



*Ekim 2024*

# İLÂHİİYAT

ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMA VE DEĞERLENDİRMELER

EDİTÖR

PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR

 SERÜVEN  
YAYINEVİ

**Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana**

**Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi**

**Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2024**

**ISBN • 978-625-6172-19-7**

**© copyright**

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

**Serüven Yayınevi / Serüven Publishing**

**Türkiye Adres / Turkey Address:** Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

**Telefon / Phone:** 05437675765

**web:** www.serüvenyayınevi.com

**e-mail:** serüvenyayınevi@gmail.com

**Baskı & Cilt / Printing & Volume**

Sertifika / Certificate No: 47083

# İLÂHİYAT ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMA VE DEĞERLENDİRMELER

Ekim 2024

Editör

PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR



## İçindekiler

### Bölüm 1

#### **DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN 14-17 YAŞ ORTA ERGENLİK DÖNEMİ**

*Hatice Nur KARAKURT*..... 1

### Bölüm 2

#### **KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA PEYGAMBERLİK TASAVVURU**

*Muhammet AYDIN* ..... 15

### Bölüm 3

#### **OSMANLI HİZMETİNDE SEÇKİN BİR RAMAZANOĞLU BEYİ: PİRÎ BEY/PAŞA**

*Funda DEMİRTAŞ, Şefaettin SEVERCAN*..... 27

### Bölüm 4

#### **HİDDET İLE BAŞA ÇIKMADA DİNDARLIĞIN FONKSİYONU**

*İlyas PÜR*..... 47

### Bölüm 5

#### **MİR'ÂTÜ'L-UŞÛL'ÜN KAYNAKLARI - I**

*Hasan ÖZKET* ..... 59

### Bölüm 6

#### **KUR'AN VE HADİSLER İŞİĞİNDE SAĞLIK: TIBB-I NEBEVÎ**

*Nuran SARICI DOĞAN, Hava DEMİR*..... 75

*Bölüm 7*

**ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİNDE KÖY**

*Hakkı KARAŞAHİN*..... 93

*Bölüm 8*

**İRAN'DA ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN İNANÇ VE İBADET DURUMLARI  
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA**

*İdris YAKUT* ..... 113

*Bölüm 9*

**FELSEFİ ROMAN GELENEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

*Mehmet DUGAN*..... 129

*Bölüm 10*

**İSLAM HUKUKU VE TÜRK CEZA HUKUKU AÇISINDAN CİNSEL  
DOKUNULMAZLIĞA KARŞI İŞLENEN SUÇLAR**

*Fatih ORHAN* ..... 141



## *Bölüm 1*

### **DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN 14-17 YAŞ ORTA ERGENLİK DÖNEMİ**

*Hatice Nur KARAKURT<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

## GİRİŞ

İnsan, varoluşsal konular hakkında ilk dönemlerden itibaren üzerinde düşünmüş ve araştırmalar yapmıştır. Böylece insanın çevresine ve kendisine olan merakı bilginin doğuşunu beraberinde getirmiş, bireylerin kendileriyle ve çevreleriyle olan etkileşimleri pek çok araştırma alanını ortaya çıkarmıştır. Birey, çoğu zaman bu araştırma alanlarının odak noktası olmuş, fizyolojik ve psikolojik açıdan anne rahmine düştüğü andan itibaren gelişimsel olarak farklı kategorilere ayrılarak incelenmiştir. Bu kategorilerden birisi de ergenlik dönemidir. Ergenlik dönemini farklı şekillerde tanımlayan kaynaklar bulunmaktadır (Koç, 2004). Unesco'nun tanımına göre ergenlik dönemi, bireyin öğrenim gördüğü, hayatını kazanmaya çalıştığı için ekonomik bağımsızlığına kavuşamadığı ve medenî durum olarak da evli olmadığı gelişim dönemidir. Buna göre ergenlik dönemi Unesco'ya göre 15-25 yaşları arasında gösterilir. Birleşmiş Milletlerin ergenlik tanımı da 12-25 yaşları arasını kapsamaktadır. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)'ne göre ergenlik dönemi, 10-19 yaşları arasını kapsayan bir dönem olarak belirlenmiştir. Ergenlik dönemi yaş sınırları çok büyük farklar olmamakla birlikte değişik yaş sınırlarını içerebilmektedir. (Koç, 2004)

Ergenlik dönemi görüldüğü gibi uzunca bir süreci kapsamaktadır. Dolayısıyla ergenliğin ilk kısımları ile sonlarına doğru oluşan özellikler farklılıklar içermektedir. (Genç, 2012) Bu bağlamda yaşamın en önemli evrelerinden biri olan ergenlik dönemi, üç kısma ayrılarak; ilk, orta ve geç ergenlik dönemi şeklinde incelenmiştir. Ergenliğin başları (ilk ergenlik dönemi) erkeklerde 13-15 yaş, kızlarda 11-14 yaş; ergenliğin ortaları (orta ergenlik dönemi) erkeklerde 15-17 yaş, kızlarda 14-16 yaş; ergenliğin sonları (geç ergenlik dönemi) ise erkeklerde 17-21 yaş, kızlarda 16-21 yaş olarak belirlenmiştir. (Koç, 2004)

İlk ergenlik dönemi bireylerinde fiziksel değişimlere adaptasyon sağlamaya çalışmak bu dönemin en önemli özelliğidir. (Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, 2024) Bu dönem, somut düşüncenin yanında soyut düşünme becerisinin de gelişmeye başladığı, bireyselleşme adına benlik duygusunun temellerinin atıldığı bir evredir. Bireyin daha çok nasıl görüldüğüne odaklandığı bir süreci kapsamaktadır. (Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, 2024)

Orta ergenlik döneminde, ilk ergenlikteki fiziksel görünüş düşüncesi odağı, yerini daha çok kimlik arayışlarına ve kendini tanımaya bırakmaktadır. Ancak bu dönemde, dış görünüşe önem verme hali devam etmektedir. Soyut düşüncenin yoğunlaşması ile orta ergen bireylerde daha komplike problemler kendini göstermektedir. Bu dönemde, gelecek hakkında endişelerin oluşmaya başlamasıyla beraber, karar vermede ve değer yargılarının oluşumunda akran etkisi oldukça fazladır. Aile içi sorunların artış sebebi yüksek düzey akran etkisiyle yakından ilişkilidir. (Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, 2024)

Geç ergenlik dönemi, kimlik bunalımının sonlanmaya başladığı, erişkinlik dönemine daha yakın olunan bir dönemdir. Sosyal ilişkilerin ve akran et-



kisinin düzene girdiği, aile içi bağların tekrar güçlenmeye başladığı ve bireysel ilişkilere yönelimin arttığı bir evredir. Gelecek hakkında planlama ve iş kurma düşünceleri kendini göstererek geç ergenlik döneminde gelecek kaygısı artmaktadır. Bunun yanında, daha sakin ve uyumlu bir kişilik içerisinde olmak, başkalarıyla sağlıklı fikir alışverişi yapmayı öğrenmek bu süreçte belirginleşen niteliklerdir. (Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, 2024)

Bireyin din eğitimi konusunda ergenlik dönemi (Çakmak, 2020) oldukça önemli ve ihmal edilmemesi gereken bir evredir. (Kaya ve Genç, 2024) Özellikle orta ergenlik dönemi, bireylerde biyolojik olarak gelişimin son noktaya ulaştığı, psikolojik açıdan ise yetişkinliğe adımın ilk basamağı sayılması sebebiyle ayrıca önemlidir. Bu yaş aralığı ergenlik döneminde duygusal olarak gelişimin en üst seviyelere çıktığı söylenebilir. Bireylerin yetişkinlik ve sorumluluklar hakkında kaygılarının yükselmeye başlamasının temelinde kimlik arayışları bulunmaktadır. Erikson'a göre, ergenlik dönemindeki duygusal karışıklıkların kimlik oluşum sürecinde sağlıklı bir şekilde çözülmesi gerekmektedir. Ergenliğin zorlu süreçlerini atlatabilen bireyler, sağlam kişilikler oluşturarak kendine güvenen yetişkinler olacaklardır. Aksi halde bireylerin ilerleyen yaşlarına rağmen kimlik karmaşası devam etmektedir. (Eldeleklioğlu, 2021) Bu dönemlerde, ergen birey tüm bu zorlu aşamalarla mücadele etmek durumundadır.

Tüm bunları din eğitimi açısından irdelediğimizde, bireylerin bu yaş aralığında, hayatın bütününe kapsayan din eğitimine özellikle ihtiyacı vardır denebilir. Ergenlik döneminin duygusal olarak bu en çalkantılı döneminde din eğitimi ile bireylerin psikolojik, sosyal ve zihinsel sorunlarına cevaplar bulunarak; insanî açıdan ihtiyaç duyulan temel güven duygusunun geliştirilmesine yardımcı olunabilir. Nitekim, dinin insana sağladığı en büyük katkılardan birisi de sosyal ve psikolojik açıdan kişiyi desteklemesidir. (Çakmak, 2022) İnanan insan, kendini güvende hissederek yaratıcıyla daima ve daha sağlıklı bağ kurabilir. Kurulan manevi bağ ile, bireyin ihtiyaç duyduğu temel güven duygusu sağlanabilmektedir. Ergenlik döneminde ortaya çıkan bunalımların zirvede olduğu orta ergenlik dönemi, bireylerin pek çok açıdan sorun yaşadıkları kritik bir evredir.

### *Bilişsel Gelişim Açısından 14-17 Yaş Orta Ergenlik Dönemi*

Piaget'in bilişsel gelişim kuramına göre bireyin gelişimi, fiziksel olgunlaşma, deneyim, toplumsal aktarım ve dengelenme süreçlerinden oluşan bir bütün ile oluşmaktadır. Birey, doğuştan gelen fizyolojik, biyolojik, kalıtsal özelliklerin gelişmesi ve bunların çevreyle etkileşimi sonucu olgunlaşmaktadır. Olgunlaşmanın yanında toplumsal ve fiziksel deneyimlerden de etkilenmektedir. Nitekim, yapılandırılan bilginin her çeşidi insanlar ve nesnelere etkileşim halini gerekli kılmaktadır. (Ahioglu, 2011)

Diğer insanlarla etkileşim kuran birey, toplumsal aktarım yolu ile yaşadığı toplumun kurallarını ve yasalarını öğrenmektedir. Toplum tarafından bireye aktarılan bilgiler bireysel gelişimin kalitesini değiştirmektedir. Akran, aile ve yetişkin etkileşiminin yanı sıra toplumsal aktarımın en yaygın yapıldığı yerlerden birisi de eğitim ortamlarıdır. Bireyin gelişiminde tüm bu etkenlerin dengeli bir biçimde olmasıyla Piaget'in dengelenme ilkesi gerçekleşmektedir. Dengelenme ilkesi, diğer faktörler içerisindeki koordinasyonu sağlamaktadır. Ayrıca dengelenme ilkesi, bilişsel gelişim kuramında düzenleyici ve kontrol edici bir işleve sahiptir. (Ahioglu, 2011)

Ergenlik dönemindeki bireyler, somut gerçeğe yatkın olmakla birlikte soyut kavrama gelişiminin de etkisiyle farklı bir durumla karşılaştıklarında daha kompleks düşünebilmektedirler. Bir problem karşısında pek çok faktörü içeren bileşimsel bir mantık kullanılmaktadır. Ayrıca, bileşimsel mantığın yanında zihinlerinde semboller sistemi olarak adlandırılan bir yapı geliştirmektedirler. Semboller sistemine göre ergen, problem karşısında gerçek durumlar yerine X ve Y gibi sembollerini kullanarak çözüm üretmeyi düşünebilmektedir. Bileşimsel mantık, bireyin zihninde hem gerçek hem de olası durumları içeren bir analiz yaparak durumlar karşısında hipotezler geliştirmekte, böylece ergen varsayımsal analizlerle gerçeğe ulaşmaya çalışmaktadır. (Ahioglu, 2011) Bu durum, orta ergen bireylerde daha yoğun şekilde görülmektedir.

Ergenlik döneminde bilişsel gelişim görüldüğü üzere hayli karmaşık bir yapıdadır. Bunun etkisiyle bireyler psikolojik, duygusal ve çevresel açılardan zorlu bir süreç yaşamaktadırlar. Özellikle ergenlik döneminin geneline yayılmış durumlar, 14-17 yaş olarak ifade edilen orta ergenlik döneminde daha üst seviyelerde hissedilmektedir. Bu açıdan orta ergenlik dönemi, ergenlik dönemi evrelerinin en zor dönemidir. Orta ergenlik döneminde benlik algısı, gençleri daha fazla tedirgin etmektedir. Çevreleri özellikle akranları tarafından onaylanmak isterler. Bu dönemlerde gençler kişisel, cinsel, sosyal ve duygusal gelişmelerinin verdiği hislerle mücadele etmeye çalışmaktadırlar. Onların gelişim aşamalarındaki bu zorlu süreçlerine destek olunmalıdır.

Orta ergenlik döneminde büyüme oranı, ilk ergenlik dönemine göre dengeye girer. Bu dönemlerde kaygı durumu en üst seviyeye çıkmaktadır. Aile ilişkileri azalarak arkadaş çevresi önem kazanmaktadır. Karşı cinsle iletişim kurulduğu ve cinsel kimliğin geliştiği dönemdir. (Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü, 2024) Bu dönemdeki gençler, dış görünüşlerine ilk ergenlik döneminde olduğu kadar çok önem vermektedirler. Çocukluktaki somut algı dönemi bu dönemden itibaren yerini belirgin bir şekilde soyut algının gelişim gösterdiği düşünceye bırakır. Beynin karar verme, kişiliğin oluştuğu, soyut düşünme becerilerinin yürütüldüğü frontal lob kısmı orta ergenlik döneminde de gelişmeye devam etmektedir. Bu dönemde bireyler gelecekları hakkında karar verme aşamasında olurlar. Meslek seçimi onlar için bu dönemlerde ayrı bir öneme sahiptir. (Gündüz, 2014) Çünkü orta ergenliğin sonundan itibaren üniversite süreçleri başlamaktadır.

### *14-17 Yaş Ergenlik Dönemi Din Eğitimi*

Eğitim bireylerin yaşamlarını devam ettirmelerinde zorunlu ve gerekli bir olgudur. Eğitim sayesinde bireyler kendileriyle ve toplumla iyi ilişkiler kurabilirler. Karşılaşılan zor durumlarla mücadele edebilirler. Çünkü eğitim, bireyin psikolojik ve sosyal dayanıklılığını artırmaktadır. Eğitimin toplumla ve bireyle sıkı bir bağı vardır.

Din, insan var olalıdan beri insanın ayrılmaz bir parçasıdır. (Kurt ve Aykut, 2019; Aykut, 2019) İnsanların fiziksel ihtiyaçları olduğu gibi psikolojik ihtiyaçları da bulunmaktadır. İnanma ihtiyacı da bireyin gereksinim duyduğu ihtiyaçlardandır. İnsanın en temelde mutluluk ve güven hislerini aramakta olduğu söylenebilir. (Genç, 2018) Bu durum ise inanma duyusunu beraberinde getirmektedir. Dinin bireysel boyutu olduğu kadar sosyal boyutu da yadsınamaz.

Geçmiş insan topluluklarının din olgusu ile daha sıkı bir birliktelik oluşturdukları bilinen bir gerçektir. Günümüzde ise bu gerçeğin devamlılığının sözü konusu olduğu söylenebilir. Dini ritüeller, toplumların bir araya gelmelerine ve kaynaşmalarına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla dinin de toplumla ve bireyle sıkı bir bağı vardır.

