

ISSN: 2980-2806



INTERNATIONAL JOURNAL OF DORLION
ACADEMIC SOCIAL RESEARCH
IJODASOR

DORLION

VOL./CİLT 3 ISSUE/SAYI 2 DECEMBER/ARALIK 2025

Open Access



DASAD

**DORLION
AKADEMİK
SOSYAL
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ**

CHIEF EDITOR
ASSOC. PROF. YILMAZ ARI

DEPUTY EDITOR
DR. ZÜLEYHA GÖKÇE ISIKHAN



<http://dorlionjournal.com>



dorlionjournal@gmail.com



[@DorlionJournal](https://twitter.com/DorlionJournal)



2980-2806

Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)

Yıl: 3 Kış – Aralık 2025 Sayı: 2

Yayın Türü: 6 Aylık, Açık Erişimli

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce

Baş Editör

Doç. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

yilmaz.ari@ogu.edu.tr / 0000-0003-4529-7162

Editör Yardımcısı

Dr. Züleyha GÖKÇE IŞIKHAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye

zuleyha.gokce@nevsehir.edu.tr / 0000-0002-1144-0453

Yabancı Dil Editörleri

Doç. Dr. Edip DOĞAN

Adıyaman Üniversitesi, Türkiye

edogan@adiyaman.edu.tr / 0000-0002-9820-978X

Dr. Mustafa TURAN

Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye

mustafaturan7@gmail.com / 0000-0002-1792-5494

Maria Noor

Government Sadiq College Women's Üniversitesi, Pakistan

sage1994@gmail.com / 0009-0000-5688-654X

Dr. Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ

Bağımsız Akademisyen, Konya, Türkiye

ayumutlu.ajanda@gmail.com / 0000-0001-9500-5338

Türkçe ve Edebiyat Dil Editörleri

Dr. Bedri ŞAHİN

Die Deutsche Vereinigung für Politikwissenschaft (DVPW), Almanya

sahinbedri40@googlemail.com / 0000-0002-6923-760X

Dilara Pınar ARIÇ (Doktora Öğrencisi)

İstanbul Üniversitesi, Türkiye

dilarapinararic3@gmail.com / 0009-0007-8299-0915

Bilişim Danışmanı

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi Üniversitesi

Hukuk İşleri Sorumlusu

Av. M. Asaf GÜVEN - Adıyaman Barosu, Türkiye

Av. Gizem GÜL - Eskişehir Barosu, Türkiye

Sekreteryası

Şeyda GİRDAP

dorlionjournal@gmail.com

Yönetim Merkezi Adresi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Telefon: +90 532 161 1006

Web: <https://dorlionjournal.com/>

Elektronik Posta: dorlionjournal@gmail.com

Journal of Dorlion Academic Social Research (IJODASOR)

Year: 3 Winter - December 2025 Issue: 2

Publication Type: Biannually, Open Access

Publication Language: Turkish, English

Chief Editor

Assoc. Prof. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

yilmaz.ari@ogu.edu.tr / 0000-0003-4529-7162

Deputy Editor

Dr. Züleyha GÖKÇE IŞIKHAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Türkiye

zuleyha.gokce@nevsehir.edu.tr / 0000-0002-1144-0453

Foreign Language Editors

Assoc. Prof. Edip DOĞAN

Adıyaman University, Türkiye

edogan@adiyaman.edu.tr / 0000-0002-9820-978X

Dr. Mustafa TURAN

Ministry of National Education, Türkiye

mustafaturan7@gmail.com / 0000-0002-1792-5494

Maria Noor

Government Sadiq College Women's University, Pakistan

sage1994@gmail.com / 0009-0000-5688-654X

Dr. Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ

Independent Academic, Konya, Türkiye

ayumutlu.ajanda@gmail.com / 0000-0001-9500-5338

Turkish Language and Literature Copy Editors

Dr. Bedri ŞAHİN

Die Deutsche Vereinigung für Politikwissenschaft (DVPW), Germany

sahinbedri40@googlemail.com / 0000-0002-6923-760X

Dilara Pınar ARIÇ (PhD Candidate)

Istanbul University, Türkiye

dilarapinararic3@gmail.com / 0009-0007-8299-0915

Informatics Advisors

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi University

Legal Affairs Officers

Attorney M. Asaf GÜVEN – Adıyaman Bar Association, Türkiye

Attorney Gizem GÜL – Eskişehir Bar Association, Türkiye

Secretariat

Şeyda GİRDAP

dorlionjournal@gmail.com

Headquarter

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Phone: +090 532 161 1006

Web: <https://dorlionjournal.com/>

E-Mail: dorlionjournal@gmail.com



2980-2806

ALAN EDITÖR KURULU / SCIENCE EDITORIAL BOARD

Felsefe / Din Felsefesi ve Tarihi

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
ksaritas@ogu.edu.tr / 0000-0003-4420-3881

Dr. Mustafa TURAN
Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye
mustafaturan7@gmail.com / 0000-0002-1792-5494

Sosyoloji / Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Ahmet ÖZALP
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
ahmet.ozalp@ogu.edu.tr / 0000-0003-3134-3084

Din Sosyolojisi

Dr. Ercan ÇELİK
Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye
ercancelik@karatekin.edu.tr / 0000-0002-1713-2777

Sosyoloji / Din Sosyolojisi / Sosyal Bilimler Felsefesi

Dr. Fatih YILDIRIM
Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye
fatih.yildirim@deu.edu.tr / 0000-0001-7772-2050

Sosyoloji / Metodoloji / Din Sosyolojisi

Arş. Gör. Gonca DEDEMOĞLU
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat, Türkiye
gonca.dedemoglu@gop.edu.tr / 0000-0001-9265-0155

Sosyoloji / Suç Sosyolojisi, Aile Sosyolojisi, İletişim Sosyolojisi

Dr. Zeynep ŞENTÜRK DIZMAN
Serbest Araştırmacı, Danimarka
drzeynepsenturk@gmail.com / 0000-0001-8558-3169

Dil, Edebiyat ve Kültürel Çalışmalar

Dr. Ümmühan Sâre USLU
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye
u.sareuslu@nevsehir.edu.tr / 0000-0001-8890-3957

Din Eğitimi

Doç. Dr. Mustafa BAŞKONAK
Karamanoglu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye
mbaskonak@kmu.edu.tr / 0000-0002-2007-1506

Dinler Tarihi

Dr. Aynur ÇINAR
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
aynur.cinar@ogu.edu.tr / 0000-0002-7358-0312

Doç. Dr. Ayhan ASLANOĞLU
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye
ayhanaslanoglu@osmaniye.edu.tr / 0000-0002-4496-4528

Tefsir / Tefsir Tarihi

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ
Harran Üniversitesi, Türkiye
gunduzahmet@harran.edu.tr / 0000-0002-7613-2638

Kırâât, Tecvid ve Muşhaf İmlâsı

Dr. Abdullah Refik ACAR
Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
arefikacar@gmail.com / 0000-0002-2165-3073

İslam Hukuku

Doç. Dr. Yunus ARAZ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
yaraz@ogu.edu.tr / 0000-0003-1582-3176

Tasavvuf / Tasavvuf Tarihi

Doç. Dr. Sevim YILMAZ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
sevima@ogu.edu.tr / 0000-0001-8227-1012

Hadis

Dr. Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi, Türkiye
mmirzaoglu@bartin.edu.tr / 0000-0003-3763-7526

İslam Tarihi

Doç. Dr. İsmail METİN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
ismail.metin@ogu.edu.tr / 0000-0001-9456-0479

Arkeoloji / Türk-İslam Sanatları Tarihi

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr / 0000-0002-1273-8251

Kelam / Kelam Tarihi

Doç. Dr. Fatih KURT
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Türkiye
fatihkurt25@hotmail.com / 0000-0003-1283-1787

Dr. Mehmet ÖZEL

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye
mehmetozelli@hotmail.com / 0000-0002-7576-9469

İslam Mezhepler Tarihi

Prof. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak Üniversitesi, Türkiye
fevzirencber@hotmail.com / 0000-0002-5676-7871

Dr. Ali Osman BALCI

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye
aliosmanbalci@hotmail.com / 0000-0001-5044-9779

Sanat Tarihi

Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr / 0000-0002-1273-8251

Antropoloji

Dr. Halit YEŞİLMEN
Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye
halitiesilmen@artuklu.edu.tr / 0000-0002-4907-1366

Yönetim ve Organizasyon

Doç. Dr. Fuat KORKMAZER
Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye
f.korkmazer@alparslan.edu.tr / 0000-0002-2734-7309

Yönetim ve Organizasyon, Örgütsel Davranış, İnsan Kaynakları Yönetimi

Dr. Mahmut AKIN
Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye
mahmutakin@kku.edu.tr / 0000-0003-4580-3985



2980-2806

ALAN EDİTÖR KURULU / SCİENCE EDITORIAL BOARD

Yönetim ve Organizasyon, Nitel Araştırma Yöntemleri

Dr. Aslı ERCAN ÖNBIÇAK
Bağımsız Araştırmacı, Türkiye
dr.aslieonb@gmail.com / 0000-0003-2479-0919

Yönetim ve Organizasyon, Lojistik, Örgütsel Davranış, Strateji, Yönetim ve Organizasyon Eğitimi

Dr. Deniz YILDIZ
Ordu Üniversitesi, Türkiye
denizyildiz@odu.edu.tr / 0000-0003-3090-8872

İstatistik

Dr. Özer ÖZAYDIN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
oozaydin@gmail.com / 0000-0001-6657-1162

Sayısal Yöntemler, İstatistik ve Karar Destek Sistemleri

Dr. Elçin NOYAN
Alanya Üniversitesi, Türkiye
elcin.noyan@alanyauniversity.edu.tr / 0000-0003-2630-0274

Uygulamalı istatistik / İleri nicel analizler / İstatistiksel raporlama / Panel veri modelleri / Çok düzeyli modeller / Zaman serisi analizi / Yapısal eşitlik modellemesi (CFA/SEM) / Process-Hayes aracılık ve etkileşim analizleri / Regresyon temelli yöntemler / Metodolojik uygunluk / Modelleme geçerliliği / Analitik doğruluk

Doç. Dr. Zeynep ÖZTÜRK
Artvin Çoruh Üniversitesi, Türkiye
zozturk@artvin.edu.tr / 0000-0003-0475-1357

Din Psikolojisi / Sosyal Psikoloji / Sosyal Hizmetler

Dr. Durali KARACAN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
durali.karacan@ogu.edu.tr / 0000-0001-5840-7899

Görsel Sanatlar, Sanat Teorileri ve Eser Analizi

Prof. Dr. F. Deniz KORKMAZ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
fdenizkorkmaz@ogu.edu.tr / 0000-0003-2201-5070

Tarih / Türkiye Cumhuriyeti Tarihi

Prof. Dr. Volkan MARTTİN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
vmartin@ogu.edu.tr / 0000-0002-4264-4838

Tarih, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi

Dr. Zeliha Buket KALAYCI
Yozgat Bozok Üniversitesi, Türkiye
zbuketk@gmail.com / 0000-0001-6265-3494

Müzik, Müzik Eğitimi, Türk Müziği

Doç. Dr. Hakan Emre ZİYAGİL
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türkiye
hakanemreziyagil@ohu.edu.tr / 0000-0002-2981-2497

Mantık / Klasik Mantık

Dr. Mahmut Sami ÖZDİL
Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
msamiozdil@gmail.com / 0000-0003-3167-9696

Hemşirelik / Sağlık Bilimleri / Sağlık Yönetimi

Doç. Dr. Aysun TÜRE
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
ature@ogu.edu.tr / 0000-0003-2513-0904

Doğu Dilleri ve Edebiyatı / Japon Dili, Edebiyatı ve Kültürü

Dr. Ümmühan Sâre USLU
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye
u.sareuslu@nevsehir.edu.tr / 0000-0001-8890-3957

Pazarlama ve İletişim Bilimleri

Dr. Züleyha GÖKÇE IŞIKHAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye
zuleyha.gokce@nevsehir.edu.tr / 0000-0002-1144-0453

Spor Bilimleri ve Beden Eğitimi

Doç. Dr. Murat AYGÜN
Erzurum Teknik Üniversitesi, Türkiye
murat.aygun@erzurum.edu.tr / 0000-0002-7636-8325

Ziraat, Orman ve Su Ürünleri

Dr. Hakan DEMİRBAĞ
Orman Toprak ve Ekoloji Araştırmaları Enstitüsü Müd. Eskişehir, Türkiye
hakandemirbag@ogm.gov.tr / 0000-0003-2778-6376

Coğrafya / Coğrafya Eğitimi / Siyasi ve Kültürel Coğrafya

Dr. Serkan KIRKESER
Tatlim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, Türkiye
serkankirkese@gmail.com / 0000-0003-4604-4669

Beşeri ve İktisadi Coğrafya / Siyasi Coğrafya

Dr. Nurdane ATEŞ
Bağımsız Araştırmacı, Elazığ, Türkiye
nurdane-ates@hotmail.com / 0000-0002-7038-9627

Tarih / Antik ve Ortaçağ Tarihi / Arkeoloji

Doç. Dr. Toğrul HALİLOV
Nahçıvan Devlet Üniversitesi, Nahçıvan, Azerbaycan
x.togrul@gmail.com / 0000-0002-3703-8315

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi / Yönetim Bilimleri

Doç. Dr. Yıldız ATMACA
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
yildizatmaca@yyu.edu.tr / 0000-0001-6345-4745

Doç. Dr. Songül Demirel DEĞİRMENCİ

Hitit Üniversitesi, Türkiye
yildizatmaca@yyu.edu.tr / 0000-0001-6345-4745

Kentleşme ve Çevre Sorunları / Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Dr. Arş. Gör. Aytaç DURAN
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
aytacduran35@gmail.com / 0000-0002-2420-0774

Kamu Yönetimi, Göç, Kentleşme, Karşılaştırmalı Siyaset

Dr. Cüneyt TELSAÇ
Bağımsız Araştırmacı
cuneyttelsac@gmail.com / 0000-0002-4133-4846



2980-2806

ALAN EDITÖR KURULU / SCİENCE EDITORIAL BOARD

Eğitim Bilimleri / Eğitim Yönetimi / Yükseköğretim Kalite Yönetimi / Eğitim Psikolojisi

Dr. Burcu DEMİROGLARI
Çağ Üniversitesi, Mersin, Türkiye
burcudemiroglari@cag.edu.tr / 0000-0003-2745-2683

Eğitim Bilimleri / Eğitim Programları ve Öğretimi / Yükseköğretim Çalışmaları / Eğitim Psikolojisi / Yabancı Dil Eğitimi

Dr. Gürcan DEMİROGLARI
Çağ Üniversitesi, Mersin, Türkiye
gurcan@cag.edu.tr / 0000-0001-7645-5819

Eğitim, Dil Bilimleri, Dil Eğitimi, Uzaktan Eğitim, İngiliz Dili ve Edebiyatı

Prof. Dr. Muhammed Safdar BHATTI
Bahawalpur İslam Üniversitesi, Pakistan
safdarbhatti2001@gmail.com / 0000-0002-4535-2910

Eğitim Bilimleri, Eğitim Yönetimi, Çocuk Hakları, Karşılaştırmalı Eğitim ve Sorunları

Dr. Raveenthiran VIVEKANANTHARASA
The Open University of Sri Lanka / rvive@ou.ac.lk / 0000-0002-5056-6120

Eğitim Bilimleri, Eğitimde Yapay Zekâ Teknolojileri

Dr. Özgür ÖZÜNLÜ
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
ozgurozunlu@aybu.edu.tr / 0000-0001-7841-4869

Yönetim Bilişim Sistemleri

Dr. Üzeyir FİDAN
Uşak Üniversitesi, Türkiye
uzeyir.fidan@usak.edu.tr / 0000-0003-3451-4344

Turizm / Turizm İşletmeciliği

Dr. Burcu GÖK OLGUN
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye
burcugok@mehmetakif.edu.tr / 0000-0003-0795-9436

Uluslararası Ticaret, Uluslararası Lojistik

Dr. Uğur ERDOĞAN
Selçuk Üniversitesi, Türkiye
uerdogan@selcuk.edu.tr / 0000-0001-8906-2977

Lojistik ve Tedarik Zinciri Yönetimi

Dr. Kemal KAMACI
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye
kemalkamaci@kmu.edu.tr / 0000-0003-4234-674X

Örgütsel Davranış, Liderlik

Dr. Ahmet Tuğrul KÜÇÜKYİĞİT
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
akucukyigit@klu.edu.tr / 0000-0002-7030-8102

Okul Öncesi Eğitimi

Dr. Tuba AKAR
Sinop Üniversitesi, Türkiye
tubaakar@sinop.edu.tr / 0000-0002-2868-3558

Uluslararası İlişkiler, Uluslararası Güvenlik, Türk Dış Politikası

Dr. Gülşah ÖZDEMİR
Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
gulsah.ozdemir@balikesir.edu.tr / 0000-0001-8900-2560

Uluslararası Hukuk Felsefesi, Siyaset Felsefesi, İnsan Hakları, Etik

Dr. Ayşe Yaşar ÜMÜTLÜ
Bağımsız Akademisyen, Konya, Türkiye
ayumutlu.ajanda@gmail.com / 0000-0001-9500-5338



2980-2806

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT - Çukurova Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN - Giresun Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Abdurrahman KURT - Uludağ Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Albert DOJA - Université de Lille, France

Prof. Dr. Ali COŞKUN - Marmara Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Ali ÇELİK - Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK - Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Celil ABUZER - Harran Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Davut IŞIKDOĞAN - Dicle Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Ergün YILDIRIM - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Erkin MUSURMANOV - Semerkant Devlet Üniversitesi Büyük İpek
Yolu Araştırma Merkezi, Özbekistan

Prof. Dr. Harun IŞIK - Erciyes Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Hayri ERTEN - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ - Şırnak Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Kalamkas KALYBAEVA - Abay Kazak Milli Pedagoji Üniversitesi,
Kazakistan

Prof. Dr. Kemal POLAT - Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR - GAÜN Azez, Syria

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL - Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Mustafa USTA - Marmara Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Nazım HASIRCI - Gaziantep Üniversitesi, Türkiye

Prof. Necati ENGEÇ - South Carolina State University, USA

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ - Ankara Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Ramazan MUSLU - İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Saffet KÖSE - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Talip ATALAY - Emekli Öğretim Üyesi, KKTC

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR - Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Yusuf ACAR - Selçuk Üniversitesi, Türkiye



2980-2806

BİLİM KURULU / SCIENTIFIC BOARD

Prof. Dr. Doğan KAPLAN
Necmettin Erbakan University, Türkiye
Prof. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak University, Türkiye
Prof. Dr. Halil İbrahim TURHAN
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye
Prof. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN
Kütahya Dumlupınar University, Türkiye
Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMETOĞLU
Marmara University, Türkiye
Prof. Dr. Hasan ÖZALP
Ankara Social Sciences University, Türkiye
Prof. Dr. Hasan OCAK
İğdır University, Türkiye
Prof. Dr. Ömer ASLAN
Sivas Cumhuriyet University, Türkiye
Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa BAŞ
Bilecik Şeyh Edebali University, Türkiye
Prof. Dr. Şahika KARACA
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye
Prof. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye
Prof. Dr. Sabri YILMAZ
Akdeniz University, Türkiye
Prof. Dr. VAHİT GÖKTAŞ
Ankara University, Türkiye
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ayhan IŞIK
Karabük University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Muzaffer BARLAK
Sinop University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Recep ÖNAL
Giresun University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Emel KARAŞAHİN
Dokuz Eylül University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet GÖKDEMİR
İstanbul University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ayşem YANAR
Ankara University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Yahya TURAN
Bandırma Onyedil Eylül University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Selim GÜLVERDİ
Adıyaman University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mustafa Derviş DERELİ
Necmettin Erbakan University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Hasan TELLİ
Mersin University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Hakan TEMİR
Tokat Gaziosmanpaşa University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulbasit SALTEKİN
Batman University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulhamit BUDAK
Amasya University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Bedri ASLAN
Batman University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN
Çankırı Karatekin University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. M. Caner ILGARÖĞLU
Düzce University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. M. Zeki UYANIK
Mersin University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Hikmet GÜLTEKİN
Uşak University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet ÇELİK
Sivas Cumhuriyet University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Muhammet NALBAT
Giresun University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Berat ÇİÇEK
Malatya Turgut Özal University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Hüseyin MARAZ
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Saki ÇAKIR
Uşak University, Türkiye
Dr. Cuma KARAN
GAUN Islamic Science and Technology
University, Türkiye
Dr. Ensar GÖÇMEZ
Ministry of National Education, Türkiye
Dr. Ümit AKTI
Kütahya Dumlupınar University, Türkiye
Dr. M. Emin SARIKAYA
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye
Dr. Mehmet Nezir CEYLAN
Ministry of National Education, Türkiye
Dr. İbrahim DEMİRCAN
Presidency of Religious Affairs, Türkiye
Dr. Hidayet AYAN
Marmara University, Türkiye
Dr. Oğuzhan KABALCI
Kırşehir Ahi Evran University, Türkiye
Dr. Mustafa ŞARALDI
Tekirdağ Namık Kemal University, Türkiye
Dr. Sakin ÖZİŞİK
Ankara Social Sciences University, Türkiye
Dr. Fatih GÜMÜŞ
Recep Tayyip Erdoğan University, Türkiye
Dr. Selman KELEŞ
Kastamonu University, Türkiye
Dr. Muhammet Fatih DEMİRDAĞ
Hakkâri University, Türkiye
Dr. Şeyma ALTAY
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Dr. Fahri ÇAKAN
Balıkesir University, Türkiye
Dr. Seyfettin İLİTER
Bitlis Eren University, Türkiye
Dr. Resul AKCAN
Samsun Ondokuz Mayıs University, Türkiye

Dr. Ayşe ACARER
Süleyman Demirel University, Türkiye
Dr. Duygu KAMACI GENCER
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye
Dr. Ezgi ASLAN
Anadolu University, Türkiye
Dr. Fatih SANCILI
Ardahan University, Türkiye
Dr. Fatih YALÇIN
Bilecik Şeyh Edebali University, Türkiye
Dr. Kadir ESER
Ministry of National Education, Türkiye
Dr. Mehmet MASATOĞLU
İğdır University, Türkiye
Dr. Metin DOĞAN
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Türkiye
Dr. Muhammed Yusuf AKBAK
Tokat Gaziosmanpaşa University, Türkiye
Dr. Nuran KIZMAZ ÖZTÜRK
Bayburt University, Türkiye
Dr. Osman ŞİMŞEK
Kadir Has University, Türkiye
Dr. Samet KARAHÜSEYİN
Ordu University, Türkiye
Dr. Suzan YILDIRIM
Ahi Evran University, Türkiye
Dr. Türkan ARIK
İğdır University, Türkiye
Dr. Tuğşat GÜZELÖĞLU
Bursa Uludağ University, Türkiye
Dr. İbrahim HANEK
Çankırı Karatekin University, Türkiye
Dr. Eyüp ÖZTÜRK
Kırklareli University, Türkiye
Dr. Erol FIRTI
İstanbul Medeniyet University, Türkiye
Dr. Ümit KARTAL
Muş Alparslan University, Türkiye
Dr. Fatmanur DİKMEN
Çanakkale Onsekiz Mart University, Türkiye
Dr. Haluk KURTULUŞ
Şırnak University, Türkiye
Dr. Recep ERTUĞAY
Atatürk University, Türkiye
Dr. Bilge İlhan TOKER
Artvin Çoruh University, Türkiye
Dr. İnan KAYNAK
Muş Alparslan University, Türkiye
Dr. Baysu MUTLUAY
Presidency of Religious Affairs, Türkiye
Dr. Mehmet Şükrü KILIÇ
Presidency of Religious Affairs, Türkiye
Dr. Sercan YAVUZ
Eskişehir Osmangazi University, Türkiye



2980-2806

YAYIN KURULU / PUBLICATION BOARD

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ

Harran University, Türkiye

Prof. Dr. David PESTROIU

University of Bucharest, Romania

Prof. Dr. Muhammed Safdar BHATTI

The Islamia University of Bahawalpur, Pakistan

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi University, Türkiye

Assoc. Prof. Günnur AYDOĞDU

Eskişehir Osmangazi University, Türkiye

Assoc. Prof. Toğrul HALİLOV

Nakhchivan State University, Azerbaijan

Assoc. Prof. Hakan Emre ZİYAGİL

Niğde Ömer Halisdemir University, Türkiye

Assoc. Prof. İsmail METİN

Eskişehir Osmangazi University, Türkiye

Assoc. Prof. Ioan DURA

Ovidius University of Constanța, Romania

Assoc. Prof. Yılmaz CEYLAN

Muş Alparslan University, Türkiye

Assoc. Prof. Sevim YILMAZ

Eskişehir Osmangazi University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Fatih KURT

Gaziantep Islamic Science and Technology University, Türkiye

Dr. Murat MİRZAOĞLU

Bartın University, Türkiye

Dr. Yakup AKYÜREK

Şırnak University, Türkiye

Dr. Ümmühan Sâre USLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Türkiye

Dr. Ali Osman BALCI

Muğla Sıtkı Koçman University, Türkiye

Dr. Raveenthiran VIVEKANANTHARASA

The Open University of Sri Lanka, Sri Lanka



2980-2806

YURT DIŞI BÖLGE TEMSİLCİLİKLERİ / OVERSEAS REGIONAL REPRESENTATIONS

Avrupa Bölge Temsilciliğı / European Regional Representation

Dr. Bedri ŞAHİN

Die Deutsche Vereinigung für Politikwissenschaft (DVPW), Almanyā
sahinbedri40@googlemail.com
0000-0002-6923-760X

Orta Avrupa Bölge Temsilciliğı / Central Europe Regional Representation

Prof. Dr. David PESTROIU

Universitatea din Bucureşti, Romanya
david.pestroi@unibuc.ro

Orta Asya Bölge Temsilciliğı / Central Asia Regional Representation

Doç. Dr. Toğrul HALİLOV

Nahçıvan Devlet Üniversitesi, Nahçıvan, Azerbaycan
x.togrul@gmail.com
0000-0002-3703-8315

Dr. Kaliev KASKYRBEEK

L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakistan
kaskyrbekkaliev@gmail.com
0000-0001-7610-1367

Uzak Doğı Bölge Temsilciliğı / Far East Regional Representation

Dr. Bedri ŞAHİN

Die Deutsche Vereinigung für Politikwissenschaft (DVPW), Almanyā
sahinbedri40@googlemail.com
0000-0002-6923-760X

Güney Asya Bölge Temsilciliğı / South Asia Regional Representation

Prof. Dr. Muhammed Safdar BHATTI

Bahawalpur İslam Üniversitesi, Pakistan
safdarbhatti2001@gmail.com
0000-0002-4535-2910

Assoc. Prof. Muhammad Akram HAKİM

Jawzjan University, Afganistan
m.akramhakim88@gmail.com
0000-0002-3190-4649

Dr. Raveenthiran VIVEKANANTHARASA

The Open University of Sri Lanka, Sri Lanka
rvive@ou.ac.lk
0000-0002-5056-6120



2980-2806

DORLION JOURNAL

Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, çift kör hakemli akademik bir dergidir.

Yaz – Haziran, Kış - Aralık Sayısı olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.

Dorlion Dergisi ilk sayısından itibaren ulusal ve uluslararası saygın indeksler, bilimsel arşiv merkezleri ve kütüphaneler tarafından kabul edilmekte, verileri depolanmakta ve indekslenmektedir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin, paylaşılan materyal ve verilerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Journal of Dorlion Academic Social Research is a double-blind peer-reviewed academic journal.

It is published biannually in Summer – June, Winter - December.

Since its first issue, Dorlion Journal has been accepted, stored and indexed by reputable national and international indexes, scientific archive centers and libraries.

The authors are responsible for the opinions expressed in the articles published in the journal, as well as for the materials and data shared.



CLOCKSS



PKP
PUBLIC
KNOWLEDGE
PROJECT



Jisc

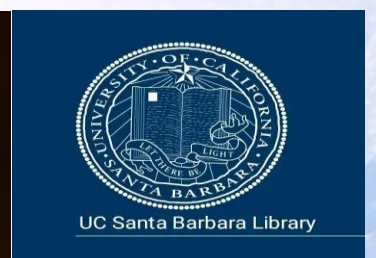
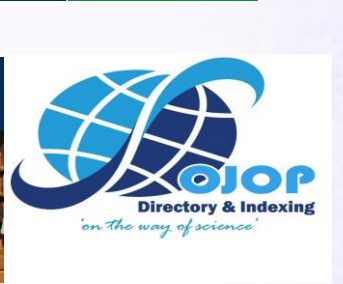
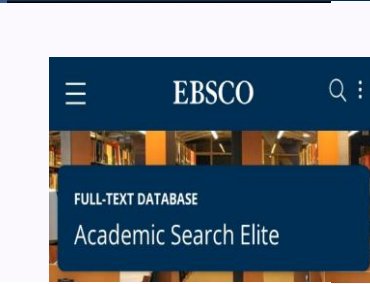
Sherpa
Romeo





2980-2806

DİZİN – KÜTÜPHANE – DEPO / INDEX – LIBRARY – STORAGE





2980-2806

EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucularımız,

Dorlion Journal'ın Aralık 2025 sayısı ile sizlerle yeniden buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Disiplinlerarası akademik üretimi merkeze alan dergimiz, bu sayısında da tarih, felsefe, kelâm, tasavvuf, eğitim, siyaset bilimi, medya çalışmaları ve arkeoloji gibi farklı alanlardan özgün ve derinlikli çalışmaları bir araya getirerek düşünsel ufukumuzu genişletmeyi amaçlamaktadır. Geçmişin birikimini güncel sorunlarla buluşturan bu sayının, hem akademik literatüre hem de entelektüel tartışmalara önemli katkılar sunacağına inanıyoruz.

Sayının ilk makalesinde Rukiye Kale Kaya ve Dr. Şaban Banaz, XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin *Nazmu'l-Leâlî* adlı eserini Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi perspektifinden ele almaktadır. Mâtürîdî kelâmı ve Hanefî geleneğin Osmanlı düşünce dünyasındaki temsilini ortaya koyan bu çalışma, mezhebî aidiyet, polemik dili ve erken dönem mezhepler tarihi yazımının karakteri üzerine önemli tespitler sunmaktadır.

Dr. Nilüfer Karadağ ve Dr. Nebile Eroğul tarafından kaleme alınan çalışma, Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'ni Gasset ve Mengüşoğlu'nun insan ve eğitim anlayışları çerçevesinde değerlendirmektedir. Yetkin ve erdemli insan yetiştirme idealini merkeze alan bu analiz, çağdaş eğitim politikalarının felsefî temellerini tartışmaya açması bakımından dikkat çekicidir.

Dr. Oğuz Çetin, Yûnus Emre'nin şiiri üzerinden namaz ibadetini “mânevî zanâat” olarak kavramsallaştırmakta; fikhî bir yükümlülüğün bireysel ve toplumsal hayatı inşa eden bütüncül bir ahlâk ve varoluş projesine nasıl dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Tasavvuf, felsefe ve Anadolu irfanını buluşturan bu çalışma, klasik metinlerin günümüz insanına sunduğu imkânları yeniden düşünmeye davet etmektedir.

Erken Abbâsî dönemini konu alan çalışmasında Mevlüt Özer ve Doç. Dr. Mustafa Tanrıverdi, zındıklık olgusunu besleyen sosyopolitik gelişmeleri tarihsel bir bütünlük içinde ele almaktadır. Çalışma, erken İslâm tarihinde siyaset, kültür ve inanç ilişkilerinin karmaşık yapısını anlamaya katkı sunan önemli bir analiz niteliği taşımaktadır.

Dr. Seyhan Kardeş'in Mesnevî merkezli makalesi ise Mevlânâ'nın düşüncesinde “söz” ve “sessizlik” arasındaki dengeyi manevî eğitim bağlamında ele almaktadır. Modern çağın iletişim yoğunluğu içinde kaybolan insan için Mesnevî'nin sunduğu ölçüler, bu çalışma aracılığıyla yeniden anlam kazanmaktadır.

Modern siyasal düşünceye odaklanan Nazırhan Şener ve Prof. Dr. İhsan Toker, İslâmcılığın kavramsal ve tarihsel kökenlerini Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar uzanan bir çerçevede incelemektedir. Çalışma, modern İslâmcılığın çok yönlü ve dinamik yapısını görünür kılması bakımından literatüre önemli bir katkı sunmaktadır.

Arkeoloji alanındaki çalışmasında Dr. Aslı Kahraman Çınar, Orta Anadolu'nun gözden kaçmış önemli yerleşimlerinden biri olan Mercimektepe Höyük'ü ele almakta; Erken Tunç Çağı ve Hitit dönemine ışık tutan bulgularla bölge tarihine dair önemli veriler sunmaktadır.

Güncel uluslararası siyaseti ve medyayı merkeze alan Kübra Erbayrakçı'nın çalışması, İsrail-İran arasında yaşanan ve “12 Gün Savaşı” olarak anılan çatışmanın TASS ve IRNA devlet haber ajanslarındaki yansımalarını eleştirel söylem analizi yöntemiyle incelemektedir. Çalışma, medyanın ideoloji ve politika ile ilişkisini somut bir örnek üzerinden tartışmaya açmaktadır.

Sayının son makalesinde Doç. Dr. Mehmet Yusuf Haklı, Fahreddîn er-Râzî'nin tefsiri bağlamında Hz. Meryem'i ele almakta; dirâyet ve rivâyet yöntemleri arasındaki ilişkiyi, tefsir geleneği içindeki özgün yaklaşımlarla birlikte değerlendirmektedir. Bu yönüyle çalışma, tefsir literatüründeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Aralık 2025 sayımızda yer alan bu çalışmalar, Dorlion Journal'ın farklı disiplinleri buluşturan, eleştirel ve nitelikli akademik üretimi destekleyen yayın çizgisini sürdürdüğünü bir kez daha göstermektedir. Her bir makalenin, okuyucularımızın araştırmalarına katkı sunacağına ve yeni tartışmalara kapı aralayacağına inanıyoruz.

Bu vesileyle dergimize katkı sağlayan tüm yazarlarımıza, alan editörlerimize, hakemlerimize, danışma, bilim ve yayın kurulu üyelerimize teşekkür ediyor; siz değerli okuyucularımızı da düşünmeye, sorgulamaya ve akademik tartışmalara katkı sunmaya davet ediyoruz.

Bu sayıyı, Gazze'de süregiden soykırım ve insanlık dışı saldırıların mağdurlarına ithaf ediyoruz. Filistin halkı, tarih boyunca maruz kaldığı işgal, tecrit ve yok sayılma politikalarının bugün en ağır ve barbar biçimiyle karşı karşıyadır. Sivil halkı hedef alan bu sistematik şiddet, acımasız bir savaş suçu olmasının yanı sıra vicdanları derinden sarsan bir soykırım girişimidir.

Filistin topraklarını hukuksuzca işgal eden, yerli halkı yurtlarından eden ve topyekûn bir imha stratejisi izleyen İsrail'i en güçlü biçimde kınıyoruz. Bugün bir akademik yayın olarak insan haklarını, adaleti ve özgürlüğü savunmayı ahlaki bir sorumluluk olarak görüyor, Filistin halkının yanında olduğumuzu açıkça beyan ediyoruz. Şiârımız şudur: Özgür Filistin! Dün, bugün ve yarın!

Sevgi ve saygılarımla,

Doç. Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi,
Eskişehir, TÜRKİYE.



2980-2806

FROM THE EDITOR

Dear Readers,

We are pleased to meet you once again with the December 2025 issue of Dorlion Journal. Continuing our commitment to interdisciplinary academic inquiry, this issue brings together original and in-depth studies from a wide range of fields, including history, philosophy, kalām, Sufism, education, political science, media studies, and archaeology, with the aim of broadening our intellectual horizons. By bringing the intellectual legacy of the past into dialogue with contemporary issues, we believe that this issue will make significant contributions to both the academic literature and ongoing intellectual debates.

In the opening article of the issue, Rukiye Kale Kaya and Dr. Şaban Banaz examine *Nazmu'l-Le'ālī*, a work by the seventeenth-century Ottoman scholar İshâk b. Hasan al-Tokâdî, from the perspectives of Kalām and the History of Islamic Sects. By highlighting the representation of Mâturidî theology and the Ḥanafî tradition within Ottoman intellectual life, this study offers important insights into sectarian affiliation, polemical discourse, and the characteristic features of early sectarian historiography.

The study authored by Dr. Nilüfer Karadağ and Dr. Nebile Eroğul evaluates the Turkey Century Education Model within the framework of the philosophical views on humanity and education developed by Gasset and Mengüsoğlu. Centered on the ideal of cultivating competent and virtuous individuals, this analysis is noteworthy for its critical engagement with the philosophical foundations of contemporary educational policies.

Dr. Oğuz Çetin conceptualizes the ritual prayer (şalâh) as a “spiritual craft” through an analysis of Yûnus Emre’s poetry, demonstrating how a juridical obligation is transformed into a holistic ethical and existential project that shapes both individual and social life. By bringing together Sufism, philosophy, and Anatolian wisdom, this study invites readers to reconsider the possibilities that classical texts offer to the modern human condition.

Focusing on the Early ‘Abbâsîd period, Mevlüt Özer and Assoc. Prof. Dr. Mustafa Tanrıverdi address the sociopolitical developments that fostered the phenomenon of zindîqism within a comprehensive historical framework. Their analysis constitutes a significant contribution to understanding the complex interplay between politics, culture, and belief in early Islamic history.

In his *Mesnevî*-centered article, Dr. Seyhan Kardeş explores the balance between “speech” and “silence” in Mevlânâ’s thought within the context of spiritual education. At a time when modern individuals are overwhelmed by excessive communication, the principles offered by the *Mesnevî* regain relevance and meaning through this thoughtful study.

Addressing modern political thought, Nazırhan Şener and Prof. Dr. İhsan Toker examine the conceptual and historical roots of Islamism from the late Ottoman period to the establishment of the Republic. By illuminating the multidimensi-

sional and dynamic character of modern Islamism, this study makes a valuable contribution to the existing literature.

In the field of archaeology, Dr. Aslı Kahraman Çınar focuses on Mercimektepe Höyük, one of the overlooked yet significant settlements of Central Anatolia, presenting important data on regional history through findings that shed light on the Early Bronze Age and the Hittite period.

Centering on contemporary international politics and media, Kübra Erbayrakçı analyzes the coverage of the conflict between Israel and Iran—commonly referred to as the “12-Day War”—in the state news agencies TASS and IRNA, employing critical discourse analysis. This study opens a concrete discussion on the relationship between media, ideology, and political power.

In the final article of the issue, Assoc. Prof. Dr. Mehmet Yusuf Haklı examines the figure of the Virgin Mary (Maryam) within the context of Fakhr al-Dîn al-Râzî’s Qur’ânic exegesis, evaluating the relationship between rational (dirâyah) and transmitted (riwâyah) methods alongside distinctive approaches within the exegetical tradition. In doing so, the study aims to address a significant gap in the tafsîr literature.

The contributions featured in our December 2025 issue once again demonstrate Dorlion Journal’s commitment to fostering critical, high-quality academic scholarship that brings diverse disciplines into dialogue. We believe that each article will contribute meaningfully to our readers’ research and inspire further scholarly discussion.

On this occasion, we extend our sincere gratitude to all contributing authors, section editors, reviewers, and members of our advisory, scientific, and editorial boards. We also invite our valued readers to continue thinking, questioning, and actively participating in academic debate.

We dedicate this issue to the victims of the ongoing genocide and inhumane attacks in Gaza. The Palestinian people are today facing the most severe and brutal manifestations of the occupation, isolation, and policies of erasure to which they have long been subjected. This systematic violence targeting civilians constitutes not only a grave war crime but also an attempt at genocide that profoundly shocks the human conscience.

We strongly condemn Israel for its unlawful occupation of Palestinian territories, the forced displacement of the indigenous population, and its pursuit of a strategy of total destruction. As an academic journal, we regard the defense of human rights, justice, and freedom as a moral responsibility, and we hereby declare our unequivocal solidarity with the Palestinian people. Our principle is clear: Free Palestine—yesterday, today, and tomorrow.

Kind regards,

Assoc. Prof. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir, TÜRKİYE



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

154-181

Rukiye Kale Kaya - Dr. Şaban Banaz

İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Nazmu'l-Leâlî İsimli Eserindeki Bazı İtikâdi Konuların Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Analizi

An Analysis of Some Theological Topics in Nazmu'l-Leâlî, a Work by İshâk ibn Hasan al-Tokâdî in Terms of the Kalâm and History of Islamic Sects

182-201

Dr. Nilüfer Karadağ - Dr. Nebile Eroğul

Gasset ve Mengüşoğlu Açısından Yetkin ve Erdemli İnsan Yetiştirmek Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Değerlendirilmesi

Evaluation of The Century of Türkiye Education Model in the Context of Raising Competent and Virtuous People in the Perspective of Gasset and Mengüşoğlu

202-219

Dr. Oğuz Çetin

Yûnus Emre'de Namazın Mânevî Zanâat Olarak Kavramsallaştırılması

The Conceptualization of Prayer as a Spiritual Craft in Yûnus Emre

220-258

Mevlüt Özer - Doç. Dr. Mustafa Tanrıverdi

Erken Abbâsî Devrinde Zındıklık Olgusunu Besleyen Sosyopolitik Gelişmeler

The Socio-Political Developments That Fostered the Phenomenon of Heresy in the Early 'Abbâsîd Period

259-282

Dr. Seyhan Kardeş

Mesnevî'de Söz ve Sessizlik

Word and Silence in the Maşnavî of Jalâl al-Dîn Rûmî

283-310

Nazırhan Şener – Prof. Dr. İhsan Toker

İslâmcılık: Kavramsal ve Tarihsel Kökenler

Islamism: Conceptual and Historical Origins

311-326

Dr. Aslı Kahraman Çınar

Mercimektepe Höyük: An Overlooked Early Bronze Age Settlement in Central Anatolia

Orta Anadolu'nun Gözden Kaçmış Erken Tunç Çağı Yerleşimi: Mercimektepe Höyük

327-353

Kübra Erbayrakçı

12 Gün Savaşı'nın TASS ve IRNA Devlet Haber Ajanslarında Yansımaları

The Reflections of the Twelve-Day War in the State News Agencies TASS and IRNA

354-370

Doç. Dr. Mehmet Yusuf Haklı

Fahreddîn er-Râzî Tefsirinde Hz. Meryem

Maryam (the Virgin Mary) in the Tafsîr of Fakhr al-Dîn al-Râzî



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 154-181.

İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Nazmu'l-Leâlî isimli Eserindeki Bazı İtikâdi Konuların Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Analizi

An Analysis of Some Theological Topics in Nazmu'l-Leâlî, a Work by İshâk ibn Hasan al-Tokâdî in Terms of the Kalâm and History of Islamic Sects



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
18.09.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
07.12.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
21.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Rukiye KALE KAYA

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü, Tokat, TÜRKİYE.



Dr. Öğretim Üyesi Şaban BANAZ

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Tokat, TÜRKİYE.



SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Öz

İshâk b. Hasan et-Tokâdî (ö. 1100/1688-89) XVII. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşamış, devrin ilmî ve dinî çevrelerinde önemli bir konuma sahip olmuş Tokatlı bir âlimdir. Müellifin Nazmu'l-leâlî isimli eseri, akâid meselelerini ele alması bakımından Kelâm ilmine; farklı mezheplerin görüşlerine yer vermesi yönüyle de İslâm Mezhepleri Tarihi ilmine katkı sunan dikkate değer bir kaynaktır. Eserde İmâm Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) özel bir atıfta bulunulması ve müellifin onu övgüyle zikretmesi, risâlenin Mâtürîdî kelâmı açısından ayrıca önem arz ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda eserin incelenmesi, Osmanlı dönemindeki akâid tartışmalarının mahiyetini anlamak açısından kritik bir değer taşımaktadır. Bu çalışmada, literatür taraması ve doküman analizi yöntemi kullanılarak Nazmu'l-leâlî'deki akâid konuları incelenmiş, müellifin Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmamızın sonucunda Tokâdî'nin söz konusu eserinin Mâtürîdî düşüncesi ve Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fikirlerini güçlü bir biçimde savunduğu; buna karşılık diğer mezheplere yönelik yoğun ve sert eleştiriler içerdiği tespit edilmiştir. Tokâdî, eserinde Mâtürîdî düşüncesi hakikatin temsilcisi olarak öne çıkarmış, kendince eksik bulduğu ve hatalı olarak nitelediği diğer mezheplerin birtakım görüşlerini ise eleştirmiştir. Bu yaklaşımı, onun mezhebî aidiyetini güçlü bir şekilde ortaya koymakta ve kurtuluşa erecek olan fırkanın (fırka-i nâciye) kendi mezhebi olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Müellifin kullandığı sert eleştirel üslup ve taraflı yaklaşım, günümüz İslâm Mezhepleri Tarihi metodolojisi açısından değerlendirildiğinde objektiflikten uzak görünmektedir. Bununla birlikte eser, erken dönem Mezhepler Tarihi literatüründe sıkça görülen savunmacı ve polemikçi yaklaşımın XVII. yüzyıl Osmanlı döneminde de sürdürüldüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. Dolayısıyla Nazmu'l-leâlî, Mâtürîdî kelâmı ve Hanefî geleneğinin Osmanlı düşünce dünyasında nasıl temsil edildiğini ortaya koyan önemli bir manzum risâle niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm, Osmanlı Devleti, İshâk b. Hasan et-Tokâdî, Nazmu'l-leâlî.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Kale Kaya, Rukiye – Banaz, Şaban. “İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Nazmu'l-Leâlî isimli Eserindeki Bazı İtikâdi Konuların Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Analizi”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 154-181. <https://doi.org/10.5281/zenodo.18010662>

CC BY-NC 4.0 DEED

Abstract

İshâk ibn Hasan al-Tokâdî (d. 1100/1688-89) was a scholar from Tokat who lived during the seventeenth-century Ottoman period and held a distinguished position within the intellectual and religious circles of his time. His work *Nazm al-Le'âlî* is a noteworthy source that contributes to the field of kalâm (Islamic theology) through its treatment of doctrinal issues, and to the history of Islamic sects by presenting the views of various theological schools. The author's explicit reference to and praise for Imâm al-Mâturîdî (d. 333/944) further highlights the treatise's significance for the study of Mâturîdî theology. In this regard, examining the work provides valuable insight into the nature of theological debates in the Ottoman period. Using literature review and document analysis methods, this study explores the doctrinal topics discussed in *Nazm al-Le'âlî* and seeks to determine Tokâdî's position within the disciplines of kalâm and the history of Islamic sects. The findings indicate that Tokâdî strongly defended Mâturîdî thought and the ideas of Abû Ḥanîfa (d. 150/767), while directing severe criticisms toward other theological schools. In the treatise, he presents Mâturîdî doctrine as the representative of truth and critiques certain views of other sects that he considers deficient or erroneous. This stance clearly reflects his strong sectarian affiliation and his conviction that his own school constitutes the "saved sect" (*al-fırqa al-nâjiya*). Although the author's confrontational tone and partisan approach appear far from objective when viewed through the lens of contemporary Islamic sectarian studies methodology, the work remains significant for demonstrating that the defensive and polemical style characteristic of early sectarian literature continued into the seventeenth-century Ottoman intellectual environment. Thus, *Nazm al-Le'âlî* stands as an important poetic treatise illustrating how Mâturîdî theology and the Ḥanafî tradition were represented in the Ottoman intellectual sphere.

Keywords: History of Islamic Sects, Kalâm, Ottoman Empire, İshâk ibn Hasan al-Tokâdî, *Nazm al-Le'âlî*.

1. GİRİŞ

İshâk b. Hasan et-Tokâdî, XVII. yüzyıl Osmanlı ilim dünyasında farklı ilim dallarındaki derin bilgi birikimiyle tanınmış, yaşadığı dönemin Anadolu'sunda önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kaynaklarda müellif bazen İshâk-ı Zencânî bazen de İshâk b. Hasan et-Tokâdî olarak anılmakta; inceleme yaptığımız eseri ise *Risale-i fîl-'akâid*, *Manzûme-i 'Akâid* ve *Nazmu'l-le'âlî* gibi birkaç farklı isimle zikredilmektedir.¹ Üzerinde çalıştığımız eser her ne kadar *Risâle-i fîl-'akâid* ve *Manzûme-i Akâid* gibi isimlerle anılabilse de elde ettiğimiz yazma nüshanın giriş bölümünde Tokâdî, eser için "*Nazmu'l-le'âlî*" ismini kullandığından bu isimlendirmeye sadık kalınarak aynı isimle zikredilecektir.

Veri tarama, tarih araştırması, içerik analizi ve sentez gibi nitel araştırma yöntemlerinden istifade edilerek hazırlanan çalışmada Tokâdî'nin bu eseri, Konya Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu 42 KON 34159/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan yazma nüsha dikkate alınarak hazırlanmıştır. Nitekim esere ait faklı nüshalar Türkiye'nin birçok kütüphanesinde bulunabilmektedir.² Tercih ettiğimiz bu suretin, diğer nüshalara kıyasla daha yüksek çözünürlüklü görseller sunması, metnin okunabilirliğini belirgin biçimde artırması ve sayfa düzeninin daha net şekilde seçilebilmesi nedeniyle bize, bu nüshanın araştırma açısından en

¹ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 201; Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemül-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1: 341.

² Eserin değişik nüshaları ve bulunduğu kütüphaneler için bk. Rukiye Kale Kaya, *İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Nazmu'l le'âlî Adlı Eserinin Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından İncelenmesi* (Tokat: Gaizosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 7.

uygun örnek olduğu kanaatini vermiştir. Eserin oldukça eski olması sebebiyle mevcut nüshaların çoğunda silinme, yıpranma veya çeşitli görsel bozulmalar mevcuttur. Buna karşılık seçtiğimiz suret hem paleografik okumaya elverişliliğini koruması hem de görsel bütünlüğünün büyük ölçüde muhafaza edilmiş olması sayesinde analitik değerlendirme yapmayı mümkün kılmıştır. Bu nedenle çalışmamızda söz konusu suretin temel alınması uygun görülmüştür.

Tokâdî hakkında yapılan çalışmaların literatürde çoğunlukla edebiyat alanında olmak üzere Tefsir, Mantık, Tasavvuf gibi disiplinler tarafından yapılması, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini açısından ise ele alınmamış olması bizi bu çalışmaya sevk etmiştir. Çalışmadaki asıl amacımız, tıpkı Tokâdî'nin *Nazmu'l-le'âlî*'yi yazma amacına uygun olarak, onun niyetinin dışına çıkmadan, ezberlenmesi kolay, özet bir el kitabı niteliğindeki söz konusu eserin özet bir şekilde incelemesini yapmaktır. Çalışmada akâid konuları aktarılırken ilk olarak İslâm düşünce ekollerine ait Ehl-i Sünnet dışındaki diğer mezheplerin görüşleri verilmiş, sonrasında ise Tokâdî'nin konu hakkındaki düşüncesi eserindeki beyitlerle verilmiştir. Böylece okuyucunun bu beyitleri okurken hangi itikadî görüşlerin ışığında yazıldıklarını fark etmeleri amaçlanmış; bahsi geçen konu hakkında farklı mezheplerin görüşlerinin fark edilmesi sağlanmış ve en nihayetinde de İslâm düşünce ekollerinin zenginliklerinin gösterilmesi hedeflenmiştir. Tokâdî, eserlerinde geleneksel kelâm anlayışını sistematik bir biçimde işleyerek, hem itikadî meselelerde net bir duruş sergilemiş hem de mensubu olduğu Mâtürîdî ekolü savunmuştur. Onun düşünce yapısı, dönemin entelektüel ortamında kelâmî ve mezhebî tartışmaların hangi çerçevede yürütüldüğünü anlamak açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu çalışmanın odak noktası, Tokâdî'nin *Nazmu'l-le'âlî* adlı eseridir ve bu risâle Kelâm ve Mezhepler Tarihi bilimi perspektifinden ele alınmıştır. Eserde müellifin iman, ulûhiyet, nübüvvet gibi temel akâid konularındaki tutumu, farklı mezheplerin görüşlerini nasıl ele aldığı ve kendi mezhebinin savunuculuğunu nasıl gerçekleştirdiği akademik bir çerçevede incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Tokâdî'nin Şia, Mu'tezile ve Cebriyye gibi ekollere yönelik eleştirileri, genelde Ehl-i Sünnet özelde ise Mâtürîdî ekolüne olan bağlılığını anlamak açısından da değerlendirilmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Çalışma, mali yönden destek veya fon almamıştır. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. MÜELLİFİN HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunan ve tam künyesi İshâk b. Hasan et-Tokâdî er-Rûmî el-Hanefî olan müellif, kendisinden bahsedilen kaynaklarda daha çok Tokat ile olan bağlantısıyla öne çıkmakta ve XVII. yüzyılın önemli âlim ve şairlerinden biri olarak

zikredilmektedir.³ Aslen Güney Azerbaycan'da yer alan Zencân şehrinde dünyaya gelen Tokâdî, ailesiyle birlikte Tokat'a göç etmiş⁴ ve burada yaşayıp vefat etmiştir. Bu sebeple çeşitli kaynaklarda hem “Zencânî” hem de “Tokâdî” nisbeleriyle anılmıştır. Tokâdî, XVII. yüzyılın son çeyreğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde yaşamış; IV. Mehmed (1648-87) ve II. Süleyman (1687-91) dönemlerine tanıklık etmiştir.⁵ İshâk b. Hasan'ın hem “Zencânî” hem de “Tokâdî” nisbeleriyle anılması, bazı araştırmacılar da onun iki farklı şahıs olduğu izlenimini doğurmuştur. Nitekim Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyyetü'l-Ârifin*'de “İshâk b. Hasan et-Tokâdî” ve “İshâk b. Hasan ez-Zencânî et-Tokâdî” şeklinde iki ayrı isim zikretmiştir. Ancak her iki isme atfettiği vefat tarihleri (1090 ve 1100) ile isnat ettiği eserlerin (*Şerhu Cilâi'l-kulûb ve Sirâcü'l-kulûb fî şerhi ziyâi'l-kulûb*) birbirine son derece yakın olması, söz konusu şahsın aslında tek bir kişi olduğunu göstermektedir.⁶ Bu karışıklığın sebebi Tokâdî'ye ait yazma nüshalarda her iki nisbenin (Zencânî ve Tokâdî) bazen birlikte kullanılmasından bazen de ayrı ayrı kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Tokâdî, *Ziyâu'l-kulûb* adlı eserinde kendisini “Zencânî sümme et-Tokâdî” şeklinde tanıtarak önce doğum yeri veya ailesinin menşei olarak Zencân'ı, ardından yaşamının sonraki dönemlerinde bağ kurduğu Tokat'ı işaret etmiştir. Bu bilgi, Hayreddin ez-Ziriklî (ö. 1396/1976) tarafından da teyit edilmiştir.⁷ Bununla birlikte Tokâdî, eserlerinde “Rızâî” mahlasını da kullanmıştır. Hem kendisine yazılan medhiyelerde hem de Ahmed b. Ahmed el-Beheşnî'nin *Nazmu'l-le'âlî* şerhinde bu mahlasla anıldığı görülmektedir.⁸ Ayrıca bir beyitinde: “Bu nazmından Rızâyî'nün murâdî/Beyân-ı Ehl-i Sünnet itikâdî.” diyerek bu mahlası bizzat kendisi de kullanmıştır.⁹ Aynı şekilde, *Nazmu'l-le'âlî*'nin 1304 tarihli İstanbul baskısında da müellif “Zencânî ve Tokâdî” nisbeleriyle birlikte zikredilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla mevcut veriler, İshâk b. Hasan'ın Zencân asıllı olup Tokat'ta ilmi ve edebî şahsiyetini geliştiren tek bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹

Dinî ilimlerdeki tahsilini Kahire ve İskenderiye'de tamamlayan Tokâdî, icazet aldıktan sonra Tokat'a dönerek ilmî faaliyetlerine burada devam etmiştir.¹² Kadızâdeli vâizlerden biri olan Vanî Mehmed Efendi'den (ö. 1096/1685) de ders alarak yetişen Tokâdî, ilmi derinliği ve

³ Kevser Akbaş, *Rızâi'nin Mecmu'a-i İstihrac'ı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 33.

⁴ Seyfullah Korkmaz, “Tokatlı Şair Rızâi İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 186.

⁵ Rasim Deniz, “İshâk b. Hasan Tokâdî”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1987), 603.

⁶ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 201.

⁷ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: kamusu teracim: el-hutut ve's-suver*. 15. Basım. 8 Cilt (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 1: 294.

⁸ Ahmed b. Ahmed el-Beheşnî, *Şerhu Nazmi'l-leâlî*. (Yazma Eserler, 0E_YZ_0850 0010011: 1a-109b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı), 2a.

⁹ İshâk b. Hasan Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 KON 34159/2, 1a; Özfirat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri*, 35.

¹⁰ İshâk b. Hasan Tokâdî, Zencânî, *Nazmü'l-leâlî Tokadi İshak Efendi'nin akaid manzumesi = Manzume-i akaid* (İstanbul: Hulusi Efendi Matbaası, 1304), 28.

¹¹ İbrahim Bayram, “İshak b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzumesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/283-84.

¹² Korkmaz, “Tokatlı Şair Rızâi İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi”, 186; Akbaş, *Rızâi'nin Mecmu'a-i İstihrac'ı*, 33.

eserleriyle devrinde önemli bir yer edinmiştir.¹³ Arapça ve Farsçaya olan hâkimiyeti, özellikle *Nazmu'l-fulûm* ve *Nazmu'l-le'âlî* gibi eserlerinde açıkça görülmektedir.¹⁴ Tokâdî'nin şair kimliği ise nazım (şiir) türünde kaleme aldığı eserleriyle ortaya çıkmaktadır. Tokat'ta medrese hocalığı yaptığı ve talebeler yetiştirdiği, özellikle oğluna yönelik verdiği eğitim, eserlerinden anlaşılmaktadır.¹⁵ Müellifin 1088/1677 yılında hac vazifesini yerine getirdiği, hayatının geri kalanını ise Tokat'ta sürdürdüğü kaynaklarda nakledilmektedir.¹⁶ Oğlunun taûn sebebiyle vefat etmesi kendisini derinden sarsmış; bu olaydan yaklaşık bir yıl sonra, 1100/1688-89'da vefat etmiştir.¹⁷

Tokâdî'nin eserleri incelendiğinde, onun düşünce yapısı bakımından Birgivî Mehmed Efendi'ye (ö. 981/1573) yakın olduğu açıkça görülmektedir.¹⁸ Nitekim Tokâdî, Birgivî'nin iki farklı eserine şerh kaleme almış, ayrıca onun *Vasiyetnâme* adlı Türkçe ilmihalinin başlangıç düzeyindeki talebelere okutulmasını tavsiye etmiştir. Bu tavsiye, Tokâdî'nin ilmî ve ahlâkî konularda Birgivî'nin metodolojisini benimsediğini ve onun didaktik anlayışını takip ettiğini göstermektedir.¹⁹ Ayrıca, Tokâdî'nin *Zehâ'iru'l-âhire* adlı eserinin bir yazma nüshasında yer alan künyede bulunan bilgiler, bu yakınlığı daha da belirginleştirmektedir. Söz konusu künyede, müellifin doğum yerine nispetle “Zencânî” ve eşi sebebiyle “Malâtî” olarak anıldığı, bununla birlikte onun fikrî açıdan Kadızâdeliler ekolüne mensup olduğu belirtilmektedir.²⁰ Bilindiği üzere Kadızâdeliler hareketi, Osmanlı ilmî ve dinî hayatında Birgivî'nin fikirlerini sistemleştiren ve özellikle bid'at karşıtı tutumuyla temayüz eden bir ekoldür.²¹ Bu bağlamda Tokâdî'nin söz konusu ekole mensubiyetinin açıkça ifade edilmesi, onun yalnızca Birgivî'nin eserlerine ilmî bir şerh yazmakla kalmayıp, aynı zamanda onun temsil ettiği fikrî geleneği bilinçli biçimde devam ettirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla Tokâdî, Birgivî'nin çizgisini sürdüren, dinî hayatın ıslahı, ibadetlerde sahih geleneğe dönüş ve bid'atlardan arınma konularında hassasiyet gösteren bir

¹³ Geniş bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 441-442; Ali Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 213-214; Erdoğan Pazarbaşı, “Mehmed Efendi Vanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/459.

¹⁴ Bayram Özfırat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 150.

¹⁵ Süleyman Pak, “17. Yüzyılda Yaşamış Tokatlı Âlim İshâk Efendi'nin Manzum Eserlerinde Ayetleri Delil Olarak Kullanması ve Tefsire Dair Görüşleri”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/263.

¹⁶ Pak, “17. Yüzyılda Yaşamış Tokatlı Âlim İshâk Efendi'nin Manzum Eserlerinde Ayetleri Delil Olarak Kullanması ve Tefsire Dair Görüşleri”, 1/263.

¹⁷ Deniz, “İshâk b. Hasan Tokâdî”, 265.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Seleflikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları”. *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivî*. ed. Mehmet Bayyigit v.d., 2/46-73. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2019.

¹⁹ Ahmet Turan Arslan, “Vasiyetnâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/557.

²⁰ Kadızâdeliler ve Kadızâde Mehmed Efendi'yle ilgili bk. Ali Durmuş, “Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi: Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Bazı Görüşleri”, *Tokat Journal of Ilmiyat* 8/1 (2020), 315-348.

²¹ Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/101; Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 75; Lokman Doğmuş, *Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2021), 63-72.

âlim portresi çizmektedir. Bu durum, Tokâdî'nin yalnızca müstakil bir Osmanlı âlimi olarak değil, aynı zamanda 17. yüzyıl Osmanlı entelektüel ikliminde Birgivî mektebinin etkili bir temsilcisi olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.²² Kadızâdelilerin lideri olan Kadızâde'nin Nakşîliğin 17. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biri olması Tokâdî'nin de Nakşîliğe yakın olduğunu veya Nakşî geleneği benimsemiş olduğunu göstermektedir.²³

Günümüzde Tokat halkı arasında “Boyun Baba” adıyla tanınan Tokâdî, adakların kabulü ve dileklerin gerçekleşmesi amacıyla ziyaret edilip dua edilen velî bir şahsiyet olarak görülmektedir. Ancak tarihî kaynaklar, Kadızâdeliler ekolüne mensup olan Tokâdî'nin bu tür kabir ziyareti pratiklerine mesafeli durduğunu ve yaşadığı dönemde söz konusu uygulamaları eleştiren bir âlim olarak temayüz ettiğini göstermektedir.²⁴ Tokat il merkezinde, Hoca Ahmet Mahallesi'nin üst kısmında yer alan bu türbeye yaklaşık yetmiş basamaklı bir merdivenle çıkılmaktadır. Söz konusu ziyaretgâh, özellikle çocuk sahibi olma arzusu taşıyan kadınların geleneksel olarak ziyaret ettikleri kutsal bir mekân hâline gelmiştir. Genel kabule göre Boyun Baba ziyareti, cumartesi günleri sabah namazı vaktinde gerçekleştirilmekte ve bu ziyaret üç hafta boyunca tekrarlanmaktadır.²⁵ Ayrıca aynı mahallede, İshâk-ı Zencânî isminde bir de camii bulunmaktadır.²⁶

Tokâdî'nin hayatı hakkında olduğu gibi eserleri konusunda da ayrıntılı bilgilere ulaşmak pek mümkün değildir. Onunla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde, müellifin kaleme aldığı eserlerin tamamına değinilmediği, genellikle şöhret kazanmış olanların zikredildiği görülmektedir. Bu bağlamda Deniz, *İshâk b. Hasan Tokâdî*²⁷ isimli çalışmasında söz konusu eserler üzerine kapsamlı değerlendirmeler sunmuş; Keleş ise *Tezkirelere Göre XV-XIX. Yüzyıllarda Yaşamış Tokatlı Şairler*²⁸ isimli eserinde, önceki çalışmalarda yer almayan bazı eserlerini tespit ederek literatüre kazandırmıştır. Öte yandan Özfirat, Tokatlı İshâk Efendi'nin *Nazmu'l-'Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri*²⁹ isimli çalışmasında müellifin on iki eserinin bulunduğu ileri sürmüştür; Bayram ise “*İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzumesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı*”³⁰ isimli çalışmasında müellifi kelâm disiplini açısından ele alıp incelemiştir.

Araştırma kapsamında rastladığımız, Tokâdî'ye nispet edilen eserlerden de kısaca bahsedecek olursak, bunlardan ilki *Sirâcü'l-Kulûb* isimli eserdir. Literatürde eserin içeriğine dair

²² Mustafa Keskin, “Osmanlı Son Dönem İhyacıları Üzerinde Kadızâdeliler Hareketi'nin Etki Durumu (Ahmet el-Mar'aşî ed-Debbâğî Örneği)”, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 16 (Haziran 2023), 30.

²³ Geniş bil için bk. Ali Durmuş, “Kadızâdelilerin Görüşlerinin Teşekkülünde Nakşibendiyye'nin İzleri”, *Turkish Studies - Religion*, 17/2 (2022), 153-172.

²⁴ Doğmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 63-72.

²⁵ Müjgan Üçer, “Tokat Efsaneleri ve İnanışları”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1988), 227.

²⁶ M. Halil Pazarlı, admin@tokathaber60.com, “Boyun Baba Tekkesi: İshâk-ı Zencânî Hazretleri” (08 Mayıs 2023).

²⁷ Deniz, “İshâk b. Hasan Tokâdî”, 605.

²⁸ Keleş, “Tezkirelere Göre XV-XIX. yüzyıllarda Yaşamış Tokatlı Şairler”, 149.

²⁹ Özfirat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-'Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri*, 24-28.

³⁰ Bayram, “İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzumesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı”, 1/283-312.

herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır. Bununla birlikte, Bağdatlı İsmail Paşa, söz konusu eserin farklı bir Tokâdî'ye ait olduğunu belirtmiştir. Daha önce zikredilen kaynaklarda İshâk b. Hasan et-Tokâdî ile İshâk b. Hasan ez-Zencânî'nin ayrı şahsiyetler olarak değerlendirilmesinin temel nedeni de bu ifadedir.³¹ *Kasîdet-u Yekûlu'l-'Abd*, tevhid ve Allah'ın birliğini konu alan manzum bir eserdir ve Tokâdî'nin İslâm inançlarına dair kaleme aldığı çalışmalardan biridir. Ayrıca *Terceme-i Kaşîdetu Yekûlu'l-'Abd* adıyla kayıtlı farklı nüshaları da bulunmaktadır.³² *Zehâ'irü'l-Âhire*, Arapça olarak kaleme alınmıştır, ahirette gerekli olacak azığı konu edinmektedir. Kişiyi ahiret azığı olması amacıyla telif edilmiş olan bu eser ahirette fayda sağlayacak iyi ve güzel davranışları ele almaktadır. Eser, Birgili Mehmed Efendi b. Pîr Ali tarafından yazılan *Zuhru'l-Muta'ahhilin* adlı eserin şerhi niteliğindedir.³³ *Şerhü'l-mu'ammayât fî esmâ'in-nebi*, Arapça bir eserdir, Abdü'l-Mü'min tarafından yazılan manzum türdeki Farsça *Mu'ammayât fî Esmâ'in-Nebî* adlı eserin Arapça şerhi niteliğindedir.³⁴ *Risâle fî Ahvali'l-Kıyame*, Seyyid Mehmet Tokâdî tarafından istinsah edilmiştir, kıyametin vuku bulacağı zaman ile kıyamet esnasında meydana gelecek olayları konu edinmektedir.³⁵ *Risâle fî Ehl-i Sünne ve'l-Cema'a* isimli eserde Ehl-i Sünnet düşünce sistemine ait itikadî görüşler ele almıştır. Müellif, bu eserde İslam Mezhepleri içerisinde Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların yanlış düşündüklerini belirtmekte ve Ehl-i Sünnetin adeta savunuculuğunu yapmaktadır.³⁶ *Risâle-i fî'l-Akâid*, İslâm inanç esasları bağlamında kaleme alınan bir çalışmadır.³⁷ *Nazmu'l-Ulûm*, manzum türünde kaleme alınan bu eser, Tokâdî'nin çeşitli ilimler hakkında bilgi verdiği ve bu ilimleri öğrenmenin gerekliliğine değindiği çalışmalarından biridir. Müellif, eserde hem İslâmî ilimlere hem de fenni ilimlere yer vermektedir. Eser, *Nazm'ul-tertibü'l-'ulûm* adıyla da bilinmekte olup, akâid kısmında *Fıkhu'l-ekber*'den bilgiler sunmaktadır.³⁸ *Nazmu'l-Le'âlî*, İslâm dininin akâid konularını ayrı bölüm başlıkları altında ele almaktadır. Orijinal dili Arapça-Türkçe'dir. Bazı kaynaklarda *Manzûme-i Akâid* adıyla anılmakla birlikte, daha yaygın olarak *Nazmu'l-le'âlî* ismiyle bilinmektedir. Çalışmamızın odağını bu eser oluşturduğundan, eserin içeriğiyle ilgili bilgiler bundan sonraki başlıklarda verilecektir.

3. NAZMU'L-LE'ÂLÎ ADLI ESERİ VE MUHTEVASINDAKİ İTİKADÎ-KELÂMÎ MESELELER

Tokâdî'nin, Rızâî mahlasıyla kaleme aldığı *Nazmu'l-le'âlî* isimli eserinin bazı kaynaklarda *Manzûme-i Akâid* ve *Risâle-i fî'l-akâid* isimleriyle de anıldığını, ele aldığımız yazma nüshasında

³¹ Özfirat, Tokatlı İshâk Efendi'nin *Nazmu'l- Ulûm*, *Nazmu'l-Le'âlî* ve *Manzûme-i Keydânî* Adlı Mesnevileri, 24; Akbaş, Rızai'nin *Mecmu'a-i İstihracı*, 35; Keleş, "Tezkirelere Göre XV-XIX. yüzyıllarda Yaşamış Tokatlı Şairler", 149.

³² Özfirat, Tokatlı İshâk Efendi'nin *Nazmu'l-Ulûm*, *Nazmu'l-Le'âlî* ve *Manzûme-i Keydânî* Adlı Mesnevileri, 25; Şaban Banaz, "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığında Kayıtlı Bulunan Tokatlı Âlimlere Ait Akaid ve Kelama Dair Yazma Eserler", 5.Tokat Sempozyumu (İstanbul: Fc Reklam, 2022.), 2/47.

³³ Özfirat, Tokatlı İshâk Efendi'nin *Nazmu'l-Ulûm*, *Nazmu'l-Le'âlî* ve *Manzûme-i Keydânî* Adlı Mesnevileri, 25.

³⁴ Özfirat, Tokatlı İshâk Efendi'nin *Nazmu'l-Ulûm*, *Nazmu'l-Le'âlî* ve *Manzûme-i Keydânî* Adlı Mesnevileri, 26.

³⁵ Banaz, "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığında Kayıtlı Bulunan Tokatlı Alimlere Ait Akaid ve Kelama Dair Yazma Eserler", 2/48.

³⁶ Banaz, "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığında Kayıtlı Bulunan Tokatlı Alimlere Ait Akaid ve Kelama Dair Yazma Eserler", 2/45.

³⁷ Banaz, "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığında Kayıtlı Bulunan Tokatlı Alimlere Ait Akaid ve Kelama Dair Yazma Eserler", 2/47.

³⁸ Ali Yıldırım, "İshâk b. Hasan Tokadî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 (Ekim 2018), 170.

müellifin eseri içerisinde “le’âlî” kavramını doğrudan kullanması nedeniyle *Nazmu'l-Le'âlî* ismini tercih ettiğimizi yukarıdaki bölümde zikretmiştik. Nitekim müellif, eserindeki bir beyitte eserini “nazmın incisi” olarak nitelendirmiştir. Bu eseri nazımlar arasında bir inciye benzetmesinden mütevellit eser *Nazmu'l-le'âlî* ismiyle meşhur olmuştur. Bu beyit şöyledir:

Bilem dersen bu fende ilm-i hâli

*Nazardan koruna bu Nazm-ı Le'âlî.*³⁹

Eserin adlandırılmasındaki bu tercihi akâid konularının İslâm düşüncesindeki yüksek değerine yapılan göndermenin bir sonucu olarak görmek gerekir. Adından da anlaşılacağı üzere nazım biçiminde kaleme alınan bu eser, akâid konularının öğretimini kolaylaştırmak amacıyla hafızada kalıcılığı artırmak için kaleme alınmıştır.⁴⁰ Bu yöntem özellikle 17. yüzyılda Kadızâdelilerin ve dolayısıyla Nakşîlerin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Zira Kadızâde Mehmed Efendi'nin *Manzûme-i Akâid*'i,⁴¹ *Cevâhiru'l-İslâm*'i⁴² ve *Mebhâsü'l-Îmân*'ı,⁴³ Ahmed Rûmî Akhisârî'nin akaid konulu risâleleri⁴⁴ ve Üstüvânî'nin akâid metni⁴⁵ kelâm ilmine derinlemesine girmeksizin ilmihal düzeyinde bir akâid ilmi bilgisi sunması hasebiyle aynı amaca hizmet etmektedir. Bu yöntem zamanla Osmanlı ulemasının halkı sünnileştirmek için ve itikadî anlamda yetiştirmek için araçsallaştırdığı birer metin haline gelmiştir. Örneğin Tokâdî ile aynı yüzyılda Nuh b. Mustafa tarafından kaleme alınan ve kısmen tercüme kısmen de telif türünde olan *Tercüme-i Mîl ve Nihal*'in ikinci bâbını⁴⁶ da bu bağlamda zikretmek mümkündür. Dolayısıyla Tokâdî'nin söz konusu eserini de bu eksenle değerlendirmek mümkündür. *Nazmu'l-le'âlî*, Türkçe ağırlıklı olmakla birlikte Arapça ve hatta Farsça unsurlar da içermekte ve bu yönüyle hem dinî hem edebî bir kıymet taşımaktadır. Müellif, Ehl-i Sünnet itikâdının temel esaslarını kolay ve anlaşılır bir üslupta sunmuştur. Müellifin “Rızâî” mahlasını kullanması ve eseri Allah'ın rızasını kazanma niyetiyle kaleme aldığını belirtmesi de eserin yazılış gayesini

³⁹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Le'âlî*, 42 KON 34159/2, 1a. Beyitin Türkçesi şöyledir: Bu ilimde, kelâm veya akaid ilminde, doğru bilgiyi öğrenmek istiyorsan, Nazm-ı Le'âlî adlı bu eseri dikkatle oku, bu inci taneleri gibi dizilmiş manzume (şiir) göz gibi saklanıp korunsun.

⁴⁰ Bayram, “İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzumesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı”, 287.

⁴¹ Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dini-Siyasi Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 117. Ayrıca bk. Songül Karaca, Kadızâde Mehmed Efendi *Manzûme-i Akâid*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁴² Nida Kırömeroğlu, “Kadızâde Mehmed Efendi'nin Cevâhirü'l-İslâm Adlı Eserinin Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Cod. Or. 1573 Numaralı Nüshasının İncelenmesi”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 32 (2025), 350-352.

⁴³ Geniş bilgi için bk. Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhas-ı İman Risalesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 247b-248a; Fetullah Çiftçi, *Kadızâde Mehmed Efendi'nin Mebhâs-ı İman'ı (Dil İncelemesi Tenkitli Metin Dizin)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁴⁴ Yahya Michot, “Akhisârî Ahmed-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020, Ek 1/61).

⁴⁵ Muammer Göçmen, “Üstüvânî Mehmet Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 42/396).

⁴⁶ Eser hakkında geniş bilgi için bk. Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Fırka-i Nâciye Kurtuluşa Eren Fırka*, haz. Ali Durmuş-Ramazan Tarık (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024).

açıkça göstermektedir.⁴⁷ Tokâdî, eserinin sonunda okuyucularına bir mesaj iletmış ve bu eseri kaleme almış olmasından ötürü kendisine dua edilmesini arzu ettiğini belirtmiştir.⁴⁸

Tokâdî, teknik bir sınıflandırma yapmadığı *Nazmu'l-Ulûm*'da uyguladığı yöntemle ilimlerin din karşısındaki konumunu dikkate almış; tasnifinde her bir ilmi öğrenmenin dini açıdan hükmünü dile getirmiş, ilim adamları ve toplum tarafından hangi tabakanın hangi ilimleri öğrenmesinin hükmünün ne olduğunu izah etmiştir.⁴⁹ *Nazmu'l-le'âlî*'de ise risâlet, Allah'ın sıfatları, kelâmullah, rü'yetullah, kader, ecel, kabir azabı, haşir, mizan, kevser, şefaât, cennet ve cehennem gibi temel itikad konuları sistematik başlıklar altında işlenmiştir. Ayrıca dönemin bazı mezhebi tartışmalarına değinilmiş ve bu çerçevede Ehl-i Sünnet çizgisinin izahı yapılmıştır.⁵⁰

Nazmu'l-le'âlî, Kelâm ilminin uzmanları tarafından Mâtürîdî düşünce geleneği içinde değerlendirilmektedir ve bu yönüyle Nâsîrüddîn Ebü'l-Muîn b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Üşî el-Fergânî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî'si*⁵¹ ile Hızır b. Celâleddîn el-Ferâhî er-Rûmî'nin (ö. 864/1459) *el-Şâhidetü'n-nûniyye'si*⁵² gibi eserlerle paralellik arz etmektedir.⁵³ Mâtürîdî düşünce ekseninde kaleme alınan bu risalelere benzer örnekler, Eş'arî gelenekte de görülmektedir. Nitekim Ebû Muhammed el-Lekânî'nin (ö. 1078/1668) *Cevheretü't-Tevhîd* adlı eseri, Eş'ariyye mezhebi çerçevesinde yazılmış bu tür metinlerin en belirgin örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴

Tokâdî'nin bu eseri ve mevcut baskıları incelendiğinde *Nazmu'l-le'âlî*'nin akâide dair temel meseleleri kolay, güzel ve toplu bir şekilde bir araya toplaması alanında kıymetli bir eser olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu eserin gencinden yaşlısına birçok Müslümanın akâid konuları hakkında kolayca bilgi alıp bu bilgileri hafızasında kolayca tutabilecek tarzda olması yine bu eseri kıymetli kılan diğer özellikler arasındadır.⁵⁵ Müellif *Nazmu'l-le'âlî*'de belli başlı akâid konularını başlıklar altında tek tek ele alarak aktarmıştır. Bu konular arasında risâlet, Allah'ın sıfatları, kelâmullah, ru'yetullah, Allah'ın fiileri, Cebriyye, teklîf-i mâ lâ yutâk, ecel, haram rızık, kabir azabı, haşir, mîzan, kevser, şefaât, cennet ve cehennem, mi'raç, kıyamet, güyük günah, iman ve İslâm, cüz'i amel, melekler, evliyanın kerâmetleri, ferâset, istidrâc, evliyanın mertebesi, cennetle müjdelenen sahabeler, tâbiîn nesli, müctehid, mukallid, imâmet, mesih, faziletli mekânlar, nebîz, müşriklerin çocukları, ölümlere dua gibi daha birçok konu yer almaktadır.

⁴⁷ İshâk b. Hasan Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 KON 34159/2, 1a; Özfırat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri*, 36.

⁴⁸ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 14a.

⁴⁹ Yıldırım, "İshâk b. Hasan Tokâdî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri", 176.

⁵⁰ Bayram, "İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzûmesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı", 289.

⁵¹ Bk. Şeyh Ebu Hasan Siraceddin Ali b Osman el-Uşî, *Metni Emali Araçça Akaid Risalesi* (Hanifiyye Kitabevi, 2023).

⁵² Hızır Bey, *Kasidetü'l Nuniye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, BB00021407/1.

⁵³ Bayram, "İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzûmesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı", 1/288.

⁵⁴ Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1989), 2/212-216.

⁵⁵ Bayram, "İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzûmesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı", 1/289.

Eserin birçok yazma nüshasının Ankara, Konya, Amasya, İstanbul gibi Anadolu'nun farklı şehirlerinde bulunması⁵⁶ *Nazmu'l-le'âlî*'nin dönemi içerisinde ve sonrasında çokça kabul gördüğünü göstermektedir. Ayrıca müellif, hâtime kısmında eserin 1098/1687 yılında, Şaban ayında tamamlandığını kaydederek bizlere hem yazılış tarihi hem de eserin tarihi bağlamı hakkında net bilgiler sunmaktadır.⁵⁷

3.1. Ulûhiyet

Nazmu'l-le'âlî'de ulûhiyet konusu, Allah'ın zâtı, sıfatları ve tevhid anlayışı bağlamında sistematik bir biçimde ele alınmıştır. İshâk b. Hasan et-Tokâdî, Allah'ın varlığını zarûrî bir hakikat olarak kabul etmekte ve varlığının delillerle temellendirilmesinin aklı ve vahyi bir arada değerlendirmek suretiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Allah'ın sıfatları meselesinde müellif, Mâtürîdî gelenekle uyumlu olarak, sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu yaklaşım, Eş'arî geleneğin sıfatları zâtla aynı kabul eden görüşünden ayrılmakta ve Allah'ın sıfatlarını gerçek anlamda varlık sahibi olarak değerlendiren Mâtürîdî anlayışı yansıtmaktadır. Ayrıca müellif, Allah'ın sıfatlarının sayısının sekiz olduğunu ifade ederken kaynak olarak İmâm-ı Âzam'ı göstermektedir:⁵⁸

İmâm Azam kitabında rüvâtı

*Sekiz nakil itti zâtiyye-i sıfâtı.*⁵⁹

Tokâdî, Allah'ın sıfatlarını; Basar, Semî', Hayat, İlim, Kudret, Kelâm, Tekvîn ve İrade olarak sıralamaktadır.⁶⁰ Tokâdî'nin bu sıralaması, klasik Ehl-i Sünnet anlayışında yer alan temel sıfatlarla paralellik göstermekte ayrıca onun kelâmî görüşlerinin de bu çerçevede şekillendiğini ortaya koymaktadır. Tevhid meselesinde ise Tokâdî, Allah'ı zât, sıfat ve fiillerinde birlemek gerektiğini vurgulamakta; Allah'a ait sıfatları mahlûkata nispet etmenin tevhid akîdesine zarar vereceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda müellif teccimden uzak bir tevhid anlayışını savunmakta ve nasları te'vil ederken mûtedil bir tavır benimsemektedir.⁶¹

İslâm düşünce ekolleri arasındaki mezheplerin ulûhiyet anlayışları incelendiğinde, Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki yaklaşımlarda önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Mâtürîdîler'e göre Allah'ın varlığı akıl yoluyla zorunlu olarak bilinebilir. Onlara göre Allah'ın sıfatları zâtının ne aynısı ne de tamamen gayrısıdır; bu nedenle sıfatlar, hakiki anlamda mevcuttur. Bu anlayış hem tevhidi muhafaza etme hem de sıfatların gerçekliğini kabul etme

⁵⁶ Bk. Şaban Banaz, "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığında Kayıtlı Bulunan Tokatlı Alimlere Ait Akaid ve Kelama Dair Yazma Eserler", 5. Tokat Sempozyumu (İstanbul: Fc Reklam, 2023.), 2/41-43.

⁵⁷ Özfirat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri*, 38.

⁵⁸ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâli*, 42 KON 34159/2, 1a.

⁵⁹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâli*, 42 KON 34159/2, 1a. Beyitin Türkçesi şöyledir: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, eserinde Allah'ın zâtî sıfatları hakkında sekiz tane rivayet aktarmıştır.

⁶⁰ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâli*, 42 KON 34159/2, 1a.

⁶¹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâli*, 42 KON 34159/2, 2b. Ayrıca bk. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 54.

çabasını yansıtır.⁶² Eş'arî düşüncesinde ise sıfatlar, Allah'ın zâtı ile kâimdir. Dolayısıyla sıfatlar ile zat arasında özel bir ayırım yapmak anlamlı görülmez. Bu yaklaşım, sıfatların zâtla bir tür özdeşlik içinde değerlendirildiğini, ancak Allah'ın aşkınlığına zarar verecek bir teşbihten kaçınıldığını gösterir.⁶³ Mu'tezile ekolü, Allah'ın mutlak birliğini koruma amacıyla sıfatların zat dışında bağımsız bir varlığa sahip olduğu düşüncesini reddetmiştir. Onlara göre sıfatların zatın dışında bir gerçekliği kabul edilirse, bu durum Allah'ın birliğini zedeleyerek çokluk anlamına gelir. Bu nedenle Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının hakiki varlığını inkâr etmiş, ayrıca Allah'ın ahirette görülmesinin de mümkün olmadığını savunmuştur.⁶⁴ Selefî düşünce sistemi ise, Allah'ın sıfatları konusunda nasların zâhirine bağlı kalma ilkesini benimsemiştir. Seleflere göre Kur'an ve sünnette Allah'a nispet edilen sıfatlar, herhangi bir te'vile veya mecazî yoruma başvurulmadan, olduğu gibi kabul edilmelidir. Bununla birlikte, bu sıfatların mahiyeti ve keyfiyeti insan aklı tarafından kavranamaz. Dolayısıyla Selefî yaklaşım, naslarda bildirilen sıfatların hak olduğunu, ancak bunların nasıl olduğunun yalnızca Allah tarafından bileceğini vurgular.⁶⁵

Nazmu'l-Le'âlî'de ulûhiyet konusu, Mâtürîdî gelenek içerisinde şekillenen mutedil bir tevhid anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır.⁶⁶ Tokâdî'nin değerlendirmelerinde, Ehl-i Sünnet'in temel ilkeleriyle uyumlu bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Bu durum, onun kelâmî meselelerde dengeli ve ölçülü bir tutum benimsediğini göstermektedir. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin etkisi açıkça hissedilse de Tokâdî'nin görüşleri, esasen Mâtürîdî çizginin bir devamı niteliğindedir. Bu da bize Tokâdî'nin, Mâtürîdî geleneğin önemli bir temsilcisi ve savunucusu olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.

3.2. Nübüvvet

Nazmu'l-le'âlî'de nübüvvet, Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek için seçtiği elçiler vasıtasıyla vahiy göndermesi üzerine temellendirilmiştir. Tokâdî eserinde nübüvvetin aklen mümkün, şer'an ise zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca müellif insanların, yalnızca akıl yoluyla hakikate ulaşmada yetersiz kalabilecekleri için ilahî rehberliğe ihtiyaç duyduklarını vurgulamakta; Peygamberlerin ismet sıfatı konusunda ise bu meseleyi onların güvenilirliklerinin ve tebliğ ettikleri mesajın doğruluğunun teminatı olarak görmektedir.⁶⁷

İsmet kavramı, peygamberlerin günahlardan uzak durmalarını ve günahlardan korunmuş olmalarını ifade etmektedir.⁶⁸ Dünya ve ahiret hayatının huzur ve düzen içerisinde sürdürülebilmesi için insanın peygamberlerin öğretilerine tabi olması gereklidir. Nitekim insan, hayatında peygamberleri örnek aldığı için, örneklik teşkil eden peygamberlerin de günahlardan

⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa,1970), 14-17; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları, 2003), I/84.

⁶³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. F. al-Qattan. (Kahire: Mektebetü'l-Mısır,1969), 55.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* thk. Abdülkerîm Osman. (Kahire: Mektebetü Vehbe,1965), 195.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*. thk. Muhammed Zehran. (Kahire: Dârü'l-Hadîs,1992), 8-10.

⁶⁶ Zencân-î et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 1a.

⁶⁷ Zencân-î et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 8a.

⁶⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*. (İstanbul: Damla Yayınları, 2014),178.

uzak olmaları ve ismet sıfatıyla nitelenmeleri zorunludur. Günah içinde yaşayan bir kimsenin, başkasını günahından koruması yahut korunma yolunu öğretmesi mümkün değildir. Bu sebeple, başkasını doğru yola erdirmek isteyen kişinin öncelikle kendisinin hak yolda olması gerekir; aksi halde ortaya koyduğu öğretilerin bir etkisi olmayacaktır.⁶⁹ Tokâdî ismet sıfatı hakkındaki düşüncelerini şu beyitlerle dile getirmiştir:

İmâm-ı Azam sarâhatle duyurdu

Kitâb-ı Fıkh-ı Ekber'de buyurdu

Muhammed Mustafa ni'mel'me'âbi

Yok asla bir günaha irtikâbi.⁷⁰

İslâm düşünce ekollerinin nübüvvet anlayışları, ilahî adalet, hikmet ve irade kavramlarına yükledikleri anlamlar doğrultusunda farklı yönelimler sergilemektedir. Mâtürîdî gelenek, nübüvveti hem ilahî adaletin hem de hikmetin bir gereği olarak değerlendirir. Mâtürîdîlere göre Allah, insanı akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Bu nedenle insanın doğruyu bulabilmesi için ilahî rehberliğe ihtiyaç duyması doğaldır. Allah'ın adaleti ve hikmeti, kullarının doğru yolu bulmalarını sağlayacak peygamberleri göndermesini zorunlu kılar.⁷¹ Dolayısıyla Mâtürîdî düşüncede nübüvvet, sadece bir ilahî lütuf değil, aynı zamanda adaletin ve düzenin bir gereği olarak görülür. Eş'arî ekolü nübüvveti zorunlu bir ilahî fiil olarak değil, Allah'ın mutlak iradesine bağlı bir tasarruf olarak ele alır. Eş'arîlere göre Allah'ın herhangi bir fiili gerçekleştirmesi için dışsal bir zorunluluk bulunmaz. Dolayısıyla peygamber göndermek Allah'ın iradesiyle gerçekleşir; bu durum ne aklî ne de adalet gereği olarak zorunlu kabul edilir. Nübüvvetin gerekliliği ancak Allah'ın dilemesiyle anlam kazanır.⁷² Mu'tezile düşüncesi ise konuyu ilahî adalet ilkesi çerçevesinde değerlendirir. Onlara göre Allah, adalet sahibi olduğu için insanlara doğru yolu göstermekle yükümlüdür. İnsan akli, birçok hakikate ulaşabilse de tüm dinî ve ahlâkî gerçekleri kendi başına kavrayamayabilir. Bu nedenle Allah'ın, kullarını doğruya yönlendirmek amacıyla peygamberler göndermesi aklen zorunludur. Mu'tezile'ye göre nübüvvet, Allah'ın adaletinin bir tezahürüdür; peygambersiz bir dünya, ilahî adaletin tam anlamıyla gerçekleşmediği bir dünya olur.⁷³ Selefi düşünce ise sisteminde ise nübüvvet, tamamen naklî bir ilke olarak kabul edilmiştir. Selefiler, peygamberlik kurumunun aklî bir zorunlulukla değil, naslarla sabit bir hakikat olarak anlaşılması gerektiğini savunurlar. Onlara göre peygamber gönderilmesi, Allah'ın iradesine bağlıdır ve bu konuda aklî bir

⁶⁹ Karadeniz, "Nübüvvet ve Vahiy", 340; Ayrıca bk. Şaban Banaz, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı", *Akademik Sosyal Araştırmalar* 1/2 (Ocak 2023), 210.

⁷⁰ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 8b. Beyin Türkçesi şöyledir: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, el-Fıkhü'l-ekber adlı eserinde açıkça belirtmiştir ki, Peygamber Efendimiz günahsızdır; Allah onu günahlardan tamamen korumuştur.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 161.

⁷² Eş'arî, el-Lüma fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida thk. Hammûde Ghurâbe. (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), 73.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 568.

zorunluluk ileri sürmek doğru değildir. Bu anlayış, Selefi düşüncenin genel karakteriyle uyumludur; zira Selefilikte dinî hakikatlerin temeli akıl yürütmeden ziyade vahiydir.⁷⁴

Nazmu'l-leâli'de peygamberlerin mucizeler göstermesi, velîlerin keramet sahibi olabilmesi ve olağanüstü olayların tasnifi gibi konulara da temas edilmiştir. Mucizeler, peygamberlik iddiasının doğruluğunu destekleyen olağanüstü hadiseler⁷⁵ olarak ele alınırken; keramet, peygamber olmayan salih kullar aracılığıyla vuku bulan harikulade olaylar⁷⁶ olarak tanımlanmıştır. Bu noktada, Ehl-i Sünnet âlimleri genellikle kerameti kabul etmekte,⁷⁷ Mu'tezilî âlimler ise temkinli bir yaklaşım sergilemektedir. Onlar için kerameti kabul etmek mucize kavramına ihanet etmek demektir. Bu sebeple keramet ve mucize aynı kavramdır.⁷⁸ Bu konuyu Tokâdî şu beyitte vermiştir:

Kerâmât-ı velî hakdur ne şübhe

*Buna inkâr idendur kavm-i belhe.*⁷⁹

Tokâdî'nin bu konudaki düşünce sistemi de Mâtürîdî gelenekten beslenen bir çizgiyi ortaya koymakta ve bu gelenekte görülen akıl-nakil dengesi onun eserlerinde açık bir şekilde yansımaktadır. Tokâdî'nin meseleleri ele alış tarzı hem aklî temellere hem de naklî delillere dayanarak mutedil bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Nübüvvetin zorunluluğu, peygamberlerin ismet sıfatı ve mucizeye dair değerlendirmeleri ise Tokâdî'nin Mâtürîdî kelâm anlayışına bağlılığını ortaya koymaktadır.⁸⁰ Bu bağlamda onun, Mâtürîdî geleneğin temel esaslarını kendi eserinde sistemli bir biçimde işlediğini ve bu geleneğin sürekliliğine katkıda bulunduğu söylemek mümkündür.

3.3. Allah'ın ve Kulların Fiilleri

İnsanın fiilleri meselesinin tartışma konusu hâline gelmesi, İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşanan siyasî ve toplumsal olaylarla ilişkilendirilmektedir. Nitekim Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı, bu tartışmanın ilk kıvılcımlarını ortaya çıkaran hadiseler olarak kabul edilmektedir. Müslümanların iki farklı grup hâlinde karşı karşıya gelerek birbirlerinin kanını dökmeleri hem ölenlerin hem de öldürenlerin ahiretteki durumlarının ne olacağı sorusunu gündeme taşımıştır.⁸¹ Bu sorular etrafında şekillenen tartışmalar, İslâm âlimlerinin söz konusu iki taraf hakkında ileri sürdükleri görüşlerle birlikte, kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan

⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), II/85-88.

⁷⁵ Hayati Aydın, "İslâm İnancıları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İs Tıdrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (Aralık 2015), 106-107.

⁷⁶ Durmuş Özbek, "Hârikulâde Olaylar ve İhânet/ Hızlân", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Mart 2002), 93-97.

⁷⁷ Hasan Sefa Turan, "Mütekaddim Dönem Sünnet Kelâmında Keramet", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 81.

⁷⁸ Abdulvahap Yıldız, "Kerâmet ve İstidrâc", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (Haziran 2009), 45; Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelâm Araştırmaları* 3/1 (2005), 95.

⁷⁹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâli*, 42 KON 34159/2, 8a. Beyin Türkçesi şöyledir: Velîlerin kerametleri gerçektir, bunda hiçbir şüphe yoktur. Buna inanmayan kimseler, akılsız bir topluluktur.

⁸⁰ İshâk b. Hasan et-Tokâdî. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2446, vr. 12b.

⁸¹ Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, nşr. Helmut Ritter. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 125.

“insanın fiilleri” probleminin doğmasına zemin hazırlamıştır. Zamanla bu konu farklı ekoller arasında ciddi görüş ayrılıklarına sebep olmuş ve fırkaların teşekkülünde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bağlamda “insan fiilleri” meselesi, İslâm kelâmı içerisinde en çok tartışılan ve en önemli başlıklardan biri hâline gelmiştir.⁸² Mezhepler, insanın fiilleri konusunda farklı görüşler geliştirerek ayrılmıştır.

Haricîler, büyük günah işleyen bir kimsenin kâfir olacağını savunarak, insanın bütün fiillerinden mutlaka sorumlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸³ Cebriyye ise tam tersi bir görüş sergileyerek, insanın hiçbir fiilinde etkili olmadığını ve bütün fiillerin Allah tarafından ezelden belirlenmiş olduğunu savunmuştur. Cebriyye'ye göre insanın hayatı, değiştirilemez bir senaryoya ve rüzgâr önündeki yaprağa benzer.⁸⁴ Mu'tezile ekolü, insan fiillerini adalet ilkesi çerçevesinde ele almıştır. Onlara göre insanın fiillerinde hür iradeye sahip olması zorunludur; aksi takdirde Allah'ın adaleti zedelenmiş olur. Dolayısıyla insan kendi fiilinin yaratıcısıdır ve bu sorumluluğu üstlenebilmektedir. Bu anlayışta, kul kendi kudreti ile fiil meydana getirir; fiiller doğrudan Allah'a nispet edilmez.⁸⁵ Eş'arîler, insan fiillerinin kudret ve yaratılışında Allah'ın mutlak rolünü vurgularlar. İnsanda bir kudret bulunmakla birlikte, fiilin yaratılması doğrudan Allah'a aittir. İnsanın iradesi ve fiilleri Allah tarafından yaratılmakta olup, kul sadece kesb yoluyla fiillere eşlik eder. Bu görüşte insanın bilinçli yahut bilinçsiz fiilleri arasında yaratılış bakımından fark yoktur.⁸⁶ Mâtürîdî düşünce sistemine göre insan, fiil gerçekleştirme kudretine sahiptir. Allah insana hem iyi hem de kötü fiilleri yapma gücü vermiştir, fakat hangi fiili tercih edeceği insanın özgür iradesine bırakılmıştır. Dolayısıyla, Allah'ın yasakları ve izinleri insanın fiilinde doğrudan etkili değildir; insan kendi iradesiyle tercih yapar ve fiilinin sorumluluğunu taşır.⁸⁷ Ebû Hanîfe'ye göre kul, fiillerinde Allah'ın yarattığı kudret ile özgürdür. Allah kula istitâat verir; ancak hayır veya şer fiilleri tercih etme hakkı kula aittir. Bu çerçevede insan hem fiilinden sorumlu tutulur hem de eylemlerinin faili olarak değerlendirilir. Allah'ın yaratması, insanın iradesiyle birleşir.⁸⁸

Tokâdî, kulun fiillerinde mutlak bir cebr olmadığını, kulun bir tercih ve seçme yeteneğine sahip olduğunu eserinde şöyle vurgulamıştır:

Hüdâ halk eyler ef'âl-i 'ibâdî

⁸² İlyas Üzümlü, “Kaderiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 44/64–65; Hafzullah Genç, “Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri”, *İslâmî Araştırmalar* 27/3 (2016), 429.

⁸³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, 86.

⁸⁴ Ebû'l-Feth Abdülkerîm Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (Fatih, İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 53.

⁸⁵ Kadî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019); Çağfer Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 405–406.

⁸⁶ Eş'arî, *el-Lüma fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, 74. Ayrıca bk. Bayram Çınar, “İslâm Kelâm Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 36.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 366; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (15 Temmuz 1988), 243; Karadaş, “İnsan Fiilleri”, 409.

⁸⁸ Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 55; Şükran Karabulut, *Ebu Hanefî'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 35–37.

Onadur mümkinatın istinadı.

