış tarihleri itibariyle dört ana şubeye ayırmıştır:¹⁵³

1- Rûşeniyye-i Halvetiyye

2- Cemâliyye-i Halvetiyye

3- Ahmediyye-i Halvetiyye

4- Şemsiyye-i Halvetiyye

¹⁵² Molla Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 758. Hulvî, *Lemezât*, 393. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 27-30. Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 338. Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 700-701.

¹⁵³ Vîcdânî, *Halvetiyye*, 40. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/131-132.

Rûşeniyye'den: Demirtâşiyye, Gülşeniyye¹⁵⁴; **Cemâliyye'**den: Sinâniyye, Şabâniyye, 'Assâliyye, Bahşiyye;¹⁵⁵ **Ahmediyye'**den: Ramazâniyye, Sinâniyye, Uşşâkiyye, Mısıryye;¹⁵⁶ **Şemsiyye'**den: Sivâsiyye tarikatları zuhur etmiştir.

2.4. Sûfî ve Tasavvuf

Sûfî ve tasavvuf kelimeleri hakkındaki çalışmalarına lugat kitaplarını inceleyerek başlayan Sâdık Vîcdânî sonrasında ona göre bu iki kavramın menşei ile ilgili rivayet ve tariflerin en önemlilerinin bir arada bulunduğu eserler şunlardır: Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Ayıntabî Seyyid Hafız Mehmed Efendi'nin *Zübdetü'l-hakâik Tercümesi: Gâyetü'd-dekâik*, Ferid Kam'ın *Vahdet-i Vücûd*, Şeyh İmamüddin Muhammed'in *Kitâbü hayâtî'l-kulûb fî keyfiyyeti'l-vusûl ile'l-mahbûb*, İmam Gazzâlî'nin *el-Mûnkızu mine'd-dalâl*'inden alıntılar yapmıştır.¹⁵⁷

Sûfî ve tasavvuf hakkında mevcut olan görüşleri şu şekilde sıralamıştır:

- 1- İslam tasavvufunun batı tasavvufundan iktibas edildiğini, sûfî isminin de Rumca 'sûfîyâ' veya Yunanca 'sofos' kelimelerinden türetildiğini ileri sürenler.
- 2- Tasavvufun Kur'an ve Sünnet kaynaklı olduğunu, sûfî isminin Arapça 'sûf'dan alındığını düşünenler.
- 3- Sûfî isminin 'sûfîyâ' veya 'sofos' kelimelerinden neşet ettiğini, tasavvufun ise Kur'an ve Sünnet kaynaklı olduğunu savunanlar.

¹⁵⁴ Gülşeniyye'den Sezâiyye ve Hâletiyye tarikatları neşet etmiştir.

¹⁵⁵ Şabâniyye'nin şubesi: Karabâşiyye.

Karabâşiyye'nin şubeleri: Nasûhiyye, Bekriyye.

Nâsûhiyye'nin şubesi: Çerkeşiyye.

Çerkeşiyye'nin şubeleri: Halîliyye, İbrâhimiyye.

Bekriyye'nin şubeleri: Kemâliyye, Hıfniyye, Semmâniyye.

Hıfniyye'nin şubeleri: Ticâniyye, Derdîriyye.

Derdîriyye'nin şubesi: Sâviyye-i Halvetiyye.

Semmâniyye'nin şubesi: Halvetiyye (Feyziyye).

¹⁵⁶ Ramazâniyye'nin şubeleri: Cihangiriyye, Buhûriyye, Raûfiyye, Cerrâhiyye, Hayâtîyye.

Sinâniyye'nin şubeleri: Muslihiyye.

Muslihiyye'nin şubesi: Zühriyye.

Uşşâkiyye'nin şubeleri: Cemâliyye.

Cemâliyye'nin şubeleri: Salâhiyye, Câhidiyye.

¹⁵⁷ Vîcdânî, *Sûfî ve Tasavvuf*, 10-21.

4- Sûfî kelimesinin 'safâ, saf, suffice, sûf' gibi asıllardan alındığını kaydeden rivayetleri ve tasavvufun İslâmî bir yapıya sahip olduğunu kabul edenler.

5- Sûfî isminin Yunanca'dan, tasavvufun ise Hind kaynaklı olduğunu iddia edenler.