Din eğitimi alanı, anlaşılmaktadır ki, bir toplumun entelektüel ve medeniyet inşasında vazgeçilmez bir konumdadır. Bireysel ve toplumsal gelişim için din eğitimine mutlaka ihtiyaç duyulmaktadır. Din eğitimi, bireydeki inançla önce bireysel sonra da toplumsal bir dirilme meydana getirecektir. İnsan eğitiminde, inanç faktörüne başvurulması gerekmektedir. (Aşıkoğlu ve Genç, 2012) Nitekim, insan, yalnız biyolojik ve fizyolojik varlığından ibaret değildir. Bireylerin iç dünyalarındaki duygu durumlarının inanç kavramıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Bu bağlamda, her dönem ve her yaş grubunda din eğitimine ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalar, din eğitiminin kişiye çok erken dönemlerden itibaren verilebileceği/verilmesi gerektiği hususunu dile getirmektedir. (Oruç, 2022) Uzmanlar, din eğitiminin her yaş döneminde farklı bir metodolojiye dayanarak verilmesi gerektiğini belirtmektedirler. (Oruç, 2022) Yukarıda da belirtildiği gibi, son derece gerilimli geçen yaş grupları arasından özellikle orta ergenlik döneminde uygun bir metodolojiyle din eğitimine büyük ihtiyaç duyulmaktadır. Din eğitimi biliminin verileri ve yöntemleri 14-17 yaş ergenlerine destek olmak ve bu yaşlardaki bireylerde dini duygunun gelişmesi/kaybedilmemesi için çok önemlidir.

Ergenlik döneminde dinsel gelişim hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Bu dönemde soyut düşüncenin gelişmesiyle dini şüphelerin arttığı belirtilmektedir. Bununla birlikte soyut düşünce ve zihinsel gelişimin artmasıyla ergende yeni bir dini uyanış gerçekleşmektedir. Ergen birey, ilk ergenlik dönemlerinde, melek, şeytan, kader gibi daha soyut dini kavramları derin bir biçimde düşünmeye başlar. Fakat Allah kavramının tasavvurunu bir yetişkinin bilişsel anlaması gibi anlamlandıramaz. Dini pratiklere ilgi duyarak, ibadet et-

meye yönelimi vardır. Orta ergenlik dönemi, bireylerin dini şüpheye en fazla girdikleri dönemdir. (Ay ve Çakmak 2016) Bireyde gerçekleşen fizyolojik farklılıkların oturmaya başlamasıyla, bağımsızlık duygusunun gelişmesiyle, cinsel duyguların gelişimiyle, din görevlilerinin bazı bireysel hatalarıyla ve toplumda dinin yanlış anlamlandırılması gibi çeşitli nedenlerle orta ergen bireylerde dini yönelimlerin söndüğü görülmektedir. Orta ergenlik dönemi bireylerinde duygusal ve dinsel çatışmalar yaşanabilmektedir. Ergenlik döneminin sonlarına doğru birey yetişkinliğe daha yatkın olur ve çatışmacı duygu ve düşüncelerinde bir düzen görülmeye başlar. Dolayısıyla geç ergenlik dönemi bireylerinin büyük kısmında dine yönelim tekrar oluşmaya başlar. (Abay, 2020)

Din eğitimi açısından orta ergenlik dönemi, ilk ve son ergenlik dönemlerine göre daha sorunlu bir süreç içermektedir. Bu dönemi önemli kılan nokta ise, bireyi geleceğe yönelik din algısında sert ve geri dönülemez anlayışlara itebilmesidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi son ergenlik dönemlerinde bireylerin pek çoğunda dine yönelim motivasyonu artmaktadır. Fakat bazı bireylerin özellikle orta ergenlik dönemlerinde yaşadıkları problemler, onları dinden tamamen koparabilmektedir. Bu durumun manevi ve psikolojik açıdan pek çok olumsuz sonuçlarının yanında toplumsal olumsuz sonuçları da bulunmaktadır. Bu dönemde yaşanan inançsal krizlerle LGBT sorunu, deizm ve ateizm sorunu, internet ve madde bağımlılığı sorunları gibi pek çok ciddi problemler gelişebilmektedir. (Abay, 2020) Buna göre orta ergenlik dönemi, din eğitimi açısından kritik eşik olarak belirtilebilir.

Orta ergenlik dönemindeki din eğitiminin kritik eşik olarak belirtilmesinin ardından, bu dönem, bireylerde bilinçli dini yaşantının başlangıcını ya da bilinçli dini yaşamdan uzaklaşmanın temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple orta ergenlik dönemi bireylerine verilecek din eğitimi ayrıca öneme sahiptir. Sistemli ve bilimsel yollar izlenmelidir. Konunun önemi üzerine geliştirilen, 'ergenlikte din eğitimi yaklaşımları' olarak belirlenen yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar; Biliş Merkezli Yaklaşım, Duyuş- Destekli yaklaşım ve Davranış- Hedefli yaklaşım olarak belirtilmiştir. (Ay ve Gücen, 2018)

Biliş Merkezli yaklaşıma göre din eğitimi programları gençlerin zihinlerine hitap edecek şekilde hazırlanmalıdır. Bu yaklaşımda öncelikle yapılacak şey, yeterli ve doğru bilginin ergenin zihninde oturtulmasıdır. (Ay ve Gücen, 2018)

Duyuş-Destekli yaklaşıma göre ise din eğitimi, bireyin öncelikle duyularına sonra duygularına hitap etmelidir. Bu yaklaşıma göre, bilişsel süreçte hazırlanan din eğitimi programlarının davranış ile zihin arasındaki ilişkisi duygular ile gerçekleştirilmektedir. (Ay ve Gücen, 2018)

Davranış- Hedefli yaklaşım anlayışına göre, din eğitiminin amacı kişiye olumlu davranış kazandırmaktır. Bu hedefle davranışlara yönelik etkinlikler yapılmalıdır. Hazırlanan bu etkinlikler, biliş merkezli yaklaşım ile bireylerin zihinsel yapılarına göre uygulatarak istenilen olumlu davranışın geliştirilmesi

amaçlarıdır. (Ay ve Gücen, 2018)

Ergenlik döneminde din eğitimi alanında kullanılan ve genel eğitim ile benzerlik gösteren farklı metodlar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; hikayeleştirme, tartışma, göstererek anlatma ve gözlem yöntemleridir. (Ay ve Gücen, 2018) Kritik eşik olarak belirtilen orta ergenlik dönemi bireyleri için kullanılan bu yöntemler ayrıca önemlidir. Nitekim, farklı metodlar ile verilen din eğitiminin niteliği artacak, orta ergen bireylerin ihtiyaç duydukları kişiye özel yaklaşım çeşitliliğine ulaşılacaktır.

Hikayeleştirme yöntemi, anlaşılması zor olan soyut konuların somutlaştırılarak idrakini sağlamayı hedeflemektedir. Bu yöntem, din eğitimi alanında Kur'an-ı Kerim'de anlatılan peygamber kıssalarının aktarılması ve öğrenilmesi zor konuların bir olay örgüsü içerisinde anlatılması olarak iki şekilde kullanılmaktadır. (Ay ve Gücen, 2018)

Tartışma yöntemi, iletişim ve karşılıklı diyaloglar neticesinde orta ergen bireylerin zihinlerindeki soruların açığa çıkarılması ve bunların cevaplanması açısından başvurulan faydalı bir yöntemdir. Burada diyalogların, münazara tekniğinden ziyade beyin fırtınası tekniği şeklinde olması önerilmektedir. Çünkü amaç; birbirine galip gelme değil, fikir alışverişinde olmaktır. (Ay ve Gücen, 2018)

Göstererek anlatma yöntemi, bir yetişkin tarafından öğretilmek istenen bilginin davranış ile uygulanarak gösterilmesidir. Bu metotla, somut bir anlatım yapılarak eğitimin niteliğini artırmak hedeflenmektedir. (Ay ve Gücen, 2018) Araştırmalar, görme duyusunun diğer duylara oranla daha yüksek şekilde algı ve öğrenmeye etkisinin olduğunu ifade etmektedir. (Akpınar ve Ersozlu, 2008) (Türk ve Sarı, 2020)

Öğrenenin öğretene oranla daha aktif olduğu gözlem yöntemi, süreç içerisinde bilginin gözlenerek elde edilmesini ifade etmektedir. Bu metot ile planlı ya da plansız şekilde bilginin öğrenimi söz konusudur. Planlı olarak uygulanan gözlem yönteminden daha fazla ve doğru verim alınmaktadır. (Ay ve Gücen, 2018)

*14-17 Yaş Ergenlik Dönemi Din Eğitimi'nde Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar*

Din eğitimi, insanı her yönüyle kuşatan, bireysel ve toplumsal destek sağlayıcı, kişi ile yaratıcı arasındaki bağı güçlendiren önemli bir alandır. Bu nedenle okul öncesi eğitimden andragojiye din eğitiminin işlevlerine başvurulmalıdır. Özellikle çalışmamızın konusunu içeren orta ergenlik dönemindeki gençlerin durumları göz önüne alındığında din eğitimi ile onlara daha fazla destek olmaya çalışılmalıdır. Bu dönemlerde bireyin din konusunda davranış değişikliğine yönelmesine yardım edilebilir.

Orta ergenlikteki bireylerin gelişimlerinde din eğitiminin kazandırdığı pek çok faydaya başvurulmaktadır. Müslüman birey hayatı doğumdan ölüme kadar dengede tutmaya gayret eder. İnsan, İslam'da çok yücedir ve her açıdan desteklenmelidir. İslam'ın öngördüğü bu bakış, tevhid inancı temeliyle insanı kuşatmaktadır. 14-17 yaş arası bireylerin ergenlikte karşılaştıkları duygu karmaşasına manevi bir güven duygusuyla destek olunmalı, gençlerin kimlik arayışlarında onlara örnek olunmalıdır. Bu dönemdeki bireylere, iyilik, dürüstlük, empati, saygı gibi temel değerler öğretilmeli ve bu değerlerin yaşamlarına nasıl yansıtılacağı konusunda rehberlik edilmelidir. (Genç, 2013)

Bu yaş grubu gençlere din eğitimi verilirken, eğitim bilimlerinin ilkelerine göre davranılmalı, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi alanlara da hakim olunmalıdır. Ayrıca teknoloji aktif şekilde kullanılmalı, din eğitimi içerikleri bireylerin ilgisini çekecek şekilde hazırlanmalıdır. Bu süreçte ailenin rolü unutulmamalı, veli- öğretmen- öğrenci ilişkisi verimini artırmak amacıyla gereken etkileşim sağlanmalıdır. (Çakmak, 2020)

Orta ergenlik dönemindeki bireylere son derece hassas davranılmalıdır. Onlara kendilerini çocuk hissedecekleri bir tavır sergilenmemelidir. Bireylerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanlarına uygun içerik ve materyaller üretilmelidir. Sevgi ve saygıyla öğrenciler ile sağlam bir ilişki gerçekleştirilmelidir.

Orta ergenlik dönemindeki gençler, yetişkinlerin kendilerini anlamadıklarını düşünmekte ve bireysel olarak içe kapanık olabilmektedirler. Bu da onları yanlış arkadaşlıklara ya da sonuçları çok ağır olabilecek kötü alışkanlıklara sevk edebilmektedir. Dolayısıyla bu dönemdeki bireyler, yetişkinlerden özellikle uzak dursa da yetişkinlerin ergen gençlere yaklaşma çabası olmalıdır. Ergen bireylerin şüphe duydukları her konu hakkında rahatça konuşabilmeleri sağlanmalıdır. Ayrıca gençlerin içlerinde buldukları karmaşık duygu durumuna güvensizlik ve şüphe de eklidir. Bu nedenle ergenlik dönemi yaşlarındaki gençlere özellikle 14-17 yaş arası bireylere eğitimcilerin sağlam bir karakterle kişilik tipolojisi sergilemeleri gerekmektedir. Nitekim, yetişkinliğe hazırlanan gençler, güven duydukları, sevdikleri ve beğendikleri kişileri kendilerine rol model seçerler. (Eldeleklioğlu, 2021)

Din eğitimcileri, orta ergen bireylerin duygu durumlarını anlayabilmek için sözel ifade cümlelerine dikkatle yaklaşmalıdır. Gençler genellikle cümleleriyle iyi olduklarını ifade etseler de gerçek duygu durumlarını fiziksel olarak dış dünyaya yansıtırlar. Din eğitimcisi onları anlamalı ve buna uygun yaklaşım tarzıyla din eğitimi vermelidir. Aksi halde bireydeki ayrılmaz parça olan din ve inanma duygusu zedelenebilmektedir. (Genç, 2012) Toplumsal olarak eğitimde fizyolojik ve psikolojik açıdan sorunlu bireylerin yetişmesi söz konusu olabilmektedir. Bu durumun oluşmasının önüne geçmek amacıyla; gençlerin yansıtıkları kişilikler kabul edilmeli, gencin kendisi hakkındaki kararları yine

kendisinin vermesine yardımcı olunmalı, gence yapmak istedikleri hakkında farklı seçenekler sunulmalı, onlara olumlu örnekler gösterilmeli ve yüksek bir benlik algısının oluşturulmasına yardımcı olunmalıdır. (Eldeleklioğlu, 2021) Böylece din eğitimcisi doğru bir yaklaşımla ergenliğin çetrefilli süreçlerinde gençlere destek olabilecektir.

Orta ergenlik döneminde soyut düşünmeyle beraber bireyde bilinç/şuur da gelişmektedir. (Gündüz, 2014) Gençlere uygun yaklaşımlarla kendilerinde bulunan dini şuur geliştirilebilmektedir. Gençler orta ergenlik dönemiyle beraber akla ve mantığa daha çok önem vermeye başlamaktadırlar. Dolayısıyla orta ergen bireylere havada kalmış, uydurma bilgilerle din eğitimi vermek sakıncalıdır. Orta ergen bireyelerine, İslam'ın temel kaynaklarına başvurarak dini bilgi verilmelidir. Akla uygun olanı gönlün kabullenmesi daha kolay olmakta, böylece mantık ve duygu uyumu sağlanabilmektedir.