Bel var ‘abde fiil-i ihtiyârî

Değildir cebr-i mahz ve ıztırârî.⁸⁹

Tokâdî, eserinde, İmâm Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe’yi “zamanın bulunmazları” olarak niteleyerek onlara yönelik övgüsünü dile getirir. Bu girişin ardından Tokâdî, kulun fiilleri meselesine temas eder ve insan fiillerinde ne mutlak bir zorlama ne de tam anlamıyla bir özgürlüğün bulunduğunu belirtir. Ona göre insan, kendisine emredileni yerine getiren bir varlıktır. Burada özellikle kulun fiilleri ile Allah’ın kudreti arasındaki ilişkiyi vurgulayan Tokâdî, Allah’ın fiilleri yarattığını, kulun ise onları gerçekleştirdiğini açıklar. Tokâdî, bu görüşleri dile getirirken Eş’arî’nin kulların fiilleri hususundaki yaklaşımına da eleştirel bir tavır sergiler. Eş’arî’nin, kulun fiillerini kendi iradesiyle seçebileceği yönündeki görüşünü kabul edilemez bulur ve bu anlayışı itikadî açıdan tenkit eder.⁹⁰ Onun Eş’arî’ye yönelttiği bu açık eleştiriler, Tokâdî’nin itikadî çizgide Mâtürîdî geleneğe bağlı kaldığını ve Ebû Hanîfe’nin görüşlerini esas aldığını ortaya koymaktadır. Böylelikle Tokâdî, kelâmî tartışmalar içerisinde konumunu netleştirmekte ve Mâtürîdî düşüncenin savunucusu olduğunu güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Ayrıca Tokâdî, kulun fiillerinin övgüye mazhar olabileceğini, ancak bu fiillerin yine Allah’ın kudreti sayesinde meydana geldiğini özellikle vurgular. Bu yaklaşım, Mâtürîdî geleneğin temel özelliklerinden biri olan “Allah’ın kudretinin mutlaklığı ile kulun iradesinin sorumluluğu” arasındaki dengeyi yansıtmaktadır. Tokâdî’nin bu değerlendirmeleri, kulların fiilleri meselesinde İmâm Mâtürîdî ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin düşünce sistemleri doğrultusunda hareket ettiğini göstermektedir. Böylelikle onun eserinde ortaya koyduğu görüşler, hem klasik Ehl-i sünnet kelâm anlayışına bağlılığını hem de bu anlayışı sürdürmedeki rolünü ortaya koymaktadır.

3.4. İman ve Amel ilişkisi

İman, sözlükte güven duymak ve güven içerisinde onaylamak anlamına gelirken, terim olarak peygamberlerin Allah’tan getirdiği hakikatleri tasdik etmek olarak kullanılmaktadır.⁹¹ Amel ise kişinin ceza veya mükâfatla sonuçlanacak davranışlarını ifade eder.⁹² İman ve amel kavramları, İslâm düşünce tarihinde tartışmaların merkezinde yer almış, farklı mezhepler arasında çeşitli yorum farklılıklarına yol açmıştır.

Hâricîler, imanı tasdik, ıkrar, marifet ve amel unsurlarının toplamı olarak tanımlar. Onlara göre bu unsurlardan herhangi birinin eksikliği kişinin imanını geçersiz kılar. Büyük büyük günah işleyen kimse iman dairesinden çıkar ve kâfir olur. Hâricîler için iman kavramı

⁸⁹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü’l-Leâîf*, 42 KON 34159/2, 3b. Beyitin Türkçesi şöyledir: Allah, kulların fiillerini yaratandır, Bütün mümkün varlıkların dayanağı da odur ancak kulda da bir iradî fiil vardır; yani bu durum ne tam bir cebirdir ne de tam bir zorunluluktur.

⁹⁰ Tokâdî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâid*, 21a-23b.

⁹¹ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/212.

⁹² Süleyman Uludağ, “Amel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991, 3/13-16.

mü'mini tanımlamaktan çok kâfiri tespit etmeye yöneliktir.⁹³ Mürcie, Haricîlerin sert yaklaşımına karşı çıkararak, büyük günah işleyen kimsenin hâlen mü'min olduğunu savunur. Onlara göre iman kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır; amel ise imanın bir parçası değildir. Büyük günah işleyen kişinin akıbeti Allah'ın takdirine bırakılır.⁹⁴ Mu'tezile, iman ve amel ilişkisinde orta bir yol benimsemiştir. İmana kalbin bilmesi ve dilin ikrarı dâhildir. Ameli imanın bir cüzü olarak gören Mu'tezilîler, büyük günah işleyen kişinin iman ile küfür arasında bir konumda olduğunu savunurlar. Bu anlayış, onlarda "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesini doğurmuştur.⁹⁵ Eş'arî düşüncesi, imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak tanımlar. Amelin, imanın bir parçası olmadığı savunulur. Amelsiz bir mü'minin de iman sahibi olabileceği belirtilir. Büyük günah işleyen kişi günahkâr kabul edilir, kâfir sayılmaz; son hüküm Allah'a aittir.⁹⁶ Mâtürîdîlere göre iman, hakikati kesin bir delille onaylamak ve kalbin tasdik etmesidir. Amel, imanın bir parçası sayılmaz. Bu anlayışa göre büyük günah işleyen kimse imanını kaybetmez ancak işlediği günahı hafife alırsa veya helal sayarsa imanını kaybeder. Günahkâr bir mü'minin son hükmü Allah'a aittir.⁹⁷

Tokâdî iman meselesindeki görüşünü Ebû Hanîfe'nin ismini zikrederek leâlî'de şöyle beyan etmiştir:

Niza etmiş bu fennin ehl-i ilmi

Amel imandan cüz' mi değil mi

İmam-ı Âzam buyurmuş cüz' değildir

*Bu söz tahkik gülzarında güldür.*⁹⁸

İman meselesinde İmâm-ı Âzam'ın düşüncelerine övgüyle yer vermesi Tokâdî'nin iman-amel münasebeti hususunda Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını benimsediğini ortaya koymaktadır. Zira İmam-ı Âzam'a göre amel, imanın bir parçası değildir. Tokâdî, onun sözlerini eserinde naklederken bu ifadelerin bir gül bahçesindeki gül mesabesine sahip olduğunu belirtmektedir. Bu durum, Tokâdî'nin yalnızca İmâm-ı Âzam'ın fikirlerini kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu düşüncelerin güçlü bir müdâfii olduğunu da göstermektedir.⁹⁹ Nitekim İmâm-ı Âzam'a göre günah, kişinin imanını ortadan kaldırmaz; günahkâr kimse için doğrudan cehennemliktir denilemeyeceği gibi, kâfir olduğu da iddia edilemez. Böyle bir kimse ancak fasık

⁹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, 86.

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, 139.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 602.

⁹⁶ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 115.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 364.

⁹⁸ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 7b. Beyitin Türkçesi şöyledir: Bu konuyu ilim ehli tartışmıştır: Amel imandan bir parça mıdır, değil midir? İmam-ı Âzam (Ebû Hanîfe) buyurmuştur ki: Amel imandan bir parça değildir. Bu söz, hakikat bahçesinde açmış bir güldür.

⁹⁹ Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî fi'l-Kelâm*. nşr. Abdullah Aydın. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 54-55.

olarak nitelendirilmektedir.¹⁰⁰ Tokâdî'nin eserindeki beyitlere baktığımızda aynı görüşe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o bu konuda şunları söylemiştir:

Kebâ'ir 'abdi imandan çıkarmaz.

Mücerred ma'siyetten küfre varmaz.

Muhalled beklemez nâr-ı cahimun,

*Umar gufrânını Rabb-i Rahîmun.*¹⁰¹

İmâm-ı Âzam'a göre iman, kalbin tasdiki ve dilin ikrarıdır. Büyük günah işlemek kişiyi dinden çıkarmaz; kişi fâsık olur ama mü'minlik sıfatını yitirmez. Büyük günah işleyen kimse imanını taşımaya devam eder, ebedî cehennemlik olmaz.¹⁰² Bu görüşünden hareketele Tokâdî'nin görüşlerinin, İmâm-ı Azam'ın görüşlerine benzediği söylenilebilir.

Tokâdî'nin değerlendirmelerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, büyük günah meselesinde Haricîler, Mürcie ve Mu'tezile ekolleriyle aynı kanaati paylaşmamaktadır. Onun bu husustaki yaklaşımı, Ehl-i Sünnet âlimlerinin açıklamalarıyla paralellik arz etmektedir. Zira Ehl-i Sünnetin genel prensiplerine göre, büyük günah işleyen kimse imandan çıkmış sayılmamakta, dolayısıyla kâfir olarak nitelendirilmemektedir.¹⁰³ Bu bakış açısı, günahın iman ile ilişkisini koparmamakta, ancak iman-amel ayrımı çerçevesinde günahın kişiyi fâsık kıldığını kabul etmektedir. Her ne kadar Tokâdî, iman-amel meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü doğrudan zikretmiş olsa da büyük günah konusunu işlerken onun ismini anmamıştır. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe'ye ait olan “Büyük günah işleyen kimse, kalbinde iman bulunduğu sürece kâfir değil, mü'min kabul edilir” şeklindeki temel düşünceyi eserinde dile getirmesi, onun meseleye İmâm-ı Âzam ile aynı çizgiden baktığını açıkça göstermektedir.¹⁰⁴ Bu noktada Tokâdî'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yalnızca aktarmakla kalmadığı, aynı zamanda bu görüşleri sahiplenerek güçlü bir şekilde savunduğu da anlaşılmaktadır. Tokâdî'nin bu mesele hakkındaki açıklamalarını, Haricîlik ve Mu'tezile düşüncesindeki aşırı yaklaşımlara yönelik bir reddiye olarak nitelendirmek mümkündür. Zira onun değerlendirmeleri, bu mezheplerin büyük günah işleyen kimseyi kâfir sayan veya iman-amel ilişkisinde farklı bir perspektif geliştiren anlayışlarına karşı eleştirel bir tavır ortaya koymaktadır. Böylelikle Tokâdî'nin yalnızca bu görüşleri benimsememekle yetinmediği, aynı zamanda onlara eleştirel bir bakış geliştirdiği ve Mâtürîdî çizgiye uygun mutedil bir yaklaşımı benimsediği açıkça görülmektedir.

3.5. Kabir Hayatı ve Azabı

İslâm inancında ölüm ile yeniden diriliş arasında geçen döneme “berzah hayatı” denir. Bu dönem, ruhun bedenden ayrılmasıyla başlayan ve mahşer günü yeniden bedenle

¹⁰⁰ Öz, İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri, 55.

¹⁰¹ Zencân-î et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 6b. Beyitin Türkçesi şöyledir: Büyük günahlar kulunu imandan çıkarmaz. Sırf bir günah işlemekle kişi kâfir olmaz. Cehennem ateşinde ebedî kalmaz, Rahîm olan Rabb'inin bağışını umar.

¹⁰² Öz, İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri, 55.

¹⁰³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, 1/127.

¹⁰⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*. nşr. M. Zâhid el-Kevserî. (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1949), 57.

buluşmasına kadar süren bir evredir. Kabir hayatı hem ruhsal hem de bazı yorumlara göre bedenseldir. Kişi bu süreçte azap veya nimetle karşılaşabilir. Bu yönüyle kabir hayatı, bir çeşit ön-âhiret yaşantısı niteliği taşır.¹⁰⁵

Ehl-i Sünnet düşüncesine göre kabir azabı hem ruhen hem de bedenen gerçekleşen bir hakikattir. Bu anlayışa göre azap, kişinin dünya hayatındaki amelleri doğrultusunda şekillenir. Salih amellerle öne çıkan kimseler kabirde nimetle karşılaşırken, inkâr edenler ve asi mü'minler azaba uğrarlar. Söz konusu azabın doğruluğu, Kur'an ve hadislerdeki delillerle sabit görülmüştür.¹⁰⁶ Eş'arîler, kabir azabının hem naslarla hem de sahabe icmâsıyla sabit olduğuna inanırlar.¹⁰⁷ Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığınmayı tavsiye etmesi ve buna dair dualar, bu inancı destekleyen örneklerdir. Ayrıca "Onlara iki defa azap edeceğiz"¹⁰⁸ ayetindeki ifadeden biri, kabir azabı olarak yorumlanmıştır. Eş'arî düşüncesine göre Hz. Peygamber'in kabir azabı hususunda duaları mevcuttur ve bu duaları başkalarına tavsiye ve tembih etmiştir. Eş'arî düşüncede, kabir azabı iman esaslarından biri olarak görülme de inançla yakından ilişkilendirilir.¹⁰⁹ Mâtürîdîlere göre kabir azabı, kişinin amellerine bağlı olarak yaşanacak bir gerçekliktir. İmam Mâtürîdî, kabir azabını "azâb-ı arz" ve "azâb-ı 'ayn" şeklinde ikiye ayırır. Birincisi, kişinin gideceği yeri görerek acı duymasıdır ki buna azab-ı arz denir, ikincisi ise cehennem azabına doğrudan maruz kalmasıdır ki buna da azab-ı ayn denir. Bu ayrım, Mâtürîdî düşüncesinin ahiret öncesi hesap ve cezanın ciddiyetini vurgulamaktadır.¹¹⁰ Mu'tezile mezhebi, kabir azabının akıl ve nakil yönünden zorunlu olmadığını ileri sürer. Onlara göre ölen kişinin bedeni cansız olduğu için azap hissedemez; bu nedenle azap yalnızca ruhsaldır.¹¹¹ Bazı âlimler bu görüşü, Mu'tezile'nin kabir azabını tamamen reddettiği şeklinde yorumlasa da mezhep mensuplarının çoğu bu azabın mecazi ya da ruhsal düzeyde gerçekleşeceğini savunmuştur.¹¹²

Nazmu'l-le'âli'de bu konuya özel beyitler ayıran Tokâdî, kabir azabının hem kâfirler hem de günahkâr mü'minler için geçerli olduğunu şu beyitle belirtir:

*Azâb-ı kabr var kâfir-i la'îne
Dahi bazı usât-ı mü'minine
Mezarı ravza eyler Rabb-i izzet
Budur ten'im-i ehl-i hayr-u ta'at*

¹⁰⁵ İlyas Çelebi, "Ölüm ve Sonrası", *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 630-631.

¹⁰⁶ Mehmet Kubat, "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 14.

¹⁰⁷ Eş'arî, *el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne*, 50; Ayrıca bk. Mehmet Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Aralık 2017), 519.

¹⁰⁸ Tenvî, 9/101.

¹⁰⁹ Eş'arî, *el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne*, 52; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 72.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005), 10/225-227; Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 72.

¹¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî. (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1965), 13/224.

¹¹² Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmi Dergisi* 53/4 (2017), 164-173.

Kimin inkârı var Mûnker Nekire

*Görür girdükte ol kabir-i hafîre.*¹¹³

Tokâdî Allah’a itaat eden kimseler için kabrin cennet bahçelerinden bir bahçeye isyankârlar için ise azap mekânına dönüşeceğini dile getirmekte; kabir sorgusunu inkâr edenlerin de Mûnker ve Nekir’in karşısında mahcup kalacaklarını ifade etmektedir.¹¹⁴ Müellifin bu görüşleri, Ehl-i Sünnet çizgisiyle tamamen örtüşmekte olup, Tokâdî’nin taraflı tavrını yansıtmaktadır. Tokâdî’nin kabir azabına ilişkin görüşleri incelendiğinde, herhangi bir mezhep imamının kanaatine aykırı bir yaklaşım sergilemediği, ancak kabir azabının mevcudiyetine dair kullandığı ifadelerin Ehl-i Sünnet düşüncesiyle örtüştüğü görülmektedir. Tokâdî, doğrudan bir eleştiri yöneltmemekle birlikte, kabir azabının inkârcılar ve günahkâr kullar için söz konusu olduğunu, buna karşılık günahlardan sakınan kimseler için kabir hayatının bir nimet ve huzur yeri olacağını vurgulamıştır. Bu anlayış, Ehl-i Sünnet anlayışına göre kabir azabının hem ruhen hem de bedenlen gerçekleşeceği ve bunun da kişilerin dünyadaki amellerine bağlı olacağı fikriyle uyumludur.

Tokâdî’nin kabir azabına dair değerlendirmeleri, Ehl-i Sünnet akâidinin temel ilkeleriyle paralellik arz etmektedir. Onun beyitlerindeki ifadeler, kabir azabının varlığını kabul ettiği gibi, bu azabın kimlere uygulanacağı hususunda da net bir tavır ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Tokâdî, Ehl-i Sünnet düşünce geleneği içerisindeki mâtürîdî aidiyetini yansıtmakta ve kabir azabı meselesinde söz konusu geleneğin genel yaklaşımını devam ettirmektedir.

3.6. Haşır

Haşır, sözlükte bir topluluğun zorla yerinden çıkarılıp bir araya getirilmesi anlamına gelmektedir. Terimsel anlamda ise, kıyamet sonrası tüm insan ve varlıkların diriltilerek mahşer denilen alanda toplanmalarıdır.¹¹⁵ Kur’ân’da ve hadislerde haşır konusuna ilişkin çok sayıda delil yer almakta olup, İslâm inancına göre bu aşama, diriliş sonrasında gerçekleşen ve insanın hesaba çekilmeden önce bekletildiği aşamadır. İslâm Mezhepleri arasında haşrin varlığı konusunda ihtilaf bulunmamakla birlikte, mahiyeti ve gerçekleşme biçimi hususunda farklı görüşler savunulmuştur.¹¹⁶

Mâtürîdî düşünce sistemi, haşır konusuna büyük önem atfetmiş, yeniden dirilişin hem ruhen hem de cismanî olacağını savunmuştur. Mezhebin temel kaynaklarında haşır, kıyamet sonrası kurulan büyük bir ilahî mahkemenin başlangıcı olarak görülür.¹¹⁷ Mâtürîdî kalamcılar, mahşer gününde insanların aciz, bitkin ve korku içerisinde Allah’ın huzurunda toplanacağını ifade ederler. Bu topluluğun, dünyada Allah’ın emirlerine karşı ilgisiz ve itaatsiz olanlardan

¹¹³ Zencân-î et-Tokâdî, *Nazmü’l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 5b. Beyitin Türkçesi şöyledir: Kabir azabı vardır, Allah’ın lanetlediği kâfire ve aynı zamanda bazı günahkâr müminlere de. Yüce Allah, salih kullarının mezarını cennet bahçesine çevirir; Bu hayır ve ibadet ehline verilen nimettir. Mûnker ve Nekir meleklerinin sorgusunu kim inkâr edebilir ki? Kabre giren kişi (ölü), o sorguyu mutlaka görür ve yaşar.

¹¹⁴ Zencân-î et-Tokâdî, *Nazmü’l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 5b.

¹¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1992), 142.

¹¹⁶ Süleyman Toprak, “Haşır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16/416-417.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 15/245.

oluşturduğuna işaret edilir. Diriliş sürecinde insanların yüzlerinin amellerine göre ya nurlanacağı ya da kararacağı vurgulanır. İnsanın ruh-beden bütünlüğü içinde tekrar dirilerek ahirette hakiki bir hesaba çekileceği savunulur.¹¹⁸ Eş'arîler, haşır sürecini iman esaslarından biri olarak kabul eder ve bu konuda naklî delilleri esas alırlar. Onlara göre, haşır hem ruhen hem bedenen vukû bulacaktır. Bedenin mahiyeti konusunda açık bir tanım yapılmamakla birlikte, Allah'ın bu dirilişi gerçekleştirmeye kâdir olduğu noktasında tam bir teslimiyet vardır. Eş'arî kelamında haşırın aklen değil, yalnızca naklen sabit olduğu ifade edilir. Bu sebeple haşırın gerçekliğini inkâr edenler, Eş'arî düşüncede inanç eksikliğine düşmüştür.¹¹⁹ Mu'tezile, haşırın vukuunu kabul etmekle birlikte, yeniden dirilişin mahiyetine dair daha farklı bir tutum sergiler. Bazı Mu'tezilî düşünürler dirilişin yalnızca ruhen gerçekleşeceğini ileri sürmüş; cismanî dirilişi mecazî veya sembolik olarak değerlendirmiştir. Onlara göre ilahî adaletin gerçekleşmesi için ruhun bilinci yeterlidir. Bu görüş, Mu'tezile'nin akılcı yönteminden kaynaklıdır. Ancak bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet düşüncesinden önemli ölçüde ayrılmaktadır.¹²⁰

Nazmu'l-Leâli'de haşır meselesine dair özel beyitler kaleme alan Tokâdî, yeniden dirilişin hem ruhen hem bedenen olacağını şu beyitle ifade eder:

Nusus-ı katı'a var ruz-ı haşre.

Kuburında çıkar mevtası taşra.

Girer ervah-ı ebdanı atika.

Budur bas-ı kıyamet fi'l-hakika.

Beden haşırini münkir felsefidür.

*Milel erbabına ğayrı hafidür.*¹²¹

Tokâdî'ye göre, kabirlerden yeniden diriltilecek olan ölülerin ruhları, yaratılıştaki kendilerine verilen bedenlere iade edilecek ve bu suretle hakiki manada diriliş (ba's) gerçekleşecektir. Onun bu yorumu, kıyamet sonrası dirilişin yalnızca ruhsal bir hâl olmadığını, aynı zamanda cismanî bir mahiyet taşıdığını ortaya koymaktadır. Tokâdî, bu yönüyle dirilişin sadece manevî boyutla sınırlı olduğunu iddia eden görüşlere karşı çıkarak, ruh ile bedenin bütünlüğünü savunmuş ve hakiki haşırın bu ikisinin birlikte varlığıyla mümkün olacağını dile getirmiştir.¹²² Tokâdî, bu konuda da Ebû Hanîfe'nin çizgisini takip etmiş, özellikle bedenin yeniden dirilişini inkâr eden veya bunu mecazî anlamda yorumlayan düşünce akımlarını açık

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15/246.

¹¹⁹ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 53; Zeliha Demirel, "Ehl-i Sünnet'e Göre Ölüm Sonrasında Yeniden Diriliş", *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 107-108.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/45; Hüseyin Çelik, "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüzde Yansımaları", *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 83.

¹²¹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâli*, 42 KON 34159/2, 5b. Beyitin Türkçesi şöyledir: Haşır gününün varlığına dair kesin deliller vardır. Kabirlerindeki ölüler dışarı çıkar, ruhlar eski bedenlerine girer; Gerçekte kıyamet dirilişi budur. Bedenin dirilişini inkâr edenler filozoflardır ve bu durum din sahiplerinden gizli değildir.

¹²² Tokâdî, *Nazmü'l-Leâli fi Usûli'l-İtikâd*, 45b-46a.

bir biçimde eleştirmiştir. Onun bu tutumu, Ehl-i sünnet düşünce sistemi içinde özellikle Mâtürîdî geleneğe olan bağlılığını göstermektedir. Tokâdî'nin görüşleri hem cismanî dirilişin zorunluluğunu hem de bu anlayışın inanç esasları açısından önemini vurgulamakta; böylece Ehl-i Sünnet akaidinin temel prensipleriyle uyumlu bir duruş sergilemektedir.

3.7. Rü'yetullah

Rü'yetullah kavramı, “görmek” anlamındaki “rü'yet” ve “Allah” lafızlarının birleşiminden oluşmaktadır. Kur'an'da bu ifade doğrudan yer almamakla birlikte, inkârcıların “Rabbini bize göster” gibi taleplerinden hareketle konu, erken dönemlerden itibaren kelâmî tartışmalar arasında yer almıştır.¹²³ Kelam alanında rü'yetullah iki kısımda incelenmiştir. Bunlar Allah'ın dünyada görülüp görülemeyeceği ve ahirette görülüp görülemeyeceği hususundadır.

Eş'arîler, Allah'ın ahirette görülmesini hem aklî hem de naklî delillere dayanarak mümkün görmektedir. Onlara göre var olan her şey görülebilir; Allah da var olduğuna göre, görülmesi mümkündür.¹²⁴ Bu görüşe karşı çıkan bazı âlimler olsa da mezhebin genel görüşü budur. Kur'an'daki “O gün bazı yüzler parıldayacak, Rablerine bakacaktır.”¹²⁵ âyeti ve Hz. Peygamber'in, Allah'ın ahirette ayın dolunay hali gibi görüleceğini beyan eden hadisleri, bu görüşün temel dayanaklarıdır. Görülme mekâna bağlı olmaksızın gerçekleşecektir. Mâtürîdîler, Allah'ın ahirette görülmesini kabul etmekle birlikte, bu görüşü daha sistematik temellendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ı görmek, aklî olarak mümkün; vâciplik ise naklî delillere dayanır. Ancak bu görme, cismani değildir. Görme konusundaki izahları hassastır. Bundan maksat Allah'ın mahlûkât gibi algılanmasının önüne geçilmektir. Bu yönüyle Mâtürîdî görüş, rü'yetullahı kabul etmekle birlikte, tenzih ilkesinden taviz vermemeye özen göstermiştir.¹²⁶ Mu'tezile mezhebi, Allah'ın görülemeyeceğini savunur. Onlara göre rü'yet, görülen şeyin sınırlı ve maddi bir varlık olmasını gerektirir; bu ise Allah'ın zatına yönelik teşbih anlamına gelir. Bu gerekçeyle rü'yetullah inancı, tenzih ilkesine aykırı görülür. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın görülmesini savunmak, onu cisimleştirmektir. Bu durum teşbih hatasıdır. Bu nedenle rü'yetullah tamamen reddedilmiş, ayet ve hadisler ise mecazî anlamda yorumlanmıştır.¹²⁷ Ebû Hanîfe'ye göre, Allah Teâlâ'nın görülmesi aklen ve naklen mümkündür. Ahiret gününde mü'minler, ilahî lütfâ mazhar olarak Rabblerini müşâhede edeceklerdir. Cennetle ödüllendirilen mü'minler, Allah'ı herhangi bir perde ya da mesafe olmaksızın temaşa etme bahtıyarlığına erişeceklerdir. Ancak bu rü'yet, hiçbir keyfiyet, şekil veya yön tasavvuru taşımayacak; dolayısıyla teşbih, temsil ya da sınırlandırma olmaksızın gerçekleşecektir. Ebû Hanîfe'nin ifadesiyle, mü'minler Yüce Allah'ı cismanî bir varlığı görür gibi değil, baş gözleriyle fakat mahlûkata benzetmeksizin görebileceklerdir. Bu yaklaşım, O'nun mutlak aşkınlığını

¹²³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 259.

¹²⁴ Eş'arî, *el-Luma' fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, 127.

¹²⁵ Kıyâme, 75/22-23.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 16/259.

¹²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/54-60; Fatmanur Ceran, “Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Rü'yetullah Problemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 104-106.

muhafaza ederken aynı zamanda rü'yetin hakiki anlamda vuku bulacağını ortaya koymaktadır.¹²⁸

Tokâdî Ebû Hanîfe'nin görüşü benimseyerek eserinde rü'yetullahı savunmuş ve bu inancı şiirsel beyitlerle şu şekilde ifade etmiştir:

Bekâdârında ca'iz rü'yetullah

Olur bedr-ü kamer gibi nazargâh.

Bu baş göz ile görmek lâ-mekânı

Muhal olmaz cihetsiz câvidanı

Cevâzı akl ile amma vücubı

*Nukula müstenîd yokdur ruyubı.*¹²⁹

...

Görür mü'min beri içün-ü çerâdan

Geçer ol demde zevk-ı mâsivâdan

Bu da'vada delilüm nass-ı âyet

Yirmi bir sahabiden rivayet

Revâfız nâzır olmaz ol cemâle

*A'ceb hüsrân-ı ehl-i i'tizale.*¹³⁰

Tokâdî'ye göre Allah, dolunay gibi açık ve berrak bir şekilde mü'minler tarafından görülecek; ancak bu görüş cismani değil, mekânsız bir görmeye dayanacaktır.¹³¹ Müellif, rü'yet meselesini Ehl-i Sünnet geleneğinin, özellikle de Hanefî-Mâtürîdî çizginin içinde temellendirmiştir. Ona göre mü'minlerin ahirette Allah'ı "baş gözüyle" görmesi hakikidir; ancak bu görme herhangi bir keyfiyet, yön, mesafe, sınır veya teşbih unsuru taşımadan gerçekleşecektir. Tokâdî, rü'yet anlayışını naklî delillerle temellendirir; Kur'an'da geçen "yüzler vardır ki o gün Rablerine nazırdır"¹³² ayetini rü'yetin ispatı olarak yorumlarken, "gözler O'nu idrak edemez"¹³³ ayetini ise Allah'ın kuşatıcı bir kavrayıştan münezzehe olduğu şeklinde

¹²⁸ Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 56.

¹²⁹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 2a.

¹³⁰ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 3b. Beyitin Türkçesi şöyledir: Gözle görmek mümkün değildir; zira Allah mekânsızdır ve yönsüzdür. Akl ile Allah'ı görmek caiz sayılabilir, fakat bunun vâcipliği yoktur; rü'yetullah meselesi nakil delillerine dayanmaz. Mü'min, bakışını maddi varlıklardan uzak tutarak Allah'ı görebilir; bu anda dünyadaki zevkleri aşar. Bu iddiayı destekleyen deliller, Kur'an ayetleri ve yirmi bir sahabeden gelen rivayetlerdir. Şiîler (Revâfız) bu yüce cemâle bakamazlar; bu durum, Mu'tezile ehli için büyük bir hüsrân ve kayıptır.

¹³¹ Zencânî et-Tokâdî, *Nazmü'l-Leâlî*, 42 KON 34159/2, 2a.

¹³² Kıyâme, 75/23.

¹³³ En'âm, 6/103.

değerlendirir. Hadislerde geçen “dolunayı görür gibi” benzetmesini de teşbihsiz, “bilâ keyf” ilkesiyle yorumlayarak rü’yetin hem hakiki hem de tenzihî boyutunu muhafaza eder.¹³⁴

Tokâdî’nin en güçlü eleştirileri, rü’yeti reddeden Mu’tezile ve Şîî çevrelere yöneliktir. Ona göre bu yaklaşımların temel iddiaları birkaç noktada toplanmaktadır: İlki, rü’yetin aklen imkânsız olduğu iddiasıdır ki Tokâdî bunu “idrâk” ile “rü’yet” arasındaki farkı ortaya koyarak reddeder; ikincisi, görmenin teşbih ve tecsime yol açacağı düşüncesidir ki Tokâdî buna cihet, şekil ve mesafe gibi kayıtları reddederek karşı çıkar; üçüncüsü, görmenin duysal vasıtaya bağlı olduğu iddiasıdır ki Tokâdî ahiretteki varoluşun dünyevî fizik kurallarıyla kayıtlı olmadığını vurgulayarak cevap verir. Ayrıca, ru’yete dair hadislerin zayıf olduğu yönündeki itirazları da reddeder ve bu rivayetlerin yoğunluğunu nassın zahirine dayalı güçlü bir delil olarak kabul eder. Netice itibarıyla Tokâdî, ru’yeti reddeden yaklaşımları aşırı te’vil ve ta’til ile suçlayarak, Ehl-i Sünnet akâidinin temel ilkelerini savunmuş ve bu bağlamda Ebû Hanîfe’nin tesirini açıkça yansıtmıştır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

İshâk b. Hasan et-Tokâdî, 17. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında hem ilmî hem de edebî kimliğiyle öne çıkan çok yönlü bir âlimdir. Onun özellikle *Nazmu’l-le’âlî* adlı eseri, Osmanlı kelâm geleneği içinde Mâtürîdî çizginin güçlü bir temsilcisi olarak dikkat çekmektedir. Eserde, itikâdî konular yalnızca teorik bir biçimde ele alınmamış; aynı zamanda dönemin mezhebî tartışmaları ve toplumsal gerçeklikleriyle ilişkilendirilerek Kadızâdeliler ile muhalifleri arasında tartışılan meseleler bağlamında yorumlanmıştır. Bu yönüyle *Nazmu’l-le’âlî*, hem ilmî hem de sosyol ve dini bir misyon üstlenmiş; Mâtürîdî inanç sisteminin savunusunu halkın anlayabileceği bir üslupla gerçekleştirmiştir.

Tokâdî’nin kelâm anlayışı, klasik Mâtürîdî gelenekten beslenmekle birlikte, 17. yüzyıl Osmanlı entelektüel iklimine uygun biçimde dinî düşüncüyü yeniden yorumlama gayreti taşımaktadır. Müellif, Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî’nin görüşlerini merkeze alarak Ehl-i Sünnet’in itikâdî ilkelerini açıklığa kavuşturmuş; buna karşılık Cebriyye, Mu’tezile ve Şîa gibi mezheplerin görüşlerini eleştirel bir bakışla değerlendirmiştir. Bu eleştiriler, yalnızca polemik düzeyde kalmamış; Tokâdî’nin mezhebî aidiyetini temellendirme ve kelâmî savunusunu sistematik bir şekilde inşa etme çabasını da yansıtmıştır.

Nazmu’l-le’âlî, biçim ve içerik açısından da dönemin kelâm literatürü içinde özgün bir konuma sahiptir. Müellifin manzum bir üslup tercih etmesi, eserin ilmî niteliğini zayıflatmamış; aksine, kelâmî meselelerin didaktik ve pedagojik bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Bu yaklaşım, Tokâdî’nin ilim ile toplum arasında köprü kurma idealinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Böylelikle eser, yalnızca medrese çevrelerine hitap eden bir ilmî risale olmaktan çıkmış, halkın dinî bilinçlenmesine katkı sunan bir öğretici metin hâline gelmiştir.

¹³⁴ Tokâdî, *Nazmü’l-Leâlî fî Usûli’l-İtikâd*, 67a-69b.

Tokâdî'nin düşünce sistemi, Osmanlı kelâm geleneğinde Mâtürîdîliğin sürekliliğini gösteren önemli bir halka niteliğindedir. Onun ilahî sıfatlar, rû'yetullah, kabir azabı ve ahiret gibi temel itikadî konularda Ehl-i Sünnet çizgisini titizlikle savunması, dönemin mezhebî istikrarını koruma yönündeki gayretinin de bir göstergesidir. Bu çerçevede *Nazmu'l-Le'âlî*, yalnızca bir inanç savunusu değil, aynı zamanda Osmanlı düşünce tarihinde mezhebî kimliğin inşası ve korunması bakımından da dikkate değer bir metin olarak değerlendirilebilir.

Tokâdî'nin *Nazmu'l-le'âlî*si, 17. yüzyıl Osmanlı kelâm düşüncesinin hem teorik hem de pratik boyutlarını yansıtan nitelikli bir eserdir. Müellifin Mâtürîdî gelenek içerisindeki yeri, sadece mezhebî sadakatiyle değil, aynı zamanda bu düşünceyi halkın anlayabileceği bir dille aktarma çabasıyla da belirginleşmektedir. Bu yönüyle Tokâdî, hem bir kelâmcı hem de bir gelenek aktarıcısı olarak Osmanlı ilim mirasına önemli katkılar sunmuştur. *Nazmu'l-Le'âlî*, onun ilmî derinliğini, edebî yetkinliğini ve mezhebî bağlılığını bir arada yansıtan, Osmanlı döneminde Ehl-i Sünnet-Mâtürîdî düşüncesinin sürekliliğini belgeleyen temel kaynaklardan biridir.

Etik Kurul Beyanı

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir.

Yazarlık Katkısı

Bu çalışma, TOGÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda Dr. Öğr. Üyesi Şaban Banaz danışmanlığında Rukiye Kale Kaya tarafından hazırlanmış olan "İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Nazmu'l Le'âlî Adlı Eserinin Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1. Sorumlu Yazar: Rukiye KALE KAYA: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma: (%60),
2. Yazar: Dr. Öğretim Üyesi Şaban BANAZ: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme: (%40).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Mu'tezile'de Din Usûlü*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1965.
- Akbaş, Kevser. *Rızai'nin Mecmu'a-i İstihrac'ı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Diyanet İlmi Dergisi* 53/4 (2017), 151-177.
- Arslan, Ahmet Turanç "Vasiyetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/556-558. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Aydın, Hayati. "İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İs Tidirac Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (Aralık 2015), 105-137.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Banaz, Şaban. "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı". *Dorlion Journal Akademik Sosyal Araştırmalar* 1/2 (Ocak 2023), 200-225.
- Banaz, Şaban. "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığında Kayıtlı Bulunan Tokatlı Alimlere Ait Akaid ve Kelama Dair Yazma Eserler". *5.Tokat Sempozyumu*. 2/26-53. İstanbul: Fc Reklam, 2023.
- Baykan, İbrahim Göksel. "Osmanlı Döneminde Tokatlı Müellifler ve Eserleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. 2/602. Ankara: Salmat Basım Yayıncılık, 2015.
- Bayram, İbrahim. "İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Akaid Manzumesindeki Mâtürîdî Kimliği ve Diğer Mezheplere Bakışı". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. 1/283-312. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Behesnî, Ahmed b. Ahmed. *Şerhu Nazmi'l-leâlî*. Yazma Eserler, 0E_YZ_0850 0010011: 1a-109b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Bey, Hızır. *Kasidetü'l Nuniye*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, BB00021407/1.
- Ceran, Fatmanur. "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 102-113.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadıızâdeliler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Ölüm ve Sonrası". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. 629-650. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Çelik, Hüseyin. "Mu'tezile Mezhebinin Kur'an Anlayışı ve Günümüze Yansımaları". *İslâmi İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 68-93.
- Çınar, Bayram. "İslâm Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu ilişkisi". *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44.
- Çiftçi, Fetullah. *Kadıızâde Mehmed Efendi'nin Mebhâs-ı İman'ı (Dil İncelemesi Tenkitli Metin Dizin)*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Dalkılıç, Mehmet. "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivi'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhâbilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları". *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit v.d., 2/46-73. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2019.
- Demirel, Zeliha. "Ehl-i Sünnet'e Göre Ölüm Sonrasında Yeniden Diriliş". *İslâmi İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 91-110.

- Deniz, Rasim. "İshâk b. Hasan Tokâdî". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*. 603-612. Ankara: Gelişim Matbaası, 1987.
- Doğmuş, Lokman. *Kadıẓâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2021.
- Durmuş, Ali. Osmanlıda Dini-Siyasi Bir Yapılanma Olarak Kadıẓâdeliler Hareketi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Durmuş, Ali. *Kadıẓâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Durmuş, Ali. "Kadıẓâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risalesi: Risâle-i Müdâfa'a Işığında Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Bazı Görüşleri", *Tokat Journal of İlmîyat* 8/1 (2020), 315-348.
- Durmuş, Ali. "Kadıẓâdelilerin Görüşlerinin Teşekkülünde Nakşibendiyye'nin İzleri", *Turkish Studies - Religion*, 17/2 (2022), 153-172.
- el-Konevî, Nuh b. Mustafa. *Fırka-i Nâciye Kurtuluşa Eren Fırka*, haz. Ali Durmuş-Ramazan Tarık. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2024.
- Eş'arî, Ebû'l Hasan. *el-İbâne an uşûlî'd-diyâne*. thk. F. al-Qattan. Kahire: Mektebetü'l-Mısır, 1969.
- Eş'arî, Ebû'l Hasan. *el-Lüma fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. thk. Hammûde Ghurâbe. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l Arabiyye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-Musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbâden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Genç, Hafzullah. "Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri". *İslâmî Araştırmalar* 27/3 (2016), 427-441.
- Göçmen, Muammer. "Üstüvânî Mehmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*. thk. Muhammed Zehran. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1992.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Kadıẓâde, Mehmed Efendi. *Mebhas-i İman Risalesi*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 234-346.
- Kalaycı, Mehmet. "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadıẓâdeliler ve Etrafındaki Ulema", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 441-442.
- Karabulut, Şükran. *Ebu Hanefî'nin Kader, İnsan Fiilleri ve Büyük Günah Hakkındaki Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karaca, Songül. Kadıẓâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Karadaş, Çağfer. "İnsan Fiilleri". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. 403-416. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Karadeniz, Osman. "Nübüvvet ve Vahiy". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. 333-358. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Kale Kaya, Rukiye. *İshâk b. Hasan et-Tokâdî'nin Nazmu'l Leâlî Adlı Eserinin Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından İncelenmesi*. Tokat: Gaizosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemül-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Keskin, Mustafa. "Osmanlı Son Dönem İhyacıları Üzerinde Kadıẓâdeliler Hareketi'nin Etki Durumu (Ahmet el-Mar'aşî ed-Debbâğî Örneği)". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 16 (Haziran 2023), 23-47.

- Keleş, Reyhan. “Tezkirelere Göre XV-XIX. Yüzyıllarda Yaşamış Tokatlı Şairler”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (Haziran 2015), 135-188.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Akaid”. *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/212-216. İstanbul, 1989.
- Kırömeroğlu, Nida. “Kadıẓâde Mehmed Efendi’nin Cevâhirü’l-İslâm Adlı Eserinin Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Cod. Or. 1573 Numaralı Nüshasının İncelenmesi”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 32 (2025), 345-354.
- Korkmaz, Seyfullah. “Tokatlı Şair Rızai İshâk b. Hasan’ın Bir Mersiyesi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 185-202.
- Kubat, Mehmet. “Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 9-32.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü’l-Ma’rifa, 1970.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dârü’l-Mîzân, 2005.
- Michot, Yahya. “Akhisârî Ahmed-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/60-62. Ankara: TDV. Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebû’l-Muîn. *Tabsiratü’l-edille fî usûli’l-dîn* thk. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Ödemiş, Mehmet. “Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Aralık 2017), 503-567.
- Öz, Mustafa. *İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Özbek, Durmuş. “Hârikulâde Olaylar ve ihânet/ Hızlân”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Mart 2002), 89-109.
- Özfarat, Bayram. *Tokatlı İshâk Efendi’nin Nazmu’l-Ulûm, Nazmu’l-Le’âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özler, Mevlüt. “İlahi İsim ve Sıfatlar”. *Kelâm*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Pak, Süleyman. “17. Yüzyılda Yaşamış Tokatlı Âlim İshâk Efendi’nin Manzum Eserlerinde Ayetleri Delil Olarak Kullanması ve Tefsire Dair Görüşleri”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat’ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. 1/261-311. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Pazarbaşı, Erdoğan. “Mehmed Efendi Vanî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 458-459. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV. Yayınları, 2000.
- Şehristani, Ebû’l-Feth Abdülkerîm. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. Fatih, İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Tokâdî, İshâk b. Hasan. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akaid*. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2446.
- Tokâdî, İshâk b. Hasan Zencânî, *Nazmü’l-le’âlî Tokadi İshak Efendi’nin Akaid Manzumesi = Manzume-i Akaid*. İstanbul: Hulusi Efendi Matbaası, 1304.
- Tokâdî, İshâk b. Hasan Zencânî. *Nazmü’l-Le’âlî fî’l-Kelâm*. nşr. Abdullah Aydınlı. İstanbul: İsam Yay., 2018.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Toprak, Süleyman. “Haşır”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/416-417. İstanbul: TDV. Yayınları, 1997.
- Turan, Hasan Sefa. “Mütekdâdim Dönem Sünnî Kelâmında Keramet”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 63-94.

- Uludağ, Süleyman. "Amel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16, İstanbul: TDV. Yayınları, 1991.
- Uşi, Şeyh Ebu Hasen Sirâceddin Ali b Osman el-. *Metni Emali Araçça Akaid Risalesi*. Hanifiyye Ktb, 2023.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- Üçer, Müjgan. "Tokat Efsaneleri ve İnanişları". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*. 217-230. Ankara: Gelişim Matbaası, 1988.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/64-65. İstanbul, 2001.
- Yalçınkaya, Mustafa. *Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 91-116.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (15 Temmuz 1988), 155-170.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ali. "İshâk b. Hasan Tokadî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2 / 2 (Aralık 2018): 163-178.
- Yıldız, Abdolvahap. "Kerâmet ve İstidrâc". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (Haziran 2009), 41-64.
- Zencânî et-Tokâdî, İshâk b. Hasan. *Nazmü'l-Leâli*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 KON 34159/2.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmus-u terâcim: el-hutut ve's-suver*. 15. Basım. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 182-201.

Gasset ve Mengüşoğlu Açısından Yetkin ve Erdemli İnsan Yetiştirmek Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Değerlendirilmesi

Evaluation of The Century of Türkiye Education Model in the Context of Raising Competent and Virtuous People in the Perspective of Gasset and Mengüşoğlu



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
18.10.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
07.12.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
21.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Dr. Nilüfer KARADAĞ
Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE.



Dr. Nebile EROĞUL
Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE.



Öz

Yetkin ve erdemli insan yetiştirme ideali ile Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (TYMM) öğrenci profilinde bilgi, beceri, eğilim ve değerleri ön planda tutmaktadır. TYMM'nin insana bakışı ruh ve bedenden oluşan insanın bir bütün olarak geliştirilmesi temeline dayanmaktadır. TYMM öğrenci profilinde insana bakışta "ontolojik bütünlük", bilgiye bakışta "epistemolojik bütünlük" eğitim sürecine bakışta "zamansal bütünlük", değerlere bakışta ise "aksiyolojik olgunluk" kavramlarını merkeze almaktadır. Bu bağlamda çalışmada, felsefe tarihinde eğitim konusunda maddi ve manevi değerlerini en iyi şekilde bilen ve koruyan, bilim yapan ancak bilimi hayat amacı olarak görmeyen, varoluşunu önceleyen bireyler yetiştirmek olan Gasset'in görüşleri ile insanı aktif olarak yapıp eden, çalışan, eğiten ve eğitilen, değerleri duyan bir varlık olması bağlamında ele alan Mengüşoğlu'nun görüşleri TYMM felsefi perspektifi bakımından ele alınmıştır. Gasset'in önerdiği gibi TYMM'de ontolojik ve epistemolojik içerik olarak kültürün aktarımı, tarihsel süreç içinde hak ve sorumluluklarını bilen, bilmeyi ve öğrenmeyi ülkenin yetkinleşmesi için kullanan insan yetiştirme modelinden bahsedilmektedir. Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisine benzer bir şekilde TYMM, bireylere verilecek eğitimde bireyin biyopsişik varlık yapısındaki yeteneklerini geliştirebilecek değer-erdem-eylem çerçevesinde sunulmakta, bireylerin doğuştan gelen kapasitelerinin yüksek bir düzeye erişmesine odaklanmaktadır. TYMM öğrenci profilinde ve değer-erdem-eylem çerçevesinde ahlaklı, bilge, sorgulayıcı ve vatansever bireyler yetiştirilerek yüksek değerlere sahip bir nesil inşa etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli, Gasset, Mengüşoğlu, Eğitim Felsefesi, Öğrenci Profili.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Karadağ, Nilüfer – Eroğul, Nebile. "Gasset ve Mengüşoğlu Açısından Yetkin ve Erdemli İnsan Yetiştirmek Bağlamında Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 182-201. <https://doi.org/10.5281/zenodo.18011056>

CC BY-NC 4.0 DEED

Abstract

With the ideal of raising competent and virtuous people, The Century of Türkiye Education Model (TYMM) gives significant importance knowledge, skills, dispositions and values in the student profile. TYMM focuses on the concepts of 'ontological integrity' in the view of human being, 'epistemological integrity' in the view of knowledge, 'temporal integrity' in the view of educational process, and 'axiological maturity' in the view of values. In this context, the aim of this study is to evaluate the views of Gasset, whose aim is to raise individuals who know and protect their material and spiritual values in the best way, who conducts scientific studies but do not see science as a life purpose. Who gives significant importance their existence, and the views of Mengüşoğlu, who deals with the human being in the context of being a being who actively makes, works, educates and is educated, and senses values, from the philosophical perspective of TYMM. As suggested by Gasset, in the TYMM, the transfer of culture as ontological and epistemological content, the model of raising human beings who know their rights and responsibilities in the historical process, who use knowing and learning for the competence of the country are mentioned. Similar to Mengüşoğlu's philosophical anthropology, TYMM is presented within the framework of value-virtue-action that can develop the abilities of the individual in the biopsychic being structure in the education to be given to individuals and focuses on reaching a high level of individuals' innate capacities. TYMM aims to build a generation with high values by raising moral, wise, questioning and patriotic individuals in the student profile and within the framework of value-virtue-action.

Keywords: The Century of Türkiye Education Model, Gasset, Mengüşoğlu, Philosophy of Education, Student Profile.

1. GİRİŞ

Eğitim insan yaşantısı içinde meydana gelen ve kalıcı davranış değişikliği yaratan bir süreçtir. İnsan öğrenmesi gereken bir şey kalmadığını düşündüğü anda bile öğrenmeye açıktır. Eğitim kavramını tanımlamak için bir araç olan bilgi ise insanlığın ve doğanın içerdiği unsurlar arasındaki toplumsal ve tarihsel etkileşimin ürünüdür. Eğitimin hangi şartlarda ve nasıl verileceği problemi de eğitim felsefesinin ilgilendiği bir konudur.

Eğitim felsefesi, özü itibarıyla bilgiyi içeren bir alandır ve bu alanla ilgilenen kişiler akademik disiplinleri, geleneksel epistemoloji sorunları ile ilişkilendirmektedirler. Tarihsel süreçte epistemologlar, geleneksel epistemolojik sorunlar olan bilginin kaynağı ve değeri üzerine felsefi görüşler öne sürerken eğitimle ilgili sınırlı düşünceler ürettikleri ya da belirlenmiş bir perspektiften baktıkları söylenebilir. Oysaki bilginin kendisi, herhangi bir epistemolojik sorunla ilişkilendirilmeden de bir düşünce oluşumu için gereken bir kavramdır ve bilgi okullarda, laboratuvarlarda, akademilerde üretilmektedir (Jaume, 2016). Eğitim sistemleri de yetiştirmek istedikleri öğrencilerde idealize ettikleri özellikleri tanımlama denemesi yapmaktadır. Eğitim sistemi içerisinde kullanılan kavramlar ise ilk bilgilerdir ve tanımlama yoluyla elde edilirler. İlk bilgiler bir çeşit kavramsallaştırma değildir. Dolayısıyla insanın mahiyetini tasavvur etmek de bir kavramsallaştırma içermektedir. Bu bağlamda öğrenci profilini tanımlamanın, bir şeyin mahiyetine işaret eden sözü ortaya koymak olduğu söylenebilir (İbn Sînâ, 2013).

Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (TYMM) ontolojik, epistemolojik ve zamansal bütünlük ile aksiyolojik olgunluk kavramsallaştırmasıyla temeline yerleştirmiş olduğu felsefesini ifade

etmektedir. Aksiyoloji epistemoloji ve metodoloji arasındaki bütünlüğü ve bunların iç tutarlılığını da kapsamaktadır (Rees vd., 2020). Bu bağlamda aksiyolojik olgunluk TYMM'nin epistemoloji, metodoloji ve yöntemler bakımından iç tutarlılığına karşılık gelirken hedeflenen öğrenci profiline bunların yansımaları aksiyolojik olgunluk kavramını karşılamaktadır. TYMM'nin öğrencilerde hedeflenen aksiyolojik tercihleri imgesi; esas olarak belirli bir yaşam kalitesine ulaşmayı amaçlayan ahlaklı, bilge, cesaretli, estetik, iradeli, merhametli, sağlıklı, sorgulayıcı, üretken ve vatansever bir birey ile karakterize edilmektedir (TYMM, 2024).

21. yüzyıl ülkelerin eğitim sistemlerinde değişiklikler yapmasının zorunluluk arz ettirdiği bir çağ olmuştur. Bilim ve teknolojinin hızla ilerleyişi, küresel anlamda etkili olmuş ve yeniliklere uyum sağlayıp bu ilerlemenin bir parçası olma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda 21. yüzyılı hazırlayan 19. ve 20. yüzyılın dünya tarihinde büyük dönüm noktalarının yaşandığı bir tarih dilimi olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu dönemde yeni bilim dallarının kurulması ile uzmanlaşma alanları artmış, teknoloji insan yaşamının vazgeçilmez bir unsuru olmaya başlamıştır. 19. ve 20. yüzyılda değer, eğitim ve teknoloji bağlamında insan, kitleleşme sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Bir tarafta sanayileşmenin sonuçlarından biri olan iş gücüne duyulan ihtiyacın artması ve teknolojinin getirilerinden biri olan rahat yaşama alışma süreci, diğer taraftan hayatın içindeki yeni/modern öznenin epistemolojik unsurlara kendini kaptırması ahlaki değerlerin içsel yaşantısındaki yerini sorgulamasına ve eğitime yeni bir bakış açısının kazandırılmasına olan ihtiyacı artırmıştır. Modernite toplumsal yaşam için önemlidir ancak bilgi üretiminin derinliği arttıkça bilgiyi üreten ve bilgiyi yaşayan öznenin beklenenler de farklılaşmaktadır. Ayrıca öznenin ontolojik bütünlüğü ile aksiyolojik olgunluğunun tehlikeye girmesi, teknik akılcılığın özneyi değerler alanından koparması eğitim sistemlerinin öncelediği bir durum olarak görünmemektedir.

Eğitim felsefesi inşa edilirken veya eğitim modeli oluşturulurken felsefi antropolojinin söylemleri dikkate alınmalıdır. Çünkü eğitilen insan aynı zamanda yapıp eden, çalışan, iradi faaliyetleri olan, değerleri duyan, kültürel, tarihsel bir varlık olmak durumundadır. Dolayısıyla eğitime felsefi antropoloji açısından yaklaşmak TYMM'de sunulan yeni eğitim modelini daha iyi anlamaya yardımcı olmaktadır. Literatür taramasına dayanan ve tarihsel teorik olan bu çalışmanın amacı, Orta Y. Gasset ve Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde ele aldığı insan fenomenlerinden hareketle TYMM'de hedeflenen öğrenci profilinin felsefi temellerini ortaya koymaktır. Her iki düşünür de insana fenomenolojik perspektiften yaklaşırken, eğitime ontolojik ve epistemolojik tamlığa ulaşma yolunda bütüncül bir açıdan bakmışlardır. Bu kapsamda çalışmada TYMM öğrenci profilinde vurgulanan ontolojik, epistemolojik ve zamansal bütünlük kavramları ile aksiyolojik olgunluk kavramları temelinde Türkiye Yüzyılı eğitim sisteminin felsefi temelleri değerlendirilmektedir. Çalışmada öncelikle TYMM'nin öğrenci profilinde vurgulanan felsefi temeline bir giriş denemesi yapmak amacıyla önce Gasset'e sonrasında Mengüşoğlu'nun fikirlerine yer verilmektedir.

Jose Ortega Y. Gasset İspanya'da yaşamış varoluşçu bir filozoftur (Graham, 1994). Fenomenolojik yöntemi benimseyen Gasset, insan benliğinin amacının kendini gerçekleştirmek olduğunu düşünür ve insanın varlığı varolma özgürlüğünde anlam bulur (Gasset, 2015). Kendini gerçekleştirmekte kendini bilme fenomeni ile mümkündür. Bu sayede kişi “ben olma” yolunda varoluşunu gerçekleştirmeye adım atmaktadır (Gasset, 2007). Gasset insanın varoluşuna, onun olabileceği şeylere bir sınır getirmenin imkânsız olduğunu düşünürken (Gasset, 2015) insanın sahip olduğu tüm yeteneklerin eğitim ile şekillendiğini ifade etmektedir. Ona göre eğitim yalnızca bilime, uzmanlaşmaya ve teknolojiye dayalı bir eğitim olmamalı, kültür ve tarih aktarımına dayalı bir eğitim ile desteklenmelidir (Gasset, 2014). Bu bağlamda ülkelerin bilimsel çalışmaları yadsımadan kültürel değerlerini koruduğu erdemli ve yetkin bireyler yetiştirdiği yerleşik eğitim sistemlerine ihtiyaç vardır.

Takiyettin Mengüsoğlu'nun felsefi antropoloji görüşünde de insan bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür olan, tarihsel, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı, konuşan ve biyopsişik bir varlık olarak ele alınmaktadır (Mengüsoğlu, 2017a).

Bu çalışma literatür taramasına dayalı bir çalışmadır. Dolayısıyla betimsel yöntem uygulanmaktadır. Veriler toplanırken öncelikle Takiyettin Mengüsoğlu ve Ortega Y. Gasset'in birincil kaynaklarına yer verilmiştir. Birincil kaynaklar tarandıktan sonra ikincil kaynaklar incelenmiştir. TYMM ile ilgili Millî Eğitim Bakanlığı'nın yayımladığı bildirge esas alınmıştır.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma kaynak taraması ve doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. GASSET'İN FELSEFESİ VE TEMEL KAVRAMLARI

Gasset (1883-1955) bir akademisyen olarak kitlelerin eğitimi üzerine çalışmıştır ve reformist bir eğitim felsefesi modeli ortaya koyduğu için ona küresel kapsamda fikirleri olan bir eğitimci de denilebilir. Nitekim Gasset kitlelere “büyükçe bir kültür dozu şırınga edilmelidir.” (Gasset, 2011) söylemiyle küresel kapsamda kitlelerin eğitimi için kültür eğitiminin önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre ayaklanan kitleler kamusal yaşamı etkisi altına almakta ve kitleleşme sorunu oluşturmaktadır. Bu durum insanlığın geleceğini tehdit etmekte, tarihsel bir bunalıma neden olmaktadır (Gasset, 2014). Bu bağlamda Gasset, 20. yüzyılda yaşanan Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'nın yıkıcı etkisi, diğer taraftan bilim ve teknolojinin hızlı gelişimi karşısında insanın bireysel varlığını unutmaya başlayıp, içinden çıkmakta zorlanan kitleleşme hareketine dâhil olması gibi etkiler karşısında iyileştirici bir çözüm önerisi ortaya koymaktadır ve çözümün sadece eğitimde olduğunu düşünmektedir (Önder, 2010). Gasset'in düşünsel

katkılarıyla biçimlenen varoluşçu felsefenin kökleri Birinci Dünya Savaşı'ndan önceye uzanır. Ancak bu akım, özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında derinleşen insani sorunların etkisiyle çok daha geniş bir taraftar kitlesi edinmeye başlamıştır (Durakoğlu, 2025).

Her iki dünya savaşına da tanıklık eden Gasset, felsefesini “yaşamsal akıl” kavramı çerçevesinde temellendirir (Conill, 1998). Ona göre yaşamın özü düşündürmektir ve yaşamsal akıl insanın soyutlamalardan uzaklaşıp dünyaya dönmesini sağlamaktadır (Nacak, 2021). Çünkü benin, kökten gerçeklik olan kendi hayatında, sadece bir kere deneyimleme imkânı olduğu bu yaşamı idame ettirebilmesi “yaşamsal aklı” nasıl kullandığına bağlıdır. Düşünmek insan için temel ihtiyaçtır ve insan düşünmek için yaşamaz, yaşamak için düşünür (Gasset, 1998a, 33). Dolayısıyla Gasset için düşüncenin bir araç olması insanın epistemolojiyi merkeze koyarak yaşamasının varoluşa ters düştüğünün göstergesidir. Ayrıca 17. yüzyıldan beri süregelen “bilen özne” düşüncesi “var olan” özne ile yer değiştirmektedir. Bu bağlamda “bilen özne”nin oluşturduğu bilimler “yaşamsal akıl” pratiğinin ancak bir bölümüne tekabül edebilir.

İnsan için yaşam, bir görevdir ve kesin cevabı olmasa da çözüm için çabalanması gereken problemler bütünüdür (Gasset, 1997). İnsan bu problemleri sadece burada ve şimdi yaşarken çözebilmektedir. Gasset için modern dünyada bilimin insan yaşamını kolaylaştırmaya dair çözüm önerileri yaşamsal aklın önüne geçiyor gibi görünmektedir. Ancak o, bilimin hiçbir zaman yaşamsal aklın önüne geçemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü bilimin ürettiği bilgi türünün insan yaşamı, düşünceleri, seçimleri gibi unsurların ontolojik derinliğini içermemesi onu her zaman ikincil yapmaktadır (Gasset, 2007a). Dolayısıyla ikincil bir düşünme şekli olan bilim, refleksiyonel olamadığı için sadece pragmatik bir yapıya sahiptir.

Yaşamsal akıl, refleksiyoneldir ve içinde “tarihsel akıl” bulunmaktadır (Cihan, 2010). Tarihsel akıl yaşamı daha iyi değerlendirmeye yarayan bir akıldır. Çünkü ancak tarihsel akıl ile bireylerin deneyimleri bir bütün olarak değerlendirilebilir (Gasset, 1998a). İnsan düşünen bir varlıktır. Düşünen bir varlık da eylemde bulunmak için karar veren, seçim yapan ve harekete geçen varlıktır. Bütün davranışlar bilincin ürünüdür (Karaca, 2016). İnsanın yaşadığı dünya bir olanak dünyasıdır. Eğer bu olanak dünyasında seçim yapma özgürlüğü olmazsa hayatın, hayat olmak açısından bir değeri, önemi kalmamaktadır.

Gasset için tek gerçek yaşam, insanın bilinciyle seçimler yapabildiği yaşamıdır ve bu yaşam insanın kökten gerçekliğini oluşturur (Gasset, 2015). Başkaları ise sadece “ben’in yaşamında olan”lardır. “Kökten gerçeklik” olarak her ben’in yaşamı tekbencilikten uzaktır ve özü gereği, kendinden başka her gerçekliğin kendini duyurabilmesi için bir araçtır (Gasset, 1998a). Kökten gerçekliği bizzat kendi yaşantısı olan insan, kendisini yaşar durumda bulur ve yaşadığı her şeyde yalnız olduğunu fark eder. Bu an, kişinin kökten yalnız olduğunu fark ettiği andır. İnsan yaşamı, başkasına aktarılamaz olduğu için özünde “kökten yalnızlık”tır (Gasset, 2007a).

Ben, varoluşunu gerçekleştirirken başka ben'lere katılarak özneler arası ilişki kurar. Diğerkâm olan ben, bedensel olarak çevre içinde, özneler arası düzeyde bir iletişim becerisine

sahip olsa da her ben diğerine yabancıdır (Gasset, 2007a). Bir toplum içinde yaşayan insan zorunlu olarak bir kültüre sahip olmak zorundadır (Gasset, 1998a). Her ben bir ailede doğar ve ilk olarak ailesinin kültürünü öğrenir (Doğan, 2010). Aile de kendi çevresinden kültürel olarak etkilenmiştir hatta her ben'in kendisi de bir kültürdür. Kültürel bir varlık olarak ben, bir grup ya da toplum içinde diğer ben'lerle karşılaşır ve diğer ben'lerle iletişim kurar (Elkin, 1995). Nitekim Gasset "Ben, benliğimle ortamımın toplamıyım." (Gasset, 1998a) der. Bu kapsamda kökten gerçeklik olarak her insanın kendi yaşamları için perspektifi farklıdır. Kültürü yaşatan ve aktaran en önemli unsur olan dil ise insanın çevresiyle bağını kuran en önemli öğedir.

İnsanın diğerkâm bir varlık olması, modern dünyaya kendini adayarak özünden uzaklaşması, kendi değerlerini, kültürünü unutmaması ya da artık eskisi kadar önem vermemesi zamanla kitle insanı hâline gelmesine sebep olabilir (Önder, 2010). Bu durum eğitimin ontolojik ve epistemolojik boyutunun ihmali anlamına gelmektedir. TYMM öğrenci profilinde öznenin ontolojik, epistemolojik ve zamansal bütünlüğü ile aksiyolojik olgunluk olgusunun önemini ortaya koymaktadır. Gasset'e göre devletler kitlelerle dolu olduğu için çok tehlikelidir (Nacak, 2021). Teknolojiyi elinde bulunduran devletler, işlevlerine indirgediği insanlara ihtiyaç duymaktadır. Kitlelerin alacağı tehlikeli kararlar karşısında birey olmak, bilinçli özne olmak gerekmektedir (Kiraz, 2015). Bu durum ancak eğitimle mümkün olmaktadır. Her toplumun kendi kültürel değerlerinin ihtiyacına göre oluşturması gereken bir eğitim modeli ve eğitim felsefesine ihtiyacı vardır.

TYMM'ye göre yetiştirilmek istenen öğrenci profili "yetkin ve erdemli" bir bireydir (TYMM, 2024). Yetkin ve erdemli birey, kitleleşme karşısında bilinçli bir "ben" inşa edebilecek bir öznedir. Bu birey belli bir alanda gerekli olan bilgi ve becerilere sahip olarak yetkinleşirken aynı zamanda ruhsal olgunluğa ve övülen meziyetlere sahip olarak erdemli bir varlığa dönüşebilir. Böylelikle birey yalnızca bilgiye sahip bir özne olmaz, aynı zamanda beceri, eğilim ve değerleri ile Gasset'in deyiimiyle yaşamsal aklını kullanmayı bilen bir özne olur (Karaca, 2016). Böylece birey dünyaya dönmesi, yaşamak ve var olmak için düşünmesi gerektiğini kavrar. Bu süreçte her bir seçiminin kıymetinin farkında olan birey, Gasset'nin deyiimiyle benin yaşamında olan kendinden başka her gerçekliği duyabilir (Ata, 2018). Bu bağlamda TYMM öğrenci profilinde merhametli özne ön plana çıkmaktadır. Bu kişi insanlara destek sağlamada duyarlı ve yardım etmek için çaba gösteren, ihtiyaç sahibi olanlara yardım etmeye meyilli, toplumsal sorumluluklarını yerine getiren, insanlara şefkatli bir yaklaşım sergileyen, onların ihtiyaçlarını duyan, hataları affedebilen, iyilik yapmaktan mutluluk duyan ve topluma faydalı olmak için çalışan diğerkâm bir özne olmaktadır.

2.1. Modernite ve Teknolojinin Gelişimi Karşısında Oluşturulan Eğitimin İçeriği

Gasset'e göre teknoloji insanın vazgeçemeyeceği bir unsurdur ve insanın tarihsel bir varlık olduğu gerçekliğinden hareketle teknolojinin insan yaşamını kolaylaştırdığı görülmektedir (Gasset, 1961). İnsanın değişimi ise doğayla değil tarihle mümkündür (Cihan, 2010). Bu bağlamda tarih içinde insanın değişimini irdelemek için de teknolojik değişimlere

bakmak gerekir. Teknolojik değişimler insanın ilgi ve ihtiyaçlarını değiştirmekte, devletlerin tekelinde olan, güce sahip olmak için sürekli yenilenebilen bir eğitim felsefesine duyulan ihtiyacı artırmaktadır (Ata, 2018). Bu bağlamda ise Gasset'in felsefi görüşleri yol gösterici niteliktedir.

Gasset modernizm ve teknoloji ile ilgili görüşlerinde metafizik ve antropolojiden hareket etmektedir (Gasset, 2007a). Ona göre metafizik ya da felsefi antropoloji, epistemolojiden ayrılmamaktadır. Dolayısıyla durum içinde varlık olmak -ve diğerleri ile iletişim zorunluluğunu içerdiği için diğerkâm olmak- aynı zamanda eylem varlığı olmak demektir. Eylem varlığı olan insan yaptığı çalışmalarla teorik düşünce geliştirebilir (Gasset, 2015). Bilginin, bazı filozofların yadsıdığı pragmatik bir boyutu vardır ve bu noktada Gasset, bilgiyi pratik bir soru olarak ele alır. Ona göre bilgi, teknoloji ile de ilgilidir ve teknoloji, insanın yeni varoluş biçimleri ortaya koyması anlamında yeni şeyler oluşturabilir (Nacak, 2021). Ancak teknoloji, karşılanması gereken yeni ihtiyaçlar ortaya çıkardığı için insanı da değiştirir (Jaume, 2016). Bu bağlamda eğitim felsefesi insanı şekillendirmek için en önemli araçtır çünkü eğitim felsefesi alanı doğrudan bilgi oluşturma ve uygulanabilirlik süreçleri ile bağlantılıdır.

Eğitim resmi olarak eğitim kurumlarında bir eğitim sisteminin genel çerçevesi içinde yürütülür. Aktarılan bilgi de her devletin kendi politikasına ait olan ve insanı şekillendirmeyi sağlayacak bilgidir (Gasset, 1998a). Eğitim değerlerle ilgilenir. Tüm eğitim uygulamaları “ethos” inşa etmeyi amaçlar (Aktürk, 2022). Dolayısıyla bilgi, değerlerden ayrılamaz. Her epistemik karar aynı zamanda bir değer meselesidir. Bu sebeple antropoloji, epistemoloji ve etik alanları yalnızca analitik olarak ayırt edilebilir ancak pratikte bütünseldir. Eğitim felsefesi ise tali bir disiplin değil tüm bu alanların kesişim noktasıdır (Jaume, 2016). (Bu bağlamda TYMM’de aksiyolojik olgunluk, öğrenci profilinin birleştirici ve tamamlayıcı boyutu olarak ifade edilmektedir. Bu durum aynı zamanda erdem-değer-eylem çerçevesinin temelini de oluşturmaktadır. Yetiştirilmek istenen bireyde vurgulanan ontolojik, epistemolojik, zamansal bütünlük ve aksiyolojik olgunluk bütünsel bir sistemdir. Bu aksiyolojik olgunluk ise bütüncül eğitim anlayışı ile kazandırılabilir. TYMM bu minvalde öğrenci profilini oluşturulurken insanın bütüncül gelişim alanlarını göz önünde bulundurmuş ve öğrencide çok yönlü gelişimi amaçlamıştır.

Gasset'in eğitim ve üniversiteyle ilgili fikirleri modern çağın tarihsel analizinden kaynaklanmaktadır (Gasset, 1998b). Aslında modern çağ, özellikle sözde bilgi sorunuyla -yeni bilim ve yöntem ile- bağlantılıdır. Eğitim zorunluluk olduğu için eğitim modelleri ve yöntemleri oldukça önemlidir (Jaume, 2016). Yaşam, insanın kendi başına öğrenebileceğinden çok daha fazla şeyi bilmeyi gerektirir. Bu anlamda öğretim, teknoloji gibi kültürel bir araçtır ve daha iyi bir yaşam biçimi sağlamayı amaçlayan bir icattır (Gasset, 1998b). Ancak teknoloji Gasset’e göre fiziksel aklın bir uzantısıdır ve insana ve topluma dair konularda sessiz kalmıştır (Karaca, 2016). Bu anlamda yaşamsal akıl devreye girmelidir. Toplumlarda bilgi eksikliği oluştuğunda, eğitim yaşamsal akıl yoluyla bireyin ihtiyaçlarını karşılayacaktır.

TYMM'de öğrenci profilinde üretken bireyi hedeflemektedir. Birey hedefleri olan, ülkesi ve kendi geleceğiyle ilgili hayal kuran, bu hedeflere ulaşmak için plan yapan, kendini bu hedeflere adanmış bireydir. Gasset'in ifadesiyle bilginin üretilmesi ve öğrenme yeteneğinin artırılması için öğrenme sürecine aktif olarak katılan ve öğrenmek için emek harcayan, öğrenmeye istekli bireyler yetiştirilmelidir. TYMM bu bağlamda öğrenme fırsatlarını arayan, azimli ve sabırlı, yeni fikirler üretme konusunda yetenekli öğrenci profilini öncelemektedir (TYMM, 2024).

Gasset, 20. yüzyılın bilgi sorunuyla bağlantılı olarak 21. yüzyılda pedagojinin büyük gelişimine vurgu yapmaktadır (Ata, 2018). Bilim insanlarının mümkün olan her şeyi icat ettiği yeni kapitalizm anlayışında, büyük bir karmaşıklık ve teknik sorunlar yer almaktadır. Bu nedenle, eğitim kapasitesini artırmak için çok daha fazla çaba göstermek ve pedagojik aktiviteyi güçlendirmek gerekmektedir (Jaume, 2016). Eğitimin yeni insan idealini oluşturmaya yönelik bir bilgi ideali bulunmaktadır ve bu insan yeni dünyaya dâhil olmalıdır (Gasset, 1998a). Gasset'in bu fikri, eğitime yeni bir perspektif kazandırmaktadır. Bu bağlamda TYMM Türkiye'nin yeni insan ideali olup, tarih içinde insanın değişimine odaklı ancak aynı zamanda teknolojik gelişmelere duyarlı üreten bireyleri hedefleyen bir modeldir. Bu model teknolojik gelişmelerle birlikte değişen insan ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurarak modern öznenin değerler dünyasından koparılışına bir tepki vermekte, aksiyolojik bütünlüğü olan özneyi yaratmayı hedeflemektedir.

2.2. Gasset'in Eğitim Felsefesi

Gasset'in eğitim felsefesi kitlelerin eğitimi üzerine bir düşüncüyü içermektedir. O "Üniversitenin Misyonu" eserinde bu düşünceden bahsetmektedir (Gasset, 1998b). Çünkü tarihsel süreçte yaşanan savaşlar kitlelerin harekete geçmesi ile mümkün olmuş ve kamuoyu gibi büyük bir güce sahip oldukları için seçkin azınlığın önünde büyük bir engel olmuşlardır (Gasset, 2007b). Kitlelerin sahip olduğu yanlış bir düşünce âdeta bir silah gibi gelişimin önünde durmaktadır (Gasset, 1998b). Dolayısıyla geleceğin büyük tehlikesi olarak kitleleşme ile mücadele edebilmek için eğitimi vazgeçilmesi ve değiştirilmesi mümkün olmayan bazı temeller üzerine inşa etmek ve eğitimin kalitesini artırmak için bütünlük ve epistemolojik bütünlüğe önem vermek gerekmektedir.

Gasset ilk olarak eğitimin bireyselleştirme, ekonomi ve güncellik ilkesine dikkat çekmektedir (Gasset, 1998b). Her öğrencinin ilgi ve ihtiyaçları farklı olabilir. Bu sebeple güncel müfredatlarda eğitim veren öğretmenler, öğrencilerin zihinsel ihtiyaçlarına yönelik çalışma yapmalıdır. Ayrıca eğitimde gerekli materyallerin sağlanması ekonomi ilkesi ile yakından ilgilidir. Ancak bu üç temel üzerine verimli bir değer eğitimi yapılabilir.

Gasset'in üzerinde durduğu en önemli konu "kültür eğitimi"dir (Gasset, 1998b). Bu eğitim modeli sırasıyla evrenin fiziksel imgesi (fizik), organik yaşamın temel konuları (doğabilim), insan soyunun geçirdiği tarihsel süreç (tarih), toplumsal yaşamın yapısı ve işleyişi (toplumbilim), evren tasarımı (felsefe) oluşmaktadır (Karaca, 2016). Ona göre kültür bilim

değildir. Çağdaş toplumlardaki üniversitelerde kültür aktarımı azalmaktadır. Kültür aktarımının azalması sonucunda kitle insanı ortaya çıkmaktadır (Gasset, 2007b). Gasset'e göre kitle insanı bilgili, meslek sahibi ancak kültür fakiri olan bir barbardır. Ona göre dünyanın içinde bulunduğu bu durum ihtisaslaşma barbarlığıdır (Nacak, 2021). Bu bağlamda Gasset, bilinçsizce ihtisaslaşmanın önüne geçmede fiziksel aklın yerine yaşamsal akıl kavramının önemine vurgu yapmaktadır. İnsana dair bütün sorunların çözümünde yaşamsal akıl merkeze alınmalıdır (Gasset, 2007a). Bu bağlamda kültür ve değer öğretimi eğitime kanalize edilmelidir ve bunu ihtisaslaşma barbarı olmayan bilim insanları yapmalıdır. Gasset'e göre bu idealin gerçekleşmesi ancak "Kültür Fakülteleri"nin kurulmasına bağlıdır (Gasset, 1998b). Çünkü insanın yaşamını idame ettirmesi için gereken yaşamsal akli onun iradi bir varlık olduğunun göstergesidir. İnsan iradesi ile seçim yapar, davranışlarda bulunur, eğitir, eğitilir, tarihini oluşturur, değerleri öğrenir ve öğretir (Kneller, 1964). Dolayısıyla kitleleşmenin oluşturduğu kamuoyu tehdidinin karşısında üstün değerleri ile mücadele eder. Bu durum ancak kültür ve değer eğitimi ile mümkündür.

İhtisaslaşma barbarlığına karşı yeni bir reform öneren Gasset'e göre eğitim yukardan aşağıya doğru olmalıdır (Gasset, 1998b). Öncelikle her ülke, kendi kültürel yapısını en iyi şekilde bilmelidir ve gelişmiş ülkelerden eğitim modelleri alıp uygulamaya çalışmamalıdır. Eğitim ilk amacı iyi bireyler yetiştirmek olmalıdır. İyi bireyler yetiştirmek için eylemde bulunması gerekenler de bir dönem kitlelerin dışladığı "seçkin azınlık" olmalıdır (Işık, 1998). Canlı/yaşayan bir kültür eğitimi, halinden memnun olan alt-insan/kitle insanların da eğitimidir (Gasset, 1998b). Bu sayede yeni eğitim modeli ile yetiştirilen bireylerden oluşan bilim insanı ihtisaslaşma barbarlığından uzak, değerlerine sahip çıkan bir kişi olmaktadır. Ayrıca bilim yapan ve eğitim veren kişilerin farklı olması daha verimli bir eğitim idealinin gerçekleşmesine olanak sunmaktadır.

Gasset'in üniversiteye atfettiği bazı görevler mevcuttur. Bunlar; kültür aktarma, bir iş veya serbest meslek öğretme ve bilgiyi araştırma ve artırma görevleridir (Karaca, 2016). Ona göre eğitimde kullanılacak bilginin içeriği de çok önemlidir. Ortaokul ve lisedeki öğrencilerin her bilgiyi öğrenmesi imkânsızdır ve bu bağlamda her bilginin öğretilmesine gerek yoktur. Bu kademelerde okuyan öğrenciler yalnızca ihtiyaçları kadarını öğrenmelidir (Gasset, 1998b). Özellikle 21. yüzyılda eğitim müfredatı oluştururken bu hususun dikkate alınması gerekmektedir (Karaca, 2016). Gasset'in çözümü, temel görevi öğretmek olan bir öğretmene karşılık, temel görevi araştırma yapmak olan öğretim görevlilerinin olmasıdır (Gasset, 1998b). Bu anlamda, yükseköğretimde iyi bir profesyonelin pedagog ve araştırmacı olarak aynı ölçüde eğitime ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu ideal bir durumdur ancak deneyimler, birçok profesyonelin bu en yüksek standartlara ulaşmaktan çok uzak olduğunu göstermektedir (Jaume, 2016). Bu kapsamda TYMM'nin öğrencide kazandırmak istediği değerler ile aynı zamanda bir kültür aktarımını içerdiği düşünülmektedir. TYMM müfredatı, bütünsellik içeren bir sistem olarak öğretmeni yalnızca öğretme işini yapan kişiler olarak ele almamaktadır. Ders öğretim süreçleri

uygulamaya ve zenginleştirmeye yönelik içeriklerle aynı zamanda hem öğrencinin hem öğretmenin öğrenmeyi ve araştırmayı bilen kişiler olmalarını hedeflemektedir.

3. MENGÜSOĞLU'NUN TEMEL KAVRAMLARI VE FELSEFESİ

Takiyettin Mengüsoğlu (1905-1984) insana felsefi açıdan yaklaşan önemli bir Türk filozoftur (Bulutoglu, 2015). Mengüsoğlu, fenomenolojiyi bir yöntem olarak benimsemiş (Kahraman, 2018), ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojinin temsilcisi olmuştur.

Mengüsoğlu, ontolojik temelli felsefi antropolojisini oluştururken N. Hartman'ın temsilcisi olduğu "Yeni Ontoloji" fikrinden etkilenmiştir. Hartman'a göre varlıklar tinsel, psikik, organik ve inorganik olmak üzere belirli katmanlarda sıralanır ve bu katmanlar insan bütünlüğünde bir araya gelir (Hartmann, 1946). Bu bağlamda fikir zeminini oluşturduğu düşünülen hocası Hartmann'ın, Mengüsoğlu'na fikir babalığı yaptığı söylenebilir. Ancak Mengüsoğlu insana dair fenomenleri oluştururken katman sıralaması yapmadan ya da biyolojik kuramlardan etkilenmeden, insanı felsefi varoluşsal bir temele yerleştirir. İnsana dair belirlediği her fenomen onun temel kavramıdır.

Mengüsoğlu'na göre insan varlığı, alanı ontolojik ve epistemolojik olarak bilim, sanat ve teknolojinin yaratıcısı olma, değerlerin sesini duyma, özgür olma, önceden görme, önceden belirleme, zamansal bir varlık olma gibi insan fenomenlerinin ve başarılarının hiçbirisi doğuştan gelmemiştir. İnsan bu fenomenleri hayatında yaptığı seçimlerle gerçekleştirmektedir. (Mengüsoğlu, 1977). Dolayısıyla bütün fenomenler bir çabanın sonucudur ve insan bunları gerçekleştirebilecek biyopsişik yeteneklere sahiptir (Mengüsoğlu, 2017a). İnsanın kendisinde ham olan yeteneğini işlemesi sadece eğitimle mümkündür. Bu sebeple Mengüsoğlu insanı eğiten ve eğitebilen bir varlık olarak görmektedir. İnsan yaşamak için öncelikle ihtiyacı olan her şeyi öğrenmek zorundadır.

3.1. Mengüsoğlu'nun Ele Aldığı Fenomenler Kapsamında Oluşturulabilecek Eğitim Felsefesi

Eğitim felsefesi söz konusu olduğunda Mengüsoğlu'nun görüşlerini yapıp eden, çalışan, iradi faaliyetleri olan, değerleri duyan, kültürel, tarihsel bir varlık olarak insan fenomenleri bağlamında incelemek yeni TYMM için daha etkili olacaktır.

Değerler alanı ile ilgilenen Mengüsoğlu'nun görüşleri felsefe tarihinde felsefi antropoloji olarak nitelendirilmektedir. Ona göre antropoloji ne bir bilgi teorisi ne bir etik ne de bir ontolojidir. Felsefi antropoloji değer adını alan bütün ilkelerin, insanın yapıp etmelerinin bir determinasyon ilkesi olduğunu gösteren fenomenleri ortaya koyar ve betimlerse bu onun için yeterlidir (Mengüsoğlu, 2017a).

Mengüsoğlu üç değer grubundan söz etmektedir. Bunlar yüksek değerler, araç değerler, davranış değerleridir. Yüksek değerler grubuna sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak ve haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerler girer. Araç değerler grubuna ise ilgi ve çıkarın değerleri olan yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik, kıskançlık ve vital/hayati değerlerle her türlü

maddesel değerler ve benzerleri girebilir. Üçüncü grup değer ise modanın, zevkin, alışkanlığın değerleri, temelini toplumun sosyal yapısında, ulusların geleneklerinde bulan değerler, davranış ve görgü kuralları, zamanla otomatlaşan eylemleri gösteren değerler, sorumsuz ve benzerleri gibi değerler girmektedir (Mengüşoğlu, 2017a). Mengüşoğlu bu değerleri, insanın yapıp etmelerini determine ederler yerine yönetirler demeyi tercih etmektedir.

Yüksek değerler ve bunlara dayanan yapıp etmeler insandan insana, ulustan ulusa, çağdan çağa bir değişikliğe uğramaz. Verilen sözü tutmak, dürüst ve güvenilir bir insan olmak, doğru ve haklı olmak her insan, ulus, kültür çevresi için aynı anlamı taşımaktadır. Aynı durum olumsuz değerler için de geçerlidir. Yalan söylemek, dürüst olmamak, haksızlık yapmak, sözünü tutmamak bütün insanlar ve toplumlar için aynı şekilde olumsuzdur (Mengüşoğlu, 2017a).

Bilgi insanın temel bir eylemidir ve bu eylem insanın öteki eylemlerini taşımaktadır. Bilgi bir örgüdür ve bütün insan sferleriyle ilgisi bulunmaktadır. Bu bilgi türü ile insanın eğitimi ve kültür düzeyi, geçmişteki ve şimdideki başarıları, dilinin yapısı, bilimi ve tekniği, dini, sanat çalışmaları gibi çeşitli faktörleri de içine almaktadır (Mengüşoğlu, 2017a). Mengüşoğlu'na göre insan yapıp etmelerinin toplamıdır ve insanın yaşamını eğitim yönetmelidir. Dolayısıyla bir kültür varlığı olarak eğitilen insan için eğitimde değer duygusunun kazandırılması çok önemlidir.

Ontolojik temelli antropolojide yapıp-eden bir varlık olarak insan anlayışında insan, süje ve obje olarak iki varlık alanından öte somut bir bütün olarak ele alınır. İnsan yaptığı bütün eylemlerde aynı insandır ve hangi alanda yapıp ederse o yöne doğru değişime uğramamaktadır. Eylemlerde bulunan her daim aynı insandır. Yapıp etmeler, doğrudan ya da dolaylı – refleksiyonlu- bir karar bekleyen, koşulsuz gerçekleştirme isteyen yani günlük yaşamda insanın yapmakta zorunlu olduğu -beslenme, barınma gibi- ya da öğrenmeye dayalı otomatikleşen davranışlar olarak gerçekleşmektedir (Mengüşoğlu, 2017a). İnsanın yapıp etmeleri tarih içinde oluşur. İnsan tarihi olan, tarihi oluşturan bir varlıktır.

Tarihsel bir varlık olarak insan konusunda zaman kavramı oldukça önemlidir. İnsan tarihini kendisi yapar, tarih ona hazır olarak verilmez. Geçmiş, şimdi ve gelecek üçlüsünden oluşan zaman öznel ve nesnel zaman algısını beraberinde getirmektedir. Herkes için aynı olan dilim nesnel zaman, kişisel algılarımıza dayalı zaman ise öznel zaman olmaktadır. Geçmiş yaşanmış şimdilerden, gelecek ise yaşanacak şimdilerden oluşmaktadır. İnsan bu zaman dilimi içinde aktif olarak varlığını sürdürmektedir. İnsan başarılarını tarih içinde göstermektedir. Uluslar yıkılsa bile tarih sahnesinden silinmemektedir. Antropolojik tarih sadece insanlığın krizleriyle ilgilenmemektedir, aynı zamanda sanat, bilimsel ve teknik başarılarına da yer vermektedir. Tarihin antropolojik görüşle ele alınması demek onu bütün varlık koşullarıyla ele alınması demektir (Mengüşoğlu, 2017b). Bu kapsamda TYMM öğrenci profilinde vatansever ideali ile bayrağını seven, diline sahip çıkan, vatanını, milletini seven ve savunan, gelişmiş bir devlet bilincine sahip, kendi ülkesinin çıkarlarını üstün tutan, vatandaş olarak hak ve sorumluluklarını bilen bireyi incelemektedir. Bununla birlikte TYMM öğrenci idealinde estetik

ideali ile güzelliğe duyarlı, olgun, seçici, zarif, ölçülü ve sanatsal yeteneklerini bilen ve kullanan bireyi vurgulamaktadır. Mengüşoğlu'nun ifade ettiği tarihsel bir varlık olarak insan TYMM'de vurgulanan vatansever ve estetik idealde toplumunun tarihsel, sanatsal, bilimsel ve teknik başarılarını üreten, tanıyan ve koruyan insandır.

Değerleri duyan bir varlık olarak insan kavramından söz eden Mengüşoğlu antropolojik bir değer kavramı ortaya koymaktadır. Ona göre insanın aktif olarak yapıp etmelerini gerçekleştirmesi onun değerleri duyan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Mengüşoğlu insan hayatının ağırlığını belirsizlikte bulur. Ona göre insanı araştıran bilimler, onu tanıtmak yerine bilinmez hâle getirmiştir (Bayraktar ve Dombaycı, 2020). İnsan hayvanlardan farklı olarak hayatını belli amaçlar, hedefler, planlar üzerine gerçekleştirir. İnsan içinde bulunduğu sonsuz durumların hakından gelebilecek bir güce sahip değildir. Bu nedenle amaçlarını, hedeflerini, planlarını bir defada gerçekleştiremez. İnsan gerçekleştirmesi gereken eylemlerini düzenleyen, onları önemine göre sıraya koyan bir organa gereksinim duyar. Bu organ insan için bir değer organıdır. İnsan değer organı vasıtasıyla değer duygusuna dayanarak, araç arayarak ve seçerek hareket etmekle istediklerini gerçekleştirmektedir. Ona göre değerler alanı kanıtlanamasa da bu, onların varlığının yadsınmasını gerektirmez. Değerlerin varlığı, hayat fenomenlerini betimlemekle ve insanın değer duygusuna başvurulmasıyla gösterilmektedir (Mengüşoğlu, 2017a). Bu bağlamda TYMM iradeli bir öğrenci profili ile hedefleri olan ve bunlara ulaşma kararlılığı ile çalışan, tutarlı, ilkeli, kendine güvenen, öfkesini kontrol edebilen ve sorumluluk alan bir birey yetiştirmek istemektedir (TYMM, 2024). İradeli öğrenci kavramsallaştırması amacını ve hedefini planlayabilen, seçerek hareket edebilen Mengüşoğlu'nun deyiimiyle değerleri duyan bir varlık olarak insan kavramı ile oldukça tutarlıdır.

Çalışan bir varlık olarak insan fenomeninde insanın doğa karşısında yaşamını sürdürebilmesi için çalışması gerektiği görülmektedir. Kendini bir şeye verme, sevmeye, yapıp etmeye, değer verme, ideleştirme vb. fenomenlerle birlikte insanın somut bütünlüğünü ifade eden bu alanda eğitim önemli bir yere sahiptir. Seilmeyen çalışma, anlamdan yoksunken kendini vererek yapılan çalışma belli bir amaca yönelik olduğu için anlamlı çalışma olmaktadır. Bilim, felsefe, sanat gibi alanlar araç değerler statüsünde ele alındığında anlamını kaybeden çalışma hâline gelmektedir ve kişiler unvan için işlerini yaptıklarında, sosyal çevre tarafından belirlendiklerinden, gerçekte hak etmedikleri hâlde toplumda belli statü elde etmektedirler. İnsan, otomatikleşen iş alışkanlıklarından ya da sadece unvan sahibi olmaya çalışan biri olmaktan çıktığında bu fenomenin hakkını vermektedir (Mengüşoğlu, 2017a). Bu da ancak değer duygusu ile olabilmektedir.

Değer duygusu alanında eğitim çok önemli bir rol oynamaktadır. Bir değer duygusu kökleştiği zaman ortadan kaldırılamaz. Bu alanda verilen eğitim gecikirse dinsel ahlak dersleri ve öğütleri de işe yaramamaktadır. Değer duygusunun gelişmesini ancak çocukluk zamanında çok erken başlayan bir eğitim sağlayabilir. İnsanın diğer yeteneklerinin gelişmesi için de aynı

şartlar gerekmektedir (Mengüşoğlu, 2017a). 20. yüzyılda eğitim veren okullarda din ve ahlak eğitiminin eksikliğinden dolayı sosyal çevre bozulmuştur. Bu sebeple eğitim sonucunda başarısızlığın kaçınılmaz bir şey olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Ancak Mengüşoğlu, insanı, kendi yaşadığı hayattan daha fazla etkileyen hiçbir telkin, din ya da ahlak dersinin olmadığını belirtmektedir. Ona göre eğitilen insan, yakın çevresinde liyakat temelli bir yaklaşımdan hareket edildiğini bildiğinde kendisi de bu doğrultuda hareket edebilir (Mengüşoğlu, 1977). Diğer türlü insan ancak araç değerlere hizmet etmektedir.

Mengüşoğlu'na göre araç değerler olan yarar değerleri, bilgi değerleri ile her türlü maddesel varlık değerleri, ekonomik, teknik vb. değerler yüksek değerleri egemenliği altına alabilmektedir. Ona göre eğitimde özellikle yüksek değerlerin yarar değerlerinin buyruğuna girmemesine, onlara sadece bir araç olarak hizmet etmemesine çalışılabilir. Reel hayatta araç değerlerin yüksek değerlerin buyruğu altına girmesiyle karşılaşılabilir ancak yüksek değerlerin araç değerlerinin buyruğuna girmesi yanlış bir durumdur ve tehlikelidir (Mengüşoğlu, 2017a). Bu bağlamda TYMM hedeflediği öğrenci profili ile değerler alanını içselleştirmiş bireyleri incelemekte, bu birey de araç değerler uğruna yüksek değerleri heba etmemektedir.

Değer duygusu alanında gelişmelerin yaşanabilmesi için eğitime çok büyük rol düşmektedir. Eğitim yoluyla bireylerin biyolojik ve psikolojik özellikleri geliştirilebilir. İnsan hem iyi hem kötü yeteneklerle birlikte dünyaya gelir. Kişinin yetenekleri olduğu gibi bırakılırsa yetenekler ve değer duygusu gelişmez. Eğitim kişide var olan bu potansiyeli iyi ya da kötü yönde geliştirebilir. Bir toplumda idealist insanların sayısı arttırılmak isteniyorsa bu yetenekler olumlu yönde geliştirilmeli ve üst seviyeye çıkarılmalıdır. Mengüşoğlu'na göre kişide hâlihazırda var olan yetenekler uygun bir eğitim verilmezse üst düzeye erişemez ve dolayısıyla değer duygusu da alt seviyede kalır (Mengüşoğlu, 2017a). Sonuç olarak bireylere verilecek eğitim eğer bireyin biyopsişik varlık yapısındaki yeteneklerini geliştirebilecek değer-erdem-eylem çerçevesi kapsamında sunulmazsa bireylerin doğuştan gelen kapasitelerinin yüksek bir düzeye erişmesi mümkün olamaz. Bu bağlamda TYMM'nin öğrenci profilinde ve değer-erdem-eylem çerçevesinde ahlaklı, bilge, sorgulayıcı ve vatansever bireyler yetiştirerek yüksek değerlere sahip bir nesil inşa etmeyi hedeflediği görülmektedir.

4. GASSET VE MENGÜŞOĞLU'NUN TYMM'DE HEDEFLenen ÖĞRENCİ PROFİLİ KAPSAMINA GİREN DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRMASI

Gasset, kültürü bireyin sorumlu ve yüksek bilinç sahibi bir birey profili geliştirmek için önemli görmektedir. Bu bağlamda eğitim yalnızca teknik bilgi ile donatılmış modern insanı oluşturmamalı, aynı zamanda evrensel bir insanlık anlayışı ile donatılmalıdır. Bu bağlamda Gasset, kültürü toplumsal mirası ve geçmişi yansıtan bir araç olarak görmektedir. Mengüşoğlu ise kültürü bireyin değerleri üzerinden ele almaktadır. O, eğitime önemli bir sorumluluk yükler. Birey eğitim yoluyla toplumsal değerlere adapte olmakla kalmaz, mevcut değerleri içselleştirerek kendi yaşamındaki eylemlerinde ve seçimlerinde ortaya koyar. Bir taraftan doğanın yasalarına bağlı diğer taraftan karar verebilme hususunda özgür olan birey, eğitim ile

zaten kendinde var olan fenomenleri gerçekleştirmeye çalışan birey haline gelir. Ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojinin önemi burada daha görünür hâle gelmektedir.

Gasset toplumsal bir varlık olarak insanın toplumla bütünleşmesinde kültürün etkisinden söz etmektedir (Cihan, 2010). Kültür toplumu bir arada tutmaktadır. Birey eğitim süreçlerinden geçerken kültürel ve toplumsal mirasa saygı duymayı, kültürel olarak kendini ifade etmek suretiyle kültürel bir kimlik inşa etmeyi öğrenmektedir. Bireyin toplumsal olarak rollerine hazırlanması eğitimin kültürel mirası aktarması ile ilişkilidir. Birey kültür eğitimi alırken evrensel değerleri de öğrenmelidir (Karaca, 2016). Mengüşoğlu ise bireyin üzerinde toplumsal değerlerin etkisi olsa da bireyin kendi içsel değerlerini bulması ve özgür iradesiyle yaşamını şekillendirmesi gerektiğinin altını çizer (Kahraman, 2018). Ona göre toplumsal değerler, bireyin kendi ahlaki sorumlulukları doğrultusunda şekillenmelidir. Eğitim süreçlerinden geçen bireyler değer inşalarını kendi bilinçli kararları ve etik sorumlulukları doğrultusunda şekillendirmelidir.

Mengüşoğlu ve Gasset'in her ikisinde de insan somut bütünlüğü içinde bilgiyi üreten ve işleyen bir yapıya sahiptir. Onlara göre eğitimde bu somut bütünlük göz ardı edilmemelidir. Bu suretle kültür eğitimi ve değer öğretiminin beraberinde gelen aksiyolojik olgunluk kişiyi başarıya ulaştırmakta, kendini gerçekleştirme yolunda önemli bir etken olmaktadır. Yakın dönemlerde farklı coğrafyalarda yaşayan iki filozofta küresel çapta göze çarpan insan ve eğitim problemini ele almaktadır. Özellikle her kültürün kendine has eğitim sisteminin olmasını savunan Gasset, milli değerlerin korunması ve aktarılmasının önemine vurgu yaparken, Mengüşoğlu evrensel bir değer sistemi benimseyerek fenomenlerin inşası ve korunmasında bireysel özelliklere vurgu yapmaktadır. Bu noktada iki düşünürün felsefesinin TYMM'deki anlamı karşılığını bulmaktadır.

4.1. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (TYMM)

TYMM'ne göre yetiştirilmek istenen öğrenci profili “yetkin ve erdemli” bireydir. TYMM'de yetkinlik ve erdem, birbirini tamamlayan iki önemli değer olup yetkinlik belli bir alanda gerekli olan bilgi ve becerilere sahip olmayı ifade etmektedir. Erdem ise ruhsal olgunluğu ve ahlaken övülen meziyetleri kapsamaktadır. Bu bağlamda öğrencide yetkinliğin ve erdemliliğin kazandırılması için bilgi, beceri, eğilim ve değerler ön plana alınmıştır.

TYMM; insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak göz önüne alan bütüncül bir eğitim anlayışı benimsemekte, yetkin ve erdemli bireylerin yetiştirilebilmesi noktasında özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu bağlamda insana bakışta “ontolojik bütünlük”, bilgiye bakışta “epistemolojik bütünlük” eğitim sürecine bakışta “zamansal bütünlük”, değerlere bakışta ise “aksiyolojik olgunluk” kavramları TYMM'nin öğrenci profiline temel teşkil etmektedir (TYMM, 2024).

4.1.1. Ontolojik Bütünlük: Ruh ve Beden Bütünlüğü

İnsanın ontolojik bütünlüğünü esas alan TYMM, öğrencinin bireysel gelişimini ruh ve beden boyutlarını içeren bütüncül bir bakış açısına dayandırır. Bu model, öğrencilerin zihin

gelişimlerinin yanı sıra beden ve duygu yönünden de gelişmelerini amaçlamaktadır. Beden insanın fizyolojik yapısını, ruh ise kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duygusal yetilerin tümünü ifade eder.

İnsanın bedenlen, ruhen ve sosyal açıdan iyilik hâli olarak tanımlanan sağlık, kişinin hem kendi içinde hem de sosyal çevresiyle denge içinde olmasına bağlıdır. Beden sağlığı; sağlıklı beslenme, uyku, egzersiz ve bağımlılıktan kaçınma gibi faktörlere bağlıyken ruh sağlığı; sorumluluk duygusu, irade ve disiplinin yanı sıra ahlaki değerler, inanç, vatanseverlik, merhamet, şefkat, iyilikseverlik, seçicilik gibi iç dünyayı şekillendiren özellikleri barındırmaktadır (TYMM, 2024).

İnsanın ontolojik bütünlüğü hem kendisi hem de toplum açısından sağlıklı ve dengeli bir insan olması anlamına gelir. Bütünlüğün korunmasında ise kişinin kendi kendini yönetme becerisine sahip olması temel bir koşuldur. Bu da akıl ve vicdanın birlikte hareket etmesiyle mümkündür. Akıl ve vicdan, kişinin hem kendi iç dünyası hem de sosyal ve fiziki çevresiyle denge ve uyum içinde olmasını sağlayan en önemli faktörlerdendir (TYMM, 2024).

Gasset'e göre insanın çevresiyle olan uyumu yaşamını idame ettiren aklını -yaşamsal aklı- nasıl kullandığıyla ilgilidir. Mengüşoğlu'nda ise insanın otonom yapısı itibarıyla kendi iç dünyası ve çevresiyle denge hâlinde olması ruhsal iyiliği için önemli bir durumdur. Bu bağlamda iki filozofta da somut insan bütünlüğünün önemine vurgu yapılır. Bilgiyi önceleyen insandır. Dolayısıyla eğitimde ontolojik bütünlüğe ulaşma hedefi iki filozof içinde ilk sırada yer aldığı görülür.

4.1.2. Epistemolojik Bütünlük: Bilgi ve Bilgelik

Çok yönlü düşünme becerisinin geliştirilmesini amaçlayan epistemolojik bütünlük; öğrencinin nasıl düşündüğü, bilgiye nasıl eriştiği ve bilgiyi nasıl öğrendiği gibi hususlarla ilgilidir. Bu çerçevede öğrencinin meraklı olma, eleştirel düşünme, analitik düşünme, esneklik, iş birliği yapabilme, problem çözme gibi eğilim ve becerileri geliştirmesi oldukça önemlidir (TYMM, 2024).