6- Yukarıda belirtilen kanaatler hakkında bir fikir beyan etmeyen müreddidler.¹⁵⁸

Vicdânî, sûfî isminin "sofu, safvet, suffice, saff, safâ, Safevî, sûfân, safv" kökünden türetilmiş olduğunu kabul etmeyip araştırmalarını sûf, sofiya ve sofos kelimelerine yoğunlaşarak devam ettirmiştir. İlk defa sûfî lakabını alan Ebû Hâşim el-Kûfî 150 (767) yılında vefat ettiğinden bu unvanın ona verilmesi muhtemelen bu tarihten önce 130 ile 150 seneleri arasında olmuştur. Batı ilimlerin Arapçaya çevrilmesi ise Abbasiler Dönemi'nde başlanılmış olup Astroloji ve Geometri'ye ait kitap Halife Mansur (754-775), Matematikçi Öklides'in *Kitâb-ı Öklides* isimli eser Halife Hârûn Reşîd (786-809), Felsefe, Tıp ve aklî ilimlere dair Yunanca ve Süryânîce telif Halife Me'mûn (813-833) döneminde tercüme edilmiştir. Görüldüğü üzere felsefe, Ebû Hâşim'in vefatından yaklaşık yarım asır sonra İslâm aleminde istifadeye sunulmuştur. Vicdânî buradan hareketle sûfî lakabının 'sofiya' veya 'sofos' kelimeleriyle bir alakası olmadığını, yün manasına gelen Arapça 'sûf'dan türetildiğini kaydetmiştir.¹⁵⁹ Ona göre 'Kamîs' yani 'gömlek' giyen bir kimsenin bu gömlek giyişine 'tekammus' ve kendisine de 'mütekammıs' denildiğinden 'sûf' yani 'yün' giyen bir kimsenin yünden kıyafet giymesine 'tasavvuf' kendisine de 'mutasavvıf' denir.¹⁶⁰

Dolayısıyla Vicdânî tasavvufun diğer din ve kültürlerin etkisi ile değil de Kur'an ve Sünnet kaynaklı olduğu gerçeğini vurgulamıştır.

SONUÇ

Sâdık Vicdânî, uzun ve zorlu bir bürokratik hayat sürmesine rağmen mektupçuluk görevini yerine getiren, aynı zamanda yazar ve şair kimlikleriyle tanınan, velûd bir sûfiydi. İncelediğimiz Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye, Vicdânî'nin en

¹⁵⁸ Vicdânî, *Sûfî ve Tasavvuf*, 3-4.

¹⁵⁹ Vicdânî, *Sûfî ve Tasavvuf*, 41-44.

¹⁶⁰ Vicdânî, *Sûfî ve Tasavvuf*, 52.

tanınmış eseridir ve bu eser, Melâmîyye, Kâdiriyye, Halvetiyye tarikatlarını ve onların silsilelerini kapsamaktadır.

Tomâr-ı Turuk-ı ‘Aliyye’nin ilk kitabı “Melâmîyye”dir. Melâmîlik, araştırmalarında diğerlerine göre daha erken tamamlanmış olması nedeniyle başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bir tarikat olarak değil, daha çok bir meşrep olarak ele aldığı Melâmîyye’yi, üç ana bölümde incelemiştir. Birinci bölümde şariat-tarikat kavramlarını, Melâmîyye ve ilk devre Melâmîliği’ni ele almıştır. İkinci bölümde tevhid kavramını, orta devre Melâmîliği’ni açıklamıştır. Melâmîyye-i Bayrâmîyye olarak isimlendirdiği orta devre Melâmîliği’ni Hacı Bayrâmı Velî’nin halifelerinden Bıçakçı Emir Dede’ye nisbet etmektedir. Melâmîyye-i Bayrâmîyye silsilesi içinde yer alan ve idam edilen şeyhlerin idam sebeplerine ve bu süreçte yaşanan problemlere yer vermemiştir. Silsile, İdrîs Muhtefî ile son bulmuş ve onu takip eden dönemdeki meşayih zikretmektense yalnızca Sütçü Beşir Ağa’ya yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Melâmîliğin son dönemi hakkında detaylı bilgiler sunmuştur. Son devre Melâmîliği’ni ise Muhammed Nûru’l-Arabî’ye nisbet etmiş ancak Muhammed Nûru’l-Arabî, Melâmîlik unvanı adı altında bir tarikat tesis etmemiştir. Ona göre Melâmîlik müstakil bir tarikat olmayıp ilk devre Melâmîliği siretince ittihaz edilebilecek meslek ve meşrepten ibaret kabul etmiştir. Bu kitaba son verirken tarikat ile şariatın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını vurgulamış ve diğer tüm tarikatların da nihai amacının, Tarikat-ı Muhammediyye’de birleşmek ve ‘Allah’tan başka varlık yoktur’ mertebesine ulaşmak olduğunu belirtmiştir.