Ergenlik döneminde gençler, “Ben neyim?, Kimim?, Niçin varım?, Yaşamdaki amacım ne?” gibi soruları kendilerine sorarlar. (Gündüz, 2014) Orta ergenlik dönemi, bu sorulara zihnen daha fazla odaklanıldığı dönemdir. 14-17 yaş aralığı kimlik arayışı ve benlik oluşumunun en önemli evresidir. İnsan düşünen bir varlıktır. Ergenlik döneminde beynin işlevi daha çok artmakta ve birey soyut kavramlar üzerinde sık sık düşünmektedir. İşte bu dönemde gencin ruh dünyası, geniş bir bakış açısıyla çeşitli düşünceleri içerebilmektedir. Bu süreçlerde gençlerin eğitimlerinde din eğitimi doğal bir kaynak olmaktadır. (Gündüz, 2014) Orta ergenlik döneminde bireylerin kendilerine sordukları soruları ve kendilerini tanıma süreçlerini din eğitimi ile cevaplayabilmelerini sağlamak önemli bir etkidir. Böylece gençlerin sağlam bir ruh dünyası inşa etmelerine destek olunabilecektir. Bununla beraber kendi geleceklerini sağlıklı şekilde oluşturabilmeleri adına bir zemin hazırlanabilecektir. Zira birçok psikolojik hastalık, bireylerin ruh dünyalarında anlamlandıramadıkları düşüncelerden kaynaklanmaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre, insanlarda yüksek düzeydeki dini inancın stresten kurtulmaya ve anksiyete seviyesinin azalmasına etkisinin olduğu tespit edilmiştir. (Ayten, çev. 2004)

Akran etkisi ergenlik dönemindeki bireylerde çok önemlidir. (Gündüz, 2014) Orta ergenlik dönemindeki bireyler akranları tarafından kabul görmek için çok farklı davranışlara yönelebilirler. Akranlarının yargılayıcı tavır ve davranışlarından korunmak için orta ergenlik dönemi bireyleri, karakterlerinin oturduğu bu kritik dönemlerde hatalara düşebilmektedir. Bu dönemlerde akran etkisinde kalan gençlerin çevrelerini de tanımak gerekir. (Şekerci ve Çakmak, 2023) Bir gencin çevresi ve arkadaşları ile olan ilişkisi din eğitiminin de üzerinde durduğu önemli bir konudur. Hz. Peygamber'in (sav) de konunun önemine dikkat çektiği pek çok hadisi bulunmaktadır. Eğitimde bireyin içinde bulunduğu çevre ve toplum, eğitimin nitelik ve kalitesini değiştirebilmektedir. (Bulut & Gümrükçüoğlu & Genç, 2022)

Orta ergenlik dönemindeki gençlerin bağımsızlık ve özgürlük duyguları son derece hassaslaşmıştır. (Gündüz, 2014) Kendilerine verilen bir tavsiyeyi dahi özgürlüklerini kısıtlayıcı bir tehdit olarak görebilmektedirler. Bu dönemlerde din eğitimi verilirken gençlerin bu hassasiyetleri dikkate alınmalıdır. Gençlere karşı baskı hissi uyandıracak davranışlardan uzak durulmalıdır. (Yddin ve Genç, 2022) Din eğitimcileri, öncelikle İslami yaşantının bireye özgürlük kazandırdığını kendileri yaşayarak göstermelidir. Nitekim tutarlılık bir din eğitimcisinin başlıca özelliklerinden birisi olmalıdır. Allah-ü Teala, “Ey İman edenler, niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz?” (Saff Suresi/2) diyerek, inananları tutarlı olmaları konusunda uyarılmaktadır. Tutarlılık neticesinde bağımsız bir yaşamın elde edilebileceği herkesçe kabul edilebilecek bir olgudur. 14-17 yaşlarındaki gençlerin bağımsızlık ve özgürlük duygularının geliştiği bu dönemlerde, tutarlı davranış örüntüleri sağlıklı bireyselleşmenin önemli bir temelidir. Böylece, İslam eğitiminin bireye kazandırdığı özgürlük duygusu ile birey daha yakından tanışarak ergenliğin zorlukları ile mücadele edebilecektir.

14-17 yaş aralığındaki bireylerde değer ve anlam duyguları, yine ön ergenlik ve son ergenlik dönemlerine göre daha ciddiye alınmaktadır. Çünkü ön ergenlik, daha çok bedensel değişikliklerin gerçekleştiği zihnen daha çocuksu olunan dönemdir. Geç ergenlik dönemi ise, yetişkinliğe daha yakın ve duygusal olarak daha oturaklı olmaya başlanılan dönemdir. Bu dönemlerde gençler özdeşleşme yoluyla değer verdiği kişilerden daha kolay öğrenme gerçekleştirirler. İslam'ın insanlığa rol model olarak sunduğu Hz. Muhammed (sav)'in hayatını öğrenmek ve öğretime dahil etmek bu noktada çok önemlidir.

Gençler üzerinde dini şüphe ve çatışmaların yaşandığı bu dönemlerde, din eğitimi veren eğitimcilerin, bu yaş grubundaki gençlerle sıkı bir diyaloga girmeleri gerekmektedir. Gençlerle sevgi temelli bir ilişki kurmaları önemlidir. Eğitim ilke ve kurallarına göre öğrencilerle şeffaf bir iletişim kurulmalı, gençlerin sorgulayıcı ve eleştirel soruları ciddiyetle cevaplanmalıdır. Din, sıkı ilişkilerin kurulmadığı, huzurun ve sevginin olmadığı bir ortamda eğitime konu olamaz. Zira dinin öğretileri gereği oluşacak her durum sevgiyi ve saygıyı beraberinde getirecektir. Bunun sağlanabilmesi için eğitimciler, İslam'ın temel kaynaklarına başvurarak, peygamberlerin hayatlarından ve farklı kıssalardan bahsetmelidirler. Bu dönemdeki gençlerin ilgisini çekebilecek, özellikle görsel ve işitsel olmak üzere her türlü eğitim materyalinden faydalanılması gerekmektedir. (Kaya & Öğüteveren & Genç 2022)

Etkinlik faaliyetleri, din öğretiminde büyük bir öneme sahiptir. (Genç, 2013) Her yaş grubunda farklı etkinliklere yer verilmesi gerektiğinin bilincinde olan bir din eğitimcisinin, orta ergenlik dönemi bireylerinin yaşadıkları bu zorlu süreçlerde sorunlarını aşabilmeleri amacıyla, onların psikolojik sıkıntılarını bedensel yollarla desteklemesi gerekmektedir. Bu konuda doğa gezileri, spor faaliyetleri, hasta ziyaretleri, yardıma ihtiyacı olanlara yardım faaliyetleri gibi etkinlikler düzenlenebilir. Yapılan etkinliklerle orta ergenlik dönemi bi-



reylerine, dolaylı bir tefekkür katkısı sağlanması vesilesiyle ruhsal açıdan güçlenen bir kişilik kazandırılabilir.

## SONUÇ

Ergenlik döneminin geniş bir zamanı kapsamı, bu dönemin kategorilere ayrılarak incelenmesini gerekli kılmıştır. Bununla beraber 14-17 yaş arası gençler, 'orta ergenlik dönemi' olarak isimlendirilen kategoride bulunmaktadır. Bu yaş arası gençler, ergenliğin fiziksel ve ruhsal durumlarından daha fazla etkilenmektedirler. Orta ergenlik döneminde, ön ergenliğin getirdiği biyolojik değişiklikler büyük ölçüde fiziksel olarak tamamlanmış, birey yetişkin görünümüne sahip olmaya başlamıştır. Ancak bu dönemdeki gençler, geç ergenliğin bireye kazandırmaya başladığı duygusal dinginliğe de erişememişlerdir. Dolayısıyla ergenliğin en zor süreci orta ergenliktir, denilebilir.

Ergenlik dönemindeki bireyler, toplumsal, duygusal ve bilişsel açıdan gelişim süreçlerindeki en zor dönemi yaşamaktadırlar. Bu noktada orta ergenlik dönemi bireylerine verilecek din eğitiminin çeşitli açılardan gerekli ve çok önemli olduğu görülmektedir. Orta ergenlik dönemi, bireylerin kimlik arayışında olduğu, bedensel ve zihinsel değişimlerin yoğun olarak yaşandığı, duygusal dalgalanmaların arttığı kritik bir dönemdir. Bu süreçte din eğitimi, gençlerin manevi gelişimlerini desteklemenin yanı sıra ahlaki değerlerin pekiştirilmesi ve ruhsal sağlığın korunması açısından da önem taşımaktadır. Ergenlik döneminde geliştirilecek din eğitimi programları, gençlerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurarak esnek ve kapsayıcı olmalıdır. Ayrıca, bu programların gençlerin aktif katılımını teşvik edecek şekilde tasarlanması, öğrenme sürecini daha verimli hale getirecektir. Nitekim, bu dönemde verilen din eğitimi, gençlerin kimliklerini sağlam temeller üzerine inşa etmelerine, aktif ve yetişkinlikteki yaşayışlarında anlam bulmalarına, stresle başa çıkmalarına yardımcı olmaktadır. Yetişecek şuurlu bireyler ile sağlıklı ve mutlu nesillerin temelleri atılmakta, din eğitiminin ergenlik dönemindeki önemli gerekliliği ve dinamik işlevselliği belirgin şekilde görülmektedir.

Çalışmamızda, din eğitimi açısından 14/17 yaş orta ergenlik dönemi bireylerinin durumları incelenmiştir. Bu araştırma, kritik bir konumda olan orta ergenlik dönemi bireylerinin din eğitimi açısından geliştirilmesine katkı sağlanması amacıyla çalışılmıştır. Ergenlik dönemi hakkında bazı bilgiler verilerek, ergenlik döneminin en zorlu kısmı olan orta ergenlikten bahsedilmiştir. Ayrıca bu dönemde gerçekleştirilebilecek farklı eğitim metodlarına yer verilmiş, uygulama açısından bazı önemli yöntemlere değinilmiştir.

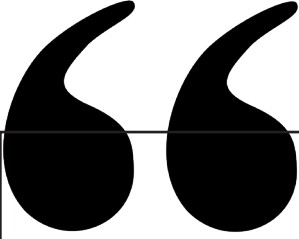
Günümüzde ergenlik konusu sosyal bilimler disiplinlerinin üzerinde önemle durduğu/ durması gerektiği bir meseledir. Din eğitimi biliminin de oldukça önem verdiği/ vermesi gereken konulardan birisi, ergenlik dönemi ve ergenlik döneminin bölümleridir. Çalışmamızın neticesinde anlaşılmaktadır ki, ergenliğin ilk, orta ve geç kısımları, spesifik olarak genelde eğitimcilerin

özelde din eğitimcilerinin ihmal etmemesi gereken çalışma alanlarıdır. Bu noktada ergenliğin bir bütün olarak ele alınmasının yanında; ilk, orta ve geç ergenlik dönemlerinin her bir kısmı üzerinde ayrıca çalışmaların yapılması gerekmektedir. Çeşitli çalıştaylar ile program geliştirmeleri yapılmalıdır. Din eğitim ve öğretiminde ergenliğin her bir bölümüne sistemli bir metodoloji ile özel yaklaşımlar sergilenmelidir.

## KAYNAKÇA

- Abay, K. C. (2020). Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Ergenlik Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1963-2020) Üzerine Bir Araştırma. *Türk Din Psikolojisi Dergisi* (2), 161-220.
- Ahioğlu, N. (2011). Piaget ve Ergenlikte Bilişsel Gelişim. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 19(1), 1-10.
- Akpınar, B. Ve Ersözlü, Z. N. (2008). Görme ve Koklama Duyularının Bilişsel Öğrenme Sürecindeki Rollerinin Karşılaştırılması. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, (2), 42-53.
- Aşıkoğlu N. Ve Genç M.F., (2012) Yeni Anayasa Tartışmaları ve Zorunlu Din Dersleri, (New Constitution Discussions And Compulsory Religious Education) *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI , II, 12.
- Ay, M. E. ve Gücen, M. (2018). Ergenlik Dönemi Din Eğitimi Yöntem ve Yaklaşımları. H. N. Aslanoğlu ve S. Özil (Der.), *Uluslararası İslam Eğitimi Kongresi 2018 Bildiriler Kitabı* içinde (ss. 293-311). İstanbul: YEKDER Yayınları.
- Ay, M. F ve Çakmak,A.(2016). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzey Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 14(31), 43-66.
- Ayktıt, D.A (2019), *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları.
- Bulut, N., Gümrükçüoğlu S. Ve Genç, M.F. (2022). *Değerler Öğretiminde Çizgi Film*. Ankara: Sonçağ
- Cebeci, S. (2005). *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (2. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çakmak A. (2020) İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Eğitsel Oyun Kullanımı İlkokul Eğitiminde Eğitsel Oyunlar ve Güncel Uygulamalar, Menşure Alkış Küçükaydın, Editör, Nobel Yayınevi, Ankara, ss.179-206.
- Çakmak A.(2020) Din Eğitiminde Hayatı Anlamlandırma Pegem Yayınevi, Ankara.
- Çakmak, A. (2022) "Cami Bahçesinde Büyüme: Din Görevlisi Çocuğu Olma Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2, 940-960. <https://doi.org/10.51702/esouifd.1130263>.
- Eldeleklioğlu, J. (2021). Kişilik Gelişimi. M. E. Deniz. (Der.), *Eğitim Psikolojisi* (13. bs.) içinde (ss. 138-163). Ankara: Pegem Akademi.
- Genç M.F. (2012). *Kilise, Cami ve Sinagoglarda Yaygın Din Eğitimi ve Gençliğe Yönelik Din Hizmetleri -Hollanda Örneği-*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Genç M.F. (2013). Günümüz Dünyasında Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Öneriler, (Alternative Suggestions about Religious Services in Today's World), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, I, 6.

- Genç M.F., (2013), *Öğretmenler Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derisinde Değerler Eğitimi*. Samsun: Etüt Yayınevi.
- Genç M.F., (2018), Values Education or Religious Education? An Alternative View of Religious Education in the Secular Age, the case of Turkey, Educational Sciences, Volume 8, Issue 4 (December pp.220-236, <https://doi.org/10.3390/educsci8040220>)
- Gündüz, T. (2010). *Etkili Din Öğretimi* (Genişletilmiş 3. bs.). İstanbul: Tedef Yayınevi.
- Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü. *Ergenlerde Fiziksel Büyüme, Cinsel Ve Psiko-Sosyal Gelişme* [PowerPoint slaytı]. 09 Eylül 2024 tarihinde [https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/cocuk-ergen-sagligi-db/Dokumanlar/Egitim\\_Dokumanlari/Halk/Ergenlerde\\_Fiziksel\\_Buyume\\_Cinsel\\_ve\\_Psiko-Sosyal\\_Gelisme\\_Erkek.pdf](https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/cocuk-ergen-sagligi-db/Dokumanlar/Egitim_Dokumanlari/Halk/Ergenlerde_Fiziksel_Buyume_Cinsel_ve_Psiko-Sosyal_Gelisme_Erkek.pdf) adresinden erişildi.
- Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü. *Ergenlerde Psiko-Sosyal Gelişme* [PowerPoint slaytı]. 09 Eylül 2024 tarihinde [https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/cocuk-ergen-sagligi-db/Dokumanlar/Egitim\\_Dokumanlari/Halk/ERGEN\\_SUNUM.PSG.pdf](https://hsgm.saglik.gov.tr/depo/birimler/cocuk-ergen-sagligi-db/Dokumanlar/Egitim_Dokumanlari/Halk/ERGEN_SUNUM.PSG.pdf) den erişildi.
- Kaya, R., Öğütveren, Ş. ve Genç, M.F. (2022)., “İnstagram’da İslamofobinin İzdüşümü,” In İslamofobi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, ss.85-118.
- Kaya, R. ve Genç, M.Fatih (2024) Self-Orientalism And Self-Orientalist The Effect Of Thought On The Religious Attitudes And Behaviors Of Adolescents, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Koç, M. (2004). Gelişim Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi ve Genel Özellikleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(17), 231-238.
- Kurt, A.O- Aykıt, D.A (2019). *Dinler Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Oruç, C. (2022). Türkiye’de Din Eğitiminin Bilimselliği Sorunu. M. Köylü (Der.), *Din Eğitimi ve Sorunları* (2. bs.) içinde (ss. 49-79). İstanbul: Dem Yayınları.
- Salsman, J. Ve Carlson, C. (2014). Dinî Yönelim, Olgun İman Ve Psikolojik Rahatsızlıklar: Negatif Ve Pozitif İlişkiler. (A. Ayten, Çev.). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 119-131. (Orijinal eserin yayın tarihi 2004). <https://doi.org/10.15370/muifd.77196>
- Şekerci, A. ve - Çakmak, A. (2023) “Hafızlık Eğitiminde Kur’an Kursu Terki”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1, 359-392. <https://doi.org/10.14395/hid.1230810>.
- Türk, S. A. Ve Sarı, R. M. (2020). Eğitim Yapısı Tasarımını Duyular Üzerinden (Yeni-den) Düşünmek. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1 (26), 719-751.
- Uddin, E.A, ve Genç M.Fatih, (2022) The model of religious education in today’s secular and multicultural societies - Post-Confessional Inclusivist Religious Education (PCIRE), *British Journal of Religious Education*.