Öğrencilerin bilgiye ulaşmakla yetinmeyip günlük hayatta karşılaştıkları sorunlara çözüm bulmak, ahlaki kararlar almak ve karmaşık durumları anlamlandırmak için bilgiyi kullanabilme becerisi kazanmaları gerekmektedir. Bu sayede öğrencilerin bilgilerini hayatın her alanında etkili bir şekilde kullanabilen bilge bireyler olmalarının da yolu açılmış olur. Bilgi ve erdemin bir araya gelmesiyle gerçekleşen olgunluk ile insanın öz varlığını tanımasıyla oluşan ve çok yönlü bir bakış açısını ifade eden bilgelik, epistemolojik bütünlüğün diğer bir yönünü teşkil eder (TYMM, 2024).

Fenomenolojik doğrultuda bireyin kendisini ve çevresini doğru anlamlandırabilmesi bilgi ve bilgelik yolunda önemli bir adımdır. Gasset'e göre insanın yaşamını idame ettiren akıl eğitim için önemli bir araçtır. İnsanın kendisi, çevresi ve hayatı hakkında kanı oluşturma bilgiyi nasıl işlediğine bağlıdır. Mengüşoğlu'na göre de insan, bilgiyi var olanlara dayandırarak

oluşturur. Bu bağlamda hayatta insanın gerçekleştirdiği her fenomen onun başarılarıdır ve her başarı epistemolojik bütünlüğe gönderme yapmaktadır.

4.1.3. Zamansal Bütünlük: Geçmişten Geleceğe Eğitim

Hayatın her aşamasında devam eden eğitimin geçmişten geleceğe uzanan bir süreç olarak ele alınması gerektiğini vurgulayan zamansal bütünlük, öğrencinin bireysel geçmişi ile sınırlı olmayan bir kavramdır. Toplumun bir ferdi olarak öğrenci, içinde büyüdüğü toplumla ortak bir geçmişe sahiptir. Eğitim sürecinin bir parçasını da içinde yaşanan toplumun sahip olduğu tarihsel tecrübe oluşturur. Bu tecrübeyi sürece dâhil etmek; milletçe sahip olunan ortak bilinç, kültür ve değerlerin öğrenciye kazandırılmasıyla mümkündür. Edinilen bilgi ve tecrübeler hem toplumun hem de öğrencinin başarısına zemin hazırlar. Bu nedenle öğrenci profili oluşturulurken akademik gelişimin yanı sıra birey ve toplum çerçevesinde başarı, deneyim ve öğrenme süreçleri dikkate alınmıştır (TYMM, 2024).

Gasset'e göre nesiller tarih sahnesi içinde yetişir. Dolayısıyla her birey tarihini bilmelidir. Ortak kültürü içselleştiren nesiller ülkelerini geleceğe taşımaktadır ve dünyada değişim gerçekleştirmektedir (Gasset,1962). Mengüsoğlu'na göre ise insan tarihsel bir varlıktır (Mengüsoğlu, 2017a) ve varoluşsal somut bir bütün olarak insan belli bir tarihsellik içerisinde isteyen, eyleyen ve düşünen varlıktır (Mengüsoğlu, 2014). Bu bağlamda insanın varoluşsallığı içinde olaylar karşısında ilgisiz kalması düşünülemez (Mengüsoğlu, 2017b). Dolayısıyla insan geçmişten geleceğe uzanan, tarihsel olan ve tarih üreten bir varlıktır.

4.1.4. Aksiyolojik Olgunluk: Ahlaki Bilinç ve Estetik Bakış Açısı

Aksiyolojik olgunluk, etiğin ve estetik değer yargılarının olgunlaşmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda öğrencinin değerleri ve ahlaki ilkeleri anlayıp değerlendirmesini; bunlara uygun davranma becerisiyle çevresini algılamada, düşüncelerini hayata geçirmede ve üretmede estetik duyarlılığa sahip olmasını kapsamaktadır. Bu sayede öğrencinin ahlaki bir bilinç geliştirmesi, güzellik anlayışını ve edindiği değerleri eylemlerine yansıtması amaçlanmaktadır (TYMM, 2024).

Gasset bu noktada eğitimde değerlerin muhafaza edilmesini sağlayan ve bu değerleri nesillere aktarma görevini üstlenen "Kültür Üniversiteleri"nin kurulması gerektiğini belirtir. Kültür üniversiteleri ihtisaslaşma barbarlığının çözümü niteliğindedir. Mengüsoğlu felsefesinde de değerleri duyan varlık olarak insan, yüksek değerleri hedefleyen birey olarak yetiştiğinde ahlaki ve estetik değerleri benimseyen, kendisi, çevresi ve ülkesi için çalışan erdemli ve yetkin birey profilini oluşturmaktadır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

21. yüzyılın teknik akılcılığı, öznenin varoluş sürecini askıya almaktadır. Bu bağlamda eğitim sistemleri salt bilgi aktarımından ziyade bireyin değerlerle donatılmasını, ontolojik bütünlüğünü korumasını ve aksiyolojik olgunluğa ulaşmasını hedeflemek durumundadır. Bu araştırmada incelenen TYMM, bireyin zihinsel gelişiminin yanında ahlaki gelişimini de esas alarak bütüncül bir eğitim yaklaşımı sunmaktadır. TYMM'nin hedeflediği öğrenci profili;

bilimin yolunu takip eden, bilgiyi toplumsal sorumlulukla harmanlayan, kültürel kimliğini tanıyan, bunları tarihsel süreklilik içinde anlamlandıran bireylerden oluşmaktadır. Bilgiye sahip olan, aynı zamanda değerlerine sahip çıkarak eylemlerde bulunan yetkin insan, geleceğe umutla bakan insandır. TYMM'deki öğrenci profili Türkiye'nin yetiştirmek istediği insan ideali olup insanın tarih içinde yaşanan değişimine odaklı olduğu, aynı zamanda teknolojik gelişmelere duyarlı bir modeldir.

Bu araştırmada ele alınan Gasset ve Mengüsoğlu'nun felsefi antropolojileri, TYMM'nin öğrenci profiliyle örtüşen nitelikli bir insan tasavvuruna işaret etmektedir. Gasset'in "ben olma" süreciyle tanımladığı kendini gerçekleştirme hedefi ve kültürel aidiyet bilinci, TYMM'nin öğrencide inşa etmek istediği düşünsel ve ahlaki altyapıyla uyumludur. TYMM'nin kültürünü koruyan, bilen ve değerlerine uygun yaşam biçimini tanıyan öğrenci profiline paralel olarak Gasset, "Kültür Üniversiteleri"nin kurulmasının ülke adına faydalı olacağını düşünmektedir. Bu bağlamda ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik içerik olarak kültür eğitiminin verildiği bu kurumlarda, hak ve sorumluluklarını bilen, ahlaki olgunluğa ulaşmış, bilmeyi ve öğrenmeyi ülkenin yetkinleşmesi için kullanan insan yetiştirmek hedeflenmektedir. Bu modeli uygulayan öğretmenler Kültür Üniversitelerinde eğitilmektedir.

Mengüsoğlu'nun felsefi antropolojisine benzer bir şekilde TYMM bireylere verilen eğitimde bireyin biyopsişik varlık yapısındaki yeteneklerini geliştirebilecek değer-erdem-eylem çerçevesi sunmaktadır ve bireylerin doğuştan gelen kapasitelerinin yüksek bir düzeye erişmesine odaklanmaktadır. Aynı zamanda Mengüsoğlu'nun insanı yapıp eden, değerleri hisseden, tarihsel ve kültürel bir varlık olarak ele alması TYMM'nin değer-erdem-eylem eksenli insan idealinin felsefi dayanağını oluşturmaktadır. TYMM küreselleşme ve teknolojik dönüşümlerin bireyi homojenleştirme tehdidi karşısında kendi tarihsel ve kültürel bağlamından güç alarak özgün ve yerli bir eğitim paradigması önermektedir. TYMM bireyin varoluşunu anlamlandırabileceği bir değer-erdem-eylem çerçevesi içinde, tarihini bilerek geleceğe yönelmesini mümkün kılmaktadır.

Küresel çapta bir sorun olan birey yetiştirme problemine çözüm olarak her ülkenin kendi değerlerini koruyup nesillere aktarması gerekir. Bu çerçevede tarihini bilen, yapıp eden, değerleri duyan, eyleyen, düşünen, ideleştiren, anlam üreten, tavır takınan, önceden gören, hedef belirleyebilen, isteyen, özgür, kendini bir şeye adayan, eğiten ve eğitilen, inanan, varoluşunu gerçekleştirme yoluna adım atan, erdemli, ahlaki değerlere sahip bireylerin yetiştirilmesi hedeflenmektedir. Gasset ve Mengüsoğlu bu problemi yaşadıkları dönemde görmüş ve nasıl üstesinden gelinebileceği hakkında fikir üretmişlerdir. Bu bağlamda TYMM hedefleri iki filozofun düşünceleriyle ortaklık oluşturmaktadır. Eğitimin içinde teknolojiyi kullanabilen ve öğretebilen eğitimciler aracılığıyla, bilimsel bilgiyi kendi öz değerini kaybetmeden hayatına katabilen bireyler yetiştirilmektedir. Mesleğini ciddiyetle yapan eğitimciler ile bu hedefler gerçekleştirildiğinde Türkiye'nin 21. yüzyıl ihtiyaçlarına cevap

verebilmesi mümkün olmaktadır ve TYMM hedeflediği öğrenci profili ile ihtiyaçlara cevap verebilecek niteliktedir.

Öğrencilere temel bilgiler dışında kültür eğitimini de veren öğretmenlere bu konuda büyük bir sorumluluk düşmektedir. Gasset'in bahsettiği "Kültür Üniversiteleri" TYMM modelinde tam anlamıyla uygulanabilir niteliktedir. Mesleki formasyonun ötesinde bir işlevi olan Kültür Üniversiteleri'nde insanı ve toplumu anlamaya yönelik kültürel bir bilinç geliştirmesi eğitim sisteminin felsefi derinliği açısından çok önemlidir. Bireyin kültürel ve entelektüel donanımını destekleyen bu kurumlarda yetişen öğretmenler öğrencilere toplumun değerlerini koruyarak çağın ihtiyaçlarına cevap verme niteliği kazandırabilir. Ayrıca Mengüsoğlu açısından da öğretmen yetiştiren kurumların bireyin sadece mesleki becerilerini değil insan olmanın çok katmanlı yapısını kavrayabileceği bir kültürel zemin sunması gerekmektedir. İnsanî varoluşun bütünlüğünü esas alan bu yaklaşım, öğretmenlik gibi insanla doğrudan ilişkili bir mesleğin formasyonunda felsefi ve kültürel derinliğe sahip bir yapılanmanın önemini ortaya koymaktadır.

Yazarlık Katkısı

1. Sorumlu Yazar: Dr. Nilüfer KARADAĞ: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma: (%50),

2. Yazar: Dr. Nebile EROĞUL: Veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma, veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme: (%50).

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Çalışmada etik kurul iznine ihtiyaç duyulmamaktadır.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Aktürk, Eyüp. "Okul Ethosu ve Etik Karar Verme". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2022), 1102–1115. <https://doi.org/10.26791/Sarkiat.1194599>
- Ata, Bahri. "Avrupa'nın Öğretmeni José Ortega y Gasset: Peyzaj Pedagojisinden Geleceğin Eğitime". *Avrupa'nın Öğretmeni José Ortega y Gasset: Peyzaj Pedagojisinden Geleceğin Eğitime*, editör Bahri Ata, 175–211. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Bayraktar, Olcay – Dombaycı, M. Ali. "The Problem of Education between Ontology and Epistemology and the Application of Kierkegaard's Thought to the Problem". *International Journal of Progressive Education* 16/6 (2020), 245–272.
- Bulutoğlu, Seval. *Türkiye'de Modernleşme Sürecinde Birey Anlayışları: Hermeneutik Bir Yaklaşım*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Cihan, Mustafa. *J. Ortega y Gasset'te İnsan ve Tarih Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2010.
- Conill, J. Sancho. "Reason in Vital Experience in Ortega y Gasset". *Phenomenology of Life and the Human Creative Condition: Book I – Laying Down the Cornerstones of the Field*, editör Anna-Teresa Tymieniecka, 267–277. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Doğan, Şahin. "Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 107–126.
- Durakoğlu, Abdullah. *Felsefenin Temel Sorunları*. İstanbul: Tilki Kitap, 2025.
- Elkin, Frederick. *Çocuk ve Toplum: Çocuğun Toplumsallaşması*. Çev. Nazife Güngör. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Gasset, José Ortega y. "Man the Technician". *History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History*, çev. Herman Weyl, 87–161. New York: W. W. Norton & Company, ts.
- Gasset, José Ortega y. *Man and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company, 1968.
- Gasset, José Ortega y. *Tarihsel Bunalım ve İnsan*. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 1998a.
- Gasset, José Ortega y. *Üniversitenin Misyonu*. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998b.
- Gasset, José Ortega y. *İnsan ve Herkes*. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2007a.
- Gasset, José Ortega y. *Kütlelerin İsyanı*. Çev. Nejat Muallimoğlu. Ankara: Erguvan Yayınları, 2007b.
- Gasset, José Ortega y. *Kütüphanecinin Görevi*. Çev. Mehmet Türker Acaroğlu. İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği İstanbul Şubesi, 2011.
- Gasset, José Ortega y. *Kitlelerin Ayaklanması*. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Gasset, José Ortega y. *Sistem Olarak Tarih*. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Graham, Thomas. *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994.
- Hartmann, Nicolai. "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı". Çev. Takiyettin Mengüşoğlu. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arşivi Dergisi* 1/2–3 (1946), 202–254.
- Işık, Neyyire Gül. "Sunuş". *Üniversitenin Misyonu*, yazar José Ortega y Gasset, 7–20. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı (Kitâbü'l-Hudûd)*. Çev. Aygün Akyol – İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

- Jaume, Andres Luis. "Ortega y Gasset: University, Knowledge and Higher Education". *Literature, Culture and Linguistics in Teaching: Theory and Practice*, editör Katarzyna Kozak – Agnieszka Rzepkowska, 65–77. Siedlce: Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny, 2016.
- Kahraman, Yakup. "Takiyettin Mengüşoğlu'nun Antropoloji Temelli İnsan Anlayışı". *Mavi Atlas* 6 (2018), 1–12.
- Karaca, M. Semih. "Ortega y Gasset Düşüncesinde Üniversite Sorunu ve Kültür Eğitimi". *Uluslararası Beşerî Bilimler ve Eğitim Dergisi* 2/1 (2016), 154–176.
- Kiraz, Sibel. "Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma". *Mavi Atlas* 5 (2015), 126–147. <https://doi.org/10.18795/ma.70822>.
- Kneller, George. *Existentialism and Education*. New Jersey: John Wiley & Sons, 1964.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. "Takiyettin Mengüşoğlu ile Söyleşi". Yayına hazırlayan Arslan Kaynardağ. *Felsefecilerle Söyleşiler*, 93–117. İstanbul: Elif Yayınları, 1977.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017a.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler". Hazırlayan İoanna Kuçuradi. *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, 21–37. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017b.
- Nacak, İbrahim. "Yaşamdan Düşünceye, Düşünceден İdeale Bir Arayış: Ortega y Gasset". *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 15 (2021), 67–85.
- Önder, Nilüfer. *José Ortega y Gasset'te İnsan ve Toplum*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2010.
- Rees, Charlotte vd. "Re-Visioning Academic Medicine through a Constructionist Lens". *Academic Medicine* 95/6 (2020), 846–850. <https://doi.org/10.1097/ACM.0000000000003109>
- Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli (TYMM). "Öğrenci Profili". Erişim 2024. <https://tymm.meb.gov.tr/genel-bakis>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 202-219.

Yûnus Emre'de Namazın Mânevî Zanâat Olarak Kavramsallaştırılması

The Conceptualization of Prayer as a Spiritual Craft in Yûnus Emre



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
12.11.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
06.12.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
21.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Dr. Oğuz ÇETİN

Bağımsız Araştırmacı,
Ankara, TÜRKİYE.



Öz

Bu çalışma, Yûnus Emre'nin “San'atun yigregi çün namâzımı hoş pîşe” mısraıyla başlayan şiirini merkeze alarak, namaz ibadetinin bir “mânevî zanâat” olarak nasıl kavramsallaştırıldığını analiz etmektedir. Yûnus'un namazı bir “sanat” (san'at) ve “meslek” (pîşe) olarak nitelemesinin, sadece birer metafor olmadığını, aksine onu bireyin kendini ve hayatını ilâhî bir merkez etrafında yeniden inşâ ettiği bütüncül bir proje olarak gören tutarlı bir tecrübenin ürünü olduğunu dile getirmektedir. Makale, bu inşâ projesinin teorik zeminini Fârâbî'nin meleke (ustalık) kavramı ve Ahilik geleneği üzerinden kurmaktadır. Ardından, bu sanatın icrasının kalitesini belirleyen ihsan ve huşû gibi derunî ilkeleri, Serrâc, Gazzâlî ve Kuşeyrî gibi klasik tasavvuf otoriteleriyle ilişkilendirerek incelemektedir. Çalışma, bireysel inşânın toplumsal alana (aile ve iş hayatı) nasıl yayıldığını, “taşlaşmış kalbin” nasıl bir ahlâkî terapiyle yumuşatıldığını ve tüm bu projenin “ansızın gelen ecel” karşısındaki varoluşsal anlamını, yani namazın bir “ölüme hazırlık sanatı” olarak işlevini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak makale, Yûnus Emre'nin, Kur'an ve Sünnet'in evrensel ilkelerini 13. yüzyıl Anadolu'sunun kültürel kodlarıyla harmanlayarak, fikhî bir görevi, hayatın tüm alanlarını yapılandıran bütüncül bir “kendini inşâ etme sanatı”na nasıl dönüştürdüğünü göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Yûnus Emre, Namaz, Sanat, Zanâat, Ahlâkî İnşâ, ihsan.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Çetin, Oğuz. “Yûnus Emre'de Namazın Mânevî Zanâat Olarak Kavramsallaştırılması”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 202-219.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.18011554>

CC BY-NC 4.0 DEED

Abstract

This article examines how the ritual prayer (şalât) is conceptualized as a “spiritual craft” in Yûnus Emre’s poem that opens with the verse “San’atun yigregi çün namâzımı hoş pîşe.” It argues that Yûnus’s description of prayer not only as an “art” (san’at), a “profession/trade” (pîşe) and a merely decorative metaphor, but on the contrary outcome of a coherent experiential project in which the believer rebuilds the self and one’s entire life around a divine center. The study establishes the theoretical framework of this project by drawing on al-Fârâbî’s notion of malaka (habitual mastery) and on the craft-oriented Ahi tradition. It then investigates the inner principles—such as ihsân and khushû—that determine the quality of performing this art, by relating them to the accounts of classical Sufi authorities including al-Sarrâj, al-Ghazâlî, and al-Qushayrî. The article further explores how this work of self-construction extends into the social sphere—especially family life and professional practice—how a “petrified heart” is softened through a form of ethical therapy, and how the entire project acquires its existential meaning in the face of “sudden death.” Prayer thus appears as an “art of preparing for death,” in which daily embodied practice continually educates perception, desire, and character. In conclusion, the article shows how Yûnus Emre, by weaving the universal principles of the Qur’ân and the Sunnah together with the cultural codes of thirteenth-century Anatolia, transforms a juristic obligation into a comprehensive “art of self-formation” that structures all domains of life.

Keywords: Sufism, Yûnus Emre, Salat (Prayer), Art, Craft, Moral Construction, Ihsân.

1. GİRİŞ

Yûnus Emre'nin “San’atun yigregi çün namâzımı hoş pîşe” mısraıyla başlayan şiiri, namaz ibadetini alışlageldik bir dinî yükümlülük söyleminin ötesine taşıyarak, onu bir “sanat” (san’at) ve “meslek” (pîşe) olarak tanımlamaktadır. Bu niteleme, sadece retorik bir vurgu değil; namazı, insanın gündelik hayatının her alanında—iş, aile, kazanç, ölüm hazırlığı—merkezi bir yerleşim noktası olarak konumlandıran bütüncül bir vizyon sunmaktadır. Yûnus, yedi beyitlik bu şiirinde, sabah namazından başlayarak, abdestin mânevî boyutuna, ailedeki namaz eğitimine, iş-namaz ilişkisine, kazancın bereketine, kalbin yumuşamasına ve nihayet ölüm bilincine kadar uzanan geniş bir yelpazede namazın işlevlerini ele almaktadır. Bu çalışma, Yûnus'un şiirinin her beytini merkeze alarak, her beytin Kur’ân ayetleri, hadisler ve klasik tasavvuf literatürüyle olan derin bağlantısını analitik bir okumayla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Makalenin teorik çerçevesi, namazın bir “sanat” olarak anlaşılmasının kavramsal zeminini oluşturmak üzere, öncelikle 13. yüzyıl İslam düşüncesindeki sanat ve meleke kavramlarına odaklanmaktadır. Fârâbî'nin (ö.339/950) *İhsâu'l-Ulûm*'unda ortaya koyduğu meleke teorisi, namazın tekrarlı kazanılan bir ustalık haline (huy) dönüşmesi fikrini temellendirmektedir. Benzer şekilde, Yûnus'un yaşadığı dönemin sosyo-ekonomik yapısı olan Ahilik teşkilatı, zanâatkârlık ve mânevîyatın iç içe geçtiği bir bağlamda namazın “en yüksek meslek” olarak sunulmasını anlamlı kılmaktadır. Ancak makalenin asıl odağı, bu kavramsal zeminden hareketle, Yûnus'un şiirinin her beytinde işaret ettiği teolojik, ahlâkî ve varoluşsal temaların, klasik İslam literatürüyle—özellikle Serrâc, Gazâlî, Kuşeyrî, Hücûvîrî ve İbnü'l-Arabî gibi tasavvuf otoritelerinin eserleriyle—ne şekilde örtüştüğünü göstermektir. Bu bağlamda, namazın sadece bireysel bir ibadet değil, aynı zamanda kişinin nefsinin inşa ettiği, ahlakını

¹ Serrâc (Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî) – ö.988, Kuşeyrî (Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî) – ö.1074, Hücûvîrî (Ali b. Osman el-Hücûvîrî) – ö.1077 (kaynaklarda 1073–77 arası da geçer), Gazâlî (Ebû Hâmid el-Gazâlî) – ö.1111, İbnü'l-Arabî – ö.1240.

dönüştürdüğü, zamanını yapılandırdığı ve ölümüne hazırlandığı çok katmanlı bir pratik olarak nasıl işlediği, Yûnus'un yalın ama derin dizeleri üzerinden incelenmektedir.

Çalışmanın yöntemi, her beytin içerdiği temel kavramı (vakit, taharet, ihsan, aile, iş, ahlak, ölüm gibi) ayrı bir bölümde ele almak ve bu kavramların Kur'ân, hadis ve tasavvuf kaynaklarındaki karşılıklarını sistematik olarak göstermektir. Böylece makale, Yûnus'un şiirinin sadece popüler bir nasihat metni değil, aynı zamanda İslam'ın namazla ilgili temel metinlerinin poetik bir sentezi olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. SANAT KAVRAMI: USTALIK MELEKE ZANÂAT VE İBADET BİRLİĞİ

San'atun yigregi çün namâzımı hoş pîşe

Namâz kılan kişide olmaz yavuz endîşe

Tanlacak turı gelgil elüni suya urgıl

Üç kez salâvât virgil andan bakgil güneşe

Allah buyrugın dutgil namâzun kılup gitgil

Namâzun kılmayınca zinhâr varmagıl işe

Evünde helâlüne biş vakt namâz öğretgil

Öğüdün dutmazısa yazugı yokdur boşa

Namâz kılmaz kişiniün kazandugı hep harâm

Bin kızılı varısa birisi gelmez işe

Namâz kılmayana sen müsülmândur dimegil

Hergiz müsülmân olmaz bagrı dönmişdür taş

Yûnus imdi namâzun komagıl sen kıla gör

Ansuzın ecel irer 'ömür yitişür başa²

Yûnus Emre'nin namazı “*san'atun yigregi*” (sanatların en iyisi) olarak nitelemesi, sanat kavramının modern estetik çağrışımlarından arındırılarak kendi tarihsel kökeninde anlaşılmasını zorunlu kılar. Yûnus'un yaşadığı dönem, sanatın henüz zanâattan ayrılmadığı bir tarihsel evredir. 18. Yüzyıl öncesinde sanat kelimesinin modern anlamıyla ne sanatçılar vardı

² Yûnus Emre, *Divan*, ed. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2020). T.341/1-7; Bu çalışmada Yûnus Emre Dîvânı'na yapılan atıflar, Mustafa Tatcı tarafından hazırlanmış olan tenkitli neşre (*Yûnus Emre Dîvânı*) dayanmaktadır ve şiir/beyit numaraları esas alınarak verilmiştir (Şiir No/Beyit). Tatcı'nın edisyonunda kullanılan numaralandırma sistemi, baskı ve yayınevi fark etmeksizin aynıdır ve araştırmacılar açısından kolay takip imkânı sunması bakımından bu yöntem tercih edilmiştir.

ne de zanâatkârlar; ‘sanatçı’ ve ‘zanâatkâr’ terimleri birbirlerinin yerine kullanılmaktaydı.³ Sanat ve zanâatın yollarının ayrılması, estetik kaygının pratik faydadan üstün tutulması çok daha sonraki yüzyılların bir ürünüdür. Yûnus’un yaşadığı 13. yüzyıl, sanatın zanâattan henüz ayrılmadığı, her ikisinin de Grekçedeki *τέχνη* (techne) ve Latincedeki *ars* kelimelerinin işaret ettiği gibi, ustalık, beceri ve maharet gerektiren bir “iş” olarak görüldüğü bir dönemdir.⁴ Bu bütüncül bakış açısı, İslam düşünce geleneğinde Fârâbî’nin *İhsâu’l-Ulûm* adlı eserinde en sistematik ifadesini bulur. Fârâbî, bugün keskin çizgilerle ayrılmış olan teorik ve pratik disiplinleri, “sanat” (sınâat) başlığı altında birleştirir. Onun tasnifinde marangozluk, hekimlik gibi zanâatların yanı sıra, fıkıh ve kelam gibi dini disiplinler dahi teorik bilgiye dayanan ve pratikle icra edilen birer “sanat” olarak kabul edilir.⁵ Fârâbî’nin sisteminde bir “sanat”, tekrarlanan pratiklerle kazanılan ve kişide kökleşen bir ustalık haline, yani bir meleke’ye dönüştüğünde kâmil mânâsına ulaşır.⁶ Bu perspektif, beş vakit namazın neden sadece bir görev değil, aynı zamanda bir “sanat” olarak değerlendirilebileceğine kavramsal zemin sunmaktadır. Namazın günde beş defa tekrar edilmesi, mekanik bir yinelemeden ziyade, kulda ilâhî huzurda durma *melekesini* inşa etmeyi amaçlayan bir mânevî talimdir. Her bir tekrar, tıpkı bir zanâatkârın aynı hareketi binlerce kez yaparak ustalığa erişmesi gibi, kulun kalbini ve bedenini ilâhî iradeyle uyumlu hale getirme pratiğidir.

Bu teorik çerçeve, Yûnus’un zanâatkâr çevresi için gündelik hayatın bir gerçeği olarak görülebilir. 13-14. yüzyıl Anadolu’sunda Ahilik teşkilatının yaygınlığı düşünüldüğünde, Yûnus’un yaşadığı dönem ve coğrafyada zanâatkâr sınıfı olduğu anlaşılmaktadır. Ahilik, İslam tasavvufunun Fütüvvet geleneğinden beslenen, esnaf ve zanâatkârları ahlâkî ve mânevî ilkeler etrafında örgütleyen bir yapıdır. Ahî Evran’ın Anadolu’da kurduğu sistem, sadece ekonomik değil, aynı zamanda dini-ahlâkî bir cemaat yaratmıştır.⁷ Bu bağlamda Yûnus’un, zanâatkârlara hitaben namazı “en yüksek zanâat” olarak sunması, bir meslek hiyerarşisi algısı üzerinden; ne kadar usta bir dokumacı, demirci, derici olursan ol, asıl ustalık gerektiren, asıl özen gösterilmesi gereken “sanat”, namazdır gerçeğini çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir.

Eğer “sanat” kelimesi, bu mânevî eylemin nasıl yapılacağını (ustalık ve meleke ile) tanımlıyorsa, Yûnus’un kullandığı “hoş pîşe” (en güzel meslek) ifadesi, bu eylemin zanâatkârın hayatındaki yerini, anlamını ve ahlâkî ağırlığını tanımlar. “Pîşe”, “sanat”tan daha somut ve daha sosyolojiktir; o, Ahi geleneğindeki bir bireyin sadece geçim kaynağı değil, aynı zamanda kimliği, ahlakı ve mânevî yolculuğunun ta kendisidir. Yûnus bu kelimeyi kullanarak iki temel katman açar:

Birincisi, kimliğin yeniden tanımlanmasıdır. Bir Ahi için “Pîşen nedir?” sorusu, onun kim olduğunu tanımlar. Yûnus, namazı en yüce “pîşe” ilan ederek, zanâatkârın dünyevi mesleki

³ Larry Shiner, *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ts.), 23.

⁴ Robin George Collingwood, *Sanatın İlkeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 21.

⁵ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁶ Kaya, “Fârâbî”.

⁷ Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2011), 18.

kimliğini aşan, onun aslî kimliğinin “kulluk” olduğunu hatırlatır. Bir misalle artık o sadece bir “demiri döven” değil, her şeyden önce “Rabbinin huzurunda duran”dır.

İkincisi, değer ve kazancın yeniden ayarlanmasıdır ki bu bağlamda “Pîşe” aynı zamanda rızık ve kazanç demektir. Yûnus, dünyevi mesleklerin fani bir kazanç sağladığını, asıl ve ebedi “kazancın” ise namaz mesleğinde olduğunu vurgular. Yûnus'un “*Namâz kılan âdemîler tehî kalası degüldür*”⁸ dizesi, bir mânâda ilahi ücreti müjdeler. Bu, zanâatkâra yönelik doğrudan bir mesajdır: iş karşılığı alınan kazanç geçicidir, huzurda alınan kazanç ise ebedidir. Böylece “sanat” ve “pîşe” kavramları birbirini tamamlar: “Sanat”, namazın içsel icrasındaki ustalığa işaret ederken; “pîşe”, bu ustalığın dışsal hayattaki ahlaki ve varoluşsal karşılığına işaret eder. Namaz, hem en iyi icra edilmesi gereken bir sanat hem de en çok benimsenmesi gereken bir hayat biçimidir.

Bu noktada, Yûnus'un zanâat dünyasından devşirdiği “sanat” ve “ustalık” kavramlarının mânevî derinliği, temel bir soruyu beraberinde getirmektedir: Bir zanâatkâr maddeyi işleyerek somut bir eser ortaya koyarken, namaz sanatkârı neyi işler ve neyi “inşa” eder?

Namaz, kul ile Allah arasındaki iman bağının en güçlü tezahürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kibleye yönelip alınıcı secdeye koyan müminin bu ibadeti, yalnızca bedensel bir eylem olmanın ötesinde, ruhun ve kalbin Yüce Allah'a yönelişini temsil eden mânevî bir yükseliş olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda namaz sadece şekilsel boyutuyla sınırlı bir ibadet değildir; bilakis bedeni, zihni ve kalbi aynı anda kuşatan bütüncül bir kulluk tecrübesi sunmaktadır. Bu yönüyle namaz, insanın iç dünyasında derin bir ahlâkî dönüşümün, inşanın ve yapılanmanın gerçekleşmesine zemin hazırlamaktadır. Namazı gereği gibi eda eden kimsenin dürüst, tevazu sahibi, merhametli ve adaletli bir kişilik sergilemesi beklenmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de “Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.”⁹ buyrulmakta; böylece namazın, bireyin ahlâkını güzelleştiren, onu kötülüklerden uzaklaştıran ve mânevî olarak tekrar yapılandıran bir ibadet olduğu vurgulanmaktadır. Tıpkı bir sanatçının eserinde ustalaşabilmek için yoğun bir dikkat ve gayret göstermesi gibi, sâlik de namaz aracılığıyla sürekli huzurda bulunma bilincini bir pratik olarak tecrübe etmekte ve bu sanatın icrası süreci içerisinde kendi nefisini ve benliğini olgunlaştırmakta, yeniden yapılandırmaktadır. Bu bağlamda, Cibrîl Hadisi'nde¹⁰ ifade edilen ihsan makamının, kişiyi daimî bir huzurda olma, görünme, görülme bilincinde olmak için kulluk disiplini sunduğu söylenebilir. İhsan, iman ve İslâm'ın zahîrî boyutlarının ötesine geçerek, dinin kişiyi tekrar inşâ eden, süsleyen, yapılandıran bir sanat olduğu söylenebilir. İhsan böylece bir ibadetin yalnızca yerine getirilmesini değil; aynı zamanda en güzel biçimde, en yüksek farkındalık ve derin bir

⁸ T. 109/4

⁹ Kur'ân Yolu (Erişim 17 Kasım 2025), el-Ankebût 29/45.

¹⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şaîhu'l-Buhârî*, thk. Muştafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâne, 1414), 1/27 (No.50); Muhammed b. İsâ et Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sünen-i Tirmizî*, ed. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), 4/561.

adanmışlık içinde icra edilmesini gerektirmektedir. Bu çerçevede, Cibrîl Hadisi'nde Hz. Peygamber tarafından tanımlanan ihsan anlayışı – “Allah’a, O’nu görüyormuşçasına kullukta bulunmak; zira kişi O’nu görmese de O kişiyi görmektedir.” – namaz tecrübesinin özünü ve metodolojik temelini oluşturmaktadır.

3. İHSAN BOYUTU İLAHÎ HUZURDA OLMAK VE HUŞÛ HALİ

Yûnus'un namazı bir “sanat” olarak görmesi, en derin anlamını İslam estetiğinin ve ahlakının zirvesi olan ihsan kavramında şekillenmektedir. İhsan, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö.816/1413) tanımıyla, “Hakikate ermek, basîret nuruyla Rablık mertebesini müşahade etmek sûretiyle gerçekleşen kulluktur. Yani, Hakk'ın sıfatlarıyla sıfatlanarak O'nu yine O'nun sıfatlarıyla görmektir. Bu hâl, yakîn derecesinde bir idrakte tahakkuk eder”.¹¹ Bu tanım, başka bir deyişle; ibadeti, kulun kendini Hakkın huzurunda bulduğu bir hal olarak tanımlar. Hadis-i şerifte belirtildiği üzere, ihsan “Allah'a, onu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir; çünkü sen onu görmeden de O seni görüyor.”¹² Bu çift yönlü müşahade—hem Allah'ı müşahade etmek hem de O'nun murakabesinde olmak—namazı sıradan bir görevden çok daha derin bir hale taşır. Her sanat, sanatkârın eserine gösterdiği özenle tanımlanır. Ancak bu özen sadece eserin bir seyirciye “sunulması” değil, sanatkârın eserine olan bağlılığından ve o işe verdiği değerden kaynaklanır. Benzer şekilde, namaz da kulun Allah ile buluştuğu bir andır ve bu buluşmanın ciddiyeti, namazın her hareketine doğal olarak yansır. Yûnus'un namazı “sanat” olarak görmesi, bu içsel özeni ve hassasiyeti daha estetik bir bağlamda vurgular: Tıpkı bir sanatkârın eserindeki her detaya gösterdiği dikkat gibi, ihsan sahibi mümin de namazında, Allah'ın murakabesinde olmanın bilincini taşır ve bu bilinç, namazın her anına huşû olarak yansır. Günümüz modern sanatları dahi görmek, görülmek, dinlenmek, izlenmek gibi çeşitli huzurda olma biçimleri ile ilişkilendirilebilir.

Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Luma'* adlı eserinde belirttiği gibi, namaz “vuslat makâmıdır. Hakk'a yakınlık, heybet, huşû, haşyet, ta'zîm, vakar, müşâhede ve murâkabe mahallidir”.¹³ Serrâc'ın bu tanımı, namazın, kulun kendini Hakkın huzurunda bulduğu ve “O'ndan gayrı her şeyden yüz çevirdiği” bir hale dönüştüğünü göstermektedir. Huşû, tam da bu murakabe bilincinin somut tezahürüdür. Kur'ân'ın “huşû sahipleri” olarak övdüğü¹⁴ müminler, ilâhî huzurda bulunmanın ağırlığını idrak edenlerdir. Bu idrak, kalbin ürpermesine, bedeninin saygıyla eğilmesine ve zihnin gafletten arınmasına yol açar. Yûnus'un “*İşk îmâm'dur bize gönül cemâ'at / Kiblemüz dost yüzi dâimdür salât*”¹⁵ dizesi, bu huzurda bulunma halinin en yüce boyutunu ifade eder: Kible, artık sadece bir yön değil, sürekli müşahade edilen “Dost'un yüzü”dür. Namaz, bu ilâhî cemale yönelmenin ve O'nun huzurunda kalmanın en kâmil ifadesidir.

¹¹ Seyyid Şerîf Cürçani, *Ta'rîfat: Tasavvuf İstilahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdurrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 69.

¹² Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, 1/27 (No.50); Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sünen-i Tirmizî*, 4/561.

¹³ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 158.

¹⁴ el-Mü'minûn 23/2.

¹⁵ T. 20/1.

Namazın mahiyeti ve bu ibadetin tecrübe boyutu bağlamında Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde namazın mânevî sonuçlarının gerçekleşebilmesi için temel şart olarak huşû kavramını ön plana çıkarır. Gazâlî'ye göre huşû; tâzim, saygı ve hayâ gibi kalbî (bâtınî) niteliklerin gözetilmesiyle kılınan namazda ortaya çıkan derin bir iç yönelim hâlidir. Bu içsel dikkat, kulun kalbinde ilâhî nurların tecellisine imkân sağlamakta ve mükâşefe ilminin (mânevî keşif bilgisinin) kapılarını aralamaktadır. Gazâlî, yer ve göklerin sırlarına, rubûbiyetin inceliklerine vâkıf olan velîlerin bu mânevî mertebelere ulaşmalarında namazın belirleyici bir role sahip olduğunu vurgular. Özellikle Allah'a en yakın olunan hâl olarak tanımlanan secde, onun düşüncesinde merkezî bir konumdadır. Gazâlî, bu yaklaşımını "Secde et ve yaklaş!"¹⁶ âyetine dayandırarak temellendirir.¹⁷

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bu huzurda bulunma halinin metafizik bağlamda ontolojik sonuçlarına değinmektedir. İlahi murakabe bilincinde ve huşû ile kılınan her namaz, mânevî âlemde kalıcı ve canlı bir varlığa, "esere" dönüşür. İbnü'l-Arabî'ye göre, müminin iman ve huzurla yaptığı amelin suretine "ruh üflenir" ve o suret "canlı" hale gelir.¹⁸ Buna karşılık, gaflette kılınan, ilâhî huzurda bulunma bilincinden yoksun namaz, sadece "ölü bir suret"ten, ruhsuz bir hareketten ibaret kalır. Bu, Yûnus'un "Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısar"¹⁹ uyarısıyla tam bir uyum içindedir. Yûnus'un namaz tasavvuru ile İbnü'l-Arabî'nin amel metafiziği birleştiğinde, namazın çift boyutlu bir sanat olduğu ortaya çıkar: İhsan, bu sanatın özünü oluşturan ilâhî huzurda bulunma ve murakabe halidir, kişi kendini inşaa eder ve şekillendirir; amel-suret ilişkisi ise bu halin mânevî âlemdeki metafizik bir varlık inşaa etme olarak sonucudur. Yûnus'un "san'atun yigregi" ifadesi, her iki boyutu da kapsar.

4. VAKÎT VE TAHÂRET: NAMAZ SANATININ ZÂHİRÎ VE BÂTİNÎ HAZIRLIĞI

Yûnus'un şiirindeki ikinci beyit, namazın vakti ve abdest ile ilgili pratik talimatlar içermektedir: "Tanlacak turı gelgil elüni suya urgıl / Üç kez salâvât virgil andan bakgil güneşe".²⁰ Bu dizeler, namazın zamansal ve ritüel boyutunu vurgulamaktadır. Kur'ân'da namazın belirli vakitlerde kılınması emredilmektedir: "Güneşin zevalinden gecenin karanlığına kadar namaz kıl; sabah namazında Kur'ân okunması şahitlidir".²¹ Bir diğer ayet ise şöyledir: "Gündüzün iki tarafında ve gecenin yakın saatlerinde namaz kıl".²² Bu ve ilgili diğer ayetler, namazın kozmik düzen içindeki yerini göstermektedir; namaz, güneşin hareketine, gece ve gündüzün ritmine bağlı bir ibadet olarak konumlandırılmıştır.

¹⁶ el-Alak 96/19.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 1/763.

¹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 16/145-146.

¹⁹ T. 24/2.

²⁰ T. 341/2.

²¹ el-İsrâ 17/78.

²² Hûd 11/114.

Hadislere bakıldığında da namazın vaktinde kılınmasının önemi vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in "Allah'a en sevimli amel, vaktinde kılınan namazdır."²³ ifadesi, Yûnus'un üçüncü beytindeki "Allah buyruğun dutgıl namâzun kılup gitgil / Namâzun kılmayınca zinhâr varmagıl işe"²⁴ ifadesiyle örtüşmektedir. Yûnus, namazı günlük işlerden önceye almakta, hatta namaz kılmadan hiçbir işe başlanmamasını tavsiye etmektedir. Bu yaklaşım, vakit kavramının önemi ve ibadet-dünya dengesi açısından derin bir anlam taşımaktadır.

Yûnus'un başka şiirlerinde de seher vakti uyanma vurgusu görülmektedir: "İşit sözümi iy gâfil Tanla seher vaktinde tur"²⁵ ve "Sana direm iy velî Tur irtе namâzına".²⁶ Seher vakti, İslam tasavvuf geleneğinde özel bir öneme sahiptir; özellikle teheccüd namazı, kulun Allah ile en yakın olduğu anlardandır.²⁷

Yûnus'un "andan bakgıl güneşe" ifadesi, sadece fiziksel bir yön tayininden ibaret değildir; aynı zamanda kozmik düzenle uyumlu olmanın, yaratılış nizamına riayet etmenin sembolik bir ifadesidir. Bu bağlamda eş-Şems suresinin yapısı dikkate değer bir anlam kazanır. Sure, güneş, ay, gece ve gündüz gibi kozmik unsurlara yapılan yeminlerle başlar ve ardından doğrudan nefse yönelir: "Nefse ve onu düzgün biçimde inşa edene (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا) andolsun".²⁸ Buradaki "sevvâhâ" (düzgün inşa etti) fiili, Allah'ın nefsi yaratırken onu şekillendirdiğini, tesviye ettiğini ifade eder. Ardından gelen ayetler, bu ilâhî insanın iki yönünü ortaya koyar: "Ona (nefse) kötülüğünü ve takvasını ilham etti. Nefsini temizleyen kurtuluşa erdi, onu kirleten ziyana uğradı".²⁹ Bu ayetler dizisi, namazın ontolojik işlevini aydınlatır: Tıpkı Allah'ın nefsi "sevvâ" (düzgün inşa) etmesi gibi, kul da namazla kendi nefsinin yeniden tesviye eder, ona şekil verir. Kozmik düzenin (güneş, ay, gece, gündüz) namazın vaktini belirlemesi, bu ilâhî inşa ile kulun kendi nefsinin inşa etmesi arasındaki paralellliği güçlendirir. Namaz, bu anlamda, Allah'ın yaratma sanatının bir "tekrarı" değil, kulun kendi varlığını o sanata uygun şekilde yeniden yapılandırması, arındırması ve düzenlenmesidir. Her namaz, nefsinin "temizleme" (tezkiye) ve böylece kurtuluşa erme sürecinin bir adımıdır. Dolayısıyla namazın belirli bir süreç ve düzen gerektirmesi, sadece ritüel bir disiplin değil, aynı zamanda Allah'ın yaratma düzenine (sevvâ) kulun kendi benliğiyle katılmasının bir yoludur.

Yûnus'un şiirindeki "elüni suya urgıl" (elini suya vur) talimatı, bu ilâhî davete icabetin ilk adımıdır. Ancak tasavvufi perspektifte bu eylem, bedensel bir arınmanın ötesinde, namaz sanatının icrası için zaruri olan içsel hazırlığı simgeler. Bu çift katmanlı hazırlık, Hücvârî'nin (ö.465/1072 [?]) *Keşfü'l-Mahcûb*'da kavramsallaştırdığı zâhirî ve bâtınî tahâret anlayışında en net

²³ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâşir (Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Tavḥî'n-Necât, 1433), 1/63 (No.139).

²⁴ T. 341/3.

²⁵ T. 88/1.

²⁶ T. 315/1.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Derviş Dokgöz, "Teheccüd Namazının Tasavvuf Yaşamındaki Yeri ve Önemi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/1 (28 Mart 2025), 180-203.

²⁸ eş-Şems 91/7.

²⁹ eş-Şems 91/8-10.

ifadesini bulur. Zâhirî temizlik su ile yapılırken, bâtinî temizlik “kalbin mâsivâdan (Allah'tan başka her şeyden) temizlenmesidir”.³⁰ Yûnus'un zanâatkâr muhatapları için bu “mâsivâ”, özellikle gündelik mesainin zihinsel kalıntıları ifade eder. Bâtinî tahâret, tam da bu mesleki meşguliyetin getirdiği zihinsel dağınıklığı bilinçli bir çabayla askıya alarak, namaz sanatının icra edileceği 'içsel mekânı' arındırma eylemidir.

Yûnus'un “Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısa”³¹ dizesi, bu ön şartı bâtinî bir zorunluluk olarak ortaya koyar. Buradaki “gönül pası”, yalnızca ahlâkî kusurları değil, aynı zamanda huşû'ya engel olan her türlü zihinsel meşguliyeti, özellikle de dünyevi kazanç ve üretim süreçlerine dair düşünceleri kapsadığını düşünebiliriz. Yûnus'un bu şiirdeki yaklaşımlarından birini şöyle dile getirebiliriz: Bir zanâatkârın mesleğine gösterdiği özen ve dikkat ne kadar değerli olursa olsun, eğer bu mâsivâyâ ilişkin zihinsel odak namaz anına taşınıyorsa, en yüce sanatı icra etmeye engel teşkil eder. Dolayısıyla abdestin bâtinî yönü, kulun dünyevi mesaisinden ilâhî mesaisine geçerken -ki bunun daim olması esas gayedir- zihnini ve kalbini tamamen “huzur” anına teksif etmesidir. Bu hazırlık yapılmadan kılınan namaz, Yûnus'un deyişiyle “edâ olmaz”; çünkü sanat, ancak arınmış bir bilinç ve tam bir konsantrasyon üzerine inşa edilebilir. Böylece abdest, sadece bedenini değil, aynı zamanda zihnin ve kalbin de namaz sanatına hazırlandığı çift yönlü bir tahâret ritüelidir.

5. SOSYAL ALANDA NAMAZ VE AİLEVİ KİMLİĞİN SENTEZİ

Yûnus'un şiiri, “Evünde helâlüne biş vakt namâz öğretgil” dizesiyle devam etmektedir. Bu ifade namaz pratiğini bireysel dindarlık temelli bir inşâ ifadesini aşarak, sosyal alanın inşasına ve yapısına yani en temel birimi olan aile inşasına taşır. Bu dize, özellikle zanâatkâr ve meslek erbabı olan muhatap kitlesi için, kamusal ve özel kimlikler arasında kurulması gereken ahlâkî sürekliliğe de işaret etmektedir. Ahilik geleneğinde de bu iki alan birbirleriyle içiçedir: Bir Ahi, sadece çarşıda dürüst bir tüccar değil, aynı zamanda evinde örnek bir aile reisi olmak zorundadır. Fütüvvetnâmelerde, Ahi'nin hem dükkânında hem evinde aynı ahlâkî standartları gözetmesi, kamusal ve özel alandaki tutarlılığın temel bir ilkesi olarak vurgulanır.³² Yûnus'un bu vurgusu, mesleki faaliyetlerin ve ekonomik kaygıların, bireyin aile içindeki mânevî sorumluluklarını ikincil plana atma tehlikesine karşı bir uyarı niteliğindedir. Bu ahlâkî bütünlük, Hz. Peygamber'in “Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır”³³ hadisinde en kâmil ifadesini bulur. Dolayısıyla kamusal alanda elde edilen “ustalık” veya “itibar”, ancak özel alanda sergilenen ahlâkî erdemle tamamlandığında bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda namaz, birbirinden farklılaşabilen bu iki yaşam alanı (iş ve ev) arasında bir bütünleştirici ilke işlevi görür. Yûnus, meslekî hayatta sergilenen ustalığın ve otoritenin, aile içinde mânevî bir rehberlik biçimine dönüştürülmesi gerektiğini

³⁰ Hücviri, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 441.

³¹ T. 24/2.

³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Ünsür, “Ahilik Sistemi Değerleri Yönetim ve Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (25 Haziran 2020), 297-337.

³³ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sünen-i Tirmizî*, 6/401 (No.4233).

vurgulamaktadır. Bu yaklaşımında, toplumsal yapının en temel unsuru olan ailenin inşasında namazın dönüştürücü ve bütünleştirici etkisine dikkat çekilmektedir. “Öğretgil” emri, aile reisinin rolünü, maddi temini aşan, ahlâkî ve mânevî değerlerin aktarımını da içeren bütüncül bir çerçevede tanımlar. Bu talep, Hz. Peygamber'in “Çocuklarınız yedi yaşına gelince onlara namazı emredin”³⁴ emrinin tasavvufi bir ifadesi olarak görülebilir. Aile içinde beş vakit namazın düzenli olarak icra edilmesi, evi, ekonomik faaliyetlerin hazırlık mekânı olmaktan çıkarıp, kendi başına bir mânevî üretim ve kimlik inşa alanına dönüştürdüğü gibi toplumsal yapısında işlenmesine zemin hazırlamaktadır. Ancak Yûnus, bu mânevî rehberliğin sınırlarını da büyük bir hassasiyetle çizer: “Öğüdün dutmazısa yazuğu yokdur boş.”³⁵ Bu ifade, bireyin sorumluluk alanı (tebliğ) ile ilâhî iradenin etki alanı (hidayet) arasındaki ayrımı netleştirir. Bu, Kur’ân'ın Hz. Peygamber'in misyonunu tanımlarken bile vurguladığı “Sen onların üzerine bir zorba değilsin”³⁶ ilkesinin aile içi ilişkilere yansımasıdır. Bu ilke, “namazı emretme” sorumluluğunun, bireysel iradeyi ortadan kaldıran bir baskı aracına dönüşmesini engeller.

Özetle Yûnus'un bu beyti, namazın, bireyin parçalanmış sosyal kimliklerini (zanâatkâr, baba, eş vb.) bütüncül bir ahlâkî fail kimliğinde birleştiren bir pratik olduğunu gösterirken, namazın, kamusal alanda sergilenen dürüstlük ve ustalığın, özel alanda gösterilen şefkat ve rehberlikle tamamlandığı bir ahlâkî süreklilik imkânı arz eder. Bu, namaz sanatının sadece bireysel hayatta değil toplumsal hayattaki de en somut tezahürüdür. Bütüncül ve ahlaklı bireylerden oluşan bir toplumun temelini aile olarak işaret edilmesi ve namazla ilişkilendirilmesi pedagojik açıdan önemli bir referans olarak okunabilir.

6. NAMAZ VE İŞ İLİŞKİSİNDE ÖNCELİK

Yûnus'un “Namâz kılmaz kişün kazandığı hep harâm”³⁷ dizesi, fıkhi bir hükümden ziyade, tasavvufi bir rızık ahlakını ve mânevî bir öncelikler hiyerarşisini ortaya koymaktadır. Bu ilkenin teorik çerçevesi, Ebû Nasr es-Serrâc'ın eserinde “El Emeğiyle Çalışma Edebi” başlığı altında sunulur. Serrâc, bir sûfînin çalışma hayatındaki ilk ve en önemli edebinin, “Farz namazları vaktinde edâdan geri kalmamak ve rızkını kendi çalışma ve gayretine bağlı görmemek”³⁸ olduğunu belirtir. Bu iki ilke, Yûnus'un şiirindeki ifadenin teolojik temelini oluşturur.

Bu yaklaşım bağlamında ilk olarak iş ve ibadet arasında bir çatışma zuhur ettiğinde, önceliğin mutlak surette farz namazda olduğunu göstermektedir. İkincisi ise, bu önceliğin ardındaki daha derin gerekçeyi açıklayarak: Rızkın failinin yapılan iş değil, bizatihi Allah olduğunu idrak etmek olduğunu işaret etmektedir. Namazı iş için terk etmenin ardında yatan asıl sebep, rızkın yapılan işe bağlı olduğu zannıdır denilebilir. Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'de bu yanılgıyı îmanı kemal bulmamış ve tevekkül hali gelişmemiş ve nefis bağlamında kendisini inşa edememiş kişiye benzetir. Gazâlî'ye göre, kazancın mânevî niteliğini belirleyen sadece malın

³⁴ Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Delhi: el-Maṭba'atu'l-Enşâriyye, 1323), 1/185 (No.495).

³⁵ T. 341/4.

³⁶ el-Gâşîye 88/22.

³⁷ T. 341/5.

³⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 201-202.

kaynağı (hırsızlık, faiz vb. olmaması) değil, aynı zamanda kazanma sürecindeki niyet ve kalbin durumudur.³⁹ Allah'ı unutarak, rızkı kendi çabasının mutlak bir sonucu görerek çalışmak, bir tür gizli şirktir; çünkü kul, rızkın asıl verenini (er-Rezzâk) değil, kendi elinin emeğini ya da piyasa koşullarını mutlak fail olarak görmektedir.

Namaz, günde beş defa bu şirkten mümini korumaktadır. Her namazda tekrar edilen “İyyâke na'büdü ve iyyâke nesta'în”⁴⁰ ifadesi, rızkın gerçek kaynağını hatırlatır. Dolayısıyla namazı terk eden kişi, bu hatırlatıcıdan mahrum kaldığı için, kazancı fıkhen helal olsa bile, manen “bereketsiz” ve “kirli” hale gelir. Yûnus'un “haram” kelimesiyle kastettiği, Gazâlî'nin terminolojisindeki bu mânevî “bereketsizlik” ve “kir”dir. Bu anlayış, Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *er-Risâle*'sinde daha da netleştirilmektedir. Kuşeyrî, “Zühhd” bölümünde, zenginliğin kendisinin değil, ona olan kalp bağlılığının asıl sorun olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Allah bir kuluna helal mal ihsan eder, o kul da şükrederek Allah'a ibadet ederse, bu durumda o kulun kendi isteği ile bu malı terk etmesi, onu elinde tutmasından daha faziletli değildir. Çünkü o malı elinde tutmasına da Allah izin vermiştir”.⁴¹ Bu pasaj, kazancın bereketini ve mânevî helalliğini belirleyen faktörün, sadece zahiri kurallara uygunluk olmadığını, aynı zamanda o kazanç elde edilirken kalbin Allah ile olan bağının korunması olduğunu göstermektedir. Bir işin, kişiyi namazdan alıkoyması durumunda, o iş artık bir “nimet” olmaktan çıkmakta ve kişiyi Allah'tan uzaklaştıran bir “fitne”ye dönüşmektedir. İşte bu noktada, fıkhen helal olan bir kazanç, tasavvufi açıdan “bereketsiz” ve hatta Yûnus'un ifadesiyle “haram” hale gelmektedir. Bu, Yûnus'un “*Bin kızılı varisa birisi gelmez işe*”⁴² ifadesinde daha da netleşir: Ne kadar zengin olursan ol, eğer namaz kılmıyorsan, o mal seni Allah'a yaklaştırmaz; aksine uzaklaştırır. Kur'ân'da bu gerçek şöyle ifade edilir: “Malları ve çocukları, onları bize yaklaştıracak şey değildir”.⁴³ Yûnus, başka şiirlerinde de bu prensibi vurgular. *Risâletü'n Nushiyye*'de şöyle der: “*zekatsuz hayvan sadakasuz mal / ne ber-hurdar ola bunun gibi hal*”⁴⁴ Burada da aynı mantık işler: Mal, sadece helal kazanmakla temizlenmez; namaz gibi sürekli bir Allah hatırlamasıyla ve o maldan Allah yolunda vermekle mânevî nitelik kazanır.

Yûnus'un “*Namâzun kılmayınca zinhâr varmağıl işe*”⁴⁵ dizesi, bu Kur'ânî ilkenin Türkçe bir ifadesidir ve namaz öncesi işe gitmenin, sadece bir “zamanlama hatası” değil, aynı zamanda rızkın kaynağını Allah'tan kendi çabasına kaydıran bir “gaflet” olduğunu hatırlatır. Bu mânevî hiyerarşinin somut bir örneği, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde naklettiği Serî es-Sakatî (ö.251/865) menkıbesinde görülmektedir. Aslen tüccar olan Serî es-Sakatî, hocası Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö. 200/815-16 [?]) kendisinden bir yetimi giydirmesini istemesinin ardından yaşadığı mânevî dönüşümü şöyle anlatmaktadır: “O gün dükkândan dışarı çıktığımda, dünyadan daha çok nefret

³⁹ Gazâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, 7/822.

⁴⁰ el-Fâtîha 1/5.

⁴¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 208.

⁴² T. 341/5.

⁴³ Sebe' 34/37.

⁴⁴ Vâsî Babacan, *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı: Giriş - İnceleme - Metin - Dizin* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2015), 32v6.

⁴⁵ T. 341/3.

ettiğim bir şey yoktu. Gerçek şu ki, içinde bulunduğum bütün mânevî hâller, hocam Ma'rûf-i Kerhî'nin bereketi ile bana nasip olmuştur".⁴⁶ Bu menkıbe, iş hayatının tam ortasındaki bir arifin, mânevî bir işaretle nasıl bir anda önceliklerini değiştirebildiğini göstermektedir. Burada dükkân, artık sadece bir rızık kapısı değil, aynı zamanda Allah'tan uzaklaştırma potansiyeli taşıyan bir meşgale olarak algılanmaktadır. Bu örnek, iş ve ibadet arasındaki hiyerarşinin, tasavvuf geleneğinde sadece teorik bir ilke değil, aynı zamanda yaşanan bir deneyim olduğunu ortaya koymaktadır.

Namazın vaktine gösterilen bu hassasiyetin ne denli derin bir mânevî öneme sahip olduğu, Hz. Peygamber'in Hendek Savaşı'ndaki tutumunda en sarsıcı şekilde görülür. Serrâc'ın eserinde namaza ilişkin Hz. Peygamberin tutumuna ilişkin yorumu dikkat çekmektedir.⁴⁷ Hz. Peygamber kendisine en ağır hakaretleri ve eziyetleri yapan düşmanlarına "Allah'ım, kavmimi bağışla, çünkü onlar bilmiyorlar"⁴⁸ diyerek dua ederken, savaşın zorlu koşulları nedeniyle ikinci namazını vaktinde kılamayınca, bu durumun hüznüyle "Bizi orta namazdan alıkoydular. Allah onların kalplerini ve evlerini ateşle doldursun"⁴⁹ diyerek beddua etmiştir. Bu olay, bir farz namazın vaktinde kılınamamasının, bir peygamberin kalbinde, şahsına yapılan en ağır saldırılardan bile daha derin bir yara açtığını gösterir. Bu Nebevi hassasiyet, Yûnus'un "Namâzun kılmayınca zinhâr varmagıl işe"⁵⁰ uyarısının ardındaki mânevî ciddiyetin en güçlü kanıtıdır.

7. KALBİN YUMUŞAMASI VE NAMAZIN AHLÂKÎ TERAPİSİ

Yûnus Emre'nin şiirinde yer alan en dikkat çekici beyitlerden biri, namazın ahlâkî boyutuna dair son derece güçlü bir anlam ortaya koymaktadır: "Namâz kılmayana sen müsülmândur dimegil / Hergiz müsülmân olmaz bagrı dönmişdür taş".⁵¹ Yûnus'un bu keskin ifadesi, fıkhi bir hükümden ziyade, tasavvufi bir teşhistir. Ona göre "Müslümanlık", bir kimlik beyanından öte, merhamet ve hassasiyet üreten yumuşak bir kalbe sahip olma halidir. Bu halin yokluğu, yani "bağrı taş dönmek", mânevî bir ölümdür. Bu durum, Kur'an'ın "Sonra kalpleriniz katılaştı; taş gibi, hatta daha da katı oldu"⁵² ayetiyle betimlediği kasvet-i kalb hastalığıdır. Yûnus'un perspektifinde namaz, bu ölümcül hastalığın hem ilacı hem de Müslüman kimliğin yapısal destek noktasıdır. Ayete referansla Abdülkâdir-i Geylânî (ö.561/1166) *el-Fethu'r-rabbânî* eserinde, taş kalbi; ıslah edildiğinde dalları, yaprakları ve meyveleriyle insana fayda sağlayan verimli bir ağaca benzetmektedir. Böylesi bir kalp hem sahibine hem de çevresine hayat veren bir merkez işlevi görmektedir. Ancak kalp düzgünlük ve sağlamlığını yitirdiğinde, artık bu bereketli mahiyetinden uzaklaşmakta; hayvan kalbine benzeyen, anlamdan yoksun, içi boş bir kabuk hâline gelmektedir. Bu durumda kalp, meyvesiz bir ağaç, kuşsuz bir kafes, sahipsiz bir ev

⁴⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 100.

⁴⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 390.

⁴⁸ Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, 3/1282 (No.3290).

⁴⁹ Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, 5/2349 (No.6033).

⁵⁰ T. 341/3

⁵¹ T. 341/6.

⁵² el-Bakara 2/74.

yahut harcıyanı olmayan bir hazine gibidir. Böyle bir kalp, ruhunu kaybetmiş bir cesede, hatta taş kesilmiş bir bedene benzetilmektedir.⁵³ Bu benzetmeler, kalbin mânevî canlılığını yitirdiğinde, şeklen varlığını sürdürse bile hakikatte işlevsiz bir surete dönüştüğünü ifade etmektedir. Allah'tan yüz çeviren ve O'nu inkâr eden kalp, yaratılışındaki ilahî inceliği kaybetmekte ve dönüştürülmüş bir varlık hâline gelmektedir.

Âyetle, bazı taşların yarılıp içlerinden su fışkırdığı, bazılarının ise Allah korkusundan yuvarlanıp düştüğü ifade edilmekte; buna karşın, katılaşmış bir kalbin, bu taşlardan dahi daha sert olabileceği vurgulanmaktadır. Necmeddîn-i Kübrâ (ö.618/1221) eserinde bu konuyu başka bir alegorik yapıyla açıklamaktadır; katılaştıran bir taşın ancak kuvvetli bir balyoz darbesiyle kırılabilmesi belirtilmektedir; bu sembolik anlatımda balyoz, zikreden dil, demir ise zikir olarak yorumlanmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla Yûnus'un ifadesiyle, bu temsilde, katılaşmış kalbin ancak mânevî bir kuvvetle, yani kâmil bir zikir ifadesi olan namaz ile kırılabilmesini düşünebiliriz.

Yûnus'a göre bu sanatın başarıya ulaşp ulaşmadığının nihai bir testi vardır: ahlâkî sonuçlar. Kalbin yumuşaması, soyut bir içsel histen ibaret değildir; doğrudan kişinin sosyal ilişkilerine yansır. Bu sebeple Yûnus, namazın geçerliliğini başka bir insanın kalbine gösterilen saygıyla ölçer: “*Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül*”.⁵⁵ Bu dize, bir mihenk olarak kişiye sunulmaktadır. Eğer kılınan namazlar, kişiyi başkasının kalbini kırmaktan alıkoymuyorsa, onu inşâ etmeyen, sanatında zaafiyet gösteren kişi gibidir. Dolayısıyla, kalbi yumuşamış bir insan, başkasının kalbini kıramaz; çünkü merhamet ve şefkat, başarılı bir şekilde icra edilmiş namaz sanatının doğal ve kaçınılmaz olgunluk ifadesidir. Yûnus'un “*İşidün iy yârenler ‘ışk bir güneşe benzer / ‘ışkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer*”⁵⁶ dizesi, bu dönüşümün nihai hedefini aşkla ilişkilendirerek gösterir: aynı şiirin son dizesinde “*Geç Yûnus endîşeden ne gerek bu pîşeden / Ere ‘ışk gerek önden andan dervîşe benzer*” masivaya ilişkin kaygı ve gafleti pîşe vurgusu ile yine kişinin asıl mesleğinin kendisini aşka ve dervişliğe yönlendirmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Namaz sanatının icrasıyla ulaşılan bu ahlâkî kemal hâli, kaynaklarda Hz. Peygamber’e isnat edilen ve mümini bal arısına benzeten hadiste en veciz ifadesini bulur. Hadise göre, “müminin misali, arı gibidir: Temiz olanı yer, temiz olanı üretir, temiz yere konar ne bozar ne de kirletir”.⁵⁷ Bu nebevi benzetme, Yûnus'un namaz tasavvurunun ahlâkî sonuçlarını etkili bir şekilde mezcetmektedir. “Temiz olanı yemek”, makalenin ilk bölümlerinde incelenen, namazın kazancı manen arındırması ve kişiyi haramdan koruması ilkesine karşılık gelmektedir. “Temiz olanı (balı) üretmek”, namazın bir “inşâ sanatı” olarak kişide güzel ahlak, merhamet ve faydalı eylemler ortaya çıkarmasıdır. Hadisin zirve noktası olan “konduğu dalı kırmamak” ilkesi ise, Yûnus'un “*Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül*” uyarısıyla birebir örtüşmektedir.

⁵³ Abdülkâdir Geylânî, *Geylânî Külliyyatı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015), 286.

⁵⁴ Ebü'l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 84.

⁵⁵ T. 166/1.

⁵⁶ T. 66/3.

⁵⁷ Ebû Abdurrahman Bekî b. Muhled b. Yezîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *Mervîyyâtü's-sahâbe fi'l-Havz ve'l-Kevser*, ed. Abdülkâdir Muhammed Atâ Süfî (Medîne-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1993), 104.

Arının bir çiçeğe gösterdiği incelik ve hassasiyet, namazla kalbi yumuşamış müminin insan kalbine—o en hassas dala—karşı göstermesi gereken nezaketin ta kendisidir.

Böylece Yûnus, Hz. Peygamber'in evrensel ahlak metaforunu, kendi toplumunun en derin yarası olan “gönül yıkma” eylemine karşı somut bir ahlâkî ilkeye tercüme etmektedir. Namaz, Yûnus'un perspektifinde, kişiyi varlığıyla çevresine zarar vermeyen, aksine fayda üreten bir bal arısına dönüştüren en yüce sanattır. Bu dönüşüm ve inşâ, namazın sadece bireysel bir kurtuluş aracı değil, aynı zamanda toplumsal bir iyileştirme ve ahlâkî eğitim pratiği olduğunu göstermektedir.

8. ZAMAN KAVRAMIYLA BEŞ VAKİT NAMAZ VE ÖLÜM SANATI

Yûnus Emre'nin şiirinin son beyti, “Yûnus imdi namâzun komağıl sen kıla gör / Ansuzın ecel irer 'ömür yitişür başa”⁵⁸ ifadesini içermektedir. Bu beyit, namazı sadece bir ibadet pratiği olarak değil, beraberinde zamanın sonluluğunu idrak etme aracı olarak konumlandırmaktadır. “Ansuzın ecel irer” ifadesi, ölümün beklenmedik bir anda geleceği gerçeğini vurgulamaktadır. Beş vakit namaz, bu ontolojik gerçeklikle gündelik olarak yüzleşmeyi sağlayan ritmik bir disiplin olarak işlev görmektedir. Her ezan, zamanın geçişini hatırlatmakta ve insanı dünyevi meşgalelerin dışında bir bilinçle yaşamaya davet etmektedir. Serrâc eserinde, bu bilinçle yaşamının pratik sonucunu göstermektedir: Sûfiler, abdest konusundaki temel tutumlarını “Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler”⁵⁹ ayetine dayandırarak, ölümün ne zaman geleceğini bilmedikleri için sürekli abdestli kalmayı tercih etmektedirler. Bu tutum, sadece bir takvâ pratiği değil, aynı zamanda “ansuzın ecel” gerçeğiyle gündelik hayatta sürekli yüzleşmenin somut bir ifadesidir.⁶⁰ Abdestli olmak aynı zamanda namaza hazır olmak anlamına gelmektedir; namaza hazır olmak ise, her an huzura alınabileceği şuuruyla ölüme hazır olmak mânâsına gelmektedir.

Namaz, zamanı iki farklı boyutta yeniden yapılandırmaktadır. Birincisi, günü mânevî duraklarla işaretleyerek zamanın farkındalığını arttırmaktadır. Namaz, günü verimlilik veya kazanç birimlerine bölen modern zaman anlayışının aksine, onu tefekkür ve mânevî yoğunlaşma anlarıyla yeniden tanımlamaktadır. İkincisi, “son namazınmış gibi kıl” nebevî tavsiyesinde somutlaşan bir yoğunluk yaratmaktadır. Her namaz, potansiyel bir veda, bir hesaplaşma ve ahiret hazırlığı olarak algılanmaktadır. Bu anlayışın somut bir tezahürü, büyük sûfilerin ölüm döşeğinde sergiledikleri tutumda gözlemlenmektedir. Kuşeyrî'nin eserinde nakledilen bir menkıbeye göre, Şiblî'nin (ö.334/946) müridleri, hocalarının son anlarını şöyle aktarmaktadır: “Vefat etmek üzereyken bizden abdest suyu istedi. Abdestini aldirdık. Sakalını hilallemeyi (parmaklarını sakalının arasından geçirmeyi) unutmuştuk. Kendisi konuşacak halde değildi, elimizi tuttu ve sakalının altına götürerek hilalleme işini bize hatırlattı. Bundan sonra da ruhunu teslim etti”.⁶¹ Benzer şekilde, Serrâc'ın aktardığına göre, Cüneyd-i Bağdâdî'nin

⁵⁸ T. 341/7.

⁵⁹ el-A'râf 7/34.

⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 154.

⁶¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 395.

(ö.297/909) talebesi Cerîrî (ö.321/933), hocasının vefat anını şöyle anlatmaktadır: “Ebu'l-Kâsım Cüneyd'in ölümünde bulundum. Devamlı secde hâlindeydi. Kendisine dedim ki: 'Yâ Eba'l-Kâsım, sen şu makama ulaşmış kişi değil misin? Biraz dinlensen?' Bana şu karşılığı verdi: 'Yâ Ebâ Muhammed, şu anda bana en lâzım olan bu!' Secde hâli, dünyasını değiştirinceye kadar devam etti”.⁶² Bu iki menâkıb, namazın ve ona hazırlığın, sadece hayatın ortasında değil, hayatın son anında bile devam ettirilen bir eylem olduğunu göstermektedir. Cüneyd için en zor anda en gerekli olan secde; Şiblî için ise son nefeste bile abdestin bir sünnetinin yerine getirilmesidir. Bu örnekler, Yûnus'un “*ansuzın ecel irer*” uyarısının sadece teorik bir hatırlatma değil, sûfi geleneğinde yaşanan ve ölüm anında bile sürdürülen bir bilinç olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu perspektiften bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin namazın doğru kılındığında kişiyi “kader sırrının bilgisine” ulaştırması gerektiği yönündeki tespiti önem kazanmaktadır.⁶³ Kadere ilişkin en temel Kur'ânî ifadelerden biri, “Her nefis ölümü tadacaktır”⁶⁴ âyetinde dile getirilen ölümün kaçınılmazlığıdır. Bu ilahî beyan, insanın varoluşuna yön veren en kesin hakikatlerden biri olarak kabul edilmektedir. Ancak namaz, bu hakikati yalnızca zihinsel bir bilgi düzeyinde bırakmamakta; onu her gün beş vakit tekrar edilen varoluşsal bir tecrübe hâline dönüştürmektedir. Namaz, insanı hayatın faniliği karşısında sürekli bir farkındalık hâlinde tutmakta; her secdede ölümü hatırlatarak dünyadan ahirete geçiş bilincini canlı tutmaktadır. Bu yönüyle namaz, sadece bir ibadet değil, aynı zamanda insanın kendi varlığını ve sonluluğunu idrak etme pratiğidir. Nitekim Hz. Peygamber'in “Namaz nurdur”⁶⁵ hadisi, bu ibadetin hem dünyada hem de ahirette insanın yolunu aydınlatan bir mânevî ışık işlevi gördüğünü ifade etmektedir. Yûnus Emre de şiirlerinde bu temayı sıklıkla işlemektedir. “İy Yûnus sen ölicecek sinün nûrla tolıcak / İmân yoldaş olıcağ âhirete şîr gider”⁶⁶, “Ahşam durur üç farîza tagca günâhun arıda / Eyü 'amellerün sinde şem ü çerâğ olsa gerek”⁶⁷, “Namâz kıl yarak olsun Âhretde gerek olsun / Sinünde çırâk olsun Tur ırte namâzına”⁶⁸. Yûnus'a göre, kabrin aydınlığı, dünyada namaz, zikir ve Allah'a yakınlıkla kazanılan ilâhî nurun ahiretteki yansımasıdır. Bu anlayış, yalnızca sembolik bir anlatım değil; tasavvuf geleneğinde sürekli yinelenen bir hakikat olarak kabul edilmektedir. Tasavvufî literatürde, dünyada ibadetle kazanılan bu nurun, ölüm sonrası menzillerde—kabir, berzah ve mahşer aşamalarında—kulun yolunu aydınlatan bir ışık olarak tezahür ettiği ifade edilmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla namaz, insanın yalnızca yaşarken değil, ölüm ve sonrasındaki yolculuğunda da anlam kazandığı bir ibadet olarak konumlandırılmaktadır. Bu yönüyle namaz, fani varlığın ötesine uzanan bir diriliş bilincinin en somut tezahürlerinden birini temsil etmektedir.

⁶² Serrâc, *el-Lüma'*, 214.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 16/145.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/185.

⁶⁵ Muslim, *Şahîhu Muslim*, 1/203 (No.223).

⁶⁶ T. 35/7.

⁶⁷ T. 136/6.

⁶⁸ T. 315/1.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akçay, “Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 85-102.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Yûnus Emre'nin incelenen şiiri, İslam'da zaten “dinin direği” olarak kabul edilen namazın merkezîyetini, döneminin sosyo-kültürel dünyasından aldığı “sanat” ve “meslek” (pîşe) kavramlarıyla yeniden yorumlayan özgün bir tasavvufî metindir. Yûnus'un yaklaşımı, namazı fikhî bir yükümlülükler çerçevesinin ötesine taşıyarak, onu, kulun kendi varoluşunu ve hayatının bütününe ilahi bir merkez etrafında inşâ ettiği bir “mânevî zanâat” olarak kavramsallaştırmasıdır. Bu çalışmanın analizleri göstermiştir ki, Yûnus'un kullandığı bu metaforlar tesadüfî değil, namazı bir varoluşsal yapılandırma pratiği olarak gören tutarlı bir tasavvufî görüşünün ürünüdür. Şiirin en dikkat çekici özelliği, namazı zanâat kavramı üzerinden merkeze alarak, insanın varoluşunun farklı katmanlarını bütünleştiren bir esas ilke sunmasıdır. Yûnus, sadece bir ibadet kavramını açıklayan didaktik bir şiiri yazmamakta; aksine namazı, iş hayatından aile ilişkilerine, ekonomik faaliyetlerden ölüm hazırlığına, sosyal ahlaktan ahiret vizyonuna kadar uzanan geniş bir yelpazede âyet ve sünnet çerçevesiyle, merkezi bir ilke olarak konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım, modern dönemin hayatı parçalara ayıran anlayışına karşı, İslam'ın bütüncül (küllî) hayat tasavvurunu yansıtmaktadır. Bu bütüncül perspektifin teolojik temeli, şiirin Kur'ân ve Hadis literatürüyle olan derin uyumunda görülmektedir. Yûnus'un kullandığı kavramlar ve semboller—çalışma öncesi namaz vurgusu, ecelin ani gelişi, kazancın bereket kaynağı, kabirdeki nur gibi temalar—İslam'ın temel kaynaklarında sıkça tekrarlanan motiflerdir. Bu kavramsal bütünlük, Yûnus'un şiirini, sadece kişisel bir tecrübenin değil, aynı zamanda Kur'ân'ın ve Sünnet'in ruhuna nüfuz etmiş bir anlayışın ürünü olarak değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Şiirin bir diğer önemli boyutu, namazı İslam düşüncesindeki klasik sînâat (sanat/zanâat) anlayışıyla ilişkilendirmesidir. Bu görüş, namazı sürekli tekrarla kazanılan bir ustalık (meleke) pratiği olarak sunmaktadır. Bu sanatın icrası, ilâhî murakabe altında bir ihsan şuuru, rızkın kaynağına dair bir tevekkül ahlâkını, kalbi katılaşmaktan koruyan bir merhamet disiplinini ve ölümün kaçınılmazlığına karşı sürekli bir hazırlık tutumunu gerektirmektedir. Yûnus'un bu şiiri, Seyyid Hüseyin Nasr'ın “İslâm mânevîyatı, ibadetleri aracılığıyla da İslâm sanatıyla ilişki içindedir”⁷⁰ tespitinin 13. yüzyıl Anadolu'sundaki poetik karşılığı olarak okunabilir.

Sonuç olarak, Yûnus Emre'nin bu şiiri, namazı çok boyutlu bir perspektiften ele alan, onu hem bireysel hem toplumsal hem dünyevi hem uhrevî hem estetik hem ahlâkî bir merkez olarak konumlandıran özgün bir metindir. Bu çalışmada ortaya konduğu üzere, şiir, ibadetin fikhî boyutunu temel alarak onu tasavvufî bir derinlikle zenginleştirmekte; Kur'ân ve Hadis'in evrensel ilkelerini döneminin Anadolu'nun kültürel kodlarıyla harmanlayarak, namazı hayatın her alanına sirayet eden bir disiplin olarak sunmaktadır. Bu bağlamda namaz kılan mümin, bir sanatkâr gibi, kendi nefsinin Allah'ın rızasına uygun bir şekilde işlemekte, zamanını ilâhî bir ritimle düzenlemekte, kazancını mânevî bir şuurla temizlemekte ve ölümü her an hesaba katan

⁷⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Mânevîyatı*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan yayınları, 1992), 22.

bir bilinçle yaşamaktadır. Yûnus'un şiiri, bu anlamda, sadece 13. yüzyılın değil, İslam medeniyeti içindeki tasavvufî geleneğin namaza dair bütüncül vizyonunun en güçlü edebî ifadelerinden biridir.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak çıkar çatışmasından uzak bir şekilde yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma kitap değerlendirmesi olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Akçay, Mustafa. "Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 85-102.
- Babacan, Vasfî. *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı: Giriş - İnceleme - Metin - Dizin*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2015.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *Şaḥîḥu'l-Buhârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414.
- Collingwood, Robin George. *Sanatın İlkeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *Ta'rifat: Tasavvuf İstilahları*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdurrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Dokgöz, Derviş. "Teheccüd Namazının Tasavvuf Yaşamındaki Yeri ve Önemi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/1 (28 Mart 2025), 180-203. <https://doi.org/10.32711/tiad.1559378>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Maṭba'atu'l-Enşâriyye, 1323.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Geylânî, Abdülkâdir. *Geylânî Külliyyatı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2011. <https://ekitap.ito.org.tr/Books/islamveturkillerindefutuvvettekilati.pdf>
- Hücviri. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütuhat-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Muhled b. Yezîd el-Endelüsî el-Kurtubî, Ebû Abdurrahman Bekî b. Merviyâtü's-sahâbe fi'l-Havz ve'l-Kevser. ed. Abdülkâdir Muhammed Atâ Sûfî. Medîne-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1993.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Şaḥîḥu Muslim*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâsır. 8 Cilt. Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Tavḳî'n-Necât, 1433.
- Necmeddîn-i Kübrâ, Ebû'l-Cennâb. *Tasavvufî Hayat*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Seyyid Hüseyin Nasr. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan yayınları, 1992.
- Shiner, Larry. *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsmâ et. *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sünen-i Tirmizî*. ed. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Ünsür, Ahmet. "Ahilik Sistemi Değerleri Yönetim ve Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (25 Haziran 2020), 297-337. <https://doi.org/10.34234/ded.667411>
- Yûnus Emre. *Divan*. ed. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Kur'an Yolu. Erişim 17 Kasım 2025. <https://kuran.diyaret.gov.tr>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 220-258.

Erken Abbâsî Devrinde Zındıklık Olgusunu Besleyen Sosyopolitik Gelişmeler

*The Socio-Political Developments That Fostered the Phenomenon of Heresy in the Early
‘Abbâsîd Period*



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
27.09.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
20.12.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
21.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Mevlüt ÖZER

Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa İl Müftülüğü,
Şanlıurfa, TÜRKİYE.



Doç. Dr. Mustafa TANRIVERDİ

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı,
Muğla, TÜRKİYE.



Öz

Bu çalışma zındıklık olgusunun tarihsel arka planını ve erken Abbâsî döneminde bu olguyu besleyen siyasi ve sosyal gelişmeleri incelemeyi hedeflemektedir. Emevîlerin sonunda ve Abbâsîlerin başlangıcında siyasi, coğrafi ve kültürel gelişmelerinin etkisiyle zındıklık şeklinde isimlendirilen ve Müslüman toplumu derinden etkileyen bazı sapkın ideolojiler ortaya çıkmıştır. İslam'ın temel prensipleriyle bağdaşmayan muhtelif fikir ve ideolojilere sahip bu oluşumlar, erken Abbâsî döneminde yaşanan siyasi ve sosyal gelişmelere paralel olarak zaman zaman devletin bürokratik mekanizmalarını etkileyebilecek güce ulaşmışlardır. Abbâsî halifeleri Merkûnîlik, Dehrîlik, Manicilik, Deysânîlik, Senevîlik, Mezdekîlik, Mecûsîlik gibi ağırlıklı olarak kadim Fars inanç ve geleneklerini canlandırmayı hedefleyen zındık gruplarla kararlı bir mücadele içerisinde girmişler; hatta bu konuyu haleflerine vasiyet edecek kadar önemsemişlerdir. Nitekim bu dönemde ilk kez söz konusu heretik grupların yargılanıp cezalandırıldığı Dîvânü'z-Zenâdîka adlı bir kurum ihdas edilmiştir. Zındık ve mülhidler her fırsatta sapkın fikir ve ideolojilerini yaymaya çalışmışlar, inanç ve amel düzeyinde Müslüman toplumu ifsat etmeye dönük maksatlı bir tutum içerisinde girmişlerdir. Zındıklık hareketleri devlet mekanizmasının otoriter olduğu evrelerde gizli ve derinden sürerken siyasi ve sosyal politikaların yumuşamaya başladığı evrelerde daha açık ve görünür şekilde devam etmiştir. Bu çerçevede zındıkların, halifelerin benimsediği siyasi ve ictimai politikaların ortaya çıkardığı atmosfere göre tutum geliştirdikleri görülmüştür. Çalışmada erken Abbâsî döneminde ortaya çıkan Beytül-Hikme müessesesi, tercüme hareketleri, Mihne hadisesi, Şuûbiyye akımı gibi dini ve sosyokültürel gelişmelerin zındıklık olgusunu beslediği tezi üzerinde durulmaktadır. Son olarak çalışmada literatür tarama ve dokümantasyon yöntemi benimsenmiş olup erken dönem Abbâsî dönemini konu alan klasik ve modern kaynaklar zındıklık kavramı etrafında şekillenen olguların tespitine imkan verecek ölçüde taranarak tasnif edilmiş ve anlamlı bir bütünlük ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hadis, Abbâsîler, Politika, Zındıklık.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Özer, Mevlüt – Tanriverdi, Mustafa. “Erken Abbâsî Devrinde Zındıklık Olgusunu Besleyen Sosyopolitik Gelişmeler”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 220-258. <https://doi.org/10.5281/zenodo.18011956>

CC BY-NC 4.0 DEED

Abstract

This study aims to examine the historical background of the phenomenon of (zindîk) heresy and the political and social developments that fueled this phenomenon in the early ‘Abbâsîd period. With the political, geographical, and cultural developments at the end of the Umayyads and the beginning of the ‘Abbâsîds, certain deviant ideologies emerged, referred to as heresy, which deeply affected Muslim society. These groups, which held various ideas and ideologies incompatible with the fundamental principles of Islam, sometimes gained enough power to influence the bureaucratic mechanisms of the state, parallel to the political and social developments of the early ‘Abbâsîd period. The ‘Abbâsîd caliphs engaged in a decisive struggle against heretical groups such as Markûniism, Dahrîism, Manicheanism, Daysâniism, Sanawîism, Mazdakîism, and Madjûsiism, which mainly aimed to revive ancient Persian beliefs and traditions; they even considered this issue important enough to bequeath it to their successors. As a matter of fact, for the first time in this period, an institution called Dîwân al-Zanâdiqa was established in which these heretical groups were tried and punished. The heretics and blasphemers tried to spread their deviant ideas and ideologies at every opportunity, and took a deliberate attitude towards corrupting the Muslim society at the level of belief and practice. While the heretical movements continued secretly and deeply during the phases when the state mechanism was authoritarian, they continued more openly and visibly during the phases when political and social policies began to soften. In this framework, it has been observed that the heretics developed their attitudes according to the atmosphere created by the political and social policies adopted by the caliphs. The study focuses on the thesis that religious and sociocultural developments in the early ‘Abbâsîd period, such as the institution of Bayt al-Hikma, translation movements, the Mihna incident, and the Shûbiyya movement, fed the phenomenon of heresy. Finally, the study adopts a literature review and documentation method. Classical and modern sources covering the early Abbasid period have been reviewed and classified to the extent that they enable the identification of phenomena shaped around the concept of heresy, striving to present a meaningful whole.

Keywords: Islamic History, Hadîth, ‘Abbâsîds, Politics, Heresy.

1. GİRİŞ

Etimolojik açıdan kökeni oldukça eski dönemlere dayanan zındık kelimesi Süryanca’da *zaddîq*, Aramca’da *zaddîk*, Pehlevîce’de *zendik* ve Farsça’da *zendîg* şeklinde geçmektedir.¹ Sâsânîler (226-651) döneminde nur ve zulmet şeklinde düalist bir Tanrı anlayışı benimseyen Maniheiztler, Güney Mezopotamya’da ışık-karanlık şeklinde iki inanca sahip olan topluluğun bağlı olduğu din olan Sâbiîler ve monoteist bir teoloji benimseyen ilk dönem Mecûsîliği anlamındaki Zerdüşîler için kullanılmıştır. Mani’nin Zerdüşî dinine yönelik Zend diliyle ortaya koyduğu ilkeleri benimseyen kesimler bu kavramla ifade edilmiştir.² Farsça aslının *zende girây* olduğunu belirten İbn Düreyd (ö. 321/933), bunun zamanın sürekliliğine inanan Dehrîlere gönderme yapan bir kullanım olduğunu kaydetmiştir.³

Arapça’ya *ez-zindîk* (الزندق) şeklinde geçen bu kelime ile âlemi birbirine zıt iki kadîm unsurun yarattığı inancına sahip olan Seneviyye mensupları kastedilmiştir. Çoğulu *ez-zenâdika* (الزنادقة) veya *ez-zenâdîk* (الزناديق) olup fiil haliyle *tezendeka* (تزندق), isim haliyle de *ez-zendeka*

¹ François Clément De Blois, “Zindîk”, *Encyclopaedia of Islam (EI-2 English)* ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill Press, 2012), 11/510-511.

² İlhan Ayverdi, *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*, nşr. Komisyon (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011), “Zındık”, 1387.

³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Kitâbü Cemhereti’l-luğa*, thk. Remzi Munîr Ba’lebekkî (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), “Zendeka”, 3/1329.

(الزندقة) şeklinde kullanılmıştır.⁴ Ahireti inkâr eden ve yaratıcının tek olduğuna inanmayan marjinal fırkaların yanı sıra⁵ bu kavram, Ehl-i ilhâd ile Dehrîleri nitelemek için de kullanılmıştır.⁶ Ezherî (ö. 370/980) zındıkların Allah'ın tek olduğuna ve ahirete inanmayan kimseler olduğunu kaydetmektedir.⁷ Yezdân ve Ehrimen şeklinde hayrın ve şerrin yaratıcısı iki ilaha inananlar bu vasıfla anılmaktadır.⁸ Zındıklar nur ve zulmetin iki ezeli cevher olduğu akidesini benimsemişlerdir. Onlara göre ışık iyiliği, karanlık ise kötülüğü yaratmıştır.⁹ Dolayısıyla zındık terimi bu şekilde gnostik ve düalist anlayışa sahip sapkın oluşumlar için yaygın şekilde kullanılmıştır.¹⁰ Kavram özü itibarıyla mevcudun dışına çıkma, hâkim kabulü reddetme, ana akımı terk etme anlamında sapkın ve heretik bir yöneliş ifade etmektedir. İslam öncesi Mani, Mecûsî, Mezdek vb. tüm geleneklerde de hâkim fikir ve itikada muhalefet bu kavramla ilişkilendirilmiştir.¹¹ Bu bağlamda İslâm'ın egemen anlayış ve kabullerinin dışında kalan her türlü düşünce ve ideolojik yönelimin zındıklıkla ifade edildiği anlaşılmaktadır.

Zındık teriminin anlamına ilişkin net bir çerçeve çizmek zordur. Bu kavram için yaygın kanaat, onların küfrünü gizleyip Müslüman kimliğini gösterme şeklindeki tavırları üzerinden şekillenmiş görünmektedir.¹² Ayrıca şer'î emir ve yasaklar konusunda hassas davranmayan ve kasıtlı olarak ibadetlerden yüz çeviren kimseler için de bu niteleme kullanılmıştır.¹³ Bunun yanı sıra aklen elde edilen bilginin geçerliliği, tevhid ilkesi, nübüvvet meselesinin gerçekliği, ceza ve mükâfatın varlığı ve ölüm sonrası tekrar dirilme ile âlemin sonradan meydana gelmiş olması gibi konularda şüphe ve inkâra düşen kimselerin de bu zındıklık kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.¹⁴ Anlam sahası incelendiğinde bu kavramın itikadî kabul, ideolojik yönelim, ahlakî tutum ve siyasî tavırlarla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Sıralanan bu hususlar zındık kavramına ve zındıklık olgusuna sınırları muayyen bir tanım geliştirmeyi zorlaştırmaktadır. Buna paralel olarak süreç içerisinde zındıklığın kapsamının, ortaya çıkacak 'marjinal' yeni siyasî

⁴ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), "ez-Zindîk", 4/1489.

⁵ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Hilâl, ts.), "Zendeka", 5/255.

⁶ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sadr, ts.), "ez-Zindîk", 10/147.

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Ivaz (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2001), "Zendeka", 9/297-298.

⁸ Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfî işlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "ez-Zindîk", 1/913.

⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale' zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabrî Selâme Şâhîn (Riyâd: Dârü's-Sebât, 1424/2003), 58-59.

¹⁰ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1979), "Zendeka", 25/418-419.

¹¹ Mehmet Alıcı, "Zendig-Dehr ilişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 80-86; Serdar Demirel, *Düalist Zındıklar ve Hadis* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 17-19.

¹² İmâm Mâlik'in "Zındıklar küfürlerini gizler, Müslümanlıklarını gösterirler" yaklaşımı kavramın çerçevesini tayin etmiş görünmektedir. Bk. Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Akdiyye", 18.

¹³ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 165.

¹⁴ Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 21.

ve itikadî durumları kapsayacak şekilde esnek tutulması da sağlanmıştır.¹⁵ Söz gelimi bir taraftan Mu'tezile için kullanılan bu kavram diğer taraftan İslâmî hüküm ve yasaları tanımayan Allah ve ahiret inancı olmayan İbâhiyye için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kavramı belli bir düzlemde ele alıp tanımlamak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü mezkûr ifadenin çatısı altına giren kişi ve gruplar değişkenlik ve çeşitlilik arz etmektedir. Merkûnîler, Maniciler, Deysânîler, Mezdekîler gibi dini grupların yanında halife, vezir, kâtip, şair, edip, mütercim, mütekellim, muhaddis ve üst düzey devlet adamlarının zaman zaman bu kapsamda değerlendirildiği görülmektedir.¹⁶

Zındık kavramı Abbâsîler döneminde çoğunlukla Maniheiztler ile irtibatlı görülmüştür. Bunda belki de en önemli etken 133/751'de Çin ordularıyla yapılan Talas Savaşı'nda Abbâsîler'in ilk kez Karluk Türkleri ile etkileşime geçmiş olmalarıdır. Ortak düşman Çin'e karşı birlikte verilen mücadele sonucu yaşanan temasta bir taraftan Türkler İslâmiyet'i tanımaya başlarken diğer taraftan Uygurlar arasında yaygın olan bazı inanç biçimleri de Abbâsî toplumunda karşılık bulmaya başlamıştır. Manici fikir ve ideolojiler kuşkusuz bunların başında gelmektedir. Nitekim Tibet seferi sonrası beraberinde iki Mani rahibiyle dönen Böğü Kağan (759-779), Uygurlar açısından radikal sayılabilecek bir adım atmıştır. Uygurlar 163/762'de Böğü Kağan devrinde Mani inancını resmi devlet dini olarak kabul etmişlerdir.¹⁷ Abbâsî halifeleri ise Müslüman Araplar arasında yayılım gösteren bu farklı itikat ve ideolojilerin önüne geçmeye çalışmıştır. Öyle ki bizzat Halife Mehdî'nin emriyle 163/779'da Manici gruplar zındıklık kapsamına alınmış ve onlara yönelik katı ve sistematik bir takibat başlatılmıştır.¹⁸

İslâm topraklarının sınırlarının genişlemesine paralel olarak farklı din, kültür, medeniyet, ideoloji vb. mensupları Müslümanlarla kontrolsüz bir etkileşim içerisine girmişlerdir. Bu durum Abbâsî bürokrasisini uzun süre meşgul edecek birtakım siyasî ve itikadî sorunları beraberinde getirmiştir. Devlet yönetimi hızlı bir refleks olarak bu tür 'yabancı' ve 'sapkın' fikir ve ideolojilerle mücadele etmek için bir dizi adımlar atmıştır. Gelişen siyasi olaylar ve ortaya çıkan irili ufaklı birtakım farklı fırka ve oluşumlar karşısında zındıklık kavramının ve kapsama alanının genişlemeye başladığı anlaşılmaktadır.¹⁹ Nitekim bu kavramın Allah'ın varlığı veya birliğini inkârı meyleden yahut dinin sabit ahkâmını reddeden ya da bunlara ilişkin tereddüt içerisinde olan ve bu fikirleri toplumda yaymaya çalışarak dinî hükümlerin tahrif ve tağyirine çalışan ilhad ehli için de kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁰

Zındıklık ve ilhad büyük oranda birbirlerinin müradifi olarak kullanılsa da ilhad terimi, erken dönemlerden itibaren kişiyi dinden çıkmaya götüren görüş ve düşünceleri benimseme anlamında irtidat ile ilişkilendirilmiştir. İlhad hareketinin örgütlü ve sistematik boyuta erişmesi

¹⁵ Omar, "Some Observations on the Reign of the Abbâsîd caliph al-Mahdî 185/775-169/785", *Arabica* 21/2 (1974), 142.
¹⁶ Eyyüp Tanrıverdi, "Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi", *İSTEM* 6/12 (2008), 106.
¹⁷ Gülçin Çandarlıoğlu, "Uygurlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/242-244.
¹⁸ Tanrıverdi, "Abbâsîlerin Kültürel Politikası", 109 vd; Demirel, *Düalist Zındıklar ve Hadis*, 9.
¹⁹ Gorges Vajda, "Les zindîqs en pays d'Islam au debut de la Période Abbâsîde", *Rivista Degli Studi Orientali* 17 (1937), 173.
²⁰ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn* (Kahire: Dâru'l-Fikr'l-Arabî, 1378/1958), 336.

ise zındıklık kavramıyla birlikte ele alınmıştır. İlhâd ve zındıklık, İslâm düşünce tarihinde birtakım sapmaları ifade etmek için kullanılmış olmakla birlikte mahiyet, kapsam ve tarihsel fonksiyon açısından farklılaşmaktadır. İlhâd, genel olarak dinin temel akîdelerine yönelik inkârı veya bu akîdelere aykırı eğilimleri kapsamaktadır. Allah'ın varlığı ve birliği, ilâhî sıfatlar, nübüvvet müessesesi, vahyin mahiyeti ve âhîret inancı gibi itikada taalluk eden unsurların reddi ilhadın temel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu yönüyle ilhad daha çok felsefî ve kelâmî olup teorik bir sapma niteliği taşımaktadır. Öyle ki tarih boyunca dehrîlik, tabiatçılık, sıfatların inkârı gibi temayüller ilhad kapsamında değerlendirilmiştir. Bu akımlar umumiyetle fikrî bir ayrışmadan ortaya çıkmakta ve çoğu zaman bireysel bir inkâr tavrına dönüşmektedir. Zındıklık ise ilhada göre daha somut ve kitlesel bir mahiyet arz etmektedir. Zındık diye nitelenen kimseler, İslâm toplumunda görünüşte müslüman kimliğini korumakla birlikte, pratikte İslâm dışı doktrinleri benimseyen ve bunları gizli veya açık biçimde yaymaya çalışan kimseler şeklinde tasvir edilmektedir. Bu nedenle zındıklık yalnızca teolojik bir sapma olarak değil, aynı zamanda sosyokültürel ve siyasî bir tehdit olarak da algılanmıştır.²¹ Öyle ki erken Abbâsî döneminde zındıklık, özellikle kadim Fars inanç ve geleneklerine bağlı unsurların yapılanmaları sonucunda kendisini göstermiştir. Zındıklar temelde Müslüman toplumu içten zayıflatmayı ve siyasi otoriyete başkaldırıyı amaçladıklarından mücadele edilmesi gereken ciddi bir siyasi sorun hâline gelmiştir.²² Dolayısıyla her iki kavram da siyasi ve itikadi aleyhtarlık üzerinden görünür hale gelmiş olmakla birlikte ilhad, daha ziyade inanç düzeyindeki teorik sapmaları; zındıklık ise belirli bir fikrî hareket, gizli örgütlenme veya ideolojik bir yönelim şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ilhad, mahiyet itibarıyla felsefî ve teolojik içerikli bir inkâr ve sapma ifade ederken zındıklık ise bu inhirafın çoğu zaman örgütlü, gizli ve yıkıcı bir faaliyet boyutuna işaret etmektedir.²³

Zındıklık olgusu, devletler açısından gerek fikrî gerekse cebrî yollarla mücadele edilmesi gereken bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki Abbâsîler nezdinde zenâdika hareketi, İslâm medeniyetinin en parlak devirlerinde sıra dışı ve tehlikeli akımlardan biri olarak görülmüştür.²⁴ Özellikle çeviri hareketleri sırasında Mani ve Mezdek etkisi altındaki Fars menşeli bazı entelektüeller, İslâm'ı bir Arap dini olarak görmüşler ve onu fikren zayıflatmaya yönelik çoğunlukla gizli, zaman zaman da açık bir tutum benimsemişlerdir. Bu süreçte kadim Fars dini, kültürü ve geleneğinin üstün yönlerini öne çıkaran eserler yazmaya veya mevcut literatürü Arapça'ya çevirip yaymaya yönelik çaba harcamışlardır. Zındıklık olgusu ile Fars merkezli tercüme faaliyetleri bu anlamda karşılıklı olarak birbirini besleyen gelişmeler olarak değerlendirilebilir.²⁵

²¹ Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391; İlhan Kutluer, "İlhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/93-94.

²² Hüseyin Atvân, *ez-Zendeka ve's-Şu'ûbiyye fi'l-'asri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1423/1984), 23-24.

²³ Âtîf Şükri, *ez-Zendeka ve'z-zenâdika*, 107-113.

²⁴ Hüseyin Atvân, *ez-Zendeka ve's-Şu'ûbiyye*, 25-26.

²⁵ Bernard Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica* 1 (1953), 54-56; Kutluer, "İlhâd", 22/93.