İkinci kitap “Kâdiriyye”dir. Soy kütüğü, tarikat silsilesi, Kâdiriyye silsilesi, ricâlû’l-gayb, teveccüh ve gavsîyyet ilanı, hırka giymek, Kâdiriyye’nin büyük halifeleri, ezkâr ve evrâd, Kâdiriyye’nin şubeleri kitabın bölümleridir. Vîcdânî kuruluş ve ortaya çıkışları itibarıyla Kâdiriyye şubelerini şöyle sıralar: Esediyye, İseviyye, Ekberiyye, Yâfi’iyye, Eşrefiyye, Hilâliyye, Rûmiyye, Garîbiyye, Hâlisiyye, Hammâdiyye-Sumâdiyye, Makdisiyye. Şubelerin silsilelerini naklederken kurucu pîre kadar zikredip, ondan sonraki meşayih’e yer vermemiştir.

Üçüncü kitap, “Halvetiyye” tarikatını derinlemesine ele almaktadır. Serinin en kapsamlı bölümü olan bu kitap, dört ana bölümden oluşur. Sâdık Vîcdânî, Ömer Halvetî’nin silsilesindeki yanlışları dikkatle inceleyerek, bu yanlışlıkları tespit etmiş ve en doğru sonucu bulma çabası içinde olmuştur. Vîcdânî, o güne kadar kimsenin bir araya getiremediği Halvetiyye tarikatının şubelerini birleştirme iddiasıyla yola çıkmış ve bu iddiasını başarıyla gerçekleştirerek kırk farklı şube

tespit etmiştir. Yapmış olduğu araştırmalar neticesinde, bu kırk şubeyi ortaya çıkış tarihleri göz önünde bulundurularak dört ana gruba ayırmıştır. Bunlar: Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye'dir. Diğer müelliflerin kabul ettiği ancak Vidânî'nin kaydetmediği ya da rastlamadığını belirttiği Halvetiyye şubeleri ise Ahmediyye'de Sinobiyye, Cemâliyye'de Şernûbiyye, Uşşâkiyye'de İrşâdiyye, Karabaşıyye'de Arifiyye ve Hüseyniyye, Bekriyye'nin alt şubelerinden Rahmâniyye, Ezheriyye, Mervâniyye, Sibâiyye, Vefâiyye ve Tayyibiyye'dir.

Dördüncü ve son kitap “*Sûfi ve Tasavvuf*” adını alır. Bu kitapta Sûfi ve tasavvuf kavramlarını, doğu ve batı tasavvufu arasındaki farkı anlatır.

Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye eseri sonrasında yazılan hemen her metinde, *Tomâr*'daki temalar ve bilgiler esas alınmış, bu kaynak referans gösterilerek Sâdık Vîcdânî'nin düşüncelerine yer verilmiştir. Vîcdânî'nin kişiliği, fikirleri ve eserleri, sadece kendi zamanında değil, günümüzde de önemli bir rehber olmayı sürdürmektedir.

Kaynakça

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim. “Ahmed Mâhir Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/98. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim. “Ahmed Mahir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile Elyazısı Hatırat'ı Üzerine Notlar”. *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu (19-21 Ekim 1988)*. 71-82. Ankara: Gazi Üniversitesi, 1989.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Ahmed, Rifkî. *Bektâşî Sırrı*. 4 Cilt. İstanbul: Bekir Efendi Matbaası, 1325.
- Ahmed, Vefik Paşa. *Lehce-i Osmani*. 2 Cilt. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1306.
- AHTERİ, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisari. *Ahteri-i Kebir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1310.
- Akyol, İbrahim. “Sâdık Vîcdânî ve Çankırı ile İlgili Manzumeleri”. *Çankırı Araştırmaları Dergisi* 4 (Ağustos-2007), 221-225.
- Aşkar, Mustafa. “Bir Türk Tarîkatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF) Dergisi* 36 (1999), 535-563.
- Attâr, Feridüddîn. *Evliya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Aynî, Mehmed Ali. *İslâmın Büyük Velisi Abdülkadir Geylânî*. çev. Tahir Yücel. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Azamat, Nihat. “Bayramiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/269-273. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