## *Bölüm 2*

### **KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA PEYGAMBERLİK TASAVVURU**

*Muhammet AYDIN<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm ABD, maydin@gumushane.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-0099-9024

## GİRİŞ

Mu'tezile'nin son dönem düşünürlerinden olan Kâdî Abdülcebâr, peygamberlik/nübüvvet konusunu adalet prensibiyle birlikte ele almakta ve ilişkisini şöyle kurmaktadır:

Allah Teâlâ bizim salâhımızın şer'iyatla ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vacip olanı ihlal edici olmamak için bunları bize öğretmesi gerekmiştir. Çünkü adlin gereği, üzerine vacip olanı ihlal etmemektir. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/420). Müellif Hz. Muhammed'in peygamberliğine atıfla söze başlar. Çünkü bu konuda asıl gaye, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatıdır. Peygamberlik konusuna geçmeden evvel bir problemi ele almak ve muhalife cevap vermek niyetindedir. Burada kastettiği muhalif Berahimedir<sup>1</sup>. Bilindiği üzere onlar nübüvveti inkâr etmektedirler. Onların argümanına şöyle yer verir: "Kıyam, rükû, secde gibi namazın erkânı; telbiye, hervele, şeytan taşlama, tavaf gibi haccın erkânı cinsinden peygamberlerin getirdiği şeyler tümüyle akıl yönünden kötü ve münkerdir. Çünkü her akıllı kişi olgun aklı ile bunun kötü olduğunu görür ve kınar. Bu nedenle peygamberlerin getirdikleri şeylerin kabul edilmemeleri ve reddedilmeleri gerekir." Yine çok kere "Peygamberlerin getirdikleri şeyler ya akla muvafıktır, bu durumda aklın ona ihtiyacı yoktur; ya da akla muhaliftir. Bu durumda da onun reddedilmesi gerekir ve kabul edilmemesi gerekir" derler. Bazen de "Allah bize bir elçi gönderdiğinde onunla sahte peygamberler arasında fark olması için muhakkak nübüvvetine delalet edici muciz bilgiyi onda izhar etmesi gerekir. Bizim mucize ile hileyi birbirinden ayırmamız mümkün değildir. Dolayısıyla peygamberlerin sözlerini kabul etmemek ve sadece akla dayanmak gerekir" şeklinde argümantasyona başvurdukları görülmektedir. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/422).

Muhaliflerinin iddialarına karşı Kâdî Abdülcebâr'ın savunusunda meseleyi teklifle ilişkilendirmesi dikkat çekmektedir: "Bu konuda esas olan şöyle demektir. Şüphesiz her akıllı kişinin aklına, nefisten zararı def etme bilgisi yerleştirilmiştir. Yine vacibe çağıranın, kabîhten de uzaklaştırmanın kesin olarak vâcip olduğu; vâcipten uzaklaştırmanın ve kabîha çağırmanın da kesin olarak kabîh/kötü olduğu sabittir. Bu husus sabit olunca, fiillerimiz içinde onları yaptığımızda vâcipleri edaya ve kabahatlerden kaçınmaya daha yakın olmamızı temin edenler ve bunun aksini doğuran konumda olanların bulunduğunu kabul etmiştik. Akılda bunu bilen, lütuf ve maslahat olanla olmayana ayıran bir kuvvet yoktur. *Teklifle amaçlanan şeyde herhangi bir noksanlık olmaması için Allah'ın bu fiillerin durumunu bize öğretmesi gerekir.* Bunu öğretmesi sadece bize, doğruluğuna delalet eden muciz bir ilimle desteklenmiş bir elçi göndermesi ile mümkün olunca, bunu muhakkak yapması gereklidir ve onu ihlal etmesi câiz değildir." Yazara ve benimsediği ekole göre insanın yararına uygun olan bir

1 Kaynaklarda Brahmanizm'den Berâhime veya Berhemiyeye diye söz edilir. Bunların insan hayatı için akli yeterli gördükleri bu sebeple de nübüvveti inkâr ettikleri kaydedilir. (Topaloğlu-Çelebi, 2010, 46).

konu Allah tarafından ihmale uğratılmaz. Zira bu teklifle ilgili bir konudur ve teklifin düşmemesi adına gerekli olanın peygamber vasıtasıyla insanlığa iletilmiş olması gerekir ki bu Allah'ın adaletinin gereğidir.

Bir başka itiraz şöyledir: Kötüledikleri hususlar onlar olmadan da kötü iken peygamberlerin gönderilmesi nasıl iyi olarak değerlendirilebilir? Bu câiz olsaydı yalan ve zulmün iyi sayılarak gönderilmeleri de câiz olurdu. Buna müellifimiz cevaben der ki: Peygamberler bize ancak akılda yerleşik genel hususların ayrıntısını öğretirler. Mesela akılda, zarara neden olan şeyin kötü olduğu sabittir. Peygamberler bize içki içmenin zararlı olduğunu bildirdiğinde biz, onun yapılmasının kötü bir davranış olduğunu biliriz. Yine peygamberler bize namaz kılmanın faydalara, namazı terk etmenin zararlara sebep olduğunu bildirdiğinde, bu yapılması vâcib olanların kapsamına dâhil olur. Bu, yalnızca zarar ve fayda konusunda geçerlidir. Çünkü onların iyiliği ve kötülüğü nihâi hükümlerine göredir. Oysa zulüm, her zaman kötüdür, yalan da böyledir. (Kâdî Abdülcebâr, 2017, 122). Diğer bir ifadeyle, bir fiilin iyi ve kötü olması ne bizlerin mahlûk, merbûb veya memlûk oluşumuzdan ne de emir ve nehyiden kaynaklanır. Yazara göre ne akıl ne de emir ve nehiy bir şeyi iyi veya kötü yapar. Bunlar sadece fiildeki bu değerleri keşfeder. “Allah adalet ve ihsanı emreder.” (Nahl, 16/90) demek adalet ve ihsanın emredilmeden önce var olduğunu, yine “O, hayâsızlığı, kötülüğü ve zulmü yasaklar.” (Nahl, 16/90) demek, bunların nehyinden önce var olduğunu gösterir. (Kâdî Abdülcebâr, 1962, VI/I, 113). Dolayısıyla bu değerler emir ve yasaktan önce nesnel bir gerçekliğe sahiptirler. (Kâdî Abdülcebâr, 2021, 86).

## 1. PEYGAMBERLERİN DOĞRULUKLARININ REFERANSI OLARAK MÛCİZE

Mucize kelâmın önemli başlıklarından birisidir ve doğrudan peygamberlikle ilgili bir terimdir. Tarihte dinin insanlara aktarılmasında vasita olarak görevlendirilmiş şahsiyetlerin peygamberlik iddialarının doğru olup olmadığını tespit hususunda tartışılmaz bir öneme sahiptir. (Bebek, 2000, 121).

Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah faydalı olanı öğretmek üzere bize bir elçi gönderdiğinde, nebilik iddiası ve bu iddianın peşinden onun sıdkına delalet eden mûciz ilim izhar etmesi gerekir. Bu da mûcizenin hakikatini beyan etmemizi gerektirir. Nedir mûcize? Mûcize, başkasını âciz bırakan anlamına gelmektedir. Bu sözlük anlamıdır. Terim anlamı ise nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delalet eden fiildir. Onun lûgat manasıyla ilgisi şudur: Bu yolla beşer, benzerini meydana getirmekten âciz kaldığı gibi o da onları âciz bırakmış olmaktadır. Yazar mucizenin niteliğine dair açıklamalarına devam eder: Allah'ın fiili olmayan bir şey nübüvvetine kanıt teşkil etmez. Zira gönderen ve gösteren O'dur. İnsanların cinsini ve benzerini yapmaya kâdir olduğu hususlar mûcize olmazlar. Çünkü bu tür fiiller, insanlardan da meydana gelebilirler. Bundan ötürü nübüvvetine delalet etmezler. Yalnızca Allah'ın gücü dâhilinde olan fakat

olağan olarak yaptığı şeyler de nübüvvete delâlet etmez. Çünkü peygamberin nebilik iddiası sırasında, güneşin zamanında doğup batması gibi sıradan meydana gelen şeylerin bulunması mümkündür. Bu sebeple mucizenin ölü-yü diriltmek, kekemeyi ve alacalıyı iyileştirmek, asayı yılanı çevirmek, denizi yarmak ve Kur'an gibi olağanüstülük niteliklerini taşıması gerekir. Yine mucizenin, peygamberlik davasının hemen peşinden gelmesi icap eder. Böylece peygamber, mucize talep ettiğinde Allah'ın bunu hemen göstermesi onun doğruluğuna delalet eder. Bu ancak peygamberlik iddia ettiğinde meydana gelir. Eğer Allah onu doğrulamışsa, bu ancak onun daha önce peygamberlik iddia etmesiyle mümkün olmaktadır. (Kâdî Abdülcebâr, 2017, 124).

## 1.2. MÛCİZENİN ŞARTLARI

Kâdî Abdülcebâr, bir fiilin, nübüvvet iddia edenin doğruluğuna bazı vasıf ve şartlara bağlı olarak gerçekleştiğinde delalet ettiğini düşünür. Şöyle ki, Allah tarafından veya O'nun katından olmuş hükmünde olmasıdır. Bunu sınıflandırarak anlatır: Mucize ölüleri diriltme, körleri ve alaca hastaları iyileştirme, asayı yılanı dönüştürme gibi *kaderin takdiri altına girmeyen* cinsten ve şehirleri değiştirme, dağları benzerlerine nakletme, hurma kütüğünün inlemesi örneklerinde olduğu gibi *kaderin takdiri altına giren cinsten* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kur'an da bu türdendir. Çünkü onun cinsi –ki o sestir- kaderin takdiri altındadır. Bu nedenle akıl ona hükmettiği halde biz onu boş verecek ve Allah'ın kelâmı olmadığını düşünecek olsak onun Peygamber tarafından söylendiğini mümkün görmüş oluruz. Allah ona çok ilim vermiş olup, bunu yapması bu sayede mümkün olmaktadır. Böylece mucizenin Allah cihetinden oluşunun, onun şartlarından olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. O'nun Allah tarafından olmuş gibi cereyan etmiş olması yeterlidir. Ancak bu durumda mucize, kendisinde gerçekleşenin sıdkına/doğruluğuna referansta bulunmuş olur. Aksi halde meydana gelmeseydi, kendisinde gerçekleştiği kişinin doğruluğuna değil, yalancılığına delalet ederdi. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/430).

Mucizenin ikinci şartı, nübüvvet iddia edenin iddiasını müteakip gerçekleşmesidir. Çünkü şayet o nübüvvet iddiadan önce olsaydı, peygamberliğe taalluk etmezdi. Böylece mucizenin peygamberin doğruluğuna delaleti, başkasının doğruluğuna delaletinden daha uygun olmazdı. Aynı şekilde iddiadan çok sonra olacak olsa, bu durumda da peygamberliğine taalluk etmez ve onun doğruluğuna delaleti başkalarının doğruluğuna delaletinden daha uygun olmazdı.

Mucizenin üçüncü şartı, gerçekleşen olayın peygamberin iddiasına uygun olmasıdır. Zira böyle olmadığı takdirde, yani iddiasına zıt durumda olurdu ki, bu onun doğruluğuna delil olmazdı. Dördüncü şartı ise insanlar arasında âdet olan bir şeye aykırı/harikulâde olmasıdır. Böyle olmayacak olsa, elinde gerçekleştiği kişinin doğruluğuna delil olmaz. Söz gelimi birisi peygamberlik iddiasında bulunacak olsa ve buna kanıt olarak güneşi doğudan doğurup batıdan batırmasını gösterecek olsa, iddiasını ispat etmiş olmaz. Aksine nübüvvet iddia edenin mucî-



zesini, güneşi batıdan doğurma ve doğudan batırma şeklinde göstermesi gerekir. Çünkü bu durum birinde olurken, diğesinde gerçekleşmez ve sadece gerçekleşenin sıdkına delil teşkil eder. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/434).

## 2. PEYGAMBERİN NİTELİKLERİ

Kelâm ve akâid türü eserlerde peygamberlerin belli nitelikleri sayılmıştır. Yazar burada nebinin özelliklerinden söz açarken farklı bir yaklaşımla insanın fitratına ve sağduyusuna atıf yapmaktadır. Ona göre peygamber büyük veya küçük her türlü nefreti gerektirecek davranışlardan uzak olmalıdır. Çünkü peygamber göndermekten maksat, kullara lütuf ve fayda sağlamaktır. Bu yönle ortaya konan şeyin, mükellefe en açık şekilde gösterilmesi gerekir. Bunlardan birisi Allah'ın elçisini, kendisini kabulü zorlaştıran niteliklerden uzak tutmasıdır. Şayet onu bu tür olumsuz durumlardan korumayacak olsaydı, insanların onu kabulü gerçekleşmezdi. İnsanlara peygamber göndermeyi lütufla kavramsallaştıran Mu'tezile ekolünün lütuf kavramına biraz açıklık getirmek isabetli olacaktır. Zira Sünni ekolün kullanımından farklı istihdam ettikleri hatırlanmalıdır. Şöyle ki, Sünni kelâmcılara göre lütfun Mu'tezile'nin tanımladığı gibi tâate yaklaşıtııcı/*lütfu mukarrib* bir unsur olmaktan ziyade bizzat tâatin oluşumunu sağlayan *lütfu muhassıl* bir unsur olduğu söylenebilir. Nitekim Mu'tezile'ye göre lütuf, bir zorlama ve fiile mecbur bırakma değildir. Bilakis mükellefin sayesinde tâati tercih ettiği bir fiildir. Diğer ifadeyle bu eylem insanı tâate yaklaşıtırır. Ancak insanın bu tercihi ya da yakınlığı o fiili yapmaya imkân sahibi olması ve kudretle birlikte dir. Zira zorlama ve mecbur bırakma sınırına ulaşırsa bu zorlanma, teklifi ortadan kaldırmaktadır. (Öge, 2015, 39). Diğer taraftan nefreti gerektiren değil, sadece sevabın farklılığına neden olan küçük günahlara gelince bunlar, yazara göre peygamberler için câizdir. Onların görevine engel olan bir durum bulunmamaktadır. Çünkü sevap azlığı peygamberin sadakatini engelleyen veya onun peygamberliğini kabule engel olan bir unsur değildir. Kâdî, çarpıcı bir şekilde peygamberliğin bizim için lütuf olduğu gibi peygamberlerin kendileri için de lütuf olması gerektiğini belirtir. Sadece başka bir mükellefin faydası için bir mükellefe meşakkat yüklemesi hakim olan Allah hakkında câiz değildir. Allah, bizim salâhımızın bir şahsın bizzat gönderilmesinde olduğunu bildiğinde, bizzat onu göndermesi vâcib olur ve ondan başkasına yönelmesi uygun olmaz. (Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/440).