Bu kavram ayrıca İslâm'ın yayılışıyla birlikte birçok fırka ve oluşumla da ilişkilendirilmiştir. Bunlardan birisi de irili ufaklı birçok klik ve fraksiyon ihtiva eden İbâhiyye'dir. Bu anlayış, dinî kanun ve nizamların, emir ve yasakların, helal ve haramların hatta hiçbir ahlak kuralının bağlayıcı olmadığını savunan, her türlü mahremiyetin, mülkiyetin, mal ve servetin ortak kullanımını esas alan marjinal bir oluşumdur. İbâhiyye kadınların bile kendilerinden menfaat temin edilmesi gereken ortak birer sermaye olduğunu ileri süren ve bu manada her şeyi mübah kabul eden bir anlayışı esas almışlardır. Abbâsîler devrinde zındıklığın bu gibi ashâbü'l-ibâha ve ehl-i ilhâd için kullanımı da yaygındır.²⁶

Zındık tabiri, İslâm toplumunda ortaya çıkan Sâsânîler zamanında düalist inancı geliştirip yayılmasını sağlayan Zerdüş, Mezdek ve özellikle Mani'ye tabi olanları kapsarken Zendeka, bu türden görüşlerin kendisinde yer bulduğu inanç ve fikirlerin ortak adı olarak görülmüştür. Fakat zaman içinde her türlü yabancı ve sapkın anlayışa gönderme yapan siyasi ve ideolojik bir kavram haline gelmiştir.²⁷ Mezopotamya'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte özellikle Abbâsîlerin ilk dönemlerinde zındıklık ifadesinin birden çok din ve mezhebi karşılamak üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. Farklı bölgelerdeki dinî akım ile ters düşen itikadî ve amelî esaslardan dolayı zındıklıkla itham olunan din ve mezheplerin zaman içerisinde birbirleriyle karıştırıldığı anlaşılmaktadır.²⁸ Söz gelimi, zındık kavramı Mecûsîler tarafından Manicilerin kutsal dinî metinleri batıl te'villerle bozma faaliyetleri için kullanılmıştır. İslâm'dan sonra da bu çerçevede hareket edilmiş ve bu terim, İslâm'ın kutsal metinlerini te'vil ederek zarar verdiği düşünülen kişi ve grupları ifade etmek için kullanılmıştır.²⁹ Bu durum kavramın oldukça geniş ve esnek bir anlam sahasına sahip olduğunu göstermektedir. İslâm dışı unsurlar için kullanılan bu kavram süreç içerisinde İslam dairesi içerisindeki fikri ve itikadi bakımdan hâkim ideolojiye aykırı unsurları kapsayacak şekilde farklı bir perspektife sahip olabilmektedir.³⁰ Tabiatıyla zındıklık kavramının sınırlarını belirlemek ve hangi unsurların dâhil edilip hangilerinin dışarıda bırakılacağını kesin bir çerçeveye oturtmak mümkün görünmemektedir.³¹

Çalışma, zındıklık olgusunun erken Abbâsî devrinde hangi siyasi ve sosyal gelişmelerden güç aldığını tespiti odaklanması bakımından önemlidir. Konuya dolaylı olarak değinen bazı çalışmalar olsa da zındıklık olgusunun hangi siyasi ve toplumsal gelişmeler nedeniyle güç kazandığı konusunda yeterince derinlemesine bir inceleme yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmalar ağırlıklı olarak kavramın etimolojik ve terminolojik yönüne, zındıklığın belli dönemlerdeki çerçevesine, bu oluşumların tasnifine, ilgili soruşturmanın

²⁶ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 1/150.

²⁷ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 73-74.

²⁸ Demirel, *Düalist Zındıklar ve Hadis*, 47.

²⁹ Demirel, *Düalist Zındıklar ve Hadis*, 67.

³⁰ Ahmet Erkol, "Mu'tezilî Düşüncece Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslam Toplumu Dönüştürmedeki Etkisi", *Marife* 3/3 (2003), 136.

³¹ Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü* (Samsun: Etüt Yayınları, 2003), 16; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 22, 66.

teolojik ve siyasi yönüne, spesifik dönem ve şahıslar özelinde bu oluşumun sosyal ve kültürel kabul ve aidiyetlerine odaklanmaktadır. Erken Abbâsî devrinde ortaya çıkan siyasi ve sosyal gelişmeler her ne kadar hanedanlığın dinamizmi açısından olumlu ve devlet mekanizmasının işlerliği bakımından önemli ise de Müslüman toplumun hâkim din anlayışına aykırı birtakım ideoloji ve akımların toplumda çok boyutlu yayılım göstermesi bakımından farklı bir perspektiften okunabilecek gelişmelerdir. Bu çalışma, söz konusu zaman diliminde muhalif düşünce ve ideolojik eğilimleri merkeze alan zındıklık olgusunun Abbâsîlerin erken döneminde güçlenmesini sağlayan siyasi ve sosyal amilleri ele almaya çalışması bakımından emsal çalışmalardan ayrılmaktadır.³²

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Çalışma, mali yönden destek veya fon almamıştır. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. ZINDIKLIK OLGUSUNUN DOĞUŞU VE TARİHİ ARKA PLANI

Zındıklık, İslâm'dan önce Araplar arasında belli başlı din ve kültürler sebebiyle bilinen bir olgudur. Cahiliye Arap toplumunda ilahi dinlerin yanı sıra Grek, Hint, Pers vb. kültürlerine ait inanışlar da söz konusudur. Arapların gerek ticari gerekse kültürel birtakım girişimleri, onların diğer kabile ve medeniyetlerle etkileşime girmeleriyle sonuçlanmıştır. Her ne kadar bu dönemde zındık tabiri belli başlı gruplara mensubiyeti ifade etmesi bakımından nispeten dar bir çerçevede kullanılmışsa da Ebû Amr el-Âs b. Vâil, Ukbe b. Ebî Muayt, Nadr b. el-Hâris ve Übey b. Halef gibi bazı isimlerin Kureyş kabilesinden bilinen zındıklar olduğu belirtilmektedir.³³

İslam öncesi Araplarda zındık fikirlerin dönemin önemli ticaret ve kültür şehri Hîre'den neşet ettiği bilinmektedir.³⁴ Arap Lahmîlere başkent olan Hîre konumu sebebiyle Bizans, Fars, Babil ve Arap kültürlerinin kaynaştığı bir konuma sahiptir. Buna bağlı olarak burada Mezdekîlik, Mecûsîlik, Manicilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve Putperestlik gibi çok çeşitli inanç biçimlerine rastlanmaktadır. Uzun yıllar Hristiyanlığın tahakkümü altında bulunan ve kültürel yönden farklı dini gelenekleri bünyesinde barındıran Hîre, aynı şekilde Arapların ticari ilişkilerinin yoğun olduğu bir konumda yer almaktadır.³⁵ Ticari ilişkiler zaman içinde kültürel etkileşime ve dini boyutta karşılıklı etkileşime dönüşmüştür. Bu durum, Cahiliye Dönemi'nin önde gelen isimlerinin Hîre bölgesine yaptıkları yolculuklar sırasında oradaki farklı inançlardan

³² G. Vajda, B. Lewis, M. Chokr, A. Şükrî, A. Tahiri, M. İbrahim, A.Y. Ocak, S. Cihan, S. Demirel gibi araştırmacıların çalışmaları konuyu farklı boyutlarıyla dolaylı şekilde inceleyen çalışmalardan bazılarıdır. Makalede zaman zaman bu kaynaklardan da istifade edilmiştir.

³³ Murat Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvîleri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 962.

³⁴ Ebû Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1969), 621.

³⁵ Hüseyin Ali ed-Dâkûkî, "Hîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 38/122-124.

etkilenmeleri ve bu etkiyi Kureyş toplumu içinde yaymaları ihtimalini düşündürmektedir.³⁶ Irak gibi oldukça merkezi konumda olup ticari ve kültürel yönüyle ön plana çıkan Hîre'de İslâm öncesi dönemde özellikle Tanrı, zaman, sıfatlar, ahiret, nübüvvet gibi birçok meselede farklı fikirlerin dolaşımında olduğu bilinmektedir. Muhtemelen gelecekte zındıklığın tanımlanmasında belirgin bir unsur olarak öne çıkacak olan husus, bu etkileşim sonucunda Hîre'deki çeşitli düşünce ve inançların yayılma fırsatı bulmuş olmasıdır.³⁷

Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde bireysel irtidat edenlerin varlığı bilinmekle birlikte zındıklık olgusu sistemli ve yaygın bir biçimde bu dönemde Müslüman toplumda yeterince görünür değildir. Bu dönemde münferit irtidat vakalarının temelinde de genellikle İslâm'a içtenlikle bağlanamama, zayıf iman, önceki inancın etkisinden tam anlamıyla kurtulamama, yeni sosyal düzene uyum sağlayamama ya da maddi menfaat beklentisi gibi çeşitli sebeplerin bulunduğu görülmektedir. İrtidat edenlerin, İslâm'ı araştırıp hatalı buldukları için bu yolu seçmedikleri açıkça anlaşılmaktadır.³⁸ Nitekim Hız. Peygamber'in hayatta olması gerekse ondan sonraki süreçte Hız. Ebû Bekir (632-634) ile Hız. Ömer'in (634-644) dirayetli yönetimi sayesinde toplumda dini ve kültürel açıdan önemli bir durum değişikliği gündeme gelmemiştir. Ancak Hız. Osman'ın (644-656) özellikle son dönemlerinde ortaya çıkan birtakım tartışmalar, İslâm toplumunu derinden etkilemiştir. Geçmişe nispetle bu dönemin hâkim teması güvensizlik üzerine kurulu siyasi rekabetten doğan ve İslâm toplumunda ayrılmaya neden olan bazı sorunlardır. Kalıcı bir ihtilafa neden olan iç savaş ve doğurduğu çalkantılı atmosfer Müslümanların siyasi tarihini etkilediği gibi ilmi ve kültürel bakımdan aykırı fikirlerin de önünü açmıştır.³⁹

Bir yandan toplumun karşı karşıya kaldığı dâhili sorunlar, diğer taraftan devam eden fütuhatin bir neticesi olarak diğer din ve kültürlerle yaşanan etkileşim neticesinde Müslümanların gündemine oldukça yabancı bazı meseleler girmeye başlamıştır. Zındıklık meselesine dair en erken izleri Hız. Osman'ın ikinci döneminde yaşanan dâhili kargaşaya endeksleyen araştırmacılar, zındıklıkla ilgili ilk fikirlerin İbn Sebe (ö. 40/660) ile gün yüzüne çıkmaya başladığını belirtmektedirler. Hız. Osman devrinde Müslüman olduğunu ilan eden bu şahıs Hicaz, Basra, Kûfe, Dimaşk ve Mısır'da sapık fikir ve ideolojiler yaymaya başlamıştır.⁴⁰

Hız. Osman devrinin İslâm toplumu adına zındıklık gibi yeni ve yabancı birtakım gelişmelere maruz kalması için erken olduğu ileri sürülebilirse de bu evrenin Hız. Ali (656-661) ve sonrası dönemde karşı karşıya kalınacak siyasî, itikadî ve toplumsal problemler için bir tür kuluçka evresi olduğu söylenebilir. Zira Hız. Ali ile Muâviye (661-680) arasında cereyan eden

³⁶ Nitekim Kureyş içerisinde Mervân b. Muhammed (ö. 132/750), Velîd b. Yezîd (ö. 126/744), Yezîd b. Hâlid (ö. 85/704 ?), Saîd b. Hâlid (ö. 14/635 ?) adında dört zındığın bulunduğu şeklindeki fiten türü rivayet için bk. Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991), 1/133.

³⁷ Alıcı, "Zendig-Dehr ilişkisi", 808-809.

³⁸ Fatih Güzel, "Hız. Peygamber Döneminde Bireysel İrtidat", *İslâmî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme: İrtidat*, ed. M. Ali Asar - M. Ali Aytekin (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 154-155.

³⁹ Mehmet Bahaüddin Varol, "Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İSTEM* 3/6 (2005), 211.

⁴⁰ İbn Sebe'nin fikirleri ile ve Sebeyye'nin algılanış biçimiyle ilgili farklı bir yaklaşım için bk. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2005), 23 vd.

birtakım hadiseler sonucunda İslâm toplumundaki ayrışma ve firkalaşma süreci önü alınamaz bir hal almıştır. Hz. Ali'nin kendi döneminde İbn Sebe gibi -en azından o dönem için marjinal sayılabilecek- birtakım ideolojik yaklaşımlar sergileyen kimselerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin bu doğrultuda bazı tedbirler aldığından söz edilmekte, sapkın fikirleriyle toplumu ifsat etmeye çalışan kimseleri cezalandırdığı nakledilmektedir.⁴¹ Dolayısıyla zındıklığın Emevîler döneminin sonlarına kadar açıktan devam etmediği savunulabilir.⁴²

3. ABBÂSÎ DEVRİ ZINDIKLIK OLGUSUNU BESLEYEN GELİŞMELER

3.1. Dini Söylem Üzerinden Emevî-Abbâsî Çekişmesi

Emevîler dönemi dış siyaset politikası ve fetih hareketleri bakımından başarılı bir görüntü verse de dâhili çalkantı ve karışıklıkları çözebilme konusunda yeterince başarı elde edememiştir. Emevîler yönettikleri halkı kendi meşruiyetlerine inandırmak ve bu sayede muhtemel isyanların önüne geçmek için cebir ideolojisi benimsemişlerdir. Allah'ın kendilerini hilâfet ve hidâyet gibi meziyetlerle taltif ettiğini, Allah'ın iradesi üzerinde ise başka bir iradede söz edilemeyeceğini savunarak kaderci bir söyleme başvurmuşlardır.⁴³ Bu sayede iktidarları aleyhinde gelişebilecek olası ayaklanma girişimlerinin teolojik altyapısını ve dini meşruiyetini baştan geçersiz kılmak istemişlerdir.⁴⁴ Halkın itaat ve sadakat üzere devamını sağlamak amacıyla 'kader' söylemine başvurmuşlardır.⁴⁵ Dahası Ümeyye oğullarından bazı halifeler halk nezdinde otoritelerini pekiştirmek için *emînullah*, *el-imâmü'l-mustafâ*, *halîfetullah* gibi unvan ve sıfatlar kullanmışlardır.⁴⁶

Emevîlerin kaderci söylemine dair eleştirilerde bulunan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) gibi isimler makbul karşılanmamıştır. Bu dönemde hâkim bakış açısının dışındaki siyasî itikadî söylemler iktidar tarafından potansiyel bir tehdit olarak görülmüştür. Aleyhte görüş ve düşünce serdeden fikir sahipleri hakkında sıkı takibatlar yürütülmüş, bir kısmı ağır şekilde cezalandırılmışlardır.⁴⁷ Bu nedenle Emevîlerin erken dönemlerinde zındıklık düşüncesinin toplumda ciddi bir karşılık bulamadığı, iktidar sahiplerinin bu tür aykırı tutum ve kanaatlere karşı politikası nedeniyle zındıkların Emevîlerin son dönemlerine kadar toplum nezdinde görünür olmadığı söylenebilir.

Emevîler'in yıkılışına etki eden çok boyutlu unsurlar, iktidarın Abbâsîler lehine el değiştirmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreç farklı dini, kültürel ve etnik unsurların söz sahibi olmak istediği yeni bir yapılanmayı beraberinde getirmiştir. Özellikle mevâlî politikasının sona ermiş olması Abbâsîler'in önceki iktidara nispetle daha çoğulcu bir yönetim modeli benimseyeceği şeklinde yorumlanmıştır. Böylece yeni devlet; idari, iktisadi ve ictimai açıdan

⁴¹ Konuyla ilişkilendirilen irtidat olayıyla ilgili olarak bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âşâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 7/303.

⁴² Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık", 963.

⁴³ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 132-136.

⁴⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 100-101.

⁴⁵ Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 67-68.

⁴⁶ Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", 59.

⁴⁷ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 16-23.

imtiyazlı bir sınıf olarak telakki edilen Arap unsuru ile diğer milletlerden İslâm'a giren kimseler arasında ayırım yapılmasının önüne geçmiştir.⁴⁸ Bu durum Abbâsî yönetimine bazı açılardan fayda sağlarken birtakım yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlardan belki de en önemlisi Abbâsî iktidarıyla birlikte Arap-Fars rekabetinin Farslılar lehine değişmeye başlamış olmasıdır. Bu tablonun Farisi karakterli ayaklanmalara kadar uzandığı ve hâkim fikir ve itikada karşı tutumlarıyla öne çıkan zındıkların lehine bir atmosfer ürettiği anlaşılmaktadır.⁴⁹

Abbâsîlerin kuruluşu esnasında Fars unsurların hedeflerinin başında devletin kuruluşuna yardımcı olarak devlet kademelerinde söz sahibi olmak istemeleri gelmektedir. Onların bu sayede Müslümanların fetihler yoluyla ellerinden aldıkları ihtişamlı günlere yeniden döneceklerine inandıkları anlaşılmaktadır. Fars menşeli unsurların yönetimin el değiştirmesiyle eskiye nispetle taltif görüp gerek siyasi gerekse bürokratik makamlar elde ettikleri görülmektedir.⁵⁰ Abbâsî halifelerinin belli başlı devlet kadrolarında istihdam ettiği Arap dışı unsurların başında Fars kökenliler gelmekteydi. Bu durum devletin asıl sahibi olduğunu düşünen Araplar ile Farslar arasında bir güç ve yetki rekabetine yol açmış görünmektedir.⁵¹

Emevîler döneminde amaçlarını yeterince tatbik sahası bulamayan zındıklar, Abbâsîlerin yönetimiyle birlikte nispeten daha geniş hareket alanı elde etmişlerdir. Farklı din ve kültürlere mensup bu kesimler sonradan İslâm'ı kabul etmelerine rağmen eski inanç ve kültürlerini bütünüyle terk etmemişlerdir. Geçmiş fikir ve ideolojilerini, bilinçli bir şekilde sürdürmek ve yaymak suretiyle toplumu ifsada yönelmişlerdir.⁵² Dolayısıyla Abbâsî halifelerinin izlediği siyasi politika gereği muhtelif din ve kültürlere müsamaha göstermeleri ve bunun yanında onlardan devlet yönetiminde çeşitli kademelerde yararlanmaları, zındıklık olgusunun Müslüman toplumun ve idarecilerin gündemine girmesine neden olmuştur.⁵³

Ebû Ca'fer el-Mansûr'dan (754-775) itibaren gerek siyasi gerekse kültürel politikalarda kendisini gösteren Fars yanlılığı, Halife Me'mûn (813-833) dönemine gelindiğinde tam anlamıyla görünür hale gelmiştir. Çünkü her ne kadar önce kardeşi Emîn'in (809-813) ondan sonra da kendisinin halife olması yönünde resmi kanalla bir tayin yapılmışsa da Hârûnürreşîd'in (786-809) ölümünden sonra durum değişmiştir. Emîn halife olunca ilk icraat olarak kardeşi Me'mûn'u veliahtlıktan uzaklaştırmaya çalışmıştır. Emîn'in, vezir Fazl b. Rebî'nin (ö. 208/823) bu doğrultudaki direktifleriyle hareket etmesi Abbâsî yönetiminde mevcut

⁴⁸ Âdem Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye" *İSTEM* 6/12 (2008), 32.

⁴⁹ Ağırlıklı olarak zındıklarca örgütlenen ve yönetimden hoşnut olmayan unsurların da karıştığı ayaklanma hareketlerini ihtilalci kitlesel zendeka hareketi olarak değerlendiren bir görüş için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998), 23-27. Ayrıca Fârisî karakterli ayaklanmaların siyasi ve itikadi nedenleri için bk. Mehmet Azimli, "Abbâsîler'in İlk Döneminde Farisî Karakterli İsyanlar", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti 5: Abbâsîler (I)*, ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 228-234.

⁵⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 261-262.

⁵¹ Gerlof van Vloten, *Arab Hâkimiyeti*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2021), 114.

⁵² Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*: Hz. Peygamber Devrinden Abbasi Halifesi Mu'tasım Dönemine Kadar (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 17; Cem Zorlu, "Abbâsî Devleti'ne Karşı İlk Silahlı Hareketler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2001), 106.

⁵³ Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 20.

dengelerin bozulmasına yol açmıştır. Emîn'in halifelîğe gelmesi, hilafetin idari yapı ve zihniyetinde birtakım değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler, Abbâsî hanedanının kuruluşuyla başlayıp Ebû Müslim el-Horasânî'nin öldürülmesi ve Bermekî ailesinin tasfiyesiyle birlikte kesintiye uğrayan Arap dışı unsurların iktidar mücadelesini bu dönemde yeniden gündeme getirmiştir. Fars kimliğini ve zihniyetini temsil eden çevrelerden oluşan bu unsurlar, Me'mûn'un çevresinde bir araya gelerek Emîn'in temsil ettiği egemen Arap merkezli siyaset anlayışına karşı yeniden mücadeleye başlamışlardır. Emîn'in halife oluşunda önemli bir rol oynayan Fazl b. Rebî', bu süreçte Fars unsurlarına karşı yürütülen siyasi mücadelede Arapçı eğilimlerin bir temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Bu süreçte Me'mûn'un en yakınında ise ileride kendisini vezir olarak atadığı Fazl b. Sehl (ö. 202/818) yer almıştır. Fars kökenli vezir Fazl b. Sehl, Bermekî ailesinin yönetimde olduğu zamanlarda onlarla kurduğu iyi ilişkileri sebebiyle bazı idari kadrolarda istihdam edilen bir figürdür.⁵⁴ Dolayısıyla bu dönem, iki farklı kutbu temsil eden vezirler marifetiyle devlette Arap ve Fars rekabetinin görünürde olduğu bir vasata tekabül etmektedir. Bu rekabetin ağırlıklı olarak Fars menşeli grupların Araplara karşı gerek siyasi gerekse kültürel bakımdan mücadele içerisine girmeleriyle hız kazanmıştır.

Hârûnürreşîd'in vefatı sonrası Me'mûn üzerindeki nüfuzunu artıran Fazl b. Sehl, ilerleyen süreçte meydana gelecek hadiselerde belirgin bir şekilde liderlik rolü üstlenmiştir.⁵⁵ Emîn ile Me'mûn'un güç ve iktidar rekabeti, temelde iki kardeş üzerinde nüfuz ve etki sahibi olan Fazl b. Rebî' ve Fazl b. Sehl tarafından temsil edilen Arap-Fars çekişmesidir. Bu çekişme vezirler marifetiyle siyasi bir boyut kazanmış görünmektedir. Me'mûn'un hem annesinin hem vezirinin Fars kökenli olması onun hem yönetim anlayışını hem de izleyeceği politikaları etkilemiştir.⁵⁶ Fazl b. Sehl'in doğup büyüdüğü sosyokültürel çevrenin etkisi, Sasânî devlet ve idare geleneği altında yetişmesi, Bermekî ailesi tarafından himaye ve istihdam edilmesi, Müslüman olmadan önce Mecûsî bir aileye mensup olması, Pehlevîce'den Arapça'ya çeviriler yapmış olması ve Me'mûn'a bir hilafet armağan etmesi sonrası geniş yetkilerle vezirlik makamında bulunması gibi birçok faktör, onun siyasi ve sosyal hadiseler karşısındaki Fars yanlısı tutumuna yansımış görünmektedir. Bulunduğu konum ve elinde tuttuğu yetkileri itibarıyla Fazl b. Sehl'in genel anlamda Abbâsî devlet ve yönetim anlayışını etkileyen Fars geleneğinin bir temsilcisi olduğu söylenebilir.⁵⁷ Dolayısıyla Me'mûn Araplardan ziyade bürokraside Fars unsurların istihdamına ağırlık vermiştir. Bürokrasideki bu denge merkezinin değişmesi siyasi ve ictimai açıdan izlenen politikaları etkilemiş ve zındıkların da içinde bulunduğu zararlı grupların hareket alanının genişlemesine neden olmuştur. Öyle ki bu evrede Abbâsîler dönemi zındıklık faaliyetlerinin arttığı görülmektedir. Bu dönemde çeşitli dini ve kültürel bileşenlerin muhtelif saiklerle İslâm akidesini bozma düşüncesi ile tahripkâr bir faaliyet içerisinde girdikleri anlaşılmaktadır.⁵⁸

⁵⁴ Mesut Can, "Me'mûn Dönemi Siyasette Vezir Fazl b. Sehl'in Rolü", *İSTEM* 14/28 (2016), 333-334.

⁵⁵ Can, "Me'mûn Dönemi Siyasette Vezir Fazl b. Sehl'in Rolü", 337.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 4/5.

⁵⁷ Can, "Me'mûn Dönemi Siyasette Vezir Fazl b. Sehl'in Rolü", 347.

⁵⁸ Cihan, *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*, 17-18.

3.2. Beytü'l-Hikme ve Tercüme Hareketleri

Erken Abbâsî devrinde dini ve kültürel bakımdan hâkim anlayışın dışında yeni dini ve kültürel öğelerin ortaya çıkmasında tercüme hareketlerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, fetih hareketleriyle birlikte sadece coğrafi sınırlar genişlemekle kalmamış; Müslümanlar Grek, Roma, Hint ve Fars kültür öğeleriyle yoğun bir etkileşime girmişlerdir. Grekçe, Sankristçe, Pehlevîce, Hintçe, Süryanice ve Nebatî dillerinde üretilen felsefi birikim tercümeler vasıtasıyla hızlı bir şekilde Arapça'ya taşınmaya başlamıştır.⁵⁹ Bu durum basit bir çeviri faaliyetinin ötesinde Bâbil'den Yunan'a kadar asırlar boyunca devam eden bilim, felsefe ve hikmete dair müktesebatın başka bir dile, yeni bir kültüre ve farklı bir dini geleneğe aktarımı anlamına gelmektedir. Bu gelişme merak uyandıran, dikkat çekici ve olumlu bir durum olarak görülebilirse de söz konusu ilmi mirasa henüz aşına olmayan ve son derece farklı bir muhayyile ve metafizik çerçeveye sahip Müslüman toplum ve gelenek açısından bir tür meydan okumayı da beraberinde getirmiştir.⁶⁰ Öyle ki tercüme hareketleri neticesinde İslam dinine özgü birtakım meseleler ilk defa felsefenin ilgi alanına girmiştir. Öncesinde Tanrı, bilgi, varlık, insan ve âlem gibi konular üzerine seyreden felsefi içerikli tartışmalar, Abbâsîler devri tercüme faaliyetleri ile Mu'tezile'nin öncülüğünde nübüvvet, tevhid, ahiret, sıfatlar, kader, mucize, vahiy vb. gibi konuları içine almaya başlamıştır.⁶¹

Tercümeler yoluyla kadim Antik-Helenistik kültür ve geleneğinin kavram, problem, mantık, şema ve tasavvurlarını içine alan tartışma konuları, hâlihazırda sistemini henüz tamamlamamış İslami ilimlerin mevcut tartışmalarına dâhil olmuştur. Bu dönemde üst düzey devlet kademelerinde görev alan Nevbaht, Buhtîşû, Bermekî unsurlar gibi Sâsânî geleneğini devam ettiren Farslılar benimsedikleri Zerdüştemelli imparatorluk algısını destekleyecek biçimde tercüme hareketlerine dâhil olmuşlardır.⁶² Bu dönemde Müslümanlar arasında özellikle Fars menşeli din ve inançların etkileri görülmeye başlamıştır. Özellikle çeviri hareketleri sırasında, Mani ve Mezdek'in etkisi altındaki bazı Fars entelektüelleri İslam'ı bir Arap dini olarak değerlendirmişler; bu yüzden, fikri ve itikadi yönlerden ona birtakım eleştiriler yöneltmişlerdir. Zındıklar bu süreçte gizli ve açık bir şekilde kadim Fars kültürünün, dininin ve geleneğinin üstünlüklerini vurgulayan eserler yazmak veya bu doğrultudaki mevcut literatürü Arapça'ya çevirip yaymak üzerine mesai harcamışlardır. Bu durum kendi kültür öğelerini ve dini geleneğini başka bir dile ve kültürel havzaya ulaştırma çabası olarak yorumlanabilirse de sonuçları itibarıyla zındıklık olgusunun etki alanı ile Fars merkezli çeviri faaliyetleri birbirini besleyen gelişmeler olarak değerlendirilebilir.⁶³

⁵⁹ Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, Etkileri ve İşleyişi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 95-100.

⁶⁰ Çeviriler sonrası ortaya çıkan entelektüel ve teolojik tartışmalar için bk. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 230-232.

⁶¹ Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları -Cedel-Tercüme ve Tabîî Bilimlerdeki Rolü-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 112-115; Özdemir ve Şafak, "Abbâsîlerin İlk Yüzyılında Tercüme Faaliyetleri ve Grek Felsefesinin İslam Dünyasına Girişi", *İlahiyat Araştırmaları*, ed. Hüseyin Güneş - Fevzi Rençber (Ankara: Serüven Yayınları, 2024), 127.

⁶² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lutfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 43-44.

⁶³ Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy", 54-56; Kutluer, "İlhâd", 22/93.

Bu durum Müslüman toplum için yeni sayılabilecek tartışmalı konuların gündemde kalmasını sağlarken zındıklar kendi görüş ve ideolojilerini yaygın hale getirmek bakımından bu ortamdan faydalanmışlardır. Öyle ki bu dönemde itikat ve amel bakımından tahripkâr ideolojilerini yaygınlaştıran zındıklar için hususi tedbirlerin alınması zarureti doğmuştur. Halife Mansûr, Manici ve agnostik düşünce sahiplerince tetiklenen zındıklık faaliyetleriyle mücadele içerisine girmiş; İslâm'ın fikrî ve felsefî açıdan savunulup sapkın fikirlerin toplumdan arındırılması için çeşitli önlemler almıştır.⁶⁴

Bu önlemlerin cezaî ve fikrî mücadele tarzı olmak üzere iki koldan yürütüldüğü; ilkinin Mehdî, ikincisinin ise Me'mûn tarafından yaygın şekilde tatbik edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre kadim din ve gelenek mensuplarıyla çeviriler yoluyla husule gelen kültürel etkileşim neticesinde zındık fikirlerin tespiti ve soruşturulması amacıyla Mehdî tarafından Divânü'z-Zenâdika teşkilatı kurulmuştur.⁶⁵ Halife Mehdî, Müslümanların hâkim itikat ve fikir yapısına yabancı bu faaliyetlerin takibi için kurumsal bir yapı ihdas etmiş, yöneticiliğine de Ömer el-Kelvâzî'yi (ö. 168/785) getirmiştir. Kelvâzî sıkı şekilde zındıkları takip ettirmiştir. Hatta o, Halife Mansûr'un kâtibi Yezîd b. el-Feyz'i yakalayıp sorgulamıştır. Rivayetlere göre Yezîd suçunu itiraf etmiş ve hapsedilmiştir.⁶⁶ Bu dönemde Halife, Bağdat'ta çok sayıda zındık tespit edip öldürtmüştür.⁶⁷ Kelvâzî'nin vefatından sonra yerine atanan Muhammed b. İsâ da bu amansız takibatı sürdürmüş, birçok zındığın öldürülmesi talimatını vermiştir.⁶⁸ Bu dönemde zındıklık ithamıyla tespit edilen kişilerden tövbe etmeleri ve fikirlerinden dönmeleri istenmiştir. Sapkın fikirlerinde ısrarcı olanlar ağır şekilde cezalandırılmıştır.⁶⁹ Halife Mehdî'nin cezai mücadelenin yanı sıra fikri anlamda zındıkların fikir ve itikadını çürütmeye yönelik teliflerde bulunmaları için kalamcılara talimat verdiği kaydedilmektedir.⁷⁰ Ayrıca Mehdî'nin zındıkların takip ve tecziyesini valileri üzerinden değil de hisbe üzerinden yürütmesi, uygulamayı şer'î açıdan daha meşru kılmak istemesiyle ilgili olmalıdır. Zira hisbe teşkilâtı toplumun genel ahlâkını korumak, kamu düzeninin muhafazası ve denetimi görevini üstlenen bir kuruluş olduğundan valiler yerine muhtesiplerin bu görevi yerine getirmeleri, zındıklık olgusuyla mücadeleyi şahsi bir mesele olmaktan çıkartarak dini bir çerçeveye oturtmaktadır.⁷¹

Bununla birlikte bu dönemde Mehdî'nin talebi üzerine zaman zaman çeşitli âlimler halka açık alanlarda zındıklarla münazaralar gerçekleştirmişlerdir. Bu kapsamda Nazzâm, İsâ b. Subeyh ve Allâf gibi Mu'tezilî âlimler Manici ve Senevî inanca mensup zındıklarla fikri

⁶⁴ Sümeyye Güneş, "İslâm Bilimini Kurumsallaştıran Bir Akademi: 'Beytülhikme' (Kuruluşu, Misyonu ve Etkileri)", *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 170.

⁶⁵ Tanrıverdi, "Abbâsîlerin Kültürel Politikası", 110-111.

⁶⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1387/1966), 8/165.

⁶⁷ Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy", 55-56.

⁶⁸ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/167.

⁶⁹ Ebû Avad Âtîf Şükrî, *ez-Zendeka ve'z-zenâdika* (Umman: Dârü'l-Fikr, ts), 161-162.

⁷⁰ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/251.

⁷¹ Nagihan Doğan, "Erken Abbasi Hilafetinde Zındıklık ve Zendeka Algısı", Ötekinin Peşinde haz. Mehmet Öz - Fatih Yeşil (Ankara: Timaş Yayınları, 2015), 226.

tartışmalarda bulunmuşlar onların görüşlerine reddiyeler yazmışlardır.⁷² Böylelikle Abbâsî kültürel egemenliğinin sağlanması adına zındıkların toplum üzerindeki düşünsel etkilerinin ortadan kaldırılması amaçlanmıştır.⁷³ Burada Halife Mehdî'nin, Nastûrî Patriği I. Timetheos'tan Aristo'ya ait *Topica* (*Kitâbü Mevâzî'l-cedel*) adlı kitabı tercüme etmesi yönünde talepte bulunması da önemlidir. Öyle ki bu eser belli bir meseleye dair ikna, izah, tartışma ve savunma yöntemi olan cedel metoduna yöneliktir.⁷⁴ Dolayısıyla zındık ve İslam dışı unsurlar ile yapılan dini münazaralarda bu eserin tercümesinin topluma yararlı olacağının düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bu girişimin öncesinde İbnü'l-Mukaffa adlı meşhur zındık, Aristo'nun mantığa dair teliflerinden biri olan *Kitâbü'l-Manîk* eserini sapkın fikir ve ideolojisini yayma amacıyla Arapça'ya çevirmiştir. İbnü'l-Mukaffa Fars idaresi, siyaseti, geleneği ve kültürü hakkında pek çok eseri Arapça'ya kazandırmıştır. Fars asabiyeti savunmakla tanınan bu şahsın, İslam kültürüne karşı Fars kültürünü yaymayı ve toplumda hâkim kılmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.⁷⁵ Zira onun öldürülmesindeki nedenlerden biri yaptığı çeviri çalışmalarındır.⁷⁶ Özellikle *Mu'ârazatü'l-Kur'ân* ve *Mezdek*, Mani, Zerdüşt gibi eski Fars öğretilerine dair çeviri ve telifler de bulunması nedeniyle zındıklıkla suçlanmıştır.⁷⁷ Benzer şekilde maddenin ezeli olduğunu savunan, Kur'an'ın tahrif olduğunu ileri süren *Kitâbü Rûhâniyyeti'l-hak*, *Kitâbü'l-Müteharrik* ve *Kitâbü'n-Nûr ve'z-zulme* gibi kitapların kendisine nispet edildiği İbn Deysân adlı zındık,⁷⁸ bu dönemde Nazzâm ile Ebü'l-Hüzeyl'in en güçlü rakipleri arasında gösterilmiştir. Ona atfedilen kitapların çeviriye konu edilmesi, zındıkların İslam akidelerini doğrudan hedef aldıklarını göstermektedir. Doğrusu Mani, Mezdek, Deysan vb. inançlarla ilgili eserlerin Arapça'ya taşınmasını asıl amacı, İslam'a karşı yürütülen mücadelede kültürel bir cephe oluşturmaktır. Bu eserler, aynı zamanda Fars kültürünü yayma ve Fars milliyetçiliğini destekleme çabalarının birer unsuru olarak görülmüştür.⁷⁹

Mehdî döneminde fikri mücadelenin yanı sıra ziyade sert tedbirlerin de gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Taberî'nin verdiği bilgiye göre 163/780 yılında Halife Mehdî'nin, beraberindeki heyetle Halep'e ulaştıkları sırada Mukanna' el-Horasânî'nin ölüm haberini almış; bunun üzerine Abdülcebbâr el-Muhtesib'i bölgedeki zındıkları tespit edip toplamakla görevlendirmiştir. Abdülcebbâr bölgedeki zındıkları toplayarak Mehdî'nin Dâbık'taki huzuruna çıkarmıştır. Halife, bu kimselerden bir kısmını idam ettirmiş ve astırmıştır. Onun bu hadise sırasında zındıklara ait kitapları da toplattırıp imha ettirmesi mücadelenin diğer bir yönüne işaret etmektedir.⁸⁰ Halife devam eden süreçte de çok sayıda zındığın peşine düşmüş ve zındıkları tespit ettirip infaz ettirmiştir. Öyle ki Manici ideoloji benimseyen, İslâm'a

⁷² Ebü'l-Ferec Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 203-206.

⁷³ Özdemir ve Şafak, "Abbâsîlerin İlk Yüzyılında Tercüme Faaliyetleri", 126.

⁷⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 66 vd.

⁷⁵ Atvân, *ez-Zendeka ve's-Su'ûbiyye*, 23.

⁷⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 263-264.

⁷⁷ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/196, 199 vd.

⁷⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 402.

⁷⁹ Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 114-115.

⁸⁰ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/148.

aykırı düşüncelerini yaymaya çalışan ve bu doğrultuda hadisler uydurarak İslâm akidesine zarar vermeyi amaçlayan Abdülkerîm b. Ebi'l-Avcâ (ö. 155/772) ile dini konularda hassas davranmayan, İslam dışı epiküryan bir yaşantı biçimini benimsemek ve Hz. Peygamber namına hadis uydurmakla yargılanan, Zerdüşt öğretilere temayülüyle bilinen meşhur zındık Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) bu dönemde infaz edilen önemli isimler arasında yer almaktadır. Hammâd b. Halef, İshâk b. Halef, Hammâd b. Zibirkân, Ebü's-Şamakkî gibi şairler de bu dönemde zındıklıkla suçlanmışlardır. Bu süreçte zındıklık soruşturmalarının dini veya etnik nedenlerle değil, Mehdî'nin aristokratik ve mutlakiyetçi yönetim anlayışı ekseninde siyasi amaçlarla gerçekleştirildiği ileri sürülebilir.⁸¹ Nitekim bu kapsamda sadece Fars ve diğer etnik unsurları değil bazı Araplar da sorgulanmıştır. Söz gelimi Ya'kub b. Fazl ve kızı ile Dâvûd b. Ali'nin oğlu ile Ömer b. Abdilaziz'in torunu Âdem de zındıklıkla yargılanmıştır.⁸² Yûnus b. Ebî Ferre, İsmâil b. Süleyman b. Mücâhid, Ali b. Halîl, İbn Ali el-Cihânî, Dâvûd b. Ravh b. Hâtîm, İbn Tayfûr ve Muhammed b. Ebî Eyyûb ise zındıklık ithamıyla tutuklanmışlar, fakat onların bir kısmı bu suçlamayı reddedip yemin ettikleri için serbest bırakılmışlardır.⁸³ Dahası Mehdî'nin gözde veziri Rebî', bizzat Halife tarafından vezirlikten alınıp hâcib olarak görevlendirince yerine atanan Muâviye b. Ubeydullah el-Eş'arî'yi zındıklık töhmeti üzerinden azlettirmek istemiştir. Muâviye b. Ubeydillah'ın yetkin ve dürüst bir vezir olduğunu ve karakterini lekeleyecek bir durum olmadığını iyi bilen Rebî', onun Muhammed (veya Mervân) adındaki oğlunun zındık olduğunu iddia etmiş ve kendisini savunmasına bile izin vermeden onu öldürtmüştür. Zındıklığı nedeniyle öldürülen bir kimsenin babasının sadakatine itimat edilemeyeceği söylemiyle Muâviye b. Ubeydillah'ın azledilmesinde doğrudan rol oynamıştır. Fakat yine de Rebî' çok arzu ettiği eski görevine geri dönememiştir.⁸⁴

Bunun yanı sıra şiir ve hicivleriyle başta tevhid olmak üzere çeşitli itikadi esasları tahkir eden isimler de soruşturulmuş ve cezalandırılmıştır. Hammâd el-Acred (ö. 161/778), Ebû Dülâme (ö. 161/777), Muhammed b. Munâzir gibi kişiler bahsedilen halleri ile tanınip haklarında zındık hükmü verilenlerdendir.⁸⁵ Kimi durumlarda zındıklıkla suçlanan kişilerin sorgulamalarına halifenin de müdahil olduğu görülmektedir. Örneğin, Sâlih b. Abdülkuddûs'un (ö. 167/783) sorgulanması sırasında halife orada bulunmuştur. Kendisi, kelâmcılarla girdiği tartışmalar nedeniyle tanınan bir figürdür. Halife, onun yakalanmasını emretmiş ve huzuruna getirildiğinde müspet şahsiyetinden etkilenecek serbest bırakmıştır. Ancak daha sonra tekrar çağırdığı bu kişiyi, insanların öteden beri benimsediği tavır ve davranışları kolayca değiştiremeyeceğini belirterek ölümüne mahkûm etmiştir ve muhtemelen bu tür fikir sahiplerine bir mesaj vermek için onun cesedini şehirdeki köprüye astırmıştır.⁸⁶

⁸¹ Mahmood Ibrahim, "Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the Zanadiqa in the early Abbasid Caliphate", *Arab Studies Quarterly* 16 (1994), 55-56, 68.

⁸² Ibrahim, "Religious Inquisition as Social Policy", 57.

⁸³ Vajda, "Les zindîqs en pays d'Islam", 181 vd; Omar, "Some Observations", 140 vd.

⁸⁴ Ibrahim, "Religious Inquisition as Social Policy", 56.

⁸⁵ Demirel, *Düalist Zındıklar ve Hadis*, 92-98.

⁸⁶ Mehdî onu geri çağırdı ve bu şiir sana ait değil mi, diyerek onun şiirini okumaya başladı: "Yaşlı adam huyunu terk etmez / Ta ki toprağa gömülünceye kadar... / Vazgeçmiş gibi görünse de cehaletine geri döner. / Tıpkı hastalığı nükseden cılız bir hasta gibi..." Bu

Sonrasında Halife Hâdî de bu konuda geleneksel Abbâsî siyasetini takip etmiştir. Öyle ki Halife Mehdî, huzuruna getirilen bir zındığın tövbeye davet edilmesine rağmen bundan kaçınması üzerine idam emrini verdikten sonra oğlu Hâdî'ye bu meselenin öneminden söz ederek ona zındıklıkla mücadele etmesi yönünde vasiyette bulunmuştur. Vasiyetinde zındıklarla mücadelede hiçbir şekilde taviz verilmemesi gerektiğine vurgu yapmış, zındıkların sapkın inanç ve düşüncelerini ana hatlarıyla oğluna aktarmıştır. Ardından gördüğü bir rüya üzerinden bu duruma açıklık getirmiş rüyasında atası Abbâs'ı gördüğünü, kendisine iki kılıç hediye ettiğini, bu kılıçlarla nur ve zulmete inananlara karşı savaşmasını istediğini söylemiştir.⁸⁷ Hâdî'nin de "Andolsun, eğer yaşarsam, bu fırkanın tamamını tek bir göz bile kırpan bırakmayınca kadar öldüreceğim." dediği ve bu vasiyete sıkı sıkıya bağlı kacağını bildirdiği zikredilmektedir.⁸⁸

Hâdî, kısa süren iktidarı boyunca esnasında zındıkları sürekli izleyerek gereken cezaları uygulamıştır. 169/785 yılında, zındıkları takibata alarak birçok kişiyi öldürmüştür. Öldürülenler arasında kâtiplerden Yezdân b. Bâzân ile Nehrevân halkından Ali b. Yaktîn de dâhil olmak üzere önemli isimler yer almıştır. Bir hac menasiki olan tavafı alaycı bir şekilde harman döven hayvanlara benzettiği için bu tavrı onun zındıklığına delil kabul edilmiş ve Ali b. Yaktîn halka açık bir meydanda idam edilmiştir. Öyle ki Halife babasının aksine Haşimoğulları'ndan Ya'kûb b. el-Fadl başta olmak üzere çok sayıda zındığı öldürerek babasının vasiyetini yerine getirmiştir.⁸⁹ Onun zındıkları yargılamak ve infaz etmek üzere bin kadar darağacı hazırlattığı ancak çok geçmeden vefat ettiği kaydedilmektedir.

Hârûnürreşîd devri; sosyal, kültürel, siyasi ve iktisadi vb. bakımdan pek çok sahada kayda değer gelişmelerle Abbâsîlerin en görkemli dönemi olmasına rağmen Hâricî ve Şîîlerin başlattığı kıyam hareketleri, Kelb-Kays çatışmasına dayalı isyanlar, Berberî ayaklanmaları ile yönetimden gayri memnun unsurların ve heretik oluşumların ayaklanma hareketleri yönetimi meşgul etmiştir. Hârûnürreşîd zamanında sapkın fikirleriyle tanınan Amr b. Muhammed el-Amrekî adlı zındığın etrafında örgütlenen ve kırmızı renk kıyafetleri sebebiyle kendilerine Muhammire denilen heretik oluşum Cürcân dolaylarında isyan başlatmıştır. Alî b. Îsâ b. Mâhân'ın raporuyla zındıkların bu isyan girişimini haber alan Hârûnürreşîd, Amr b. Muhammed'in öldürülmesi talimatını vermiş; böylece zındık fitnessi dağılmadan söndürülmüştür.⁹⁰ Hârûnürreşîd devrinde kelmacılar yerine muhaddis ve fakîhler, zındık ve mülhidlerle yürütülen fikri mücadelede etkin rol almışlardır. Ancak cedel yöntemine yabancı oldukları için bu konuda başarılı olamamışlardır. Hint hükümdarının talebi üzerine

sözlerin ardından Mehdî "Demek ki sen de zındıklık huyunu ölene kadar bırakamayacaksın." diyerek öldürülmesini emretti. Bk. Atvân, *ez-Zendeka ve's-Su'ûbiyye*, 53-54.

⁸⁷ Vasiyetindeki *فَإِنِّي رَأَيْتُ جَدَّكَ الْعَبَّاسَ فِي الْمَنَامِ، فَقَلَّدَنِي سَيْفَيْنِ، وَأَمَرَني بِقَتْلِ أَصْحَابِ الْاِثْنَيْنِ* ifade için bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/220.

⁸⁸ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/220.

⁸⁹ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/190.

⁹⁰ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/266.

Harûnürreşîd tarafından bir muhaddisin gönderildiği ancak Sümeniyye'den bir bilgenin varlık, bilgi ve nübüvvete dair soruları karşısında başarısız olduğu aktarılmaktadır.⁹¹

Bu dönemde 'inançta ve amelde birliği sağlama' projesi kapsamında dinî mevzularda cedel ve tartışmalar yasaklanmıştır. Bu nedenle zındıklıkla mücadelede Mehdî'nin bir süre kendilerinden istifade ettiği Mu'tezile kelâmcıları bu dönemde nüfuzlarını kaybetmeye başlamışlardır. Öyle ki, Harûnürreşîd râfîzî olduğu gerekçesiyle Bişr b. Mu'temir'i ve zındıklığı dolayısıyla Bişr'in talebesi Sümâme b. Eşres bu dönemde hapsedirmiştir.⁹² Fakat Sümâme zamanla halifenin meclislerine düzenli katılmış ve nihayetinde Me'mûn'un hocası ve danışmanı olarak önemli bir mevkiye yükselebilmıştır. Buna mukabil fakihler, hadisçiler ve dilciler Hârûnürreşîd döneminde daima ön planda olmuşlardır. Fakîh Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) bu dönemde halifenin içinden çıkamadığı hukukî müşkilleri halletmesi⁹³ sebebiyle kâdilkudât makamına terfi ettirilmesi, İmam Muhammed ile İmam Şafî'i huzurunda tartıştırması⁹⁴ bu minvalde değerlendirilebilir. Onun nazarında hadis ulemasının ve özellikle de Hicazlı olanlarının otoritesi tanınmış durumdadır.⁹⁵ Zira bu devirde İmam Mâlik, Ebû İshak el-Fezârî, Muhammed b. Hâzim, Süfyan b. Uyeyne, Vekî' b. el-Cerrâh gibi pek çok muhaddis itibar görmüştür. Öyle ki Halife Hârûnürreşîd, bin hadis uydurduğu iddiasıyla cezalandırılmak üzere yargılanan bir zındığın itirafları karşısında Abdullah b. Mübârek ve Ebû İshak el-Fezârî gibi muteber hadisçiler bulunduğu için bu uydurmaların dine zarar veremeyeceğini söylemiştir. Halife'nin bu ifadesi güvenilir muhaddislerin zındıkların bu tür uydurmalarını tespit edebileceklerine işaret etmektedir.⁹⁶

Bu süreçte muhaddis ve fakihlerle iyi ilişkiler geliştiren Halife, vezirlik makamının yetkilerini kullanarak kadim Fars inanç ve geleneklerinin ihyası için faaliyetlerde bulunan Bermekî ailesini yakından takip etmiştir. Harûnürreşîd, devlet yönetiminde Fars nüfuzunu kırmak amacıyla uzun müddet vezirlikten sorumlu Bermekî ailesini tasfiye etmek istemiştir. Bu doğrultuda Ca'fer b. Yahyâ idam edilmiş, onun kardeşleri ile babası Yahyâ da hapsedilmiş, yetkileri ellerinden alınmış, malları müsadere edilmiştir. Bu olayın nedenleri arasında çeşitli olaylardan bahsedilebilir; ancak bu ailenin yasaklı kelâmi tartışmaları yeniden canlandırarak iktidar karşıtı unsurlara hizmet ettiği ve Fars kökenli olması nedeniyle zındıklıkla yakın bir şekilde ilişkili olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. Ca'fer'in öldürülmesiyle Bermekî ailesinin on yedi yıl süren iktidarı sona ermiştir.⁹⁷

⁹¹ Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 120-122.

⁹² Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 8/22.

⁹³ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Alp Eker vd. (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 1/249.

⁹⁴ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 47.

⁹⁵ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/248-249.

⁹⁶ Öldürüleceğini anlayan zındığın "Peki, Peygamber'in tek bir kelimesini dahi söylemediği halde onun adına uydurmuş olduğum bin hadis hakkında ne dersin?" şeklindeki itirafı için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 8/542.

⁹⁷ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/295.

Me'mûn dönemine gelindiğinde fikri mücadelenin daha fazla tercih edildiği anlaşılmaktadır. Beytü'l-Hikme adlı bir birim kurarak tercüme faaliyetlerine sistematik bir boyut kazandıran Me'mûn zamanında da zındıkların fikirlerine karşı mücadele edildiği görülmektedir. İlmî ve âlimî son derece önemseyen Halife, zındıkların oluşturduğu zararlı faaliyetlerle mücadele kapsamında dönemin ilim adamlarıyla çeşitli çalışmalar yürütmüş ve bu kapsamda reddiye türünde çeşitli eserlerin telifini teşvik etmiştir.⁹⁸ Fars kökenli mütercim ve şair Sehl b. Hârûn bu merkezin başına getirilmiş; halifenin teşvikleri sayesinde hanedanlığın en yoğun çeviri faaliyetleri yapılmıştır. Dini ve felsefi eserlerin yanı sıra tıp, astronomi, mühendislik, müzik, aritmetik gibi alanlarda çok sayıda eser Arapça'ya tercüme edilmiştir.⁹⁹ Me'mûn devri, ilmî ve kültürel anlamda tercüme çalışmalarının hat safhaya ulaştığı parlak bir dönem kabul edilmektedir. Bunun neticesinde felsefî ve teolojik düşünce revaç bulmuş, bu konularda entelektüel bir ilerleme kaydedilmiştir. Öte yandan tercüme hareketlerinin tetiklediği ve Müslüman toplumun yabancı olduğu birtakım fikri ve itikadi hususlar zındıkların zararlı faaliyetleri neticesinde toplumda yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Görünüşe göre, Grek ve Fars kültüründen yapılan tercümeler, müspet etkilerinin yanı sıra Müslüman toplum için bazı menfi sonuçlar da doğurmuştur.¹⁰⁰

Tercüme hareketinin olumsuz neticeleri hiç kuşkusuz zındıkların, tercümeleri İslam kültürüne karşı bir mücadele aracı olarak kullanmışlardır. Bu tercümeler, İslam'a yönelik eleştiri ve polemik üretmek, Fars kültürünü yaymak, Şuûbî akımları desteklemek ve İslam'ın temel öğretilerine meydan okumak amacıyla yapılmıştır. Bu tercümeler, İslam toplumunda fıkırsel bir bölünme yaratmayı, İslamî akideleri tartışmaya açmayı, zındık öğretileri toplumda yaymayı hedeflemiştir.¹⁰¹ Bu sebeple Me'mûn'un zaman zaman sert önlemlere başvurduğu görülmektedir. Söz gelimi Me'mûn Basra'da on kişiden oluşan zındık topluluğun nur ve zulmet fikrini benimsedikleri ve Mani'nin öğretilerini inandıkları haberi kendisine ulaşınca derhal derdest edilip isimlerinin bildirilmesini ve huzuruna getirilmelerini istemiştir. Halife onları bizzat sorgulamış, inançlarını açıklamaya zorlamıştır. Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen Mani'ye hakaretten özellikle kaçınmışlardır. Dürrâc (Turac kuşu) adı verilen ve Mani inancında kutsal kabul edilen hayvanı kesmekten imtina etmeleri üzerine Me'mûn bu zındık grubun infaz edilmesi emrini vermiştir.¹⁰² Cezai tedbirlerin yanı sıra söz konusu sapkın düşüncelerin etkisini kırmak amacıyla âlimleri halka açık merkezlerde münazaralar yapmaya davet etmiştir. Hatta Me'mûn'un bizzat kendisinin de zındıklarla münazaralarda bulunduğu ifade edilmiştir.¹⁰³ Bu doğrultuda zararlı fikrî oluşumlarla mücadele için gerekli ilmî ve kültürel altyapı tesis edilmiştir.¹⁰⁴

⁹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 10/274.

⁹⁹ Demirci, *Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, Etkileri ve İşleyişi*, 53 vd.

¹⁰⁰ Özdemir ve Şafak, "Abbâsîlerin İlk Yüzyılında Tercüme Faaliyetleri", 134-135.

¹⁰¹ Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 122-123.

¹⁰² Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/9-11.

¹⁰³ Âtîf Şükrî, *ez-Zendeka ve'z-zenâdika*, 166.

¹⁰⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 174.

Beytül-Hikme sadece müslüman âlimlere tahsis edilmiş bir kurum değildir, muhtelif beldelelerden çok sayıda âlim ve mütercim bu kurumda çalışmalar yürütmüşlerdir.¹⁰⁵ Kütüphanenin yanı sıra, müellif, mütercim, müstensih, mücellit, verrâk ve kâtiplerin kullanımına sunulmuş birimleriyle son derece fonksiyonel bir kurum olan Beytül-Hikme¹⁰⁶ çeşitli düzeyde konferanslara ve umuma açık münazaralara da ev sahipliği yapmıştır.¹⁰⁷ Bir kısmına bizzat Halife Me'mûn'un nezaret ettiği buradaki münazaralarda cedel usulüne dayalı tartışmalar yapılmış, zındıkların tahripkâr ideolojileriyle fikri anlamda mücadele edilmiştir. Beytül-Hikme'de gerçekleştirilen geniş katılımlı münazara meclisleri, söz konusu sapkın akım ve anlayışların toplumdan arındırılması bakımından zındıklarla mücadelede önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Me'mûn dönemi tercüme hareketleri açısından belki de en verimli dönemdir. Özellikle felsefî eserlerin tercüme edilmesi önemsenmiş birçok ilim adamı yetiştirilmiş bunun olumlu yansımaları da İslâm toplumunda daha parlak bir dönemin yaşanmasına olanak sağlamıştır. Abbâsî halifeleri fikrî mücadele yöntemlerine de gereken önemi verdikleri ve bunun tezahürlerinin ise gerek tercüme faaliyetleri noktasında gerekse düşünce yapısının geliştirilmesi alanlarında görülmektedir. Dolayısıyla bu yapılan çalışmalar İslâm kültür ve medeniyet tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuş, zındıklık ve diğer zararlı fikrî hareketlerle de nitelikli mücadele için manevra kazandırmıştır.

Abbâsî yönetimi, dini ve kültürel yönden baskı altındaki Irak ve İran coğrafyasına kendi potansiyellerini ortaya çıkaracak imkân sundular. Tercüme hareketleri sayesinde farklı dini geleneklerin kültürel etkinliklerinin canlandırıldığı bu evre, kültürel bakımdan bir ilerleme olarak görülebilirse de fikir ve ideolojik bakımdan İslam karşıtı Mani, Mezdek, İbâhî, Dehrî, Deysânî vb. akımların da kendi metinlerini ve kutsal kitaplarını Arapça'ya aktarmaya başlamasına yol açmıştır. Müslüman toplum için bu yeni ve yabancı sayılabilecek gelişme, İslam karşıtı söz konusu akımların sapkın ideolojinin toplumda uyanmasını hedefleyen maksatlı bir faaliyete kapı aralamıştır.¹⁰⁸ Bu topluluklar, entelektüel ve dini söylemleri aracılığıyla varlık göstermek istemişler ancak bu gelişmeler Abbâsî yönetimi tarafından hâkim dini söyleme aykırı görülmüş ve kültürel bir tehdit olarak algılanmıştır. Toplumun hâkim normlarına uyum sağlama konusunda başarılı olamayan bu gruplar zındıklık ve ilhad kapsamında mücadele edilmesi gereken unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla devletin egemen din anlayışına ve yerleşik kültür politikasına aykırı bu faaliyetlerle uzun soluklu bir mücadelenin bir siyasete dönüştüğü müşahade edilmektedir. Bu tablo zındık ve mülhidlerin tercümeler vasıtasıyla kendi inanç ve kimlikleriyle toplumda var olma mücadelesinin devletin kültürel politikasıyla ters düştüğü bir çatışmaya işaret etmesi bakımından önemli bir eşiğe tekabül etmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Güneş, "İslâm Bilimini Kurumsallaştıran Bir Akademi", 171.

¹⁰⁶ Demirci, *Beytül-Hikme: Kuruluşu, Etkileri ve İşleyişi*, 71 vd.

¹⁰⁷ Bozkurt, *Abbâsîler*, 222-223; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 140.

¹⁰⁸ Atvân, *ez-Zendeka ve Ş-Şu'ûbiyye*, 23.

¹⁰⁹ Tanrıverdi, "Abbâsîlerin Kültürel Politikası", 109.

3.3. Me'mûn'un Başlattığı Mihne Hadisesi ve Etkileri

İslam dünyasında 3./9. yüzyıl başlarında ortaya çıkan gelişmeler fikri ve itikadi bakımdan devlet ve toplum nezdinde çeşitli kırılmalar meydana getirmiştir. Toplumsal ayrışmalara neden olan bu kırılmalar, hâkim fikir ve ideoloji ötesinde sapkın görüşlerine uygun çatışmalı atmosfer arayan zındıklara da alan açmıştır. Abbâsîler döneminde “mihne” olarak tarihe geçen ve âlimler üzerinde bir tür çok boyutlu düşünsel baskı şeklinde uzun yıllar devam ettirilen politika, hem toplumsal ayrışmanın hem de birtakım teolojik kutuplaşmanın başat faktörü olarak dikkati çekmiştir. Bu politika Allah'ın sıfatlarına ilişkin entelektüel tartışmaların devamı gibi takdim edilse de esasen yönetim aleyhinde fikren ve siyaseten ortaya çıkabilecek muhalif hareketleri kontrol altında tutmak şeklinde maksatlı bir amaca yönelik olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Kardeşi Emin ile girdiği mücadeleden galip çıkan ve iktidarı ele geçiren Me'mûn, Bağdat'ta başlayan genel memnuniyetsizliğin önüne geçebilmek ve Ali evladından gelebilecek olası isyanları kontrol altında tutabilmek için dini ve siyasi bakımdan farklı bir politika benimsemiştir. Hz. Ali'yi diğer sahabîlerden faziletli görmesi, bazı merasimlerde Şîî uygulamaları benimsemesi, Ali evladından Ali er-Rızâ'yı veliaht ilan etmesi, onunla kızını evlendirmesi, onun adına para bastırması, Fedek arazisini Ali oğullarına bırakması ve geleneksel Abbâsî sembolü olan siyah renk yerine Ali evladının alameti olan yeşil hil'at giymesi, ayrıca devlet kademelerinde Arap unsurlar yerine Fars meşeli kimselere öncelik vermesi kendisine duyulan memnuniyetsizliği daha da artırmıştır. Bu durum başta Ehl-i hadis mensubu muhaddis ve fakihler olmak üzere Bağdat'taki muhalif zümreleri harekete geçirmiş ve toplumun muhtelif kesimlerinde rahatsızlık ve huzursuzluk meydana getirmiştir.¹¹¹ Mihne hadisesi Me'mûn tarafından 218/833 yılında hanedanlığın içine düştüğü iç güvenlik zafiyeti üzerine başkadı İbn Ebî Du'âd'ın fikriyle Halku'l-Kur'ân tezi üzerinden Bağdat'ta başlatılan ve toplum nezdinde nüfuz sahibi bir kısım muhaddis ve fakihleri doğrudan hedef alan teftiş ve sorgulama politikasının genel adıdır.¹¹² Bu kapsamda Abbâsî yöneticileri fikir, tutum ve yönelimleriyle toplum nezdinde etki sahibi muhaddis ve fakihlerin yönetim aleyhinde oluşabilecek muhtemel bir örgütlenmeyi fikren desteklemelerinin önüne geçebilmek adına söz konusu âlimleri mihne sürecinde sorgulayıp kontrol altında tutmak istemişlerdir.¹¹³

Mihne sadece Bağdat'ta gündeme gelmemiş, Mekke, Medine, Mısır, Dimaşk, Basra, Kufe, Tirmiz, İfrikıyye, Kayrevan, Âmul, Sistan ve Belh gibi pek çok bölgede katı bir şekilde uygulanmıştır.¹¹⁴ Bu durum güven ortamının bozulmasına, Mu'tezilî fikir ve ideolojilerin Ehl-i hadis mensubu âlimler üzerinde baskı unsuru olarak yaygınlık kazanmasına neden olmuştur. Öyle ki bu vasatta Ali b. Medînî, Hasan b. Hammâd, Ahmed b. Hanbel, Yezîd b. Hârûn, Muhammed b. Nûh, Ebû Saîd el-Kavârîrî gibi döneminin meşhur âlimleri sorgulanmış, bir kısmı

¹¹⁰ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 19; Muharrem Akoğlu, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, *Bilimname* 37 (2019), 370.

¹¹¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ' Menâhilü's-safâ' bi-tevârîhi'l-e'imme ve'l-hulefâ'* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1424/2003), 244.

¹¹² Akoğlu, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, 372-373.

¹¹³ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 19.

¹¹⁴ Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefîler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 105-106.

Halku'l-Kur'ân tezini kabule yanaşmadığı için hapsedilmiş ve işkenceye uğramıştır.¹¹⁵ Ebû Ya'kûb el-Büveytî ile Nuaym b. Hammâd gibi bazı isimler ise Sâmerrâ'da hapsedilerek ölüme terk edilmişlerdir. Mihne hadiselerinin en trajik olayı ise Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin bizzat Halife Vâsik-Billâh (842-847) tarafından infaz edilmiş olmasıdır. Halife; el-Huzâî'ye gündemdeki tartışmalı meseleler hakkında ne düşündüğünü sormuş, aldığı cevaplar karşısında dehşete kapılarak huzurundaki fakihlerin fetvasıyla onun küfre düştüğüne kanaat getirmiş ve el-Huzâî'yi infaz etmiştir.¹¹⁶ Halk üzerinde ideolojik hâkimiyet sağlamak amacıyla onun cansız bedeninin Bağdat'ta uzun yıllar teşhir edilmiştir.¹¹⁷ Sayıları binlerle ifade edilen soruşturma ve yargılama olayları toplumda güvensiz bir ortam ve atmosfer üretmiştir. Bu durum sapkın fikir ve ideolojilerini yaymak isteyen zındıkların toplumda gizli saklı ve kışkırtıcı faaliyetler yürütmelerine ortam hazırlamıştır.

Mihne, devlet eliyle yürütülen bir politikadır. Dikkatli incelendiğinde devlet yöneticilerinin ve yetkililerinin halku'l-Kur'ân meselesini bu süreçte bir tür araç olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Me'mûn Tarsus'a sefere çıktığı esnada valisi İshak b. İbrâhim'e yazdığı mektupla başlayan mihne olayları, halefleri Mu'tasım (833-842) ve Vâsik tarafından sıkı şekilde sürdürülmüştür.¹¹⁸ Mütevekkil (847-861) dönemine gelindiğinde bu süreçten beklenen sonuç alınmış ve devlet otoritesi yeniden tesis edilmiştir. Mütevekkil döneminde siyasi ve dini politikalarda yeni bir yönelim baş göstermiş ve hanedanlık üzerindeki Mu'tezile mezhebinin etkisini zayıflamıştır.¹¹⁹ Sünnî âlimler himaye edilmiş ve bürokratik kurumlara yapılan atamalarda öncelik verilmiştir. Halife halku'l-Kur'ân tartışmalarını yasaklamış ve mihne sürecini sona erdirmiştir. Mihne sürecinin muhalif aktörü Ahmed b. Hanbel'e iade-i itibarda bulunmuş, bu sürece fikri öncülük yapan başkadı İbn Ebî Duâd'ı görevden almıştır.¹²⁰

Mihne olayının ürettiği çatışmalı ortam, zındıkların hareket alanını genişlettiği gibi tarafların da birbirlerini tekfir etmelerine yol açmıştır. Mu'tezile ile Ehl-i hadîs âlimleri arasındaki bu gerginlikten kaynaklı olarak taraflar birbirlerini itham etmişlerdir.¹²¹ Mütevekkil döneminde güç ve itibar kaybına uğrayan Mu'tezile mensupları, savundukları halku'l-Kur'ân fikri sebebiyle zındıklıkla itham edilir hale gelmiştir. Mihne mağduru Sünnî zümreler bu dönemde telif ettikleri reddiye ve polemik türü eserlerle Mu'tezilî fikirleri zındık ve mülhidlerin fikirleri olduğunu savunmuşlardır. Söz gelimi Kûfeli meşhur muhaddis Abdullâh b. İdrîs (ö. 192/807), Allah kelamının mahlûk olduğunu ifade eden kimsenin zındık ve kâfir olacağı, bu düşünceye sahip bir kimseyle nikâh yapılamayacağı, böyle birinin arkasında namazın caiz

¹¹⁵ Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 245-246.

¹¹⁶ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 9/135-136.

¹¹⁷ Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları*, 58-60.

¹¹⁸ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/631-634.

¹¹⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 272-273.

¹²⁰ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 9/190.

¹²¹ Dahası mihne hâdisesinin sosyal ve kültürel ilişkilere olduğu kadar hoca-talebe ilişkilerine de zarar verdiği görülmektedir. Bu vasatta mihneye karşı koyan Ahmed b. Hanbel ile baskılara dayanamayan Yahyâ b. Maîn arasındaki kadim dostluğun zarar gördüğü bilinmektedir. Mihne dönemindeki mütesahil tutumu nedeniyle Ahmed b. Hanbel'in bu kimselerden hadis nakletmeye sıcak bakmadığı belirtilmektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/87.

olmadığı ve bu kimselerin cenaze namazlarının kılınmaması gerektiği görüşündedir.¹²² İmam Mâlik, Hasan b. Hammâd ve Yahyâb. Saîd el-Kattan'a göre bu düşünceye sahip kimse zındıktır. Ali b. el-Medînî, Vekî' b. Cerrâh, Abdullah b. Mübârek ve Leys b. Sa'd'a göre kâfir; Ahmed b. Hanbel'in de içinde bulunduğu bazı âlimlere göre ise bu kimse Cehmîdir. Abdurrahman b. Mehdî'ye göre bu görüşteki bir kimsenin kanı helaldir.¹²³ Basra'nın önde gelen kadılarından Muâz b. Muâz b. Nasr b. Hassân "Her kim Kur'an mahlûktur derse zındığın ta kendisidir" görüşüne sahiptir.¹²⁴ Örneğin Bîşr el-Merîsî Kur'an'ın mahlûk olduğunu ifade etmiş, bu yüzden zındık olarak nitelenmiştir.¹²⁵ Benzer şekilde Ehl-i hadîs mensubu âlimlerin tasnif etmiş oldukları temel hadis kaynaklarında başta Mu'tezile ve re'y mensupları olmak üzere Hâricîler, Mürcie, Şîa vb. gibi oluşumları sünnete aykırı zararlı görüşlere sahip bid'atçı gruplar olarak takdim etmişlerdir. Halku'l-Kur'an meselesinin siyasallaşması neticesinde mahlûk olduğunu kabul eden düşünce sahipleri, mahlûk olmadığını söyleyenler ya da bu konuda görüş belirtmeyen kesimleri mübtedi, mülhid ve zındık olmakla suçlamışlardır. Dolayısıyla Me'mûn'dan önceki evrede ağırlıklı olarak Mani, Mazdek vb. dini mensupları gibi din dışı unsurlar zındık ve mülhid kabul edilirken Mihne'den sonra meselenin siyasal bir boyut kazanması sonrasında Mu'tezile ve Ehl-i hadîs arasında cereyan eden sürtüşme neticesinde tarafların birbirlerini zındıklıkla itham ettikleri görülmektedir.

Mihne olayından sonra sürecin mağduriyetini yaşayan ulema, telif ettikleri eserler ve naklettikleri rivayetler üzerinden Mu'tezilî fikir ve düşünce yapısını benimseyen kesimleri hedef almışlardır.¹²⁶ Söz gelimi 3./9. asrın sembol isimlerinden Buhârî, *Halku ef'âlî'l-'ibâd* adıyla müstakil bir reddiye yazmış, giriş kısmında Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimseyenlerin İslam'dan nasipleri olmadığını, onların Müslüman kabul edilmeyeceğini, bu görüşlerinden teberri etmedikleri takdirde öldürülmelerini salık veren rivayetler üzerinde durmakta; zındık gruplardan Cehmiyye'yi hedef almaktadır.¹²⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz* isimli polemik türü eserinde hem Halku'l-Kur'an meselesinde kendi çizgisini tahkim etmiş hem de Müşebbihe ve Cehmiyye'nin müteşabih içerikli birtakım ayetlere dair görüşlerini eleştirmiştir. Benzer şekilde sürecin mağdurlarından Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika* isimli eseri de gerek Cehmiyye'ye gerekse zındık ve mülhitlere reddiye niteliği taşımaktadır. Ahmed b. Hanbel ağırlıklı olarak akîde merkezli eserinde zındıklıkla ilgili olarak hangi şahıs ve grupları tenkit ettiği konusunda bilgi bulunmasa da kendi döneminde gündemde olan ve selef akâidi ile ters düşen görüşlere sahip şahıs ve fırkaları eleştirmektedir. Onun mütekellimûn âlimlerini zındık olarak değerlendirdiği bilinmekle beraber burada Mu'tezile'ye dönük tenkitlerin öne çıkmadığı

¹²² Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Halku ef'âlî'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ṭa'ṭîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990), 17.

¹²³ Buhârî, *Halku ef'âlî'l-'ibâd*, 17-24.

¹²⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/237.

¹²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/531.

¹²⁶ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "İslam Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit 'Ashâbü'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı'", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (1987), 81 vd.

¹²⁷ Buhârî, *Halku ef'âlî'l-'ibâd*, 7 vd..

anlaşılmaktadır.¹²⁸ Eserde zındıkların özellikle Kur'ân hakkında içine düştükleri sapkınlıklar yüzünden hem kendilerinin hem de tâbî olanları doğru yoldan çıkardıkları meselesinin üzerinde durarak somut ya da olası itirazlarına cevaplar vermektedir. Onun eleştirilerinde yer yer Ebû Hanîfe ile Amr b. Ubeyd'e çoğu kere de Kur'ân'a hakaret ettiği bildirilen çağdaşı İbnü'r-Râvendî'ye tenkitlerde bulunduğu söylenebilir.¹²⁹

3.4. Etnik ve Kültürel Unsurların Etkisi

Coğrafi sınırların genişlemesi, Müslüman toplumun farklı dini ve etnik unsurlarla etkileşime girmesini sağlamış, Müslümanlar bu sayede yabancı oldukları birtakım yeni unsurlarla temasa geçmişlerdir. Abbâsî devrinde İslam topraklarının en geniş coğrafi sınırlara erişmesi, Arap ve Farsların dışında birçok farklı etnik unsurun dini, ilmi, siyasi, ictimai açıdan etkileşimine zemin hazırlamıştır. Bu durum zındık ve mülhidlerin artmasına, sapkın fikir ve ideolojilerin Müslümanlar arasında yayılmasını hızlandırmıştır.¹³⁰

Müslümanlar Fars topraklarına yönelik askerî harekâtları ilk defa Hz. Ebû Bekir döneminde başlatmışlardır. Özellikle Kâdisiye (15/636) savaşından sonra meydana gelen muharebelerin sonuçları Müslüman Arapların lehine sonuçlanmıştır. Kâdisiye'de Müslüman Arapların başarısı; Irak bölgesinin kapısını açması, Müslümanlarda fetih şuurunu artırması, Sâsânîler'in inkırazını başlatması, başkent Medâin'in fethini kolaylaştırması, sonraki fetihleri hızlandırması ve ele geçirilen şehirlerde Müslümanların siyasi, ictimai açıdan yapılanmasına imkân tanınması bakımından önemli kabul edilmektedir. Hz. Ömer döneminde ise Nihâvend (21/642) savaşında Müslüman Arapların Sâsânîler'i mağlup etmesi Hemedan, Rey, İsfahan, Kûmis ve Mâh başta olmak üzere birçok bölgenin Müslümanlar lehine el değiştirmesini sağlamıştır. İslam tarihi açısından bir dönüm noktası kabul edilen bu gelişme sonrasında Sâsânî hükümdarı Kısra III. Yezdicerd, topraklarını peyderpey terk ederek doğuya çekilmek zorunda kalmıştır. Nihâvend savaşı sonunda da Sâsânî imparatorluğu tarihe karışmıştır. Müslüman Araplar fethettikleri şehirlerde İslam'ın yayılmasını temin ederken aynı zamanda Sâsânî devlet geleneğinden de etkilenmişlerdir.¹³¹

Sâsânîler siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel sahalarda İslam devletlerine önemli katkılar sağlamıştır.¹³² Bir taraftan Araplar yabancı oldukları bu sistemi kendi anlayışlarına adapte ederken diğer taraftan Farslılar, kendi iktidarları dönemindeki ihtişamlı zamanlarını yeniden elde etme çabası içerisine girmişlerdir. Bu dönemde İslâm, Orta İran ve Horasan'da önemli ölçüde yayılmıştır. Bazı bölgelerde ise Zerdüşter kendi inançlarını sürdürmüşlerdir. Erdebil, Horasan, Merv, Hemedan, İsfahan, Kâşân, Kum, Rey, Kazvin gibi önemli şehirlere ise Arap kabileler yerleştirilmiştir. Dolayısıyla buralarda yaşayan Fars ve Arap unsurlar arasında dini ve

¹²⁸ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *el-İntişâr li-aşhâbi'l-hadîs*, thk. Hasan el-Cîzânî (Suud: Mektebetü Edvâi'l-Menâr, 1417/1996), 9.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale' zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 58-59.

¹³⁰ Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 112-113.

¹³¹ Azimli, "Abbâsîler'in İlk Döneminde Farisî Karakterli İsyânlar", 232.

¹³² Sâsânî birikim ve kültürünün katkıları için bk. Ahmet Altungök, "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 446-447.

kültürel etkileşim başlamıştır.¹³³ Müslümanlar, fethettikleri bölgelerdeki din inanç mensuplarına zimmi statüsü vermiş, belli başlı kısıtlamalar haricinde onların dini yaşantılarını hoşgörü ile karşılamıştır. Bu durumdan en çok hoşnut olan kesim ise Maniciler olmuştur.¹³⁴

Fetihlerle birlikte coğrafi sınırların genişlemesi, çeşitli ırk ve milletlerden insanların İslâm toplumuna dâhil olması gibi sebepler birtakım sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Toplumun çevre kültür ve inançlarla etkileşime girmesi, yeni oluşan yerleşim merkezlerinin kadim kültürlerle ait unsurları bünyesinde barındırmaya başlaması Arap ve Fars çekişmesini gün yüzüne çıkarmıştır.¹³⁵ Öyle ki Râşid halifelerden sonra Emevî devrinde de yükselişini sürdüren Araplar büyük bir güç haline gelmişler, takip edilen mevâlî politikası nedeniyle Farslar askeri ve idari vazifelerde Arapların hizmetinde bulunmuştur. Emevîler devrinde ikinci sınıf Müslüman kabul edilen gayrı Arap milletler Abbâsîler devrinde kimlik mücadelesine girişmişlerdir. Müslümanların hem siyaseten hem de aynı zamanda dini ve kültürel yönlerden güçlü bir görünüm arz ettiği erken Abbâsî devrinde Farslılar, kadim din ve kültürlerini canlandırmak için birtakım faaliyetler içerisine girmişlerdir. Bu vasatta zındık ve mülhidler, Müslümanların fikir ve itikat yapısına uymayan belli başlı meseleleri tartışmaya açmak, Kur'ân ve Sünnet'e aykırı söylemlerde bulunmak ve toplumun hâkim din anlayışına aykırı tutum ve icraatlar benimsemek suretiyle toplumda tahripkâr bir yol izlemişlerdir.

Diğer taraftan Müslümanların gerçekleştirdiği fetih hareketleri ile İslâm coğrafyası hızlı bir şekilde genişlemiştir. Fethedilen bu yeni yerlerdeki halkların çoğu felsefî, kültürel ve dinî yönden köklü medeniyetlerin mirasçıları konumunda olduklarından bu bölgelerden insanların bir kısmı kendi dini geleneklerini devam ettirmek isterken kimileri de yükselen bir güç olan İslâm'ı kabul etmişlerdir. Buna rağmen Zerdüşt etkinin yoğun olarak görünür olduğu Fars ve Kirman gibi Müslümanlara uzak eyaletlerde eski din ve kültürleri hâkimiyet alanını genişletmek istemişlerdir. Ayrıca Hire ve Kufe gibi birçok farklı dini ve etnik unsurun bir arada bulunduğu kozmopolit bölgelerde zındıklık faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. İnandıkları dinlerden ve atalarından miras kalan fikir ve ideolojiyi tamamen terk edemeyen bu kesimler, Müslüman olduktan sonra kaçınılmaz olarak eski fikir ve öğretilerini İslâm'a dâhil etmişlerdir. Farslılar, kadim tarihleri ve dinleri ile ilgili kitapları Arapça'ya tercüme ederek kendilerine ait olan düşünceleri yayma gayretinde olmuşlar, bunu yaparken de kendilerine ait olanı hem gelecek nesillere aktarmak hem de inanç esaslarını tekrardan gün yüzüne çıkarmayı amaçlamışlardır.¹³⁶

İslâm coğrafyası fetihler yoluyla genişlediğinde farklı unsurların bir arada bulunduğu çok kültürlü bir toplum yapısı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde belli başlı kültürler, toplumsal ve kültürel etkileşimde başat rol oynamışlardır. Bunlar Fars, Yunan, Hint ve Arap kültürüdür. Bunun yanında İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik, Budizm ve Hinduizm gibi dini kültürler de aynı bölgelerde yaygın inanışlar arasında olmuşlardır. Dolayısıyla dini ve kültürel bakımdan

¹³³ Osmangazi Özgüdenli, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/396.

¹³⁴ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 139.

¹³⁵ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 31-32.

¹³⁶ Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezâhürleri", 37.

kozmpolit bir toplum yapısının meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur.¹³⁷ Müslümanların bu tür yabancı kültür ve medeniyetler ile ilişkileri, büyük ölçüde tercüme hareketleri ve fetihlerle birlikte artış göstermiştir. Sınırların genişlemiş olması sadece sınır hattının değişmesi ve Müslüman yöneticilerin farklı şehirleri ele geçirmesinden ibaret değildir. Bununla birlikte siyasi ve sosyal etkileşimin yanı sıra sanatsal, kültürel, dilsel ve bilimsel bir yakınlık ve etkileşim meydana gelmiştir. Çok dilli ve çok kültürlü bu gruplar, Müslümanların inanç ve amel düzeyinde etkilemişlerdir. Bu faaliyetlerde Fars menşeli oluşumların Hinduizm ve Budizm gibi geleneksel dinlere ilgi duyması da fikirlerini etkilemiştir. Bilindiği gibi Arapların Hintlilerle ve onların inanç sistemlerinden olan Hinduizm ve Budizm’le tanışmaları İslâmiyet öncesi bir dönemde olmuştur. Arapların ticari faaliyetleri kapsamında çeşitli alışverişler için Hindistan’a yolculuk yaptıkları bilinmektedir. Aynı şekilde bu dönemde Mevd, Esâvire, Zut, Seyâbice gibi Hint kabileleri Arabistan bölgesine yerleşmişlerdir. İlerleyen süreçte özellikle Abbâsîler dönemine gelindiğinde Hindistan Bağdat arasında geliştirilen ilişkiler vasıtasıyla iki tarafın âlimleri arasında fikrî münasebetler artmıştır. Farşlılar, çeşitli sebeplerle ilişkiler kurdukları Hint kültürüne karşı büyük bir ilgi duymuşlar, Cündîşâpûr’a bazı Hint âlimleri davet ederek mimari, matematik, edebiyat, astronomi, tıp gibi çeşitli bilgiler öğrenmişlerdir. Bu dönemde Hint kültür ve medeniyeti yalnızca Müslümanları etkilememiş bilakis bölgedeki hâkim unsurlar üzerinde de etkili olmuştur.¹³⁸ Zındıklık ve ilhad hareketleri ile siyasi, dini, ictimai açıdan aykırı fikir ve tartışmaları sürdüren zındıklar örtülü ve açıktan faaliyetlerde bulunarak İslâm toplumunu inanç ve amele dair kabul ve eğilimlerini ifsat etmeye yönelmişlerdir.

Etnik ve kültürel açıdan Arap ve İslam karşıtı oluşumlara uygun bir yapıya sahip olması nedeniyle Horasan gibi bölgeler, farklı fikir ve ideolojilere sahip grupların yönetim karşıtı ayaklanmalarına merkezi haline gelmiştir. Abbâsîlerin ilk dönemindeki isyanlar tek bir nedene bağlı olarak izah edilemese de özellikle Horasan, Maverâünnehir ve Deylem gibi bölgelerde İslam’ın tam anlamıyla yerleşmediği toplum kesimlerinin eski inanç kalıntılarından tamamen sıyrılabilmesi, bu bölgelerde yönetim karşıtı daha fazla isyan görülmesine yol açmıştır. Bu tablo, zındıkların geleneksel inanç ve kültürlerine bağlı toplulukları, yönetimin Arap merkezli politikalarının etkisiyle zaman zaman doğrudan ve dolaylı yollarla Abbâsîlere karşı mücadeleye yönlendirmelerini kolaylaştırmıştır. Abbâsîlerden beklenti dışı bir muameleyle karşılaşan unsurlar yönetimden gayrimemnun çevrelerle irtibata geçerek birtakım isyanlara yönelmişlerdir. Esasen erken dönemde Abbâsîlere karşı ayaklanan kesimler, Emevî idaresine karşı onları fikren ve fiilen destekleyen unsurlardan başkası değildir.

Abbâsîleri iktidara getiren gruplar, yeni yönetimle birlikte kendi çıkarları doğrultusunda daha ayrıcalıklı olmayı ummuşlardır. Ancak Abbâsîler, geniş bir coğrafyada farklı etnik ve mezhepsel gruplara hitap eden bir yönetim kurmaya çalışırken bu beklentilere yeterince cevap verememişlerdir. Farklı kesimlerin meşruiyet taleplerini karşılamakta zorlanan Abbâsî yönetiminin tutumu bir dizi memnuniyetsizliklere yol açmıştır. Bu durum sosyal,

¹³⁷ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/160.

¹³⁸ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/81.

ekonomik ve siyasi sorunların büyümesinin yanında toplum nezdinde Abbâsî aleyhtarlığına neden olmuştur. Bunun sonucunda patlak veren isyanlarda, dönemin fikri akımları ve toplumsal ayrışmaları da etkili olmuştur. Zındıklar olarak adlandırılan ve Müslüman toplumda yerleşik dini anlayışlara aykırı görüşlere sahip grupların isyanlarda yer yer rol oynadığı söylenebilir. Özellikle Fars kökenli ayaklanma hareketlerinin bir kısmında zındıkların etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁹ Kimi isyanlarda da zındıklığın etkisi görünür değilse de mevcut huzursuzlukları körükleyen unsurlar arasında yer almaktadır. Abbâsîlerin merkezi otoriteyi sağlamada yaşadığı problemler, yöneticilerin benimsediği katı ve şiddet yanlısı politikalar, farklı kesimlerinin talep ve beklentilerinin karşılanmaması gibi çeşitli faktörler, Abbâsî yönetimini hedef alan birçok isyan hareketinin doğmasına yol açmıştır. Öte yandan Ebû Müslim el-Horasânî'nin kayda değer katkılarıyla iktidara gelen Abbâsîlerin onu ve etki sahası içindeki unsurları dışlaması, hanedanlık karşıtı hareketlerinin sosyopolitik yönüne de işaret etmektedir. Abbâsî bürokrasisi, bu ayaklanmaların bir kısmını zındıklık ekseninde değerlendirmiş; böylece zındıklık hem dinî hem de siyasî bir araç hâline gelmiştir. Söz konusu isyanlar yalnızca siyasi açıdan sadakatsizlik veya merkez-taşra gerilimi bağlamında değil, aynı zamanda bölgelerin İslâm öncesi dinî geleneklerini muhafaza etme eğilimleri çerçevesinde ele alınmalıdır. Denilebilir ki erken Abbâsî döneminde zındıklık hareketleri kitlesel ayaklanmalara sebebiyet vermiştir.

Abbâsî karşıtı Fars kökenli isyanların tamamı doğrudan zındıkların çıkardığı isyanlar değilse de bu ayaklanmaların temelinde yatan kadim Fars inanç ve kültürünü canlandırma arzusu, İslâm'ın tevhid ve ahiret gibi temel öğretilerini hedef alması, Müslüman toplumun amelî ve ahlakî pratiklerini ifsada çalışması, çoğunlukla Arap karşıtı etnik unsurlara hitap etmesi; Deylem ve Horasan gibi İslâm'ın tam anlamıyla içselleştirilemediği bölgelerden taraftar bulması; Manici, Mezdekî, Zerdüşî, İbâhî vb. gibi fikri çevrelerle irtibatlı olması gibi birçok faktör¹⁴⁰ bu isyanların dolaylı yoldan zındıklıkla ve zındık grupların faaliyetleriyle belirgin şekilde benzerlik göstermektedir. Bu anlamda Râvendiyîye, Sünbâziyye, İshâk et-Türkî, Üstâzîz, Mukannâiyye vb. gibi Abbâsî karşıtı ayaklanmaların¹⁴¹ erken Abbâsî döneminde zındıkların faaliyet alanlarını genişletmesine imkân sağladığı savunulabilir. Öyle ki Abbâsî döneminde zındık hareketleri kitlesel ayaklanmalara ve bunlara bağlı olarak İslâm karşıtı fikri ve itikadi akımlara zemin hazırlamıştır.

Bu isyanlar içerisinde Abbâsî yönetimini uzun süre meşgul eden ve en yıpratıcı isyanlardan biri Bâbek tarafından başlatılmıştır.¹⁴² Ebû Müslim'in intikamının alınması üzerinde uzlaşan çevrelerin siyasî mücadelesi olarak başlayan hareket zamanla dinî bir çerçeveye bürünerek Hürremiye adını almıştır.¹⁴³ Kadim Fars inançlarını özellikle de Mezdek kalıntılarını

¹³⁹ Cem Zorlu, "Abbâsî Devleti'ne Karşı İlk Silahlı Hareketler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2001), 104-105.

¹⁴⁰ Zorlu, "Abbâsî Devleti'ne Karşı İlk Silahlı Hareketler", 106-107.

¹⁴¹ Azimli, "Abbâsîler'in İlk Döneminde Farisî Karakterli İsyânlar", 234-240.

¹⁴² Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 8/556; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Muhammed Yûsuf ed-Dekâke (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 5/432.

¹⁴³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/244.

barındıran bu yapılanma, Araplara duyulan nefret politikasıyla yeni bir hüviyet kazanmıştır.¹⁴⁴ 201/816'da başlayan hareket Azerbaycan'da tehlikeli boyutlara ulaşacak kadar yayılmış ve güçlenmiştir. Hilâfeti yirmi yılı aşkın bir süre boyunca meşgul eden bu isyan, Türk komutanlar sayesinde Bâbek'in öldürülmesiyle 223/838'de sona ermiştir.¹⁴⁵ Hürremiyye öğretileri; nur ve zulmet ilkesini benimseme, ibâhîlik anlayışı, cinsel serbestiyet, mülkiyet ortaklığı, tenasüh inancı, Ebû Müslim'e muhabbet, Ebû Ca'fer el-Mansûr'a lanet vb. gibi fikirleri içermektedir. Zındıkların yaygın inanış ve kabulleri dikkate alındığında bu unsurların zındıklık olgusunu körükleyerek hareketin belli başlı bölgelerde yayılmasına kolaylaştırdığı söylenebilir. Öte yandan Me'mun ve Mu'tasım dönemlerini en sorunlu gailelerinden biri olan Bâbek el-Hürremî isyanı, sadece siyasi ve askeri yönlerden Abbâsîlere zarar vermekle kalmamış aynı zamanda İslam karşıtı oluşumların da önünü açmış görünmektedir.¹⁴⁶

Abbâsîler döneminde zındıklıkla ilişkilendirilen isyan hareketlerinin etkilerinin kısa sürede ortadan kalkmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bâbek el-Hürremî'nin ölümünden sonra dahi benzer karakterli hareketlerin tamamen sona ermediği; 4./10. yüzyılın başlarına kadar İsfahan başta olmak üzere Horasan, Taberistan, Cürcân ve Rey gibi gayri Arap unsurların yoğun olduğu bölgelerde Hürremî grupların faaliyetlerini kısmen sürdürdükleri görülmektedir. Bu durum, zındıklığın yalnızca belirli bir ayaklanma evresiyle sınırlı kalmayıp Abbâsî coğrafyasında süreklilik arz eden bir muhalefet biçimi olarak varlığını koruduğunu göstermektedir. Erken Abbâsî döneminde Hürremiyye ve benzeri hareketlerde zındık unsurlar, İslâm'ın inanç ve amel telakkisini reddeden ideolojik kabullerini siyasi muhalefetle birleştirerek açık ve kitlesel isyanlara dönüştürme çabası içine girmişlerdir. Bu isyanların bastırılmasıyla birlikte zındıklık, açık ve silahlı başkaldırı formunu büyük ölçüde terk etmiş; daha çok gizli yapılanmalar, yerel gruplar ve fikrî faaliyetler üzerinden varlığını sürdürmüştür. Bu dönüşüm sürecinde zındıklığın Bâtınî düşünceyle kesiştiği görülmektedir. Zındıklık ile Bâtınîlik arasındaki ilişki, doğrudan bir özdeşlikten ziyade tarihsel bir süreklilik ve dönüşüm ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Abbâsî otoritesinin özellikle 2./8. asrın sonlarından itibaren zındıklığa yönelik sert tedbirler alması, bu tür hareketlerin açıktan varlık göstermesini giderek imkânsız hâle

¹⁴⁴ Hürremiyye'nin doğuşu ve büyümesini tetikleyen saikler için bk. Mehmet Azimli, *Abbâsîler Dönemi Bâbek İsyanı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004), 38-56.

¹⁴⁵ Bâbek'in isyan sürecinde 255 bin dolayında insan öldürdüğünden söz edilmektedir. Ayrıca Afşin'in onunla harp ettiği zaman zarfında sefere çıktığı her gün için 10 bin dirhem, karargâhında kaldığı her gün için de beş bin dirhem harcadığından bahsedilmektedir. Bu sosyal ve mali tablo bile Bâbek'in sıradan bir isyancı olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Tabiatıyla Halife Mu'tasım, belki de bu sıradışı hadiseye dikkat çekmek için, onun infaz edilmeden önce bir filin üstünde teşhir edilmesini istemiştir. Bu ana tanık olmak isteyen insanların, sarayın halka açılan ana kapısı olan Bâbü'l-Âmme'den Sâmerâ yakınlarında bulunan kışla yeri Matîre'ye kadar saf tuttukları belirtilmektedir. Dahası şair Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât bu hadiseyi tasvir ederken şu beyti inşa etmiştir: "Fil âdet olduğu üzere süslenip boyandı, Horasan'ın şeytanını taşıyor diye... / Filin azaları (böyle) boyanmazdı, ancak şanı büyük(!) olan biri için yapılır bu!" Bâbek'in infazı bizzat Halife Mu'tasım'ın sarayında ve huzurunda gerçekleştirilmiştir. Önce el ve ayakları kesilmiş; sonrasında da infaz edilerek başı Horasan'da, bedeni ise Sâmerâ'da teşhir edilmiştir. Ayrıntı için bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 9/52-54; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab*, 4/46-49; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/38-39.

¹⁴⁶ Bâbek hareketinin daha kapsamlı sonuçları için bk. Azimli, *Abbâsîler Dönemi Bâbek İsyanı*, 153-155.

getirmiştir. Bu durum, zındık eğilimlerin açık inkâr ve silahlı isyan yerine takıyye, gizlilik, sembolizm ve ezoterik yorumlara dayalı yeni ifade biçimlerine yönelmesine neden olmuştur. Bu dönüşümün zındıklığın Bâtınîlik içinde erimesi şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Böylece zındıklığın açıktan ve fiilî muhalefet tutumu fikrî ve kültürel muhalefet biçimine dönüşmüştür. Bu bağlamda zındıkların ezoterik yorumlar, ibahî eğilimler, imam esaslı yapılanma, takıyye esas, gizli örgütlenme ve bâtinî yorumlar gibi eğilimlerle Bâtınî yapılara yöneldiği anlaşılmaktadır. Bu dönüşüm süreci, zındıklığın Bâtınî düşünceyle kesişimini de hızlandırmıştır. Zındıklıkta görülen ibadetlerin geçersizliği, dinî yükümlülüklerin sembolik yoruma indirgenmesi ve şeriatın aşılması gibi eğilimler, Bâtınî söylem içinde daha sistemli ve hiyerarşik bir yapı kazanmıştır. Bâtınîlik ise zahîrî din anlayışını aşan ve nasların yalnızca seçkin bir zümre tarafından bilinebilecek gizli anlamlara sahip olduğunu savunan yapısıyla, zındık düşüncenin takıyye ve gizlilik ihtiyacına uygun bir zemin sunmuştur. Bu dönüşüm sürecinde Bâtınîlik zındık düşüncenin kendisini yeniden üretmesine imkân sağlayan başlıca çerçeve olmuştur. Bununla birlikte bu süreç, Bâtınîliğin bütünüyle zındıklıkla özdeş olduğu anlamına gelmemekte; ancak zındık eğilimlerin tarihsel şartlar içerisinde Bâtınî yapılarda kendilerine daha elverişli bir ifade alanı bulduklarını göstermektedir.

3.5. Şuûbîlik Fikir ve İdeolojisi

Şuûbiyye hareketi erken Abbâsî döneminde derin sosyal, siyasi ve fikri etkiye sahip ideolojik akımlardan birisidir. Bu hareket Arap asabiye, kültür ve egemenliğine bir tür başkaldırı olup İslam dinini benimsemiş olan Fars, Türk, Kıptî, Nabatî, Rum ve Berberî gibi diğer etnik unsurların, Araplar karşısında üstün olduğunu iddia eden bir milliyetçilik anlayışına dayanmaktadır.¹⁴⁷ Emevîlerin sonlarından itibaren yaygınlaşan ve Abbâsîlerin ilk dönemlerinde hat safhaya ulaşan Şuûbîlik hareketi, savunduğu prensipler bakımından zındık ve mülhidlerin maksatlarına elverişli bir fikri atmosfer üretmiştir. Araplarla diğer milletlerin müsavi olduğu fikriyle yola çıkan hareket, süreç içerisinde Arapları küçümseyen diğer milletleri tebci eden bir düşünceye evrilmiştir.¹⁴⁸

Bilindiği gibi Hz. Peygamber asabiyet anlayışının hüküm sürdüğü bir toplumdan, İslâm kardeşliği prensiplerinin hâkim olduğu bir toplum inşa etmiştir. Gerek Resûlullah devrinde gerekse Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Müslümanlığın etnik ve sınıfsal ayrımına dayalı bir anlayış ortaya çıkmamıştır. Ancak Emevîler Arapların dışındaki diğer milletlerden İslam'ı benimseyen kesimleri ikinci sınıf Müslüman kabul edip dışlayan bir siyaset takip etmişlerdir. Emevîler iktidarında hızlı seyreden fetihlerle birlikte Araplar'ın dışında muhtelif etnik ve dinî çevreler Müslüman olmaya başlaması; Berberîler, Türkler, Farslar vb. gibi unsurları toplumsal bir güç haline getirmiştir. Fakat Emevî yöneticilerinin çoğu mevâlîye keyfi vergiler yüklemiş, maaş divanından gelir ayırmamış, Müslüman oldukları halde onlardan cizye almışlardır.¹⁴⁹ Bu

¹⁴⁷ Atvân, *ez-Zendeka ve'ş-Şuûbiyye*, 149.

¹⁴⁸ Atvân, *ez-Zendeka ve'ş-Şuûbiyye*, 158-159.

¹⁴⁹ Emevîler döneminde Arap ırkını üstün tutan anlayış o kadar güçlenmişti ki, dönemin âlimlerinden Nâfi b. Cübeyr, mevâlî arkasında kılınan namazı Allah'a bir tevazu olarak görmüştür. Bk. Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri", 28.

durum bahsedilen etnik unsurlarda rahatsızlığa neden olmuş ve müsâvât talebiyle gündeme gelen bir karşı hareket doğurmuştur. Toplumsal tabanı Emevî yönetimi tarafından ötekileştirilen mevâlîlerden oluşan¹⁵⁰ bu hareket, başlangıçta Araplar ve diğer milletler arasında herhangi bir üstünlük olmadığını savunmuşlardır.¹⁵¹ Şuûbiyye taraftarları, muhtemelen başlangıçta Araplarla rekabet edebilecek güçleri olmadığından¹⁵² üstünlüğün sadece takvada olduğunu belirten ayetlerle daha uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemişlerdir.¹⁵³ Bu kişilere “ehlü’t-tesviye” denilmiştir.¹⁵⁴ Fakat Emevîlerin Arapları üstün gören politikası, diğer etnik unsurları Arap karşıtlığı ve düşmanlığı fikrinde bir araya getirmiştir. Şuûbîliğin siyasî, fikrî ve edebî açıdan kurumsal ve sistematik hale gelmesinde hareketin başat aktörü olan Farsların rolü önemlidir. Abbâsîlerin iktidara gelmesinde de etkili olan bu unsurlar, ihtilalden sonra devlet kademelerinde daha fazla söz sahibi olmaları sebebiyle Emevîler döneminde savundukları adalet ve müsavât söylemini terk ederek gayrı Arap unsurların üstünlüğü tezini işleme başlamışlardır. Abbâsîlerle birlikte iyiden iyiye kendisini gösteren Şuûbiyye mensupları edebi, fikri ve siyasi yönlerden Araplara meydan okumaya başlamışlardır.¹⁵⁵ Dolayısıyla eşitlik prensibiyle başlayan hareket zamanla Araplara, Arapça’ya ve Kur’an’a yönelik hiciv ve nefrete dönüşmüştür.¹⁵⁶ Fars kökenli grupların başını çektiği bu akım, Halife Me’mûn ve Halife Mu’tasım zamanında ortaya çıkış amacından sapacak şekilde güç kazanmıştır. Şuûbîlik Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Horasan ve Endülüs gibi doğu ve batı İslam dünyasında kendisine Arap dışı etnik unsurlardan taraftarlar bulabilmiştir. Bu süreçte hareketin siyasî, edebî, fikrî açıdan farklı bir karaktere bürünmeye başladığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁷

Şuûbîlik ve zındıklık olguları arasında yakın ve sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu iki olgu da Müslüman toplumların sosyokültürel dinamiklerin gelişimiyle irtibatlı hareketlerdir. İlki Arap üstünlüğü fikrine karşı çıkarken ikincisi, geleneksel dini otoriteyi sorgulayan bir tutuma sahiptir. Bu anlamda her iki hareket de Müslüman toplumda yerleşik kültür ve düşünce sistemine karşı alternatif bir arayışı ifade etmektedir. Şuûbîlik hareketi içerisinde marjinal bazı kesimler, Arap kültürünü ve beşerî ilimlerini kıyasıya savunan âlimlerin muhalefetiyle karşılaşınca eleştirilerini Kur’an’ın edebi üslubuna ve Arap dil ve kültürüne yöneltmeye başlamışlardır. Bu anlamda Şuûbîlik hareketinin etnik ve siyasi faaliyetlerini bir paravan olarak kullanan zındık ve mülhidler, bu sayede Mani, Mezdek, Zerdüşt fikirleri Müslüman toplumda yaygınlaştırmak için çaba göstermişlerdir. Bu maksatla onların gerek Kur’an ayetlerini Araplar

¹⁵⁰ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 8-19.