- Azamat, Nihat. "Hacı Bayrâm-ı Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/442-447. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Azamat, Nihat. "Muhammed Nûrû'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/560-563. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Velî: yaşamı-soyu-vakfı-belgeler*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.
- Birinci, Ali-Kara, İsmail. "Mektupçu, Mutasavvıf, Yazar, Şair Sadık Vîcdânî". *Tarih ve Toplum* 8/78 (İstanbul 1990), 35-38.
- Birinci, Ali. *Tarihin Gölgesinde Meşâhîr-i Meçhûleden Birkaç Zât*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım. 2011.
- Bolat, Ali. *Muhammed Nûru'l-Arabî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*. İstanbul: Kitaphâne-i İslam ve Askerî, 1316.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Hacı Bayram-ı Velî*. Dersâadet: Matbaa-i Orhaniye, 2. Basım, 1344.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyan-ı melamet ve ahval-i melamiyye*. haz. Musatafa Tatçı-Burak Anılır. çev. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, İstanbul: H Yayınları, 2014.
- Câmî Molla. *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâtü'l-Kuds*. çev. ve şerh Mahmud Lâmiî Çelebi. sad. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2016.
- Ceyhan, Semih. "Sâdık Vîcdânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/401-402. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Ceyhan, Semih. *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Cürcânî Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*. çev. Abdülaziz Mecdî Tosun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Çakır, Adalet. *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2012.
- Çelebi Lâmiî. *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns*. İstanbul: Dârü't-tibbâti'l-âmire, 1289.
- Demircan, Adnan. "Sâmîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/75-76. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Demircioğlu, Aziz. *100 Yıllık Kastamonu Basınında Kim Kimdir 1872-1972*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1980.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 24. Basım, 2007.
- Enîsî Emir Hüseyin. *Menâkıb-ı Akşemseddin*. haz. Bilal Aktan-Mustafa Güneş. İstanbul: H Yayınları, 2011.
- Erünsal, İsmâil. *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1977.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler (tıpkıbasım)*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkâdir Geylânî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Harîrîzâde Kemâleddin Efendi. *Tibyanu vesaili'l-hakaik fî beyânî selasili't-teraik*. 3 Cilt. İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430.
- Hulvî Cemaleddin Mahmud Efendi. *Lemezât-ı Hulviyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1993.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l Mülûk*. nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî. *Sıfâtü's-Safve*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Hanbelî Radiyyüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî. *Dürrü'l-Habeb fî Tarihi A'yânî Haleb*. nşr. Mahmud Muhammed el-Fahûrî-Yahya Zekerîyya Abbâre. 2 Cilt. Dimaşk: Menşûratü Vizâratü's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-Verdî Zeynüddin Ömer. *Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbârî'l-Beşer: Tarihi İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Manzur. *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2. Basım, 1997.
- İnan, Yusuf Ziya. *Seyyidü'l-Melami Muhammed Nurü'l-Arabi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971.
- İnal İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 3 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- Kara, Mustafa. "İşgal Günlerinde Bursa Vali Vekili Sâdık Vîcdânî". *Bursa Araştırmaları: Kent Tarihi ve Kültür Dergisi* 11 (2005), 22-25.
- Kara, Mustafa. "Melâmetiye", *İÜİFM Prof. Dr. Sabri Ülgener'e Armağan* 43 (1987), 561-562.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Kârî Ali, *Nüzhetü'l-Hâtîrü'l-Fâtır fî Tercemeti Seyyidi's-Şerif Abdülkâdir*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1307.
- Kâşânî Abdürrezzak, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kefevî Mahmûd b. Süleyman el-Hanefî. *Ketaibu A'lami'l-Ahyar min Fukahai Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 690.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Kuşeyrî Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul, Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2009.