## 3. ŞERİATLARIN NESHEİLMESİ

Yazar dinlerin şeriat hükümlerinin neshi konusunu da ele almaktadır ve muhalif gruplara cevap vermektedir. Bazılarına göre nesih, bedâyı gerektirmektedir. Bilindiği üzere bedâ, Allah'a şeriatın gizli olan yönlerinin zâhir olmasını ve O'nun zatıyla âlim olmaktan çıkması sonucunu doğurur. Cevabında yazar, önce şeriatların lütuf ve maslahat oluşları keyfiyeti üzerinden giriş yapar. Bu özelliklere sahip olan şey, zaman ve mekânın değişmesiyle değişir. Allah'ın mükelleflerin salâhının/menfaatlerinin bir zaman bir şeriata başka bir

zaman ise başka bir şeriatla göre olduğunu bilmesine bir engeli bulunmamaktadır. Bunu şununla örneklendirmek mümkündür. Çocuğunu eğiten çok kere bilir ki, onun menfaati bazen şefkatte, bazen baskıdadır. Bu bazı çocuklarda daha açıktır. Bundaki görüntü hastalık, şifa, hayat ve ölüm konusundaki hal gibidir. Nitekim salâhımız bazen hastalığa, bazen de şifaya taalluk ettiği için Allah, bazen bizi hasta eder, bazen de bize şifa verir. Benzer şekilde bizim yararımızın bazen bir şeriatla göre kulluk etmemizde olduğunu bilmesine, bazen de onunla değil, başka bir şeriatla ibadet etmemizde olduğunu bilmesine mani yoktur. Böylece şeriatların değişmesinin imkânı konusu anlaşılmıştır. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/442).

Teknik bir izahatla nesih ile bedâ arasındaki farkı şöyle açıklamaya çalışır. Ashabımızın ihtilaf ettiği üzere nesih esasta izale ve nakil anlamına gelmektedir. Şeriatla ise o, şer'î bir delaletle sabit olan hükmün benzerini başka bir delille izale etmektir. Şu kayıtlarla ki, şayet o delil olmasaydı, hüküm sabit olur ve geri bırakılmasına rağmen devam ederdi. Sabit olan hükmün benzerini izale etmeye itibar ettik, çünkü şayet önceden sabit olanın kendisi zail olacak olsa, nesih değil nakz olurdu. Bu iki delaletin şer'î olmasına itibar ettik. Çünkü onların her ikisi de akli olacak olsa veya biri akli diğeri şer'î olacak olsa nesih sayılmazdı. Söz gelimi bir emaneti iade etmesi gereken kimse, acizlik veya yakalandığı bir hastalık sebebiyle bunu yerine getiremezse, emanetin iadesinin ondan neshedilmiş olduğu söylenemezdi. Benzer bir durumda bir kimseye namaz ve oruç farz olduktan sonra, kendisine cinnet gibi bir engel arız olduğu için onları yerine getirememesi yüzünden, bunların ondan nesh oldukları söylenemez. Bu durumda itibar ettiğimiz şeye itibar etmeye devam etmemiz ve şayet söz konusu cinnet gibi durumlar olmayacak olsaydı, hükmün devam edeceğini ve kalıcı olacağını söylememiz gerekir.

Bedâya gelince, onun gerçekleşebilmesi için mükellefin bir kişi, fiilin tek, zamanın aynı ve yönün bir olması gerekir. Ayrıca emir nehye, nehiy de emre döndürülebilir olmalıdır. Bedâ sözlükte açığa çıkma demektir. Bunun örneği kişinin hizmetlisine önce: “güneş battığında ve sen pazara girdiğinde et satın al” demesi, sonra bunu: “güneş battığında ve pazara gittiğinde et satın alma” şeklinde değiştirmesidir. Bu durum bedâ olarak isimlendirilmiştir. Çünkü et satın alma konusunda daha önce ona gizli olan bir durumun, daha sonra zâhir olması iktiza eder. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/454).

#### 4. HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVETİNE DELİL

Kâdî Abdülcebâr'a göre peygamberimizin nübüvvetine delil, nübüvvet iddia etmiş olması ve iddiasını müteakiben mucizenin gerçekleşmiş olmasıdır. Ona göre nübüvvetine dair birçok mucize vardır onlardan birisi de Kur'an'dır. Kur'an'ın mucize oluşunun yönü ise onun fesâhatta zirveye ulaşmalarına rağmen Araplara muâraza etmeleri hususunda meydan okumasıdır. Onun mislini getirme konusunda onlara meydan okudu fakat onlar, Kur'an'a muârazada bu-

lunamadılar. Aksine iddialarından vazgeçtiler. Nitekim Kur'an meydan okuma ayetleriyle doludur: *“De ki; eğer insanlar ve görünmeyen varlıklar bu Kur'an'ın benzerini getirmek için bir araya gelseler ve birbirlerine bu konuda destek olmak için ellerinden gelen her şeyi yapsalardı, yine de onun benzerini ortaya koyamazlardı.”* (İsrâ, 17/88) *“Onu (Kur'an'ı) Muhammed'in kendisi uydurdu diyorsa, onlara de ki; madem öyle doğru sözlü kimselerdenseniz, o zaman, onunkilerle aynı değerde (insan zihninden çıkma) on sûre getirin; hem bu iş için Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilirsiniz çağırım.”* (Hûd, 11/13)

Arapların Kur'an'a muarazayı terk edip de savaşa yönelmeleri konusuna gelince, yazara göre Araplar, kendilerinin Kur'an'ın benzerini ortaya koyma hususunda aciz olduklarını anlayınca onu bırakıp savaşa yönelmişlerdir. Bu, onların Kur'an'a muarazadan aciz kaldıklarını da göstermektedir. Yoksa akıllı kişinin, iki seçenekten kolay olanı ile hasmını yenme imkânı varken ondan vazgeçip zor olana yönelmesi beklenir bir seçim değildir.

Yazar farklı bir soruyla araştırmasına devam eder. Eğer denirse, farzet ki Kur'an mucizedir ve Araplar da fesahatte zirve noktasına vardığını kavrayarak onun mucize olduğunu anlamışlardır. Peki, Acem topluluğu onun mucizeliğini hangi yolla bilmektedirler? Ona göre bunun iki yolla bilinebileceği söylenebilir. İlki tafsili bilgiyle diğeri de icmalî bilgiyle. Araplar bu konuyu tafsili bilgiyle bilirken biz ise onu icmalî bilgiyle bildik. Bunun açılımı şöyledir: Hz. Peygamber ona muarazada bulunmaları hususunda çağdaşlarına meydan okudu. Fakat benzerini getirmeleri mümkün olmadı. Eğer o, peygamberliğine delalet eden bir mucize olmasaydı, sonuç böyle olmazdı. Peygamber için bunun dışında da mucizeler vardır. Fakat biz, asırların geçmesine rağmen eskimeyen ve etkisi geçmeyen Kur'an'la başladık. O diğer mucizelerden daha açık olup karşı çıkmanın onu reddetmesi mümkün değildir. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/470). Yeri gelmişken müellifin sadece peygamberimizin nübüvvetinin delillerine tahsis edilmiş müstakil bir eserinde yer verilen başlıklardan bazılarını burada sıralamak faydalı olacaktır. Bütün din ve inançları bâtil ilan ederek tek başına onlara meydan okuması; Düşmanlarının onun karşısında acziyet ve çaresizlik içinde kalması; Va'd ettiklerinin aynen gerçekleşmesi; Kureş'in hezimet ve çaresizliği; Peygamberin uzlaşma tekliflerini reddetmesi; Va'd ettiği ilahi yardımın gerçekleşmesi; İsrâ mucizesi; Rûmların Farslılara galip geleceklerini haber vermesi; Müşriklerin Bedir mağlubiyeti; Hıristiyanlık hakkında bilgi vermesi; Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki ihtilaflarını haber vermesi; Peygamberin Allah tarafından korunması vb. (Kâdî Abdülcebâr, 2017, 46-1224).

## 5. KUR'AN'A DAİR İNKÂRCILARIN SÖZDE DELİLLERİ

İnkârcıların öncelikli itirazlarından biri, Allah'ın Kur'an'ın bazı ayetlerini muhkem, bazılarını da müteşâbih kılmasındaki hikmetin sebebini sormalarıdır. Mülhidlerin bu itirazlarına yazarın cevabı şöyledir: Allah'ın adlîni ve hikmetini ihtimale mahal bırakmayan kesin delaletle bildiğimiz zaman, O'nun

yaptığı işleri muhakkak bir *hikmete* bağlı olarak yaptığını biliriz. Aynı zamanda buna üç gerekçeyle cevap verilebilir. Gerekçelerden biri şudur: Allah bizi akli kullanmakla sorumlu kılıp ona teşvik ettiği, taklitten sakındırıp ondan uzaklaştırdığı için araştırma ve akıl yürütmeye çağırıcı; cehalet ve taklitten vazgeçirici olmak üzere Kur'an'ın bir kısmını muhkem bir kısmını da müteşâbih kılmıştır. İkinci vecih şudur: Mükellefiyetimiz onunla daha şık ve daha çok mükâfat kazancı olsun diye Allah, Kur'an'ı bu şekilde kıldı. Zira Allah'ın teklifle maksadı, ancak onunla ulaşılan bir dereceyi bize sunmak olunca, bu kapsama giren her şey daha güzel olmuştur. Üçüncü vecihe gelince, Allah, peygamberin doğruluğuna delalet eden mûciz bir işaret olması için Kur'an'ın, feshat tabakalarının en yüksekinde olmasını murad etti ve bildi ki bu mücerred hakikatlerle tamamlanmaz ve muhakkak mecaz ve istiare yoluna girmek gerekir. Arapların belagat metoduna benzer olsun diye bu yolu tercih etti. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/478).

Kâdî Abdülcebâr'a göre muhkem, zâhiri ile kastedilenle hükmetmektir. Müteşâbih ise zâhirinden murad olunan değil, başka anlam ile hükmetmektir. Burada ortaya çıkabilecek belirsizlik/izafilik şununla giderilecektir ki o da karineye duyulan ihtiyaçtır. Karine ise akli veya sem'î olur. Sem'î olan karine ya bir ayetin başında veya sonunda; ya başka bir ayette ya farklı bir sûrede ya da Peygamberin kavli veya fiili sünnetlerinden birinde olur. Yahut da ümmetin icmasında olur. Müteşâbih ile murad olunanın bilinmesini sağlayan karinenin durumu bu olup, onu muhkeme hamlederiz.

Yazarla aynı ekole mensup Kur'an yorumcularından birisi olan Zemahşerî de benzer bir soruya benzer yaklaşımlarla cevap vermeye çalışır. Şayet Kur'an'ın tamamı muhkem kılınsaydı olmaz mıydı? dersiniz şöyle cevap vermeyi tercih eder: Eğer Kur'an'ın tümü muhkem kılınsaydı, insanlar onu kolayca anlarlar, deney, gözlem, inceleme, araştırma ve düşünüp delil çıkartma gerektiren şeylerden yüz çevirirlerdi. Böyle yaptıklarında da Allah'ın varlığına ve birliğine, yani marifetullah ve tevhide dair bilginin elde edileceği yegâne yolu bırakmış olurlardı. Ayrıca müteşâbih gerçeğinde, ayetler hak üzerinde sebat eden kimselerle ayakları haktan ayrılan insanların birbirinden ayırt edilmesi söz konusudur. Diğer yandan bunların anlamlarının ortaya çıkarılıp muhkemlere irca edilmesini sağlamak üzere âlimler ellerinden geleni yaparak var güçlerini ortaya koyarak çalışır, böylece hem çok nice nükteleri, muazzam ilimleri elde eder, Allah katında derecelere ulaşırlar. Yine Allah kelâmında hiçbir çelişki ve tezat olmadığına dair kesin inanç sahibi olan mümin; onda çelişki vehmi uyandıran ifadeler görünce o ifadeler arasındaki uyumu ortaya koyma, hepsini aynı metod üzere tefsir etme çabasına girer; işte bu durumda müminin inancındaki kesinlik ve imanındaki kesinliğin kuvveti iyice artar. (Zemahşerî, 2016, 1/876).

Esed ise bu konuda geleneksel kabûle pek katılmamaktadır: Ona göre geleneksel tarife uymayan herhangi bir Kur'an pasajını müteşâbih olarak düşünmek, çok dogmatik bir düşünce tarzıdır. Çünkü Kur'an'da birden çok yorumla

müsait olduğu halde, müteşâbih olmayan ifadeler de içermektedir. Bu sebeple, müteşâbih ayetler, mecâzi olarak ifade edilen ve doğrudan birçok kelime ile anlatılma yerine istiare yoluyla işaret edilen anlamı yansıtan Kur'an pasajları olarak tanımlanabilir. Muhkem ayetler, ilahi kelâmın özü olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bunlar, mesajın temelini teşkil eden ana ilkeleri ve özellikle ahlaki ve sosyal öğretileri içermektedir. (Esed, 2009, 143).

## 6. KUR'AN HAKKINDA MUHALİFLERE CEVAPLAR

Peygamberlerin doğruluklarının temel referansı olması hasebiyle ilahi vahiy konusuna müellifin önem verdiği anlaşılmaktadır. Kur'an konusunda muhalefet eden gruplardan birisi de Rafizî İmamîyyeden bir cemaattir. Onların temel iddiası, Peygamber döneminde aramızda şu an mevcut olan Kur'an'ın kat kat fazlasının olduğu şeklindeydi. Bu iddia tabii ki doğru değildir. Eğer Kur'an için yakıştırdıkları bu tür ziyade ve noksanlık câiz olsaydı; bu kitap, peygamberin doğruluğuna delalet eden bir mucize olmaz, onun içerdiği şariat ve hükümlerden hiç birine güvenmemiz de söz konusu olmazdı. Peygamber döneminden günümüze gelinceye kadar Kur'an'ı ezberleyen, tedris eden ve insanlara öğreten bir cemaatin bulunmadığı bir zaman olmamıştır. Bu gerçeğe rağmen onda hafızların farkına varmadığı ziyade ve noksanlık nasıl mümkün olur? Bilinmelidir ki insanların ellerinde bulunan bu kitapta bir ziyade ve noksanlık olsaydı, onun ehlerinden olan biri bunu muhakkak bilir ve reddederdi.

Yine Hz. Osman'ın Kur'an'ı sahabeden ayet ayet derleyip sonra onun cem'ini gerçekleştirdiği bilindiği halde bu iddia nasıl dile getirilebilir şeklindeki iddiaya şöyle cevap vermektedir. Sahabe arasında Kur'an'ı ezberleyen bir topluluk vardı. Rivayet olunduğuna göre sahabe Hz. Ömer döneminde teravîh namazında Kur'an'ı hatmederlerdi. Eğer onlar arasında hafızlar bulunmasaydı, onun hatmini tamamlamaları mümkün olmazdı. Aynı şekilde Tevbe Sûresi nazil olduğunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Onu Enfâl Sûresinin sonuna koyunuz. Durum bu iken, Kur'an'ı cem etmeyi üstlenenin Hz. Osman olduğu ve onu sahabeden ayet ayet topladığı nasıl dile getirilebilir?

Bâtınîlerin dile getirdiği bir iddia ise onun zâhiri ile kastedileni bilmenin mümkün olmadığı şeklindeki iddiadır. Kâdî Abdülcebâr'ın cevabı şöyle: Bu, yanlışlığında şüphe olmayan bir husustur. Kelâmdan maksat bir manayı anlatmaktır. Bunun dışındakiler ise ona tâbi olan tâli maksatlardır. Bu maksada taalluk etmeyen kelâm, abes söz hükmündedir. Hâlbuki ümmetin dininden zorunlu olarak bilinen bunun zıddıdır. Zira onlar, helal ve haram gibi hükümleri öğrenmek için Kur'an'ın zâhirine başvurmaktadırlar. Eğer onlar için Kur'an'ın zâhiriyle kastedilenlerin bilinmesi mümkün olmasaydı, ona başvurmalarının bir anlamı olmazdı. Diğer yandan, Hz. Peygamberin dininden anlaşılmaktadır ki, biz ahkâmı öğrenmekle mükellefiz. Onları öğrenmede de Allah'ın kitabı, kendisine müracaat edilecek asıl kaynaktır. Eğer onun zâhirinden kastedilenin bilinmesi hiçbir zaman mümkün olmasaydı, onunla teklif edilen hususlar güç

yetirilemeyen teklifler türünden olurdu. Bu ise Allah'a yakışmayan bir keyfiyettir. Nitekim adlin ıstılâhi anlamı şöyledir: “Allah Teâlâ addır” dediğimizde, bununla O'nun fiillerinin tümünün hasen/güzel olduğunu; O'nun hiçbir zaman kabih/kötü/çirkin iş yapmadığını ve yapması gereken bir şeyi asla ihmal etmediğini kastederiz. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 1/214).