¹⁵¹ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/62; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-'Abbâsî el-Evvel* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1966), 75.

¹⁵² Apak, “Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri”, 34.

¹⁵³ el-Hucûrât 49/13. Veda Hutbesi’ni dinleyen Ebû Nadre adlı sahâbînin aktardığına göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ey insanlar! İyi bilin ki Rabbiniz de birdir, atanız da! Ne Arap, Arap olmayandan üstündür ne de Arap olmayan kimse Arap’tan. Ne beyaz, siyahiden ne de siyahi, beyaz olandan üstündür. Gerçekte üstünlük ancak takva ile mümkündür.” Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/411.

¹⁵⁴ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/62.

¹⁵⁵ Muhammet Hekimoğlu, *Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık (H. 133-442/ M. 750-1050)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 15.

¹⁵⁶ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, 265.

¹⁵⁷ Apak, “Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri”, 32-33.

aleyhine te'vil ve tahrif ettikleri, gerekse Hz. Peygamber adına uydurdukları rivayetlerle Müslümanları fikri ve itikadi yönden ifsat etmeyi hedefledikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Abbâsîler döneminde Ebû Nüvâs, Beşşâr b. Bürd, Ebân b. Abdülhamîd, Di'bil, Hureymî gibi Şuûbîlik fikrini savunan şair ve müelliflerin bir kısmının zındıklar arasından gösterilmesi bu iki olgu arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır.¹⁵⁸ Nitekim Mu'tezilî âlim Vâsıl b. Atâ, sapkın fikir ve yaşantısıyla bilinen meşhur zındık Beşşâr b. Bürd'ün yazdığı şiirlerin tehlikesine dikkati çekmiş ve "Bu kör mülhidin sözleri, şeytanın en yanıltıcı ve en aldatıcı tuzaklarıdır" diyerek uyarıda bulunmuştur.¹⁵⁹ Dolayısıyla bu süreçte Şuûbiyye, zındıkların bu grup içerisinde kolaylıkla kamufle olabileceği ve farklı etnik unsurların gölgesinde ayrılıkçı ve sapkın fikirlerini dile getirebilecekleri bir fraksiyona dönüşmüştür. Şuûbîler, başlangıçta savundukları eşitlik ve adalet ilkelerinden uzaklaşarak diğer milletlerin Araplardan üstün olduğu iddiasını benimsemişlerdir. Bu ideolojik değişim sonrasında bazı şair ve edipler, kendi dil ve kültürlerini tebci ederken Arap dil ve ilmi mirasını tahkir etmişlerdir. Neticede Araplara ve onlarla ilişkilendirdikleri İslâm'a hakarete varan bazı içerikler üretmeye başlamışlardır. Savundukları fikirlere meşruiyet kazandırmak için inşad ettikleri söz ve şiirlerin yanı sıra birtakım hadisler uydurmak suretiyle Hz. Peygamber'in dini otoritesini istismara yönelmişlerdir.¹⁶⁰

Öyle ki İslâm dininde takvâ dışında bir üstünlük kabul edilmemiş ve esas olanın mü'minler arası kardeşlik olduğu¹⁶¹ vurgulanmışken Şuûbîler gerek Araplar'ı zemmeden gerekse diğer milletleri öven hadisler üretmişlerdir. Bu sayede Emevî milliyetçiliğinden intikam alma yoluna gitmişlerdir. Bu durumu fırsata dönüştüren zındıklar da İslâm'ın dinî ve ahlakî değerlerini bozmak için bu doğrultuda faaliyet göstermişlerdir. Lisanlar ile ilgili uydurma rivayetler zındıkların maksatlarıyla örtüşmektedir. Bir rivayette Hz. Peygamber'in Arap oluşu, Kur'ân'ın Arapça olması ve ehl-i cennetin dilinin Arapça oluşu sıralanarak Arap'ın bu üç nedenle sevilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁶² Yine Arap'ı aldatanın şefaatten mahrum kalacağı, Arap sevgisinin iman, Arap nefretinin nifak alameti olduğu, Arap'ın zelil olmasının aslında İslâm'ın zelil olması demek olduğu vb. bu rivayetlerde vurgulanan hususlar arasındadır.¹⁶³ Oysa Kur'ân bu bağlamda herhangi bir ırk, dil, kabile yahut zümreye imtiyaz tanımamaktadır. Aksine sûr'a üflendiği zaman hiçbir şeyin fayda vermeyeceği o zaman kişiye tek faydalı olacak olan şeyin amellerinin ağır gelmesi olduğu açıkça ifade edilmektedir.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri", 38, 41-42.

¹⁵⁹ Âtîf Şükrî, *ez-Zendeka ve'z-zenâdika*, 178-179.

¹⁶⁰ Bu süreçte Şuûbiyye mensupları, kendi ideolojisine uygun içerikte hadisler uydurmuşlardır. Arapları ve Arap dilini yeren, Fars dili başta olmak üzere diğer dil ve milletleri öven rivayetleri ekseriyetle Şuûbîlik hareketi bağlamında ele almak gerekmektedir. Bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 56.

¹⁶¹ el-Hucurât 49/10. Bu yolun izlenmesinde bütün müslümanların manevi bir çatının altında toplanmak istenmesi olduğu anlaşılmaktadır. Dil, ırk, mezhep gibi farklılıkların yerine aynı değerler etrafında inanç birliğinin sağlanmasının en temel gaye olduğu görülmektedir. Bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "İslamda ilk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysîliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 125-126.

¹⁶² Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 2/41; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Le'âlî'l-maşnû'a fi ehâdîşî'l-mevzû'a* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/442.

¹⁶³ Cihan, *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*, 54.

¹⁶⁴ el-Mü'minûn 23/101-102.

Dolayısıyla mezkûr rivayetler ile Arap ırkının üstün olduğu düşüncesinin dimağlara yerleştirilmek istendiği anlaşılmaktadır. Buna mukabil bu minvalde üretilen rivayetlere karşı Allah öfkelenildiğinde vahyi Arapça olarak, hoşnut olduğunda ise Farsça olarak inzâl ettiği şeklinde hadisler uydurulmuştur.¹⁶⁵ Kavim, kabile, lisan ve milliyetlerle ilgili övgü ve yergi içeren karşılıklı uydurmalar çoktur.

Cennet ehlinin dilinin Arapça olduğu,¹⁶⁶ arşı kuşatan meleklerin Farsça konuştuğu, Farsça konuşan kimsenin rezilliğinin artıp cesaretinin azalacağı, Arapça'nın yeryüzü ve gökyüzünün lisanı olduğu, Farsça konuşmanın münafıklığa sebebiyet verdiği gibi karşılıklı polemik türü söylemler uydurma rivayetlerde kendilerine yer bulabilmiştir. Söz gelimi uydurma bir rivayette Habeşli bir kimseyi eve almanın berekete neden olacağı ifade edilirken¹⁶⁷ başka bir rivayette ise Habeşlilerin aç iken hırsızlık, tok iken zina ettikleri belirtilerek kınandıkları görülmektedir.¹⁶⁸ Büyük ölçüde Şuûbîlik akımıyla birlikte gündeme geldiği anlaşılan bu tür rivayetlerin, muhtevaları itibarıyla zındıkların amaçlarıyla örtüştüğü görülmektedir.

Zındıklık hareketleri, tarihsel süreçte iki ana perspektif üzerinden değerlendirilmektedir. İlk olarak Mani ve Mezdek gibi dinlere mensup kesimlerin düalizme dayalı inançlarını toplumda yaygınlaştırmak amacıyla bu hareketi sürdürdükleri ifade edilmiştir. İkinci bakış açısı ise mevâlî toplulukları içerisinde bulunan ve kadim inançlarına bağlı gruplar ile devlet yöneticileri arasında şekillenen gerilimlere odaklanmaktadır. Görünürde inanç temelli gelişen bu çatışmalar, arka planda derin bir sosyal kırılma ve kültürel ayrışmaya dayanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle zındıklık faaliyetleri, mevâlînin eski inanç ve geleneklerine bağlı kalan unsurları ile Arap yönetimi arasında cereyan eden, kültürel düzlemde bir varoluş mücadelesi olarak da tasvir edilebilir.¹⁶⁹ Bu anlamda Şuûbiyye hareketi; farklı dinlerin, kültürlerin ve düşünce geleneklerinin bir araya geldiği çok katmanlı bir yapı görünümüne sahiptir. Hareket siyasi, dini, sosyal ve kültürel bakımdan baskıcı politikaların gölgesinde bir tepki olarak doğup gelişmiş, Abbâsî iktidarıyla birlikte değişen dini ve sosyal politikalardan yararlanmışlardır. Bazı şuûbîlerin aynı zamanda meşhur zındıklar arasında gösterilmesi, zındıkların ağırlıklı olarak Fars kökenli din ve geleneklerin mensupları olması, zındıkların Şuûbîlik adı altında kendi düşüncelerini öne çıkarmaya çalışmaları gibi hususlar Şuûbîlik olgusunun gelişmesi ile zındıklık faaliyetlerinin artış göstermesi arasında bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Araplar'ı tezyif ederken aynı zamanda İslâm'ın ahlak ve değer içerikli malzemelerini kendi düşüncelerine uygun şekilde ifsat ettikleri anlaşılmaktadır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Erken Abbâsî devrinde 'zındıklık' terimi, sadece dinî açıdan sapkınlık ya da İslâm dışı amel ve inançları ifade eden sınırlı bir kavram olmaktan çıkmış daha geniş çerçeveye sahip çok

¹⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 1/111.

¹⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 3/71.

¹⁶⁷ Ebü'l-Hasan İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şer'î'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981), 2/37.

¹⁶⁸ İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şer'î'a*, 2/31.

¹⁶⁹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 20.

yönlü bir anlam kazanmıştır. Bu devirde zındıklık, bir taraftan fikri ve itikadî meselelere ilişkin farklı görüş ve eğilimlere göndermede bulunurken diğer taraftan siyasî otoriteye ya da toplumsal düzene bir tür meydan okuma olarak algılanan tutum ve söylemleri içine alacak şekilde genişlemiştir. Abbâsî iktidarının güç kazanmasıyla birlikte, devlet otoritesini tahkim etme ve egemen kültür oluşturma çabaları çerçevesinde bu kavramın sınırları te'vil edilerek siyasi ve ideolojik bir engizisyon aracına dönüşmüştür. Özellikle Mu'tezile gibi farklı itikadi görüş ve yorumlara sahip oluşumların devlet nezdinde güçlenmesi, kelami ve felsefi meselelerin mezhepler arası tartışmalara karışması ve yabancı kültürlerden etkilenen Müslüman toplumda yeni fikirlerin yayılması gibi saikler zındıklığın taraftar bulmasına ve kapsamının genişlemesine yol açmıştır. Bu süreçte zındık olarak nitelendirilen şahıs ve gruplar, yalnızca İslam dışı inanışlara sahip olanlarla sınırlı kalmamış; devletin siyasi ve kültürel politikalarını eleştiren edip, şair, mütercim ve entelektüeller de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bu vasatta zındıklık kavramının genişlemesi, hem siyasi ve sosyal yönden çok boyutlu bir dönüşümün yansıması olarak okunabilir. Bu durum, tabiatıyla İslâm toplumunda gelenek ve yenilik taraftarı fırka ve oluşumlar arasındaki gerilimi artırmıştır. Müslüman toplumdaki fikri ve itikadi birtakım ayrışmalara yol açan bu tablo, devletin bir kontrol mekanizması olarak dine olan yaklaşım biçimini de değiştirmiştir. Gerek devlet gerekse toplum nezdinde baş gösteren güvensiz ortam, zındık ve mülhidlerin hareket alanını genişletmiştir.

Öyle ki bu dönem, İslam dünyasında dini, siyasi, sosyal ve kültürel anlamda büyük değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu zaman zarfında Abbâsîler, çeşitli fikir hareketleri ve mezhep çatışmalarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Yönetimden gayri memnun unsurlar yer yer isyan hareketleriyle görünür hale gelebilmişlerdir. Zındıkların fikren öncülük ettiği isyanlar sonrası bu tür sapkın oluşumların devlet açısından ciddi bir tehdit ve tehlike unsuru olarak görülmüştür. Devletin ikbalini ve toplumsal düzeni önceleyen Abbâsî yönetimi, İslam'ın temellerine yönelik bu tür tehditleri bertaraf etmek için yoğun bir mücadele içerisine girmiştir. Başlangıçta zındıkların fikir ve ideolojilerini fikri açıdan çürütme amaçlı cedel ve tartışma yöntemi benimsenmiştir. Bizzat halife ve devlet yetkililerinin nezaretinde münazaralar düzenlenmiş, kelam ve hadis âlimlerinin zındıklarla umuma açık meydanlarda tartışmaları sağlanmıştır. Fikri mücadeleden yanı sıra ilk kez Halife Mehdî tarafından zındık isyanlarını bastırmak ve toplumda sapkın amel ve itikat yapısına sahip kimseleri yargılayıp cezalandırmak amacıyla Dîvânü'z-zenâdika adlı bir müessese kurulmuştur. Abbâsî yöneticileri hem devleti hem toplumu bu heretik unsurlardan arındırmak için bu mesele üzerine kararlı bir şekilde eğilmişlerdir.

Zındıklıkla suçlanan kişiler sıkı bir denetimlerden geçirilmiş ve çoğu zaman ağır cezalara çarptırılmıştır. Öte yandan bu mücadelenin Abbâsî halifelerinin otoritesini sağlamlaştırma ve aleyhte gelişebilecek isyan ve kalkışmaları kontrol etme amacı taşıdığı da anlaşılmaktadır. Nitekim Emîn ve Me'mûn arasındaki mücadele neticesinde Farslılar lehine el değiştiren Abbâsî yönetimi, Bağdat merkezli iç karışıklığın önüne geçebilmek için Mu'tezile

mezhebi öncülüğünde ‘mihne’ olarak bilinen bir tür fikri ve itikadi sorgulama politikasını yürürlüğe koymuş; bu sayede toplumda nüfuz ve etki sahibi bir kısım muhaddis, fakih, kadı ve edipler Halku’l-Kur’ân ideolojisini kabule zorlanmıştır. Mihne sadece Bağdat’ta gündeme gelmemiş, Mekke, Medine, Mısır, Dimaşk, Basra, Kufe, Tirmiz, İfrikıyye, Kayrevan, Âmul, Sistan ve Belh gibi pek çok bölgede katı bir şekilde uygulanmıştır. Bu sorgulamalar neticesinde birçok bölgede haksız yargılamalar, yersiz ve mesnetsiz ithamlar, hapis ve idam gibi çeşitli cezalarla toplumsal muhalefetin önü alınmış; böylece Abbâsî halifeleri otoritelerini yeniden tesis etmişlerdir. Halife Me’mûn’un başlatıp Halife Mu’tasım ve Halife Vâsık’ın sürdürdüğü bu politika toplumsal ayrışma ve kutuplaşmanın yanı sıra fikri ve itikadi dayatmadan kaynaklanan güvensiz bir ortam üretmiştir. Mihne olayının ürettiği çatışmalı ve güvensiz atmosfer, zındık ve mülhidlere hareket alanı açmış; sapkın fikirlerini gizli ve örtülü faaliyetlerle yaymalarına imkân sunmuştur.

Erken Abbâsî devrinde zındıklık ithamlarının merkezinde Mani, Mezdek, Zerdüş vb. gibi Fars kökenli düalist ve gnostik kadim inançlara mensubiyet yahut temayül yatmaktadır. Bu gibi farklı dini ve felsefi akımlardan etkilenen grupların varlığı, devlet tarafından yalnızca din açısından değil, aynı zamanda siyasi ikbal ve istikrar açısından da potansiyel bir risk olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde Müslüman toplumun amel ve inanç düzeyindeki kabullerini tartışmaya açan zındık ve mülhidler, hâkim din anlayışını bozmaya çalışmanın yanı sıra resmî ideolojiye aykırı görüşleri yaymaya çalışmışlardır. Zındıkların tercümeler kanalıyla Mani, Mezdek, Deysan vb. geleneklerin temel eserlerini Arapça’ya çevirmeye ağırlık vermeleri, İslam’a karşı yürüttükleri mücadelenin kültürel yönüne işaret etmektedir. Bu vasatta gelişip büyüyen Şuûbîlik hareketi de zındıkların kamufle olduğu bir çerçeveye bürünmüştür. Dolayısıyla bir taraftan Arap kültürü ve beşerî sermayesiyle hesaplaşmak diğer taraftan da kadim Fars inanç ve gelenekleri üzerinden İslam’ı hedef almak isteyen zındıklar Şuûbîlik hareketini etnik ve siyasi faaliyetleri için bir paravan olarak kullanmışlardır.

Zındıklık ile Bâtınîlik arasında da benzer bir kesişimden söz edilebilir. Ancak bu iki düşünce arasındaki ilişki, özdeşlikten ziyade tarihsel şartların şekillendirdiği bir etkileşim süreci olarak ele alınmalıdır. Abbâsîler döneminde zındıklık, isyan hareketlerinin bastırılmasından sonra tamamen ortadan kalkmamış; değişik bölgelerde ve farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Zamanla zındık eğilimlerin açık isyanlardan uzaklaşıp gizlilik ve sembolik yoruma dayalı Bâtınî düşünceyle benzer bir forma girdiği görülmektedir. Bu durum, zındıklığın tarihsel süreç içerisinde farklı formlar kazanarak devam eden bir olgu olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle zındıklık, Abbâsîlerin siyasî ve dinî politikalarına karşı gelişen muhalefetin değişen şartlara uyum sağlayan dinamik bir muhalefet biçimi olarak okunabilir.

Abbâsî halifeleri, karşı mücadelesinde hem dini otoriteyi hem de ulema sınıfını aktif şekilde kullanmıştır. Özellikle Me’mûn döneminde, tercüme faaliyetlerine daha sistematik bir nitelik kazandırmak amacıyla Beytü’l-Hikme adlı bir kurum kurulmuş, aynı zamanda zındıkların fikirleriyle mücadeleye çeviriler kanalıyla da devam edilmiştir. Aynı zamanda Me’mûn devrinde Mu’tazile’nin güç kazanmasıyla birlikte muhaddisler yerine kelamcıların zındık ve sapkın

fikirlerle fikri mücadele etmeye başlaması dikkat çekici bir manevra değişikliğidir. Dönemin önemli âlimleri, bir taraftan zındıklığın reddi konusunda eserler telif ederken diğer taraftan toplumda bir bilinç ve farkındalık oluşturmaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra devlet, güvenlik güçlerini ve istihbarat ağını kullanarak bu grupları sıkı bir şekilde takibe almış ve faaliyetlerini sınırlandırmaya çalışmıştır. Dolayısıyla mücadele, erken Abbâsî devrinde sadece dini açıdan heretik sayılan gruplara karşı bir harekât olmaktan ziyade devletin merkezileşmesi ve ideolojik bütünlüğünün sağlanması amacıyla yönelik çok boyutlu bir stratejinin parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu süreçte uygulanan yöntemler, dönemin siyasi ve dini dinamiklerini anlamak açısından son derece önemli ipuçları barındırmaktadır.

Bu çalışmanın sonuç ve tespitlerinden hareketle bazı önerilerde bulunmaktadır: Zındıklık olgusu, farklı perspektiflerden ele alınmaya müsait bir kavram olarak görünmektedir. Bu bağlamda, farklı dönemlerdeki zındıklık algısının toplumsal yapı ve siyasi otoriteyle nasıl şekillendiği analiz edilebilir. Benzer şekilde tarihsel bağlamı, sosyolojik yönü veya teolojik altyapısı itibarıyla farklı kültür ve coğrafyalarda bu olgunun kendisine nasıl yer edindiği üzerinde durulabilir. Yine zındıklık olgusunun İslam dininin temel metinleri olan Kur'ân ve hadis üzerindeki etkilerinin incelenmesi de bu çalışmanın tespit ve bulgularını destekleme açısından büyük önem taşımaktadır. Aynı şekilde, zındıklık olgusunun yalnızca erken dönem Abbâsî Devri'nin dini ve siyasi tutumlarını şekillendirdiğini ifade etmek yetersiz bir değerlendirme olacaktır. Bu anlamda zındıklık olgusu, geçmişle sınırlandırılmaksızın günümüze kadar uzanan tüm yönleriyle ele alınması gereken önemli bir meseledir. Öyle ki, zındıkların iman, ibadet, ahlak ve toplumsal konuların ötesinde karamsar tarih tasavvurları, apokaliptik senaryolar, mitolojik anlatılar ve eskatolojik hikâyelerle örülü bir muhayyile ürettikleri ve geniş halk kitleleri üzerinde etkili oldukları görülmektedir. Bu tür sapkın akım ve anlayışların açık ya da örtülü faaliyetlerle Müslüman toplumlar üzerinde tehdit oluşturduğu açıktır.

Günümüzde de bu durumun etkilerinin çeşitli yansımalarıyla zaman zaman gündeme geldiği görülmektedir. Zındık ve sapkın unsurların İslam'ı tahrif, Müslüman toplumları ifsat etme arzularının canlılığını koruduğu söylenebilir. Bu zararlı faaliyetler sonucunda Müslümanların doğru İslam algısının engellendiği ve gayri İslami bazı anlayış ve uygulamaların yerleşmesinde zındıkların önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu olumsuz etkinin farklı alanlarda daha teknik ve spesifik yöntemlerle ele alınarak incelenmesi, meselenin daha derinlemesine aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. Bu itibarla zındıklık ve ilhad olgusunun tarih boyunca ürettiği algı ve yaklaşımların başta dil, tasavvuf, kelâm ve tefsir olmak üzere farklı ilim dallarının kendi nosyonları ve kaynakları çerçevesinde ele alınması önem arz etmektedir. Böyle bir yaklaşım, söz konusu kavramların yalnızca itikadî birer sapma kategorisi olarak değil aynı zamanda ilmî, fikrî ve kültürel tartışmaların şekillenmesinde etkili olan unsurlar olarak değerlendirilmesine imkân sağlayacaktır. Ayrıca zındıklık olgusunun disiplinler arası bir perspektifle incelenmesi, onun dinî, toplumsal ve tarihî etkilerinin daha sağlıklı biçimde anlaşılmasına ve bu alandaki araştırmalara bütüncül bir katkı sunmasına zemin hazırlayacaktır.

Teşekkür

Çalışmayı okuyarak değerli görüşlerini bildiren Dr. İrfan Köse, Dr. Tunahan Erdoğan ve Dr. Abdulhamid Çalışkan'a, dergi ekibine ve anonim hakemlere teşekkür ederiz.

Yazarlık Katkısı

1. Yazar: Mevlüt Özer % 50

(Konu Seçimi, Veri Toplama, Metin Yazma, Gönderim ve Revizyon)

2. Yazar: Doç. Dr. Mustafa Tanrıverdi % 50

(Metodoloji ve Tasarım, Veri Analizi, Metin İnceleme ve Düzeltme)

Çıkar Çatışması

Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı

Bu makale, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Mustafa Tanrıverdi danışmanlığında 20.11.2024 tarihinde Mevlüt Özer tarafından tamamlanan "Zındıklık Olgusunun Hadis ve Hadisçiler Üzerine Etkileri" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Çalışma, yapısı gereği etik kurul izni ve onayı gerektirmemektedir.

İthaf

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *er-Red 'ale' zenâdika ve'l-Cehmiyye*. Riyâd: Dârü's-Sebât, 1424/2003.
- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Bilimname* 37 (2019), 353-382. <https://doi.org/10.28949/bilimname.469726>
- Alıcı, Mehmet. "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 801-23. <https://doi.org/10.15869/itobiad.23059>
- Altungök, Ahmet. "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 445-487. <https://doi.org/10.18513/egetid.69178>
- Apak, Âdem. "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye". *İSTEM* 6/12 (2008), 17-52. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem/issue/26539/279399>
- Âtîf Şükrî, Ebû Avad. *ez-Zendeka ve'z-zenâdika*. Umman: Dârü'l-Fikr, ts.
- Atvân, Hüseyin. *ez-Zendeka ve's-Şuûbiyye fi'l-'asrî'l-'Abbâsiyyi'l-evvel*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1423/1984.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Basım, 2011.
- Azimli, Mehmet. *Abbâsîler Dönemi Bâbek İsyanı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004.
- Azimli, Mehmet. "Abbâsîler'in İlk Döneminde Farisî Karakterli İsyanlar". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti 5: Abbâsîler (I)*, ed. Nahide Bozkurt - Mustafa Demirci, 221-252. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'fîl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1411/1990.
- Can, Mesut. "Me'mûn Dönemi Siyasette Vezir Fazl b. Sehl'in Rolü". *İSTEM* 14/28 (2016), 331-348. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/istem/issue/27942/297011>
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi: Hz. Peygamber Devrinden Abbasi Halifesi Mu'tasım Dönemine Kadar*. Samsun: Etüt Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*. Samsun: Etüt Yayınları, 2003.
- Çandarlıoğlu, Gülçin. "Uygurlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dâkûkî, Hüseyin Ali. "Hîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/122-124. İstanbul: TDV Yay., 1998.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-'Abbâsî el-Evvel*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 8. Basım, 1966.
- De Blois, François Clément. "Zindik". *Encyclopaedia of Islam (EI-2 English)*. 11/510-11. Leiden: Brill Press, 2012.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, Etkileri ve İşleyişi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Demirci, Mustafa. "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları Cedel-Tercüme ve Tabîî Bilimlerdeki Rolü". *Marife* 3/3 (2003), 109-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343387>
- Demirel, Serdar. *Düalist Zındıklar ve Hadis*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Doğan, Nagihan. "Erken Abbasi Hilafetinde Zındıklık ve Zendeka Algısı". *Ötekinin Peşinde*. haz. Mehmet Öz - Fatih Yeşil. 225-245. Ankara: Timaş Yayınları, 2015.

- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Mevzû Hadîsler*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1378/1958.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Erkol, Ahmet. "Mu'tezilî Düşüncede Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslam Toplumu Dönüştürmedeki Etkisi". *Marife* 3/3 (2003), 131-149. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343393>
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2001.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güneş, Sümeyye. "İslâm Bilimini Kurumsallaştıran Bir Akademi: 'Beytülhikme' (Kuruluşu, Misyonu ve Etkileri)". *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 167-81.
- Güzel, Fatih. "Hz. Peygamber Döneminde Bireysel İrtidat". *İslâmî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme: İrtidat*. ed. M. Ali Asar - M. Ali Aytekin. 131-156. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021. <https://doi.org/10.55805/kadimsbd.1181209>
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 26 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslamda ilk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 121-213. https://isamveri.org/pdfdrg/D00001/1978_C23/1978_c23_HATIBOGLUMS.pdf
- Hekimoğlu, Muhammet. *Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık (H. 133-442/ M. 750-1050)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. çev. Alp Eker vd. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- İbrahim, Mahmood. "Religious Inquisition as Social Policy: The Persecution of the Zanadiqa in the early Abbasid Caliphate". *Arab Studies Quarterly* 16 (1994), 53-72. <http://www.jstor.org/stable/41858089>
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasan. *Tenzîhü's-şerî'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1401/1981.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü Cemhereti'l-luğa*. thk. Remzi Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 4. Basım, 1969.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Muhammed Yûsuf ed-Dekâke. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran. y.y., 1971.
- İmam Mâlik, Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "İslam Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit 'Ashâbü'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı'". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (1987), 79-89. https://isamveri.org/pdfdrg/D00064/1987_5/1987_5_KIRBASOGLUMH.pdf

- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. "İlhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Lewis, Bernard. "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam". *Studia Islamica* 1 (1953), 43-63. <https://doi.org/10.2307/1595009>
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh. *Kitâbü'l-Fiten*. Semîr Emîn ez-Züheyrî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998.
- Omar. Farouk. "Some Observations on the Reign of the Abbâsid caliph al-Mahdî 185/775-169/785". *Arabica* 21/2 (1974), 139-150. <https://doi.org/10.1163/157005874X00210>
- Öktem, Murat. "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvîleri". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 955-989. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.910851>
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özdemir ve Şafak, Mehmet Nadir-Esin. "Abbâsîlerin İlk Yüzyılında Tercüme Faaliyetleri ve Grek Felsefesinin İslam Dünyasına Girişi". *İlahiyat Araştırmaları*, ed. Hüseyin Güneş-Fevzi Rençber, 1-16. Ankara: Serüven Yayınları, 2024.
- Özgüdenli, Osmangazi. "İran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/395-400. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *el-İntişâr li-aşhâbi'l-hadîs*. thk. Hasen el-Cîzânî. Suud: Mektebetü Edvâi'l-Menâr, 1417/1996.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Le'âli'l-maşnû'a fî eḥâdîsi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Târîhu'l-hulefâ' Menâhilü's-safâ' bi-tevârihi'l-e'imme ve'l-hulefâ'*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/31122>
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1387.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu müşkili'l-âşâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tanrıverdi, Eyyüp. "Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi". *İSTEM* 6/12 (2008), 105-126. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260776>
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfû ıṣṭilâḥâtî'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. nşr. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanevîler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/85777>
- Vajda, Gorges. "Les zindîqs en pays d'islam au debut de la Période Abbaside". *Rivista Degli Studi Orientali* 17 (1937): 173-229. <http://www.jstor.org/stable/41923248>
- Varol, Mehmet Bahaüddin. "Raşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *İSTEM* 3/6 (2005), 195-213. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/260670>

- Vloten, Gerlof van. *Arab Hâkimiyeti*. çev. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2021.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1402/1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zorlu, Cem. "Abbâsî Devleti'ne Karşı İlk Silahlı Hareketler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2001), 95-127.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.3343118>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 259-282.

Mesnevî’de Söz ve Sessizlik

Word and Silence in the Maşnavî of Jalāl al-Dīn Rūmī



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
16.10.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
21.11.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
22.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Dr. Öğr. Üyesi Seyhan KARDEŞ

Dicle Üniversitesi, Sezai Karakoç Edebiyat
Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı, Diyarbakır,
TÜRKİYE.



Öz

Bu makale, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin *Mesnevî* adlı eserinde ele alınan “söz” ve “sessizlik” kavramlarını incelemektedir. Araştırmanın temel amacı, Mevlânâ’nın insanın manevî tekâmül sürecinde söz ve sessizlik arasında kurduğu dengeyi ortaya koymaktır. Çalışma, günümüz insanının iletişim fazlalığı içinde kaybolduğu bir çağda, *Mesnevî*’nin sunduğu ölçüleri yeniden düşünmeye yöneltir. Araştırmada nitel, metin merkezli bir yöntem benimsenmiş; *Mesnevî*’nin birincil metni ve Türkçe tercümeleri üzerinde tematik analiz yapılmıştır. “Sözün ontolojisi”, “sözün kudreti”, “sessizliğin hikmeti” gibi başlıklar altında seçilmiş beyitler derinlemesine yorumlanmış, tasavvufî bağlamda çözümlenmiştir. Araştırmanın ana sorusu, “Mevlânâ’ya göre söz ve sessizlik insanın hakikate ulaşma sürecinde nasıl bir eğitim yolu oluşturur?” biçiminde özetlenebilir. Çalışma, *Mesnevî*’deki örnek beyitlerle sınırlıdır; ancak söz ve sessizliğin Mevlânâ’nın bütün düşünce sistemi içindeki yerini temsil edici bir bütünlükte ele alır. Bu yönüyle araştırma, söz ve sessizliği birbirinin karşıtı değil, ardışık iki terbiye basamağı olarak yorumlamasıyla özgün bir değer taşır. Elde edilen bulgular, sözün ilahî bir nefes ve toplumsal inşa gücü, sessizliğin ise edep, sabır ve teslimiyetin dili olduğunu göstermektedir. Sonuçta Mevlânâ, insanın kemâle ancak “doğru zamanda konuşma” ve “doğru zamanda susma” dengesini kurarak ulaşabileceğini vurgular. Bu denge, modern çağda hem bireysel huzur hem de toplumsal barış için kalıcı bir rehber niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Fars Dili ve Edebiyatı, Mevlânâ, *Mesnevî*, Söz, Sessizlik, Hakikat, Tasavvuf.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Kardeş, Seyhan. “*Mesnevî’de Söz ve Sessizlik*”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 259-282.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.18018959>

CC BY-NC 4.0 DEED

Abstract

This study examines the concepts of Word and Silence in the Maṣnavī of Jalāl al-Dīn Rūmī. It aims to reveal how Rūmī conceptualizes the balance between speech and silence as complementary dimensions of spiritual and ethical perfection in the process of human inner transformation. The study is motivated by the need to reconsider these principles in a modern age characterized by excessive communication and diminished contemplative depth. A qualitative, text-centered methodology is adopted. Selected couplets from the Maṣnavī and their Turkish translations are analyzed through thematic and interpretive reading. The central research question is as follows: How do Word and Silence function as successive pedagogical stages guiding the individual toward Truth (ḥaqīqa) and spiritual maturity according to Rūmī? Although the study is limited to representative passages from the Maṣnavī, it reflects Rūmī's broader understanding of language, ethics, and Sufi discipline. Its originality lies in interpreting Word and Silence not as opposing forces, but as sequential modes of moral and spiritual training. The findings indicate that Word, when grounded in wisdom and intention, serves as a means of divine inspiration and social formation, whereas Silence embodies patience, humility, and receptivity to divine meaning. Ultimately, the study concludes that Rūmī's emphasis on speaking and remaining silent at the appropriate moment offers a timeless ethical principle that continues to provide guidance for both inner peace and social harmony in the modern world.

Keywords: Persian Language and Literature, Jalāl al-Dīn Rūmī, Maṣnavī, Word, Silence, Ḥaqīqa, Sufism.

1. GİRİŞ

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'si, yalnızca tasavvufî hikâyelerden oluşan bir eser değil; aynı zamanda insanın varlık serüvenini, hakikat arayışını ve manevî tekâmülünü anlatan bir irfan hazinesidir (Karaismailoğlu, 2021; Ceyhan, 2004). Mevlânâ, bu büyük eserinde insanın iç dünyasını şekillendiren temel kavramları sembolik anlatımlar ve çarpıcı örneklerle işler. Bu kavramlardan ikisi olan “söz” ve “sessizlik”, onun düşünce sisteminde merkezî bir yere sahiptir.

Bu araştırmanın temel problemi, Mesnevî'de “söz” ve “sessizlik”in birbirine zıt iki kavram mı, yoksa insanın kemale erme sürecinde birbirini tamamlayan iki eğitim basamağı mı olduğu sorusudur. Konu, yalnız edebî değil, aynı zamanda ahlâkî ve tasavvufî bir mesele olarak da önem taşımaktadır. Tasavvuf geleneğinde kemale ermek, insanın nefsini arındırarak kötü huy ve eğilimlerden uzaklaşmasıyla mümkün görülür; bu süreçte nefsi tezkiye, mânevî olgunluğun ilk şartı kabul edilir (Mustafa Râsim Efendi, 2013). Modern çağın iletişim fazlalığı, sözün hikmetini ve sessizliğin derinliğini gölgelediğinden, Mevlânâ'nın bu iki kavram arasında kurduğu denge, günümüz insanı için de güncel bir anlam taşır.

Önceki çalışmalarda, Mevlânâ'nın dil, söz ve ifade anlayışı farklı yönleriyle ele alınmış; ancak söz ile sessizlik arasındaki karşılıklı ilişki çoğunlukla parça parça incelenmiştir (Yaman, 2020). Bu çalışma, önceki araştırmalardan farklı olarak, iki kavramı bir bütünlük içinde yorumlayarak aralarındaki manevî, eğitsel ve ontolojik dengeyi ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu doğrultuda çalışmanın ana hipotezi, Mevlânâ'ya göre söz ve sessizliğin insanın hakikate ulaşma yolculuğunda ardışık iki terbiye basamağı olduğudur. İkincil hipotez, sözün dış dünyayı inşa ederken sessizliğin iç dünyayı olgunlaştırdığı ve bu dengenin manevî kemalin

temelini oluşturduğudur. Bu hipotezleri test etmek amacıyla nitel bir yöntem benimsenmiş; Mesnevî’nin altı cildinden seçilmiş beyitler üzerinde tematik ve yorumsal çözümleme yapılmıştır.

Bu yönüyle çalışma, Mesnevî’deki “söz-sessizlik diyalektiği”ni hem teorik hem de ahlâkî bir çerçevede ele almakta; Mevlânâ’nın kelâm anlayışının günümüz insanı için nasıl bir manevi rehberlik sunduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün verilmemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. MESNEVÎ’DE SÖZÜN ONTOLOJİSİ

2.1. Sözün Kaynağı: Düşünce ve Kalp İlişkisi

Mevlânâ’ya göre söz, sıradan seslerden ve harflerden ibaret değildir; insanın “düşünce denizi”nden ve gönül derinliğinden doğan bir tecellidir. Dışarıya dökülen her kelime, iç dünyadaki hâlin izlerini taşır. Bu sebeple sözün ıslahı, kaynağın yani kalbin ve tefekkürün temizlenmesine bağlıdır. Tefekkür, yalnızca zihinsel bir faaliyet değil, aynı zamanda kalbin saflaşmasını sağlayan bir manevî eylemdir; arifler bu yolla “kalp ile Hak arasındaki perdeleri kaldırarak” hakikate yaklaşırlar (Seccâdî, 2007, 467). Mevlânâ, lafız ile mânâ arasındaki farkı canlı mecazlarla ifade eder: lafız kabuktur, mânâ ise özdür; şekil bedene, mânâ ise cana benzer. Kabuk, içindeki özle kıymet kazanır; özden kopmuş söz ise boş bir gürültüden ibaret olur (Ateş, 1979). Mevlânâ bu gerçeği şu beyitte dile getirir:

این سخن و آواز از اندیشه خاست

(Mevlânâ, 2007, I/1138). تو ندانی بحر اندیشه کجاست

“Bu söz ve ses, düşünceden kaynaklanır; sen düşünce denizi nerededir, bilmezsin.” (Mevlânâ, 2012, I/1138).

Burada sözün kaynağı “düşünce denizi” olarak gösterilir. İnsan ağzından çıkan her kelime, aslında onun zihinsel ve ruhsal durumunun bir yansımasıdır.

Bir başka beyitte ise sözün kabuk-öz ilişkisi üzerinden açıklaması yapılır:

این سخن چون پوست و معنی مغز دان

(Mevlânâ, 2007, I/1098). این سخن چون نقش و معنی همچو جان

“Bu söz deriye benzer, manayı da onun özü bil. Bu söz şekle benzer, anlam ise tıpkı cana.” (Mevlânâ 2015, I/1098).

Bu beyit, sözün değerini mânâdan aldığını ortaya koyar. Şekil ve lafız tek başına kuru bir görüntü iken, mânâ ile birleştiğinde canlı ve diriltici bir tesire kavuşur (Mevlânâ 2022, I/1101).

Mevlânâ başka bir beyitte de sözün düşünceyle ilişkisini şöyle ifade eder:

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت

از سخن و آواز او صورت بساخت. (Mevlânâ 2007, I/1140).

“Bilgiden düşünce dalgası belirince, o sözden ve sestten bir şekil oluşur.” (Mevlânâ 2015, I/1140).

Burada bilgi, düşünce dalgası; söz ise bu dalgadan doğan şekil olarak tasvir edilir. Demek ki sözün varlık bulması, ilim ve tefekkürle mümkündür.

Özetle, Mevlânâ'ya göre sözün kaynağı, kalp ve düşüncenin derinlikleridir. Söz, iç âlemin bir aynasıdır; kalbi ve düşüncesi temiz olanın sözü de berrak olur. İç dünyasını arıtmayanın sözleri ise hakikatten uzak, kuru bir kabuk gibi kalır. Bu nedenle Mevlânâ'da “söz terbiyesi”, öz terbiyesinin doğal sonucudur.

2.2. Sözün Kudreti: İnşa ve Yıkım

Mevlânâ'ya göre söz, sadece pasif bir iletişim aracı değil; insanın, toplumun ve kaderin yönünü tayin edebilecek güçlü bir kudrettir. Tek bir söz, kitleleri diriltebilir ya da dağıtabilir. Bu yüzden sözün değerini belirleyen şey, onun içeriği kadar söylenme niyeti, ölçüsü ve zamanlamasıdır. Hakikatten doğan söz, cesaret ve birlik getirirken; nefsin ve menfaatin yönlendirdiği söz, fitne ve ayrılık sebebi olur. Mevlânâ'nın nazarında hakikî söz, gönülden gönüle akan bir nur ırmağıdır; tesirini kelime oyunlarından değil, kaynağının berraklığından alır (Kardeş, 2022a).

Bu kudreti Mevlânâ şu beyitte dile getirir:

عالمی را یک سخن ویران کند

روبهان مرده را شیران کند. (Mevlânâ, 2007, I/1598).

“Bir söz, bir âlemi yıkar; ölmüş tilkileri aslana çevirir.” (Mevlânâ, 2013, I/1595).

Burada sözün hem yapıcı hem de yıkıcı etkisi vurgulanır. Doğru yerde ve doğru kişiye söylenen söz, ölü ruhları diriltip onları aslan gibi güçlü kılabilir; yanlış yerde söylenen söz ise koca bir âlemi harap edebilir (Zemânî, 1395, I/1597).

Mevlânâ, sözün kaynağının kalp olduğunu ifade ederken, onun kalpten kalbe doğrudan bir yol bulduğunu şöyle dile getirir:

در دل من آن سخن ز آن میمنهست

زآنکه از دل جانب دل روزنهست (Mevlânâ, 2007, VI/4914).

“Kalbimdeki bu söz kutlu varlıktandır; çünkü kalpten kalbe yol vardır.” (Mevlânâ, 2015, VI/4916)

Bu beyit, sözün asıl tesirinin kelimelerde değil, sözün arkasındaki ruh ve gönül hâlinde olduğunu anlatır. Kalpten çıkan söz, doğrudan muhatabın kalbine ulaşır ve onda derin bir iz bırakır.

Bazen söz, dışarıdan bakıldığında aynı gibi görünse de niyet ve kaynağı farklı olduğu için etkisi tamamen değişebilir. Mevlânâ bu durumu şöyle ifade eder:

گر سخنتان می‌نماید یک نَمَط

(Mevlânâ, 2007, II/3679). در اثر مایهٔ نزاع است و سَخَطُ

“Sözünüz biçimce aynı görünse de etkide kavgâ ve öfkenin kaynağıdır.” (Mevlânâ, 2015, II/3675).

Bu beyitte, görünüşte aynı olan sözlerin iç kaynağına göre birbirinden farklı neticeler doğurabileceği vurgulanır. İçten gelmeyen, nefsin veya öfkenin yön verdiği söz, çatışma ve husumet üretir.

Nihayetinde, Mevlânâ'ya göre söz, insanın iç dünyasından doğan ve hem bireyleri hem toplumları inşa edebilecek ya da yıkabilecek büyük bir güçtür. Hakikate dayalı söz, gönülleri birleştiren bir rahmettir; nefse dayalı söz ise ayrılığın ve yıkımın sebebidir.

2.3. Sözün İlâhî ve Ledünnî Boyutu

Mevlânâ, sözün hakikî kökünü ilâhî “kün/ol” emrine bağlar. İnsan dilindeki kelâm, aslında ilâhî nefesin bir yansıması ve kula tevdi edilmiş bir emanettir. Bu yüzden söz, ilâhî nisbetle beslendiğinde hayat verici olur; fakat bu nisbetten koptuğunda dış görünüşünü korusa da özündeki nurunu kaybeder. Tasavvuf geleneğinde “kün” emri, Allah'ın varlık âlemine yönelttiği yaratıcı nefesin sembolü olarak görülür; bu bakımdan söz, yaratılışın ilâhî “ol” çağrısının bir yankısıdır (Pala, 2015). Mesnevî'de sözün gerçek tesirinin kaynağı, biçim ve belâgat değil, Hakk'a bağlanmış olmasıdır (Kardeş, 2022b). Kul için dilini edeple tutmak, bu ilâhî emanete sadakatin en önemli göstergesidir.

Mevlânâ bu gerçeği şöyle ifade eder:

کم ز بادى نیست شد از امر کُن

(Mevlânâ, 2007, III/4688). در رَجْم طاووس و مرغ خوش سَخُنْ

“Ol emriyle rahimde Tâvus olup güzel ötüşlü kuşa dönüşen rüzgârdan da aşağı değil.” (Mevlânâ, 2015, III/4682).

Bu beyitte söz, ilâhî emrin etkisiyle biçim kazanan bir nefes olarak tasvir edilir. Dıştan bakıldığında sıradan bir rüzgâr gibi görünen kelâm, gerçekte Hakk'ın ‘kün’ emrinden doğan hayat verici kudretin tezahürüdür.

Mevlânâ'ya göre söz, her zaman insanın zihinsel gayretinin ürünü değildir; bazen kulun iradesini aşar ve doğrudan ilâhî ilhamın tecellisi olarak gönle doğar. Bu hakikat, tasavvuf

geleneğinde “ilm-i ledün” diye bilinir. Bu tür kelâm, aklî çıkarım veya dışsal öğrenimle elde edilemez; asıl kaynağı, gönlün Hakk’a açılması ve ruhun ilâhî sırları işitecek hâle gelmesidir.

Bu yönüyle Mevlânâ, sözün kaynağını şöyle tanımlar:

مُبدِع است او تابع استاد نى

(Mevlânâ, 2007, I/1631). مُسْنَدِ جَمَلِه ورا اِسْناد نى.

“O yaratıcıdır, ustaya bağlı değildir; bütün isnatlar ona bağlanır.” (Mevlânâ, 2012, I/1631)

Burada sözün gerçek yaratıcısının insan değil, Allah olduğu vurgulanır. İnsan sadece ilâhî tecellinin taşıyıcısıdır.

Yine Mevlânâ, ilâhî sırların kolay anlaşılmadığını dile getirir:

گرچه آسانت نمود آن سان سخن

كى بود آسان رموز مِنْ لَدُنْ. (Mevlânâ, 2007, VI/2294).

“Böyle söz sana kolay görünür ama Allah katından olan sırlar öyle kolay anlaşılmaz.” (Mevlânâ, 2012, VI/2294).

Bu beyit, sözün dış yüzünün sade görünse de, özünde manevî bir hakikat taşıdığını ve bunun kolayca kavranamayacağını ifade eder.

Son olarak Mevlânâ, ilâhî ilhamla doğan sözle ezberden söylenen söz arasındaki farkı şöyle anlatır:

منبع گفتار اين سوزى بود

و آن مَقْلَدِ كه نه آموزى بود. (Mevlânâ, 2007, II/492).

“Birinin sözünün kaynağı yanıışken, ötekisi eski sözleri ezberleyip de söyler.” (Mevlânâ, 2012, II/493)

Burada sözün asıl kaynağının gönüldeki yanıış, yani ilâhî aşk olduğu belirtilir. Yanıştan doğan kelâm canlı ve tesirlidir; ezberden tekrar edilen söz ise kuru ve etkisizdir.

Velhasıl, Mevlânâ’ya göre söz, ilâhî kökenli bir emanettir. Onun en yüce boyutu, ledünnî kaynaktan gelen ilhamdır. Bu söz, kalpleri diriltir ve hakikate ulaştırır; sırf bilgiye dayanan söz ise kuru bir kabuktan öteye geçemez. Hakikî söz, Hakk’ın “kün” emrine bağlılıkla değer kazanır.

2.4. Doğru-Yalan Söz ve Toplumsal İşlevi

Mevlânâ’ya göre söz, bireysel olduğu kadar toplumsal hayatın da temel taşıdır. Doğru söz, su gibi diriltici ve huzur verici iken; yalan söz dışı albenili, fakat içi çürük bir cevize benzer. Doğru söz kalbe güven ve sükûnet verir; yalan ise geçici bir cazibe sunsa da özünde besleyicilik barındırmaz. Yalan, yalnızca kişiyi değil, toplumu da sarsar; güveni yok eder, insanlar arasındaki ortak dili bozar (Çetin, 2020).

Mevlânâ bu hakikati şu beyitte özlü biçimde dile getirir:

جوز پوسیدست گفتار دغل. (Mevlânâ, 2007, II/226).

“Sahtekârın sözü çürük cevizdir.” (Mevlânâ, 2015, II/226).

Burada yalan söz, dış görünüşü sağlam ama içi boş bir ceviz metaforuyla anlatılır. Dıştan cazip görünebilir, fakat özü boştur ve besleyici değildir.

Mevlânâ, kalpten doğmayan ve samimiyetten uzak sözleri de şöyle eleştirir:

گر سخن گوید ز مو باریکتر

آن سرش را ز آن سخن نبود خبر. (Mevlânâ, 2007, II/484).

“Kıldan ince söz söylese de gönlünün o sözden haberi yoktur.” (Mevlânâ, 2015, II/485).

Bu beyitte, sözün kıymetinin incelikte değil, gönülden doğmasında olduğu vurgulanır. Kalpten kopmayan söz, ne kadar sanatlı ve ince görünse de hakikatte boş bir kabuktur.

Yalanın toplumsal hayattaki yıkıcı etkisini Mevlânâ başka bir beyitte şöyle açıklar:

چونکه بی‌سوگند گفتش بُد دروغ

تو میفت از مکر و سوگندش به دوغ. (Mevlânâ, 2007, II/2122).

“Yemin etmeden söyledikleri yalan olduğuna göre, hile ve yeminine de aldanma.” (Mevlânâ, 2012, II/2120).

Bu ifade, yalancının yeminine güvenmenin anlamsız olduğunu gösterir. Yalan söz, toplumsal güveni yok eder; sözün en güçlü bağlarından biri olan yemin bile artık geçerliliğini yitirir.

Mevlânâ, doğru sözün toplumda birleştirici, yalan sözün ise bölücü tesirini şu beyitte dile getirir:

گفت هر یگنان دهد جنگ و فراق

گفت من آرد شما را اتفاق. (Mevlânâ, 2007, II/3677).

“Her birinizin sözü ayrılık ve savaşa yol açarken, benim sözüm sizi birleştirir.” (Mevlânâ, 2015, II/3673).

Burada hakikatten doğan sözün toplumu birleştiren bir köprü, menfaatten doğan sözün ise ayrılığa sebep olan bir engel olduğu görülür.

Bazen de hakikî söz, kıymetini bulmaz; toplumsal şartlar onun etkisini sınırlandırır:

ور گدا گوید سخن چون زر کان

ره نیابد کاله او در دکان. (Mevlânâ, 2007, I/2351).

“Yoksul, madendeki altın gibi sözler etse de malı dükkâna yol bulmaz.” (Mevlânâ, 2015, I/2351).

Bu beyit, Sosyal statüsü zayıf veya itibarı düşük bir kimsenin sözleri, hakikat kadar değerli olsa bile, toplum nezdinde çoğu zaman karşılık bulmaz. Bu durum, hakikat ile toplumsal değer görmenin her zaman örtüşmediğini gösterir.

Kısacası, Mevlânâ'ya göre doğruluk, kalpleri birbirine bağlayan bir tutkal; yalan ise toplumsal hayatı kemiren bir kurtçuktur. Doğru söz güven ve huzur inşa ederken, yalan söz çözülmeye ve fitneye sebep olur. Bir toplumun birliği ve düzeni, ortak dilin doğruluğu üzerine inşa edilir.

2.5. Sözün Eğitici ve Estetik Boyutu

Mevlânâ'nın eğitim anlayışında söz, müridin en önemli araçlarından biridir. Fakat bu sözün tesiri, onu dinleyen kalbin hazırlığına bağlıdır. Müridin irşad edici kelâmı, sadece akılla değil, edele ve dikkatle dinleyen bir gönülde kök salar (Karaismailoğlu, 2001). Bu yüzden Mesnevî mektebinde ilk ders “susmayı öğrenmektir.” Mevlânâ'ya göre sükût, sözün anasıdır; suskunluk olmadan sözün değerini kavramak mümkün değildir. Dinleyenin sükûtu, toprağın yağmuru bekleyişi gibidir; müridin sözleri bu toprağa düştüğünde kök salıp yeşerir.

Bu anlayış Mevlânâ'nın şu beyitinde açıkça görülür:

مدتی می‌بایدش لب دوختن

از سخن تا او سخن آموختن. (Mevlânâ, 2007, I/1625).

“Söz söylemeyi öğrenmesi için bir süre dudağını kapaması gerekir.” (Mevlânâ, 2015, I/1625).

Burada eğitimin ilk aşamasının, konuşmayı değil susmayı öğrenmek olduğu vurgulanır. Zira sükût, sözün hakikatini duymanın ve anlamının başlangıcıdır.

Mevlânâ, sözün derinliğini anlatırken onun tükenmez bir kaynak olduğunu da belirtir:

نیست شرح این سخن را منتهی

پاره‌ای گفتم بدانی پاره‌ها. (Mevlânâ, 2007, III/29).

“Bu sözün açıklaması bitmez. Bir parça söyledim, diğer parçaları sen anla.” (Mevlânâ 2015, III/29).

Bu beyit, hakikatin sözle yalnızca bir kısmının dile getirilebileceğini, kalanının ise dinleyenin idrakine bırakıldığını gösterir. Eğitim, yalnızca hocanın anlattıklarından değil, öğrencinin kendi iç idrakinden de beslenir.

Söz, yalnızca hakikati ifade eden bir araç değil, aynı zamanda gönle lezzet veren bir nimettir.

Bu sebeple Mevlânâ, sözü “süt ve bal” mecaziyla anlatır:

شیر تازه از شکر انگيخته

شیر و شهدی با سخن آميخته. (Mevlânâ, 2007, I/2552).

“Şekerden taze süt sağdım, balla şekeri sözle yoğurdum.” (Mevlânâ, 2013, I/2553).

Burada süt, sözün besleyici yönünü; bal ise tatlılık ve estetik inceliğini temsil eder. Hakikat ve güzellik, sözde birleşerek hem doyurucu hem de ruhu tatlandırıcı bir nitelik kazanır.

Mevlânâ, bu noktada istidadın önemine işaret eder:

حد ندارد این مثل کم جو سخن

(Mevlânâ, 2007, VI/4434). تو برو تحصیل استعداد کن

“Bu örneklerin sınırı yoktur. Pek laf arama; git de istidat tahsil et.” (Mevlânâ, 2013, VI/4437).

Burada asıl vurgulanan, hakikat anlatılırken misaller ve sözler sonsuzdur; ama sen misallerin çokluğuna takılma. Asıl yapman gereken, kendi istidadını geliştirmektir.

Toparlarsak, Mevlânâ'ya göre söz, hem eğitici hem de estetik bir boyut taşır. Mürşidin kelâmı, sükûtle hazırlanan kalpte irfan meyveleri verir. Aynı zamanda söz, ruhu besleyen bir süt, gönlü tatlandıran bir bal gibidir. Böylece söz, hem hakikati öğretir hem de kalbe neşe ve huzur verir.

2.6. Sözün Kalıcılığı ve Geçiciliği

Mevlânâ'ya göre bir sözün kalıcılığı, onun kaynağına bağlıdır. Eğer söz, gönülden doğmuş ve hakikatten beslenmişse, kalplerde derin iz bırakır; zamanın akışı içinde silinmez. Böyle bir söz, ebediyetin kokusunu taşır; muhatapın gönlünde kök salar ve meyve verir. Fakat gönülsüz, yapay ve sadece dile gelen söz, ne kadar süslü görünse de kalıcı değildir. Yankı gibi kaybolur, bir iz bırakmadan uçar gider. (Karaismailoğlu, 2015).

Mevlânâ bu hakikati etkili bir mecazla dile getirir. Kalpten doğmayan söz, külhanda biten ota benzer. Görünüşte tadı olsa da besleyiciliği yoktur; insana doyum ve gıda vermez. Aynı şekilde gönülsüz söz de kulağa hoş gelse bile ruhu besleyemez:

لطف کآید بی‌دل و جان در زبان

همچو سیزه تون بود ای دوستان (Mevlânâ, 2007, II/2826).

“Kalpten ve candan gelmeyen söz, külhanda biten ot gibidir, ey dostlar.” (Mevlânâ, 2015, II/2824).

Bir başka beyitte de şöyle sürdürülür:

ای دریغا کآن سخن از دل بُدی

تا مراد آن نفر حاصل شدی (Mevlânâ, 2007, II/2825).

“Ah keşke o söz gönülden olsaydı; o zaman o kimsenin muradı gerçekleşirdi.” (Mevlânâ, 2015, II/2823).

Bu beyitlerde Mevlânâ, sözün kalıcılığını belirleyen şeyin kaynağı olduğunu vurgular. Hakikatten beslenen söz, kalplerde ebedî bir tesir bırakır; fakat kuru, gönülsüz söz, değersiz bir ot gibi kısa sürede yok olur.

Demek ki, söz, kaynağına göre ya ebedîleşir ya da geçici bir yankı olarak silinir. Kalpten doğan ve hakikatle beslenen kelâm, insanın iç âleminde kök salarak kalıcı olur; gönülsüz söz ise bir anlık sesin ötesine geçemez.

3. SÖZÜN TEHLİKELERİ VE SINIRLARI

3.1. Çok Sözün Tehlikesi

Mevlânâ'ya göre sözün kıymeti, çokluğunda değil; yerinde, özlü ve hikmetle söylenmesindedir. “Lafın çokluğu” çoğu zaman hakikati açıklamak yerine onu örter; kalbi yorar, zihni dağıtır ve insanı özden uzaklaştırır. Çok söz, gönül dünyasında bir gürültü oluşturur; bu gürültü içinde hakikatin berrak sesi kaybolur. Bu nedenle Mesnevî'nin ahlâk anlayışında az ama öz konuşmak, temel erdemlerden biri olarak öne çıkar. Gürültülü söz değil, derinlikli söz değerlidir; çokluk değil, doğruluk esastır (Çetin, 2020).

Mevlânâ bu gerçeği şu beyitte dile getirir:

بس کم گر این سخن افزون شود

خود جگر چه بود که خارا خون شود. (Mevlânâ, 2007, I/3820).

“Keseyim artık, söz uzarsa; değil ciğer, taş bile kan kesilir.” (Mevlânâ, 2015, I/3821).

Burada, sözün ölçüsüz uzatıldığında insana eziyet vereceği, hatta en sağlam kalbi bile yoracağı ifade edilir. Fazla söz, anlamı incitici bir yük hâline gelir.

Sözün fazlalığının zamanın ruhuna ters düşeceğini Mevlânâ şöyle belirtir:

وقت تنگ است و فراخی این کلام

تنگ می‌آید بر او عمر دوام (Mevlânâ, 2007, IV/1484)

“Vakit dar, bu söz geniş. Bütün ömür dar gelir bu söze.” (Mevlânâ, 2012, IV/1479).

Bu beyitte, hayatın sınırlı ömrüne karşılık, gereksiz laf kalabalığının zaman israfına yol açtığı anlatılır. İnsan, ömrünü boş sözlerle tüketirse hakikat yolculuğunda asıl gayesinden uzaklaşır.

Az sözün inceliğini Mevlânâ, sabır ve disiplinle ilişkilendirir:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر

صبر کن از حرص و این حلوا مخور. (Mevlânâ, 2007, I/1601).

“Şeker gibi söz söylemek istersen sabret; hırsla bu helvayı yeme.” (Mevlânâ, 2015, I/1601).

Burada tatlı, şeker gibi söz söylemenin yolu sabırla beklemekten geçer. Aceleci ve hırslı konuşma, sözün güzelliğini bozar; sabırla söylenen az söz ise gönüllere tatlılık verir.

Özet olarak, Mevlânâ, çok sözün hakikati örttüğünü, özsüz bir gürültüye dönüştüğünü vurgular. Gerçek erdem, az ama öz konuşmaktır. Söz, azaldıkça yoğunlaşır; sadeleştikçe berraklaşır; az ama hikmetli olduğunda kalplerde tesir bırakır.

3.2. Sözün Dinleyiciye Göre Tesiri

Mevlânâ'ya göre sözün tesiri yalnızca söyleyenin kudretine bağlı değildir; dinleyenin ruhsal hazırlığı ve kalbinin saflığı da belirleyici bir rol oynar. Aynı söz, birinin gönlünde şifa olurken, diğerinde zehir etkisi yapabilir. Çünkü kalp temiz değilse, en hikmetli söz bile yanlış anlaşılır veya zararlı gibi algılanır. Gönül saf ve berraksa söz şifa olur; gönül kararmışsa en doğru söz bile yankısını bulamaz (Karaköse, 2015).

Mevlânâ bu durumu şöyle dile getirir:

در شما چون زهر گشته آن سخن

(Mevlânâ, 2007, I/2553). زآنکه زهرستان بدیت از بیخ و بن

“O sözler size zehir gibi geldi çünkü siz kökten zehir yurdu olmuştunuz.” (Mevlânâ, 2012, I/2553).

Bu beyit, sözün zehir ya da şifa oluşunun muhatabın iç hâline bağlı olduğunu gösterir. Kalbi kirli olan kişi, en doğru sözü bile zehir gibi algılar.

Sözün tesirini anlatan başka bir benzetmede Mevlânâ şöyle der:

همچو سنگ منجنيقی آمدی

(Mevlânâ, 2007, IV/1243). آن سخن بر شیشه خانه او زد

“O söz, mancınıktan atılan taş gibi camdan evine çarpardı.” (Mevlânâ, 2013, IV/1240).

Burada söz, muhatabın hassasiyetine göre bir yıkım gücü kazanır. Gönlü cam gibi kırılğan olan kişi, en küçük sözü bile bir darbe gibi hisseder.

Dinleyenin istidadına göre sözün etkisizleşmesini ise Mevlânâ şu örnekle açıklar:

شیر و اشتر نان شود اندر دهان

(Mevlânâ, 2007, VI/4717). در نگیرد این سخن با کودکان

“Aslanla deve ağızda ekmek olur [desen de] bu söz çocuklara etki etmez.” (Mevlânâ, 2015, VI/4720).

Burada sözün büyüklüğü ile dinleyenin kapasitesi arasındaki orantısızlık vurgulanır. Hakikatli bir söz, hazır olmayan gönülde etki bırakmaz; çocuk akıllıya aslanla devenin ekmek oluşunu anlatmak beyhude olur.

Netice olarak, Mevlânâ, sözün hakikatinin yalnızca söyleyende değil, dinleyenin kalbinde de tamamlandığını belirtir. Gönül saf ve hazırsa söz şifa olur; gönül kapalıysa söz tesirsiz kalır. Hakikatin muhatapta yankı bulması, dinleyenin ruhsal istidadıyla doğrudan ilişkilidir.

3.3. Hakikat Karşısında Sözün Aczi

Mevlânâ'ya göre insan dili, ilâhî hakikati bütünüyle kuşatmaya muktedir değildir. Kelimeler, sınırlı beşerî araçlardır; sonsuz olanı dile sığdırmaya çalıştıkça eksik ve yetersiz kalırlar. Hakikate yaklaşan derviş, bir noktada sözün tükendiğini, kalemin kırıldığını idrak eder. Bu durumda sessizlik, acizlikten öte bir idrak, hayret ve hürmetin nişanesidir. Çünkü hakikat, kelimelerle anlatılamayacak kadar geniştir; o, yaşanan bir tecrübe, gönül yolculuğu ve derin bir sezgidir (Karaismailoğlu, 2017).

Mevlânâ bu gerçeği şu beyitte dile getirir:

چون رسید اینجا سخن لب در بیست

(Mevlânâ, 2007, IV/2143). چون رسید اینجا قلم در هم شکست

“Söz buraya gelince kapandı dudak. Buraya erişince kalem kırıldı.” (Mevlânâ, 2015, IV/2138).

Burada hakikate dair söylenebileceklerin bir noktada sona erdiği, kelimenin ve kalemin aciz kaldığı ifade edilir. Bu acizyet, hakikatin büyüklüğünü gösterir.

Bir başka beyitte de sözün sınırlılığı vurgulanır:

این سخن هم ناقص است و ابتر است

(Mevlânâ, 2007, III/1276). آن سخن که نیست ناقص آن سر است

“Bu söz de eksik ve güdüktür; eksik olmayan söz öte yandadır.” (Mevlânâ, 2013, III/1275).

Bu beyit, beşerî dilin eksikliğini, hakikatin tam ifadesinin ise “öte taraf”ta, yani ilâhî âlemde olduğunu anlatır. İnsan kelâmı her zaman eksik kalacak, hakikatin bütününi aktaramayacaktır.

Hakikatin tasvirine gelindiğinde sözün, kalemin ve kâğıdın acizyetini Mevlânâ şöyle dile getirir:

چون سخن در وصف این حالت رسید

(Mevlânâ, 2007, V/4195). هم قلم بشکست و هم کاغذ درید

“Söz bu hâli anlatmaya gelince, kalem kırıldı, kâğıt yırtıldı.” (Mevlânâ, 2012, V/4194).

Bu beyitte, hakikatin kelimelere sığmadığı ve yazıya dökülmeye çalışıldığında bile ifade edilemeyeceği vurgulanır.

Son tahlilde, Mevlânâ'ya göre söz, hakikati işaret eden bir araçtır ama onu bütünüyle kuşatamaz. Hakikat karşısında sözün susması, idrakin en yüksek noktasıdır. Bu suskunluk, acz değil; hayranlık, teslimiyet ve hakikatin azametini kabul etmektir.

4. SESSİZLİĞİN DERİNLİĞİ VE HİKMETİ

4.1. Sessizlik: Olgunluk, Edep ve Tevazu

Mevlânâ'nın düşünce dünyasında sessizlik, basit bir susma eylemi değildir; kalbi toparlayan, nefsi disipline eden ve manevî tekâmülü mümkün kılan bir eğitim yöntemidir. Hakikî sözün değerini anlayabilmek için öncelikle sükût terbiyesinden geçmek gerekir. Zira hakikate ehil olmanın ilk kapısı, susmayı öğrenmektir. Konuşmanın fazlalığı gönlü dağıtır, dikkati parçalar, idraki bulanıklaştırır; buna karşılık sessizlik, gönül aynasını temizler, zihni berraklaştırır ve manevî olgunluğun temel şartı hâline gelir (Karaismailoğlu, 2004). Nitekim tasavvuf geleneğinde “söz gümüş ise, sükût altındır” sözü bu anlayışı özetler ve sûfî eğitiminde sükûtun, kalp selâmetinin anahtarı olarak görülmesine dayanak teşkil eder (Uludağ, 2001).

Bunun yanı sıra sessizlik, Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında yalnızca konuşmamak değil; aynı zamanda edep, tevazu ve ölçülülüğün göstergesidir. Bazı durumlarda en hikmetli söz, hiç söylenmemiş olandır. Susmak, haddini bilmek, nefsi dizginlemek ve muhatabı incitmemektir. Boş tartışmalar karşısında sükût, nefsi koruyan ve insanı gereksiz kavgalardan uzaklaştıran bir terbiyedir. Böylece sessizlik, hem kişiyi hem de muhatabını muhafaza eden zarif bir tavra dönüşür (Karaismailoğlu, 2001).

Mevlânâ bu hakikati şu beyitlerde ifade eder:

گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار

متنی خاموش خو کن هوشدار. (Mevlânâ, 2007, I/578).

“Zahiri konuşma toza benzer; bir süre susmayı âdet edin, aklını başına al.” (Mevlânâ, 2015, I/578).

Burada sözün yüzeysel ve boş kısmı “toz”a benzetilir; hakikatin berrak görülmesi için susmaya ihtiyaç vardır.

دم مزن سه روز اندر گفت و گو

کین سکوت است آیت مقصود تو. (Mevlânâ, 2007, II/1668).

“Üç gün konuşmayı bırak; işte bu suskunluk, amacına ulaşacağının nişanesidir.” (Mevlânâ, 2012, II/1667).

Bu beyit, sükûtun manevî bir hedefe ulaşmada işaret ve rehber olduğunu ortaya koyar.

Mevlânâ, suskunluğu özellikle boş tartışmalar karşısında en doğru tutum olarak görür:

پس جواب او سکوت است و سکون

هست با ابله سخن گفتن جنون. (Mevlânâ, 2007, II/2703).

“Ona verilecek cevap susmaktır. Aptalla konuşmak deliliktir.” (Mevlânâ 2015, II/2700).

چون جواب احمق آمد خاموشی

این درازی در سخن چون می‌گشی. (Mevlânâ, 2007, IV/1487).

“Aptallara cevap susmaktır; sözü niçin bu denli uzatıyorsun?” (Mevlânâ, 2012, IV/1482).

Bu beyitlerde, muhatabın anlayışsızlığı karşısında susmanın, sözden daha hikmetli olduğu vurgulanır.

Mevlânâ, sessizliği hakikate açılan bir kapı olarak tanımlar:

راستی پیش آر یا خاموش کن

وأنگهان رحمت ببین و نوش کن. (Mevlânâ, 2007, III/752).

“Doğruluğunu ortaya koy ya da sus; işte o zaman rahmeti görür, içersin.” (Mevlânâ, 2015, III/751).

Burada, ya hakikati söylemek ya da susmak gerektiği belirtilir. Hakikati söyleyemeyen için en doğru yol, sessizliği tercih etmektir.

Buna göre, Mevlânâ’ya göre sessizlik, manevî olgunluğun, edebî ve tevazunun en güçlü göstergesidir. Susmak, hakikatin değerini kavramanın ilk şartı olduğu gibi, insanı gereksiz tartışmalardan koruyan bir terbiyedir. Sessizlik, hem gönlü saflaştırır hem de hakikate yaklaşmanın en güvenilir yollarından biridir.

4.2. Sessizlik ve ilâhî Hitap

Mevlânâ’ya göre sessizlik, kulun kendi sözünü azaltıp ilâhî hitabı işitmeye hazır hâle gelmesidir. Kur’ân’daki “اَنْصِتُوا / susun” buyruğu, yalnızca bir susma emri değildir; nefisten doğan boş sözleri susturup Hak kelâmına yönelmenin edebîni öğretir. Bu çağrı, insanı kendi sesinden arındırarak Hakk’ın sesine kulak kesilmeye davet eder. Böylece dil, nefsin aracı olmaktan çıkar, ilâhî kelâmın tercümanı olur (Coşguner, 2007).

Mevlânâ bu hakikati şu beyitte dile getirir:

پس شما خاموش باشید اَنْصِتُوا

تا زبانتان من شوم در گفت و گو. (Mevlânâ, 2007, II/3678).

“Öyleyse siz konuşmayın, susun da konuşurken diliniz ben olayım.” (Mevlânâ, 2015, II/3674).

Bu beyitte susmak, dili Hakk’a bırakmanın bir edebî olarak gösterilir. Kul kendi sözünü susturduğunda, onun dili Hak tarafından konuşturulur.

Mevlânâ başka bir beyitte ilâhî hitabı duymanın şartını şöyle belirtir:

اَنْصِتُوا را گوش کن خاموش باش

چون زبان حق نگشتی گوش باش. (Mevlânâ, 2007, II/3442).

“Susun sözünü dinleyip sus. Hak dili olmadıkça kulak ol.” (Mevlânâ, 2013, II/3438).

Burada insanın, Hak diliyle konuşmadığı sürece susması; kendi sözü yerine dinlemeyi tercih etmesi öğütlenir. Hakikate açılan yol, kulak kesilmekle başlar.

İlâhî hitaba karşı sağır kalanları ise Mevlânâ şöyle eleştirir:

این سگان گرند ز امر اَنْصِتُوا

(Mevlânâ, 2007, IV/1465). از سَفَه و غَوَع کنند رو به شو.

“Bunlar susun emrine sağır köpeklerdir; budalalıkla uluyup dururlar.” (Mevlânâ, 2015, IV/1460).

Bu beyitte, sükûta daveti duymayanların boş tartışmalarla oyalanan, hakikatten uzaklaşan kimseler olduğu belirtilir.

Nihayetinde, Mevlânâ'ya göre sessizlik, insanın nefsî sözlerini susturarak Hakk'ın kelâmına kulak vermesidir. Susmak, dilin Hak için bir tercüman hâline gelmesidir. İlâhî hitap, ancak sessizliğin açtığı boşlukta duyulur; insanın kendi sesini bastırmasıyla Hakk'ın sesi ortaya çıkar.

4.3. Sessizlik, Sabır ve Teslimiyet

Mevlânâ'ya göre sükût, sabrın kardeşi ve teslimiyetin en güçlü göstergesidir. İnsan, nefsin aceleci ve ölçüsüz sözlerinden arındığında kalbini dinginliğe ve huzura açar. Rahmeti celbeden hâl, aceleyle söylenen kelâm değil; sabırla birleşen sessizliktir (Çetin, 2020). Bu hâl, kulun Hakk'a güvenini ve teslimiyetini ortaya koyar. Sessizlik, kalbi korur; sabır ise zamanı olgunlaştırır. İkisi birleştğinde gönülde ferahlık, olgunluk ve derin bir teslimiyet doğar.

Mevlânâ bu gerçeği şu beyitte dile getirir:

صبر و خاموشی جَدْوِبِ رحمت است

(Mevlânâ, 2007, III/2724). وین نشان جُستن نشانِ عِلَّت است.

“Sabır ve susma, rahmeti çeker. Böyle gösterge aramaksa hastalığın göstergesidir.” (Mevlânâ, 2012, III/2723).

Bu beyitte, sabır ve sessizliğin ilâhî rahmeti cezbedtiği belirtilir. Buna karşılık sürekli işaret ve kanıt aramak, insanın teslimiyetsizliğini ve hastalıklı hâlini gösterir.

Mevlânâ başka bir beyitte sessizlik hâlinin iç huzura dönüşünü şöyle ifade eder:

گویش خاموش غمگینم مکن

(Mevlânâ, 2007, III/2970). گوید او خوش باش خود رفت آن سخن.

“Ona dersin ki: Sus, moralimi bozma. O da der ki: Keyfine bak, ben sözümü söyledim.” (Mevlânâ, 2015, III/2969).

Burada sözün fazlasının insanın moralini bozabileceği, suskunluğun ise kalbi huzura yönelteceği anlatılır. Sessizlik, gereksiz tartışmaları ve gönül yorgunluğunu ortadan kaldırarak huzuru temin eder.

Özetle, Mevlânâ'ya göre sessizlik, sabırla birleştğinde teslimiyetin en güçlü ifadesine dönüşür. Sabır, zamanı olgunlaştırır; sessizlik ise kalbi muhafaza eder. Bu iki erdem birleştğinde kul, ilâhî rahmeti celbeder, huzura ve derin bir teslimiyete ulaşır.

4.4. Sessizlik ve Hakikat-Kalp İlişkisi

Mevlânâ'ya göre hakikat, bütününü kelimelere sığdıramaz. İnsan dili sınırlı, hakikat ise sonsuzdur. Bu yüzden bazı makamlar vardır ki söz orada susar, kalem kırılır ve kelimeler acze düşer. Bu noktada sessizlik, acizlikten değil; derin idrak ve hürmetten doğar. Derviş, hakikatin büyüklüğü karşısında kelâmı bırakır ve suskunluğa yönelir; çünkü bazı sırlar dile geldiğinde küçülür, sessizlik ise onları koruyan en güvenilir perde hâline gelir (Karaköse, 2015).

Bununla birlikte sessizlik yalnızca hakikatin büyüklüğüne hürmet değil, aynı zamanda kalbin terbiyesi için de bir disiplindir. Sükût, ruhun özünü besleyen bir gıda, kalbi olgunlaştıran bir eğitimidir. Çok söz zihni dağıtır, dikkati parçalar ve gönlü yüzeyselleştirir; oysa sessizlik kalbi toparlar, derinlik kazandırır ve manevî idraki güçlendirir. Kalbin olgunlaşması çoğu zaman sözle değil, sessizlikte gerçekleşir; çünkü hakikatin tohumları sessizliğin toprağında filizlenir (Karaismailoğlu, 2017).

Mevlânâ bu hakikati şu beyitte dile getirir:

اتصالی که نگنجد در کلام

(Mevlânâ, 2007, V/880). گفتنش تکلیف باشد و السلام

“Söze sığmayan o birleşmeyi anlatmak, işi zorlamaktır vesselâm.” (Mevlânâ, 2015, V/879).

Hakikatin en derin tecrübeleri, sözün sınırlarını aşar; onları anlatmaya çalışmak hakikati küçültür.

Mevlânâ, hakikatin gizli kalmasının bazen daha uygun olduğunu belirtir:

چونکه غیب و غایب و روپوش به

پس لبان بر بند و لب خاموش به (Mevlânâ, 2007, I/3640).

“Gaybın örtülü kalması daha iyi öyleyse dudaklarını kapa, suskun dudak daha iyidir.” (Mevlânâ, 2015, I/3641).

Bu beyitte sessizlik, gaybın hürmeti ve sırların korunması için en güvenilir tavır olarak sunulur.

Kalbin sessizlikle gelişimini ise Mevlânâ şöyle dile getirir:

این سخن در سینه دخل مغز هاست

در خموشی مغز جان را صد نَماست (Mevlânâ, 2007, V/1175).

“Gönüldeki bu söz, özlerin ürünüdür. Can özü, susmakla yüzlerce kez gelişip serpilir.” (Mevlânâ, 2012, V/1174).

Burada sessizlik, kalbin meyve vereceği verimli bir toprak gibi düşünülür; içsel olgunlaşmanın kaynağı olarak resmedilir.

Son olarak Mevlânâ, hakikate yolculukta bazen sözün, bazen sessizliğin, bazen de sezginin rehber olacağını söyler:

گه به گفت و گه به خاموشی و گه

بوی کردن گیر هر سو بوی شه. (Mevlânâ, 2007, III/981).

“Bazen konuşup bazen susarak, bazen de koklayarak her yerde şahın kokusunu al.” (Mevlânâ, 2015, III/980).

Bu beyit, hakikate ulaşmada tek bir yol olmadığını; söz, sessizlik ve sezginin birlikte bir bütünlük oluşturduğunu ifade eder.

Velhasıl, Mevlânâ'ya göre sessizlik, hem hakikatin yüceliğini koruyan bir perde, hem de kalbi kemale erdiren bir gıdadır. Hakikat karşısında susmak, acizlik değil; derin idrak ve teslimiyetin ifadesidir.

4.5. Sessizlikte Fânîlik ve Sembolizm

Mevlânâ'ya göre sessizlik, yalnızca bireysel olgunluğun değil; aynı zamanda ölüm tecrübesine hazırlığın da bir alanıdır. Mezarlık, “sessiz konuşanların” mekânı olarak, sözsüz bir dersle insana fânîliğin hakikatini öğretir. Dışarıdan bakıldığında sıradan bir sükût gibi görünen bu hâl, aslında kalplere konuşan en derin vaazdır. Ölümü hatırlatan sessizlik, insanı gafletten uyandırır, kalbin pasını giderir ve manevî berraklığa ulaştırır. Böylece sessizlik, ölümü hatırlamanın en yalın dili; ölümü hatırlamak ise hayatın hakikatine açılan bir kapı hâline gelir (Karaköse, 2015).

Sessizlik âlemi aynı zamanda ebediyetin kapısıdır. Ona ünsiyet kazanan kişi, fani gürültüden kurtulur ve kalbinde hakikate açılan bir derinlik bulur. Bununla birlikte Mevlânâ'nın düşüncesinde sessizlik, yalnızca sözün yokluğu değil, varlığın özüne açılan sembolik bir dildir. Söz bir ırmak gibi sınırlı ve yüzeysel akar; hakikat ise uçsuz bucaksız bir denizdir, derinliğiyle insanı içine çeker. Bu denizi berraklığıyla görebilmek için insan kalbini ayna gibi saf ve lekesiz kılmalıdır ve bu safiyetin yolu sessizlikten geçer (Karaismailoğlu, 2017).

Mevlânâ bu hakikati şu beyitte dile getirir:

رَو به گورستان دمی خامش نشین

آن خموشان سخن گو را ببین. (Mevlânâ, 2007, III/4762).

“Mezarlığa gidip bir an sessiz otur da suskun konuşmacıları gör.” (Mevlânâ, 2012, III/4755).

Bu beyit, mezarlığın sessizliğiyle insana ölümün ve fânîliğin hakikatini hatırlatan bir ders olduğunu ortaya koyar.

Sessizlik, aynı zamanda kulun Hak karşısında hâlini bilmesinin bir işaretidir:

چونکہ عاشق اوست تو خاموش باش

(Mevlânâ, 2007, I/1742). او جو گوشت می‌کشد تو گوش باش

“Mademki âşık odur, sen sus. Kulağını o çektiğine göre, sen kulak kesil.” (Mevlânâ, 2015, I/1742).

Burada sessizlik, kulun aşk ve teslimiyet hâlini ifade eder. Susmak, Hakk’ın hitabını işitmeye hazır olmaktır.

Sessizlik âlemiyle ünsiyet kurmanın kaybını ise Mevlânâ şöyle dile getirir:

عالم خاموشی آید پیش بیست

(Mevlânâ, 2007, VI/1286). وای آنکه در درون انسایش نیست

“Suskunluk âlemi çıkagelir; vay o kimsenin hâline ki onunla ünsiyeti yoktur!” (Mevlânâ 2015, VI/1287).

Bu beyit, sessizlikle bağ kuramayanın hakikate yabancı kaldığını, iç dünyasını boş tartışmalarla tükettiğini gösterir.

Sessizliği hakikatin derinliğine açılan bir deniz olarak tasvir eden Mevlânâ şunları söyler:

خامشی بحر است و گفتن همچو جو

(Mevlânâ, 2007, IV/2061). بحر می‌جوید ترا جو را مجو

“Suskunluk denizdir, söylemek ırmak gibidir; deniz seni arıyor, sen ırmağı arama.” (Mevlânâ 2012, IV/2056).

Burada sözün sınırlılığına karşılık sessizliğin enginliği anlatılır. Irmak küçük ve sınırlı iken, deniz sonsuzdur. Hakikate açılan kapı, suskunluğun denizidir.

Son olarak Mevlânâ, sözün çoğu zaman yalnızca bir yankıdan ibaret olduğunu belirtir:

کوہ را گفتار کی باشد ز خود

(Mevlânâ, 2007, VI/4658). عکس غیر است آن صدا ای مُعتمد

“Dağın konuşması kendinden değildir; o sadece bir yankıdır.” (Mevlânâ, 2015, VI/4660).

Bu beyit, sözün kendi başına hakikati taşımadığını; ancak hakikatin bir yankısı olabileceğini hatırlatır. Sessizlik ise yankının ötesine geçip kaynağa yaklaşmanın yoludur.

Kısacası, Mevlânâ’ya göre sessizlik, hem fâniliği hatırlatan bir ders, hem de hakikate açılan bir semboldür. Sessizlik insanı arındırır, kalbi derinleştirir ve kelimelerin ötesinde ebediyetin kapısını aralar.

4.6. Sessizliğin Günümüz İçin Anlamı

Modern dünyanın en büyük sorunlarından biri, bitmek bilmeyen gürültü ve laf kalabalığıdır. Her an yeni sesler, görüntüler, bilgiler ve mesajlarla kuşatılan insan, çoğu zaman

kendi iç sesini işitemez hâle gelmektedir. Hakikatin derin çağrısı ise, bu gürültü seli içinde kolayca kaybolur. İşte bu noktada Mevlânâ'nın sessizliğe yaptığı çağrı, bugünün insanı için büyük bir değer taşır.

Sessizlik, yalnızca söz söylemeyi bırakmak değildir; kalbin dinginleşmesi, zihnin berraklaşması ve ruhun kendine dönmesi demektir. İnsan, sessizlik anlarında kendi özünü duyar, kalbinde saklı olan hakikati fark eder. Susmak, nefsin taşkınlığını dizginleyen, insanı dengeye ve huzura taşıyan bir terbiyedir.

رختها را سوی خاموشی کشان

(Mevlânâ, 2007, VI/1595). چون نشان جویی مکن خود را نشان

“Pılını pırtını suskunluğa doğru çek; bir nişan arıyorsan kendini nişan et.” (Mevlânâ, 2015, VI/1593)

Bu beyitte Mevlânâ, modern insanın en büyük yanılgısına “dışarıda anlam arama” eğilimine cevap verir. Ruhun evi sessizliktir; dış âlemin gösterişine dalan insan, kendi özünü unuttur. Beyitteki “pılını pırtını suskunluğa çekmek” ifadesi, hem dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşmayı hem de içe yönelişi temsil eder. Kendisini dış dünyada görünür kılmaya çalışan insan, hakikatte kendi varlığının gürültüsünü artırır. Oysa Mevlânâ, sessizliği bir geri çekiliş değil, özün tecelli ettiği bir sahne olarak görür: Kendini görünür kılmaya çalışma; çünkü hakikat, görünmezlikte parıldar.

Günümüzde sessizlik aynı zamanda bir dirençtir. Tüketim, hız ve gösteriş üzerine kurulu bir çağda, bilinçli bir suskunluk insanın kendini koruması, özünü muhafaza etmesi ve hakikati duyması için bir sığınaktır. Sessizlik, bireysel huzurun anahtarı olduğu kadar toplumsal barışın da temelidir. Zira çok söz ayrılığı besler, sessizlik ise düşünmeyi, anlamayı ve empatiyi derinleştirir.

یا چو احوال این دوی را نوش کن

(Mevlânâ, 2007, VI/2035) یا دهان بر دوز و خوش خاموش کن

“Ya şaşı gibi bu ikiliği tat ya da ağzını dikip güzelce sus.” (Mevlânâ, 2015, VI/2034).

Bu beyitte Mevlânâ, “düalitenin” yani ikiye bölünmüş bilincin acısını dile getirir. Modern insan da tıpkı “şaşı göz” gibi bir gözüyle dünyaya, bir gözüyle hakikate bakar; ne bütünü görür ne de dinginliği bulur. Mevlânâ'nın öğüdü nettir: Bu ikilikten kurtulmanın yolu sessizliktir. Susmak burada pasif bir duruş değil, varoluşsal bir bütünlüğe dönüştür. “Ağzını dikmek”, geçici gürültülere kapanmak; “güzelce susmak” ise Hakk'ın kelamına yer açmaktır.

Toparlarsak, Mevlânâ'nın çağrısı, günümüz insanına da yöneliktir: Sessizlik, geri çekiliş değil, içsel bir uyanıştır. Gürültünün ortasında susabilen kişi, hakikati işitir; kendi kalbine ve Hakk'ın sesine kulak verebilir.

چونکه عاشق اوست تو خاموش باش

(Mevlânâ, 2007, I/1742). او چو گوشت می‌کشد تو گوش باش

“Mademki âşık odur, sen sus. Mademki kulağını o çekiyor, sen kulak kesil.” (Mevlânâ, 2012, I/1740).

Bu beyitte Mevlânâ, sessizliği aşkın en saf hâli olarak yorumlar. Hakikî âşık konuşmaz; çünkü kelam, ayrılığın nişanesidir. Hakikî vuslat, sessizlikte gerçekleşir. “O seni kulağından çekiyor” ifadesi, insanın kalbine dokunan ilâhî çağrısı sembolize eder. Aşkla dinleyen kalp, kelimelerin ötesine geçer. Günümüz insanı da Mevlânâ’nın bu çağrısında, içsel huzura giden yolu bulabilir: Sözleri sustur, duymaya başla; çünkü hakikat artık kulağına değil, kalbine fısıldar.

Sessizlik, Mevlânâ’da bir inziva değil, bir irfan eylemidir. Gürültüyle dolu modern dünyada sessizlik, hem ruhu koruyan bir kalkan hem de hakikate açılan bir kapıdır. Sessizliği öğrenen insan, yalnız kalmaz; aksine Hakk’ın sonsuz sohbetine dâhil olur.

5. SÖZ VE SESSİZLİK DENGESİ

5.1. İki Yolun Birlikteliği

Mevlânâ’ya göre hakikate ulaşmak, yalnızca sözle ya da yalnızca sessizlikle mümkün değildir. Bu iki yol, insanın hâline ve zamanın gereğine göre birbirini tamamlar. Söz, muhatabın gönlünü aydınlatan bir ışık, kalplere tesir eden bir nefes olabilir; ancak her söz her gönle uygun değildir. Yanlış kişiye, yanlış zamanda söylenen söz, fayda yerine zarar getirebilir. Bu nedenle Mevlânâ, sözün değerini yalnızca içeriğinde değil; zaman, mekân ve muhatabın hazır oluşunda arar.

Sessizlik ise hakikatin doğrudan tecrübe edildiği, sırların saklandığı ve korunduğu bir alandır. Bazı hakikatler vardır ki dile geldiğinde küçülür; onları en doğru biçimde muhafaza eden şey sessizliktir. Susmak, çoğu zaman hakikati koruyan en güvenli perdedir.

Mevlânâ’ya göre insanın olgunluğu, hangi durumda konuşacağını, hangi durumda susacağını bilmesinde gizlidir. İlâhî kelâm konuştuğunda kulun görevi susmaktır; çünkü en büyük edep, Hakk’ın sözünü dinleyebilmek için kendi sesini kısımdır. Bu denge kurulduğunda söz de sessizlik de insanı hakikate taşır.

Netice itibarıyla, Mevlânâ, sözü ve sessizliği birbirine rakip değil, tamamlayıcı görür. Konuşmak da susmak da yerinde ve ölçülü olduğunda insanı olgunlaştırır. Hakikatin yolcusu, bazen sözle aydınlanır, bazen sessizlikle derinleşir; asıl kemal ise bu iki yolu birlikte yürüme bilincinde yatar.

5.2. Dengeli Konuşmanın Önemi

Mevlânâ’ya göre söz, hem diriltici hem de yıkıcı bir kudrete sahiptir. Bir kelime, ölü kalpleri diriltebilir, umudu tükenmiş bir topluluğu yeniden ayağa kaldırabilir (Fürüzanfer, 1997). Fakat aynı söz, yanlış kişiye söylendiğinde veya vakitsiz dile getirildiğinde fitneye, kırgınlığa ve yıkıma yol açabilir. Bu sebeple söz, yalnızca içeriğiyle değil, aynı zamanda zamanı ve üslubuyla da değerlendirilmelidir.

Hakikati aktarmak isteyen kişinin, sözün muhatabını, söyleyiş biçimini ve doğru zamanı gözetmesi gerekir. Aksi hâlde en doğru söz bile yanlış anlaşılabilir ya da fayda yerine zarar doğurabilir. Mevlânâ'nın işaret ettiği bu ölçü, sözün hakikati yansıtabilmesi için en önemli şarttır.

Dengeli konuşma, yalnızca bireysel erdem değil, toplumsal barışın da temelidir. İnsanlar arasında güveni pekiştiren, kalpleri birbirine yaklaştıran şey, hikmetle söylenen sözdür. Buna karşılık ölçsüz ve kaba söz, en sağlam ilişkileri bile zedeler.

Özet olarak, Mevlânâ'nın öğüdü açıktır: İnsan, sözüne dikkat etmeli, konuşurken hem muhatabını hem zamanı hem de üslubu gözetmelidir. Zira bazen bir cümle, bahar gibi canlandırıcı olurken; bazen de yangın gibi yıkıcı olabilir. Dengeli konuşmak, sözün hakikate hizmet etmesini sağlayan en temel edeptir.

5.3. Söz ve Sessizliğin Manevî Boyutu

Mevlânâ'ya göre söz ve sessizlik, insanın manevî yolculuğunda birbirini tamamlayan iki temel işlev görür. Söz, dış dünyayı inşa eden, toplumu bir arada tutan ve hakikati muhataba ulaştıran bir köprüdür. Hikmetle söylenen kelâm, kalbi su gibi serinletir, gönülleri birleştirir ve diriltici bir nefes gibi insana hayat verir. Fakat özden kopmuş, aceleyle ve ölçsüz sarf edilen söz, ruhu kurutur; toplumsal düzeyde ayrılık, fitne ve güvensizlik doğurur.

Sessizlik ise iç dünyanın terbiyesidir. İnsan, sükût sayesinde nefsin dağınıklığından korunur, kalbini toparlar ve derinleşir. Konuşma, dışa açılan bir köprü iken sessizlik, içe doğru bir yolculuktur. Sessizlik, insana kendi özünü dinlemeyi, kalbin hakikate açılan kapısını fark etmeyi öğretir.

Mevlânâ'nın bakışında bu iki hâl birbirini dışlamaz; tam tersine birlikte olgunlaştırır. Söz, doğru zamanda söylendiğinde toplumu aydınlatır; sessizlik ise kalbi olgunlaştırarak hakikate hazırlık sağlar. Sabırla birleşen sükût, ilâhî rahmeti celbeder; insanın kalbini arındırır ve Hak ile bağımlı güçlendirir.

Nihayetinde, söz ve sessizlik, Mevlânâ'nın öğretisinde bir bütünün iki yüzüdür. Konuşmak hakikati paylaşmanın, sessizlik ise hakikati içselleştirmenin yoludur. İnsan bu iki yolu birlikte yürüdüğünde hem dış dünyada barışı ve birlikteliği kurar, hem de iç dünyasında derin bir manevî olgunluğa erişir.

5.4. Günümüz İçin Mevlânâ'nın Dersi

Modern çağ, bilgi ve iletişim bolluğu içinde insanın kendi sesini kaybettiği bir dönemdir. Teknoloji, kelimeleri çoğaltmış ama anlamı seyrekletmiştir. Her an akıp giden mesajlar, sesler ve imgeler içinde insanın kalbi yorulmakta, kelimeler anlam taşımaktan çok gürültü üretmektedir. Bu çağda söz artmış, ama hikmet azalmıştır.

Mevlânâ'nın çağrısı, bu gürültü içinde yeniden dengeyi bulmaktır. O, insana sözü ve sessizliği bir terazinin iki kefesi gibi öğretir: Gereksiz söz insanı dağıtır, bilinçli suskunluk ise toplar. Sükût, kalbi temizleyen bir durulma hâlidir; söz ise arınmış bir kalpten doğduğunda

rahmet olur. Böylece insan, ne kelimelerin kölesi olur ne de sessizliğin edilgenliğine düşer; ikisini de irfanla dengeleyen bir olgunluk kazanır.

Bu denge, sadece bireysel değil, toplumsal bir çağrıdır. Hakikatten uzak söz, toplumu gürültüye boğar; içi boş suskunluk ise ihmalkârlığa yol açar. Mevlânâ'ya göre önemli olan, sözün hakikati yansıtması, sessizliğin ise o hakikate kapı aralmasıdır. Söz, gönüller arasında köprü; sessizlik, o köprüden geçmeye hazırlıktır.

Bugünün insanı için bu öğüt, hem sade hem derindir: Sözü az ama öz kılmak, sessizliği edilgenlik değil idrak saymak. Çünkü ancak bu denge kurulduğunda kalp huzuru, dil hikmeti ve toplum barışı yeniden tesis edilir. Halk arasında “Söz gümüşse, sükût altındır” denir; Mevlânâ'nın öğretisi bu sözün özünü derinleştirir. Çünkü ona göre asıl olgunluk, ne zaman konuşacağını ve ne zaman susacağını bilmektir. Hakikat, işte bu iki hâlin dengesinde saklıdır.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu çalışma, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî adlı eserinde yer alan “söz” ve “sessizlik” kavramlarını, insanın hakikat yolculuğundaki eğitsel ve manevî işlevleri bakımından incelemiştir. Araştırmanın çıkış noktası, Mevlânâ'nın bu iki kavramı birbirine zıt kutuplar olarak değil, aynı hakikatin farklı yüzleri olarak ele almasıdır. Bu bağlamda araştırma sorusu, “Mevlânâ'ya göre söz ve sessizlik insanın manevî tekâmülünde nasıl bir denge kurar ve bu denge günümüz insanı için ne ifade eder?” biçiminde özetlenebilir.

Mesnevî, insanın söz aracılığıyla dış dünyayı inşa ederken, sessizlik aracılığıyla iç dünyasını terbiye ettiğini öğretir. Söz, hakikati ifade eden bir köprü; sessizlik ise hakikati duymanın, anlamının ve yaşamının bir kapısıdır. Bu iki boyut, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde hem bilişsel hem ahlâkî bir denge oluşturur. Söz, doğru kaynaktan doğduğu ve hikmetle söylendiği sürece bir diriliş vesilesidir; sessizlik ise bu dirilişin içsel boyutudur.

Araştırmanın bulguları göstermiştir ki Mevlânâ'ya göre sözün değeri, kaynağının saflığıyla ölçülür. Kalpten gelen söz canlıdır, gönülleri birleştirir ve insanı hakikate yaklaştırır. Nefisten gelen söz ise ayrılık, fitne ve kaosa yol açar. Sessizlik ise bu olumsuzluklara karşı bir korunma hâlidir; insanı dilin israfından, anlamın kirlenmesinden ve benliğin taşkınlığından muhafaza eder. Böylece sükût, hem nefsi terbiye eden bir sabır pratiği hem de hakikate hürmetin bir ifadesidir.

Bu çalışmanın diğer araştırmalardan farkı, söz ve sessizlik kavramlarını birbirinden bağımsız değil, karşılıklı bir etkileşim içinde ele almasıdır. Literatürde çoğu inceleme ya “sözün gücü”nü ya da “sükûtun hikmeti”ni öne çıkarırken, bu makale iki kavramı dinamik bir denge modeli olarak yorumlamıştır. Mevlânâ'nın düşüncesinde söz ve sessizlik, insanın olgunlaşma sürecinde birbirini tamamlayan iki mertebedir: biri hakikati dile getirir, diğeri onu kalpte derinleştirir.

Elde edilen sonuçlar, modern çağ açısından da dikkat çekici yansımalar taşımaktadır. Günümüz insanı, sürekli bilgi ve ses bombardımanı altında yaşarken, anlamın derinliğini

kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu ortamda Mevlânâ'nın çağrısı, yalnızca geçmişe değil, bugüne de yöneliktir: Hakikati duymak isteyen, susmayı öğrenmelidir. Bilinçli bir sessizlik, insanı özüne döndürür; ölçülü bir söz, topluma huzur getirir. Bu iki denge, hem bireysel dinginlik hem de toplumsal barış için vazgeçilmezdir.

Sonuç olarak, Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde söz ve sessizlik, ardışık iki eğitim basamağı olarak insanı kemale taşır. Çalışmanın ulaştığı senteze göre:

Söz, hakikate bağlılık, zaman-zemin-muhatap uyumu ve veciz ifade ilkeleriyle anlam kazanır.

Sükût ise edep, iç terbiyeyi derinleştirme ve hakikate hürmet ölçüleriyle kemale ulaşır.

Bu altı ölçü, hem bireyin içsel dünyasında hem de toplumun dilinde bir ahenk tesis eder. Mevlânâ'ya göre olgunluk, “ne zaman konuşacağını, ne zaman susacağını bilmek”tir. Çünkü kelâm, ancak sessizlikle dengelendiğinde anlamını bulur.