- La'lizade Abdülbaki. *Tarikat-ı Aliyye-i Bayramiyye'den telif-i Melamiyye'nin an'ane-i iradetleri keyfiyet-i sohbetleri ve aşk-ı muhabbetullah cümleden ziyade rağbetleri beyanındadır*. İstanbul: b.y., 1156.
- Mehmed Nazmi Efendi. *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat Hediye-i İlhvân: Halvetilik Örneği*. haz. Osman Türer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. *Menbau'n-Nur fî Ru'yeti'r-Resul*. İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 1548.
- Nazima Ali-Faik Reşad. *Mükemmel Osmanlı Lugatı*. Dersaâdet: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319.
- Ocak Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Öngören, Reşat. "Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 8-9.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Öngören, Reşat. "Tomar-ı Turuk-ı Aliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Rıhtım, Mehmet. "Halvetiyye Sufiliğinin Şirvan'da Teşekkül Devri Şaban-ı Veliye Uzanan Yolun Kurucu Şahsiyetleri". *I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Şeyh Şa'bân-ı Velî'yi Anma ve Anlama- 9-27*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Sâmi Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Sarı Abdullah Efendi. *Semeratü'l-fuad fî'l-mebde ve'l-mead*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.
- Serin, Rahmi. *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*. İstanbul: Petek Yayınları, 1984.
- SİVRİOĞLU, Ulaş Töre Sivrioğlu. "Aryan Teorisi ve Türk Tarih Tezi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2/6 (Ağustos 2015) 2-27.
- Şa'rânî Adülvehhab. *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr: et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2001.
- Şattânûfî Nûreddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf b. Cerîr el-Lahmî. *Behcetü'l-Esrâr ve Ma'dinü'l-Envar fî Menâkibi's-Sâdeti'l-Ahyâr mine'l-Meşâyihî'l-Ebrâr*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2001.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Ömer el-Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/65. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- TÂZİFÎ Muhammed b. Yahya. *Kalâidü'l-Cevâhir fî Menâkibi's-Şeyh Abdilkâdir el-Cilânî*. Kahire: Matbaa-i Meymene, 1317.
- Tek, Abdurrezzak. *Bayrâmî Melâmîliği'ne Dâir Melâmet Risâleleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- Tunç, İlyas. *Sâdık Vîcdânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Uludağ, Süleyman. “Abdülkâdir-i Geylânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Halvet”. *Keşkül* 23/4-9 (2012).
- Vassâf Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2015.
- Vicdânî Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye-Melamîlik*. İstanbul: Şehzâdebaşı-Evkaf-ı İslamiyye Matbaası 1338-1340.
- Vicdânî Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye-Kadiriyye*. İstanbul: Daru'l-Hilâfetü'l-'Aliyye, 1338-1340.
- Vicdânî Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye-Halvetiyye*. İstanbul: Şehzâdebaşı-Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1338-1341.
- Vicdânî Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye-Sufî ve Tasavvuf*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340-1342.
- Vicdânî Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Yâfiî Afifüddin Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân*. 3 Cilt. Beyrut: Müessetü'l-a'lemî li'l-Matbûât, 1970.
- Yağlıkçızade Ahmed Rifat Efendi. *Lügat-i tarihiyye ve coğrafiyye*. 7 Cilt. Ankara: Keygar Neşriyat, 2. Basım, 2004.
- Zehebî Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Nuaym Araksûsî, 20 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1985.

Arşiv Belgeleri

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyyeyi Muhasebe Kalemi [DH.EUM.MH]*. No. 221. Gömlek No. 39-1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*. No. 813. Gömlek No. 25-2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye [İ.DH]*. No. 1418. Gömlek No. 6-3/1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye [İ.DH]*. No. 1418. Gömlek No. 6-7/1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dahiliye [İ.DH]*. No. 1497. Gömlek No. 39-2/1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi İrade Dosya Usulü [İ.DUİT]*. No. 43. Gömlek No. 133-1/1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade, Taltifat [İ.TAL]*. No. 169. Gömlek No. 40-18.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade, Taltifat [İ.TAL]*. No. 234. Gömlek No. 30.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Rumeli Müfettişliği Mütferrika Evrakı [TFR.I.M]*. No. 13. Gömlek No. 1202-1/4.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
 - Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
 - Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
 - Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
 - Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
 - Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
 - Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
 - Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar)ı: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
 - Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
 - Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
 - Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metodları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metodlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- a) Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- b) Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- c) Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

- a) Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- b) Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- c) Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- d) Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- a) Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- b) Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- c) Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- d) Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- e) Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyatdersigi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyetinde bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin rektörü, o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözülmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

(c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu’nun katkılarını alır.

ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu’nu toplar ve Yayın Kurulu’na başkanlık eder.

e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.

f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcılarını değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

h) Editör, Yayın Kurulu’nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu’ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

a) Yardımcı Editör, Editör’ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör’ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör’e yardımcı olmakla sorumludur.

c) Yardımcı Editör, Editör’ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör’e yardımcı olur.

ç) Yardımcı Editör’ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

- a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.
- b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.
- c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.
- d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

- a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.
- b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, her bir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.
- c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.
- ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.
- d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.
- e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

- a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.
- b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.
- c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiye uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

- a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablollaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterilerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözeter. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.