Vakıf ashabı diye isimlendirilen bir grubun iddiası ise şöyledir: Kur'an'la murad olunanı bilmemiz mümkün değildir. Çünkü lafızlar değişik anlamlar içermektedir. Hiçbir lafız yoktur ki, onunla umûm kastedildiği gibi husûs da kastedilmiş olmasın. Durum bu olunca, muhakkak duraklamamız yani yorum yapmaktan imtina etmemiz gerekmektedir. Yazara göre onların iddialarının yanlışlığını gösteren şudur: Sahabiler Kur'an'ın zâhirine başvuruyorlar ve onların zikrettiklerine itibar etmiyorlardı. Yine bu argüman, Kur'an'ı hidayete ulaştırıcı/hüdâ, açıklayıcı/beyân, şifa verici/şâfi ve aydınlatıcı/nûr gibi Allah'ın nitelendirdiği şeylerle nitelendirmekten uzaklaştırır. Ayrıca bu sözlerinde Allah'ı yalanlama vardır. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: “*Kur'an'da hiçbir şeyi ölçüsüz ve gereksiz kullanmadık.*” (En'âm, 6/38) Kendisiyle kastedilene bilme mümkün olmayan bir sözü söylemekten daha büyük bir tefrit yoktur. (Kâdî Abdülcebâr, 2013, 2/484).

## 7. SONUÇ

Kâdî Abdülcebâr yalnızca Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden birisi değil ilm-i kelâmın da önemli köşe taşlarından birisi olan güçlü kelâmcılarından. Yaşadığı döneme hem düşünceleriyle ve hem de kaleme aldığı eserleriyle damgasını vurmuş bir entelektüeldir. Çalışmalarıyla dönemin Mu'tezile birikimini öğrenme imkânımız olduğu kadar klasik dönemin bilimsel, düşünsel ve entelektüel düzeyini görme imkânına sahip oluyoruz.

Çağındaki önemli isimlerle ve ekollerle bilimsel polemiklere girmek suretiyle kendisinin ve muhaliflerinin argümanlarını da öğrenmiş oluyoruz. Argümantasyonlarında nakli olduğu kadar belki de daha fazla akli metoda ve açıklamalara başvurduğu anlaşılmaktadır. Giriştiği polemiklerde bazen isim vererek bazen de anonim kullanımla dönemdeki bilimsel atmosferi ve diyalektiği bizlere sunmaktadır.

Bu çalışmada özel olarak incelemeye aldığımız peygamberlik konusuna gelince yazar, öncelikle konuyu Allah'ın adalet niteliğiyle ilişkilendirmesi Mu'tezili hassasiyeti göstermektedir. Peygamberlerin doğruluklarının temel referansı olarak bilinen mucizeyi de teklifle yani insanın sorumluluğuyla açıklama girişimi de oldukça değerli görülmelidir.

Peygamberin niteliklerinden söz açarken insanın fitratına ve sağduyusuna atıf yapması da kaydedilmelidir. Ona göre peygamber büyük veya küçük her türlü nefreti gerektirecek davranışlardan uzak olmalıdır. Çünkü peygamber göndermekten maksat, kullara lütuf ve fayda sağlamaktır. Bu yöntemle ortaya

konan şeyin, mükellefe en açık şekilde gösterilmesi gerekir. Bunlardan birisi Allah'ın elçisini, kendisini kabulü zorlaştıran niteliklerden uzak tutmasıdır. Şayet onu bu tür olumsuz durumlardan korumayacak olsaydı, insanların onu kabulü gerçekleşmezdi.

Son olarak kelâm ilminde onu ayrıcalıklı kılan noktaları şöyle sıralamak mümkün: Konuları ele alırken teklif bağlamında yani insan özgürlüğü zemininde çözümlene girişimleri değerlidir. İnsana, aklına, fitratına ve sağduyusuna referansla açıklama teşebbüsleri kelâm ilmine derinlik kazandırmıştır. Muhaliflere reddiyelerde bulunurken nakli deliller kadar ve belki daha fazla akli metot ve yöntemlere başvurması da not edilmelidir. Bu metodolojisiyle rasyonel teolojinin temellerini güçlendirdiği söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Bebek, Adil. “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2000), 121-148.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı meal-tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları. 2009.
- Kâdi Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fi Usûli’-d-Dîn*, nşr. Muhammed Ammare, Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhîd içinde, Kahire, 1971.
- Kâdi Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli’-d-Dîn)*, çev. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, Mu’tezile’nin Beş İlkesi I-II*, çev. İlyas Çelebi, ed. Metin Yurdağür, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2013.
- Kâdi Abdulcebbar, *Mu’tezile’de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh)*, çev. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-adl: et-Ta’dil ve’t-Tecvîr*, c. 6/1, thk. Ahmed Fuâd el-Ahvânî, nşr. el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, Kâhire, 1962.
- Kâdi Abdulcebbar, *Tesbitü Delâli’n-Nübüvve, Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı*, çev. M Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2017.
- Öge, Sinan. *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları. 2015.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zemahşerî, Ebu’l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf an Hakâ’iki Ğavâmidi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, Keşşâf Tefsiri. çev. M Coşkun-Ö Çelik-N Çağıl-Adil Bebek. ed. Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2016.





## *Bölüm 3*

**OSMANLI HİZMETİNDE SEÇKİN BİR  
RAMAZANOĞLU BEYİ:**

**PÎRÎ BEY/PAŞA**

*Funda DEMİRTAŞ<sup>1</sup>*

*Şefaettin SEVERCAN<sup>2</sup>*

1 Doç. Dr., Kurum: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /  
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü / İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Orcid Id: /0000-0002-5454-6389

2 Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve  
Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı Orcid Id: 0000-0001-5433-344X

## Giriş

1353 tarihinde Memlûklere tabi Adana merkezli bir beylik olarak kurulan Ramazanoğulları Beyliği, bölgedeki en etkin iki beylikten biri olmuştur. Beyliğin Memlûk hâkimiyetinde bulunduğu dönemde Ahmed Bey hem beylik adına yaptıklarıyla hem de 1410 tarihinden sonra Memlûklere olan sadakati ile beyliğin en nüfuzlu emirlerinden birisi olmuştur. Ondan sonra ise Halil Bey uzun emirlik süresinde özellikle yaptığı imar faaliyetleri ve Memlûklerden uzaklaşarak bölgede etkinliğini ciddi anlamda artıran Osmanlılara yakınlaşma politikası ile beyliğin bu dönemine damga vuran bir diğer emir olarak tarihe geçmiştir. Nitekim Halil Bey'den sonra da Memlûk müdahalesine rağmen Osmanlı Devleti'ne daha yakın durma politikası sürdürülerek 1516 yılında beylik resmen Osmanlılara tabi olmuştur. Ramazanoğulları'nın toprakları yurtluk ve ocaklık şeklinde kendilerine verilmiş ve beylik 1608 tarihine kadar bu şekilde bir sancak olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu süreçte beyliğin Osmanlı hâkimiyetini tanimasından kısa bir süre sonra emirliğe getirilen Ramazanoğulları'nın en nüfuzlu beylerinden biri olan Ahmed Bey'in torunu Halil Bey'in oğlu Pîrî Bey, bir asır sonra onun nüfuzunu elde eden yegâne bey olmuştur. Bu çalışma da Osmanlı müverrihlerinin ittifak edercesine sitayişle bahsettikleri Pîrî Bey'i ve onun Osmanlı Devleti'ne yaptığı hizmetleri konu edinmiştir. Bununla da hem I. Selim'in hem de I. Süleyman'ın iltifat ve ihsanlarına mazhar olan Pîrî Bey'e neden emsallerinin çok fevkinde değer verildiğine Osmanlı kroniklerinde zikredilen hizmetleriyle açıklık getirmek amaçlanmıştır. Özellikle devşirme uygulamasının oldukça sistematik bir şekilde işletildiği I. Süleyman zamanında merkezi yönetimle büyük bir uyum içinde çalışan bu seçkin Ramazanoğlu beyine dair ana veriler Kemalpaşazâde, Celalzâde Mustafa Çelebi, Gelibolulu Mustafa Âlî gibi XVI. yüzyıl müverrihlerinin ve Peçevi İbrahim Efendi, Solakzâde Mehmed Hemdemî gibi XVII. yüzyıl Osmanlı müverrihlerinin tarihe yadigâr bıraktıkları meşhur eserlerinden alınmıştır. Daha ziyade dönemin ve olayların birinci dereceden şahidi olan Celalzâde Mustafa Çelebi'nin anlatımının izlerini taşıyan bu veriler aynı zamanda ikincil çalışmalardan alınan verilerle harmanlanarak kaynak noktasında bir denge sağlanmıştır.

### 1. Pîrî Bey'e Kadar Ramazanoğulları

#### 1.1. Memlûkler Dönemi

Türk boylarının Yakınoğ'u yurt edinmeleri Selçuklular zamanında başlamış, Moğol istilasından sonra da artan bir hızla devam etmiştir. Bu süreçte Memlûk Sultanı I. Baybars (1260-1277), Horasan ve Azerbaycan'dan gelerek Memlûklere sığınan kalabalık bir Türkmen topluluğunu Antakya'dan Gazze'ye kadar uzanan bölgeye yerleştirmiş, beylerine de dirlikler tahsis etmiştir (Akkuş Yiğit 2013:210; Sümer 1964:612). Bu Türkmen topluluğu içinde yer alan Oğuzların Üçok koluna mensup Yüregir boyu da Adana'nın güneyinde Ceyhan ve Seyhan nehirleri arasındaki Çukurova bölgesine yerleşmiştir (Sümer 1964:613, 2007:442).

XIII-XV. asırlarda “Şam Türkleri (Türkmenleri)” adıyla anılan bu Türkmenler İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han’ın (1317-1335) ölümünün akabinde Anadolu’da yaşanan istikrarsızlıktan faydalanarak Memlûklere tabi iki ayrı beylik kurmuşlardır. Bunlardan Dulkadıroğulları Maraş ve Elbistan’ı, Ramazanoğulları da Adana’yı (Babinger 1995:418) merkez almışlardır (Akkuş Yiğit 2013:210).

Yüregir boyu içinde XIV. asrın ortalarına doğru hakkında net bilgiler bulunmayan (Babinger 1995:418; Sümer 1964:614) Ramazan adlı bir bey ön plana çıkmıştır. 1352 (Sümer 1963:35; Uzunçarşılı 1988:176) tarihinde Halep naibi, Hama naibi ve Tarabulus naibi ittifak ederek Memlûk Sultanı Salahaddin Salih’e (1351-1354) isyan etmiştir (Akkuş Yiğit 2013:217; Sümer 1963:35-36). Dulkadıroğulları Beyliği’nin kurucusu ve Elbistan Emiri Karaca Bey de onlara destek verdiği için Türkmen emirliğinden azledilerek yerine Yüregiroğlu Ramazan Bey getirilmiştir (Sümer 1964:614, 2007:442). Karaca Bey’in Ocak 1353’te öldürülmesinden sonra yapılan bu tayinle Ramazanoğulları beylik olma yolunda ilk adımı atmıştır (Kurt 2002:816). Ramazan Bey’in dedesini Tatar serdarlarından Baçu Han olarak gösteren Kemalpaşazâde (ö. 1534) beyliğin tarih sahnesine çıkışını şu şekilde rivayet etmiştir:

“Tatar serdârlarından Baçu Hân ki... serhadd-i Yûnân-zemîne inüb karâr itmmişti. Etbâ’ u eşyâ’ı ki Bozoklu ve Üçoklu unvâniyle iştiyhâr bulmuşlardı. Kûhsâr-ı Bulgar kenârların yaylak ve Çukurâbâdı ve Âblistân diyârını kışlak ihtiyâr itmışdi... Sekiz nâm-dâr oğlu varidi. Her birisi bir ulusun ulusu ve bir boyun sâlârı olmışdi. Yüregir ve Kusun ve Varsak ve Kara İsâ ve Özer ve Gündüz ve Kuş Temur dimekle iştiyhâr bulmuşlardı... Baçu Han öldükten sonra yirine ulu oğlu Yüregir ki dilîr ü sâhib-i tedbir idi, emîr oldu... Yüregir ölice sonunda Ramazân dirlerdi bir oğlu kaldı, atası yirine şehriyâr olub ol diyârı kabza-i tassarrufuna aldı. Ammûleri emrine itâ’at idüb ana mütâba’at ihtiyâr itdiler. Kimsesi izhâr-ı muhâlefet itmeyüb anı serdâr u salâr itdiler. Ol dahi her birisini ululayub ta’zîm ü tekrîm eyledi. Elinde olan iklimin bölük bölük idüb anlara taksîm eyledi... Özer’e, Bayburd’ı ve İskenderun’ı kışlak ve Çöz Tağı’nı yaylak; Gündüz’e, Misis’i kışlak ve Sis’i yaylak bildirüb kendüsi Adana’yı taht idindi ve hüsn-i tedbir ve darb-ı şemşîrle ol yerleri teshîr itdi... Ramazan’un üç oğlu vardı. Bir zaman beğlik itdükten sonra gendi öldi. Ulu oğlu İbrâhim atasının memleketin zabt idüb yirine beğ oldu.” (Kemalpaşa-zade 1997:88-89).

Haziran 1354’te Ramazan Bey’in Sârımeddin lakabını taşıyan oğlu İbrâhim Bey (Sümer 1964:614), Dımaşk’ta bulunan Memlûk sultanının huzuruna çıkarak sultana ve büyük emirlere bin Türk atı takdim etmiştir. Babası gibi İbrâhim Bey’e de dirlik ve Türkmenlerin emirliği tevcih edilmiştir. Bu bilgilerden Ramazan Bey’in Haziran 1354’ten önce vefat ettiği, yerine oğlunun tayin edildiği ve Ramazanoğulları adını taşıyan bir hanedanın ortaya çıktığı kanaati hasıl olmuştur (Sümer 2007:442). Buna rağmen İbrâhim Bey’in adı Cenâbî Mustafa Efendi (ö. 1590), Gelibolulu Mustafa Âli (ö. 1600) ve Müneccimbaşı (ö. 1702) gibi umumi Osmanlı tarihlerinde ve onları esas alan kaynaklarda

zikredilmemiştir. Bu kaynaklardan Gelibolulu Mustafa Âli ve Müneccimbaşı Ramazanoğulları'nın ilk dönemlerini Cenâbî Mustafa Efendi'den o da İbn Hacer'den (ö.1449) rivayet etmiştir (Sümer 1964:615).