Bu sonuçlar ışığında, gelecekte yapılacak araştırmaların Mesnevî'deki söz ve sessizlik dengesini, Mevlevî pratiklerle (sema, zikir, çile) ilişkilendirerek daha geniş bir tasavvufî bağlamda incelemesi önerilir. Zira Mevlânâ'nın çağrısı yalnızca bir söylem değil, bir yaşama biçimidir: az söz, derin anlam; az ses, çok idrak.

Yazarlık Katkısı

Araştırma tek yazarlı olarak çıkar çatışmasından uzak bir şekilde yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Ateş, Ahmed. "Mesnevî." *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 8, 127–133. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 29, 325–334. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Coşguner, Fahrettin. "Mesnevî'de Nefis Kavramı." *Uluslararası Türk Tasavvuf Kültürü ve Mevlânâ Sempozyumu*, Manisa, 2007.
- Çetin, Hacer. "Mevlânâ'da Öne Çıkan Bazı Ahlâkî Değerlerin ve Kusurların İşleniş ve Eğitim Açısından Tahlili." *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 68–82.
- Fürûzanfer, Bedüzzamân. *Mevlânâ Celâleddîn*. çev. F. N. Uzluk. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Karaköse, Şaban. *Mevlânâ'dan Düşündürten Hikâyeler*. İstanbul: Yediveren Yayınları, 2015.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Mesnevî Gül Bahçesi (Mesnevî'den Seçmeler)*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Mevlânâ ve Mesnevî*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Mevlânâ: Mesnevî'den Seçmeler*. 6. bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Mevlânâ'nın Gözüyle İnsan ve Toplum*. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 3. bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Karaismailoğlu, Adnan. *Vatan Etmek*. 1. bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Kardeş, Seyhan. *Sürûrî'nin Mesnevî Şerhi (I. Cilt)*. Doktora tezi, Kırıkkale Üniversitesi – Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Ortak Doktora), Kırıkkale, 2022a.
- Kardeş, Seyhan. "Sürûrî'nin Mesnevî Şerhinin Müellif Nüshaları." *Külliyat: Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 17 (Ağustos 2022), 135–146. 2022b.
- Mevlânâ. *Mesnevî*. çev. Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. haz. Adnan Karaismailoğlu ve Derya Örs. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Firdevs Tunalı. Ankara: Panama Yayıncılık, 2013.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Hicabi Kırilangıç ve Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. terc. ve şerh Tâhirü'l-Mevlevî; ed. Abdurrahman Mihçioğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2022.
- Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. 26. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur, yay. haz. Hüseyin Kader. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Yaman, Erdal. "İnsanın Anlam Arayışı ve İletişimde Sözlerin Duygu Değeri." *Türk Dili* 69/823 (2020), 24–29.
- Zemânî, Kerîm. *Şerh-i Câmi'-i Mesnevî-i Ma'nevî*. Cilt I–VII. Tahran: İntişârât-ı Ettelâ'ât, 1395 hş.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 283-310.

İslâmcılık: Kavramsal ve Tarihsel Kökenler

Islamism: Conceptual and Historical Origins



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
04.07.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
14.11.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
27.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Nazırhan ŞENER

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Din Sosyolojisi Bilim Dalı.
Ankara, TÜRKİYE.



Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.
Ankara, TÜRKİYE.



Öz

Bu çalışma, Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in kuruluşuna uzanan süreçte modern İslâmcılığın ortaya çıkışını kavramsal ve tarihsel boyutlarıyla ele almaktadır. Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki geri kalmışlığı ve iç siyasal krizleri, çeşitli ideolojik yönelimlerin gelişmesine zemin hazırlamış; bunlardan biri olan İslâmcılık, toplumsal ve siyasal boyutlarıyla modern bir ideoloji olarak şekillenmiştir. Her ne kadar İslâmcılığın tanım ve kapsamı araştırmacılar arasında farklılık gösterse de bu çalışmada hareketin, hem içe dönük siyasal ve kurumsal İslâmîleştirme çabalarını hem de dışa dönük pan-İslâmîst stratejileri bünyesinde barındıran iki yönlü bir karakter taşıdığı kabul edilmektedir. Çalışma, İslâmcılığın Osmanlı'daki reform ve yenileşme hareketleri çerçevesinde gelişimini özellikle "üç tarz-ı siyaset" bağlamında değerlendirmekte; Yeni Osmanlılar ve Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının düşünce ve pratiklerini incelemektedir. Ayrıca Millî Mücadele sürecinde İslâmcıların farklı konumlanışları ve katkıları ele alınarak hareketin siyasal dinamizmi ve değişen stratejileri tarihsel bir bütünlük içinde ortaya konulmaktadır. Metodolojik olarak çalışma, Cumhuriyet'in kuruluşu ile sınırlandırılmış; modern İslâmcılığın temel ideolojik ve siyasal unsurlarının kavramsal çözümlemesine odaklanılmıştır. Bu yönüyle çalışma, İslâmcılığın tarihsel dönüşümü ve çeşitliliğini görünür kılmakta ve modern siyasal ideolojiler arasındaki özgün konumunu vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Modernleşme, İdeoloji, İslâmcılık, Kurumsal İslâmîleştirme.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Şener, Nazırhan - Toker, İhsan. "İslâmcılık: Kavramsal ve Tarihsel Kökenler". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 283-310.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.18071124>

CC BY-NC 4.0 DEED

SCREENED BY

iThenticate®
Professional Plagiarism Prevention

Abstract

This study examines the emergence of modern Islamism from the late Ottoman period to the establishment of the Republic, addressing its conceptual and historical dimensions. The Ottoman Empire's decline in comparison to the West and its internal crises gave rise to a variety of political ideologies, among which Islamism developed as a modern ideology with both social and political dimensions. Although definitions of Islamism vary among scholars, this study adopts the view that the movement possesses a dual character, comprising inward-oriented political and institutional Islamization efforts as well as outward-facing pan-Islamist strategies. The study analyzes the evolution of Islamism within the framework of the Ottoman reform movements, particularly through the lens of the "three styles of politics," discussing the intellectual contributions of the Young Ottomans and Islamists of the Constitutional period. It also explores the diverse roles and contributions of Islamists during the Turkish National Struggle, thereby highlighting the political dynamism and shifting strategies of the movement. Methodologically, the study is limited to the early Republican period and focuses on conceptually delineating the fundamental ideological and political components of modern Islamism. In doing so, it sheds light on the historical transformation and internal diversity of Islamism, emphasizing its distinctive position among modern political ideologies.

Keywords: *Sociology of Religion, Modernization, Ideology, Islamism, Institutional Islamization.*

1. GİRİŞ

Modern İslamcılık, günümüzde hem akademik literatürde hem de siyasal-toplumsal tartışmalarda önemli bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Ancak o, tarihsel kökenleri gibi kavramsal sınırları bakımından da oldukça karmaşık ve çok katmanlı bir olgu niteliği taşır. Tarihsel açıdan, İslamcılık 19. yüzyılın son çeyreğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî, sosyal ve ekonomik krizlerle karşılaştığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Batı'nın hızlı ilerleyişi karşısında yaşanan geri kalmışlık ve çözülme tehdidi, farklı düşünce ve siyaset tarzlarının şekillenmesine neden olmuş; İslamcılık ise sadece dinî değil, modern siyasal ideolojiler arasında özgün bir yere sahip bir hareket olarak biçimlenmiştir.

Akademik çevrelerde İslamcılığı tanımlamaya yönelik çeşitli yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Kimileri onu tarih boyunca var olan İslam'ın özüne dönüş hareketi olarak yorumlarken, kimileri ise 19.-20. yüzyıllarda şekillenen modern bir siyasî ideoloji olarak ele almaktadır. Bu çeşitlilik, hem kavramsal sınırların hem tarihsel süreçlerin farklı şekillerde yorumlanmasına neden olmakta, İslamcılığın anlaşılma biçimini ve ona yüklenen anlamları doğrudan etkilemektedir. Bu çalışma, İslamcılığı modern bir siyasî ideoloji olarak ele alan yaklaşımdan hareketle, onun doğuş dönemine odaklanmakta ve bu dönemdeki kavramsal yönelimleri tarihsel bağlamı içinde incelemektedir. Söz konusu dönem, modern İslamcılığın ideolojik ve siyasal temellerinin atıldığı, düşünsel yönelimlerin kristalleştiği ve ilk örgütsel biçimlenişlerin ortaya çıktığı bir evre olarak kritik önem taşımaktadır. Bu nedenle çalışma, İslamcılığın modern bir siyasî ideoloji olarak biçimlenmesini tarihsel gelişmeler, toplumsal dönüşümler ve entelektüel tartışmalar ekseninde değerlendirerek hareketin kuruluş evresine ilişkin mevcut literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın yöntemsel çerçevesi, modern İslamcılığı tarihsel ve kavramsal bağlamı içinde ele almak amacıyla doküman incelemesi ve kavramsal analiz üzerine kurulmuştur. Analiz, konuyla ilgili bilimsel çalışmalar, makaleler ve önceki araştırmalar temel alınarak

yürütülmüştür. Kaynakların seçimi sırasında çalışmanın tarihsel sınırları (Osmanlı'nın son dönemi), kavramsal kapsam ve literatürdeki temsil kabiliyeti gibi ölçütler dikkate alınmıştır. Çözümleme süreci, modern İslamcılığın ideolojik yönelimleri ve tarihsel dinamikleri üzerine tematik kodlama yöntemiyle gerçekleştirilmiş, bu sayede hem kavramsal bütünlük hem de tarihsel çözümleme güçlendirilmiştir. Bu yaklaşımın, araştırmada elde edilen bulguların günümüz tartışmalarıyla ilişkilendirilmesine olanak sağladığı değerlendirilmektedir.

Tarihsel sınır olarak Cumhuriyet'in kuruluşunun esas alınması metodolojik bir tercih olup, bu durum İslamcılığın kuruluş aşamasına odaklanmayı ve bu evreyi ayrıntılı biçimde analiz etmeyi mümkün kılmaktadır. Cumhuriyet sonrası sürecin kapsam dışı bırakılması, sonraki evrelerde ortaya çıkan farklı dinamiklerin bu çalışmanın sınırlarını aşmasından kaynaklanmakta ve araştırma odağının netleştirilmesini sağlamaktadır. Sonuç olarak, çalışma, İslamcılığı yalnızca tarihsel bir olgu değil, aynı zamanda modern siyasî ideolojilerin doğuş dinamiklerini anlamaya yönelik bir çerçevede ele almaktadır. Bu yönüyle, hem literatüre hem de günümüz siyasal düşünce ve pratiklere bir katkı sunmayı hedeflemektedir. İslamcılığın doğuşuna dair yapılacak kavramsal ve tarihsel değerlendirmelerin, alandaki teorik ve ampirik araştırmalar için yeni tartışma başlıkları açma potansiyeli taşıdığı düşünülmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Yazarlar, araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma kaynak taraması ve doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

2. MODERN İSLAMCILIĞIN KAVRAMSAL TEMELLERİ

Osmanlı İmparatorluğu, 17. yüzyılın sonlarına doğru ilk toprak kayıplarını yaşamasıyla birlikte içsel olarak yeterlilik ve güven duygularını sorgulamaya başlamıştır. Bu dönemde Avrupa'da bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler orduların yapısını ve savaş stratejilerini köklü biçimde değiştirmiş, Avrupa devletlerinin siyasal ve ekonomik yapılarında yeni biçimlenmelere yol açmıştır. Osmanlı, klasik dönemde sahip olduğu askerî ve ekonomik üstünlüğünü kaybetmeye başlarken, 18. yüzyılda Avrupa'nın gerisinde kaldığını artık kabul etmek zorunda kalmış ve devleti güçlendirerek eski görkemine kavuşturmak amacıyla çeşitli reform girişimlerine yönelmiştir.¹

Literatürde *Osmanlı/Türk Modernleşmesi* olarak anılan bu dönüşüm süreci, genel olarak III. Selim'le başlayıp Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar uzanan tarihî bir hat üzerinde ilerlemiştir. Bu süreçte II. Mahmud dönemi, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, I. ve II. Meşrutiyet gibi önemli dönüm noktaları yer almaktadır. Başlangıçta Batılı modellerden esinlenerek askerî alanda başlayan yenilikler, zamanla ekonomik, siyasal ve toplumsal alanlara

¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 10; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 73.

da yayılmış ve devleti köklü biçimde yeniden yapılandırmayı hedefleyen kapsamlı bir projeye dönüşmüştür. II. Mahmud döneminde padişahın öncülüğünde gerçekleşen reformlar, Tanzimat döneminde sivil bürokrasinin etkin rolüyle daha sistematik bir hal almıştır. 19. yüzyıl, eğitim, kültür, hukuk ve ekonomi gibi alanlarda gerçekleştirilen reformların yanı sıra, padişah yetkilerinin sınırlandırılması, bürokrasinin ve merkezî otoritenin güçlendirilmesi, geleneksel yönetim anlayışının değişimi ve anayasal düzenlemeler gibi idarî alanda da önemli değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur.²

Buna karşın, devleti eski gücüne ulaştırma ve toprak kayıplarını önleme amacıyla yapılan bu yenileşme girişimleri istenen sonucu vermemiştir. Siyasal, ekonomik ve kültürel sorunlarla başa çıkmakta zorlanan Osmanlı, Fransız Devrimi'nin rüzgârında yükselen milliyetçilik hareketlerinin de etkisiyle çözülme sürecine girmiştir. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında, Rusya'nın pan-Slavist politikaları doğrultusunda Balkan halklarının Osmanlı'dan kopuşları hızlanmış; 1881'de Tunus Fransızların, 1882'de ise Mısır, daha önce Kıbrıs'ı ele geçiren İngilizlerin kontrolünde girmiştir.³ Bu ağır çöküş süreci, Osmanlı aydınlarını çözüm arayışlarına sevk etmiş ve devletin siyasî ve toplumsal birliğinin tamamen yitirilmesini engellemek amacıyla çeşitli ideolojik akımlar ortaya çıkmıştır.⁴ Akçura'nın *üç tarz-ı siyaset* olarak tanımladığı Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık bu dönemin belirgin fikir akımları olarak şekillenmiştir. İslamcı düşüncüyü savunan Osmanlı aydınları, devletin kurtuluşunun Müslüman unsurların güçlendirilmesi ve İslâmî değerlerin yeniden etkin kılınmasıyla mümkün olacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁵

2.1. Tanım Meselesi

Yaklaşık 150 yıllık bir geçmişe sahip olan İslamcılık, tanımlanması güç ve üzerinde uzlaşa sağlanamamış bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, İslamcılığın tekil ve bütüncül bir siyasal düşünce ya da hareket olarak kurumsallaşmamasından; aksine tarih boyunca farklı toplumsal, entelektüel ve ideolojik çevrelerin bu kavram altında kendilerine yer bulabilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Mustafa Sabri Efendi ile M. Şemseddin Günaltay gibi siyasal ve düşünsel yönelimleri birbirine tamamen zıt iki ismin aynı çatı altında *İslamcı* olarak anılması, hareketin erken dönemlerden itibaren geniş bir yelpazeye hitap ettiğini göstermektedir.⁶ Öte yandan, uluslararası siyasî dengeler, dünya ekonomisinin yapısı, devletlerin kurumsal işleyişi gibi makro düzeydeki parametreler de İslamcı düşünce ve pratiklerin gelişiminde etkili olmuş; İslamcılığı sürekli dönüşen, akışkan ve devinimli bir sürece dönüştürmüştür.⁷

² Rüya Telli - Ayşenur Yılmaz, "Geç Dönem Osmanlı Modernleşmesine Genel Bir Bakış", *Liberal Düşünce Dergisi* 25/100 (2020), 16.

³ Kemal Haşim Karpaz, *İslam'ın Siyasallaşması* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 24-25.

⁴ Ali Babahan, "Modernization and Ideological Divergence Among the Bureaucracy in the Late Ottoman Empire: Suggestion for a New Classification", *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 8 (2021), 24-25.

⁵ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi - Metinler Kişiler I* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 29.

⁶ Hulusi Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2015), 43-45.

⁷ Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 246-247.

Bu denli heterojen ve muğlak bir yapı arz etmesine rağmen İslamcılığı tanımlama yönündeki çabalar eksik olmamış; konu üzerinde çalışan araştırmacılar kendi metodolojik pozisyonlarına uygun operasyonel tanımlar geliştirme yoluna gitmişlerdir.⁸ Örneğin Akdoğan,⁹ İslamcılığı, “İslam’ın temel kaynaklarına dönüşü, zamanın gereklerine göre dinin yeniden yorumlanmasını ve İslam’ın özüne uymayan kavram ve güçlerle mücadeleyi amaçlamak” olarak tanımlarken, Bulaç,¹⁰ bu kavramı, “kültürel, politik ve sosyal önder zümresinin –ki bunlar belli iddia ve taleplerle farklı etkinlik alanlarında ortaya çıkarlar– İslamiyet’in manevî, ahlakî, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri” şeklinde tarif etmektedir. Türkiye’de belki en sık başvurulmuş en kapsamlı tanım ise Kara’ya aittir. Kara,¹¹ İslamcılığı, “19.-20. yüzyılda, İslam’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününi ihtiva eden bir hareket” olarak tanımlamaktadır. Neredeyse bütün tanımlarda öne çıkan nokta, İslamcılığın İslam’ın yalnızca bireysel ibadetlerle sınırlı olmadığı, aynı zamanda siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik alanları da düzenlemeyi amaçlayan bütüncül bir sistem olduğudur. Diğer bir ifadeyle, İslamcılık, dinin toplumsal ve siyasal boyutlarını merkeze alan bir yaklaşımı temsil etmekte; İslam’ı kamusal alanın kurucu ilkesi haline getirmeyi amaçlamaktadır.¹²

Tanımlarda öne çıkan bu yön, Müslüman kimliğinin ötesine geçen ve -cı ekinin taşıdığı tüm olumsuz çağrışımlara rağmen *İslamcı* ifadesinin neden icat edildiğini anlamak açısından da açıklayıcıdır. Zira İslam, yalnızca bireysel ibadetlere ilişkin kurallar sunan bir din olmanın ötesinde, siyaset, hukuk, ekonomi ve kültür gibi toplumsal hayatın tüm alanlarını düzenlemeyi hedefleyen kapsamlı bir öğreti olarak kendini göstermektedir. Bu bakımdan, Müslüman kimliği aslında *İslamcı* olarak tanımlanan kişi ve çevrelerin taşıdığı temel misyonu doğal olarak içermektedir. Ancak, dini yalnızca ibadet düzeyinde yaşayan ve İslam’ın toplumsal-siyasal ilkeleriyle yeterince temas etmeyen geniş kitlelerin varlığı, bu ilkelerin hayata geçirilmesini savunan kesimleri ayrıştırma ihtiyacını doğurmuştur. *İslamcı* nitelmesi, İslam’ı yalnızca bireysel bir inanç ve ibadet sistemi değil, aynı zamanda toplumsal düzeni de şekillendirmesi gereken bir yaşam biçimi olarak benimseyenleri tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır.¹³ İslam’ın dünyaya dair düzenleyici yönüne yapılan vurgu, onu sadece bir inanç sistemi değil,

⁸ Yasin Aktay, “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce – İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 17.

⁹ Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam – Refah Partisi’nin Anatomisi* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 311.

¹⁰ Ali Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce – İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 50.

¹¹ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler I*, 17.

¹² Isabella Krysa, *The Rise of Islamism in Turkey: Failure of Kemalism or a New Development Alternative?* (Ottawa: Saint Mary University, 2011), 32.

¹³ Şentürk, *Türkiye’de İslamî Oluşumlar ve Siyaset – İslamcılık*, 22.

modern seküler ideolojiler karşısında yer alan bütüncül ve alternatif bir modern siyasal ideoloji olarak da konumlandırırmaktadır.

2.2. İdeoloji ve Modernleşme

Bu çerçevede, iki önemli kavram olan *ideoloji* ve *modernleşme*ye ilişkin kısa bir açıklama yapmak yerinde olacaktır. Tıpkı İslamcılık gibi, ideoloji kavramı da oldukça girift bir yapıya sahip olup, bugüne kadar üzerinde genel bir uzlaşa sağlanamamıştır.¹⁴ Tanım üzerindeki tartışmalara girmeksizin, kavrama ilişkin Geertz'in¹⁵ yaklaşımı esas alındığında, ideolojiyi, “fertlerin sosyo-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları veya başkalarından aktardıkları sembolik haritalar veya sembol sistemleri” olarak görmek mümkündür. En yalın ifadeyle bir *dünya görüşü* olarak tanımlanabilecek olan ideoloji, yalnızca mevcut toplumsal düzeni muhafaza etme işlevi görmez, aynı zamanda bu düzenin dönüştürülmesine de hizmet edebilir. Nitekim Heywood'un¹⁶ ifadesiyle, ideoloji, “mevcut iktidar ilişkilerini korumayı, değiştirmeyi veya yıkmayı amaçlayan ve organize bir siyasî eylem için temel teşkil eden, az veya çok tutarlı bir fikirler bütünü” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, ideolojilerin toplumsal değişim süreçleriyle olan ilişkisi, yalnızca değişimin yönüyle değil, bu değişime kimin öncülük edeceği konusundaki varsayımlarla da yakından ilişkilidir. Wallerstein¹⁷ bu duruma işaret ederek, ideolojilerin, değişimin nasıl yönetileceği ve bu sürece kimin liderlik edeceği konusunda uzun vadeli stratejiler geliştiren rakip toplumsal grupların varlığını ön kabul olarak benimsediğini belirtmektedir.

Modernleşme kavramı ise genellikle modern, modernlik ve modernizm gibi kavramlarla birlikte ele alınsa da, bu terimlerle aynı anlama gelmemektedir. Giddens'a¹⁸ göre modernlik, 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve zamanla küresel bir etki alanı kazanan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini ifade etmektedir. Bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu olgu, kendisini geleneğin karşısında ve ona üstün bir pozisyonda konumlandırırmaktadır.¹⁹ Modern kavramı, modernliğe dair bir durum bildiren, *yeni* veya *yeniliği çağrıştıran* anlamına gelirken; modernizm, modernliğin ideolojik boyutunu temsil etmekte ve *yeniliğe bağlılık, geçmişe karşı mesafe* gibi anlamlar taşımaktadır.²⁰ Modernleşme ise, Altun'a²¹ göre, en yalın haliyle modernliğe yönelen süreci, Touraine'in ifadesiyle “eylem halindeki modernliği” ifade etmektedir. Siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal alanlarda artan farklılaşmalarla özdeşleşen bu süreç, kimi zaman Batı örneği temel alınarak, kimi zaman da Batı dışı toplumların yaşadığı dönüşümler üzerinden tanımlanmaktadır. Nitekim Moore'un modernleşmeyi “geleneksel ya da geri kalmış ülkelerin, ileri teknoloji düzeyine erişmiş ulusal

¹⁴ Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 17.

¹⁵ Clifford Geertz, “Ideology as a Cultural System”, *Ideology and Discontent*, ed. David Apter (New York: Free Press, 1964), 47.

¹⁶ Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. Nasuh Uslu (Ankara: Liberte Yayınları, 2006), 60.

¹⁷ Immanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi – Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu ve Nuri Ersoy (İstanbul: BGST Yayınları, 2011), 111.

¹⁸ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 9.

¹⁹ Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı – Eleştirel Bir Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 20.

²⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 317-318.

²¹ Altun, *Modernleşme Kuramı – Eleştirel Bir Giriş*, 19.

birimlerin ekonomik ve diğer yapısal özelliklerini edinme doğrultusunda geçirdikleri çağdaş dönüşümler” olarak tanımlaması, Batılılaşma temelli yaklaşıma örnektir.²² Bu tanım, Smith’in²³ “gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir seri politika” şeklinde ifade ettiği modernleşme anlayışıyla da örtüşmektedir.

Batı’da modernleşme süreciyle birlikte ideolojiler, geleneksel düşünce kalıplarının yetersiz kaldığı hızlı toplumsal dönüşümleri anlamlandırmak için yeni bilişsel çerçeveler sunmuş, farklılaşan toplumların fikir yapılarını şekillendirmiştir. Devrimlerin yarattığı sarsıntılar sonucunda yön duygusunu yitiren ve yabancılaşan birey için referans kaynağı ve meşruiyet zemini ideolojiler olmuştur. Öte yandan İslamcılığın doğduğu İslam dünyası, 19. yüzyılda henüz Avrupa’daki anlamıyla kapsamlı bir toplumsal dönüşüm ve yapısal farklılaşma yaşamamaktadır. Bu nedenle ideolojilerin oluşumuna zemin hazırlayan maddî-toplumsal koşullardan büyük ölçüde yoksundur. Buna rağmen, ideolojik düşüncenin İslam dünyasında nasıl ortaya çıkabildiği sorusunu, Türköne,²⁴ *kültürel temas* veya *kültürel edinme* olgusu ile açıklamaktadır. Avrupa’nın emperyal gücüyle birlikte yaygınlaşan ideolojilerle tanışan İslam toplumları, bu süreçte milliyetçilik gibi kendilerine yabancı içerikteki fikir akımlarını deneyimlemiştir. Ancak bu etkileşimde, İslam dünyası tarafından devralınan, doğrudan ideolojinin içeriği değil, onun düşünme biçimi olmuştur. Türköne’ye göre, İslamcılık, bu dışsal düşünce biçiminin geleneksel İslamî değerlerle sentezlenerek sistemleştirilmesi sonucu doğmuştur. Bu sentezi kolaylaştıran unsur ise, İslam’ın da tıpkı ideolojiler gibi özellikle siyasî alana dair bilişsel haritalar sunması, birey için anlam ve yön duygusu sağlamasıdır. Toplumsal bütünleşmeyi temin etme açısından da benzer işlevlere sahiptir. Böylece İslamcılık, Avrupa’nın ırk, dil ve kültür eksenli milliyetçiliğine karşılık, din temelli bir siyasî ideoloji olarak ortaya çıkmıştır.²⁵

2.3. Siyasallık

İdeoloji kavramında siyasallık zaten içkin bir nitelik olarak bulunmaktadır.²⁶ Ancak İslamcı ideolojide siyasetin merkezî bir rol üstlenmesi, iki temel nedenle de açıklanabilir. İlk olarak, daha önce de değinildiği üzere İslamcılık, Osmanlı’nın çözülme döneminde devletin bekasına yönelik bir *kurtuluş ideolojisi* olarak ortaya çıkmış; bu durum İslamcı düşünceye baskın bir siyasî karakter kazandırmıştır.²⁷

İkinci neden ise, İslam’da din ile siyasetin tarihsel olarak iç içe geçmiş olmasıdır. Bu durum, özellikle Hristiyanlık geleneğiyle karşılaştırıldığında daha belirgin hale gelmektedir. Hristiyanlıkta kökleri oldukça eskiye dayanan *iki kılıç* öğretisi, dinî ve dünyevî otoritelerin birbirinden ayrılması gerektiği anlayışını temel almıştır. Bu öğretiye göre, Tanrı’nın hakkı

²² Altun, *Modernleşme Kuramı – Eleştirel Bir Giriş*, 22-23.

²³ Anthony David Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı*, çev. Ülgen Oskay (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), 90-91.

²⁴ Mümtaz’er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2003), 22-24.

²⁵ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 235.

²⁶ Giovanni Sartori, “Politics, Ideology and Belief Systems”, *American Political Science Review* 63/1 (1969), 398.

²⁷ Abdülaziz Tantik, *İslamcılığın Arayışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 193.

Tanrı'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a verilmeli; ruhanî olanla siyasî olan, farklı alanlara ait iki ayrı otorite olarak görülmelidir. Bu anlayış, zamanla Batı'da dinî ve siyasî kurumların farklı hukukî sistemler, örgütsel yapılar ve toplumsal roller etrafında gelişmesine zemin hazırlamıştır. Din, dünyevî alandan belirli sınırlarla ayrılmış ve kendi meşruiyet çerçevesi içinde konumlandırılmıştır.²⁸ Buna karşılık İslam'da bu tür bir ayrım bulunmamaktadır. Şankitî'ye²⁹ göre, İslam'da siyasî otoritenin dinin yapısal bir bileşeni sayılması, tevhid inancının yalnızca Tanrı'nın birliğini değil, aynı zamanda beşerî, maddî ve manevî hayatın da birliğini içermesindendir. Yine Şankitî,³⁰ Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu içinde gelişmesi nedeniyle kendi siyasal ve hukukî sistemini kuramamış olmasına karşılık, İslam'ın Medine'de devlet kurarak emir ve kadılar atadığını, ordular oluşturduğunu ve diplomatik münasebetler yürüttüğünü vurgulamaktadır. Benzer şekilde, Lewis³¹ de, klasik İslam'da din-devlet ayrımının bulunmadığını belirtir; Arapçada *dinî* - *din dışı*, *ruhanî* - *dünyevî* gibi kavram çiftlerine rastlanmadığını ve laiklik kavramının İslam dünyasında ancak modern dönemde ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre, Müslüman toplumlarında siyasal meşruiyetin en sahici biçimini dinî meşruiyet oluşturmaktadır.³² Tarihsel pratikte iktidarın çoğu kez zorla ele geçirilmiş olması her ne kadar dinî ve siyasî alanlar arasında fiilî ayrışmalara yol açmışsa da, fakihlerin geliştirdiği siyaset fıkhi, bu iki alanı uzlaştırma yönündeki düşünsel çabaların sürekliliğini göstermektedir.

2.4. Geniş ve Dar Anlam

İslamcılığın Osmanlı'nın çözülme sürecinde ortaya çıkan modern bir siyasî ideoloji olduğu görüşü genel kabul görmekle birlikte, bazı araştırmacılar bu düşüncüyü daha geniş bir tarihsel çerçevede ele almakta ve Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürmektedirler. Erkilet'e³³ göre, İslamcılık yalnızca 19. yüzyılda ortaya çıkan bir ideolojik yönelişi ya da Osmanlı'yı kurtarma girişimini değil, İslam tarihinin her döneminde İslamî değerlerin hayata aktarılmasında yaşanan tıkanmalara karşı ortaya çıkan, meşruiyet krizini aşma yönünde bir duruşun ve buna eşlik eden düşünsel-siyasal çabaların bütünüdür. Erkilet,³⁴ tarih boyunca Hz. Peygamber'in kurumsallaştırdığı bütüncül İslamî modelden sapmalar baş gösterdiğinde bu modeli yeniden inşa etme çabalarını İslamcılık başlığı altında değerlendirmektedir. Bu çerçevede Gazalî ve İbn Teymiyye gibi isimleri dahi geniş anlamda İslamcı gelenek içinde konumlandırmakta, 19.-20. yüzyıllarda gelişen İslamcılığı ise bu kadim çizginin modern dönemdeki bir tezahürü olarak görmektedir.³⁵ Bu yaklaşım, İslamcılığın temel

²⁸ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 13.

²⁹ Muhammed Muhtar Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz - Büyük Fitneden Arap Baharına*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 104.

³⁰ Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz - Büyük Fitneden Arap Baharına*, 105, 112.

³¹ Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 13-14.

³² Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 16-18.

³³ Alev Erkilet, *Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmete Nasıl Bakmalı?* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022), 16.

³⁴ Erkilet, *Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmete Nasıl Bakmalı?*, 18.

³⁵ Erkilet, *Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmete Nasıl Bakmalı?*, 18, 29.

bileşenlerinden olan *İslam Birliği* fikrine dair yorumlarda da kendini göstermektedir. Erkilet'e³⁶ göre, bu ideal, İslam kadar eski bir fikrî sürekliliği temsil etmektedir. Bunun Batı dillerindeki karşılığı olan *Panislamizm* kelimesini makalesinin başlığı olarak kullanan Becker³⁷ de, bu düşüncenin temellerini Hz. Muhammed'in ümmeti kardeşlik zemininde birleştiren söylemine dayandırmakta, ilk halifeler döneminde bu fikrin pratik karşılık bulunduğunu belirtmektedir. Benzer şekilde, aynı adı taşıyan makalesinde Vambéry,³⁸ bu fikrin hacc ibadeti sayesinde somutlaştığını, Mekke ve Medine'deki yıllık buluşmaların Müslümanlar arasında bir birlik duygusu oluşturduğunu savunmaktadır.

Dinin hayatın tüm alanlarına daha kapsamlı biçimde nüfuz etmesi gerektiği fikri, İslamcılığı, Özdalga'ya³⁹ göre de, sadece modern döneme özgü bir olgu olmaktan çıkarmaktadır. Özdalga, diğer bazı dünya dinlerinde olduğu gibi İslam'da da zaman zaman yerleşik uygulamalarda çözümler, yüzeysellik ve bozulmalar yaşandığını, buna karşılık da Kur'an'a ve dinî geleneğe dönüşü savunan grupların ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu eğilimleri sosyolojik düzeyde ele alan Özdalga'ya göre, tarih boyunca, kırsal bölgelerde gelişen heterodoks yönelimlere karşı, kent merkezli ortodoksiye bağlı ulema ve eğitilmiş kesimlerin tepkisi bu süreçlerde belirleyici olmuştur. Benzer bir şekilde, Aktay,⁴⁰ İslamcılıkla ilişkilendirilebilecek düşünce ve tutumların tarihin her döneminde Müslüman toplumlarda bir tür refleks olarak gözlemlenebileceğini ifade etmektedir. Aktay'a göre, tarihteki ilk İslamcı hareketin Mu'tezile olduğunu söylemek bile mümkündür. Kör taklide karşı aklı önceleyen, imanın eylemle tamamlandığını savunan, bireysel iradeye vurgu yapan bu düşünce çizgisi, sonraki birçok tecdit ve ıslah hareketine de ilham vermiştir. Bununla birlikte, tarihsel süreçte ortaya çıkan tüm bu eğilimleri Mu'tezilî gelenek içinde toplamak yanıltıcı olur. Nitekim İslamcı düşüncenin tarihsel köklerini Mu'tezile'nin karşı kutbunda yer alan Ahmed b. Hanbel'e dayandıran yorumlar da mevcuttur.⁴¹

Aktarılan bu görüşlerin gösterdiği üzere, geniş anlamda İslamcılık, İslam tarihi boyunca Moğol İstilaları ve Haçlı Seferleri gibi dış tehditlere ya da içsel yozlaşma, ahlakî çöküntü ve adaletsizlik gibi sorunlara karşı Müslüman toplumlarda ortaya çıkan doğal bir savunma refleksi olarak varlık göstermiştir. İslam'ın tehdit altında olduğu bu tür dönemlerde dinî gayret ve söylemde yaşanan canlanma, modern öncesi dönemin *İslamcı* olarak nitelenebilecek hareketlerinde somutlaşmıştır. Bu çerçevede sorulması gereken, 19.-20. yüzyıllarda gelişen İslamcılığın, kendisinden önceki –Aktay'ın ifadesiyle– *tarihsel İslamcılıklardan* hangi yönüyle

³⁶ Erkilet, *Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmete Nasıl Bakmalı?*, 24.

³⁷ Carl-Heinrich Becker, "Panislamizm", *Siyasî İslam ve Panislamizm*, der. Mümtaz'er Türköne ve Ümit Özdağ (Ankara: Rehber Yayınları, 1993), 20.

³⁸ Arminius Vambéry, "Panislamizm", *Siyasî İslam ve Panislamizm*, der. Mümtaz'er Türköne ve Ümit Özdağ (Ankara: Rehber Yayınları, 1993), 43.

³⁹ Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri - Sosyolojik Bir Perspektif* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 63-64.

⁴⁰ Aktay, "Sunuş", 19.

⁴¹ Yücel Bulut, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 906-907.

ayrıldığıdır. Bu dönemin İslamcılığı neden İslam tarihinin diğer dönemlerinde görülen ıslah girişimlerinden farklı bir kategori olarak değerlendirilmektedir?

2.5. İslam'ın İdeolojileştirilmesi

Her şeyden önce, modern dönemde ortaya çıkan İslamcılığın, kendisinden önceki hareketlerden ayrıldığı temel noktalardan biri, onu doğuran siyasal ve toplumsal koşulların özgünlüğüdür. Tarih boyunca İslam dünyası birçok kez işgale uğramış, savaşlar kaybetmiş ve büyük yıkımlar yaşamıştır. Ancak bu dönemlerde Müslümanlar hiçbir zaman tümüyle bağımsızlıklarını yitirme tehdidiyle karşı karşıya kalmamış, İslam coğrafyasının başka bölgelerinde güçlü ve bağımsız devletler varlığını sürdürmüştür. 19. yüzyılda ilk kez, İslam dünyasının neredeyse tamamının sömürgeleştirilmesi, on iki asırlık İslam tarihinde benzeri görülmemiş bir durumu ifade etmektedir.⁴² Üstelik Müslüman toplumlar bu dönemde yalnızca askerî değil, kültür ve medeniyet düzeyinde de gerileme yaşamış, Batı karşısındaki üstünlüklerini kaybetmişlerdir. Bu koşullar altında Müslümanlar, Batı menşeli kurum ve kavramlar doğrultusunda kapsamlı yapısal dönüşümleri, hayatta kalmanın zorunlu bir yolu olarak görmüşlerdir. Eski toplumsal düzenin çökmesi ve geleneksel kurumların çözülmesiyle birlikte modern düşünce tarzlarının doğuşu, Karpat'a⁴³ göre, İslam tarihindeki en köklü dönüşümlerden birine işaret etmektedir. İslamcılık da bu bağlamda, söz konusu dönüşüm sürecini İslamî kimliği koruyarak ve dinî referanslarla gerçekleştirme çabasının adı olmuştur. Bu yönüyle o, ideolojik olarak yeniden yapılanmayı ve modernleşme taleplerini bir arada yürütmenin fikrî çerçevesini oluşturmuştur.⁴⁴ 19.-20. yüzyıl İslamcılığı, modernleşmeye muhafazakâr bir direnç değil, modernleşmenin Batılılaşma ile özdeşleştirilmesine karşı *otantik* bir alternatif üretme arayışı olarak şekillenmiştir.⁴⁵

Dinî referanslar çerçevesinde özgün bir modernlik üretebilmenin yolunun, İslam'ın ideolojik düşünce kalıpları içinde yeniden yorumlanmasından geçtiğine inanılmıştır. Bu yaklaşım, klasik dönemlerdeki geleneksel din anlayışından, özellikle de ahiret merkezli dinî motivasyondan belirgin bir kopuşu ifade etmektedir.⁴⁶ İslamcı ideoloji, dini daha çok dünyevî bir perspektiften ele almakta, onu Batılı ideolojilere benzer biçimde kapsamlı bir *dünya görüşü* olarak tanımlamaktadır. Bu süreçte dinin meşruiyet dayanakları da dönüşüme uğramış; din, aşkınlığa değil, rasyonel temellere dayandırılarak savunulmuştur. Kur'an'a, temel ilkeler etrafında bir sistem sunan bir kaynak olarak yaklaşan İslamcılık, dinin toplumsal ve siyasal ilkelerini akıl temelinde yeniden inşa etmeye yönelmiştir.⁴⁷ Klasik dönemlerin durağan yapılarından kaynaklanan tarihsel İslam'ı yetersiz bulan İslamcı söylem, İslam'ın evrensel bir

⁴² Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*, 64-65.

⁴³ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 31.

⁴⁴ Timur R. Khairullin, "Trends in Political Islam: Transition Towards Liberalization", *Herald of the Russian Academy of Sciences* 92/2 (2022), 101.

⁴⁵ Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık* (İstanbul: Dipnot Yayınları, 2005), 32-33.

⁴⁶ Hussein Raja al-Shuqairat - Mohanad Nayef Aldajah, "Islamic Historiography and Modernity: A Systematic Literature Review on the Evolution of Muslim Societies in the Postcolonial Era", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 15/1 (2025), 246.

⁴⁷ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 24.

sosyal ve siyasal teori olarak ortaya konulması gerektiğini savunmuştur.⁴⁸ Buna göre, Müslüman toplumların yaşadığı çöküşün nedeni, İslam adına devralınan geleneksel din anlayışında yatmaktadır.⁴⁹ Gerçek İslam ise, siyasetten ahlaka, hukuktan ekonomiye kadar her alanda çağa uygun çözümler sunan bütüncül bir medeniyet projesidir. Ne var ki, tarihsel süreçte bid'atlar, hurafeler, tasavvufi sapmalar, içtihadın dondurulması, saltanat yönetimlerinin ihdası ve şura ilkesinin terk edilmesi gibi etkenler, bu bütünlüğü zedelemiş ve dini tanınmaz hale getirmiştir.⁵⁰

İslamcı düşünceye göre, çağın ihtiyaçlarına yanıt veremeyen tarihsel birikimin geride bırakılması ve dinin aslî kaynaklarına dönülmesi, köklü bir yeniden yapılanmanın ön şartıdır. Bu bağlamda *kaynaklara dönüş* söylemi, geleneğin otoritesinden sıyrılarak esnek ve güncel yorumların önünü açmakta; yeni teorilerin üretimi için elverişli bir zemin sunmaktadır.⁵¹ Aslî kaynaklar öncelikle Kur'an ve hadîs külliyatını işaret etse de, ihtiyaç duyulduğunda fıkıh literatürü gibi klasik kaynaklardan da seçmeci biçimde yararlanılmaktadır.⁵² Aynı şekilde, İslam'ı akıl temelinde yorumlamaya çalışan bazı klasik düşünürlerin görüşlerine de pragmatik bir yaklaşımla başvurulması, İslamcılığın dünyevî yöneliminin bir yansımasıdır.⁵³ 19.-20. yüzyıl İslamcılığı, sorunlarını bu dünyada konumlandırmakta ve çözüm arayışını da bu dünyevî çerçevede yürütmektedir. Bu özelliğiyle, modern öncesi, ahiret merkezli ve ruhanî İslamî hareketlerden ayrılmakta;⁵⁴ hem doğduğu tarihsel bağlam hem de içerdiği düşünsel yapı itibarıyla modern, ideolojik, dönüştürücü ve –ironik biçimde– önemli ölçüde seküler bir söylem üretmektedir.⁵⁵

19.-20. yüzyıl İslamcılığı, önceki dönemlerdeki benzer hareketlerden içerik bakımından olduğu kadar, modern bir söylem geliştirmesi yönüyle de ayrılmaktadır. Karpat'a⁵⁶ göre, Batı'da onun bu yönü çoğu zaman göz ardı edilmekte ve bir *karanlık çağ ideolojisi* olarak yaftalanmaktadır. Oysa İslamcılık, Roy'un⁵⁷ belirttiği üzere, modernleşmeyi reddeden gelenekçi bir dinî hareket değil, tersine modern dünyanın hem düşünsel hem sosyolojik bir ürünüdür. Karpat'a⁵⁸ göre, geleneksel kıyafet ve sembollerle ifade edilse de İslamcılık, Avrupa tipi bir özgürlük ve değişim projesi niteliği taşımaktadır. Klasik İslam düşüncesinden farklı olarak, Batı'nın seküler ideolojilerini kendisine rakip olarak görmesi onun modernliğini ortaya

⁴⁸ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 28.

⁴⁹ İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 36.

⁵⁰ Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", 59.

⁵¹ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 25, 104.

⁵² Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", 50.

⁵³ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 24.

⁵⁴ Abdelwahab el-Affendi, "Sudan'da İslamcılık: Öncesi, Sonrası ve Arası", *Post-İslamcılık – Siyasal İslam'ın Değişen Yüzü*, çev. Emek Ş. Ataman, der. Asef Bayat (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 404-405.

⁵⁵ Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", 41.

⁵⁶ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 23.

⁵⁷ Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 19, 74.

⁵⁸ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 27.

koymaktadır.⁵⁹ İslamcılar kendi tezlerini başka dinlerle değil, çağdaş ideolojilerle karşılaştırmalı olarak kurmakta ve İslam'ı bu ideolojilere karşı bir alternatif olarak sunmaktadırlar.⁶⁰

2.6. İslamcılığın İki Yüzü

Dinin aslî kaynaklarına dönerek çağın gereklerine uygun içerikler üretme arayışı, İslamcı düşüncüyü hem geçmişle hem de gelecekle ilişkilendirmektedir. Yavuz'a⁶¹ göre, İslamcılık, geleneksel kaynaklardan elde edilen ahlakî-dinî ilkeleri toplumsal yaşamda geçerli kılma yönüyle muhafazakar; toplumu dönüştürme amacıyla ortaya koyduğu siyasal ve sosyal talepler bakımından ise ilerici ve moderndir. Bu ikili yönü nedeniyle Yavuz, İslamcılığı *Janus* yüzlü⁶² bir hareket olarak tanımlar. Kanaatimizce bu benzetme, yalnızca İslamcılığın geçmiş ve geleceğe bakan yüzleri için değil, aynı zamanda içe ve dışa bakan yüzleri için de kullanılabilir. İslamcılık, içeride İslamî değerlerin hukuk, eğitim, ahlak ve ekonomi gibi alanlara hâkim olmasını savunurken; dışarıda dünya Müslümanlarını ümmet bilinci etrafında bir araya getiren bir İslam Birliği idealini benimsemektedir. Ancak bu iki yönlü yapı kimi zaman salt analitik bir ayırım olmayıp, tarihsel örneklerde somutlaşmaktadır. Nitekim II. Abdülhamid'in dışa dönük İslamcılığına karşın, Yeni Osmanlılar ve onları izleyenler, İttihad-ı İslam idealini benimsemekle birlikte kurumların İslamîleştirilmesini merkeze alan içe dönük bir söylem de geliştirmişlerdir. İslamcı düşüncenin içe ve dışa dönük yönleri arasındaki farkın her zaman basit bir öncelik sorunu olup-olmadığı, Abdülhamid'in içerideki ve dışarıdaki politikalarına bakıldığında açık biçimde anlaşılmaktadır.

Karpat'a⁶³ göre, Abdülhamid'in İslamcı bir politikaya yönelmesi, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın (93 Harbi) ardından gündeme gelmiştir. Bu savaşta Rusya'nın Ortodoks Slavları etkilemeye yönelik pan-Slavist propagandası, Balkanlar'ın büyük ölçüde Osmanlı'dan kopmasına neden olmuş, böylece Tanzimat'tan beri sürdürülen Osmanlıcılık ideali ciddi bir darbe almıştır.⁶⁴ Berlin Antlaşması sonrası kaybedilen topraklardan ve Kafkasya'dan gelen Müslüman göçmenler, artık ezici çoğunluğu Müslüman olan Osmanlı nüfus yapısını daha da pekiştirmiştir.⁶⁵ Oluşan yeni demografik tablo ve siyasal koşullar, *din kardeşliği* ve *İslam dayanışması* temalarını siyasal söylemin merkezine taşımıştır. Abdülhamid, bu doğrultuda Müslüman unsurlar arasındaki bağları güçlendirmeye yönelik adımlar atmış, bu bağlamda Arapların devlet yönetimindeki temsiliyetini artırmıştır.⁶⁶ Saygın ulemayı, eşrafı ve tarikat önderlerini İstanbul'a davet ederek istişarelerde bulunması,⁶⁷ merkezî otoritenin güçlendirilmesine paralel olarak ekonomi, eğitim, sağlık, iletişim ve ulaşım gibi alanlardaki

⁵⁹ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 26.

⁶⁰ Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, 59.

⁶¹ Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar - Nurcular, Nakşîler, Millî Görüş, AK Parti* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 29.

⁶² Janus: Antik Roma mitolojisinde, bir yüzü geçmişe, diğer yüzü geleceğe bakan çift yüzü bir tanrı.

⁶³ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 17.

⁶⁴ Azmi Özcan, "İttihad-ı İslam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 471.

⁶⁵ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar - Nurcular, Nakşîler, Millî Görüş, AK Parti*, 66.

⁶⁶ Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid - Hatıralarım* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1986), 24.

⁶⁷ Özcan, "İttihad-ı İslam", 471.

altyapı yatırımları, onun İslamcılık politikası bağlamındaki icraatları arasında sayılmaktadır.⁶⁸ Bununla birlikte, Abdülhamid, İslamcılık politikasını yalnızca Osmanlı tebaasıyla sınırlamamış, halifelik sıfatını öne çıkararak dış Müslümanları da kapsayacak şekilde genişletmiştir. İslam Birliği kavramı ilk kez Abdülhamid tarafından siyasî bir ideolojiye dönüştürerek uluslararası düzeyde diplomatik bir koz olarak kullanılmıştır. İlk etapta İngiltere ve Fransa ile dostane ilişkiler yürütülürken, İslamcı propaganda daha çok Rusya'yı hedef almıştır.⁶⁹ Halifelik siyaseti, Asya ve Afrika'daki bazı Müslüman liderlerden teveccüh görmüşse de, esas itibarıyla bu makamın uluslararası arenadaki etkinliğini –ironik biçimde– İngilizler artırmıştır. Halifeyi *Müslümanların Papası* olarak gören İngilizler, Müslüman topluluklar üzerindeki etkisinin büyük olduğuna inandıkları halifeden çeşitli siyasî taleplerde bulunmuşlardır. Gerçekte böyle bir güce sahip olmayan Abdülhamid, bunu diplomaside bir manevra unsuru olarak kullanmış, Batılı devletlere karşı zaman zaman halife unvanıyla cihad çağrısı yapma tehdidinde bulunmuştur.⁷⁰

Abdülhamid'in İslamcılığı, hilafet merkezli bir İttihad-ı İslam anlayışıyla dış politikada görünür hale gelirken, içeride Tanzimat'la başlayan Batılılaşma süreci onun iktidarında kararlılıkla sürdürülmüştür. Modernleşmenin özellikle eğitim ve hukuk alanlarında ilmiye sınıfının etkinliğini zayıflatması, Abdülhamid döneminde daha da belirginleşmiş, eğitim sisteminde gerçekleştirmek istediği reformun önünde ayak bağı olarak gördüğü medreselere ve ulemaya karşı olumsuz bir tutum sergilemiştir. Her ne kadar II. Meşrutiyet İslamcılarını da medreselere eleştirel yaklaşmışlarsa da, bunlar bu kurumların ıslahından yana olmuşken, Abdülhamid kimi Batıcılar gibi bu kurumların zamanla tamamen ortadan kalkmasını arzulamıştır.⁷¹ Mardin'e⁷² göre, Osmanlı'da laikleştirme, 1840'lı yıllardan itibaren ilmiye sınıfının pek çok kurumdan dışlanmasıyla başlamış bir süreçtir. İslamî bir görünüm taşımasına rağmen Abdülhamid'in siyaseti de, Karpat'a göre, gerçekte din ile devletin birbirinden ayrılmasına zemin hazırlamıştır. Dinin devletten, hilafetin saltanattan üstün olduğunu iddia etmekle birlikte Abdülhamid, gerçek otoritesini dünyevî saltanat makamından almış ve bu gücü toplumu dönüştürmek, hatta sekülerleşmeyi hızlandırmak amacıyla kullanmıştır. Onun dönemindeki yargı ve eğitim reformları, meşihat makamının etkisizleştirilmesi gibi uygulamalar, laik işleyişi kurumsallaştıran adımlar olmuştur. Devletin yönetim tekeli elinde kalmak şartıyla din ile devletin farklı alanlara çekilmesi gerektiğine inanan Abdülhamid, ABD'deki yönetim modeliyle de bu nedenle ilgilenmiş görünmektedir.⁷³ Osmanlı'da ve genel olarak İslam tarihinde “Şeriat isteriz!” söylemi, başlangıçta keyfiliğe karşı bir adalet arayışı

⁶⁸ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar – Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş, AK Parti*, 67-68.

⁶⁹ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 228.

⁷⁰ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 766-768.

⁷¹ İbrahim Halil Ozan - Mehmet Salih Arı, “II. Abdülhamid ve İslamcılar: Muhalefet, Yanılgı ve Pişmanlıklar”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 14.

⁷² Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri – 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 307.

⁷³ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 767-768.

olarak ortaya çıkmışken, Yeni Osmanlıların İslamcılığında bu talep, laikleştirme yönündeki bu tür uygulamalara karşı bir itiraz biçimini almıştır.^{74 75}

3. MODERN İSLAMCILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI

Modern bir siyasî ideoloji olarak İslamcılığın Osmanlı'nın gerileme döneminin hangi evresinde ve kimlerin öncülüğünde ortaya çıktığı konusu, araştırmacılar arasında süregelen bir tartışma alanı olmuştur. Bu konuda literatürde Kuleli Vakası, II. Abdülhamid, Cemaleddin Afganî, Yeni Osmanlılar ya da II. Meşrutiyet gibi farklı dönem ve aktörlerin öne çıkarıldığı görülmektedir. Albayrak'ın,⁷⁶ Kuleli Vakası'nın arkasındaki örgütü ilk İslamcı hareket olarak değerlendirmesi, bu yapının adı, amacı ve niteliği konusundaki belirsizlikler nedeniyle zayıf bir iddia olarak kalmaktadır. Abdülhamid ise genellikle İslamcılığın kurucusu değil, pan-İslamist politikanın uygulayıcısı olarak anılmaktadır.⁷⁷ İslamcılığa kurucu bir figür atfetme eğilimindeki –özellikle Batılı– yazarlar çoğunlukla Afganî'yi işaret etmektedirler. Hatta bazıları ona *Pan-İslamizmin Peygamberi* sıfatını dahi yakıştırmıştır.⁷⁸ Ancak Türköne, bu yaklaşımın metodolojik olarak sorunlu olduğunu belirtmektedir. Batı'daki klasik siyasî fikir tarihi anlayışının, ideolojileri bireysel düşünürlerin fikirleriyle açıklama eğilimi taşıdığını, fakat İslamcılığın bu çerçeveye uymadığını vurgulamaktadır. Çünkü İslamcılık, yenilikleri nassların belirlediği sınırlar içinde İslam'ın temel kaynakları ve tarihî mirasıyla temellendirmeye çalışmaktadır. İslamcı düşünürlerin katkısı, esasen meselelerin ifade biçiminde ve İslam-Batı sentezi arayışında ortaya çıkmaktadır. Bunun dahi önemli bir çaba olduğunu belirten Türköne, İslamcılığın temel meselelerinin Afganî'den önce Yeni Osmanlılarca gündeme getirildiğini savunmaktadır. Ona göre, Afganî, düşünsel altyapısını bu çevreden devralmış olmalıdır. Zira Yeni Osmanlılara kıyasla Afganî'nin düşüncelerinde özgünlük bulunmamaktadır.⁷⁹ Bu bağlamda, Türköne, İslamcılığın doğuşunu Yeni Osmanlılarla ilişkilendirmekte ve bu süreci 1867-1873 yıllarına tarihlemektedir.⁸⁰

Genel kabul gören görüş ise, İslamcılığın esasen 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte ortaya çıktığı yönündedir. Bu kanaatin arkasında, İslamcılığın fikirsel bir yönelim olarak tam anlamıyla bu dönemdeki siyasî atmosfer ve özgürlük ortamı sayesinde şekillenebilmiş olması yatmaktadır. Bu bağlamda Kara,⁸¹ İslamcı düşüncenin gerçek anlamda Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra geliştiğini, istibdadın sona ermesiyle İslamcılarının fikirlerini serbestçe

⁷⁴ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 67.

⁷⁵ Kara, II. Abdülhamid'in İslamcılık anlayışını şu sözlerle ifade etmektedir: “Denebilir ki, Abdülhamid dönemi İslamcılığını, ‘Osmanlı hilafetini ve devletini Müslüman unsura yaslanarak ve ondan güç alarak ayakta tutma’ şeklinde özetlenebilecek bir politika belirlemiştir. İzlenen İttihad-ı İslam politikası dışta tutularak Abdülhamid dönemi gözden geçirildiği zaman, orduda ve özellikle eğitim alanında Batılı tarzda en büyük ve yaygın modernizasyonun, Batılılaşmanın bu devirde yürütüldüğü görülür.” Bkz. Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler I*, 29.

⁷⁶ Sadık Albayrak, *Türkiye’de İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: Risale Yayınları, 1989), 74.

⁷⁷ Şentürk, *Türkiye’de İslamî Oluşumlar ve Siyaset – İslamcılık*, 23.

⁷⁸ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 360.

⁷⁹ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 30-32.

⁸⁰ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 29.

⁸¹ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler I*, 29.

ifade edip yayabildiklerini belirtmektedir. Ona göre İslamcılık, bağımsız bir fikir hareketi olarak, Sıraat-ı Müstakîm dergisinin 14 Ağustos 1908'de yayına başlamasıyla görünür hale gelmiştir; II. Meşrutiyet öncesi dönemde ise fikir akımları henüz belirgin şekilde ayrışmamıştır. Kara, bu dönemi, İslamcılığın *mayalanma dönemi* olarak tanımlar.⁸² Benzer biçimde Tunaya⁸³ da İslamcılığın II. Meşrutiyet'le birlikte gerçek ve tutarlı bir yapıya kavuştuğunu, dönemin dinamik yapısı içerisinde siyasî etkileşimlerle şekillendiğini ve etkili bir siyasî aktöre dönüştüğünü vurgulamaktadır. Mardin⁸⁴ ise İslamcılığın II. Meşrutiyet öncesindeki evresine, 1840'lardan itibaren belirginleşen ama dağınık bir tepki hareketi olarak işaret etmektedir. Her ne kadar İslamcılık müstakil ve yaygın bir fikir akımı halini II. Meşrutiyet döneminde almış olsa da, bu noktada onun öncülerine, özellikle Yeni Osmanlılar çevresindeki fikrî kuluçka dönemine değinmek yerinde olacaktır. Zira Mardin'in⁸⁵ de belirttiği gibi, bugün hâlâ etkili olan pek çok düşünceyi ve İslam'ı devletin temeline yerleştirme çabasını bu harekete kadar izlemek mümkündür.

3.1. Yeni Osmanlılar Hareketi

Proto-İslamcı Yeni Osmanlılar, Namık Kemal, Ali Suavî ve Ziya Paşa gibi Tanzimat ve I. Meşrutiyet döneminde fikir adamı kimlikleriyle öne çıkan isimlerden oluşan bir topluluktur. Meslekî formasyonları itibarıyla tamamı gazeteci-aydın olan bu grup,⁸⁶ klasik ulemadan farklı olarak ya Batı'da ya da Batı tarzı okullarda eğitim görmüştür. Şentürk, belki biraz da bu nedenle, Yeni Osmanlıların dinî bilgi düzeylerini yetersiz bulmakta ve onların kalkıştıkları modern kavramları İslamî referanslarla temellendirme işinin yalnızca dinî ilimlerde derinleşmiş kişilerce başarılabileceğini ileri sürmektedir.⁸⁷ Ona göre, II. Meşrutiyet İslamcılarının önemli bir kısmının ulema kökenli olması, düşünce sistemlerinde Yeni Osmanlılardan daha tutarlı bir yapı kurabilmelerini sağlamıştır.⁸⁸ Bulaç ise hem Yeni Osmanlıları hem de II. Meşrutiyet İslamcılarını kapsayan *ilk İslamcı nesil* içinde, bir kısmının *salt aydın*, bir kısmının ise *ulema-aydın* olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir.⁸⁹ İkincilere örnek verdiği Meşrutiyet İslamcılarının, Kur'an, tefsir, hadîs, kelam, fıkıh gibi ilimlerde derin bilgi sahibi olmaları onları *âlim*; Batı Aydınlanmasının temel kavramlarını kullanmaları ise *aydın* olarak tanımlanabilir kılmaktadır.⁹⁰ *Salt aydın* kategorisine giren Yeni Osmanlılar ise, içtihat seviyesinde olmasalar da İslamî ilimlere dair yeterli bir donanıma ve içtihatlar arasında tercihte bulunabilecek düzeyde bir birikime sahiptirler.⁹¹

⁸² İsmail Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 24, 26-27.

⁸³ Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 19.

⁸⁴ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 91.

⁸⁵ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought - A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (New Jersey: Princeton University Press, 1962), 287.

⁸⁶ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, 281.

⁸⁷ Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*, 66-67.

⁸⁸ Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*, 37-38.

⁸⁹ Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", 51.

⁹⁰ Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", 56.

⁹¹ Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", 51.

Yeni Osmanlı aydınlarının karşısında konumlandıkları öteki profil, toplumun İslamî sınırlar içinde kalmasını yalnızca ilmî, manevî ve kültürel faaliyetlerle temin etmeye çalışan geleneksel ulema olmuştur. Klasik dönemde dinî bilgi, büyük oranda bu ulemaya özgülenmiş ve yalnızca bireyden bireye aktarım yoluyla yayılabiliştir. Ancak 1860'ların başında Osmanlı'da basın-yayın faaliyetlerinin artması, bilgiye ulaşımı kolaylaştırmış ve böylece ulemanın bilgi üzerindeki tekeli zayıflatmıştır.⁹² Bu dönemde basın, yalnızca haber iletme aracı olmaktan çıkarak siyasî bir güç ve kamuoyu oluşturma vasıtası haline gelmiştir.⁹³ Avrupa'da fikirler çoğunlukla kitaplar aracılığıyla yayılırken, Osmanlı'da bu işlevi büyük ölçüde gazete yazıları üstlenmiştir. Böylece dinî bilginin sivilleşmesi, demokratikleşmesi ve metalaşması gibi dönüşümler yaşanmıştır. Bu süreci mümkün kılan temel etken ise eğitimdeki yaygınlaşma ve artan okur-yazarlık oranı olmuştur. Genişleyen basın-yayın ortamı, Osmanlı'da kamuoyunun yeni bir olgu olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; bu kamuoyu, Yeni Osmanlıların seslendiği ve düşüncelerini ulaştırmaya çalıştığı başlıca mecra haline gelmiştir. Nitekim bu dönemde, halkçı bir çizgide konumlanan *Basîret* gazetesi, Yeni Osmanlıların yazılarına geniş yer vererek İslamcı düşüncenin taşıyıcısı olmuştur.⁹⁴

Yukarıda ifade edildiği üzere, “Şeriat isteriz!” söylemi, Yeni Osmanlıların dilinde Tanzimat’la başlayan laikleştirici reformlara yönelik bir itirazı temsil etmektedir. Onlar, Tanzimat’ın ruhuna değilse de onu izleyen seküler hukuk düzenlemelerine karşı sert bir duruş sergilemişlerdir. Örneğin Namık Kemal, bu tepkisini, “Elimizde şeriat gibi medeniyetin her türlü ihtiyacatını ifaya kafi bir atıye-i ilahiye var iken o bırakıldı da sekiz on zalım ve cehulun havatır ve hevesatı mülkümüzde esas-ı hukuk addolundu” sözleriyle ortaya koymuştur.⁹⁵ Dinî bir dil ve yerli bir retorikle kaleme alınan Tanzimat Fermanı, köklü dinî-idarî geleneklerden kopuşun ilk sinyali olarak yorumlanmıştır. Bu kopuşun somut sonuçları ise 17 yıl sonra ilan edilen Islahat Fermanı ile belirginleşmiştir.⁹⁶ Müslim ve gayr-ı Müslim tebaanın statü eşitliğini gündeme getiren *müsavât* meselesi, Yeni Osmanlıların en çok tartıştığı konulardan biri olmuştur. Osmanlı yönetimi, hem ayrılıkçı unsurların “eşitlik yok” tezini boşa çıkarmak, hem de Rusya tehdidine karşı Batı’nın desteğini almak adına bu yola gitmiştir. Ancak zımmî hukukunu temel alan hâkim şeriat anlayışında bu tür bir eşitlik bulunmadığından, gayr-ı Müslimlere Müslümanlarla aynı hakların tanınması, Yeni Osmanlılara göre şeriatın ihlali anlamına gelmektedir. Onlar, bu düzenlemenin eşitlikten ziyade gayr-ı Müslimlere imtiyaz sağladığını düşünerek, Islahat Fermanı’nı *İmtiyaz Fermanı* olarak adlandırmışlardır.⁹⁷

Müsavât meselesi, Tanzimat döneminin büyük ölçüde kanunlaştırmaya dayalı laikleştirme sürecinin temel dayanaklarından biridir. İlk düzenlemelerin ceza hukukunda yapılması sebebiyle, 1840, 1851 ve 1858 tarihli ceza kanunları, Osmanlı hukuk sisteminde

⁹² Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, 213.

⁹³ Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, 360.

⁹⁴ Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, 217-218.

⁹⁵ İhsan Sungu, *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar II* (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 802.

⁹⁶ Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, 52.

⁹⁷ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 54-56, 60.

laikleşmenin başlangıç belgeleri sayılmaktadır.⁹⁸ Bu süreçte, çok hâkimli mahkemelerin kurulmasıyla yargı alanı da kademeli olarak şer'î mahkemeler aleyhine genişlemiştir.⁹⁹ Bununla birlikte, laik yasaların meşruiyetini sağlamak adına onları şer'î referanslara dayandırma çabası da gözlenmiştir. Nitekim 1858 tarihli Fransız Ceza Kanunu'nun "ulu'l-emre ait tazir yetkisi" ile temellendirilmesi bu tür bir girişimi yansıtsa da, Yeni Osmanlıların bu düzenlemeyi şeriata aykırı bulmalarının önüne geçilememiştir.¹⁰⁰ Batı kaynaklı reformların doğrudan uygulanmasına karşı çıkan Yeni Osmanlılar, şer'î hukukun modern çağın ihtiyaçlarını karşılayabilecek özellikte olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre fıkıh, "ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunmaz" ilkesi gereği, değişen zamanlara uyum sağlayabilecek bir kapasiteye sahiptir.¹⁰¹ Ali Suavî de Avrupa'nın ilerlemesini akıl temelli hukuk yapısına bağlamakta, İslam hukukunun da aynı şekilde akla dayandığını vurgulamaktadır. İslam'da karşılığı bulunan kimi Batılı kavramların seçici biçimde alınabileceğini düşünen Yeni Osmanlılara göre bu yaklaşım, İslam dünyasının geri kalmışlığını aşmasının da anahtarıdır.¹⁰²

İslam toplumlarının geri kalmışlığı, yalnızca Müslüman düşünürlerin değil, Batılı entelektüellerin de tartışma konusu olmuştur. Oryantalist Ernest Renan, yayımladığı bir makalede İslam'ın ilerlemeye engel olduğu ve bu nedenle Müslümanların geri kaldığını öne sürmüştü; başta Namık Kemal olmak üzere birçok isim bu iddiaya karşı reddiyeler kaleme almıştır. Bu dönemde sıklıkla vurgulanan fikir, İslam'ın *mânî-i terakkî* olmadığı, hatta ilerlemeyi teşvik ettiği; esas sorunun Müslümanların İslam'a yeterince uymamaları olduğudur.¹⁰³ Yeni Osmanlılar, Avrupa medeniyetini güçlü kılan unsurların İslam'da bulunduğu inanarak, tarihsel süreçte üzeri örtülmüş kavramları gündeme taşımış ve bunları Batı'daki modern kavramlarla ilişkilendirmişlerdir. Bu çerçevede *usul-ü meşveret* ve *hükümet-i meşruta* demokrasiye, *şura* parlamentoya, *biat* ise seçime denk görülmüştür.¹⁰⁴ Meşrutiyet taraftarı olan bu aydınlara göre, meşrutî yönetim Batı'ya ait değildir; meşvereti emreden İslam'ın gereğidir.¹⁰⁵ Geri kalmışlığın temel nedeni olarak istibdat rejimini gören Yeni Osmanlılar, otoriter yönetimlerle mücadeleyi temel yönelim haline getirmişlerdir.¹⁰⁶ Kanun-u Esasî çerçevesinde anayasal ve parlamenter bir monarşi talep etmiş, hilafet ve saltanata karşı çıkmamışlardır. Eleştirilerini daha çok dinsizlikle suçladıkları Bâb-ı Âli bürokrasisine yöneltmişlerdir.¹⁰⁷

⁹⁸ Abdülhamit Kırmızı, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", *Cogito* 94 (2019), 14.

⁹⁹ İlber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik ve Hukukun Romanizasyonu", *Erdem* 9/27 (1997), 1206.

¹⁰⁰ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 63-64.

¹⁰¹ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 113-114.

¹⁰² Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 118-119.

¹⁰³ Sait Şimşek, "İslamcılık ve Kur'an", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 706.

¹⁰⁴ Yusuf Tekin - Birol Akgün, "İslamcılar-Demokrasi İlişkinin Tarihî Seyri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 653.

¹⁰⁵ Ahmet Ayhan Koyuncu, *İslamcılık ve Demokrasi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 167.

¹⁰⁶ Kara, *İslamcılığın Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, 21.

¹⁰⁷ Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 74.

Yeni Osmanlılar her ne kadar sıklıkla İslamcılığın öncüleri olarak anılsalar da, düşünsel çeşitlilikleri onları farklı ideolojik kategorilerle de ilişkilendirmeyi mümkün kılmaktadır. Ortaylı,¹⁰⁸ Yeni Osmanlıların fikir dünyasının modernist İslamcılıktan anayasacı liberalizme, Türkçülükten sosyalizme kadar geniş bir yelpazeye yayıldığını belirtmektedir. Daha da dikkat çekici olan, bu çeşitliliğin zaman zaman tek bir kişide dahi görülebilmesidir. Nitekim Kuntay,¹⁰⁹ Ali Suavî'deki fikrî çoğulluğa atıfla “bir yığın Suavî” ifadesini kullanmaktadır. Bu çeşitlilik, bazı araştırmacıların onları “İslamcılığı tartışmalı aydınlar”¹¹⁰ olarak nitelendirmesine yol açsa da, birçok modern kavramı İslamcılık bağlamında ilk kez gündeme getirenler oldukları açıktır.¹¹¹ Sonraki dönemlerin düşünsel ve örgütsel yapılarının onların mirası üzerinde gelişmiş olması, hareketin tarihsel önemini ortaya koymaktadır.¹¹²

3.2. Meşrutiyet İslamcılığı

Yeni Osmanlıların düşünsel mirası üzerinde gelişen harekete ilk kez *İslamcılık* adının verilmesi, bu fikrî yönelişin gerçek ve tutarlı bir akım haline geldiği II. Meşrutiyet sürecinde gerçekleşmiştir. Ondan İslamcılık olarak söz eden ilk isim, 1904'te kaleme aldığı “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı makalesiyle Yusuf Akçura olmuştur. Akçura doğrudan *İslamcılık* demese de, “İslamları hükümet-i mezkûre idaresinde siyaseten birleştirmek”, “Tevhid-i İslam politikası”, “İslamiyet politikası” ve “İslam siyaseti” gibi terkiplerle bu fikre karşılık gelen kavramlar kullanmıştır. Akçura'dan yaklaşık on yıl sonra Ziya Gökalp, 1913 tarihli “Üç Cereyan” adlı yazı dizisinde bu başlıkları yeniden ele almıştır.¹¹³ Kara'nın tespitine göre, İslamcılık kelimesi, onunla aynı anlamda olmak üzere *İslamlık* ve *İslamlaşmak* şeklinde ilk kez Gökalp'in bu yazılarında geçmektedir.¹¹⁴ Bu terimi açıkça kullanan bir diğer isim, 1914'te “İslam'da Dava-yı Kavmiyet” başlıklı makalesiyle Babanzade Ahmed Naim olmuştur. *İslamcı*, *İslamcı-Türkçü* veya *İslamcılık* gibi ifadeleri benimseyen Ahmed Naim, Akçura ve Gökalp'ten farklı olarak bu adlandırmayı eleştirel biçimde kullanmıştır. Görece daha geç bir tarihte, Said Halim Paşa da 1918'de yayımlanan eserine “İslamlaşmak” adını vermiş; bu terimi, İslam'ın inanç, ahlak, toplumsal ve siyasal yönlerini çağın ve çevrenin ihtiyaçlarına göre yorumlayıp uygulama çabası olarak tanımlamıştır.¹¹⁵

İslamcılığın müstakil bir fikir akımı olarak belirginleşmesine koşut olarak bu adla anılmaya başlayan hareket, II. Meşrutiyet sonrasının özgürlükçü atmosferinde diğer siyasî, sosyal ve kültürel hareketler gibi kendisini serbestçe ifade etme zemini bulmuştur. 1908 Jön Türk Devrimi sonrasında yalnızca ilk iki ayda 200'den fazla yayının neşir hakkı elde etmesi ve 1908-09 yıllarında sadece İstanbul'da 353 farklı gazete ve derginin çıkması, dönemin fikir

¹⁰⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2018), 276.

¹⁰⁹ Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci* (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2014), 239.

¹¹⁰ Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık*, 9, 11.

¹¹¹ Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought – A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 243.

¹¹² Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 276.

¹¹³ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler I*, 31-33.

¹¹⁴ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler I*, 33.

¹¹⁵ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi – Metinler Kişiler I*, 34-35.

özgürlüğü ortamını yansıtmaktadır.¹¹⁶ Bu ortam, İslam'ı kapsamlı bir siyasî ideoloji olarak ele alan İslamcı yayınlar açısından da verimli bir zemin oluşturmuş;¹¹⁷ modernitenin krizine yanıt olarak İslamcı bir diriliş ve modern bir İslamcılık anlayışının şekillenmesine olanak sağlamıştır.¹¹⁸ İslamcılığın ilk yayın organı *Sıraat-ı Müstakîm* dergisi, Mehmet Akif, Musa Kazım, Babanzade Ahmed Naim, Manastırlı İsmail Hakkı, Ahmed Hamdi Akseki, Şemseddin Günaltay gibi önemli isimleri yazar kadrosunda barındırmıştır.¹¹⁹ İslam dünyasının dört bir yanına ulaşması sayesinde büyük bir etki alanına sahip olan bu derginin yanı sıra, *Beyanü'l Hak*, *Volkan*, *İttihat-ı İslam*, *İslam Mecmuası* gibi yayınlar da İslamcılık düşüncesinin bu dönemde geniş kitlelere ulaşmasını sağlayan başlıca mecralar olmuştur.

II. Meşrutiyet İslamcıları da, Yeni Osmanlılar gibi usûl-ü meşveretin İslam'a en uygun yönetim biçimi olduğu konusunda genel bir uzlaşa içindedirler. Onların bu bağlamda öne sürdükleri gerekçeler, büyük ölçüde Yeni Osmanlılarınkilerle örtüşmektedir.¹²⁰ İstibdadı geri kalmışlığın, meşrutiyeti ise ilerlemenin temel şartı olarak görmektedirler. Meşrutiyete, *Frenk geleneği* veya *bid'at* olduğu gerekçesiyle bazı dinî çevrelerden itirazlar yöneltilmişse de,¹²¹ dönemin İslamcıları genel olarak meşrutiyeti İslamî bir heyecanla selamlamışlardır. Örneğin Şeyhülislam Musa Kazım, "İslam ve Terakki" adlı yazısında Müslümanların çöküşünü *istibdat kâbusuna* bağlamakta; İslam'ın ilerleme için gerekli tüm ilkeleri, özellikle de *şura-yı ümmet* prensibini içerdiğini belirtmektedir.¹²² Diğer yandan, Mustafa Sabri, "Meşrutiyet Üzerine" adlı yazısında, yönetimleri mutlakiyetçi ve meşrutî olarak sınıflandırmakta; meşrutiyeti, halkla hak temelli bir sözleşmeye dayandığı için daha insanî bulmaktadır.¹²³ Benzer şekilde Said Nursî de meşvereti, insanın sınırlı bilgi ve kudretine karşı sınırsız arzularına bir denge getiren, dolayısıyla zarurî bir yönetim tarzı olarak görmektedir.¹²⁴ Nursî'ye¹²⁵ göre istibdat, zorbalık ve zulmün kaynağı; meşrutiyet ise hem şariatın hem de toplumun saadetine temelidir.

Meşrutiyet taraftarlığı, dönemin İslamcılarını, Abdülhamid'in mutlakiyetine karşı mücadele eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne güçlü bir destek vermeye yöneltmiştir. İttihatçılar da Kanun-u Esasî'nin yeniden yürürlüğe konması ve Meclis-i Mebusan'ın açılması için çaba göstermektedirler. Bu süreçte, muhalefet cephesini genişletmek isteyen İttihatçılar, ulemanın ve İslamcıların desteğini almayı önemli görmüşlerdir. İstibdat karşıtlığı, yalnız İslamcıların değil, Osmanlıcılar, Batıcılar ve Türkçülerin de İttihat ve Terakki etrafında

¹¹⁶ Oya Dağlar, "II. Meşrutiyet'in İlanının İstanbul Basınındaki Yansımaları (1908)", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38 (2011), 142.

¹¹⁷ Doğan Duman, "Türkiye'de İslamcı Yayıncılık", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4-5 (1995), 78.

¹¹⁸ Jan A. Ali, "Modernity, it's Crises and Islamic Revivalism", *Religions* 14 (2023), 15.

¹¹⁹ Fahrettin Gün, *Din, Siyaset ve Laiklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 12.

¹²⁰ Tekin - Akgün, "İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihî Seyri", 654-655.

¹²¹ Kara, *İslamcıların Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, 95-96.

¹²² Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi - Metinler Kişiler I*, 123-124.

¹²³ Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi - Metinler Kişiler II*, 927-928.

¹²⁴ Metin Karabaşoğlu, "Said Nursî", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 285.

¹²⁵ Said Nursî, "Münazarat", *Eski Said Dönemi Eserleri* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2009), 208-210.

birleşmesine yol açmış, bu da partiyi bünyesinde farklı siyasî eğilimleri barındıran kozmopolit bir yapıya dönüştürmüştür.¹²⁶ II. Meşrutiyet'in ilanı, tüm kesimlerce bir hürriyet devrimi olarak karşılanmış, İttihatçılar özellikle İslamcı dergilerde yoğun övgüye mazhar olmuştur. Sıraat-ı Müstakîm başta olmak üzere birçok yayın organında, İttihat ve Terakki, *mukaddes bir cemiyet* olarak tanıtılmıştır.¹²⁷ Bu teveccühe karşılık İslamcı söylemler, parti programları ve kongre kararlarında giderek daha görünür hale gelmiştir. İttihatçılar mevlit okutmak ve ulemaya dersler verdirmek gibi dinî hassasiyetleri gözeten etkinliklere yönelmişlerdir.¹²⁸ Öte yandan, Akşin'e¹²⁹ göre, parti içinde güçlü bir laik eğilim de mevcut olmuşsa da, İslamcı unsurlar nedeniyle bu pek gündeme getirilmemiştir.

İstibdat karşıtlığı temelinde farklı kesimleri bünyesinde toplayan İttihat ve Terakki, Osmanlı'nın çok-milliyetli yapısına uygun biçimde, II. Meşrutiyet'in ilk döneminde resmî ve üst kimlik olarak *ittihad-ı anâsır* fikrini benimsemiştir.¹³⁰ Bu süreçte henüz Türkçü bir çizgi izlememekte, anayasa ve meclis aracılığıyla Osmanlı birliğini güçlendirme amacını ön planda tutmaktadır.¹³¹ Karpat'a göre, bu süreç, milliyetçilik ya da sekülerizmden çok, İttihatçıların merkezîleştirme politikaları nedeniyle kısa sürmüştür; bu politika, başlangıçta destek veren çevrelerde rahatsızlıklar yaratmıştır.¹³² Partinin Türkçülüğe yönelmesi ise özellikle Libya'nın işgali ve Arnavutların bağımsızlığı sonrasında belirginleşmiştir.¹³³ Tunaya'ya göre, 1911 sonrasında yükselen Türkçülük, İttihat ve Terakki'yi din-devlet ilişkilerinde seküler bir çizgiye çekmiştir. Bu kapsamda meşihat makamının yetkileri sınırlandırılmış, şer'îyye mahkemeleri adliye nezaretine bağlanmış, ilgili düzenlemeler hem parti programına yansımış hem de Meclis-i Mebusan'da yasalaştırılmıştır.¹³⁴ Sekülerleşme yönelimi, özellikle hukuk ve eğitim alanlarındaki düzenlemeler İslamcıların tepkisini çekmiş ve onları İttihatçılardan uzaklaştırmıştır. Başlangıçta büyük umut bağladıkları bu hareketten kopan İslamcılar, Hürriyet ve İtilaf Cemiyeti gibi muhalefet partilerine yönelerek ve siyasî dernekler kurarak etkili olmaya devam etmişlerdir.¹³⁵ Giderek otoriterleşen İttihatçılar ise, 1916'ya kadar İslamcılıkla Türkçülük arasında sentez kurma çabasını sürdürmüş, bu tarihten sonra ise Türkçülüğe kesin bir yönelim göstermişlerdir.¹³⁶

¹²⁶ Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*, 70-71.

¹²⁷ Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 99-100.

¹²⁸ Kara'dan aktaran Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*, 72.

¹²⁹ Sina Akşin, "Siyasal Tarih (1908-1923)", *Türkiye Tarihi IV, Çağdaş Türkiye 1908-1980* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2000), 35.

¹³⁰ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasî Gelişmeler* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001), 135.

¹³¹ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 681.

¹³² Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 682-683.

¹³³ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 683-684.

¹³⁴ Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 100.

¹³⁵ Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 105-106.

¹³⁶ Fahrettin Altun, "M. Şemseddin Günaltay", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 164.

3.3. Millî Mücadele ve İslamcılık

I. Dünya Savaşı'na, İttihatçıların muhalefeti bastırıldığı ve tam denetim sağladığı bir ortamda girilmiştir.¹³⁷ Savaşın kaybedilmesiyle önde gelen İttihatçılar yurtdışına kaçmış, parti ise 1918'deki son kongresiyle kendini feshetmiştir. Ancak bu karar yalnızca İstanbul'daki örgütsel yapıyı sonlandırmış, hareket Trakya ve Anadolu'da varlığını sürdürmüştür. İtilaf Devletlerinin Osmanlı topraklarını işgale giriştiği süreçte, Anadolu'da 1919-1922 Millî Mücadele dönemi başlamıştır. Bu kritik evrede İslamcılar arasında önemli görüş ayrılıkları yaşanmış; kimileri Saray'ın ve İstanbul Hükümeti'nin yanında yer alırken, kimileri işgale karşı Anadolu'daki direnişi desteklemiştir.¹³⁸ Başarılı olamayacağı düşüncesinden hareketle direnişe karşı çıkanlar, galip devletlerle iyi ilişkiler kurmayı daha az zarara uğramanın yolu olarak görmüşlerdir. Nitekim Saray da, yaklaşan barış görüşmelerinde özellikle İngiltere nezdinde olumlu bir izlenim yaratma stratejisi izlemiştir.¹³⁹ İnalçık'a¹⁴⁰ göre, Padişah ve Damat Ferit hükümeti, İngilizlerin, halifenin İngiliz vesayeti altında Anadolu ve Arabistan'ı kapsayan bir devleti yönetmesine izin vereceği yönündeki vaadine güvenmiş ve bu doğrultuda bir gelecek ummuştur. Bazı İslamcılar, Anadolu'daki direnişe, onun İttihatçılar tarafından yönlendirildiği gerekçesiyle de karşı çıkmışlardır. Saray'ı destekleyen Hürriyet ve İtilaf Cemiyeti, direnişi İttihatçılıkla itham etmiştir.¹⁴¹ Cemiyetin kurucularından Mustafa Sabri direnişi suçlayan bir bildiri yayımlamış, ayrıca tavrını yeterince sert bulmadığı hükümeti protesto amacıyla Şeyhülislamlık görevinden istifa etmiştir (Şentürk, 2015, 103). Direnişe yönelik *İttihatçı* nitelmesi tümüyle haksız da değildir. Zira İttihatçılar, savaşın kaybı durumunda işgallere karşı bir direniş planlamış ve çeşitli bölgelere gizli mühimmat depoları kurmuşlardır.¹⁴² Yurtdışına kaçan Talat Paşa'nın tavsiyesiyle de, geçici lider olarak Mustafa Kemal Paşa ön plana çıkarılmıştır.¹⁴³ Karpat'a¹⁴⁴ göre, Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin büyük kısmı, daha sonra CHP'nin temelini oluşturacak olan eski İttihat ve Terakki şubeleri üzerinden örgütlenmiştir.

Anadolu'daki direnişe destek veren İslamcılar ise, sonraki dönemlerde gösterilen tüm değersizleştirme çabalarına rağmen Millî Mücadele'nin başarısında önemli bir rol oynamışlardır.¹⁴⁵ Anadolu'nun birçok yerinde müftü, âlim, hoca ve şeyhler, vaaz ve konuşmalarıyla halkı direnişe teşvik etmiş, mücadeleye aktif olarak katılmışlardır. Mardin'e¹⁴⁶

¹³⁷ Toby Ewin, "Time to Talk Turkey: The British Naval and German Military Missions to the Ottoman Empire in 1912-14", *The Mariner's Mirror* 109/3 (2023), 368-369.

¹³⁸ Şentürk, *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*, 103.

¹³⁹ Erik Jan Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salıhoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 176.

¹⁴⁰ Halil İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007), 13.

¹⁴¹ Tunaya'dan aktaran Ertan Erol, *Tanrıya Uzak Merkeze Yakın - Meksika ve Türkiye'de Çevre Kapitalizminin Tarihsel Sosyolojisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020), 129.

¹⁴² Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, 132.

¹⁴³ İsmail Akbal - İsmail Hacıfettahoğlu, "Millî Mücadele Dönemi", *Osmanlı'dan İkibinli Yıllara Türkiye'nin Politik Tarihi: İç ve Dış Politika*, ed. Adem Çaylak vd. (Ankara: Savaş Yayınevi, 2009), 139.

¹⁴⁴ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 80.

¹⁴⁵ Mehmet Doğan, "Nurettin Topçu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 440.

¹⁴⁶ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 28.

göre, bağımsızlık savaşının genellikle göz ardı edilen bir İslamî dayanağı vardır; özellikle taşrada vilayet yönetimlerine paralel ve halka daha yakın olan dinî yapılar bu süreçte belirleyici olmuştur. Nitekim birçok yerde direniş, doğrudan din adamları tarafından örgütlenmiştir. Bu isimlerden biri olan Ankara Müftüsü Börekçizade Mehmet Rifat, İstanbul hükümetinin Kuva-yı Milliye aleyhine yayımladığı fetvaya karşılık, 153 müftünün imzasını taşıyan Ankara Fetvası'nı yayımlamıştır.¹⁴⁷ Ulemanın bu süreçteki rolüne dair Orgeneral Kazım Özalp'in "O gayr-ı müsait ahval ve şerait içinde muhterem ulemamız öne geçmiş, münhasıran telkin ve irşat ile iktifa etmemiş, millî kuvvetlerin başında çarpışmışlardır" sözü Kutay¹⁴⁸ tarafından aktarılmaktadır. Ayrıca, Mehmet Akif ve Eşref Edip gibi İslamcı düşüncenin öncüleri de mücadelede ön saflarda yer almış; vaaz ve yazılarıyla halkı birlik olmaya çağırmışlardır. Özellikle Mehmet Akif'in Kastamonu Nasrullah Camii'nde verdiği ve Sevr Antlaşması'nın sonuçlarını anlattığı vaazı, basılarak doğu illerine dağıtılmıştır.¹⁴⁹

Millî Mücadele döneminde halkı seferber edebilmek amacıyla başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere direnişin askerî liderlerinin İslamî sembol ve kavramlara sıkça başvurdukları görülmektedir. Mustafa Kemal Paşa, Anadolu'daki din adamlarından halkın dinî duygularını güçlendirecek vaazlar vermelerini istemiş,¹⁵⁰ Balıkesir Zağnos Paşa Camii'nde yaptığı konuşmada da bu duyguları bizzat kendisi harekete geçirmeye çalışmıştır.¹⁵¹ Aynı doğrultuda, Mehmet Akif'in Ankara'ya davet edilmesi ve İslamcı Sebilürreşad dergisinin Millî Mücadele boyunca Ankara'da yayımlanması dikkat çekicidir. Dergi, maddî destek görmüş ve dağıtımı doğrudan Meclis eliyle gerçekleştirilmiştir.¹⁵²

Mücadele liderlerinin bu süreçte izlediği yöntemler arasında gazete ve dergi çıkarılması, bildiri ve beyannameler yayımlanması, kongre ve cemiyet faaliyetleri ile dinî sembollerden istifade yer almaktadır.¹⁵³ Bu yönüyle Millî Mücadele, hem kurucu kadronun İslamî referanslara yaslandığı hem de Anadolu halkı tarafından bir *inanç müdafaası* olarak algılandığı bir süreç olmuştur.¹⁵⁴ Nitekim Rustow'a göre,¹⁵⁵ bu yeni cumhuriyetin dinî sembollerle örülü bir zeminden doğduğu, yalnızca İstiklal Marşı'nın ilk on mısraından bile anlaşılabilir.

¹⁴⁷ Gotthard Jaeschke, "Türk Kurtuluş Savaşında Milliyetçilik ve Din", çev. Aytunç Ülker, *Tarih Okulu Dergisi* 2 (2009), 94.

¹⁴⁸ Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972), 383.

¹⁴⁹ Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 85.

¹⁵⁰ Jaeschke, "Türk Kurtuluş Savaşında Milliyetçilik ve Din", 94.

¹⁵¹ İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 32.

¹⁵² Doğan, "Nurettin Topçu", 440.

¹⁵³ Metin Hülagu, *İslam Birliği ve Mustafa Kemal* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 45-61.

¹⁵⁴ Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar - Nurcular, Nakşîler, Millî Görüş, AK Parti*, 68-69.

¹⁵⁵ Rustow'dan aktaran Bulut, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", 910.

Tablo: Cumhuriyet'e giden süreçte İslamcılığın temel özelliklerinin dönemsel karşılaştırması

Dönem	Öncüler/Aktörler	Fikrî/İdeolojik Vurgular	Yayın Araçları	Siyasî/Sosyal Etkiler
Yeni Osmanlılar (1867-1873)	Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavî vb.	İstibdat karşıtlığı, şeriat ve meşveret temelli yönetim talebi, laikleşme eleştirisi, İslam-Batı sentezi çabaları	Basîret gazetesi, çeşitli yazılar	Kamuoyunun oluşumu, dinî bilginin sivilleşmesi, kültürel dönüşüm
II. Meşrutiyet İslamcılığı (1908-1918)	Mehmet Akif, Babanzade Ahmed Naim, Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım, Ahmed Hamdi Akseki vb.	İslamcılığın müstakil fikir hareketi olarak ortaya çıkışı, istibdat karşıtlığı, usûl-ü meşveretin İslamî temelde meşrulaştırılması, İslam-Batı sentezi çabaları	Sıraat-ı Müstakîm, Beyanü'l Hak, Volkan, İttihad-ı İslam, İslam Mecmuası	Özgürlükçü ortam, kamuoyunda görünürlük, fikirlerin yaygınlaşması, İttihat ve Terakki ile ilişkiler, yeni siyasî oluşumlar
Millî Mücadele Dönemi (1919-1922)	Mehmet Akif, Eşref Edip, Börekçizade Mehmet Rifat vb.	İslamî referanslara dayalı direniş, halkın seferberliği, dini sembollerin siyasî kullanımına destek	Sebilürreşad dergisi, vaazlar, beyannameler, bildiriler	Anadolu'da direnişin örgütlenmesi, halk desteği, cumhuriyetin dinî zeminden doğuşu

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Bu çalışma, modern bir siyasî ideoloji olarak İslamcılığın Osmanlı'nın son döneminde hangi dinamiklerden doğduğunu ve nasıl şekillendiğini kavramsal ve tarihsel bağlamı içinde ele almıştır. İslamcılığın yalnızca dinî bir yönelim olarak değil, aynı zamanda modernliğin bir ürünü olarak sistemli ve kapsamlı bir siyasal ideoloji şeklinde ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Bu yönüyle İslamcılık, hem geleneksel İslamî referansları kullanmış, hem de modern dünyanın sorunlarına bu referanslar ışığında çözümler üretmeye çalışmıştır. Batı karşısındaki gerileme, çöküş ve çözülme sürecinde İslamcılık, Osmanlı aydınları için bir yeniden diriliş fikrini temsil etmiş, bir kurtuluş ideolojisi işlevi görmüştür.

İslamcılığın tanımı konusundaki zorluklara dikkat çekilen çalışmada, bu zorluğun hareketin içsel çeşitliliği ve tarihsel olarak farklı anlamlar kazanması gibi sebeplerden kaynaklandığı belirtilmiştir. Geniş anlamıyla İslamcılık kadim bir öze dönüş çağrısını ifade ederken, dar anlamıyla modern döneme özgü ideolojik bir yapılanmayı temsil etmektedir. Bu ayrım, hem literatürdeki kavramsal çeşitliliği hem de metodolojik yaklaşımı belirleyen bir unsur olarak ele alınmıştır. Aynı şekilde, İslamcılığın modernleşme ve ideoloji kavramlarıyla olan ilişkisi de, onun Batı kökenli siyasal düşünce biçimleri ve fikir yapılarıyla kurduğu karmaşık ilişkiyi gözler önüne sermektedir.

Çalışma, İslamcılığın doğuşunda Yeni Osmanlıların fikrî mirasını, II. Meşrutiyet döneminde ise siyasal ve örgütsel olarak billurlaşma sürecini incelemiş, düşünsel süreklilik ve dönüşüm noktalarını analiz etmiştir. Meşrutiyet İslamcılığı, anayasal yönetimi İslam'la uzlaştırma çabası etrafında şekillenmiş ve birçok düşünür bu dönemde İslamcılık düşüncesine yön vermiştir. Aynı zamanda İttihatçılarla kurulan stratejik ittifak, zamanla ideolojik

ayrışmalara ve yeni pozisyon alışlara evrilmiştir. Millî Mücadele yıllarında da İslamcılığın belirginleştiği ve halkın seferber edilmesinde etkin bir rol üstlendiği görülmektedir. Anadolu direnişine katılan din adamları, vaaz ve fetvalarıyla Millî Mücadele'nin meşruiyet zemininin oluşmasında ciddi katkı sağlamış, İslamcı entelektüeller propaganda ve yayın faaliyetleriyle mücadeleye anlamlı bir destek vermişlerdir. Bu süreç, İslamcılığın sadece fikir düzeyinde değil, toplumsal düzlemde de etkin bir aktör olarak kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Modern siyasal düşünce tarihinin önemli fikir akımlarından biri haline gelmiş olan İslamcılık, netice itibarıyla çok boyutlu bir hareketi ifade etmektedir. Burada, onun kavramsal karmaşıklığını, tarihsel bağlamını ve gelişim evrelerini analiz ederek hem alandaki literatüre katkı sunmak hem de güncel İslamcılık tartışmalarının kavramsal ve tarihsel kökenlerine dikkat çekmek amaçlanmıştır. Zira İslamcı düşünce, günümüzdeki din, siyaset ve toplum ilişkilerini anlamlandırmada hâlâ önemli bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Kamusal meselelere ilişkin kimi tutumlar, Osmanlı dönemi İslamcılığının bıraktığı kavramsal miras üzerinden şekillenmekte; “ümme bilinci”, “İslamî kimliğin korunması” gibi temalar çağdaş tartışmalarda merkezî konumunu muhafaza etmektedir. Bu bakımdan, İslamcılığın geçmişteki ideolojik yönelimleri, çağdaş İslamcı perspektiflerin anlaşılmasında süreklilik arz eden bir zemin sunmaktadır.

Bununla birlikte, İslamcılığın modernleşme tecrübesine geçmişte verdiği tepkiler, bugün de İslam dünyasında süregelen kimlik arayışlarının ve dinî düşüncenin siyasal tezahürlerinin arka planını aydınlatmaktadır. Her ne kadar post-İslamcı yönelimler günümüz toplumsal ve siyasal gerçekleri karşısında tarihsel temaların bir dönüşümünü ifade etse de, tarihsel miras belirli topluluklar ve aktörler için anlamlı bir referans olma işlevini hâlâ sürdürmektedir. Sosyal adalet, toplumsal eşitsizlik veya küresel neoliberal politikaların eleştirisi ekseninde şekillenen söylemler, özellikle politik ve toplumsal kimliğini İslamî değerler üzerinden inşa eden birey ve topluluklar için önemini korumaktadır. Devlet veya sivil toplum içinde İslamî referanslarla hareket eden aktörler, bu söylemleri meşruiyetlerini güçlendirmek ve belirli politik hedefleri desteklemek için kullanabilmektedir.

İslamcılığın tarihsel kökenleri ile çağdaş dönüşümleri arasındaki ilişkinin daha derinlemesine incelenmesinin, gelecekteki çalışmalara yeni kavramsal imkânlar sunabileceği değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, farklı dönem ve coğrafyalardaki İslamcı tecrübelerin karşılaştırmalı olarak ele alınması, hem hareketin içsel çeşitliliğini hem de modern siyasal düşünceyle etkileşimini daha görünür kılabilir. Böylece, İslamcılığın yalnızca geçmişin ideolojik bir mirası değil, aynı zamanda çağdaş dünyayı anlamlandırma biçimlerinden biri olarak nasıl dönüştüğü daha kapsamlı biçimde anlaşılabilir.

Yazarlık Katkısı: Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı:

1. Sorumlu yazar: Nazırhan Şener: Kaynak tarama, metodoloji, yorum ve yazma: (%50),
2. Yazar: Prof. Dr. İhsan Toker: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme: (%50).

Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. İhsan Toker danışmanlığında Nazırhan Şener tarafından hazırlanan "İslamcılığın İslamcı Eleştirisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Yazarlar olarak aramızda ve/veya başka kurum ve kuruluşlarla herhangi bir çıkar çatışması durumu bulunmamaktadır.

Etik Kurul Beyanı: Araştırma kaynak taraması ve doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Akbal, İsmail - Hacıfettahoğlu, İsmail. "Millî Mücadele Dönemi". *Osmanlı'dan İkibinli Yıllara Türkiye'nin Politik Tarihi: İç ve Dış Politika*. ed. Adem Çaylak vd. Ankara: Savaş Yayınevi, 2009.
- Akdoğan, Yalçın. *Siyasal İslam – Refah Partisi'nin Anatomisi*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Akşin, Sina. "Siyasal Tarih (1908-1923)". *Türkiye Tarihi IV, Çağdaş Türkiye 1908-1980*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
- Aktay, Yasin. "Sunuş". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Albayrak, Sadık. *Türkiye'de İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Risale Yayınları, 1989.
- Ali, Jan A. "Modernity, its Crisis and Islamic Revivalism". *Religions* 14/1 (2023), 15.
- Altun, Fahrettin. "M. Şemseddin Günaltay". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Altun, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı – Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Al-Shuqairat, Hussein Raja - Aldajah, Mohanad Nayef. "Islamic Historiography and Modernity: A Systematic Literature Review on the Evolution of Muslim Societies in the Postcolonial Era." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 15/1, (2025), 240-260.
- Babahan, Ali. "Modernization and Ideological Divergence Among the Bureaucracy in the Late Ottoman Empire: Suggestion for a New Classification". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 8, (2021), 23-45.
- Becker, Carl-Heinrich. "Panislamizm". *Siyasî İslam ve Panislamizm*. der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ. Ankara: Rehber Yayınları, 1993.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Bulaç, Ali. "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bulut, Yücel. "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Çınar, Menderes. *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2005.
- Dağlar, Oya. "II. Meşrutiyet'in İlanının İstanbul Basınındaki Yansımaları (1908)". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38 (2011), 141-159.
- Doğan, D. Mehmet. "Nurettin Topçu". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce – İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Duman, Doğan. "Türkiye'de İslamcı Yayıncılık". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4-5 (1995), 77-94.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- El-Affendi, Abdelwahab. "Sudan'da İslamcılık: Öncesi, Sonrası ve Arası". *Post-İslamcılık – Siyasî İslam'ın Değişen Yüzü*. çev. Emek Ş. Ataman. der. Asef Bayat. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Erkilet, Alev. *Bir Müslüman İslamcılık, İslam Birliği ve Ümmete Nasıl Bakmalı?* İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.
- Erol, Ertan. *Tanrıya Uzak Merkeze Yakın – Meksika ve Türkiye'de Çevre Kapitalizminin Tarihsel Sosyolojisi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.
- Ewin, Toby. "Time to Talk Turkey: The British Naval and German Military Missions to the Ottoman Empire in 1912-14". *The Mariner's Mirror* 109/3, (2023), 365-369.