1383 yılında Adana naibi olarak anılmaya başlayan İbrâhim Bey yol keserek Anadolu hacılarını ve tacirlerini soymakla itham edilmiş ve Sîs'i (Kozan) almak üzere (Sümer 1964:615, 2007:443) Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey ile ittifak yaparak Memlüklere karşı ayaklanmıştı (Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî 1971:504). Üzerine gönderilen Memlük ordusu karşısında ağır bir yenilgi alarak kardeşi Musul Valisi (Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî 1971:489) Kara Mehmed, oğulları, eşi (Sümer 2007:443) ve yanındakilerle birlikte yakalanan İbrâhim Bey (Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî 1971:516), Sîs'e getirilerek (Sümer 1964:615, 2007:443) kardeşi Kara Mehmed ve annesiyle birlikte idam edilmiştir (Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî 1986:138-39; Sümer 1964:615, 2007:443).

Sârîmeddin İbrâhim Bey'den sonra yerine kardeşi Şihâbeddin Ahmed Bey (1383-1416) geçmiştir. Ahmed Bey 1410 yılında Memlük Sultanı Ferece (1399-1405, 1405-1412) kızını verinceye (Sümer 1963:45) kadar Ramazanoğulları Memlüklere bazen itaat etmiş bazen de muhalefet etmiştir. Bu tarihten sonra ise Memlüklere itaat ve sadakatten ayrılmamışlardır. Nitekim 1415 yılında yedi aylık bir kuşatmadan sonra Tarsus'u Karamanoğulları'ndan alan Ahmed Bey, hutbeyi Memlük Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed ((1412-1421) adına okutarak (Uzunçarşılı 1988:177) şehrin valiliğini oğlu İbrâhim'e vermiştir. Ramazanoğulları hanedanının en önde gelen beylerinden biri olan cesur ve dirayetli Emir Ahmed Bey 1417 yılında vefat etmiştir (Sümer 1964:615, 2007:443).

Ahmed Bey'den sonra oğulları ve yeğenleri arasında emirlik mücadelesi başlamış ancak kısa bir süre sonra oğlu İbrâhim (1417-1427) Memlüklerin himayesi ile bu mücadeleden galip çıkarak Adana valisi ve Türkmen emiri olmuştur. Aynı yıl Memlüklerin Tarsus'u Karamanoğullarından yeniden alarak bir vali tayin etmesine yani kendisine vermemesine kızan İbrâhim Bey, 1418'de Karamanoğlu Mehmed Bey'in yardımıyla Tarsus'u kuşatmıştır. Memlük sultanı da İbrâhim Bey'i azlederek yerine kardeşi İzzeddin Hamza'yı getirmiştir. Adana valisi unvanını koruyan İbrâhim Bey, Karamanoğullarının yardımıyla Çukurova'yı Memlüklü hâkimiyetinden çıkararak kendi idaresi altına almak istemiş (Sümer 1963:51), bunun için de 1419'da kayınpederi Karamanoğlu Mehmed Bey ile Dulkadıroğulları'nın elinde bulunan Kayseri'yi fethetmiş ve kalkanmıştır. Ancak Memlükler Karamanlıları yenmiş (Gelibolulu Mustafa Ali 2021:494), İbrâhim Bey'i de kaçırmaya zorlamışlardır. 1427 yılında Karamanoğlu İbrâhim Bey, eniştesi Ramazanoğlu İbrâhim Bey'i Memlük sultanının talebi üzerine ona teslim etmiştir. Çocuklarıyla birlikte perişan bir halde Kahire'ye getirilen İbrâhim Bey hakkında Ramazanoğulları'ndan Mehmed Bey tarafından aile-

sinden pek çok kişiyi öldürdüğü iddiasıyla kısas istenmiştir (Sümer 1963:50, 1964:616, 2007:443). Bu konuda yeterli delil bulunamayınca da İbrâhim Bey Memlûk sultanına karşı girişilen isyan ve ayaklanmada Mısır askerlerinin boş yere öldürülmesinden sorumlu tutularak idam edilmiş, yerine de kardeşi Mehmed Bey getirilmiştir (Varlık t.y.:121).

Mehmed Bey, beyliğini kabul etmeyen kardeşi Ali Bey ile beylik mücadelesine girişince bölgede bir kargaşa hâkim olmuştur (Varlık t.y.:122). Bunun üzerine Sîs, Tarsus ve Ayas direk Kahire'den gönderilen valilerle idare edilmeye başlanmış, bu da bölgedeki Memlûk hâkimiyetini kuvvetlendirmiştir. Müverrihlerin eserlerinde çoğu kez adını bile vermediği beyler adeta bir boy beyi konumuna düşmüş, beylik de eski gücünü ve kudretini kaybetmiştir (Sümer 1964:617, 2007:443). Aşıkpaşâde (ö. 1484'ten sonra) Memlûklerin Çukurova'ya yerleşmesini ve beylerin eski kudretlerini kaybederek yoksul duruma düşmesini manidar bir şekilde zikretmiştir (Aşıkpaşâde 1332:226; Sümer 1964:617).

Kaynaklarda verilen bilgilerin zayıfladığı hatta yer yer karıştığı Mehmed Bey ile başlayan bu süreçte sırasıyla Eylük Bey, Dündar Bey, Hasan Bey ve Gazi Bey zayıf ve etkisiz beyler olarak hüküm sürmüşlerdir. Gazi Bey'den sonra isimleri zikredilen Ömer Bey (Aşıkpaşâde 1332:216) ile Dâvud Bey'in emirlik tarihlerinde ve Dâvud Bey'in kimliği hususunda ise kaynaklarda farklı rivayetler yer almıştır (Sümer 1963:52-55, 1964:617-18, 2007:444). Ömer Bey'den sonra dini ayağa kaldıran anlamında "Garseddin" (Çam 1982:129) ve dinin yayılmasına yardım eden anlamında "Gıyâseddin" (Varlık t.y.:125) lakaplarıyla anılan Halil Bey, beyliğin başına geçerek otuz yıl hüküm sürmüştür (Sümer 1963:55, 1964:618, 2007:444; Uzunçarşılı 1988:178). Beyliğin yeniden bölgesinde etkili olmaya başladığı bu dönemde Memlûk Devleti ile bağlar zayıflarken Osmanlı Devleti ile yakınlaşma artmıştır. Halil Bey, o dönemde bölgede etkinliğini iyice artıran Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurmayı beyliğinin geleceği açısından daha faydalı görerek bu yönde bir politika takip etmiştir. Ayrıca Halil Bey'in dönemi beyliğin tarihinde imar faaliyetlerinin en fazla yapıldığı dönem olarak tescillenmiştir (Varlık t.y.:125). Halil Bey'den önceki beylere ait medrese, cami ve hamam gibi eserler an itibarıyla bilinmezken Halil Bey, Adana'da bir medrese, iki cami yaptırmış, eski camiyi tamir ettirmiş (Sümer 1963:60) ve Adana'nın en önemli tarihî eserlerinden birisi olan Ulu Camii'nin yapımına başlamış, oğlu Pîri Paşa (ö. 1567) da tamamlamıştır (Çam 1982:152).

## 1.2. Osmanlılar Dönemi

Halil Bey'in vefatından sonra yerine kardeşi Mahmud Bey geçmiştir. Mahmud Bey'in de Memlûkler'e mesafeli duran abisi gibi Osmanlı'ya yakın bir politika takip etmesi 1514'te azline sebebiyet vermiştir. Yerine amcasının oğlu Selim Bey'in getirilmesi üzerine Mahmud Bey de İstanbul'a gelerek I. Selim'e (1512-1520) bağlılığını arz etmiştir (Feridun Ahmed Paşa 1274:466). I. Selim,

oldukça mültefit davrandığı Mahmud Bey'e Feridun Ahmed Bey'in (ö. 1583) "Ramazanoğlu Seyyidi Mahmûd Beğ'e iki yüz bin akçelik zeâmet emr olundu ki sefere eşmekte Hüdâvendigâr'a tâbi olup bile eşe beğlerbeğine tâbi olmaya" (Feridun Ahmed Paşa 1274:470) ifadeleriyle zikrettiği şekilde 200.000 akçelik bir dirlik verdiği gibi Mısır Seferi'nde de kendisiyle birlikte göçüp konma imtiyazı bahşetmiştir (Haydar Çelebi 1975:163).

I. Selim, Mercidâbık Savaşı'nda (1516) Anadolu Beylerbeyi Zeynel Paşa'y-la birlikte kendisinin sağ tarafında bulunan (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi 1997:1153; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:387) ve Veziriazam Hadım Sinan Paşa, Hayri Bey ve Dulkadiroğlu Ali Bey ile birlikte savaşta önemli çarpışmalara girerek büyük yararlıklar sağlayan (Celâl-zâde Mustafa 1997:657) Mahmud Bey'e zaferden sonra kendi vilayetini ihsan etmiştir (Feridun Ahmed Paşa 1274:480). 31 Ağustos 1516 tarihinde toplanan divanda yapılan (Haydar Çelebi 1975:189) bu ihsanla Ramazanoğulları resmen ve fiilen Osmanlı Devleti'ne bağlanmış, Osmanlının ilk Adana sancakbeyi olan Mahmud Bey'le de beyliğin Osmanlı dönemi başlamıştır. Ocak 1517 tarihinde toplanan kurultayda Mısır üzerine yürünmesi noktasında net bir tavır sergileyen (Kurt 2002:820) Mahmud Bey, Ridâniye Savaşı'nda (1517) Memlûk Sultanı Tomanbay'ın (1516-1517) I. Selim'i yakalamak veya öldürmek için merkeze yaptığı hücumu (Keşfi Mehmet Çelebi 1995:178-79; Uzunçarşılı 1998:290) karşılayanlardan biri olmuş ve bu esnada kahramanca çarpışarak öldürülmüştür (Celâl-zâde Mustafa 1997:659; Danişmend 1971:33; Feridun Ahmed Paşa 1274:485; Keşfi Mehmet Çelebi 1995:181-82; Peçevî 1283:35; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:400). Cenazesi Halep'e getirilerek burada defnedilmiştir (Kurt 2002:821).

I. Selim, Ocak 1517 tarihinde ölen Mahmud Bey'in yerine Kahire'de iken hanedandan adı zikredilmeyen birini atamıştır. Kısa bir süre sonra da bölgede meydana gelen bir karışıklık sebebiyle Halil Bey'in oğlu Kubad Bey olduğu tahmin edilen bu beyin elinde sadece Adana bırakılarak Çukurova hâkimliği Halil Bey'in bir diğer oğlu Pîrî Bey'e verilmiştir. Bu durum da fazla uzun sürmemiş, bir müddet sonra beyliğin yönetimi ve babasının toprakları kırk kere yüz bin akçe ile (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:350a; Peçevî 1283:35) tamamen Pîrî Bey'e tevcih edilmiştir. I. Süleyman (1520-1566) da büyük bir teveccüh gösterdiği Pîrî Bey'in isteği üzerine kardeşler arasında iktidar çekişmesi yaşanmaması için başta kardeşi Kubad Bey'in ve diğer kardeşleri Davud, Korkud ve Mahmud'un kırk biner akçe zeametle (Kurt 2002:821, 2007:281) bir süre Rumeli'de Fener kasabasında (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:350a) ikametini emretmiştir (Sümer 1963:55-56, 1964:618, 2007:444). Halil Bey'in oğulları arasında Pîrî Bey gibi paşalığa kadar yükselen ve Pîrî Reis'in ikinci Hint Seferi (1552) esnasında Basra Beylerbeyi olan Kubad Paşa'nın Pîrî Reis'in idamında etkili olduğu (Demirtaş 2009:665; Kurt 2014:7-8) dikkate alınınca bu zorunlu ikamet manidar olmuştur. Nitekim Peçevî İbrâhim (ö. 1649?) "... ülkesin tasarruf etmekle evâmirde cenâb ile ta'zîm olunmazdı/ülkesini yönet-

mekle birlikte iş hayatında sevilmez ve saygı gösterilmezdi.” (Peçevî 1283:35; Peçevi İbrahim Efendi 1981:28) şeklinde Kubad Paşa’yı zemmederken Celalzâde Mustafa Çelebi (ö. 1567) sitayişle yâd etmiştir:

“Basra Beğlerbeğisi olan Kubâd Paşa ki ensâb-ı Ramazâniyyeden mîr-i ma’ârif-pezîr zât-ı güzîde-haslet ü meymenet-tedbîr fıtrat-ı ma’âlî-şân u Ef-lâtun-nazîrdır. Atebe-i ulyâ-yı Osmâniyye’nin kadîmî ihlâs ile muhtass ibâd-ı sadâkat-mu’tâddan ma’dûd fi’l-hakîka sâhib-re’y ü hasâyil-ârây merd-i âkıl ü fâzıl mîr-i dâniş-pezîr ü kâmil olmağın...” (Demirtaş 2009:620).

“Basra Beylerbeyi Kubad Paşa bilgili, seçkin, yolu kutlu, yaratılışı yüce, Eflatun’a eş, Osmanlının yüce eşliğinin içten ve kadim bağlısı, sadakati belli sayılı kullardan, kararlı, güzel tabiatlı, akıllı, erdemli, bilge ve kâmil bir kişi olduğu için...”

## 2. Pîrî Bey/Paşa

### 2.1. Pîrî Bey: Ramazanoğulları Beyi

I. Süleyman Mohaç Seferi’ne çıkmadan önce sekiz yılı aşkın bir süredir Adana sancakbeyliği yapan Pîrî Bey’i Karaman ve Halep’in hıfzıyla görevlendirmiştir (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:233a). Hakeza 1526 yılının ilk aylarında, kendisi seferde iken alınması gereken tedbirler ve yapılması gerekenler hususunda da Pîrî Beyle birlikte bölgedeki diğer beylere ve Varsak ileri gelenlerine hazırlıklı bir şekilde beklemeleri ve isyana kalkışan olursa gereğini yapmaları yönünde şöyle bir buyruk gönderirmiştir:

“Ramazanlu’dan ve sâyir uluslar ulusından Adana’da ve Tarsûs’da bâkî bilâd-ı âbâd-ı Çukurâbâd’da beğ adına olan Tûs-savlet u Kâvus-şevket sâlârlara kûh-i pür-şükûh-ı Bakrâs u Bulgar’da bî-kıyâs u şumâr Varsâk nâm-dârlarına ahkâm-ı yasak varmışdı ki tamâm ihtiyâtile sâk olub sâk-ı cidd u ihtimâm ve kadem-i ikdâm üzerine turalar. Nâ-gehân tuğyân tağınun tâğileri itâat bağını bozub ızhâr-ı isyân iden bâğileri âteş-girdâr ser-keşlik idüb ol bed-girdârlar kûh-sâr-ı gir u dâra girerler ise cânların tîr-i tedmîre nişân idüb şimşîr-i kader-te’sîrile boyunların uralar.” (Kemal Paşa-zâde 1996:214).

“Ramazanoğulları ve Adana, Tarsus ve Çukurova’da bulunan diğer beyliklerin kahraman beylerine ve ileri gelenlerine; Bakras ve Bulgar dağlarında sayısız Varsak ileri gelenlerine buyruğumdur: Kusursuz bir dikkat ve eksiksiz bir hazırlık içinde bekleyeler. İsyân dağının asileri ansızın itaat etmekten vazgeçip isyana kalkışıp savaş çıkarırlarsa, canlarını ölüm okuna nişan edip kader gibi kurtuluşu olmayan keskin kılıçlarla boyunlarını vuralar.”

I. Süleyman Mohaç zaferinden sonra 3 Zilhicce 932/10 Eylül 1526’da Budapeşte’ye girmiş (Demirtaş 2009:205), arkasından da etraftaki Segedin, Titel ve Baç gibi şehir ve kaleler fethedilmiştir. Dınişkar ve Erdel şehirleri başta olmak üzere Tisa Nehri’nin doğusunda kalan bölgelerin de fethi planlanmıştır.