- Geertz, Clifford. "Ideology as a Cultural System". *Ideology and Discontent*. ed. David Apter. New York: Free Press, 1964.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Gün, Fahrettin. *Din, Siyaset ve Laiklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. Nasuh Uslu. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- Hülagu, Metin. *İslam Birliği ve Mustafa Kemal*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- İnalcık, Halil. *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007.
- Jaeschke, Gotthard. "Türk Kurtuluş Savaşında Milliyetçilik ve Din". çev. Aytunç Ülker. *Tarih Okulu Dergisi* 2 (2009), 83-95.
- Kara, İsmail. "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 29-55.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasî Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail. "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi - Metinler Kişiler I*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi - Metinler Kişiler II*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Karabaşoğlu, Metin. "Said Nursi". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Karpat, Kemal Haşim. *İslam'ın Siyasallaşması*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Khairullin, Timur R. "Trends in Political Islam: Transition Towards Liberalization". *Herald of the Russian Academy of Sciences* 92/2, (2022), 100-104.
- Kırmızı, Abdülhamit. "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları". *Cogito* 94 (2019), 1-17.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. *İslamcılık ve Demokrasi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Krysa, Isabella. *The Rise of Islamism in Turkey: Failure of Kemalism or a New Development Alternative?* Unpublished Thesis of the Degree of Master of Arts in International Development Studies. Ottawa: Saint Mary University, 2011.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Sarıklı İhtilalci*. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2014.
- Kutay, Cemal. *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Söylemi*. çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought - A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. New Jersey: Princeton University Press, 1962.
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri - 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Nursi, Said. "Münazarat". *Eski Said Dönemi Eserleri*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2009.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı Devletinde Laiklik ve Hukukun Romanizasyonu". *Erdem* 9/27 (1997), 1201-1208.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2018.
- Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid - Hatıralarım*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1986.
- Ozan, İbrahim Halil - Arı, Mehmet Salih. "II. Abdülhamid ve İslamcılar: Muhalefet, Yanılgı ve Pişmanlıklar". *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020), 1-21.

- Özcan, Azmi. "İttihad-ı İslam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23/470-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özdalga, Elisabeth. *İslamcılığın Türkiye Seyri - Sosyolojik Bir Perspektif*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslam'ın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Sartori, Giovanni. "Politics, Ideology and Belief Systems". *American Political Science Review*, Vol. LXIII, Marc 1969.
- Smith, Anthony David. *Toplumsal Değişme Anlayışı*. çev. Ülgen Oskay. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.
- Sungu, İhsan. *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar II*. İstanbul: MEB Yayınları, 1999.
- Şankitî, Muhammed Muhtar. *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz - Büyük Fitneden Arap Baharına*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Şentürk, Hulusi. *Türkiye'de İslamî Oluşumlar ve Siyaset - İslamcılık*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.
- Şimşek, Sait. "İslamcılık ve Kur'an". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Tantik, Abdülaziz. *İslamcılığın Arayışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Tekin, Yusuf - Akgün, Birol. "İslamcılar-Demokrasi İlişkinin Tarihî Seyri". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Telli, Rüya - Yılmaz, Ayşenur. "Geç Dönem Osmanlı Modernleşmesine Genel Bir Bakış". *Liberal Düşünce Dergisi* 25/100 (2020), 9-35.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasî Gelişmeler*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2003.
- Ünsal, Fatma Bostan. "Mehmet Akif Ersoy". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - İslamcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Vambéry, Arminius. "Panislamizm". *Siyasî İslam ve Panislamizm*. der. Mümtaz'er Türköne, Ümit Özdağ. Ankara: Rehber Yayınları, 1993.
- Wallerstein, Immanuel. *Dünya Sistemleri Analizi - Bir Giriş*. çev. Ender Abadoğlu, Nuri Ersoy. İstanbul: BGST Yayınları, 2011.
- Yavuz, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar - Nurcular, Nakşîler, Millî Görüş ve AK Parti*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Yıldırım, Ercan. *Neoliberal İslamcılık*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Zürcher, Erik Jan. *Millî Mücadelede İttihatçılık*. çev. Nüzhet Salihoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar

Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 311-326.

Mercimektepe Höyük: An Overlooked Early Bronze Age Settlement in Central Anatolia

Orta Anadolu'nun Gözden Kaçmış Erken Tunç Çağı Yerleşimi: Mercimektepe Höyük



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
27.09.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
20.12.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
28.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Dr. Faculty Member Aslı Kahraman ÇINAR
Yozgat Bozok University. Faculty of Science and
Letters, Department of History.
Yozgat, TÜRKİYE.



Abstract

Yozgat possesses numerous untapped historical and archaeological sites awaiting exploration, one of which is Mercimektepe Höyük. One such archaeological site is Mercimektepe Höyük. Listed in the Ministry of Culture and Tourism's register of certified archaeological sites, Mercimektepe Höyük covers an area of approximately 14 acres and is located on the left side of the Yozgat-Sivas Highway, in the Esentepe district. The land has been damaged by years of farming, and the water reservoir built directly on top of it has further exacerbated this damage. Mercimektepe Höyük served as a settlement site at the end of the 3rd millennium BCE and then in the 2nd millennium during the Hittite period. Research has revealed that this site belongs to a culture contemporary with the Alishar culture. This study will provide information about the drilling studies, rescue excavations, and excavation studies conducted on Mercimektepe Höyük to date. This study aims to present the artefacts..." veya "The objective of this study is to document the artefacts found in the excavations at the mound with original photographs, to contribute to the gap in the literature, and to be one of the first studies on the subject.

Keywords: History, Early Bronze Age, Old Hittite Period, Central Anatolia, Yozgat, Mercimektepe Höyük.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Çınar, Aslı Kahraman. "Mercimektepe Höyük: An Overlooked Early Bronze Age Settlement in Central Anatolia". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 311-326. <https://doi.org/10.5281/zenodo.18071488>

CC BY-NC 4.0 DEED

Öz

Yozgat, henüz araştırılmamış ve keşfedilmeyi bekleyen tarihî ve arkeolojik alanlara ve kalıntılara sahiptir. Bu arkeolojik alanlardan biri de Mercimektepe Höyük'tür. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın tescilli arkeolojik sit alanları envanterinde yer alan Mercimektepe Höyük, yaklaşık 14 dönümlük bir alan kaplamakta olup Yozgat-Sivas Karayolu'nun sol tarafında, Esentepe mevkinde bulunmaktadır. Alan, uzun yıllar süren tarımsal faaliyetler nedeniyle tahrip olmuş; üzerine doğrudan inşa edilen su deposu bu tahribatı daha da artırmıştır. Mercimektepe Höyük, M.Ö. 3. binyılın sonlarında ve daha sonra M.Ö. 2. binyılda Hitit döneminde yerleşim yeri olarak kullanılmıştır. Yapılan araştırmalar, höyüğün Alishar kültürü ile çağdaş bir kültüre ait olduğunu göstermiştir. Bu çalışma, Mercimektepe Höyük'te gerçekleştirilen sondaj çalışmaları, kurtarma kazıları ve sistematik kazılar hakkında bilgi sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca kazılarda ele geçen buluntuların özgün fotoğraflarıyla birlikte tanıtılması, literatürdeki boşluğun doldurulmasına katkı sağlanması ve konu üzerine yapılan ilk çalışmalardan biri olma niteliği taşıması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Erken Tunç Çağı, Geç Hitit Dönemi, Orta Anadolu, Yozgat, Mercimektepe Höyük.

1. INTRODUCTION

The Palaeolithic period is the longest period of prehistory. The most important data from this period are stone tools. No data from this period has been found in surface surveys conducted in Yozgat.¹ The city's first prehistoric settlements date back to the Late Neolithic period. One of the two archaeological sites where these first settlements were found is the Rıdvan Castle Mound.² The other settlement is the Karakaya Tepe settlements between the villages of Ocaklı and Aşağıkarahacılı in the district of Sorgun. The density of mound-type settlements in the region, spanning from the end of the Late Neolithic Age to the Early Chalcolithic Age, is noteworthy. Yozgat Province, which includes centres such as Alishar, Uşaklıhöyük (Zippalanda), Kerkenes, and Tavium, is known as the core region of the Hittites, who became an important political and military power in the middle of the 2nd millennium BCE.³ The region became acquainted with writing during the Assyrian Trade Colonies Period (1772-1718 BCE).⁴ The first written documents in Yozgat date back to this historical period. A large part of Central Anatolia, including Yozgat, has been known as the 'Hatti Land' since ancient times. This name dates back to a letter written by the Akkadian king Naram-Sin (2254-2218 BCE) describing his struggle with the king of Kaniš, Zipani. In addition, Yozgat is considered one of the central regions of the Hittites because some Hittite cities are located within the province's borders. Surface surveys conducted in Yozgat province have identified sixty mounds in the region. Pottery, vessels and materials from different periods, such as the Early Bronze Age, Middle and Late Bronze Age, Colonial Age, Hittite Period, Iron Age, Hellenistic Period, Roman Period and Byzantine Period, have been found in these mounds.⁵

¹ Ozan Özbudak, "Tarih Öncesi Dönemde Yozgat", *Yozgat Arkeoloji ve Sanat Tarihi* (Ankara: Akçağ, 2023), 1/3-4.

² Serkan Erdoğan, S. Güngör Uyak, "Arkeolojik Araştırmalar ve Yazılı Belgeler Işığında Eski Çağ'da Yozgat", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 286.

³ Hacer Sancaktar, "Yeni Araştırmalar Işığında Yozgat ve Çevresinin Arkeolojisi", *Yozgat Arkeoloji ve Sanat Tarihi* (Ankara: Akçağ, 2023), 1/57.

⁴ Gojko Barjamovic, *Ups and Downs at Kanesh: Chronology, History and Society in the Old Assyrian, Period* (Leiden: Nederlands Instituut vor Het Nabije Oosten, 2012), 3.

⁵ Turgut Yiğit, "Akkadlar Devrinde Anadolu'nun Siyasal Yapısı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 40/3-4 (2000), 23.

The first concrete evidence of the Neolithic Period (7500-6000 BCE) was found during surface surveys conducted by Associate Professor Hacer Sancaktar and her team at the Rıdvan Kalesi Höyük in the village of Kazankaya in Aydıncık.⁶ When it comes to the Chalcolithic Period (6000-3500 BCE), the first settlements from this period are exemplified by centres such as Söğütçükpınarı in Yerköy district, Kayalıboğaz in Yenifakılı district, Dabaniyanık in Aydıncı district, and Çomuağıl in Boğazlıyan district.⁷

One of the most important mounds from the Hittite period is Alishar Höyük. Located in the village of Alishar in the district of Sorgun, the mound is situated between Boğazköy/Hattuşa and Kültepe/Kaniş, two major centres of Anatolian Bronze Age culture, and is one of the largest settlements in the basin.⁸ The first traces of life at Alishar Höyük date back to the Chalcolithic Age.⁹ Excavations were carried out at the mound between 1927 and 1932 under the leadership of Von der Osten and between 1993 and 1994 under the leadership of Ronald L. Gorny. It is one of the rare settlements in Anatolia that has been inhabited in every period from the Late Chalcolithic Age to the present day.¹⁰ One of the Hittite settlements in the region is Uşaklı Höyük. Archaeological, geomorphological and geophysical research has been ongoing since 2013 at Uşaklı Höyük, located in the village of Büyük Taşlık in the Sorgun district of Yozgat, and its surroundings.¹¹ Due to its strategic location and favourable environmental conditions, the mound has seen continuous settlement spanning the Late Chalcolithic, Bronze, and Iron Ages, as well as the Roman-Byzantine period. This mound is accepted as the city of Zippalanda, one of the centres where the Hittite kings carried out their cult pilgrimages.¹² Çadır Höyük is located near the village of Peyniriyemez in the Sorgun district of Yozgat province. Since the 1990s, both surface research and excavation work have been carried out at Çadır Höyük. Studies have determined that the earliest settlement of the mound dates back to the Early Chalcolithic Age. The settlement that began in the Early Chalcolithic Age continued uninterrupted until the Byzantine period.¹³ Another ancient settlement, Yassı Höyük, is located near the village of Yassihüyük, which is affiliated with the centre of Yozgat. The first studies here were conducted in 2004 by a team led by Prof. D. Mario Fales. Strobel and Gerber first visited the site in 2001-2002 and conducted some research. In general, remains from the Hittite period and the Iron

⁶ Hacer Sancaktar, Kudret Sezgin, "Yozgat İli Geç Demir Çağından Geç Antik Döneme Kadar Kale Yerleşimleri ve Savunma Yapıları", *MASROP e-dergi* 1-2 (2020), 1-2.

⁷ Achro Omura, "1990 Yılı Orta Anadolu'da Yürütülen Yüzey Araştırmaları", *Araştırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara, 1992), IX/543.

⁸ Önder İpek, Semih Gerçek, "Hitit Döneminde Yozgat", *Yozgat Arkeoloji ve Sanat Tarihi* (Ankara: Akçağ, 2023), 1/10.

⁹ Celal Tuna, *Mağaradan Kente Anadolu'nun Eski Yerleşim Yerleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 1/133.

¹⁰ Ronald L. Gorny, "The Alishar Regional Project (1993-1994)", *The Biblical Archaeologist* 58/1 (1995), 52.

¹¹ Stefania Mazzoni, F. Pecchol Daddi, *The Uşaklı Höyük Survey Project (2008-2012), A Final Report* (Firenze: Firenze University Press, 2015), 22.

¹² Aslı Kahraman Çınar, Tolgahan Arun, "Hitit Antik Şehri Zippalanda'nın Yozgat Turizmi Açısından Değeri", *II. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı* (Yozgat, 2017), 1/91.

¹³ Ronald L. Gorny, "2002-2005 Arasındaki Çadır Höyük'te Düzenlenen Arkeolojik Kazı Çalışmaları İkinci Bin Yerleşimleri", *İDOL Arkeologlar Derneği Dergisi* 8/30 (2006), 8.

Age are excavated from different parts of the mound. Based on festival texts describing the cult journeys of Hittite kings, it is thought that this was the Hittite city of Tahirpa.¹⁴

Mercimektepe Höyük is one of the settlements dating back to the Early Bronze Age. Musa Özcan, the first director of the Mercimektepe excavations, describes the location of the mound in his 1986 report as follows. "It is located 500 m. east of the city centre and north of Yozgat Sivas highway. Mercimektepe Höyük, which rises from the road and descends to Yozgat Stream with a steep slope in the north, has a dominant position in Yozgat and covers an area of approximately 14 acres and measures 100x140 m2. Agricultural works and other factors over time have caused the cultural layers in the mound to be destroyed to a great extent."¹⁵ Thirty years have passed since these statements and today Mercimektepe Höyük remains in the centre of Yozgat city. It falls just behind the bazaar connected to the settlement called Yimpaş Tokiler opposite the Governor's building. When it is described via Sivas Street, which is an intercity road and probably the road used by the Hittite kings, it is located diagonally across the Novada shopping centre. This situation can be considered as a disadvantage rather than an advantage for Mercimektepe Höyük, which is so far inside the city today.

In the TAY (Archaeological Structures of Turkey) reports, the altitude of the mound is given as 1335 m. and the period as ITC III. Its location and environmental features are described in the TAY as the Yozgat-Sivas motorway passes through the area between Mercimektepe and Çengeltepe opposite Mercimektepe. The fact that both mounds are contemporaneous suggests that there may have been a large settlement with a double core.¹⁶

There is a water reservoir on the mound. Thousands of people pass by and see the mound every day. However, there is no sign or signboard on or around it indicating that it is an archaeological site. Even when walking on it, it is absolutely not understood that this is an archaeological site because the inside of the pits from the excavations carried out twenty years ago and the surroundings of the mound are covered with weeds. At the same time, this area has been used as a field for years and the artefacts and the mound, which are very close to the surface, have been destroyed. The findings obtained from Mercimektepe excavations have not been studied and published in detail until today. For this reason, Yozgat remains one of the least known regions of Central Anatolia for the Early Bronze Age.¹⁷ It is understood that the first settlement in Mercimektepe was made between 2600-2000 BCE.¹⁸ Another ancient settlement in the region is Mercimektepe Höyük, which is now located within the city centre of Yozgat and is the subject of this study.

¹⁴ F. M. Fales et al., "Austro-Italian ARchaeological Investigations in the Reigon of Yozgat (Turkey), Central-North Anatolia in the Hittite Period-new Perspecitves in Light of Recent Research.", *Acts of th eInternational Conference Hled at the Univerity of Florence, Studia Asiana*, 5 (Florence, 2007), 34.

¹⁵ Kültür Envanteri, Arkeolojik Sit Alanları "Mercimektepe Höyüğü", 16 May 2025.

¹⁶ TAY Project "Mercimektepe Höyüğü", 15 May 2025.

¹⁷ Middle East Technical University Open Coruse Ware, 15 May, 2025.

¹⁸ From the Museum's excavation evaluation report for 1986.

This study is based on a comprehensive evaluation of archival excavation reports, museum inventory records, and original photographic documentation related to the rescue excavations conducted at Mercimektepe Höyük between 1986 and 1994. Unpublished excavation reports housed in the Yozgat Museum archives were systematically reviewed to reconstruct the excavation process, stratigraphic observations, and contextual information of the finds. Museum inventory books were examined to identify, classify, and cross-check the artefacts according to their findspots, levels, and material characteristics. In addition, original photographs taken during the excavations and of the artefacts currently preserved in the museum storerooms were analysed to support typological assessments and to ensure visual documentation of the material culture. The archaeological data obtained from these sources were then comparatively evaluated with contemporary sites in Central Anatolia, particularly Alişar, Alacahöyük, and Boğazköy, in order to determine the cultural and chronological position of Mercimektepe Höyük.

Ethical Statement: This study was conducted in full compliance with all applicable ethical standards. The information and findings presented in this article have been reported in accordance with the principles of honesty and transparency. Scientific integrity and objectivity were maintained throughout all stages of the research. Furthermore, all sources used in the study have been properly cited. Since the research is based on a literature review and document analysis, ethical committee approval was not required.

Furthermore, this study made use of unpublished rescue excavation reports (1986, 1987, 1991, 1992 and the 1993) General Evaluation Report related to the Mercimektepe Höyük excavations, as well as museum inventory books dating to the years 1986, 1987, 1991, 1992, and 1993, all preserved in the archives of the Yozgat Museum. The necessary permission to examine and use these archival documents for scientific purposes was obtained from the Yozgat Museum through an official authorization letter dated 17 March 2016 and numbered 16080153-150/419.

2. MERCİMEKTEPE HÖYÜK DRILLING AND EXCAVATION WORKS

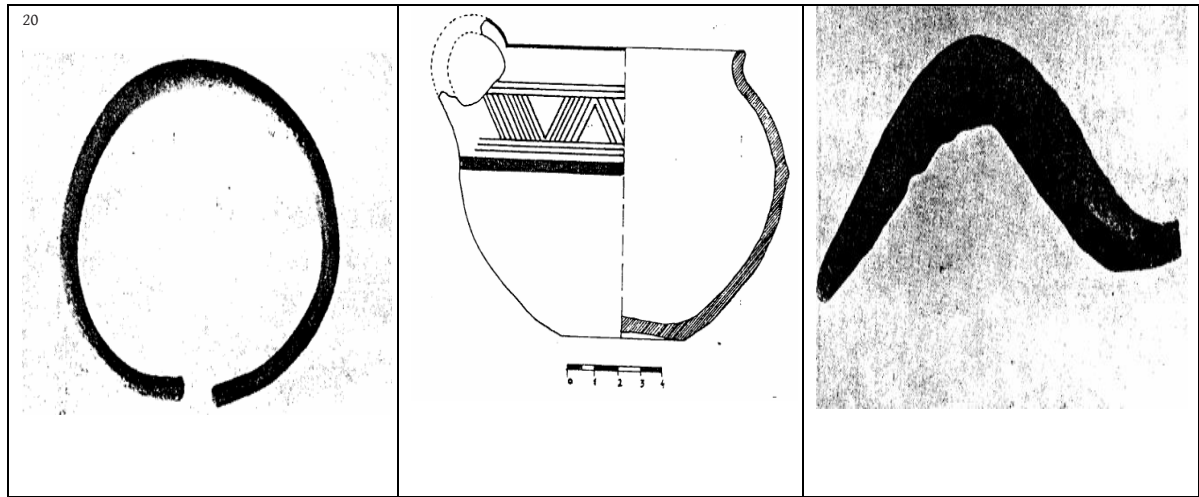
Mercimektepe was inhabited at the end of the 3rd millennium and is one of the small settlements around the Hittite capital Hattusa in the 2nd millennium, perhaps surrounded by a simple protection wall. Mercimektepe, which is 40 kilometres from Hattusa and has a position to control the road to the capital, especially from the south and west, may also have been an important accommodation site. Longer and deeper studies on this mound are required to clarify these assumptions. Levent Zoroğlu and his team carried out a joint project at Mercimektepe Höyük in July 1975 with the Anatolian Civilisations Museum and the Kayseri Museum. Four trenches and one cleaning pit were opened during this drilling. Archaeological materials were found even very close to the surface. Roman artefacts were unearthed in the first one and a half metres. It is seen that the bones of a human skeleton found in this trench up to the waist are scattered. These bones are exhibited in Yozgat Museum. Some fragments of plates, fragments of

Alisar type painted vessels as well as 1 m. tall mudbrick walls were found. A broken jar (Figure 2) and a bronze bracelet (Figure 1) were found in Trench A. Old Hittite pottery and a bronze sickle (Figure 3) were found in Trench B. Hittite pottery was recovered from Trench C. A teapot, a fincan and a grinding stone were found in the cleaning pit. The materials recovered from these trenches are handmade and have very fine workmanship. There are also sherds of pots and pans, finjal, hollow bowls and plates, jars and beak-mouthed jugs among the sherds. These sherds have close similarities with the samples from centres such as Alisar, Alaca Höyük and Boğazköy.¹⁹ These similarities indicate that the ceramic assemblage of Mercimektepe Höyük fits well within the established typological framework of the Alışar-Alacahöyük cultural horizon of Central Anatolia.

Figure 1: A bronze bracelet

Figure 2: Broken jar

Figure 3: A bronze sickle



21

The first excavations started in 1986 under the direction of Musa Özcan, the museum director of the period. In the rescue excavation reports written by Musa Özcan, the similarities of the mound with the previously excavated Alisar Hüyük were mentioned.

During the 1986-1987 excavations at the mound, scattered rubble was found in the I. cultural layer and movable and immovable cultural assets estimated to belong to the II. cultural layer were unearthed. When 1.70 m. deeper, a fire layer, which is a distinctive feature of the Early Bronze Age, was encountered. This fire layer can be considered within the broader context of widespread destruction horizons observed at several contemporary Early Bronze Age settlements in Central Anatolia, suggesting a regional pattern rather than an isolated event. After this layer, a regular architecture with thick stone foundations, which is thought to belong to cultural layer II, was unearthed. In the following days of the excavation, painted and unpainted Early Bronze Age ceramics and some animal figurines were unearthed. These

¹⁹ Levent Zoroğlu, "Yozgat Mercimek Tepe Sondajı", *Türk Arkeoloji Dergisi* 41 (1977), 197.

²⁰ The photographs were taken during excavations carried out in 1975.

²¹ Levent Zoroğlu, "Mercimektepe Sondajı", 200-212.

artefacts were found in a condition to be exhibited in the museum. It was observed that they were contemporary with the artefacts unearthed in Alacahöyük and Alisar.²²

3.1986 RESCUE EXCAVATION REPORT

In the report published this year, it is stated that in Trench A opened during the excavations, architectural elements, terracotta spindle whorls, various ceramic samples, small stamp seals with foot, oval and square shaped stamp faces and pendants were unearthed on the fire debris of the Early Bronze Age. On the 2nd level, a metal vessel with inlaid motifs, grinding stones and a pithos grave with a skeleton lying in hoker form were found. It is estimated that the skeleton belongs to an adult male and a bronze ring was found in the jar. Trench B yielded pots, knapping stones, ceramics, weights, stone spindle whorls, bone shuttle, and a female skeleton lying in a hoker-shaped pithos. As a result of these trenches, the excavation team concluded that the first settlement at Mercimektepe Höyük was made between 2600-2000 BCE. It was observed that the mudbrick masonry wall technique was used on a stone foundation. The occupation of the mound ended with a great fire. This fire is similar to the fires in other mounds in Anatolia.²³ The presence of stamp seals and hoker-type pithos burials reflects social and ritual practices that are consistent with known Early Bronze Age burial traditions and administrative symbolism in Central Anatolia.

Figure 4: Bronze bracelet recovered during 1986 excavations. Diameter 7.8 cm. It was recovered from the pithos grave in Trench B.²⁴

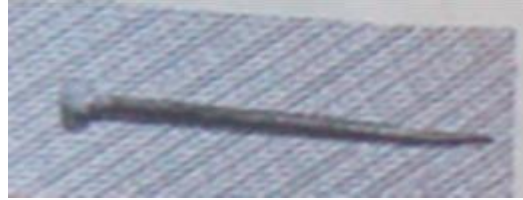


²² Unpublished excavation rescue report from 1986.

²³ Unpublished excavation rescue report from 1986.

²⁴ Mercimektepe Höyük Excavation, 1986; Inventory Book No. not assigned; Excavation Inventory No. 22/86.

Figure 5: Bronze bracelet recovered during the 1986 excavations. Diameter 7.8 cm. It was recovered from the pithos grave in Trench B.²⁵



4. 1987 PRELIMINARY REPORT OF THE 1987 RESCUE EXCAVATION

The 1987 excavations lasted thirteen days in total. In addition to various pithoi in the same area, graves buried in the form of hokers and lying on their backs were unearthed. Spindle whorls belonging to the Old Hittite period, terracotta foot shapes which are believed to have been used as hearths, ceramic samples and a vase were found. In the trenches, artefacts started to be recovered in the first 15-20 cm of the surface. This means that there are artefacts almost on the surface. The room walls encountered in the trenches and two hoker shaped pithos graves and graves buried in the soil and covered with stones were illuminated. A small bronze axe was found in one of the graves and two bronze bracelets and a hair pin with a bun were found in the other. It was understood that one of these graves was male and the other was female. In the same trench, terracotta ceramics and spindle whorls, weights and weaving hangers made of stone and terracotta, a horseshoe-shaped hearth fragment, large pithos fragments, beak-mouthed jug, spindle whorl stamp seal were recovered. Four stamp seals decorated with swastika, which are estimated to belong to the Old Hittite period, and materials with prints or seals without suspension holes are among the interesting artefacts.²⁶

No rescue excavations were carried out in 1988-1989, but with a petition submitted in 89, it was requested to continue excavations in 90.

Figure 6: 1987 excavated idol. It belongs to the Early Bronze Age and its height is 9.5 cm. It was recovered from Trench B. It was made of camel hair coloured paste and some parts of it turned black due to fire.²⁷



²⁵ Mercimektepe Höyük Excavation, 1986; Inventory Book No. not assigned; Excavation Inventory No.22/86.

²⁶ Unpublished excavation rescue report from 1987.

²⁷ Mercimektepe Höyük Excavation, 1987; Inventory Book No. not assigned; Excavation Inventory No.82/87.

Figure 7: Excavated during the 1987 excavations. It is made of stone-bronze material and belongs to the Old Hittite Period. The necklace is 32 cm long. It was found as slag at the bottom of the wall in Trench A.²⁸



Figure 8: 1987 excavation of a human skeleton in hoker condition.²⁹



5. 1991 RESCUE EXCAVATION REPORT

During the excavations resumed in 1991 after a short break, intertwined painted ceramics were unearthed in Trench A. A jar grave containing a hoker-shaped female skeleton was found. Colourful kitchen utensils were also found. An area of 275 square metres was excavated and 124 inventory and museum artefacts were unearthed. The finds of grinding stones, weaving tools and kitchen utensils indicate that the inhabitants of Mercimektepe in the Early Bronze Age were engaged in agriculture and animal husbandry.³⁰

²⁸ Mercimektepe Höyük Excavation, 1987; Inventory Book No. not assigned; Excavation Inventory No.84/87.

²⁹ From the Museum inventory book of 1987.

³⁰ Musa Özcan, "Yozgat Mercimektepe Höyüğü 1991 Yılı Kurtarma Kazısı", III. Müze Kurtarma Kazıları Semineri 27-30 Nisan 1992 Efes (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1993), 378.

Figure 9: Excavated in 1991, the beak rimmed jug belongs to the Hittite period and measures 9.5 cm in height. It was found in Trench A, Level II. It is made of camel hair-coloured paste and burnished in the same colour.³¹



Figure 10: The cup unearthed during the 1991 excavations dates from the Copper Bronze Period. The height is 3.2 cm and it belongs to Level I of Trench B.³²



6. 1992 PRELIMINARY REPORT OF THE 1992 RESCUE EXCAVATION

The 1992 report states that a total area of 1052 square metres was opened. As the years progressed, the excavation area, which became intertwined with the city, became a children's playground and was destroyed due to heavy winter conditions, which was a very difficult situation for the excavation team. The fact that the archaeological site is surrounded by houses makes excavation difficult. During the 1992 excavations, large and small spaces were unearthed. Many burnt and blackened objects were found in the fire layer. In the light of the data recovered during these excavations, experts estimate that the fire was the result of an invasion or a spontaneous fire. This year's excavations lasted for twenty-two days and a total of 154 artefacts

³¹ Mercimektepe Höyük Excavation, 1991; Inventory Book No. 856; Museum inventory no:1/91.

³² Mercimektepe Höyük Excavation, 1991; Inventory Book No. 865; Museum inventory no: 10/91.

were brought to the museum. An animal figurine and a horn symbol made of bone are among the artefacts recovered.³³

Figure 11: Excavated in 1992, the animal figurine is made of stone and belongs to the Early Bronze Age. Height 5.4 cm and belongs to Level I in Trench B. It is made of blackish polished stone, has a bulky body and sharp stripes on its back.³⁴



Figure 12: A bone symbol recovered during the 1992 excavations has a height of 9.5 cm. It belongs to the Early Bronze Age and was found in Level I. It is blue in colour due to the fire and was formed by gluing the broken pieces.³⁵



7. GENERAL EVALUATION OF THE MUSEUM IN 1993

In 1993, generally fewer number of artefacts (56) were found for inventory and museum purposes. During the excavations in excavation pits A and B on the northern slope of the mound, many movable and immovable artefacts belonging to the Early Bronze Age were unearthed. During this year's excavations, jar fragments decorated with thick black bands on red slip were found for the first time. After twenty days of work, kitchen utensils, weaving

³³ Unpublished excavation rescue report from 1992.

³⁴ Mercimektepe Höyük Excavation, 1992; Inventory Book No. not assigned; Excavation Inventory No. 10/92

³⁵ Mercimektepe Höyük Excavation, 1992; Inventory Book No. not assigned; Excavation Inventory No.154/92.

hangers, spindle whorls, weights, hearths and jar artefacts were unearthed. In addition to the kitchen utensils unearthed here, a large number of spindle whorls, hangers and weights indicate that the inhabitants of Mercimektepe were engaged in agriculture and animal husbandry.³⁶

Figure 13: The 1993 excavations yielded a spouted vessel dating to the Early Bronze Age and recovered from Level I. The tile-coloured paste is painted in the same colour. The rim, the band on the body and the fish net motif on it are painted black.³⁷



Figure 14: One of the 1993 excavated hearths. The hearth is dated to the Early Bronze Period. Height 17.5 cm. It was found in Level II. It has tile-coloured paste and same coloured slip. It is shaped like a half circle. Both open ends of the hearth are shaped like the soles of the feet, the centre of the hearth is protruding and there is a ventilation with smooth holes under this protrusion.³⁸



³⁶ From the 1993 museum evaluation report.

³⁷ Mercimektepe Höyük Excavation, 1993; Inventory Book No. 1279; Excavation Inventory No. 1/93.

³⁸ Mercimektepe Höyük Excavation, 1993; Inventory Book No. 1316; Excavation Inventory No. 38/93.

2025 Yozgat Museum Director Cihat Çakır used the following statements for Mercimektepe Höyük: “Mercimektepe Höyük excavations in Yozgat started for the first time in 1986 under the Directorate of Yozgat Museum Directorate and continued until 1994. Currently, there are between 900 and 1000 artefacts found and exhibited in the warehouses of Mercimektepe in our museum. These artefacts were excavated from the first 25 cm to 1.5 metres trenches on the mound. It is estimated that there are layers of culture belonging to older periods as we descend to lower layers. Between 1986 and 1992, the museum director and museum archaeologists formed an excavation team. The mound yielded artefacts from the Early Bronze Age and a very small amount of artefacts from the early Hittite period. We expect more artefacts to be recovered from here. The fact that there are no tablets on the land does not mean that it will not be excavated, there is a large area that has not yet been excavated. Mercimektepe was included in the Ministry’s list of priority archaeological sites to be excavated in 2012.” He stated.³⁹

CONCLUSION, DISCUSSION AND RECOMMENDATIONS

This study aims to draw attention to the archaeological significance and excavation history of Mercimektepe Höyük, located in the city centre of Yozgat in northern Central Anatolia, and to highlight the broader historical importance of the region. The available archaeological evidence demonstrates that Mercimektepe Höyük was continuously occupied from the late third millennium BCE and developed into a settlement that gained cultural importance under Hittite influence during the second millennium BCE. The architectural remains, ceramic assemblages, metal artefacts, and burial finds recovered during the rescue excavations conducted between 1986 and 1994 indicate that the mound functioned not merely as a habitation area but as a centre where economic activities, craft production, and social practices were concentrated.

The fire layer identified during the excavations constitutes one of the most significant stratigraphic features of the site, pointing to a sudden interruption in settlement continuity. When evaluated in comparison with similar destruction horizons observed at other Bronze Age settlements in Central Anatolia, this layer suggests that Mercimektepe Höyük may have been affected by broader regional processes rather than an isolated local event. In this respect, the site contributes valuable data to discussions concerning settlement disruption and transformation during the Early Bronze Age.

Furthermore, the presence of stamp seals, jewellery, animal figurines, and hoker-type pithos burials provides important insights into the social organisation, ritual practices, and symbolic expressions of the community inhabiting Mercimektepe Höyük. These finds show close parallels with contemporary centres such as Alişar, Alacahöyük, and Boğazköy, reinforcing the interpretation that Mercimektepe Höyük was integrated into the wider cultural

³⁹ Aslı Kahraman Çınar, “Yozgat Şehir Merkezinde Antik Bir Kent Mercimektepe Höyük”, *1. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı* (Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları, 2016), 1/74.

and administrative networks of Central Anatolia rather than functioning as an isolated rural settlement.

Despite its archaeological potential, Mercimektepe Höyük is currently under severe pressure due to urbanisation and insufficient protective measures. The construction of a water reservoir on the mound, the absence of informative signage, and ongoing environmental degradation pose serious threats to both its scientific value and cultural heritage significance. Therefore, future research should prioritise systematic and long-term excavations, alongside conservation-oriented management strategies, in order to preserve the site and to further clarify its role within the prehistoric and early historic settlement networks of Central Anatolia. With such efforts, Mercimektepe Höyük has the potential to become a key reference point not only for the archaeology of Yozgat but also for broader studies of Bronze Age Anatolia.

Authorship Contribution

The research was conducted as a single author and there is no conflict of interest with other individuals, institutions and organizations.

Ethics Committee Declaration

This article has been produced within the scope of studies in the field, related readings and literature reviews. Since the research is based on document analysis, ethics committee approval is not required.

REFERENCES

- Achhro, Omura. "1990 Yılı Orta Anadolu'da Yürütülen Yüzey Araştırmaları". *Araştırma Sonuçları Toplantısı*. Ankara, (1992).
- Kahraman Çınar, Aslı. "Yozgat Şehir Merkezinde Antik Bir Kent Mercimektepe Höyük". *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı I. Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları*, (2016), 70-75.
- Kahraman Çınar, Aslı - Arun, Tolgahan. "Hitit Antik Şehri Zippalanda'nın Yozgat Turizmi Açısından Değeri". *II. Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı I, Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları*, (2017), 91-110.
- Tuna, Celal. *Mağaradan Kente Anadolu'nun Eski Yerleşim Yerleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Fales, F. M. et. al. "Austro-İtalian Archaeological Investigations in the Reigon of Yozgat (Turkey), Central-North Anatolia Central-North Anatolia in the Hittite Period-new Perspectives in Light of Recent Research." *Acts of th International Conference Held at the Univerity of Florence, Studia Asiana 5*, Florence, (2007), 25-40.
- Barjamovic, Gojko. *Ups and Downs at Kanesh: Chronology, History and Society in the Old Assyrian, Period*. Leiden: Nederlands Instituut vor Het Nabije Oosten, 2012.
- Sancaktar, Hacer. "Yeni Araştırmalar Işığında Yozgat ve Çevresinin Arkeolojisi", *Yozgat Arkeoloji ve Sanat Tarihi*. Ed. H.Sancaktar, Ankara: Akçağ, 2023, 55-70.
- Sancaktar, Hacer - Sezgin, Kudret. "Yozgat İli Geç Demir Çağından Geç Antik Döneme Kadar Kale Yerleşimleri ve Savunma Yapıları". *MASROP e-dergi 1-2* (2020), 47-91.
- TAY Project. "Mercimektepe Höyüğü." Accessed May 15, 2025.
[http://www.tayproject.org/TAYages.fm\\$Retrieve?CagNo=2221&html=ages_detail_t.html&layout=web](http://www.tayproject.org/TAYages.fm$Retrieve?CagNo=2221&html=ages_detail_t.html&layout=web)
- Zoroğlu, Levent. "Yozgat Mercimektepe Sondajı". *Türk Arkeoloji Dergisi* 41 (1977), 195-212.
- Özcan, Musa. "Yozgat Mercimektepe Höyüğü 1991 Yılı Kurtarma Kazısı". *III. Müze Kurtarma Kazıları Semineri (27-30 Nisan 1992) Efes*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1993.
- Özbudak, Ozan. "Tarih Öncesi Dönemde Yozgat". *Yozgat Arkeoloji ve Sanat Tarihi*. Ed. H. Sancaktar, Ankara: Akçağ, (2023), 1-9.
- İpek, Önder - Gerçek, Semih. "Hitit Döneminde Yozgat". *Yozgat Arkeoloji ve Sanat Tarihi*. Ed.H. Sancaktar, Ankara: Akçağ, (2023), 9-23.
- Gorny, L. Ronald. "2002-2005 Arasındaki Çadır Höyük'te Düzenlenen Arkeolojik Kazı Çalışmaları İkinci Bin Yerleşimleri". *İDOL Arkeologlar Derneği Dergisi* 8/30 (2006), 7-20.
- Gorny, L. Ronald. "The Alişar Regional Project (1993-1994)". *The Biblical Archaeologist* 58/1 (1995), 50-65.
- Erdoğan, Serkan- Uyak, S. Güngör. "Arkeolojik Araştırmalar ve Yazılı Belgeler Işığında Eski Çağ'da Yozgat". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 14 (2022), 284-298.
- Kültür Envanteri. "Mercimektepe Höyüğü." Accessed May 16, 2025.
<https://kulturenvanteri.com/yer/mercimektepe-hoyugu/#16.68/39.826525/34.825222>
- Mazzoni, Stefania- Daddi, F. Pecchol. *The Uşaklı Höyük Survey Project (2008-2012), A Final Report*. Firenze: Firenze University Press, 2015.
- Middle East Technical University OpenCourseWare. "Mercimektepe Höyük." Accessed May 15, 2025.
<https://open.metu.edu.tr/handle/11511/61596>
- Yiğit, Turgut. "Akkadlar Devrinde Anadolu'nun Siyasal Yapısı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 40/3-4 (2000), 13-28.

- Yozgat Museum, 1986 Unpublished Rescue Excavation Report.
- Yozgat Museum, 1987 Unpublished Rescue Excavation Report.
- Yozgat Museum, 1991 Unpublished Rescue Excavation Report.
- Yozgat Museum, 1992 Unpublished Rescue Excavation Report.
- Yozgat Museum, 1993 General Evaluation Report.
- Yozgat Museum, Mercimektepe Höyük Excavation, 1986, Excavation Inventory.
- Yozgat Museum, Mercimektepe Höyük Excavation, 1987, Excavation Inventory.
- Yozgat Museum, Mercimektepe Höyük Excavation, 1991, Excavation Inventory.
- Yozgat Museum, Mercimektepe Höyük Excavation, 1992, Excavation Inventory.
- Yozgat Museum, Mercimektepe Höyük Excavation, 1993, Excavation Inventory.
- Yozgat İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. “Arkeolojik Sit Alanları.” Accessed May 20, 2025.
<https://yozgat.ktb.gov.tr/TR-92283/arkeolojik-sit-alanlari.html>



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 327-353.

12 Gün Savaşı'nın TASS ve IRNA Devlet Haber Ajanslarında Yansımaları

The Reflections of the Twelve-Day War in the State News Agencies TASS and IRNA



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
16.09.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
30.12.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
30.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Kübra ERBAYRAKÇI

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü,
Temel İletişim Bilimleri Bölümü.
Erzurum, TÜRKİYE.



Öz

Bu çalışma, literatürde “12 Gün Savaşı” olarak bilinen İsrail-İran arasında yaşanan çatışmanın müttefik iki devlet olan Rusya ve İran devlet haber ajanslarında nasıl yankı uyandırdığını ortaya koymayı amaçlamıştır. 13 Haziran 2025 tarihinde İsrail Başbakanı Netanyahu, İran’ın nükleer ve askeri altyapısına karşı önleyici bir saldırı harekâtı başlatmış ve İran, “Gerçek Vaat 3” adını verdiği operasyonla bu saldırı harekâtına karşılık vermiştir. ABD ise İsrail’in yanında yer alarak İran saldırısında büyük etki yaratan bir rol üstlenmiştir. Nükleer alanda İran’ın iş birliği içinde olduğu Rusya’nın bu çatışmalara yönelik tavrı önemli bir gözle bakıldığından çalışmada Rusya ve İran devlet haber ajansları TASS ve IRNA ele alınarak bu iki ajansta çatışmalara yönelik verilen haberlerde politik anlayış incelenmiştir. Nitekim medya, küresel siyasi süreç üzerinde etkili olmakta, siyasi ve ideolojik yönelimlerini ortaya koymaktadır. Buna göre araştırmanın sorularını; “TASS ve IRNA devlet haber ajansları politika okuması yapıyor mu?” ve “Bu ajanslar hangi politik anlayış ile haber inşa etmektedirler” oluşturmaktadır. Haberler nitel bir yaklaşımla eleştirel söylem analizi tekniğiyle analiz edilmiştir. Haberlerin analizi Van Dijk’in eleştirel söylem çözümlemesi modeli çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Van Dijk’in eleştirel söylem çözümlemesi, mikro ve makro düzeylere dayanmaktadır. Mikro düzeyde; sözcük seçimleri, cümle yapıları, cümleler arasındaki nedensellik ilişkisi ve retorik incelenirken makro düzeyde; tematik ve şematik analiz uygulanmaktadır. Sonuç olarak, örneklem olarak seçilen haber ajanslarının devlet haber ajansları olması göz önüne alındığında devletlerin medyayı kendi politik düzleminde kullandığı sonucuna ulaşmak mümkün olmaktadır. Medyanın amacı, kitleyi bilgilendirmenin ötesine geçerek kitleyi manipüle etmeye dayanmaktadır. Medya, politik söylem çözümlemesi yaparak savaşa yaklaşım sergilemekte ve her ülkenin kendi politikasına yönelik haber inşa etmektedir. Bu inşayı ideoloji şemsiyesi altında yapmaktadır. Medyada verilen mesajlar kitleleri düşmana ve ötekiye karşı bütünleştirmekte ve haberlerde gerçeklik yeniden inşa edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İletişim Bilimleri, İsrail, Amerika, İran, Rusya, 12 Gün Savaşı, TASS, IRNA.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Erbayrakçı, Kübra. “12 Gün Savaşı’nın TASS ve IRNA Devlet Haber Ajanslarında Yansımaları”. *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 327-353. <https://doi.org/10.5281/zenodo.18098354>

Abstract

This study aims to reveal how the conflict between Israel and Iran, known in the literature as the Twelve-Day War, was reflected in the state news agencies of the two allied states, Russia and Iran. On June 13, 2025, Israeli Prime Minister Netanyahu launched a preemptive strike against Iran's nuclear and military infrastructure, and Iran responded with Operation Real Promise 3. The US, siding with Israel, played a significant role in the Iranian attack. Given Russia's stance on these conflicts, given its cooperation with Iran in the nuclear field, this study examines the Russian and Iranian state news agencies TASS and IRNA, analyzing their reporting on the conflict and the political understanding behind it. Indeed, media influences global political processes and reveals its political and ideological orientations. Therefore, the research questions are: Do the TASS and IRNA state news agencies engage in political analysis? What political understanding do they use to construct their news coverage? The news reports were analyzed using a qualitative approach and critical discourse analysis techniques. The analysis was conducted within the framework of Van Dijk's critical discourse analysis model. Van Dijk's critical discourse analysis is based on micro and macro levels. At the micro level, word choices, sentence structures, causal relationships between sentences, and rhetoric are examined, while at the macro level, thematic and schematic analysis is applied. As a result, considering that the news agencies taken as a sample are state news agencies, it is possible to conclude that states use the media in their own political sphere. The aim of the media goes beyond informing the masses and is based on manipulating them. The media, by conducting political discourse analysis, presents an approach to war and constructs news for each country's own politics. This construction is done under the umbrella of ideology. The messages given in the media unite the masses against the enemy and the other, and reality is reconstructed in the news.

Keywords: Communication Sciences, Israel, America, Iran, Russia, Twelve-Day War, TASS, IRNA.

1. GİRİŞ

13 Haziran 2025 tarihinde İsrail Başbakanı Netanyahu, İran'ın nükleer ve askeri altyapısına karşı önleyici bir saldırı harekâtı başlatmış ve İran, Gerçek Vaat 3 adını verdiği operasyonla bu saldırı harekâtına karşılık vermiştir. Bu saldırıların ABD ve İran'ın olası bir nükleer anlaşma hakkında altıncı toplantısının düzenlenmesinden iki gün öncesinde başlaması dikkat çeken bir detay olarak öne çıkmaktadır. Bu çatışma sadece iki devlete dayalı bir çatışma değil, Amerika ve Rusya'yı da ilgilendiren bir çatışmayı temsil etmektedir. Çünkü Orta Doğu'da Amerika Birleşik Devletleri'nin çıkarları İsrail devleti ile uyumaktadır ve Amerika operasyona destek verirken Rusya'nın, nükleer alanda İran'ın güvenilir bir ortağı olarak bilindiğinden bu savaşa yönelik tepkisi önemli olmaktadır. Bu tepki, medyada haber söyleminde aranmaktadır. Buna göre çalışmada Rusya ve İran'ın savaşa ilişkin tutumu TASS ve IRNA devlet haber ajansları özelinde incelenmektedir.

Devlet haber ajansları, çeşitli türlerde ilgili ve güvenilir bilgilerin toplayıcısı ve dağıtıcısı olarak hareket etmektedir. Ayrıca devletin bilgi politikası işlevini yerine getirmektedir. Bu da devletin ve sivil toplumun çıkarları doğrultusunda bilgi yoluyla insanların bilincini, davranışlarını ve faaliyetlerini etkileme anlamına gelmektedir. Çalışmada Rusya devlet haber ajansı TASS ve İran devlet haber ajansı IRNA örneklem alınarak 12 gün süren savaşa ilişkin haberler analiz edilmiştir. Eleştirel söylem analizi tekniği kullanılan çalışmada, Van Dijk'in eleştirel söylem çözümlemesi modeli gerçekleştirilmiştir.

Buna yönelik farklı çalışmalar literatürde yer almıştır. Örneğin; Makar ve Pillah "Twelve Days of Escalation: Analyzing the June 2025 Israel-Iran War and U.S. Precision Strikes on Nuclear

Infrastructure” adlı çalışmalarında, ABD’nin 12 günlük İsrail-İran savaşı sırasındaki stratejik ve idari tepkisini eleştirel bir şekilde incelemişlerdir. Bu inceleme özellikle Natanz, Arak ve Fordow’daki İran nükleer tesislerine yönelik hassas hava saldırılarına odaklanmıştır.¹ Geranmayeh, “Israel and Iran on the brink: Preventing the next war” adlı çalışmasında 12 günlük savaşın etkisini inceleyerek Avrupa faktörünü ele almıştır.² Klius ise; “An International Law Perspective on the 12-Day Israeli-Iranian War” başlığıyla İsrail ve İran’ın Haziran 2025’teki on iki günlük çatışma sırasında gerçekleştirdiği eylemlerin uluslararası hukuki bir değerlendirmesini sunmuştur.³ Literatür çalışmasında 12 Gün Savaşı’na ilişkin medya çalışmasına rastlanmamasının yanı sıra İran ve Rusya’yı ele alan medya çalışmasına da rastlanmamıştır. Buna göre bu çalışma 12 Gün Savaşı’nın medyada incelenmesine odaklanmaktadır ve çalışmanın amacı, İsrail-İran arasında yaşanan 12 Gün Savaşı’nın Rusya ve İran medyasında nasıl yankı uyandırdığını ortaya koymaktır. Araştırmanın sorularını, “TASS ve IRNA devlet haber ajansları politika okuması yapıyor mu?” ve “Bu ajanslar hangi politik anlayış ile haber inşa etmektedirler” oluşturmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışma, tüm etik standartlara uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu makalede sunulan bilgi ve bulgular, dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine uygun olarak yazıya geçirilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bilimsel bütünlük ve objektiflikten ödün vermemiştir. Ayrıca, bu çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma eleştirel söylem analizi incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmanın amacı, İsrail-İran arasında yaşanan çatışmanın müttefik iki devlet Rusya-İran devlet haber ajanslarında nasıl yankı uyandırdığını ortaya koymaktır. Çalışmada, literatür taraması yapılarak İran-İsrail ve İran-Rusya ilişkisinin tarihsel arka planı incelenmiştir. Bu incelemenin ardından Harold Lasswell’in siyasal iletişim modeline göre; küresel politika aktörü olarak görünen medya ele alınmıştır.⁴ Rusya’nın devlet haber ajansı TASS ve İran devlet haber ajansı IRNA’nın tarihçesi sunulmuştur. Savaşa ilişkin 13-24 Haziran 2025 tarih aralığını kapsayan TASS devlet haber ajansında 10 haber, IRNA devlet haber ajansında ise 33 haber elde edilmiştir. Toplam 43 haber içerisinde Amerika ve İsrail’e yönelik olan 38 haber tespit edilmiştir. Bu 38 haberden 5’i TASS, 33’ü ise IRNA’ya ait olmaktadır. IRNA’da sunulan 33 haberin 27’sinin İsrail saldırısına yönelik benzer niteliklere sahip haberler olduğu bulgusuna rastlandığından çatışma hakkında benzerlik taşımayan 6 haber seçilmiş ve TASS’dan 5, IRNA’dan 6 olmak üzere toplam 11 örneklem oluşturulmuştur. Buna göre haberler Van Dijk’ın eleştirel söylem analizi tekniğiyle analiz edilmiştir.

¹ David Makar - Patrick Pillah, “Twelve Days of Escalation: Analyzing the June 2025 Israel-Iran War and U.S. Precision Strikes on Nuclear Infrastructure”, *IRASS Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 2/7 (2025), 112.

² Ellie Geranmayeh, “Israel and Iran on the Brink: Preventing the Next War”, *European Union Institute for Security Studies*, 2025.

³ “An International Law Perspective on the 12-Day Israel-Iran War”, *Independent; Kyiv National University Academy of Sciences (NaUKMA)*, 2025.

⁴ Harold Lasswell, “The Theory of Political Propaganda”, *The American Political Science Review* 21/3 (1927), 627-631.

Eleştirel söylem analizi Topuz ve Aslan'a göre; "1980'lerin ortalarında Van Dijk, Fairclough, Wodak ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmalarla ortaya çıkan bir harekettir. Bu hareket, 1992'de Amsterdam'da gerçekleştirilen bir toplantıda Van Dijk, Fairclough, Wodak, Van Leeuwen ve Kress tarafından sunumlarla başlamıştır".⁵ "Eleştirel söylem analizi söylemde anlatılmak istenen, saklı olanı ortaya koymaya çalışır".⁶ Yazılı veya sözlü dili toplumsal bağlamıyla ilişkili olarak inceleyen araştırma yöntemidir. Dilin nasıl kullanıldığını anlamayı amaçlamaktadır. Dil kullanımını bir toplumsal pratik biçimi olarak gören eleştirel dil teorisinden ortaya çıkan eleştirel söylem analizi, dil kullanımının, söylemin, sözlü etkileşimin ve iletişimin toplumsal düzenin mikro düzeyine ait olduğunu, güç, tahakküm ve toplumsal gruplar arasındaki eşitsizliğin ise makro düzeyde bir analize ait kavramlar olduğunu kabul etmektedir.

Van Dijk'in söylem analizi, en çok kullanılan söylem analiz modellerinden biridir. Eriyanto, Van Dijk'in söylem analizini metinsel, sosyal-bilişsel ve sosyal-bağlamsal olarak üç gruba ayırmaktadır. Temel olarak, Van Dijk'in modeli tüm söylemleri tek bir birimde birleştirmektedir. Metinsel boyut aşamasında, belirli bir konuyu öne sürmek için metinsel yapıları ve uygulanan söylem stratejisini analiz etmek gerekmektedir. Van Dijk modelinin metinselliği dörde ayrılmaktadır. Bunlar; makro, mikro sosyal bilişsel ve sosyal bağlam yapı olmaktadır. Haberin temasına veya konusuna dayalı olarak gözlemlenen bir metnin genel anlamı olan makro yapıdır. Makro yapı; metinsel bir çerçevede bir argümanın düzenlenmesini tartışma boyutu olan üst yapı ve parçaların eksiksiz bir habere dönüştürülme sürecidir. Mikro yapı ise; kelime, cümle, orantı, alt cümle, paragraf ve şekil uygulamalarına odaklanarak söylemin gözlemlenen anlamını incelemektedir.⁷ Sosyal bilişsel, haber üretimini analiz ederek yazarların haberlere ilişkin bireysel bilişlerini ortaya koymaktadır. Sosyal bağlam ise, topluluktaki söylemin gelişimini incelemektedir. Bir metin ve onu içeren bağlam, belirli bir söylemi tam olarak anlamak için önemli olmaktadır.⁸

2. İRAN-İSRAİL ARASINDAKİ İLİŞKİLER

İran-İsrail arasındaki ilişki tarihi İsrail'in 1948 yılında ulusal bağımsızlığını kazanmasıyla başlamaktadır. Her iki ülke de karşılıklı olarak hem stratejik hem de ekonomik temaslar geliştirdiğinden Tahran ve Tel Aviv etkileşimi karmaşık ve dinamik bir yapıya sahiptir. Malashenko'ya göre; 1948'den 1978'e kadar Tel Aviv ve Tahran arasındaki gerçekleşen ilişkilerin dostane olduğu kanısına varmak mümkün olmaktadır. Ancak 1979'daki İran İslam Devrimi'nden sonra Tel Aviv ve Tahran arasındaki ilişkiler bozulmaya başlamış ve sonraki otuz yıl içerisinde iki devlet vekâlet savaşları içerisinde kendilerini bulmuşlardır. 1980'lerin ortalarından bu yana ise

⁵ İrem Topuz - Olcan Aslan, "Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak Eleştirel Söylem Analizi", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 314-326.

⁶ İbrahim Emre Günay, "Van Dijk'in Eleştirel Söylem Analizi Bağlamında Azerbaycan ve Ermenistan Arasındaki Savaşa İlişkin Le Monde ve Le Figaro'da Kullanılan Haber Başlık ve Girişlerinin Analizi", *Aksaray İletişim Dergisi* 4/1 (2022), 46-65.

⁷ Eriyanto, *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2019).

⁸ Sumarlam, "Teori dan Praktik Analisis Wacana". (Surakarta: Buku Katta, 2019).

İran-İsrail çatışmaları Orta Doğu'nun önemli unsuru haline gelmekte ve bölgesel güvenlik sisteminin parametrelerini büyük ölçüde etkilemektedir.⁹

1 Mart 2011'de başlayan Suriye krizi, İran-İsrail ilişkilerini olumsuz etkilemeye devam ederken İsrail'in, Suriye'deki İran ve Hizbullah askeri hedeflerine hava saldırısı gerçekleştirmesi İran'ın İsrail'i düşman olarak görmesine neden olmuştur. İsrail, İran'ın bölgesel hedeflerini çerçeveleme konusunda Amerikan politikası izlediğinden İran tehdidini kontrol altına almak en önemli hedefleri arasında yer almaktadır. İsrail'in üç bilinen amacı vardır; İran'ın nükleer programını engellemek, Hizbullah'ın füze potansiyelini yok etmek ve İran'ın Orta Doğu ve Kafkasya'daki etkisini zayıflatmaktır.

Son on yılda Tel Aviv ve Tahran arasında gölge savaşı uygulansa da 2023 yılında İsrail, ABD'nin onayıyla, Irak'taki gücünü ve İran güvenlik güçlerindeki ajanlarını kullanarak İsfahan'daki İran askeri tesislerine saldırı düzenlemiştir. Bunun ardından İsrail, Suriye'deki İran, Hizbullah ve İslami Cihat askeri hedeflerine de bir dizi saldırı harek tı başlatmıştır. Buna karşılık veren İran, hava savunma sistemlerini güçlendirerek İsrail topraklarında saldırılar düzenlemek üzere Irak, Lübnan ve Filistin'de İslami Direniş için ortak komuta kararg hlarını kurmuştur. İran-İsrail ilişkilerinin i  süreçleri; siyasi sisteme, devlet kurumlarının oluşum ve gelişimine, iki ülkedeki toplumun dini ve etnik yapısına dayalı olmaktadır. İdeolojik tutumlarda iki ülkenin çatışmasına sebebiyet veren önemli bir faktör olarak gösterilmektedir.

1979'daki İran İslam Devrimi'nin ardından Tahran, İsrail ile tüm ilişkilerini keserek Yahudi devletini yıkma girişiminde bulunmaya başlamıştır. Bu durum, büyük ölçüde devrimci İran'ın emperyalizm, uluslararası Siyonizm ve Suudi Arabistan liderliğindeki Arap rejimlerinin temsil ettiğ  “şeytan üçlüsü” kavramını benimsemesinden kaynaklanıyordu. İsrail karşıtı duyguların gelişmesi, muhafazak r İran din adamlarının Yahudi karşıtı görüşlerinden ileri gelmiştir. Bu görüşler, Medine halkının Yahudi inancını benimseyen bir kısmının Hz. Muhammed'e ihanet ettiğ  (MS 627'deki “Hendek Savaşı”) şeklindeki tarihi efsaneye dayalıdır. İran din adamlarının siyasete artan müdahalesi, birçok durumda İran'ın devrim sonrası yıllardaki dış politika anlayışının ulusal ve devlet çıkarları temelinde değ l, nüfuslu din adamlarının İslami görüşleri temelinde inşa edilmesine yol a tığ ndan Tahran'ın İsrail karşıtı ana hedef haline gelmesine sebebiyet vermiştir.¹⁰ Bunun yanı sıra İran'ın nükleer silahlanması İsrail tarafından tehdit olarak algılanmasından ziyade güvenlik anlayışının zedelenmesine neden olduğ ndan İsrail, İran'ın nükleer silahlanmasına karşı duruş sergilemiştir.

İsrail devleti tarihte Holokost'a maruz kaldığından güvenlik paradigmasına devlet olarak büyük önem göstermektedir. Bunu Başbakan Netanyahu'nun yapmış olduğ  konuşmalardan da anlamak mümkün olmaktadır. Acar'a göre; Benyamin Netenyahu, her yıl 27 Ocak'ta düzenlenen

⁹ Алексей Малащенко, “Blizhn vostochnyie konflikty: veroyatnost' obostreniya v kontekste obshchei nestabil'nosty v regione v 2020-e gody [Conflicts in the Middle East: Prospects for Escalation in the Context of General Regional Instability in the 2020s]”, *Puti k miru i bezopasnosti* 1/60 (2021), 120–132.

¹⁰ Владимир Ахмедов, “ волюция ирано-израильских отношений в условиях кризиса в Сирии”, *Институт востоковедения РАН* 1 (2023), 147–166.

Holokost Anma Gününde İran tehdidini dile getirerek, tüm dünyayı İran'a karşı durmaya çağırarak yeni bir Holokost'un yaşanmayacağına dair sözler sarf etmektedir.¹¹ Karasova'ya göre; İsrail'in bölgesel politikasının temel özelliği, İran İslam Cumhuriyeti ile yaşadığı şiddetli çatışmalardır. İsrail yönetimine göre, nükleer programı ve bölgedeki artan nüfus tehdit olarak algılanması gereken önemli unsurlar olarak öne çıkmaktadır. İsrail'in en büyük ortağı olarak görülen Amerika Birleşik Devletleri için İran hayati bir tehdit oluşturmaya da Orta Doğu'daki nükleer programı ve politikaları Amerikan çıkarlarına aykırı olduğundan nükleer programı kabul edilemez bir durumu ifade etmektedir. İsrail'in amacı ise, nükleer gelişimin ilerlemesini engellemek, İran'ı uluslararası arenada kapsamlı bir şekilde izole etmek ve ekonomisini etkilemektir.

2015 yılında Başkan Obama, Beyaz Saray'ın İran'a yönelik genel politikasının ötesine geçmeden Tahran'ın nükleer programını uluslararası toplumun kontrolüne almak için Tahran ile bir anlaşma yapılması gerektiğini kabul etmiştir. Ortak Kapsamlı Eylem Planı (KOEP) adı verilen bu anlaşma Rusya, Çin, Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, İngiltere ve Almanya olmak üzere altı ülkenin temsilcileri tarafından imzalanmıştır. İsrail tarafı, kabul edilen anlaşmayı sert bir şekilde eleştirerek, bu anlaşmayı, İran'a atom bombası geliştirme kapısını açan "kötü bir anlaşma" olarak nitelendirmiştir. 2018'de Barack Obama'nın yerine geçen Başkan Donald Trump, nükleer anlaşmadan çekilme kararı almıştır. Trump, anlaşmaların etkisiz olduğunu, çünkü İran'ın nükleer programını ilerletme kabiliyetini engelleyemediklerini ileri sürmüştür. Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail, İran'ın balistik füze ve diğer silah türlerinin geliştirilmesi ve test edilmesinin yoğunlaşmasından endişe duymaya başlamışlardır. Washington'ın önemli dış politika amaçlarından biri, Tahran'ın bölgesel düzeyde konumunu güçlendirme fırsatı yakalamasını engellemektir. İsrail hükümeti, Trump'ın KOEP'den çekilme kararını memnuniyetle karşılayarak, bunun İran'ın nükleer programına ve olası bir atom bombası geliştirme girişimine aktif muhalefete yol açacak tarihi bir adım olduğunu belirtmiştir.

İsrail'in İran'a yönelik stratejisinin üç boyutu bulunmaktadır; birincisi, herhangi bir ülkenin, bu durumda İran'ın, bölgede lider bir konuma gelmesini engelleme arzusudur. Kudüs, İsrail ve İslam Cumhuriyeti'nin çıkarlarının çatıştığı Suriye ve Irak'taki İran varlığına karşı çıkmaktadır. İsrail'in sözde "savaşlar arası harekâtı" veya "gölge savaşı", bölgedeki İran ve "vekillerine" karşı koymayı amaçlamaktadır. İkinci husus, İran'ın nükleer programıyla İsrail Devleti'nin varlığını potansiyel olarak tehdit eden ana stratejik düşman olarak gösterildiği İsrail güvenlik konseptiyle doğrudan ilgilidir. Üçüncü husus ise, İsrail'e karşı terörist saldırıları kışkırtan Hamas ve Hizbullah gibi radikal örgütlere İran'ın verdiği destektir. Grem'a göre İsrail tarafı, İran'ın terör örgütlerini destekleyerek Orta Doğu'daki durumu radikalleştirdiğine inanmaktadır.¹² İsrail; Lübnan, Suriye, Irak, Yemen ve Gazze şeridine artan İran silah tedarikini

¹¹ Oğuzhan Acar, "İran'ın Nükleer Bir Güç Olmasının Ortadoğu'daki Olası Sonuçları", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 8 (2021), 74-112.

¹² Горький Грэм, "Аргументы в пользу трехстороннего диалога между Израилем, Россией и США", *30 let polnoformatnykh rossiisko-izraelskikh diplomaticheskikh otnoshenii: proshloe, nastoyashchee i budushchee* (МГИМО(У), 2021).

kabullenmemekte ve İran'ın Filistin devletinin tek taraflı bağımsızlık ilanına ve tanınmasına vermiş olduğu desteği kabul edilemez bulmaktadır.¹³

13 Haziran 2025 tarihinde, İsrail Başbakanı Netanyahu, İran'ın nükleer ve askeri altyapısına karşı önleyici bir saldırı harekâtı başlatmış ve saldırılar üst düzey askeri yetkililerini, önde gelen nükleer bilim insanlarını, askeri, nükleer ve enerji tesislerini hedef almıştır. Buna karşılık veren İran ise; askeri, enerji ve karar alma merkezlerini hedef alan Gerçek Vaat 3 adını verdikleri operasyonu duyurmuş ve iki ülkede sivilleri de savaşa dâhil eden karşılıklı çatışmalarda bulunmuşlardır. Saldırıların ABD ve İran'ın olası bir nükleer anlaşma hakkında altıncı toplantısının düzenlenmesinden iki gün öncesinde başlaması dikkat çeken bir detay olarak öne çıkmaktadır. Bu savaş, uzun süren diplomatik çıkmazın ve kötüleşen bölgesel güvenlik koşullarının bir nedeni olarak gösterilmektedir. İsrail, ulusal varlığının gelecekte tehdit altında olduğunu iddia ederek İran'ın nükleer altyapısını etkisiz hale getirmeyi amaçlayan hassas hava ve füze saldırılarını başlatmıştır. Amerika Birleşik Devletleri de operasyona destek vermiştir. ABD'nin müdahalesi, İran'ın nükleer geliştirme zincirinin kritik bileşenlerini hedef alan hava saldırılarını içermekteydi. Bu askeri angajman, on iki gün sürmüş ve ABD ve İsrail'in yakın tarihteki en yoğun kısa vadeli ortak operasyonlarından birini oluşturmuştur. Aynı zamanda bu çatışma özellikle Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin açık onayının olmadığı bir ortamda gerçekleşmiştir.

Saldırıları, önleyici askeri saldırıların yasallığı ve meşruiyeti konusundaki küresel tartışmaları yeniden alevlendirmiştir. Akademisyenler, Haziran 2025 saldırıları gibi eylemlerin, tehdit algısı kisvesi altında tek taraflı müdahaleler için tehlikeli emsaller oluşturduğunu savunmaktadır. Buna karşılık, savunucular, kitle imha silahlarının hızlı gelişiminin ve diplomatik yaptırım mekanizmalarının sınırlılıklarının, özellikle Orta Doğu gibi istikrarsız bölgelerde, esnek stratejik inkâr doktrinlerini gerektirdiğini ileri sürmektedir. NATO müttefikleri, savaşın tırmanma riskleri konusunda endişelerini dile getirmişlerdir. Rusya, Çin ve bazı tarafsız devletler ise saldırıları İran egemenliğinin ihlali olarak kınamıştır. Birleşmiş Milletler, gerginliğin azaltılması ve nükleer silahların yayılmasının önlenmesi taahhütlerinin yeniden teyit edilmesi gerektiği çağrısında bulunarak acil bir oturum düzenlemiştir.¹⁴

3. MÜTTEFİK İRAN VE RUSYA ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Rusya-İran ilişkileri, yüzyıllar öncesine dayanmakta ve bu ilişkilerin gelişimi günümüzde önem kazanmaktadır. Özel Özcan'ın; "2000 Yılı Sonrası Rusya Federasyonu'nda Büyük Güç Statüsünün Sorgulanması" adlı çalışmasından çıkarılan sonuca göre bugün dünya gücü olarak gösterilmekte olan Rusya¹⁵ ve bölgesel bir güç olarak nitelendirilen İran'ın Orta Doğu ve Hazar

¹³ Татьяна Карасова, "Региональная политика Израиля и иранская проблема", *Журнал Института востоковедения Российской академии наук* 1 (2020), 105-118.

¹⁴ David Makar – Patrick Pillah, "Twelve Days of Escalation: Analyzing the June 2025 Israel–Iran War and U.S. Precision Strikes on Nuclear Infrastructure", *IRASS Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 2/7 (2025), 112.

¹⁵ Merve Suna – Özel Özcan, "2000 Yılı Sonrası Rusya Federasyonu'nda Büyük Güç Statüsünün Sorgulanması", *Güvenlik Çalışmaları Dergisi* 21/2 (2019), 177-196.

bölgesinde önemli bir etki yaratma kapasitesine sahip olduğu söylenebilmektedir. Soğuk savaşın sona ermesinin ardından Rusya Federasyonu'nun kurulmasıyla iki ülke arasındaki ilişkiler farklı dönemlerden geçmiş olsa da özellikle son yıllarda Rusya ve İran arasındaki siyasi ilişkiler her zaman dostane olmuş ve herhangi bir iniş çıkış yaşamadan gelişmiştir.

İran ve Rusya'nın uluslararası ilişkilerde Batı'nın ve özellikle ABD'nin egemenliğini kabul etme konusundaki isteksizliği ve çok kutuplu bir dünya mimarisi inşa etme, ayrıca tek taraflı hegemonyaya karşı denge unsuru olarak diğer güç merkezlerini güçlendirme arzusu, iki ülkenin dış politikalarının temas noktalarından biri haline gelmiştir. İki ülke arasındaki ilişkiler, iç ve daha da belirgin bir şekilde dış faktörlerin etkisi altında daha dinamik bir şekilde gelişmeye başlamakta ve bu durum, mevcut uluslararası sorunlar ışığında ilişkilerin incelenmesini özellikle önemli kılmaktadır. Uluslararası sistemin yapısı göz önüne alındığında İran ile Rusya arasındaki yakınlaşmalarının temeli, mevcut durumlar karşısında gütmüş oldukları siyasi amaçlar olmaktadır. İki ülke arasındaki ilişkiler, dış aktörlerin önemli ölçüde müdahale edemeyeceği veya etkileyemeyeceği bir yakınlaşma düzeyine ulaşmıştır.¹⁶

İran İslam Cumhuriyeti'nin Rusya ile ilişkileri hem kurumsal hem de stratejiktir. Aynı unsur Rusya için de geçerli olmaktadır. Rusya ve İran'ın jeopolitik alanda her iki ülke için de temel öneme sahip birkaç stratejisi bulunmaktadır. İlk olarak, Rusya-İran ilişkilerinin çok kutuplu bir dünya inşa etme çıkarları doğrultusunda örtüşen pozisyonları olmaktadır. İkinci olarak, Kafkasya ve Orta Asya ile Yakın ve Orta Doğu'da istikrar ve güvenliğin güçlendirilmesi de dâhil olmak üzere ulusal çıkarların korunmasıdır. Uzun vadeli ilişkilerin inşası, her iki tarafın gerçekleştirdiği çok sayıda resmi görüşme ve ziyaretle kanıtlanmaktadır. Rusya Devlet Başkanı Vladimir Putin, 2007, 2015, 2017, 2018 ve 2022 yıllarında İran'a resmi ziyaretlerde bulunmuştur. İran Cumhurbaşkanı Hasan Ruhani de 2014, 2015 ve 2017 yıllarında Rusya'yı ziyaret etmiştir. Jeopolitik bir müttefik olarak İran, bu ülkeyi bir ortak olarak daha da çekici kılan bir dizi faktöre sahiptir. Dolayısıyla İran İslam Cumhuriyeti, Orta Doğu'nun en büyük devletlerinden biri olup, denize birçok erişimi olması ekonomik temasları önemli ölçüde kolaylaştırmaktadır. Ülke; petrol, bakır cevheri, krom, nikel, kobalt ve doğal gaz gibi önemli doğal kaynaklara sahiptir ve İran bu kaynakların üretiminde dünyada ikinci sırada yer almaktadır.

Rusya ve İran arasındaki en olumlu iş birliği dönemi modern dönemdir. Hem bakanlar düzeyinde hem de uluslararası kuruluşlar düzeyindeki diplomatik temaslar ve ticaret hacmi alanındaki ekonomik etkileşim, tutarlılık ve istikrarlılık söz konusu olmaktadır. Ekonomik etkileşim bağlamında, ticaret ve ekonomik iş birliği konusunda kalıcı bir Rusya-İran komisyonu kurulmuştur. Son otuz yılda, Rusya ve İran arasındaki etkileşimin özel bir alanı, Savarbekovna'ya göre; "öncelikle İran İslam Cumhuriyeti liderliğinin, İran-İslam kültürünün ve Farsça dilinin Rusya da dâhil olmak üzere dünyada yayılmasını sağlayan hedef odaklı ve devlet tarafından finanse edilen politikasının bir sonucu olarak önemli ölçüde yoğunlaşan" kültürel bağların

¹⁶ Morteza Alavian – Rami Hasannia, "No-orasiagari va Siyasat-e Khaareji Roosieh Nesbat be Iran (Iran's Position in Russian Foreign Policy by Emphasizing Neo-Eurasianism)", *Central Eurasia Studies* 12/2 (2019), 419-434.

geliştirilmesi olmuştur. Orta Doğu'daki durumun şiddetlenmesi ve Suriye çatışması sırasında, terör  rg t  IŞİD'e karşı mücadelede Suriye'ye dost devletler olarak hareket eden Rusya ve İran, etkileşimlerinde yeni bir yol belirlemişlerdir.¹⁷

Rusya, gelecekteki küresel olaylarda ve çok kutuplu bir dünya düzeninin oluşumunda yeni bir rol oynayabilecek devletler arasındadır.¹⁸ Küresel bir g   olarak Rusya ile bölgesel bir g   olarak İran'ın ortak jeopolitik, ekonomik ve güvenlik çıkarları bulunmaktadır. İki  lke arasındaki ilişkiler, yaptırımların ve ekonomik güvenliğin korunmasına yönelik Amerikan baskısının mevcut bağlamında oldukça önemlidir. İran'ın stratejik coğrafi konumu ve çeşitli  zellikleri, Orta Asya ve Kafkasya gibi çevresinde bulunan bölgelerin dinamikleri ve ihtiyaçlarıyla bir araya gelerek ikili ilişkilere salt uluslararası bir boyut kazandırmıştır. İran ile çevresinde bulunan bölgeler arasındaki stratejik iş birliği, Rusya için ciddi bir küresel rekabete yol açan uluslararası bir konu olmaktadır. İekli, bölgesel ve uluslararası düzeylerde çeşitli faktörlerden etkilenen İran ve Rusya arasındaki ilişkiler, iş birliği için geniş fırsatlar sunmaktadır.¹⁹

Rusya ve İran arasındaki iş birliğinin asıl amacının İran'ın ileri teknoloji ürünlerinde büyük ve gelecek vaat eden bir ithalatçı konumunda olması gösterilmektedir. Rusya, İran'ın ileri teknoloji ve nükleer enerji pazarındaki en büyük katılımcı konumunu korumaktadır. İran'ın nükleer programı, kuruluşundan bu yana iki önemli dönemden geçmiştir. İli, son İran şahı'nın 1960'lardan 1979'a, yani İslam Devrimi d neimine kadar olan dönemidir. O dönemde, İran'ın nükleer programının oluşturulması ve geliştirilmesi Almanya, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından desteklenmiştir. İran'ın nükleer programı, Amerika Birleşik Devletleri'nin desteğiyle faaliyete geçmiştir. 1969 yılında, Amerikan Başkanı Dwight Eisenhower, “Barış İçin Atomlar” adlı yeni bir programın uygulamaya konulacağını duyurmuştur. Batı'nın İran ile nükleer enerji konusundaki iş birliği, 1979 devrimine kadar devam etmiştir. Devrimden sonra yani şah devrildikten sonra, yalnızca Batılı nükleer araştırmacılar ve uzmanlar değil, aynı zamanda nükleer projede yer alan çok sayıda İranlı da ülkeyi terk etmiştir. Batı desteği ortadan kalkınca, İran hem nükleer programını dondurmak hem de nükleer santral inşasını durdurmak zorunda kalmıştır.

Devrim sonrası ikinci aşamada ise kendi içinde iki alt döneme ayrılmaktadır. İli dönem, nükleer programın ve Buşehr Nükleer Santrali'nin inşasının yeni İran h k meti tarafından askıya alındığı dönem olarak kabul edilmektedir. İran ve Irak arasındaki asker  harek tların sona ermesinin ardından ikinci aşama başlamıştır. Ülkedeki durum nispeten istikrara kavuşunca, İran h k meti nükleer santralin inşasına yeniden başlayacağını duyursa da Washington'ın baskısı

¹⁷ Чабиева Саварбековна, «Основные результаты взаимодействия и международного сотрудничества России и Ирана в XXI веке», *Журнал Ближнего и постсоветского Востока* 2/6 (2024), 88-102.

¹⁸ Hasan Abulqasimi, “Iran's Foreign Policy Outlook in Light of New World Order”, *Islamic Republic News Agency*, 20 May 2023, (Erişim 1 Mart 2024).

¹⁹ Mostafa Jafari, “Rahbord-haye Tosee Ravabet Iran va Roosieh: Strategies for the Development of Relations Between Iran and Russia”, *Manpannameh Elmi Amenit Egtesadi* 8/11 (2021), 3-14.

altında olan bazı Batılı ülkelerin İran'ı desteklememesi sonucunda nükleer santralin inşası yeniden askıya alınmıştır. Ancak Rusya ile iş birliği içinde olan İran, uzun vadeli bilimsel, teknik, ticari ve ekonomik alanda yeni programlar geliştirmeye başlamıştır. Bu programlar, ikili iş birliğinin geliştirilmesinin başlangıcı olarak bilinmektedir. Söz konusu anlaşmalar, diğer hususların yanı sıra, iki ülke arasında atom araştırmaları alanında ortaklığın geliştirilmesini de öngörmekteydi. Buşehr Nükleer Santrali'nin inşasının tamamlanması için sözleşmenin imzalanmasına ilişkin müzakereler 1991 yılında başlamıştır. Kısa bir süre sonra 1992'de, İran İslam Cumhuriyeti ve Rusya Federasyonu, "Atom Enerjisinin Barışçıl Amaçlarla Kullanımı Hakkında" bir anlaşmaya imza atmışlardır. Anlaşma, Rusya Federasyonu ve İran İslam Cumhuriyeti arasında nükleer enerjinin barışçıl kullanımı alanında iş birliğini düzenleyen en önemli tezleri ortaya koymuştur.

Rusya, nükleer alanda İran'ın güvenilir bir ortağı olarak bilinmektedir ve İran, Rusya ile umut verici ve etkili bir iş birliği geliştirmiştir. Rusya Federasyonu, şu anda nükleer endüstride İran ile iş birliği yapan dünyadaki tek ülke olarak görülmektedir. Dahası, İran şu anda Avrupa Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nin güçlü baskısı altındadır, bu nedenle Batılı ülkeler ile İran arasındaki müzakere sürecinde önemli bir rol oynayan Rusya Federasyonu ile iş birliğini sürdürmesi ve güçlendirmesi her zamankinden daha önemli hale gelmektedir. Hem dış politikada hem de uluslararası ilişkiler alanında, İran'ın nükleer programı hayati bir unsur olmaktadır. İran, Rusya'yı barışçıl nükleer teknolojilerin geliştirilmesini ve barışçıl amaçlarla kullanılmasını, ülkenin siyasi arenadaki konumunu iyileştirebilecek önemli bir ulusal prestij bileşeni olarak görmektedir.²⁰

4. KÜRESEL POLİTİKA AKTÖRÜ: MEDYA

Modern dünyada ulus devletler, bir dizi sivil toplum kuruluşları, çevrimiçi topluluklar, dini, çevresel ve spor örgütleri küresel politikada rol oynayan faktörler olmaktadır. Bu kurumlar, küresel politikada kendi işlevlerini yerine getirmektedir. İşlevleri yerine getirirken bilgi akışını sağlayan rolü medyaya vermektedir. Medya, bilgi iletici rolünün yanı sıra bilgiyi de yaratıcı olarak yerel veya ulusal alanlar ve izleyicilerle sınırlı kalmayıp, modern dünyanın aktörü olarak hareket etmektedir. Örneğin; CNN, BBC, Al-Jazeera, Russia Today, Euronews gibi kanallar dünyanın önde gelen ülkeleri için sadece etki araçları olmamakta, küresel kamuoyu, ulusal politika ve dünya politikası üzerinde de önemli bir etkiye sahiptir. Medya, hükümet kurumları ve toplum arasındaki ilişkileri sürdürme ve düzenleme, hükümet kararlarını denetleme, yetkililerin siyasi eylemlerini tahminde bulunma vs. gibi birtakım işlevleri yerine getirmektedir.

Dünya siyasetine etki edebilecek güce sahip olan medyanın faaliyetlerini üç perspektiften incelemek mümkündür. Birincisi, devletin dış politikasına ilişkin kamuoyunu şekillendirmesidir. Laswell'in 2. Dünya Savaşı esnasında propaganda üzerine yapmış olduğu çalışma, siyasi iletişim teorisinin temellerini atmış ve medyanın siyasi etki aracı olarak işlev

²⁰ Сергей Сергеевич, *Sovremennoe sostoyanie rossiisko-iranskikh otnoshenii* (Moskva: Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации, Докторская диссертация, 2018).

gördüğünü kanıtlamıştır.²¹ Buna göre devletin medyayı bilgi politikası çerçevesinde kullandığını ortaya koymak mümkündür. İkincisi, en önemli dış politika kararları ve eylemleri, ilgili kamuoyuna aktarmasıdır. Medyada ifade bulan görüş, h k metin bakış açısından önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Solovyov'a göre; örnek olarak CNN etkisi olarak gösterilmekte olan Vietnam Savaşı'nı vermek mümkün olmaktadır. CNN, Amerikalıların Vietnam Savaşı'na karşı tutumuna yönelik yaptığını haberde, resmi görüşten farklı sonuçlar ortaya koymuştur. Bu da medyanın hükümet karar alma üzerindeki etkisini tanımlamaktadır.²²    nc s , Medya'nın bir etki statüsüne sahip olmasıdır. Vatandaşlar, haber seçimi yaparken siyasi tercihlerine yönelik siyasi bilgileri medyadan almaktadır. Buna göre medyanın siyasi etki için belirli fırsatları ve bağımsızlığı olduğu söylenebilmektedir. Medya bağımsızlığını kanunla güvence altına almaktadır. Bu güvencenin temelini devlet-medya ilişkisinde incelemek gerekmektedir.

Devlet-medya ilişkileri    modele ayrılmaktadır. Birinci model, "serbest fikir piyasası" olarak adlandırılmaktadır. Bu modele göre, devletin birincil görevi vatandaşların bilgiye erişimini sağlamaktır. Buna bağlı olarak medyanın h k mete yönelik eleştirileri cezasız kalacağı varsayılmakta, gazetecilerin yasal yollarla materyal toplamasına sansür veya kısıtlama getirilmemekte, gazetecilerin konu seçme ve görüşlerini ifade etme özgürlüğü güvence altına alınmaktadır. İkinci model, "sosyal sorumluluk"tur. Bu model, medyanın devletle olan etkileşiminde bilgiyi objektif, doğru, güvenilir bir şekilde sunarak, topluma karşı belirli yükümlülükleri yerine getirmesi gerektiğini öngörmektedir.    nc  model ise, "demokratik temsil"dir. Medyanın ticari bir kurumdan ziyade sosyal odaklı, kültürel, eğitici kurum olarak hizmet etmesine vurgu yapmaktadır.²³

Devletler, medya ile çalışma konusunda farklı yöntemler kullanmaktadır. Bunlar; kamu ve gölge yöntemleri olarak adlandırılmaktadır. Kamu eylemleri, hükümet faaliyetlerinde şeffaflığı, etkileşimi ve açıklığı teşvik eden bilgi politikasıdır. Gölge teknikler ise, hükümet ve gazeteciler arasında önceden belirlenmiş ve hazırlanmiş soru-cevaplar aracılığıyla temas kurulmasını içeren teknik olmaktadır. Medya, bir yandan siyasi aktör olarak hem devletin kritiğini yapmakta hem de devlet politikasını yayma eğilimi göstermektedir. Bunun yanı sıra küresel politikada siyasi gücü pop lerleştirmekte, dış politikada hükümet girişimlerini desteklemekte veya eleştirmektedir. Bununla birlikte devletin dünyadaki imajını oluşturmakta ve uluslararası sorunların ve bunların üstesinden gelme yollarını belirlemektedir. Buna bağlı olarak günümüzde küresel bilgi alanında şiddetli savaşlar yaşanmaktadır.

Gelişmekte olan ülkelerin medyasında küresel politikadaki etkinlik son derece düşük olurken Rus ve Batı medyasındaki uluslararası çatışmaların ele alınışı, dünyanın farklı resimlerini, "biz" ve "onlar'ın" farklı özdeşleşmelerini yaratmaktadır. Birçok  lke medya gücünü kullanarak ülkeler üzerinde baskı uygulamakta ve dış politika amaçları için medyayı bir araç

²¹ Lasswell, "The Theory of Political Propaganda", 627-631.

²² А.А.Ю. Соловьева, Политические коммуникации. (Петрунин Ю.Ю. и др.; под ред. спект Пресс, 2004), 213.

²³ Вероника Викторовна Фокина, СМИ как акторы мировой политики. МИРОВАЯ ПОЛИТИКА, Санкт-Петербургского государственного политехнического университета (2012), 61-65.

konumunda görevlendirmektedir. Medyanın küresel politikadaki varlığı, yalnızca bilgi yaymak değil, aynı zamanda farklı ülkelerin genel kamuoyunu güncel küresel sorunların tartışmasına dâhil ederek küresel topluluk üzerinde büyük etki yaratmaktır.

5. TASS VE IRNA DEVLET HABER AJANSLARI

Rus Haber Ajansı (TASS), devlet yayın kuruluşu ve Rusya Federasyonu'nun en büyük haber ajansı olarak bilinmektedir. Ajansın tarihi Çarlık Rusya'sına kadar uzanmaktadır. Rusya'da ilk medya kuruluşu 19.yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve ilk özel medya kuruluşu ise 1866'da kurulan Rus Telgraf Ajansı (RTA) olmuştur. RTA, dış haber servisine bağımlı olduğundan Rus hükümeti, St. Petersburg Telegraph adında tamamen bağımsız bir ajans kurarak, hükümet tarafından finanse edilen ve kontrol edilen ilk resmi Rus ajansı kurma girişimlerinde bulunmuş ve başarılı olmuştur.²⁴

TASS, bilgi ajansı olarak bilinen Rus Telgraf Ajansı'nın temel işlevlerini devralmıştır ve Komünist parti ve hükümet, TASS'ın faaliyetlerini sıkı bir şekilde denetimden geçirse de ajansın Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği döneminde önemli işlevlerde bulunduğu söylenebilmektedir. TASS, dönemin rejimine göre ideolojik olarak doğru ve saf bilginin tek kaynağıydı ve aynı zamanda Sovyet bloğu genelindeki diğer ajanslardan da sorumlu olan bir rol üstlenmiş konumundaydı. 20.yüzyılın ikinci yarısında TASS, Associated Press (AP), Reuters, United Press Int. (UPI) ve Fransız AFP gibi diğer şirketleri de içeren, "Büyük Beşli" olarak adlandırılan dünyanın en büyük haber ajanslarına katılmıştır.²⁵

1992'de ajans, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından ITAR-TASS (Rusya Bilgi Telgraf Ajansı) olarak yeniden adlandırılmış ancak 2014 yılında ITAR-TASS, orijinal adı olan TASS ismi ile anılmaya devam etmiştir. 2014 yılında ajans, değişen dijital ortama uyum sağlamak amacıyla yeni bir marka politikası başlatarak muhafazakâr konumundan çıkarak rekabet edebilecek modern bir medya şirketine dönüşmüştür. 2018 yılında 59'dan fazla ülkede ofisi bulunurken daha fazla ülkede ofis açılması öngörülmüş bunun yanı sıra yeni dillerde yayın yapmaya devam etmiştir. TASS haber ajansı devletle güçlü bir bağ içerisindedir. Bu bağ haberlere yansımakta ve haberlerde büyük ölçüde etkin faktör olarak gösterilmektedir. Örneğin, Genel Müdür doğrudan Rusya Federasyonu Hükümeti tarafından tayin edilmekte ve Genel Müdür de Genel Yayın Yönetmeni ve Genel Yönetim Kurulunu seçerek genel strateji belirlemektedir. Bu nedenle siyasi faktörün ajans faaliyetlerinde etkin olduğu ifade edilebilmektedir.²⁶

İslam Cumhuriyeti Haber Ajansı (IRNA) ise, 1934 yılında İran Dışişleri Bakanlığı bünyesinde "Pars Haber Müdürlüğü" adıyla kurulmuştur. 1975 yılında bu haber müdürlüğünün statüsü haber ajansı statüsüne yükseltilmiş, ardından "Pars Haber Ajansı'nın" adı 1982 yılında

²⁴ Elena Vartanova - Andrei Vyrkovsky, "Between the State and the Market: An Analysis of TASS' Fall and Rise", *Journalism: Theory, Practice & Criticism* 21/12 (2020), 1842-1858.

²⁵ Terhi Rantanen and Elena Vartanova, "News Agencies in Post-Communist Russia: From State Monopoly to State Dominance", *European Journal of Communication* 10/2 (1995), 207-220.

²⁶ Terhi Rantanen and Anthony Kelly, "Abnegation, Accommodation, Affirmation: Three Discursive Modes for the Institutional Construction of Independence among National News Agency Executives in Europe", *Journalism* 21/12 (2019).

“İslam Cumhuriyeti Haber Ajansı” olarak değiştirilerek medya faaliyetlerinde yeni bir sayfa açılmıştır. Bu haber ajansı şu anda; Farsça, Çince, İngilizce, Arapça, Azerice, Türkçe, İspanyolca, Urduca, Fransızca, Almanca ve Rusça olmak üzere on bir dilde faaliyet göstermektedir.

İran İslam Cumhuriyeti Haber Ajansı (IRNA), İran hükümetinin resmi haber kuruluşu olarak ülkenin en etkili devlet kontrolündeki medya kuruluşlarından biri olarak da öne çıkmaktadır. Zaman içerisinde IRNA, İran politikalarına ilişkin hem yerel hem de uluslararası algıyı şekillendirmeyi amaçlayan çok dilli bir platforma dönüşmüştür. İran hükümetinin kamu söylemini ve uluslararası iletişimi şekillendirmede temel araç olarak işlev görmeye başlamıştır. Rejimin siyasi söylemlerini, ekonomi politikalarını ve dış politikalarını sürekli olarak desteklerken, muhalif sesleri dışlamaktadır. Ajansın yayınları genellikle devlet bildirilerinden ayırt edilemez niteliktedir. Ajans sıklıkla resmi konuşmaları, askeri açıklamaları ve ideolojik açıklamaları yansıtmaktadır. IRNA, sosyal ve ekonomik konulara değinse de bunlar her zaman devletin meşruiyetini güçlendirmek amacıyla sunulmaktadır. Editoryal bağımsızlık neredeyse yok denecek düzeydedir. Nitekim IRNA hem yerel eleştirmenler hem de uluslararası medya gözlemcileri tarafından İslam Cumhuriyeti'nin propaganda aracı olarak nitelendirilmektedir. Bugüne kadar IRNA'nın veya bağlı yayınlarının editoryal bütünlüğünü izlemek veya doğrulamak için herhangi bir yerel yasa, düzenleyici güvence veya üçüncü taraf denetim organı oluşturulmamıştır. Ajans hem şeffaflıktan hem de özerklikten yoksun bir şekilde devlet aygıtına tamamen entegre olmaya devam etmektedir.

6. BULGULAR

Bu araştırmada Rusya haber ajansı TASS ve İran haber ajansı IRNA'da İsrail-İran arasında 13-24 Haziran 2025 tarihleri arasında yaşanan literatürde 12 Gün Savaşı olarak bilinen çatışmalara yönelik Amerika ve İsrail'i ele alan TASS'dan beş haber, IRNA'dan altı haber olmak üzere on bir haber incelenmiştir. Eleştirel söylem analizi tekniği kullanılan çalışmada, Van Dijk'ın eleştirel söylem çözümlemesi modeli gerçekleştirilmiştir.

TASS haber ajansı 1:

Hürmüz Boğazı'nı Kapatma Girişimleri İran Ekonomisi İçin İntihar Olur (22 Haziran, 2025)²⁷

Hürmüz Boğazı'nın olası bir şekilde kapatılmasının ABD için kırmızıçizgi olup olmayacağı sorulduğunda, “Bence bu, İranlılar için intihar olur. Yani, tüm ekonomileri Hürmüz Boğazı'ndan geçiyor.” cevabını verdi.

ABD Başkan Yardımcısı JD Vance, NBC News'e verdiği röportajda, Hürmüz Boğazı'nın olası bir şekilde kapatılmasının İran ekonomisi için intihar olacağını söyledi. Hürmüz Boğazı'nın olası bir şekilde kapatılmasının ABD için kırmızıçizgi olup olmayacağı sorulduğunda,

“Bence bu, İranlılar için intihar olur. Yani tüm ekonomileri Hürmüz Boğazı'ndan geçiyor.” cevabını verdi. “Kendi ekonomilerini mahvetmek ve dünyada kargaşaya yol açmak istiyorlarsa, bence bu onların kararı olurdu. Ama neden bunu yapsınlar ki? Bunun hiçbir mantığı olduğunu düşünmüyorum. Bunun ne kendilerine de başkaları için mantıklı olduğunu düşünmüyorum”, dedi Vance.

²⁷ TASS Haber Ajansı (TASS), “Hürmüz Boğazını Kapatma Girişimleri İran Ekonomisi İçin İntihar Olur” (Erişim 22 Haziran 2025).

TASS haber ajansı 2:

İran, ABD'nin nükleer tesislerine karşı kullandığı füze sayısı ile aynı sayıda füzeyi ABD üssüne karşı kullandı (23 Haziran, 2025)²⁸

İran Yüksek Ulusal Güvenlik Konseyi'ne göre operasyon Katar için bir tehdit oluşturmuyor ve Tahran, Doha ile sıcak ve dostane ilişkileri korumak istiyor.

İran Yüksek Ulusal Güvenlik Konseyi, yaptığı açıklamada, İran'ın Katar'daki ABD El Udeyd hava üssüne yönelik saldırıda kullandığı füze sayısının, ABD'nin İran nükleer tesislerine attığı bomba sayısı ile aynı olduğunu belirtti. İran devlet televizyonunun aktardığına göre “Bu başarılı operasyonda kullanılan füze sayısı, ABD'nin İran'ın nükleer tesislerine saldırmak için kullandığı bomba sayısı ile aynıydı ve İran güçlerinin saldırdığı üs, Katar'daki şehir ve yerleşim yerlerinden uzakta bulunuyordu.” Açıklamada, operasyonun Katar'a yönelik bir tehdit oluşturmadığı belirtilirken, Tahran'ın Doha ile sıcak ve dostane ilişkileri sürdürmek istediği ifade edildi.

TASS haber ajansı 3:

İran Devrim Muhafızları Ordusu, 23 Haziran'daki İsrail saldırısının, gerginliğin başlangıcından bu yana en uzun saldırı olduğunu söyledi (23 Haziran, 2025)²⁹

İran medyasına göre, İsrail'e yönelik saldırıda Hayber Şekan, İmad, Kadr ve Fettah-1 balistik füzelerini kullandı.

İran'ın bu sabah İsrail'e düzenlediği saldırı, çatışmanın başlangıcından bu yana en uzun süren saldırı oldu. İran Devrim Muhafızları Ordusu'nun (DMO) elit birimi, saldırının bu sabah İsrail'e düzenlenen saldırıyla başladığını bildirdi. Mehr ajansı, İran Devrim Muhafızları Ordusu'nun raporuna atıfta bulunarak, “İsraililer, saldırının işgal altındaki topraklarda en uzun süredir devam eden alarmı tetiklediğini ve korku ve paniğe yol açtığını söylüyor” dedi. Fars ajansı, İran'ın İsrail'e yönelik saldırısında Hayber Şekan, İmad, Kadr ve Fettah-1 balistik füzelerini kullandığını bildirdi.

TASS haber ajansı 4:

İran Genelkurmay Başkanı, ABD'nin nükleer tesislerine yönelik saldırılarına karşı kararlı bir yanıt garantisi verdi (23 Haziran, 2025)³⁰

İran ordusunun başkomutanı Korgeneral Emir Hatemi, ABD'nin İran'a yönelik saldırgan eylemlerine kararlı bir yanıt alacağını söyledi. “İran tarihi boyunca ABD'nin işlediği suçlara tanık olduk. Amerikalılar İran'a karşı her suç işlediğinde, kesin bir yanıt aldılar. Bu sefer de farklı olmayacak”, dedi devlet televizyonu IRIB'in yayınladığı İranlı askeri komutanlarla yaptığı toplantıda. Hatemi, “Bu ülkenin bağımsızlığını, toprak bütünlüğünü ve ülkenin ulusal bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü koruyan İslam Cumhuriyeti'nin mukaddes devlet düzenini kararlılıkla savunacağız. Zafere kadar savaşağız” diye vurguladı.

²⁸ TASS Haber Ajansı (TASS), “İran, ABD'nin nükleer tesislerine karşı kullandığı füze sayısı ile aynı sayıda füzeyi ABD üssüne karşı kullandı” (Erişim 23 Haziran 2025).

²⁹ TASS Haber Ajansı (TASS), “İran Devrim Muhafızları Ordusu, 23 Haziran'daki İsrail saldırısının gerginliğin başlangıcından bu yana en uzun saldırı olduğunu söyledi” (Erişim 23 Haziran 2025).

³⁰ TASS Haber Ajansı (TASS), “İran Genelkurmay Başkanı, ABD'nin nükleer tesislerine yönelik saldırılarına karşı kararlı bir yanıt garantisi verdi” (Erişim 23 Haziran 2025).

22 Haziran sabahının erken saatlerinde, ABD Başkanı Donald Trump, ABD'nin  İran nükleer tesisine (Fordow, Natanz ve İsfahan) başarıyla saldırdığını duyurdu. Trump daha sonra tesislerin tamamen yok edildiğini söyledi. İran'ın üst düzey yetkilileri ise ABD saldırılarının tamamen etkisiz olduğunu belirterek Washington'ı sert bir yanıtla tehdit etti. Rusya, ABD'nin eylemlerini kınadı. İsrail, 13 Haziran gecesi İran'ın nükleer programını hedef alan Yükselen Aslan Harekâtı'nı başlattı. İran 24 saatten kısa srede karşılık verdi. Sonraki günlerde Tel Aviv ve Tahran'da tekrar saldırılar düzenledi. Her iki taraf da can kaybı ve hasar bildirdi ve bir dizi tesisin vurulduğunu kabul etti. İran ve İsrail arasında karşılıklı saldırılar devam ediyor. Rusya, İsrail'in eylemlerini kınadı ve İran-İsrail çatışmasında arabuluculuk yapmaya hazır olduğunu belirtti.

TASS haber ajansı 5:

İsrail, Tahran'ın kuzeyindeki radar istasyonuna saldırı düzenledi (24 Haziran, 2025)³¹

İsrail savaş uçakları, Tahran'ın kuzeyindeki bir radar istasyonunu vurdu. Devlet yayın kuruluşu Kan, böyle bildirdi.

Saldırı, İsrail tarafının ateşkes ihlali olarak değerlendirdiği, bu sabah İsrail'e yönelik bir füze fırlatılmasına yanıt olarak gerçekleştirildi. Kan'a göre, İran'daki hedef sembolik bir nitelik taşıyordu.

İsrail Savunma Kuvvetleri (IDF), salı sabahı, İsrail ile İran arasında ateşkesin yürürlüğe girmesinden kısa bir süre sonra İran'ın İsrail'e saldırdığını bildirdi. Saldırının ardından İsrail Savunma Bakanı Yisrael Katz, Tahran'ı ateşkesi ihlal etmekle suçladı ve İsrail ordusuna İran'ın başkentine misilleme emri verdiğini söyledi. İsrail Genelkurmay Başkanı Eyal Zamir ise, bir operasyonel toplantının ardından İsrail'in İran'a misilleme yapacağını dile getirdi. Bu arada İran Genelkurmay Başkanlığı, ateşkesin ilan edilmesinin ardından İsrail'e füze saldırısı düzenlendiği yönündeki haberleri yalanladı. Kısa bir süre sonra ABD Başkanı Donald Trump, her iki taraftan da duyduğu hayal kırıklığını dile getirerek sakinleşmelerini istedi. İsraili bir yetkiliye dayandırdığı Axios portalına göre:

Trump, İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu'yu arayarak İran'a saldırmamasını istedi. Trump daha önce, açıklamasından yaklaşık altı saat sonra, yani GMT saatiyle sabah 4:00 civarında başlayacak bir ateşkes konusunda İran ve İsrail arasında anlaşmaya varıldığını duyurmuştu. Trump'a göre, ilk ateşkesi Tahran yapacaktı ve on iki saat sonra İsrail ateşkesi başlatacaktı. 24. saatte, 12 günlük savaşın resmi olarak sona ermesi dünya tarafından kutlanacaktı.

IRNA haber ajansı 1:

İran füzelerinin isabeti İsrail'in güneyini sarstı (24 Haziran, 2025)³²

İran'ın yeni füze saldırılarının ardından, İsrail'in güney ve merkez bölgelerinde sirenler çaldı. Füzelerin isabetiyle meydana gelen şiddetli patlamalar, ülkenin güneyini sarstı.

³¹ TASS Haber Ajansı (TASS), "İsrail, Tahran'ın kuzeyindeki radar istasyonuna saldırı düzenledi" (Erişim 24 Haziran 2025).

³² IRNA Haber Ajansı (IRNA), "İran Füzelerinin İsbeti İsrail'in Güneyini Sarstı" (Erişim 24 Haziran 2025).

Katar merkezli El Cezire televizyonunun İsrail ordusu radyosuna dayandırdığı haberine göre, İran, Tahran saatiyle salı sabahı saat 07.00'deyürürlüğe girmesi beklenen ateşkes öncesinde İsrail'e son darbeyi vurmak istiyor. Haberde ayrıca, Tel Aviv ve Batı Şeria'nın batı yamaçlarındaki yerleşim birimlerinde birçok kez alarm sirenlerinin çaldığı, Tel Aviv'e iniş yapmakta olan bazı uçakların ise rotalarını değiştirerek geri döndüğü belirtildi. Lübnan medyası da İsrail'in bu sabah erken saatlerde Tahran ve İran'ın kuzey bölgelerine yönelik saldırılarına karşılık olarak, İran füzelerinin Beerşeva'daki İsrail yerleşim birimlerini hedef aldığını bildirdi.

IRNA haber ajansı 2:

Siyonist rejim, İran saldırılarındaki kayıplarını kısmen itiraf etti: 24 ölü, 1200 yaralı (21 Haziran, 2025)³³

Siyonist rejimin radyo ve televizyon kurumu, İran'ın geçtiğimiz bir hafta içinde işgal altındaki topraklara yönelik saldırıları sonucu yaşanan kayıpların bir kısmını itiraf etti.

Geçtiğimiz bir haftada İran'a ait balistik füzelerin İsrail'e isabet etmesi sonucu 24 kişi hayatını kaybetti, 1200 kişi ise yaralandı. Bu veriler, Siyonist rejimin İran'ın işgal altındaki topraklara yönelik saldırılarına dair haberlerin yayılmasını sıkı şekilde sansürlediği bir ortamda yayınlandı. Bu nedenle, gerçek kayıpların açıklanan rakamlardan çok daha fazla olduğu düşünülüyor.

IRNA haber ajansı 3:

Tel Aviv ve Aşdod'da yangın ve panik (15 Haziran, 2025)³⁴

İşgal altındaki topraklar, gece saatlerinde, ikinci kez İran İslam Cumhuriyeti Silahlı Kuvvetleri'nin İHA ve füze saldırılarına hedef oldu.

"Gerçek Vaat 3" operasyonunun altıncı dalgasının ardından birkaç saat geçmeden, İran Silahlı Kuvvetleri yeni bir drone ve füze saldırısı dalgası başlattı. Bu dalgada Tel Aviv ve Aşdod şehirleri hedef alındı. Bu saldırı sırasında İran balistik füzeleri, birden fazla hava savunma katmanını aşarak önceden belirlenen hedeflere isabet etti. Ayrıca, İran'a ait bazı füze ve insansız hava araçları, işgal altındaki toprakların kuzey, güney ve doğu bölgelerinde çeşitli noktalara isabet etti. Haber kaynaklarının doğruladığına göre, İran'a ait İHA ve füzelerin isabeti sonucu Tel Aviv'de çok sayıda bina yıkıldı ve yangın çıktı.

IRNA haber ajansı 4:

İbrani medyası: İran Netanyahu'nun evini hedef aldı (15 Haziran, 2025)³⁵

İran İslam Cumhuriyeti, işgal altındaki Filistin topraklarına yönelik onlarca füze saldırısı gerçekleştirdi. Saldırıların sonucunda Siyonist yerleşim yerlerinde alarm sistemleri devreye girdi ve patlamalar, başta işgal altındaki Filistin'in kuzeyi ile Kudüs olmak üzere çeşitli bölgelerde duyuldu.

³³ IRNA Haber Ajansı (IRNA), "Siyonist rejim, İran saldırılarındaki kayıplarını kısmen itiraf etti: 24 ölü, 1200 yaralı" (Erişim 21 Haziran 2025).

³⁴ IRNA Haber Ajansı (IRNA), "Tel Aviv ve Aşdod'da Yangın ve Panik" (Erişim 15 Haziran 2025).

³⁵ IRNA Haber Ajansı (IRNA), "İbrani Medyası: İran Netanyahu'nun Evini Hedef Aldı" (Erişim 15 Haziran 2025).

İsrail rejimi ordusunun yaptığı açıklamaya göre, İran'dan işgal altındaki topraklara doğru 50 füze fırlatıldı. Patlamaların yoğunluğu, özellikle kuzey Filistin'de ve Kudüs çevresindeki yerleşimlerde hissedildi. Siyonist rejime ait hava savunma sistemleri, saldırıya uğrayan bölgelerdeki füzeleri yok etmek ve etkilerini azaltmak için çaba sarf etmekte. Siyonist rejim kaynaklarının aktardığına göre İran, İsrail'e karşı verdiğı yanıtlarda önemli bir artış yapmayı kararlaştırdı. Aynı kaynaklar, saldırıların hedeflerinden birinin Netanyahu'nun evi olduğunu ve diğerk hedefin ise El-Hadire şehrindeki bir elektrik istasyonu olduğunu bildirdi. Siyonist rejimin iç güvenlik birimi de, işgal altındaki topraklarda yaşayanlara yönelik bir uyarı yayımlayarak, "İlerleyen bir duyuruya kadar" sığınaklarda kalmalarını, sadece birkaç dakika süren bir güvenlik önlemi almanın ötesinde, uzun süreli bir bekleyişe hazırlıklı olmalarını istedi.

IRNA haber ajansı 5:

ABD'nin Siyonistlerin İran'a yönelik saldırılarında açık iş birliği (20 Haziran, 2025) ³⁶

Siyonist rejim medyası, rejim ordusunun füze nleme sistemlerinde ciddi bir mühimmat sıkıntısıyla karşı karşıya kaldığını ve İran İslam Cumhuriyeti'nin meşru ve kararlı askeri karşılığı karşısında oldukça savunmasız hale geldiğini bildirirken, ABD'nin İsrail rejimine yeni silah sevkiyatları gönderdiğini duyurdu İsrail rejimi Savunma Bakanlığı'nın açıklamasına göre, ABD Savunma Bakanlığı (Pentagon), İsrail'e hava ve deniz yoluyla askeri teçhizat göndermeye devam ediyor. Perşembe günü askeri malzeme taşıyan kargo uçakları işgal altındaki topraklara indi. Bu sevkiyatlar, Siyonist işgal ordusunun operasyonel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik ABD'nin attığı adımların bir parçası olarak değerkendiriliyor.

IRNA haber ajansı 6:

İran Büyükelçisi: 'Vur-Kaç' dönemi sona erdi (16 Haziran 2025) ³⁷

Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı Yönetim Kurulu'nun olağankst toplantısında konuşan İran'ın Viyana temsilcisi Büyükelçi Rıza Necefi, İsrail'in barışçıl nükleer tesislere saldırısını "devlet terörizmi" olarak nitelendirerek sert bir uyarıda bulundu.

Necefi, yaptığı açıklamada İsrail'in saldırısını Birleşmiş Milletler Şartı ve Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı Statüsü'nn açık ihlali olarak tanımladı ve "Vur-kaç dönemi sona erdi" ifadelerini kullandı. İran temsilcisi, bu tür saldırıların uluslararası barış ve güvenliği tehdit ettiğini vurgulayarak uluslararası toplumu harekete geçmeye ağırda. İran temsilcisi, İsrail rejiminin İran'ın barışçıl nükleer tesislerine yönelik tekrar eden tehditleri karşısında Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı (IAEA)ve Yönetim Kurulu'nun kayıtsız kalmasını sert şekilde eleştirerek:

"Bu sessizlik ve eylemsizlik sadece Ajans'ın itibarını ciddi şekilde zedelemekle kalmadı, aynı zamanda İsrail rejimini saldırgan eylemler konusunda daha da cesaretlendirdi." açıklamasında bulundu. Ülkemizin büyükelçisi sözlerini,

³⁶ IRNA Haber Ajansı (IRNA), "ABD'nin Siyonistlerin İran'a yönelik saldırılarında açık iş birliği" (Erişim 20 Haziran 2025).

³⁷ IRNA Haber Ajansı (IRNA), "İran Büyükelçisi: Vur-Kaç Dönemi Sona Erdi" (Erişim 16 Haziran 2025).

“İran İslam Cumhuriyeti, son yıllar boyunca bazı tarafların önyargılı tutumları ve İsrail rejiminin NPT (Nükleer Silahların Yayılmasının Önlenmesi Antlaşması) dışında yasa dışı nükleer politikalarını sürdürmesine rağmen, daima NPT ve Ajans’ın kapsamlı denetimleri çerçevesindeki yükümlülüklerine bağlı kalmış ve barışçıl nükleer faaliyetleriyle ilgili geniş ve ayrıntılı bilgileri Ajans’a sunmuştur. Ancak bu şeffaflık, maalesef zaman zaman İranlı bilim insanlarının hayatını ve ülkenin ulusal güvenliğini tehdit etmek için bir araca dönüşmüştür.” şeklinde sürdürdü. İran Büyükelçisi açıklamalarının devamında “NPT üyelerinin hak ve yükümlülükleri dengeli şekilde uygulanmadığı ve bazı saldırgan rejimler NPT’ye taraf olmadan özgürce üyeleri tehdit edip saldırıda bulunabildiği sürece, gönüllü yükümlülüklerin yerine getirilmesinin bir gereğesi kalmayacaktır.” ifadelerini kullandı.

Büyükelçi Necefi, açıklamasının sonunda “Vur-kaç dönemi sona ermiştir. İran İslam Cumhuriyeti, BM Şartı, NPT Antlaşması ve UAEA Tüzüğü çerçevesinde halkını, egemenliğini, barışçıl nükleer tesislerini ve ulusal çıkarlarını savunma konusundaki doğal hakkını saklı tutar ve gerekli karşı tedbirleri uygun zamanda alacaktır.” vurgusunda bulundu. Ülkemizin temsilcisi ayrıca Yönetim Kurulu’nu, İsrail’in saldırganlığını en sert şekilde kınamaya ve bu tehlikeli eylemin sonuçlarından Siyonist rejimi sorumlu tutmaya çağırdı.

Eleştirel Söylem Analizi

TASS ve IRNA haber ajanslarından elde edilen 12 Gün Savaşı’na yönelik haberlerin analizi Van Dijk’ın eleştirel söylem çözümlemesinin metinsel düzey çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.

Metinsel Düzey

Metinsel düzey, mikro ve makro olmak üzere iki çerçevede ele alınmaktadır. Mikro düzeyde; sözcük seçimleri, cümle yapıları, cümleler arasındaki nedensellik ilişkisi ve retorik incelenmektedir.

Sözcük Seçimleri: Haber metnindeki sözcük seçimleri, sözcüklere vurgu yapan sıkça kullanılan sözcükleri belirleyen hem ideoloji hem de zihinsel haritayı ortaya koymaktadır. Çalışmada örneklem olarak alınan TASS ve IRNA haber ajansındaki haber metnlerinde sıklıkla ifade edilen sözcükler şunlardır:

Tablo 1: TASS ve IRNA haber ajansındaki haber metnlerinde sıklıkla ifade edilen sözcükler.

Haber Ajansları	Haber Metnlerinde Sıklıkla İfade Edilen Sözcükler
TASS Haber Ajansı	Hürmüz Boğazı, ABD, Kırmızı Çizgi, Ekonomi, Füze Sayısı, Katar, Sıcak-Dostane İlişkiler, Bomba Sayısı, Nükleer Tesisleri, Saldırı, Balistik Füze, İran
IRNA Haber Ajansı	İran Füzeleri, Füze Saldırısı, Şiddetli Patlamalar, Siyonist Rejim, Balistik Füze, İşgal Altındaki Topraklar

TASS haber ajansında incelenen beş haber içeriğinde sıklıkla ifade edilen sözcüklerin ABD ve İran'a ilişkin ele alınan sözcükler olduğu görülmektedir. IRNA'da ise ele alınan altı haber içeriğinde İsrail'i hedef alan sözcüklere yer verilmiştir.

Cümle yapıları ve Nedensel İlişki: Haber metinlerinde yer alan söylemler cümle yapılarından oluşmaktadır. Söylemlerin bir tema üzerinde odaklanması nedensel ilişkiyi ifade ederken bu nedensellik ilişkisi haber metinlerinde açık bir şekilde kendini göstermektedir. Çalışmada incelenen haber metinleri bir tema üzerine odaklanmakta ve TASS'da yer verilen haber metinleri ABD ve İran odaklı olarak bir tema çerçevesine konulmuştur. IRNA'da ise haber metinlerinde İsrail'e yönelik duygular ifade bulurken bu duygular hem ideolojik hem de milli kimliği ön plana çıkaran düzeyde olduğu açıkça görülmektedir.

Van Dijk'in eleştirel söylem analizinde cümle yapısındaki gramer önemlidir. İncelenen haber metinlerinde cümle yapılarında aktiflik söz konusu olurken haber metinlerin içeriğinde özneler aktif bir şekilde yer verildiği tespit edilebilmektedir. TASS haber ajansında, ABD, İran ve İsrail  zne olarak konumlanırken IRNA haber ajansında "Siyonist Rejim" kimliği oluşturulmuş ve İran, güçlü kimlik çerçevesinde gösterilmiştir. TASS ve IRNA haber ajanslarında ötekileştirme söz konusu olmaktadır. Bunun yanı sıra haber metinleri edebi dile dayanmaktadır ve haberlerde sıkça kaynağa atıfta bulunmaktadır. Buna göre aktif cümle yapıları ile kısa ve dikkat çekici sözlere yer verilmiştir. Haber metinlerindeki cümle yapısında düz ve yan anlamlar vardır. TASS haber ajansında sunulan haber metinlerinde düz ve yan anlamlar şu şekildedir:

-Hürmüz Boğazı'nın olası bir şekilde kapatılmasının ABD için kırmızıçizgi olup olmayacağı sorulduğunda, ABD Başkan Yardımcısı JD Vance, "*Bence bu, İranlılar için intihar olur. Yani, tüm ekonomileri Hürmüz Boğazı'ndan geçiyor.*" cevabını verdi **(Hürmüz Boğazı ekonomi açısından İran'ın yanı sıra birçok ülkeyi ilgilendiren konumdadır).**

-Bu başarılı operasyonda kullanılan füze sayısı, ABD'nin İran'ın nükleer tesislerine saldırmak için kullandığı bomba sayısı ile aynıydı ve İran güçlerinin saldırdığı  s, Katar'daki şehir ve yerleşim yerlerinden uzakta bulunuyordu **(İran'ın en az ABD kadar güçlü olduğu ifade bulurken Katar ile olan ilişkilerin zedelenmemesi de önem arz etmektedir).**

-İran, İsrail'e yönelik saldırıda Hayber Şekan, İmad, Kadr ve Fettah-1 balistik füzelerini kullandı **(İran, İsrail'in saldırılarına karşılık verecek güçtedir).**

- Rusya, ABD'nin eylemlerini kınadı **(Rusya kendi tarafını belli etmektedir).**

- ABD Başkanı Donald Trump, her iki taraftan da duyduğu hayal kırıklığını dile getirerek sakinleşmelerini istedi **(Ateşkes ABD tarafından sağlanmaktadır).**

IRNA haber ajansında sunulan haber metinlerinde düz ve yan anlamlar ise şu şekildedir:

-İran'ın yeni füze saldırılarının ardından, İsrail'in güney ve merkez bölgelerinde sirenler çaldı **(İsrail, endişe ve panik içerisindedir).**

-Geçtiğimiz bir haftada İran'a ait balistik füzelerin İsrail'e isabet etmesi sonucu 24 kişi hayatını kaybetti, 1200 kişi ise yaralandı (**İran, İsrail güçlerine balistik füze ile karşı vermektedir**).

-İşgal altındaki topraklar, gece saatlerinde, ikinci kez İran İslam Cumhuriyeti Silahlı Kuvvetleri'nin İHA ve füze saldırılarına hedef oldu (**Saldırılar devam etmektedir**).

-İran İslam Cumhuriyeti, işgal altındaki Filistin topraklarına yönelik onlarca füze saldırısı gerçekleştirdi (**İran, saldırılarıyla işgal altında olan Filistin topraklarını da ele almaktadır**).

-ABD Savunma Bakanlığı (Pentagon), İsrail'e hava ve deniz yoluyla askeri teçhizat göndermeye devam ediyor (**ABD, İsrail ile iş birliği yapmaktadır**).

-“Vur-kaç dönemi sona erdi” (**İran, güçlü bir yapıya sahiptir**).

Retoriğin İncelenmesi: İncelenen haber metinlerinin retoriği kitlelere yöneliktir ve haberin inandırıcılığı metaforlara, abartmalara, karşılaştırmalara, küçümsemelere, benzetmelere ve ironilere bağlı gelişmektedir. Bunun örneklerini TASS haber ajansında şu şekilde görmek mümkün olmaktadır:

Tablo 2: TASS Haber Ajansı Retorik İncelemesi

Metafor	Karşılaştırma	İroni	İroni	İroni
ABD, İran ekonomisi için intihar olacağını söyledi	Bu başarılı operasyonda kullanılan füze sayısı, ABD'nin İran'ın nükleer tesislerine saldırmak için kullandığı bomba sayısı ile aynıydı	İran'ın bu sabah İsrail'e düzenlediği saldırı, çatışmanın başlangıcından bu yana en uzun süren saldırı oldu	Rusya, İsrail'in eylemlerini kınadı ve İran-İsrail çatışmasında arabuluculuk yapmaya hazır olduğunu belirtti	Trump, İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu'yu arayarak İran'a saldırmamasını istedi.

Bunun örnekleri IRNA haber ajansında ise şu şekildedir:

Tablo 3: IRNA Haber Ajansı Retorik İncelemesi.

Benzetme	Metafor	Metafor	İroni	İroni	Abartma
Füzelerin isabetiyle meydana gelen şiddetli patlamalar, ülkenin güneyini sarstı	'Vur-Kaç' dönemi sona erdi	Siyonist rejimin İran'ın işgal altındaki topraklara yönelik saldırılarına dair haberlerin yayılmasını sıkı şekilde sansürlediği bir ortamda yayınlandı	İran Silahlı Kuvvetleri yeni bir drone ve füze saldırısı dalgası başlattı	ABD'nin Siyonistlerin İran'a yönelik saldırılarında açık iş birliği	İran Netanyahu'nun evini hedef aldı

Makro Düzey:**Tematik Analiz**

Tematik analizde, haberin başlığı ve haberin girişı ile anlam çıkartılmaktadır. TASS haber ajansında İsrail-İran arasındaki yaşanan 12 günlük savaşıya yönelik yapılan haber başlığı ve haber girişleri TASS haber ajansında şu şekilde sunulmaktadır:

TASS 1:**Hürmüz Boğazı'nı Kapatma Girişimleri İran Ekonomisi İçin İntihar Olur (22 Haziran, 2025)**

Hürmüz Boğazı'nın olası bir şekilde kapatılmasının ABD için kırmızıçizgi olup olmayacağı sorulduğunda, "Bence bu, İranlılar için intihar olur. Yani, tüm ekonomileri Hürmüz Boğazı'ndan geçiyor." cevabını verdi.

TASS 2:

İran, ABD'nin nükleer tesislerine karşı kullandığı füze sayısıyla aynı sayıda füzeyi ABD üssüne karşı kullandı (23 Haziran, 2025)

İran Yüksek Ulusal Güvenlik Konseyi'ne göre operasyon Katar için bir tehdit oluşturmuyor ve Tahran, Doha ile sıcak ve dostane ilişkileri korumak istiyor.

TASS 3:

İran Devrim Muhafızları Ordusu, 23 Haziran'daki İsrail saldırısının, gerginliğın başlangıcından bu yana en uzun saldırı olduğunu söyledi (23 Haziran, 2025)

İran medyasına göre, İsrail'e yönelik saldırıda Hayber şekan, İmad, Kadr ve Fettah-1 balistik füzelerini kullandı.

TASS 4:

İran Genelkurmay Başkanı, ABD'nin nükleer tesislerine yönelik saldırılarına karşı kararlı bir yanıt garantisi verdi (23 Haziran, 2025)

İran ordusunun başkomutanı Korgeneral Emir Hatemi, ABD'nin İran'a yönelik saldırgan eylemlerine kararlı bir yanıt alacağını söyledi.

TASS 5:**İsrail, Tahran'ın kuzeyindeki radar istasyonuna saldırı düzenledi (24 Haziran, 2025)**

İsrail savaş uçakları, Tahran'ın kuzeyindeki bir radar istasyonunu vurdu. Devlet yayın kuruluşu Kan, böyle bildirdi.

IRNA haber ajansında ise şu şekilde sunulmaktadır:

IRNA 1:**İran füzelerinin isabeti İsrail'in güneyini sarstı (24 Haziran, 2025)**

İran'ın yeni füze saldırılarının ardından, İsrail'in güney ve merkez bölgelerinde sirenler çaldı. Füzelerin isabetiyle meydana gelen şiddetli patlamalar, ülkenin güneyini sarstı.

IRNA 2:

Siyonist rejim, İran saldırılarındaki kayıplarını kısmen itiraf etti: 24 ölü, 1200 yaralı (21 Haziran, 2025)

Siyonist rejimin radyo ve televizyon kurumu, İran'ın geçtiğimiz bir hafta içinde işgal altındaki topraklara yönelik saldırıları sonucu yaşanan kayıpların bir kısmını itiraf etti.

IRNA 3:

Tel Aviv ve Aşdod'da yangın ve panik (15 Haziran, 2025)

İşgal altındaki topraklar, gece saatlerinde, ikinci kez İran İslam Cumhuriyeti Silahlı Kuvvetleri'nin İHA ve füze saldırılarına hedef oldu.

IRNA 4:

İbrani medyası: İran Netanyahu'nun evini hedef aldı (15 Haziran, 2025)

İran İslam Cumhuriyeti, işgal altındaki Filistin topraklarına yönelik onlarca füze saldırısı gerçekleştirdi. Saldırıları sonucunda Siyonist yerleşim yerlerinde alarm sistemleri devreye girdi ve patlamalar, başta işgal altındaki Filistin'in kuzeyi ile Kudüs olmak üzere çeşitli bölgelerde duyuldu.

IRNA 5:

ABD'nin Siyonistlerin İran'a yönelik saldırılarında açık iş birliği (20 Haziran, 2025)

Siyonist rejim medyası, rejim ordusunun füze önleme sistemlerinde ciddi bir mühimmat sıkıntısıyla karşı karşıya kaldığını ve İran İslam Cumhuriyeti'nin meşru ve kararlı askeri karşılığı karşısında oldukça savunmasız hale geldiğini bildirirken, ABD'nin İsrail rejimine yeni silah sevkiyatları gönderdiğini duyurdu

IRNA 6:

İran Büyükelçisi: 'Vur-Kaç' dönemi sona erdi (16 Haziran 2025)

Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı Yönetim Kurulu'nun olağanüstü toplantısında konuşan İran'ın Viyana temsilcisi Büyükelçi Rıza Necefi, İsrail'in barışçıl nükleer tesislere saldırısını "devlet terörizmi" olarak nitelendirerek sert bir uyarıda bulundu.

Genel olarak TASS haber ajansının haber başlıklarında ve haber girişlerinde ABD-İsrail-İsrail odak noktası haline getirilen kavramlara yer verilirken ikinci ağız olarak kaynağa dayanım söz konusu olmuştur. IRNA haber ajansında ise birinci ağızdan söylemler kullanılmış ve haber başlıklarında tamamen İsrail'i hedef alan metaforlar ve adlandırmalar yapıldığı tespit edilmiştir.

Şematik Analiz**a) Durum:**

Haber metnindeki hikâye örgüsü, ana olayın işleniş biçimi toplumsal ve politik yönde incelenmektedir. İncelenen TASS haber ajansı haber metinlerinde 12 Gün Savaşı'nın ABD-İsrail ve İran boyutunu öne sürdüğünü haber metnin hikâye örgüsünden anlamak mümkün olmaktadır. IRNA haber ajansında ise İsrail'e düzenlenen saldırılar ve İsrail'in panik ve endişe içerisinde olduğuna yönelik anlatımlar söz konusudur. Bunun yanı sıra İran'ın füze saldırılarında

bulunmasını nitelendiren söylemler İran'ın karşılık verecek g   l  yapıda olduğunu kanıtlayan söylemler olabilmektedir. Genel olarak, TASS haber ajansında 12 Gün Savaşı'nın ele alınış biçimi, ABD-İran-İsrail odaklı olsa da IRNA haber ajansında ise konunun ele alınışı tamamen tek taraflıdır. Örneklem olarak alınan haber ajanslarının devlet haber ajansları olması göz önüne alındığında devletlerin medyayı kendi politik düzleminde kullandığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Buradaki amaç, kitleyi bilgilendirmenin ötesine geçerek kitleyi manipüle etmeye dayanmaktadır.

b) Yorum:

13 Haziran 2025 tarihinde İsrail-İran arasında yaşanan ve literatürde 12 Gün Savaşı olarak bilinmekte olan çatışmanın ajans haberlerine yansıyan önemli savaş haberlerinden biri olduğu söylenebilmektedir. Taraflar arasında ateşkes sağlanana kadar devam eden çatışma boyunca medya önemli bir toplumsal rol oynamıştır. Bunun yanı sıra savaşa ilişkin notları aktarırken de belirleyici aktör olarak haber metinlerinde kullandığı sözcüklerle, belirlediği kaynak seçimleriyle taraflı olduğunu göstermiştir. Çalışmada  rneklem olarak alınan TASS ve IRNA haber ajanslarında incelenen haber metinlerinde savaşın durumu metaforlar, benzetmeler, ironiler, karşılaştırmalar ve abartmalar kullanılarak anlamlandırılmıştır. Medya, politika okuması yaparak savaşa yaklaşım sergilemekte ve her ülkenin kendi politikasına yönelik haber inşa etmektedir. Bu inşayı ideoloji şemsiyesi altında oluşturmaktadır. Medyada verilen mesajlar kitleleri düşmana ve ötekiye karşı bütünleştirmekte ve haberlerde gerçeklik yeniden inşa edilmektedir.

SONUÇ, TARTIşMA VE ÖNERİLER

Küresel düzeyde yaşanılan siyasi, ekonomik ve kültürel alanlardaki değişimler, dış politika ve uluslararası ilişkileri etkilemiştir. Dünyayı Doğu ve Batı kamplarına bölen ve uyumu teşvik eden politikalarda bir artış olmuştur. Nitekim Rusya ve İran'ı içeren Doğu kampı ile Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail'in yakınlaşması, yeni bir uluslararası sistemin ortaya çıkmasının temelini atmaktadır. Bu durumda, İran, Rusya'ya yönelme stratejisi izleyerek, dış ilişkilerde denge sağlamaya çalışarak, çeşitli askeri ve siyasi alanlarda dış politika gücünü artırmaya ve diğer aktörler üzerinde etki kurmayı hedeflemektedir.

İran'ın Natanz, Arak ve Fordow nükleer tesislerinde gelişmiş uranyum zenginleştirmeye yeniden başlaması, savaşı tetikleyen nitelik olduğundan İsrail'de güvenlik alarm seviyelerinin yükselmesi, ABD'yi harekete geçirmiş ve Haziran 2025'te İsrail'in İran'a nükleer altyapısını devre dışı bırakmayı amaçlayan hassas hava ve füze saldırıları başlatması ABD'nin stratejik ve idari yanıt vermesine neden olmuş ve ABD'nin de bu savaşa katılımını sağlamıştır. Ancak İran, Gerçek Vaat 3 adını verdiği operasyonla bu saldırı harek tına gelişmiş savaş teknolojisiyle karşılık vermiştir. Nükleer alanda İran ve Rusya'nın iş birliği yapmasından dolayı bu savaşa yönelik politik tutum her iki ülke açısından önemli olmaktadır. Buna göre İran ve Rusya'nın 12 Gün Savaşı olarak nitelendirilen bu savaşa yönelik söylemlerinin yeni bir ton kazandığını söylemek mümkündür.

Küresel medya savaşı ilişkin tepkiler ve yorumlarla dolu bir alanı inşa etmektedir. Nitekim devlet haber ajansları ulusal çıkarları korumak ve sosyal istikrarı sağlamak için politika uygulamaktadır. Bu politika, devlet ideolojisini yansıtmaktadır. Bu ideoloji, hedef kitleye yönelik olduğundan hedef kitleyi manipüle etmeye dayanmaktadır.

Çalışmada örneklem olarak alınan TASS ve IRNA haber ajanslarının devlet haber ajansları olduğu göz önüne alınırsa, devletlerin medyayı bilgi politikası kapsamında kullandığı sonucuna ulaşmak mümkün olmaktadır. 12 Gün Savaşı'na ilişkin Amerika ve İsrail'i ele alan TASS'da beş, IRNA'da altı haberin söyleminin Van Dijk'ın eleştirel söylem çözümlemesi modeli çerçevesinde incelenmesi üzerine İran ve Rusya'nın savaşı ilişkin politik tutumun farklı olduğu kanısına varmak mümkündür.

İranlı yorumcular, gözlemciler, analistler ve siyasi figürler savaşı yalnızca mevcut veya gelecekteki güç dengesi açısından değerlendirmektedir. İran'a göre bu savaşın kazananı en nihayetinde askeri ve teknolojik yeteneklerinden siyasi aygıtına kadar birçok cephede dirençli olduğunu kanıtlayan İran olmaktadır. IRNA devlet haber ajansında elde edilen haberlerin söylemlerinde 12 Gün Savaşı, İran füzelerinin İsrail savunmasını haftalar içinde tüketebileceğini kanıtladı.

Kısa süren savaş, ekonomik, askeri ve siyasi faktörler nedeniyle küresel güç dengesinin yavaş yavaş değiştiğini ortaya koydu. O halde savaşı kim kazandı? İran, İsrail'den daha ağır kayıplar vermesine rağmen haber söylemlerinde bu durumun modern savaşta zaferin doğru bir ölçüsü olmadığını göstermektedir. İsrail'in büyük gücü tükendi ve güç Tahran'ın eline geçti. Buna göre "Siyonist Rejim" olarak ifade bulan İsrail, büyük yenilgiye uğradı. İran'ın aksine Rusya ise kendi politik düzlemini düşünerekten savaşı yönelik sessiz bir tavır ortaya koymuştur. Ancak ABD ve İsrail'in İran nükleer tesislerine yönelik saldırılarını, egemen bir devletin topraklarını füze ve bomba saldırılarına maruz bırakma konusunda sorumsuz bir karar ve uluslararası hukuku, Birleşmiş Milletler ve Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi kararlarını ihlal eden bir eylem olarak nitelendirmiştir.

TASS devlet haber ajansında incelenen haber söylemlerinde, Rusya'nın 12 Gün Savaşı'na yaklaşımının temkinli olduğu görülmektedir. Çünkü ABD'nin savaşı yönelik katılımı, Rusya'nın temkinli yaklaşmasına sebebiyet vermesine neden olmuştur. Ancak Rusya'nın nükleer alanda İran ile iş birliği içerisinde olması, İsrail'i ve ABD'nin girişimini kınamasını sağlamıştır. TASS, haber söylemlerinde hem ABD tarafını ele almakta hem de İran'ı destekleyen bir dizi söyleme yer vermektedir. Buna göre çalışmada örneklem olarak alınan TASS ve IRNA devlet haber ajanslarının politika okuması yaparak haber inşa ettiğini söylemek mümkündür.

Haber söylemlerinde gerçeklik yeniden kurulmaktadır. Hedef kitlenin ise devlet haber ajanslarına güven hususu tartışma konusu yaratmakta ve medyanın gerçek haber anlayışının yerini politik ideolojiye bıraktığı görülmektedir. 12 Gün Savaşı İran medyasında okunduğunda savaşı kazanan tarafın İran olduğu algılanırken, bu okuma Rusya medyasında yapıldığında kazananın kim olduğu konusu tartışmaya açılmaktadır. İran ve Rusya her ne kadar müttefik iki

devlet olsa da bu iki devletin bilgi politikası farklıdır ve 12 Gün Savaşı'na ilişkin tutumları da farklı olmaktadır. Oysaki ABD ve İsrail'in politik tutumu aynıdır. Savaşıa ilişkin ABD ve İsrail'in devlet haber ajanslarındaki haber söylemlerine göre bilgi politikasının aynı olup olmadığı hususu ise araştırmayı tabii kılmaktadır.

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. Yazar, herhangi bir kurum ya da kuruluşıla aralarında herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma, yalnızca literatür taramasına ve doküman incelemesine dayalı olarak yürütüldüğünden etik kurul onayı gerekmemektedir.

KAYNAKÇA / REFERENCES

- Abulqasimi, Hasan. "Iran's Foreign Policy Outlook in Light of New World Order." *Islamic Republic News Agency*, 20 May 2023. Erişim 1 Mart 2024. <https://en.irna.ir/news/85116322/>
- Acar, Oğuzhan. "İran'ın Nükleer Bir Güç Olmasının Ortadoğu'daki Olası Sonuçları." *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 8 (2021), 74-112.
- Ахмедов, Владимир. "Эволюция ирано-израильских отношений в условиях кризиса в Сирии." *Институт востоковедения РАН*, 1 (2023), 147-166.
- Alavian, Morteza, and Rami Hasannia. "No-orasiagari va Siyasat-e Khaareji Roosieh Nesbat be Iraan (Iran's Position in Russian Foreign Policy by Emphasizing Neo-Eurasianism)." *Central Eurasia Studies* 12/2 (2019), 419-434.
- Грэм, Горький. "Аргументы в пользу трехстороннего диалога между Израилем, Россией и США." In *30 лет полноформатных российско-израильских дипломатических отношений: прошлое, настоящее и будущее*, МГИМО(У), 2021.
- Geranmayeh, Ellie. *Israel and Iran on the Brink: Preventing the Next War*. European Union Institute for Security Studies, 2025.
- Günay, İbrahim Emre. "Van Dijk'in Eleştirel Söylem Analizi Bağlamında Azerbaycan ve Ermenistan Arasındaki Savaşa İlişkin Le Monde ve Le Figaro'da Kullanılan Haber Başlık ve Girişlerinin Analizi." *Aksaray İletişim Dergisi* 4/1 (2022), 46-65.
- Eriyanto. *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: PT. LkiS Printing Cemerlang, 2019.
- Fairclough, Norman. "Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research." In Ruth Wodak & Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. SAGE Publications, 2001: 32-62.
- Фокина, Вероника Викторовна. "СМИ как акторы мировой политики." *Мировая политика*, (2012), 61-65.
- IRNA. "ABD'nin Siyonistlerin İran'a Yönelik Saldırılarına Açık İş Birliği." 20 Haziran 2025. Erişim: 1 Temmuz 2025. <https://tr.irna.ir/news>
- IRNA. "İbrani Medyası: İran Netanyahu'nun Evini Hedef Aldı." 15 Haziran 2025. Erişim: 1 Temmuz 2025. <https://tr.irna.ir/news>
- IRNA. "İran Büyükelçisi: 'Vur-Kaç Dönemi Sona Erdi.'" 16 Haziran 2025. Erişim: 1 Temmuz 2025. <https://tr.irna.ir/news>
- IRNA. "İran Füzelelerinin İsabeti İsrail'in Güneyini Sarstı." 24 Haziran 2025. Erişim: 1 Temmuz 2025. <https://tr.irna.ir/news>
- IRNA. "Siyonist rejim, İran saldırılarındaki kayıplarını 24 ölü, 1200 yaralı olarak açıkladı." 21 Haziran 2025. Erişim: 1 Temmuz 2025. <https://tr.irna.ir/news>
- IRNA. "Tel Aviv ve Aşdod'da Yangın ve Panik." 15 Haziran 2025. Erişim: 1 Temmuz 2025. <https://tr.irna.ir/news>
- Jafari, Mostafa. "Rahbord-hāye Towse'e Ravābet Irān va Rusiyeh (Strategies for the Development of Iran-Russia Relations)." *Manpānameh Elmi Amenit Egtesadi*, 8/11 (2021), 3-14.
- Карасова, Татьяна. "Региональная политика Израиля и иранская проблема." *Журнал Института востоковедения Российской академии наук*, 1 (2020), 105-118.
- Klius, Yurii. *An International Law Perspective on the 12-Day Israel-Iran War*. Kyiv National University / SSRN, 2025. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5365387>

- Kress, Gunther. "History and Language: Towards a Social Account of Linguistic Change." *Journal of Pragmatics* 13/3 (1989), 445-466.
- Lasswell, Harold. "The Theory of Political Propaganda." *The American Political Science Review* 21/3 (1927), 627-631.
- Leeuwen, Theo van. "Critical Discourse Analysis." In *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., 2006.
- Makar, David Tyodzer, and Patrick Pillah Tyodzer. "Twelve Days of Escalation: Analyzing the June 2025 Israel-Iran War and U.S. Precision Strikes on Nuclear Infrastructure." *IRASS Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 2/7 (2025), 112.
- Малашенко, Алексей. "Ближневосточные конфликты: вероятность обострения..." *Пути к миру и безопасности* 1 (60) (2021), 120-132.
-  zel  zcan, Merve Suna. "2000 yılı sonrası Rusya Federasyonu'nda büyük g c stat s n n sorgulanması." *Güvenlik  alışmaları Dergisi* 21/2 (2019), 177-196.
- Rantanen, Terhi, and Anthony Kelly. "Abnegation, Accommodation, Affirmation..." *Journalism* 21/12 (2019).
- Rantanen, Terhi, and Elena Vartanova. "News Agencies in Post-Communist Russia: From State Monopoly to State Dominance." *European Journal of Communication* 10/2 (1995), 207-220.
- Саварбековна, Чабиева. "Основные результаты взаимодействия и международного сотрудничества России и Ирана в XXI веке". *Журнал Ближнего и постсоветского Востока* 2 (6) (2024), 88-102.
- Sumarlam. *Teori dan Praktik Analisis Wacana*. Surakarta: Buku Katta, 2019.
- Solovyeva, A. Yu. *Политические коммуникации*. Под ред. Петрунин Ю.Ю. Москва: Спектр Пресс, 2004.
- TASS. "Hürmüz Boğazını Kapatma Girişimleri İran Ekonomisi İçin İntihar Olur." 22 Haziran 2025. Erişim 1 Temmuz 2025. <https://tass.com>
- TASS. "İran, ABD'nin nükleer tesislerine karşı kullandığı füze sayısı ile aynı sayıda füzeyi ABD üssüne karşı kullandı." 23 Haziran 2025. Erişim 1 Temmuz 2025. <https://tass.com>
- TASS. "İran Devrim Muhafızları Ordusu: 23 Haziran'daki İsrail saldırısı..." 23 Haziran 2025. Erişim 1 Temmuz 2025. <https://tass.com>
- TASS. "İran Genelkurmay Başkanı, ABD'nin saldırılarına karşı kararlı yanıt garantisi verdi." 23 Haziran 2025. Erişim 1 Temmuz 2025. <https://tass.com>
- TASS. "İsrail, Tahran'ın kuzeyindeki radar istasyonuna saldırı düzenledi." 24 Haziran 2025. Erişim 1 Temmuz 2025. <https://tass.com>
- Topuz, İrem, and Olcan Aslan. "Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak Eleştirel Söylem Analizi." *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 314-326.
- Van Dijk, Teun. "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity." In Ruth Wodak & Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, SAGE Publications, 2001.
- Vartanova, Elena, and Andrei Vyrkovsky. "Between the State and the Market: An Analysis of TASS' Fall and Rise." *Journalism: Theory, Practice & Criticism* 21/12 (2020), 1842-1858.
- Wodak, Ruth. "What Is CDA? A Summary of Its History, Important Concepts and Its Developments." In Ruth Wodak & Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, SAGE Publications, 2001.



2980-2806

Dorlion Journal

Academic Social Studies / Akademik Sosyal Araştırmalar
Vol./Cilt: 3 / Issue/Sayı: 2, December/Aralık 2025, pp./ss. 354-370.

Fahreddîn er-Râzî Tefsirinde Hz. Meryem

Maryam (the Virgin Mary) in the Tafsîr of Fakhr al-Dîn al-Râzî



Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Arrival Date
30.08.2025

Kabul Tarihi / Accepted Date
30.12.2025

Son Revizyon Tarihi / Last Revision Date
30.12.2025

Yayın Tarihi / Publication Date
31.12.2025

Doç. Dr. Mehmet Yusuf HAKLI

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.
Diyarbakır, TÜRKİYE.



Öz

Hristiyanların Hz. Meryem'e verdikleri makam tevhid akidesine halel getirmiştir. Yahudiler ise bir peygamber annesinin onuruna yakışmayan bühthanlarla onu lekelemişlerdir. Bunların aksine Kur'an Hz. Meryem'i, tevhid akidesine zarar vermeden en temiz bir şahsiyet olarak tanıtmıştır. Bu yüzden Müslümanlar onun beşeriyetini göz ardı etmedikleri gibi, hak ettiği değeri ona vermekten geri durmamışlardır. Doğumundan başlayarak Hz. İsa'yı babasız olarak doğurmasına kadar geçen süreç özellikle Âl-i İmrân ve Meryem sûrelerinde ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Kur'an'ın Hz. Meryem için belirlediği konum, tefsirlerin yardımıyla daha belirgin bir şekilde ortaya konacak yer yer Hristiyan teolojisindeki Meryem profiliyle karşılaştırılacaktır. Hz. Meryem'le ilgili birçok kitap, tez ve makale yazılmıştır. Ancak konuyu dirâyet tefsiri özelinde işleyen çalışmalar çok azdır. Dirâyette önemli bir mevkide olan Fahreddîn er-Râzî'nin tefsiri bağlamında Hz. Meryem'i ele alan bir çalışmaya ise rastlamadık. Bu yüzden Hz. Meryem'le ilgili âyetleri Fahreddîn er-Râzî gibi önemli bir müfessirin bakış açısıyla ele aldık. Çalışmada analitik-mukayeseli yöntem kullanılmıştır. Bir müfessir, aynı zamanda bir kelimacı olan Fahreddîn er-Râzî, beklenen dirâyet tefsir performansının aksine meseleleri daha çok rivâyet tefsiri yöntemiyle ele almıştır. Birçok yerde meseleleri değerlendirmekten ya da en azından tercihini belirtmekten uzak bir tavır sergilemiştir. Hz. Meryem'in doğumu, mâbede bırakılması, büyümesi, hamileliği ve hamilelik müddeti gibi meselelerde Râzî birçok yerde isim vermeden âlimlerden aktarma yaptığını belirtmiştir. Müfessir Râzî Hz. Meryem'e ait özellikleri sayarken diğer müfessirlerle aynı görüşleri ortaya koymuştur. Ancak Hz. Meryem'in Hz. İsa gibi beşikte iken konuştuğunu iddia etmesi, sadece ona has bir tespit olarak kalmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerîm, Hristiyanlık, Fahreddîn er-Râzî, Hz. Meryem.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Haklı, Mehmet Yusuf. "Fahreddîn er-Râzî Tefsirinde Hz. Meryem". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 3/2 (Aralık 2025), 354-370.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.18101003>

CC BY-NC 4.0 DEED

Abstract

The status accorded to the Virgin Mary by Christians undermines the doctrine of monotheism. The Jews, on the other hand, have defamed her with slander unworthy of the honour of a prophet's mother. In contrast, the Qur'an presents the Virgin Mary as a person of the purest character, without compromising the doctrine of monotheism. Therefore, Muslims have not disregarded her humanity, nor have they refrained from giving her the value she deserves. The process from her birth to her giving birth to Jesus without a father is described in detail, particularly in the Surahs Āl 'Imrān and Maryam. The position determined by the Qur'an for Maryam will be clarified with the help of exegesis and will be compared with the profile of Maryam in Christian theology. Many books, theses, and articles have been written about Maryam. However, there are very few studies that deal with the subject specifically in terms of exegesis. We have not come across any work addressing the Virgin Mary in the context of the commentary of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, who is at the pinnacle of exegesis. Therefore, we have examined the verses related to the Virgin Mary from the perspective of an important exegete such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī. An analytical-comparative method has been used in this study. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, a commentator and also a theologian, dealt with issues more through the method of narration commentary, contrary to the expected exegetical performance. In many places, he adopted an attitude of refraining from evaluating issues or at least stating his preference. Regarding issues such as the birth of the Virgin Mary, her abandonment at the temple, her upbringing, her pregnancy, and the duration of her pregnancy, Rāzī stated that he quoted from scholars without naming them in many places. When listing the characteristics of Maryam, the exegete Rāzī expressed the same views as other exegetes. However, his claim that Maryam spoke while in the cradle, like 'Īsā, remains a unique observation specific to him.

Keywords: Tafsir, The Holy Qur'an, Christianity, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mary.

1. GİRİŞ

Hz. Meryem hem Hıristiyanlık hem de İslâm Dini açısından önemli bir şahsiyettir. Hıristiyanlıkta onu önemli kılan sebep, onun tanrının annesi olarak kabul görmesidir. Hz. Meryem'in Kur'ân'daki birçok âyete konu olması da onu Müslümanların nazarında müstesna bir şahsiyet haline getirmiştir. Kur'ân'da ismi geçen tek kadın olan Hz. Meryem'in hayatı, başta Âl-i İmrân ve Meryem Sûreleri olmak üzere Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde etraflıca anlatılır. Hıristiyanların, tevhid inancına uymayan bir tarzda Hz. Meryem'i beşer üstü bir varlık olarak telakki etmelerinin ve Yahudilerin, bir peygamberin annesine yakıştırılması mümkün olmayan iftiralarının aksine Kur'ân-ı Kerîm, ona hak ettiği değeri vererek Hıristiyanların ve Yahudilerin yanlış inanışlarını reddetmiştir.

Kur'ân'ın çizdiği Meryem portresinin daha iyi ve daha detaylı anlaşılabilmesi için tefsirlere müracaat etme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Birçok tefsir kaynağına müracaat edilmekle beraber, ana eksende Fahreddîn Râzî'nin meşhur tefsiri Mefâtihu'l-ğayb yer almıştır. Konu Râzî'nin tefsiri özelinde ele alınmış, onun Hz. Meryem içerikli âyetlere yaptığı yorum ve değerlendirmeler çerçevesinde şekillenmiştir. Râzî'nin eseri konuları çok tafsilatlı bir şekilde ele aldığı ve birçok ilmi alana ait bilgileri içerdiği için, diğer tefsirlerden daha kıymetli bir mevki işgal etmiş; âlimler arasında itibar görmüştür. Hz. Meryem'le alakalı meseleler kelim sahasına da girmektedir. Bu yönüyle de "Kelamcıların İmamı" lakabıyla anılan Râzî'nin konuya bakışı önem arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmamız Hz. Meryem'le ilgili âyetler çerçevesinde Müfessîr Râzî'nin yaptığı yorum ve değerlendirmelerle sınırlı tutulmuştur. Görüşlerinin desteklenmesi veya mukayese edilebilmesi için başka müfessirlerin eserlerine de müracaat

edilmiştir. Gerekli görülen yerlerde Hristiyanların Hz. Meryem’le ilgili fikirlerine başvurulmuştur. Çalışmanın mahiyeti gereği, analitik-mukayeseli yöntem kullanılmıştır.

Hız. Meryem hakkında elliye yakın akademik çalışma tespi ettik. Bu çalışmalar tefsir, hadis, dinler tarihi, tasavvuf hatta edebiyat gibi çeşitli alanlarda dağılım göstermektedir. Hız. Meryem’i dirayet tefsiri özelinde ele alan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Mahmut Ay’ın *İşârî Tefsirler’de Hız. Meryem*, Murat Memiş’in *İmam Mâtürîdî ve Ebussuûd’un Tefsirlerinde Hız. Meryem*, Nefise Ece’nin *Kurtubî Tefsiri’nde Hız. Meryem* adlı makaleleri, tefsir özelinde Hız. Meryem’le ilgili yapılan çalışmalardan bazılarıdır. Fahreddîn Râzî’nin eseri çerçevesinde yapılan bir çalışmaya da rastlamadık. Bu çalışmayla Râzî gibi tefsir sahasının önemli bir şahsiyetinin Hız. Meryem hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri ortaya konulmaktadır. Ayrıca eserinin çeşitli yerlerine dağılmış bir vaziyette bulunan bu görüş ve değerlendirmeler bir arada sunulmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışma, 2013 yılında Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan doktora tez çalışmasından üretilmiş ve verileri kaynak taraması yöntemiyle elde edilen betimleme ve örneklem seçme şeklinde hazırlanan bir araştırmadır. Etik kurul onayına ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü çalışma sadece mevcut kaynaklara dayanmaktadır. Bu kaynaklar arasında makaleler, kitaplar, ansiklopedi maddeleri, tezler vb. çalışmalar bulunmaktadır. Bu kaynaklardan istifade edilerek konu hakkında tafsilatlı değerlendirme yapılmıştır.

2. MERYEM İSMİNİN ANLAMI VE Hız. MERYEM’İN AİLESİ

Hristiyanlıkla ilgili kaynaklarda Hız. Meryem’in adı ve ailesi hakkında şu bilgiler yer almaktadır:

Hız. Meryem’in ismi, Hristiyanların kutsal kitabı Yeni Ahit’te on dokuz defa geçer. Bunların on ikisi “Mariam” yedisi de “Maria” şeklindedir.¹ Kur’ân-ı Kerîm’de ise Meryem ismi on iki farklı sûrede, toplam otuz dört yerde ismen zikredilmekte; bir yerde de zamir olarak geçmektedir.²

Meryem kelimesi İbranicede “Miryâm” (Miriam), Süryanice ve Aramicede ise “Maryam” şeklinde yer alır. Kelime Tevrat’ın Yunanca tercümesinde “Mariam” Yeni Ahit’in Latince tercümesinde ise, “Maria” olarak geçer.³

Hız. Meryem’in isminin menşei ve anlamıyla ilgili şu görüşler mevcuttur: Buna göre Miryâm Süryanice, Aramice veya Mısır kökenli kelimelerin birleşmesiyle “denizin efendisi”, “denizin damlası”, “denizin yıldızı” ve “tanrının sevgilisi” gibi anlamlara gelen birleşik bir isimdir. Kelimenin birleşik olmadığını savunanlar da isme farklı manalar vermiştir. Yükseklik, ümit, acı, efendi, isyan, aydınlatan, sâhibe, güzel gibi anlamlar, bu kelimeyi birleşik olarak görmeyenlerin verdikleri anlamlardır.⁴

¹ Günay Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslâm’da Hız. Meryem*, (Ankara: TDV Yay., 1997), 65.

² Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslâm’da Hız. Meryem*, 153.

³ Ömer Faruk Harman, “Meryem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/236.

⁴ Harman, “Meryem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/236.

Bazı âlimlere göre Meryem ismi Arapça kökenli “reym” kelimesinden türemiştir. Reym, “istemek, bir yerden ayrılmak” anlamlarına gelir.⁵ Râzî ise Meryem’in, kendi lisanlarında “abide (ibadet eden kadın) anlamına geldiğini söyler.⁶

Yeni Ahit’te Hz. Meryem’in anne ve babasının isimleri geçmez; ancak apokrif (sahih olmayan) bir İncil olarak kabul edilen Protevangelium’a göre Hz. Meryem’in annesi Anna (İbranicede Hannah, İslâmî aynaklarda Hanne) ismiyle yer alırken; babası da, Yoakim (Loacim=Joacim=Yuvakim) ismiyle yer alır.⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de ise Hz. Meryem’in annesinden bahsedilmekle beraber, annesinin isminin ne olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Buna rağmen babasının İmrân isminde bir zat olduğu açıkça belirtilmektedir. “Allah, bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmrân kızı Meryem’i de (inananlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendi.”⁸ Cenab-ı Allah Kur’ân-ı Kerîm’in üçüncü sûresine isim olarak da verilen İmrân’ın ailesinden (Âl-i İmrân) övgüyle söz eder: “Şüphesiz Allah, Âdem’i, Nûh’u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah, her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁹ Râzî, ayette geçen İmrân’ın kim olduğu hakkında âlimler arasında ihtilaf olduğundan bahseder. Buna göre bazı âlimler onun, Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn’un babaları olduğunu söylemekle beraber, âlimlerin ekserisine göre ise İmrân Hz. İsa’nın anne tarafından dedesidir. Âlimlerin ekserisinin fikrine katılan Müfessir Râzî, âyette geçen İmrân ailesine yönelik övgünün, tüm zamanları içine alan bir övgü olmadığını söyler. Yani bu övgü sadece ailenin yaşadığı dönemi kapsamaktadır.¹⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Meryem’in annesinin Hz. Meryem’e hamile kalmasıyla ilgili şunlar anlatılır: “Hani, İmran’ın karısı, “Rabbim! Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım. Benden kabul et. Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin demişti.”¹¹

⁵ Harman, “Meryem” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29/236-237.

⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasan b. el-Huseyn b. Ali Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb (et-tefsîrû’l-kebîr)*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1. Baskı, 2005), 7/ 26; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa’lebî, *el-keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. ‘Aşûr, (Beyrut: Dâru İhyai Tûrâsî’l-‘Arabî, 1422/2002), 3/55; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr b. Ahmed Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmi’i’l-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’l-te’vîl*, (Beyrut: Darü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 3. baskı, 1407), 1/356; Muhyi’s-Sünne Ebû Muhammed b. Mes’ud el-Bağavî, *Meâ’limü’l-tenzîl*, thk. ‘Abdurrezzak el-Mehdî, (Beyrut: Daru İhyâit-Turâsî’l-‘Arabî, 1. Baskı, 1420), 1/433; Nasiruddîn Ebû Sa’id ‘Abdullah b. ‘Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*, thk. Muhammed ‘Abdurrahman el-Mar’aşî, (Beyrut, Dâru İhyâit-Turâsî’l-‘Arabî, 1. baskı, 1418/1997), 2/14.

⁷ Harman, “Meryem” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 29/237.

⁸ et-Tahrîm, 66/12.

⁹ Âl-i İmrân, 3/33-34.

¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 8/22-23. Bkz. Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali el-Vâhidî, *el-Vesît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, eş-Şeyh ‘Adil Ahmed ‘Abdülmeccid, eş-Şeyh ‘Ali Muhammed Mu’avviz ve diğerleri, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. baskı, 1415/1994), 1/430; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkândî, *Tefsîru’s-Semerkândî (Bahru’l-‘Ulûm)*, thk. Mahmud Mataracı, (Beyrut: Daru’l-Fikr, t.s., 1/207; Sa’lebî, *el-keşf ve’l-beyân*, 3/52; Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mervizî es-Sem’anî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yasir b. İbrahim, Ganim b. ‘Abbâs b. Ganim, (Riyad: Dârü’l-Vatan, 1. baskı, 1418/ 1997), 1/311.

¹¹ Âl-i İmrân, 3/35.

Fahreddîn er-Râzî, Hanne'nin hamile kalmasıyla ilgili iki rivayete yer verir: İkrime'den aktarılan rivayete göre, Hanne hiç çocuk doğurmadığı için çocuklu kadınlara imreniyordu. Sonra o, Beytü'l-Makdis'e adamak koşuluyla bir çocuk sahibi olmak için Allah'a dua etti. Konuyla ilgili ikinci rivayet ise Muhammed b. İshak'tan aktarılmıştır. Buna göre; Hanne'nin çocuğu yoktu ve bu haliyle yaşlanmıştı. Günün birinde Hanne, bir ağacın gölgesinde dinlendiği sırada, bir kuşun yavrusunu beslediğini görmüş ve bu, onda bir çocuk sahibi olma arzusu uyandırmıştı. Bu arzusu için Allah'a dua etmiş ve duasının kabulü üzerine, Meryem'e hamile kalmıştı. Hamileliğinin farkına varan Hanne, çocuğunu Beytü'l-Makdis'e adanmıştı. Hasan Basri Hanne'nin ilham sonucu böyle bir sonuca vardığını söylemiştir. Bunu da Hz. İbrâhim'in (a.s.) rüyada oğlunu kurban ettiğini görmeyi Allah'ın emri olarak anlaması ve Hz. Musâ'nın (a.s.) annesinin onu (bebekken) denize bırakması hadiseleriyle desteklemiştir.¹² Râzî bu rivayetleri aktarmakla yetinmiş; herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Muhtemelen Hz. Meryem'in annesinin durumu tarihi bir hadise olduğu için rivayetlerle yetinilmiştir. Müfessirimizin herhangi bir tercihte bulunmaması da rivayetler arasında tercihe şayan bir üstünlüğün olmamasından kaynaklanmış olabilir.

Müfessirimiz Hanne'nin, doğacak çocuğunu Beytü'l-Makdis'e adamasıyla ilgili olarak da Esamm'dan (ö. 236/839) aldığı şu bilgiye yer verir: İsrailoğullarının sahip oldukları ganimetleri veya tutsakları yoktu. Bu yüzden onlarda (bir taat olarak) köle azad etmek, kendi çocuklarını Beytü'l-Makdis'e vakfetme şeklinde oluyordu. Dolayısıyla İsrailoğulları, çocuklarının kendilerine yapacakları hizmetlerinden feragat ederek onları Beytü'l-Makdis'e vakfediyor ve onları Allah'a ibadet ve itaate tahsis ediyorlardı. Bu çocuklardan büyü çağına erenler karar verme konusunda serbest bırakılıyorlardı. Artık dileyen oradaki hizmetine devam ediyor, dileyen de ayrılabilirdi.¹³ Râzî'nin aktardığı bu görüşün kaynağı Mu'tezilî âlim Esamm'dır. Bu görüşü ondan aktarması Esamm'ın kalamcı bir zat olması veya Râzî'nin bu konuda aktaracak bir rivayet bulamaması ihtimallerini akıllara getirmektedir.

Râzî'ye göre İsrailoğulları sadece erkek çocuklarını Beytü'l-Makdis'e adıyorlardı. Bunun nedeni de kadınların hayız görmeleri ve diğer bazı özel hallerinin olmasıdır.¹⁴ Ona göre Hanne'nin doğacak çocuğunun cinsiyetini bilmediği halde adakta bulunması ise ya kendince onu erkek olarak takdir etmesindendir ya da adağını, erkek çocuk isteğine vesile kılmasındandır.¹⁵ Yahudi şeriatının ibadet mekânlarını sadece erkeklere hasretmesi, Hz. Meryem'in annesinin adağını yerine getirmesine imkân tanımıyordu. Belki de bu yüzden Hanne erkek evlat temennisinde bulunmuştur. Belki Râzî de bu düşünceden hareketle değerlendirmelerde bulunmuştur.

¹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/24; ayrıca bkz. Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğalib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân (Tefsiru't-Taberî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y.y: Müessesetü'r Risale, 1420), 6/35.

¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/24; ayrıca bkz. Ebû Muhammed Hammuş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevânî Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ büluġi'n-nihâye*, (b.y: Mecmuâtü'l-Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429), 2/1524.

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/24; ayrıca bkz. Ebû Muhammed Hammuş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevânî Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ büluġi'n-nihâye*, (b.y: Mecmuâtü'l-Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429), 2/1524.

¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Cilt 8/24.

3. HZ. MERYEM'İN DOĞUMU VE BÜYÜMESİ

İncil'lerde Hz. Meryem'le ilgili tafsilatlı bir bilgi yoktur. Ancak Meryem isminin geçtiği yerlerde, daha çok İsâ'nın annesi oluşuna dikkatler çekilmiş ve Meryem'in kilise'nin teşekkülü üzerindeki etkisine vurgu yapılmıştır.¹⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de ise Hz. Meryem'in annesinin Meryem'e hamile kalmasından başlayarak, Hz. Meryem'in Hz. İsâ'yı (a.s.) doğurmasına kadar geçen süre etraflıca anlatılır. Kur'ân'da kendisinin adıyla müstakil bir sûre olduğu gibi aynı zamanda Meryem, Kur'ân'da adı geçen tek kadındır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Meryem'in doğumuyla ilgili verilen bilgiler şöyledir:

“Onu doğurunca, “Rabbim!” dedi, “Onu kız doğurdum.” -Oysa Allah, onun ne doğurduğunu daha iyi bilir- “Erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Onu ve soyunu kovulmuş şeytandan senin korumana bırakıyorum.”¹⁷

Hanne'nin kanaatine göre doğacak çocuk büyük ihtimalle erkek olacaktı. Bu yüzden o, adağını adarken doğacak çocuğun erkek olmasını şart koşmadı. Çünkü Yahudi şeriatına göre, Beytü'l-Makdis'e hizmet edebilecek çocuğun kız değil; erkek olması şarttı. Bunun için Hanne adağının kabul edilmeyeceğini düşünmediğinden, kız çocuğu doğurduğunda, Allah'a özür beyan etmek maksadıyla böyle bir ifadeyi (*Rabbim! dedi, onu kız doğurdum.*) sarf etmiştir.¹⁸ Bir sonraki âyette, Hanne'nin Hz. Meryem'i Beytü'l-Makdis'e adamasının, Allah tarafından kabul edildiği hususu şöyle ifade edilmiştir: *“Bunun üzerine Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriyya'yı da onun bakımıyla görevlendirdi.”¹⁹*

Fahreddîn er-Râzî bu âyette geçen *“Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu.”* ifadesini, farklı âlimlerden aktarımlar yaparak tefsir etmiştir. Bu âlimlerin bazısına göre *“Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu.”* ifadesi, Hz. Meryem'in doğar doğmaz hiç süt emmemesine ve rızkının cennetten gelmesine işaret etmektedir. Bazılarına göre de bu ifade, Hz. Meryem'in kadın olmasına ve bülüğ çağına ermemiş olmasına rağmen Beytü'l-Makdis'e kabul edilmesine işaret etmektedir. Zira her iki durum da Yahudi şeriatına uygun değildi.²⁰

Müfessir Râzî âyette geçen *“...ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi.”* ifadesinin tefsirinde rivayet aktarmakla yetinir. Konuyla ilgili fikrini beyan etmediği gibi rivayetler arasında herhangi bir tercihte de bulunmaz. Belki de onu bu şekilde pasif kalmaya iten sebep, meselenin tüm ihtimalleriyle ele alınmış olmasıdır. Zira akla gelecek her şey söylenmiş, ona sadece aktarmak düşmüştür. İhtilaflara bakıldığında, bazı âlimler Hz. Meryem'in yetiştirilmesi dünya cihetiyledir. Hatta bu iddia sahipleri, onun bir günlük büyümesinin, yaşatlarının bir yıllık büyümesine denk olduğunu söylerler. Bazı âlimler de onun ahiret cihetiyle yetiştirildiğini savunurlar. Onlara göre de Hz. Meryem doğruluk, iffet, Allah'a itaat ve salih bir insan olma

¹⁶ P. Luigi Iannito, *Hiristiyan İncancı*, (İstanbul: Müjde Yay., 1994), 81.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/36.

¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/25.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/37.

²⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/27.

yönünden büyüyüp gelişmiştir.²¹ Üçüncü görüş sahipleri ise onun psikolojik gelişimi için iyi bir eğitim aldığı, bedenlen gelişmesine vesile olacak rızkı kolayca elde ettiği tezinden hareketle âyette eçen ifadelerin mecâzî olduğunu savunurlar.²²

Hiz. Meryem doğduktan sonra annesi onu alıp mabede götürmüştür. Onun bakımını kimin üstleneceği hususunda Yahudi din adamları arasında çekişme yaşanmış, kura çekme²³ fikriyle mesele halledilmişti. Kura sonucu Hiz. Meryem'in bakımı Hiz. Zekeriyâ'ya (a.s.) kalmıştı. Bu çekişme neden yaşanmıştı? Bu konuda âlimler arasında ihtilaf vardır. Bazılarına göre bunun sebebi, Meryem'in hatırı sayılır bir din adamı olan İmrân'ın kızı olmasıdır. Bazılarına göre ise bu durum Hanne'nin adağının bir sonucudur. Kimilerine göre de Hiz. Meryem ve oğlu Hiz. İsrâ'nın (a.s.) isimlerinin önceki kitaplarda yazılı olması böyle bir çekişmeye sebep olmuştur.²⁴

Hiz. Meryem'in bakımını üstlenen Hiz. Zekeriyâ (a.s.) onunla ilgili olağanüstü hallere de tanıklık etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus bir âyette şöyle ifade edilmiştir: “Zekeriyâ, onun bulunduğu bölme her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. “Meryem! Bu sana nereden geldi?” derdi. O da “Bu, Allah katından” diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.”²⁵ Ayette geçen “mihrab” kelimesiyle ilgili olarak Müfessir Râzî şu rivayete yer vermiştir: Hiz. Meryem genç kızlık dönemine eriştiğinde Hiz. Zekeriyâ ona mescid içinde bir oda inşa etmişti. Bu odanın kapısını da ancak bir merdivenle çıkılabilecek bir yükseklikte duvarın orta yerinde açmıştı. Hiz. Zekeriyâ mescitten çıktığı zaman Hiz. Meryem'in üzerine yedi kapıyı kilitlerdi.²⁶ Müfessirimiz, mihrabın keyfiyetini anlatmakla, aslında ayette geçen “Zekeriyâ, onun bulunduğu bölme her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu.” ifadesinde geçen rızkın herhangi bir insan tarafından Hiz. Meryem'e ulaştırılmasının imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş, Hiz. Zekeriyâ'nın Hiz. Meryem'in yanına her girişinde, onun yanında rızık bulmasını kerametle açıklar. Dolayısıyla Peygamber olmayan ancak evliya konumunda olan zatlar için keramet hak olduğunu savunur.²⁷ Bir nevi mucize gibi görünen bu olay, Hiz. Meryem'le ilişkilendirildiğinde ancak keramet olarak nitelelendirilebilir. Nitekim Râzî de Yûsuf Sûresinin yüz dokuzuncu âyetini delil göstererek Hiz. Meryem'in peygamber olamayacağını söylemiştir.²⁸

²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/27; ayrıca bkz. Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed b. Muhammed b. 'Ali el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. baskı, 1415), 208; Begavî, *Meâ'limü't-tenzîl*, 1/433; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân el-Mehdî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 1/276.

²² Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/550.

²³ Âl-i İmrân, 3/44.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/43-44. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/27; bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/408; Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî el-Maverdî, *Tefsiru'l-Maverdî (en- Nüket ve'l-'uyûn)*, thk. es-Seyyid b 'Abdu'l-Maksud b. 'Abdurrahim, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l- 'ilmiyye, t.s.), 1/393; Abdurrahman b. el-Kemal Celaluddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Baskı, 1993), 2/181.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/37.

²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/28; Hiz. Zekeriyâ'nın mescitten çıktığı zaman Hiz. Meryem'in üzerine yedi kapıyı kilitlediğine dair rivayet Rebi b. Enes'ten'ten nakledilmiştir. Bkz. Begavî, *Meâ'limü't-tenzîl*, 1/ 434.

²⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 2/41.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/40.

4. HZ. MERYEM'İN ÖZELLİKLERİ

Hristiyanlıkta Hz. Meryem'le alakalı beş temel dogma vardır: Hz. Meryem'in günahsız doğması, bakireliği, günah işlemeyişi, göğe çıkması ve Tanrı'nın annesi olarak kabul edilmesi.²⁹

Hristiyanlıkta büyük öneme sahip olan teslis inancı, putperest kültürün etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bazı putperest dinlerde, üçlü Tanrı anlayışında Tanrı'nın annesinin tasviri yer almıştır. Mesela Eski Mısır'da Oziris, İzis ve Heros üçlü Tanrı anlayışı vardır. Bu anlayışta İzis, Tanrı'nın annesi olarak kabul edilmiştir.³⁰ Hristiyanlıkta ise İzis, zamanla Meryem-perestlik şeklinde gelişmiştir. Meryem, mutluluk ve doyunluk dergâhı olarak kabul edilmiş; o gün bugündür Meryem tapılan biri olmuştur. Günümüzde Latin milletleri Meryem'e hâlâ Theotokos nazarıyla bakarlar.³¹ Theotokos Yunanca bir kelime olup "tanrının anası" anlamına gelmektedir. Hristiyanlara göre İsa, tanrının oğlu olduğuna göre, Meryem de tanrının anasıdır. Meryem'in tanrının anası olarak ilanı Efes Konsilinde (M.S. 431) olmuştur.³²

Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. Meryem'i öven ve üstünlüğünü ortaya koyan âyetler vardır. Bu âyetlerde, onun Allah tarafından seçildiği, tertemiz hale getirildiği, dünya kadınlarından üstün kılındığı, dürüst ve son derece iffetli bir kadın olduğu ifade edilir. Ayrıca Kur'an'da, Allah tarafından kendisine ruh üflenene Hz. Meryem'in, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan bir insan olarak diğer insanlara örnek gösterildiği haber verilir.³³

Hristiyanların Hz. Meryem hakkındaki kanaatlerini, onun Kur'an'daki özellikleriyle karşılaştırdığımızda iki din arasında, sadece bakireliği ve günah işlemeyişi üzerinde mutabakat olduğu görülür. Diğer hususlar ise İslâm'ın tevhid anlayışına peygamberlik tasavvuruna uymayan nitelemelerdir. Kur'an'da onun iffet, temiz ahlak ve örneklik yönüne vurgu yapılmıştır.

Fahreddin er-Râzî, Hz. Meryem'i öven ve onun üstünlüğünü ortaya koyan rivayet ve açıklamalara eserinde yer vermiştir. Bu rivayet ve açıklamalar ışığında onun sahip olduğu özellikleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Hz. Meryem'in, kız çocuğu ve bir bebek olmasına rağmen Beytü'l-Makdis'e kabul edilmesi. Hâlbuki Hz. Meryem dışında hiçbir kadın Beytü'l-Makdis'e kabul edilmemiştir. Erkeklerin kabul edilmesi de bülûğ şartına bağlıydı.

2. Hz. Meryem'in rızkının cennetten gelmesi ve rızkının Allah'ın kefaleti altında olması.

3. Yüce Allah'ın, kendisine ibadet etsin diye Hz. Meryem'i her türlü meşguliyetten uzak tutması ve ona bu manada çeşitli lütuflarını, hidayet ve himayesini has kılması.

²⁹ Harman, "Meryem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/239-240.

³⁰ Muhammed 'İzzet Tahtavî, *en-Nasrâniyye ve'l-İslâm*, (b.y: Mektebetü'n-Nûr, 1407/1987), 29.

³¹ Emir 'Ali, *İslâm'ın Özü*, trc. Ömer Rıza Doğrul; sad. ve thk. Musa K. Yılmaz, (Ankara: İlahiyat, 2007), 51 -53.

³² Jean Bottéro, Marc-Alain Quaknin ve Jozeph Moingt, *İnancın En Güzel Tarihi*, çev. İsmet Birikan (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2003), 139.

³³ Âl-i İmrân, 3/42; el-Maide, 5/75; et-Tahrîm, 66/12.

4. Peygamber olmamasına rağmen, Hz. Cebrâîl'in kendisine beşer suretinde gelmesi ve meleklerin sesini açıkça işitmesi. Bu durum ondan başka hiçbir kadına nasip olmamıştır.

5. Yüce Allah tarafından, inkâr ve günah işleme konusunda tertemiz kılınması.

6. Allah Teâlâ'nın onu, erkeklerin dokunmasından koruması.

7. Hiç hayız görmeyen bir kadın olması.

8. Yüce Allah'ın onu, kötü iş ve adetlerden koruması.

9. Kendisine bir erkek eli değmediği halde, babasız olarak bir çocuk doğuran tek kadın olması.³⁴

10. Hz. Meryem'in henüz beşikteyken konuşması. Rivayete göre Hz. Meryem de Hz. İsa (a.s.) gibi, henüz beşikteyken konuşmuştur.³⁵

5. HZ. MERYEM'İN HZ. İSÂ'YA HAMİLE KALMASI

Yeni Ahit'in bazı bölümlerinde, Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalmasıyla ilgili bilgiler vardır. Buna göre; Elizabet'in (Zekeriyya'nın eşi) hamileliğinin altıncı ayında Tanrı, melek Cebrâîl'i, Yusuf'un nişanlısı Meryem'e gönderdi. Meryem, meleğin "Selam ey tanrının lütfuna erişen kız! Rab seninledir." sözüne çok şaşırıp bu sözün anlamını düşünmeye başlayınca; melek, Meryem'e tanrının lütfuna eriştiğini, gebe kalıp İsa adında bir çocuk doğuracağını haber verdi. Bir erkeğe varmadan gebe kalmanın nasıl olabileceğini soran Meryem'e, melek şöyle cevap verdi: "Kutsal ruh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesi'nin gücü sana gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek" diyerek cevap verdi. Hiçbir şeyin Tanrı için zor olmadığını ifade etmek için de, yaşlı ve kısır bir hanım olan Elizabet'in hamileliğini örnek gösterdi.³⁶

Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalması hususu -özellikle Meryem Sûresinde- ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Nitekim ardı sıra gelen iki âyette şöyle buyurulmuştur: "(Ey Muhammed!) Kitap'ta (Kur'an'da) Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştî. Biz, ona Cebrâîl'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü."³⁷

Râzî'ye göre Hz. Meryem ailesinden ayrılıp doğu tarafında bir yere çekilmesi şu anlama gelir: O, uzaklaştı ve doğu tarafındaki bir yere tek hızlıca başına gitti. Ailesiyle kendi arasına bir perde çekmesini de şöyle yorumlamıştır: Âyetin zahirinden, Hz. Meryem ailesinden ayrılıp ıssız bir yere çekilmekle kalmayıp, kendisiyle ailesi arasına duvar gibi bir engel koyduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber kendisiyle ailesi arasına bir perde çekmesi de ihtimal dâhilindedir. İkinci ihtimal birincisinden daha açıktır. Onun bir perde edinmesinin bir gerekçesi

³⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/204; 8/40. bkz. Vâhidî, *el-Vesît*, 1/435; Begavî, *Meâ'limü't-tenzîl*, 1/438; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/362.

³⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/92.

³⁶ Luka, 1/26-38; ayrıca bkz. Matta, 1/18-25.

³⁷ Meryem, 19/16-17.

vardır. Ancak âyetle bu hususu aydınlatmak bir bilgi yoktur.³⁸ Bu sebeple âlimler konuya dair farklı görüşler ortaya atmışlardır:

1) Meryem ilk kez hayız görünce, temizlenene kadar ibadet yaptığı yerden ayrıldı. Temizlendikten sonra da Hz. Cebrâîl kendisine geldi.

2) O, ibadet edebileceği sakin ve kimsesiz bir yer aradı.

3) O, hayızdan temizlenme maksadıyla yıkanmak için, görünmeyi engelleyecek bir perde ile yüksek bir yere çekilip oturdu.

4) Günün birinde Hz. Meryem, ablasının kocası Hz. Zekeriyya'nın kendisi için inşa ettiği yerde (mihrapta) iken, Allah'tan kimsenin kendisini göremeyeceği dağlık bir yer diledi. Bunun üzerine kaldığı yerin tavanı açıldı. Meryem kaldığı yerden çıktı ve bir dağın arkasında yüksek bir yere oturdu. İşte o sırada Cebrâîl ona geldi.

5) Hz. Meryem susamıştı. Su aramak için dışarı çıktı.³⁹

Konuyla ilgili görüşleri bu şekilde sıralayan Müfessir Râzî değerlendirmesini şu şekilde yapmıştır: Bütün bu görüşler ihtimal dâhilindedir. Ancak bunlardan herhangi birini tercih ettirecek lafzi bir delalet yoktur.⁴⁰ Yani bu görüşler âyetin zahirinden çıkarılamaz. Âlimlerin ismi belli olmadığı için de bu fikrlerin kaynağını tespit etmek mümkün olmamaktadır.

Hz. Meryem'e gelen "Ruh"un kim olduğuyla ilgili olarak da müfessirimiz, diğer müfessirlerin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Buna göre müfessirlerin çoğu, "Ruh"un Cebrâîl olduğu görüşünde hemfikirdirler.⁴¹ Buna karşın Ebû Müslim'e göre "Ruh" Hz. Meryem'in rahminde beşer olarak biçimlendirilen, suret giyen ruhtur.⁴² Râzî, müfessirlerin genelinin fikrine katılarak Hz. Meryem'e gelen "Ruh"un Hz. Cebrâîl olduğunu kabul etmiş ve bunu, şu şekilde kanıtlamaya çalışmıştır:

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Cebrâîl için "Ruh" tabiri kullanılmıştır.⁴³ O, ruhanî bir varlık olduğu için bu adı almıştır. Onun ruhtan yaratıldığı da söylenmiştir. Cebrâîl, Allah ile peygamberler arasında bir elçidir. Bu münasebetle, din onun aracılığıyla hayat bulduğundan ona "Ruh" denilmiştir. Meryem sûresi on dokuzuncu ayetteki, "Cebrâîl, "Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk başlatmak için gönderildim" dedi." beyanından Meryem'e gelen "Ruh"un Hz. Cebrâîl olduğu anlaşıldığına göre; burada sözü edilen "Ruh"un Cebrâîl'den (a.s.) başkası olmadığı sonucu ortaya çıkmıştır.⁴⁴

³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/179-180.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/180.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/180.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/163, Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/123; Şemsuddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferahî'l-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtûbî, *Tefsîri'l-Kurtûbî el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* thk. Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Etîş (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 6/11.

⁴² Maverdî, *Tefsîru'l-Maverdî*, 3/362.

⁴³ eş-Şuarâ, 29/193-194.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/180.

“Meryem, “Senden, Rahmân’a sığınırım. Eğer Allah’tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)” dedi.”⁴⁵ Bunun üzerine Hz. Cebraîl: “Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz birçocuk başışlamak için gönderildim.” dedi.”⁴⁶ âyetlerinden anlaşıldığına göre Hz. Meryem, karşısında beliren şahıstan çok rahatsız olmuştu. Müfessirimize göre, Hz. Cebraîl’in sadece böyle demesi (ikinci âyette geçen ifadeler), Hz. Meryem’deki korkunun zail olmasına yetmezdi. O halde bu sözleri sarf edenin, herhangi bir insan olmayıp Hz. Cebraîl olduğunu gösteren bazı emarelerin olması gerekirdi. Bunun için de Hz. Meryem’in fark edebileceği bir harikuladeliğin bu şahısta belirmesi lazımdı. Ya da Hz. Meryem, Hz. Zekerîyya’nın bilgilendirmesiyle meleklerin özelliklerini bildiğinden bu şahsı tanıma ihtimali olabilirdi. Dolayısıyla Cebraîl ona: “Ben ancak Rabbinin elçisiyim.” diyerek vücudunda kendisinin bir melek olduğuna işaret eden bazı emareleri gösterdi.⁴⁷

Fahreddîn er-Râzî, Hz. Meryem’in bir çocuk doğuracak olmasını “Meryem, “Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım hâlde, benim nasıl çocuğum olabilir?”⁴⁸ şeklinde çok şaşırarak karşılmasını da şöyle değerlendirmiştir: Hz. Meryem ibadet hususunda nadide bir kadındı. Bir de Hz. Âdem ve Havva’nın hem annesiz hem de babasız yaratıldığını bildiği halde, Allah’ın onun rahminde sebepler olmaksızın bir çocuk yaratabileceğini bilmemesi mümkün değildir.⁴⁹

Hz. Meryem’in bir çocuk sahibi olacağını duymasına karşı duyduğu endişe ve içine düştüğü hayrete karşı Cebraîl, “Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize, katımızdan bir rahmet kılmak için böyle takdir ettik. Bu, zaten (ezelde) hükme bağlanmış bir iştir” dedi.⁵⁰ Müfessirimize göre Hz. Meryem ile Cebraîl arasında yaşanan bu diyalog, Hz. Meryem’in ırzını koruma hususunda ne kadar hassas olduğunu gösterir. Çünkü Hz. Meryem helal olsun, haram olsun ırzını her yönüyle korumuştur.⁵¹

Hz. Meryem’in Hz. Îsâ’ya hamile kalmasıyla, diğer bir ifade ile ona ruh üflenmesiyle ilgili âyetler de şöyledir: “Allah, bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem’i de (inanırlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendi.”⁵² “İrzini korumuş olan kadını da (Meryem’i de) hatırla. Ona ruhumuzdan üfle miştik. Kendisini de oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştık.”⁵³

Fahreddîn Râzî, ilk ayette geçen ruh üfleme fiilinin kim tarafından yapıldığıyla ilgili ihtilaflara değinmektedir. Bazı âlimler “Ona ruhumuzdan üfle miştik.” âyetini Hz. Âdem (a.s.) hakkında söylenen “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa’nın durumu, Âdem’in

⁴⁵ Meryem, 19/18.

⁴⁶ Meryem, 19/19.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/181-182.

⁴⁸ Meryem, 19/20.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/183.

⁵⁰ Meryem, 19/21.

⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 22/203.

⁵² et-Tahrîm, 66/12.

⁵³ el-Enbiyâ, 21/91.

durumu gibidir: Onu topraktan yarattı.” âyetiyle karşılaştırarak rûh üfleme işinin bizzat Yüce Allah tarafından yapıldığını iddia etmişlerdir. Madem ikisinin durumu aynıdır. O halde başka bir âyette⁵⁴ Hz. Âdem’e (a.s.) rûh üfleme Yüce Allah tarafından yapıldığı bildirildiğine göre, aynı durum Hz. Îsâ (a.s.) için de geçerlidir. Bazı âlimler ise ruh üfleyen Hz. Cebrâîl olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, “Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim.” dedi.⁵⁵ Âyetinin zahirine bakarak ruh üfleme işinin bizzat Hz. Cebrâîl tarafından yapıldığını iddia etmişlerdir. Çünkü onlar, Hz. Meryem’in hamile kalabilmesi için bu ruhun, o an kendisine üflenmesi gerektiği görüşünü kabul etmişlerdir.⁵⁶

Müfessirimiz “Biz, ona Cebrâîl’i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü.”⁵⁷ âyetinden hareketle, Hz. Cebrâîl’in Hz. Meryem’e beşer olarak, ne surette görüldüğü hususunda da âlimler arasında görüş ayrılığının olduğunu söylemiştir. Âlimlerin bir kısmına göre Hz. Cebrâîl insanlardan çok farklı bir şekilde yakışıklı ve tüysüz bir delikanlı olarak görünmüştür. Bazı âlimlere göre Hz. Cebrâîl Hz. Meryem’e marangoz Yusuf suretinde görünmüştür. Râzî’ye göre bu iki durum ihtimal dairesinde olmakla beraber herhangi birini tasrih edecek bir bilgi Kur’ân’da yer almamıştır.⁵⁸

Hz. Meryem’in Hz. Cebrâîl ile konuşmasının ardından Hz. Meryem hamile kaldı. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Meryem’in hamile kaldıktan sonra uzak bir yere çekildiği şöyle anlatılır: “Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi.”⁵⁹ Râzî, bu âyette geçen Hz. Meryem’in uzak bir yere çekilmesiyle ilgili olarak eserinde şu bilgilere yer vermiştir:

1. Sa’lebi’nin *Arâisü’l-mecâlis* adlı eserinden nakledilen bilgilere göre, Hz. Meryem’in hamileliğinin başlangıcında amcasının oğlu marangoz Yusuf, Meryem’in yanında bulunuyordu. Yusuf, onun hamilelik durumunu ilk fark ettiğinde çok şaşırdı ancak Meryem gibi mübarek bir kadına bunu yakıştırmak istemedi. Bununla beraber, Meryem’in hamileliği ister istemez Yusuf’un kuşkulanasına sebep oldu. Yusuf da hadiseyi netleştirmek için aklından geçenleri Meryem’e arz etti. Bunun üzerine Meryem durumdan duyduğu rahatsızlığı, sitem ederek Yusuf’a aktardı. Yusuf da sebepler dairesinde bir çocuğun babasız olarak doğmasının imkânsız olduğunu dile getirdi. Meryem, Yusuf’a bütün bu söylediklerinin, Allah tarafından başlangıçta zaten sebepler olmadan yaratıldığını söyleyince, Yusuf’un şüpheleri tamamen ortadan kalktı. Bundan sonra Meryem’in mâbeddeki vazifelerini de üstlenen Yusuf, çocuğun doğum vakti yaklaşıncı, doğacak çocuğun selameti için Meryem’i bir bineğe bindirerek Mısır’a götürdü.⁶⁰

⁵⁴ Hicr, 15/29.

⁵⁵ Meryem, 19/19.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/184.

⁵⁷ Meryem, 19/16-17.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/180.

⁵⁹ Meryem, 19/22.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/184-185; İbn İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es- Sa’lebî, ‘*Arâisü’l-mecâlis*, (b.y., t.s.), 524-525; ‘İmaduddin Ebû’l-Fida İsmail b. ‘Ömer İbn Kesîr, *Kısasü’l-Enbiyâ*, thk. Mustafa ‘Abdülvehid (Kahire: Darü’t-Te’lif, 1388/1968),

2. Hz. Meryem, Hz. Zekeriyya'dan utandı ve onun bilemeyeceği bir yere gitti.

3. Hz. Meryem, gerek annesinin onu doğurmadan önce mâbede adaması gerek din adamlarının onun bakımını üstlenme hususunda çekişmesi ve gerekse zahide bir kadın olup rızkının cennetten gelmesiyle halk arasında meşhur olmuştu. Bu yüzden o, başına gelen bu hamilelikten utandı ve Hz. Zekeriyya'nın kendisini göremeyeceği uzak bir yere gitti.

4. Hz. Meryem, şayet çocuğunu kavmi içinde doğurursa, kavminin çocuğuna zarar verebileceği kaygısıyla uzak bir yere çekiliverdi. Râzî Meryem'in uzağa çekilmesiyle ilgili olarak bu söylenenlerin ihtimal dahilinde olduğunu, ancak bunlardan herhangi birini destekleyecek bir ayetin Kur'ân-ı Kerîm'de yer almadığını ifade etmiştir.⁶¹

Müfessir Râzî Hz. Meryem'in uzak bir yere çekilmesiyle ilgili olarak sıraladığı bu bilgiler arasından herhangi bir tercih yapmamıştır; ancak kanaatimizce Hz. Meryem'i uzak bir yere çekilmeye sevk eden sebep, Hz. Meryem'in hamileliğinden duyduğu utançtır. Meryem Sûresinde yer alan şu ifadeler de bunu destekler mahiyettedir: “(Meryem) *Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım! dedi.*”⁶²

Râzî, Hz. Meryem'in kaç yaşında iken hamile kaldığı ve hamilelik müddetinin ne kadar sürdüğü hususunda âlimler arasında ihtilaf olduğunu söylemiştir. Buna göre Hz. Meryem, on üç ya da yirmi yaşlarında hamile kalmıştır. O, hamile kalmadan önce sadece iki defa hayız görmüştür. Müfessirimiz bu ihtilaflara değindikten sonra, Kur'ân'da bu ihtilaflardan herhangi birini doğrulayacak bir ayetin olmadığını söylemiştir.

Hz. Meryem'in hamilelik müddetiyle ilgili olarak bir saat ile dokuz ay arasında değişen rakamlar telaffuz edilmiştir. Müfessirimiz, âlimlerin konuyla ilgili ihtilaflarını sıralamakla yetinmiş; ancak herhangi bir tercih ve değerlendirmede bulunmamıştır. Hz. Meryem'in hamileliğini saatlerle ifade edenlerin görüşleri şöyledir:

İbn Abbâs'a göre bu hamileliğin süresi bir saattir. İbn Abbâs bunu desteklemek için de iki delil öne sürer. Buna göre “*Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi.*”⁶³ “*Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti...*”⁶⁴ “*Bunun üzerine Cebraîl ona ağacın altından şöyle seslendi...*”⁶⁵ meâlindeki âyetlerin metninde geçen ف: fe”, harf-i takibiyedir. Dolayısıyla burada gerçekleşen olayların birbiri ardı sıra ve aralıksız olarak gerçekleştiği anlaşılır. Bu da hamilelik müddetinin bir saat olmasını gerektirir.⁶⁶

2/388; Şihâbuddîn Mahmud b. ‘Abdullah el-Huseynî el-Alûsî, *Rûhu'l-maânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-sebi'l-mesânî*, thk. ‘Ali ‘Abdulbarî ‘Atiyye (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/399.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/184-185.

⁶² Meryem, 19/23.

⁶³ Meryem, 19/22.

⁶⁴ Meryem, 19/23.

⁶⁵ Meryem, 19/24.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/185.

İbn Abbâs'ın konuyla ilgili ikinci delili de şu şekildedir: Cenab-ı Allah Hz. Îsâ'yı âyette şöyle vafetmiştir: “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) Îsâ'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” dedi. O da hemen oluverdi.”⁶⁷ O halde Hz. Îsâ'nın yaratılması Yüce Allah'ın “kün fe yekün” emrine mazhardır. Böyle bir durum da ancak hakkında anne karnında hamilelik süreci yaşamayan çocuklar içindir. Oysa hamilelik müddeti ancak nutfeden yaratılanlar için söz konusudur.⁶⁸

Hz. Meryem'in hamilelik süresini saatlerle ifade eden bir görüşe göre de bu hamilelik üç saat sürmüştür. Hz. Meryem, bir saat içinde hamile kalmış; bir saat içinde çocuğu ana rahminde şekillenmiş ve bir saatte de çocuğunu doğurmuştur.⁶⁹

Hamilelik süresini aylarla ifade edenler de bu hususu farklı rakamlarla ifade etmişlerdir. Bir görüşe göre Hz. Meryem'in altı ay hamile kaldı. Hz. Îsâ dışında sekiz aylık doğup yaşayan kimsenin olmadığı tezinden hareketle, hamileliğin sekiz ay sürdüğünü iddia edenler olmuştur. Atâ (ö. 115/733), Ebu'l-'Aliye (ö. 93/711) ve ed-Dahhâk bu süreyi yedi ay olarak belirlerken, İbn Abbâs'a dayandırılan ikinci bir rivayette bu süre dokuz aydır. Ona göre eğer Hz. Meryem'in hamilelik müddeti farklı olsaydı, Yüce Allah onu överken mutlaka buna da temas ederdi.⁷⁰ Süleyman Ateş'e göre Hz. Meryem'in hamilelik müddeti, diğer kadınlarda olduğu gibi dokuz aydır. Bu konuyla ilgili fikir beyanında bulunan âlimlerin çoğu bu görüştedir.⁷¹ Hz. Meryem'in rızkının cennetten gelmesi, evlenmeden hamile kalması gibi olağanüstü hadiseler, onun hamilelik süresi için ileri sürülen görüşlerde etkili olmuştur. İbn Abbâs'tan (r.a.) aktarılan çelişkili iki rivayet bu husustaki aktarımların tahkik süzgecinden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Yazarlık Katkısı

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür.

Etik Kurul Beyanı

Araştırma kaynak taramasına dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden alanyazın taraması yapılarak ve 2013 yılında yapılan doktora tezinden üretilerek düzenlenen çalışmada konu ile ilgili birçok makale, kitap, ansiklopedi maddesi vb. kaynak incelenmiştir.

SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Hz. Meryem'i tanrının annesi olarak kabul eden Hristiyanlar, onun -Hz. Âdem'in aksine- günahsız doğduğuna, bakire olduğuna ve günahsız bir şekilde hayatını sürdürdüğüne inanmışlardır. Hz. Meryem'in Kur'an'da övgü dolu sözlerle bahsedilen bir şahıs olması da Müslümanlar için, onun önemli biri olarak görülmesi için yeterli olmuştur.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/59

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/186.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/185.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/185.

⁷¹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/41; ayrıca bkz. Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/396.

H. Meryem’le ilgili âyetlerin daha iyi ve daha ayrıntılı anlaşılabilmesi için tercih ettiğimiz meşhur müfessir ve kalamcı Râzî, meseleleri ele alırken rivayetçi bir müfessir gibi davranmıştır. H. Meryem’le ilgili hemen her konuda birçok âlimin görüşlerini nakletmekle yetinmiş, çoğu zaman rivayetler arasından tercihte bile bulunmamıştır. Yani kendisinden beklenen kalamcı ve dirayetçi müfessir performansından uzak bir profil çizmiştir. Eserine aldığı rivayetlerin birçoğunda H. Meryem’in her halini mûcize görme eğilimi vardır. Belki de bu eğilim, H. Zekeriyâ’nın uhdesinde iken olağanüstü bir yolla rızıklandırılması ve evli olmadığı halde bir çocuğa gebe kalmasından kaynaklanmıştır. Bu yüzden onun gelişip büyümesinde ve hamilelik sürelerinde mucize aranmıştır. Dünyevî cihetten bir günlük büyümesinin, emsallerine nispeten bir yıla denk geldiğine dair rivayetler aktarılmıştır. Olağanüstülük arayışı H. Meryem’in hamileliğinde de aranmış, hamilelik süresi saatlerle ifade edilecek kadar dar bir zaman dilimine hasredilmiştir. Âyetten hareketle H. Meryem’in peygamber olamayacağını ifade etmiş, belki de nu yüzden H. Meryem’in şahsıyla ilgili bu hadiseleri keramet olarak nitelendirmiştir. Onun bu düşüncesi de bağlı olduğu mezhebe dayanmaktadır.

Râzî’nin tespit ettiği H. Meryem’e ait özelliklerin birçoğu diğer müfessirlerin tespitleriyle örtüşmektedir. O, sadece konuda diğer müfessirlerden ayrı beyanda bulunmuştur. O da H. Meryem’in, oğlu H. İsa gibi beşikte iken konuştuğuna dair bilgidir. Yapılan bu çalışmayla Râzî’nin eserinde farklı yerlerde bulunan görüşler bir araya getirilmiş, okuyucuya kolaylık sağlamıştır. Bütün bunlarla beraber Râzî’nin H. Meryem’le ilgili görüş ve değerlendirmeleri başka müfessirlerin görüşleriyle kıyaslanmıştır. Üç dinin ilgi odağında yer alan şahsı, Râzî gibi kalam ve tefsir sahalarında otorite bir âlimden dinlemek, literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır. Gerek Hristiyanlıkta gerekse Yahudilikte tartışma konusu olan meseleler, Fahreddin Râzî’nin tefsiri ışığında incelenerek alana katkı sağlanabilir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- ‘Ali, Emir. *İslâm’ın Özü*. çev. Ömer Rıza Doğrul; sad. ve thk. Musa K. Yılmaz. Ankara: İlahiyat, 2007.
- Âlûsî, Şihabuddîn Mahmud b. ‘Abdillâh el-Huseynî. *Rûhu’l-me‘ânî fi tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘Azim ve-sebî’l-mesânî*. thk. ‘Ali ‘Abdulbarî ‘Atiyye. 16 cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı, 1415.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Begavî, Muhyî’s-Sünne Ebû Muhammed b. Mes’ud. *Meâlimü’t-tenzîl*. thk. ‘Abdurrezzak el-Mehdi. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai Tûrasi’l-‘Arabi, 1. Baskı, 1420.
- Beydâvî, Nasiruddîn Ebû Sa’id ‘Abdullah b. ‘Ömer b. Muhammed eş- Şirazi. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. thk. Muhammed ‘Abdurrahman el- Mar’aşlî. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai Tûrâsî’l-‘Arabî, 1. Baskı, 1418.
- Bottéro, Jean; Marc-Alain Quaknin ve Jozeph Moingt. *İnancın En Güzel Tarihi*. çev. İsmet Birikan. İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2003.
- Cevzî, Cemâluddîn Ebu’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Ali b. Muhammed. *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*. thk. Abdurrahmân el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbî’l-Arabî, 1. Baskı, 1422.
- Harman, Ömer Faruk. “Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İsâ,” *Uluslar arası Müslüman- Hristiyan Diyalog Sempozyumu II*, İstanbul: 2005.
- Harman, Ömer Faruk. “Meryem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Iannito, P. Luigi, *Hristiyan İnanıcı*, İstanbul: Müjde Yay., 1994.
- İncil, Ahd-i Cedid Şirketi, İstanbul, 1999.
- İbn Kesîr, ‘İmaduddîn Ebû’l-Fidâ İsmâil b. ‘Ömer. *Kıyasü’l-enbiyâ*, thk. Mustafa ‘Abdülvâhid. 2 cilt. Kahire: Darü’t-Te’lif, 1. Baskı, 1388.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 5. Basım, 2014.
- Kurtûbî, Şemsuddîn Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferahi’l-Ensârî el-Hazrecî. *Tefsirü’l-Kurtûbî (el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân)*. thk. Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Etfiş. 20 cilt. Kahire: Daru’l-Kütübi’l-Misriyye, 2. Baskı, 1384.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Maverdî, Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Bağdadi. *Tefsiru’l-Maverdî (en-nüket ve’l-‘Uyûn)*. thk. es-Seyyid b. ‘Abdu’l-Maksud b. ‘Abdurrahim. 6 cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, t.s.
- Mekki b. Ebi Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayrevanî. *el-Hidâye ilâ büluğî’n-nihâye*. b.y. Mecmuatu Buhusi’l-Kitab ve’s-Sünne. 1. Baskı, 1429.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasan b. El- Huseyn b. Ali el-Kureysî el-Bekri et-Teymi et-Taberistani. *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsirü’l-kebîr)*. 32 cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1. Baskı, 1425-1426.
- Sa’lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsiri’l-Kur’ân*. thk. el-İmam Ebî Muhammed b. ‘Aşûr. 10 cilt. Beyrut: Daru İhyai Tûrasi’l-‘Arabî, 1. Baskı, 1422.
- Sa’lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *‘Arâisü’l-mecâlis*, b.y., t.s.
- Sem’anî, Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. ‘Abdülcebbar b. Ahmed el-Mervizî. *Tefsiru’l-Kur’ân*. thk. Yasir b. İbrahim, Ganim b. “Abbâs b. Ganim. Riyad: Daru’l-Vatan, 1418.
- Semerkândî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim. *Tefsiru’s- Semerkandî (Bahru’l-‘ulum)*. thk. Mahmud Mataracı. Beyrut: Daru’l-Fikr, t.s.

- Suyûtî, ‘Abdurrahman b. el-Kemal Celaluddin. *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*. 8 cilt. Beyrut: Daru’l Fikr, 1. baskı, 1993.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü’ş-Şafiiyyeti’l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî vd. by, 1413.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğalib el-Âmilî Ebû Cafer. *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili’l-Kur’ân* (Tefsiru’t-Taberî). thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y: Müessesetü’r Risale, 1. Baskı, 1420.
- Tahtavî, Muhammed ‘İzzet. *en-Nasrâniyye ve’l-İslâm*. b.y: Mektebetü’n-Nur, 1407.
- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2. Baskı, 1993.
- Tümer, Günay. *Hristiyanlıkta ve İslâm’da Hz. Meryem*. Ankara: TDV yay., 2. baskı, 1997.
- Vâhidî, Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali. *el-Vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Safvan ‘Adnan Davudî. Beyrut: Dâru’l- Kalem, 1. Baskı, 1415.
- Vâhidî, Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali. *el-Vasîf fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*. eş-Şeyh ‘Adil Ahmed ‘Abdülmecid, eş-Şeyh ‘Ali Muhammed Mu’avviz vd. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l- Kütubu’l- ‘İlmiyye, 1. Baskı, 1415.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, t.s.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Amr b. Ahmed Cârullah. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eķâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, 4 cilt. Beyrut: Darü’l-Kitâbi’l- ‘Arabî, 3. Baskı, 1407.