Ancak Anadolu'dan “fitne nehrinin başı ve fitne savaşının kaynağı olan” Bozok isyanının haberi gelince planlanan şehirlerin fetihleri tehir edilerek İstanbul'a dönüş kararı alınmıştır (Kemal Paşa-zâde 1996:338-43). Bozok'ta Söklen aşiretinin beyi Musa (Sülünöğlu) ile Dulkadirli Baba Zünnün'un başlattıkları isyan kısa zamanda büyümüştür. Celalzâde Mustafa Çelebi'nin “...eşirâdan bir gürûh-ı şekâvet-vülûc isyân u tuğyân idüb hurûc etdiler. Ol vilâyete vâli olan Hersekzâde Ahmed Paşa'nın oğlu Mustafa Beğ'i ve vilâyet-i mezbûre kitâbeti emr olunan Muslihuddîn nâm kâzî ile kâtibi Mehmed nâm kimesneyi katl idüb emvâl ü esbâblarını gâret ü hasâret eyleyüb etrâfda olan re'âyâyı dahı nehb ü yağma eyleyüb küllî fesâda mübâşeret ü irtikâb etdiler.” (Demirtaş 2009:220) şeklinde ifade ettiği isyan, Bozok'ta Sülünöğlu'nun tasarruf ettiği araziye tahrir memurunun yazdığı vergi yüzünden çıkmıştır (Danişmend 1971:122; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:233b; Kemal Paşa-zâde 1996:343). Sülünöğlu, Sancakbeyi Mustafa Bey'e ve tahrir memuru Kadı Muslihuddin'e başvurarak verginin bir kısmının affını istemiş, bu kabul edilmeyince de taraftarlarıyla ayaklanmış (Peçevî 1283:118; Uzunçarşılı 1998:346). Asiler Bozok Sancakbeyi Hersekzâde Ahmed Paşa'nın oğlu Mustafa Bey'i, Kadı Muslihuddin'i (Kemal Paşa-zâde 1996:343-44; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:462) ve kâtip Mehmed Bey'i öldürerek (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:233a; Peçevî 1283:118) mallarını mülklerini yağmalamışlar ve her türlü kötülüğü işlemişlerdir.

Karaman Beylerbeyi İskender Paşaoğlu Hurrem Paşa gelen haberler üzerine yanına Kayseri ve İçel beylerini alarak asiler üzerine yürümüştür. Kayseri civarında yapılan uğraşta Osmanlı birlikleri mağlup olmuş, Hurrem Paşa ve beraberindeki beyler maktul düşmüş (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:233b; Kemal Paşa-zâde 1996:345; Peçevî 1283:118; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:462), elde ettikleri başarı üzerine daha da cesaretlenen asiler de Tokat tarafına yürümüştür (Danişmend 1971:123). Celalzâde Mustafa Çelebi, asilerin bu başarısını şu şekilde anlatmıştır:

“Vilâyet-i Karaman'ın melikü'l-ümerâsı merhûm İskender Paşaoğlu Hurrem Paşa ki hâli-zihn ü mağrûr civân-ı pür-sürûr u sahib-zûr kuvvet-i bâzû-yı devlete itimâd vufûr-ı ecnâd-ı cehâlete istinâd eylemiş hamâkat-şî'âr kimesne idi. Hâricîler ahvâlini etrâf u cevânibde olan ümerâya ilâm eyleyüb lâkin cem'iyyet-i sipâh u leşkere tahammül etmeyüb isticâl ile üzerlerine ılgar etdi. Zikr olunan bâğiler kemâl vefretde asâkir-i isyân u tuğyân nihâyet kesretde olmağın müşârûn-ileyh beğlerbeği ile mukâbele ü mukâtele kasdına yürüyüb medîne-i Kayseriyye'nin şimâlî cânibinde Kurşunlubeli dimekle marûf mevzide Hurrem Paşa'ya mukâbil oldılar... Esnâ-i ceng ü harbde vilâyet-i Karaman beğlerinden İçil sancağı beği Bostâncı Ali Beğ ile livâ-i Kayseriyye hâkimi Behrâm Beğ şehîd olub müşârûn-ileyh Hurrem Paşa dahı düşüb kudret-i Kahrâr-ı zû'l-minen birle... asker-i Karaman'a inhizâm gelüb zu'amâdan ve sipâhdan cemm-i gafir helâk u esir oldılar.” (Demirtaş 2009:221-23).



“Karaman valisi İskender Paşaoğlu Hurrem Bey, kendisine fazla güvenen, mağrur, biraz da ahmak bir kimse idi. Askerin toplanmasını beklemeden aceleyle asiler üzerine yürüdü. İki grup Kayseri'nin kuzeyinde Kurşunlubeli isimli yerde karşı karşıya geldiler. İskender Paşaoğlu mağlup oldu ve ordusu çok sayıda kayıp verdi. Karaman beylerinden İçil sancağı beyi Bostancı Ali Bey ile Kayseri hâkimi Behram Bey şehit oldular. Asilerin bu başarıları onları cesaretlendirdi ve taşkınlıklarını iyice artırdı.”

Durumun vahametinden endişelenen Rum Beylerbeyi Hüseyin Paşa, asilere karşı bu sefer Malatya beyini göndermiş ancak o da asileri durduramamıştır. (Danişmend 1971:123; Demirtaş 2009:223-24; Peçevî 1283:118-19; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:462). Nihayet Rum Beylerbeyi Hüseyin Paşa Adana Sancakbeyi Ramazanoğlu Pîrî Beyle asiler üzerine yürümüştür. Celalzâde Mustafa Çelebi, içerdekilerden biri olarak bunu da detaylarıyla zikretmiştir:

“Hâdise-i uzmâ peydâ olub tâgîler âsiler ashâb-ı cerâyim ü ma'âsiler esbâb u âlâta yat u yaraka ve ata mâlik olub üç bin beş yüzden ziyâde eşîrâ u eşkiyâ cem'iyet idüb cengden halâs bulan ümerâ ve asker Kayseriyye'ye geldiklerinde müşârün-ileyh Pîrî Beğ Tarsus sancağı beği Hüseyin Beğ ve Sis melikü'l-ümerâsı Mustafa Beğ ile asâkir-i zafer-meâsir cem' eyleyüb def'-i adâya hücüm etdiler... Bu esnâda Şâm melikü'l-ümerâsı Lutfî Paşa ve Diyarbakır Beğlerbeğisi Hüsrev Paşa dahı firâvân asker-i deryâ-cûşân ile ol semte hücüm idüb asker-i Şâm Antâbâ dilâverân-ı Diyarbakır Malâtıyye'ye vusûl bulduğına ulaklar vârid olub... (Demirtaş 2009:223-24).

“... pek çok savaş aletine ve silaha sahip olan asi eşkiyaların sayısı üç bin beş yüzü aşmıştı. Savaştan kurtulan emirler ve askerler Kayseri'ye geldiklerinde Pîrî Bey, Tarsus Sancakbeyi Hüseyin Bey ve Sis Valisi Mustafa Bey asker toplayarak asilerin üzerine yürüdüler. Bu sırada Şam Valisi Lutfî Paşa ve Diyarbakır Beylerbeyi Hüsrev Paşa'nın askerleri ile Malatya'ya ulaştıkları haberi geldi.”

19 Zilhicce 932/26 Eylül 1526 tarihinde Hevikli/Höyüklü (Danişmend 1971:123) mevkiinde asilerle karşı karşıya gelen Osmanlı birlikleri asileri mağlup etmiştir. Özellikle Pîrî Bey'in komutasındaki askerler bu mücadelede büyük yararlılık göstermiştir. Neticede asilerin başı olan Baba Zünnûnla birlikte binden fazla asi öldürülmüştür (Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi t.y.:234a-234b; Peçevî 1283:119; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:462-63). Vaka hakkında en detaylı bilgileri veren Celalzâde Mustafa Çelebi bu zaman dilimini de şu şekilde anlatmıştır:

“... erbâb-ı şikâkın def'ine ittifâk olunmağa işâret etdiklerinde müşârün-ileyh Hüseyin Paşa dahı belâdet-i şân ile meşhur kimesne idi tehevür ü isti'câl eyledi. Her-çend müşârün-ileyh Pîrî Beğ nasâyih-i hikmet-âmîz ü nusret-engîz ile nasihatlar etdiler müfid ü nâfi' olmayub istimâ' etmedi... Hevikli demekle

ma'rûf mevzi'de asâkir-i melâhideye mukâbil oldular. Vakt-i asr idi asker-i İslâm ile melâhide-i liyâm buluşub karışdılar. Tennûr-i harb germ ü sûzân âteş-i ceng fûrûzân oldu. Meydân-ı neberd âvâze-i gîrûdâr ve hây u hûy-i dilâverân-ı rezm-cûy u kıtâl-hûy ile mâl-â-mâl idi. Müşârün-ileyh Pîrî Beğ cânibinden ejderân-ı âdem-gıdâ bebrân-ı merg-sadâ dilâverân-ı rezm-âşinâ cân-bâzân-ı rûz-ı veğâ asker-i ilhâd-mu'tâd leşker-i şekâvet-nihâd u irtidâd-bünyâda koyulub vücûdları hân mânını seyle virdiler. Mezbûr Zü'n-nûn nâm müfsid ki ol gürûh-ı mekrûhın ser-dârları ol cem'-i şekâvet-şemlin pişvâları muktedâları idi. Asl-ı menşe-i fesâd ve mebde-i ifsâd olan ol la'in-i bed-âyîn ve müfsid-i şeytanet-karîn olmuşdı. Fî'l-hakîka merd-i çâbük ü çâlâk seçâat u şehâmetde mâr-ı zehr-nâk ve Zahhâk-ı hışm-nâk idi. Başî kesilüb sancağı ser-nigûn olub binden ziyâde eşirrâ u eşkiyâ alef-i şimşîr-i feth-te'sîr oldıkda gürûh-ı melâhide münhezim olub esbâb u eskâllerin bıragub bir sa'b tağa ilticâ eylediler." (Demirtaş 2009:224-26).

"Hüseyin Paşa tedbirsizlikle meşhur, çabuk öfkelenen ve acele eden bir kimse idi. Her defasında Pîrî Bey acele edilmemesi noktasında paşaya nasihatlerde bulundu fakat Hüseyin Paşa dinlemedi (Peçevî 1283:119). Hevikli'de iki taraf karşı karşıya geldi. Savaş tandırı öyle bir yandı ki savaş meydanı dilaverlerin savaş naralarıyla doldu. Pîrî Bey komutasındaki askerler yiyeceği düşman olan ejderha gibi saldırıp can pazarında canlarını sele verdiler. Sonunda Pîrî Bey'in askerleri, büyük bir hezimete uğrattıkları fesat ocağı, isyancı başî Zünnûn'un başını kestiler. Binden fazla eşkiya öldürüldü. Diğerleri de her şeylerini bırakıp kaçarak dağlara sığındı."

Baba Zünnûn'un öldürülmesine rağmen maiyetindeki birlikler dağılmamış, Osmanlı askerinin ganimet sevdasına düşmesinden istifade ederek o akşam orduya baskın yapmışlardır. Bu sefer galip gelen asiler gündüzün rövânşını almışlar, Hüseyin Paşa'yı da yaralamışlardır. Yaralı bir şekilde Sivas'a kaçan paşa orada ölmüş, Diyarbakır Beylerbeyi Hüsrev Paşa da süratle asilerin üzerine yürüyerek başsız kalan asileri tenkil etmiştir (Demirtaş 2009:226; Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi t.y.:234b; Peçevî 1283:119; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:463). Asilerin tenkiline rağmen bu isyan bazı grupları etkileyerek harekete geçmelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda Adana ve Tarsus'ta çıkan isyanları Pîrî Bey'in etkin bir şekilde bastırmasını Celalzâde Mustafa Çelebi kendinden sonraki müverrihlere kaynaklık edecek şekilde detaylıca anlatmıştır. Buna göre:

"Melâhide-i mesfûrenin isyân u tuğyânları sâyir eşirrâ u eşkiyâya sirâyet eyleyüb bu esnâda Adana sancağında Berendi nâhiyesinde Dokuzoğlan demekle ma'rûf bir pelid-i şekâvet-mevsûf dahî hurûc eyledi. Tarsus sancağında Ulaş nâhiyesinde Beğce Beğ demekle meşhûr bir şirrîr-i akûr dahî fesâd u tuğyân sancaklarını kaldırıb âsî oldu. Her biri biş altı yüz mikdârı ehl-i fesâd ile ittihâd etdiler. Emvâl-i re'âyâyı gâret eyleyüb bilâd u kurâya âteş-i sûzân bıragub ol diyârları nehb ü hasâret eylediler." (Demirtaş 2009:226).

“Bu isyan diğer eşkıyaları da etkiledi ve Adana'nın Berendi nahiyesinde Dokuzoğlan/Domuzoğlan (Sümer 1963:56, 1964:618) adıyla meşhur bir isyancı; Tarsus'un Ulaş nahiyesinde de Beğce Bey (Peçevî 1283:120)/Yenice Bey (Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi t.y.:234b; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:463)/Yegçe Bey (Sümer 1964:618) /Yekçe Bey (Varlık t.y.:126) adıyla meşhur bir fesatçı daha isyan bayrağını kaldırıp asi oldu. Her biri beş altı yüz isyancı ile birleşti (Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi t.y.:234b; Peçevî 1283:120; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:463). Etraflarındaki beldelere ve köylere saldırdılar, mal ve mülkleri yağmaladılar ve her tarafı zarar ve ziyan içinde bıraktılar.”

“Bu ahbâr-ı fitne-âsâr müşârün-ileyh Pîrî Beğ'in mesmû'ı olıcak karârları kalmayub yanlarında bulunan dilâverân-ı nâm-dâr ile ol semte müteveccih olub def'-i ağâya azîmet etdiler... Karanukapu nâm mahalde mezbûr Dokuzoğlan'ın üzerine varub uğraş etdiler. Ceng-i azîm olub nâyire-i harb fûrûzân âteş-i rezm germ ü sûzân oldı... Ol tâgî-i nâşînin esnâ-i cengde başı kesilüb sancağı ser-nigûn olub mâh-ı mübârek zî'l-hiccenin yigirmi yedinci günü medîne-i Kayseriyye'ye gelüb istikbâl etdiler. Âstân-ı saâdet-âşiyâna irsâl olındı.” (Demirtaş 2009:227).

“Bu durumdan haberdar edilen Pîrî Bey hemen komutasındaki askerlerle asilerin üzerine hareket etti. Karanukapı/Konurkuyu (Sümer 1963:57) isimli yerde Dokuzoğlan ile savaşa tutuştular. Savaş ateşinin yakıp kavurduğu büyük bir savaş oldu. Sonunda asiler hezimete uğratılıp başları kesildi.”

Bu isyanın bastırılmasının arkasından bu defa Adana'ya tabi Karaisalı'da Mustafa Halifeoğlu Veli Halife isyan ederek Tarsus üzerine yürümüştür. Tarsus Sancakbeyi Kara Hasan Bey binin üzerinde bir kuvvet ile âsilerin üzerine yürümüş ancak yapılan savaşta yenilmiştir. Asileri durdurmak yine Pîrî Bey'e düşmüştür (Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi t.y.:234b-35; Peçevî 1283:120; Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:463-64):

“Pîrî Beğ şîr-i arîn gibi irişüb varduğu gibi tâgîler şehri terk idüb bir tağa azîmet etdiler. Üzerlerine düşüb anlar dahı karşı gelüb muhârebe-i uzmâ vâkî' oldı... Tâgîler pâ-y-dâr olmayub nâ-çâr güriz ü firâr ihtiyâr etdiler. Dilâverler halâs yollarını bend ü sedd eylemişlerdi gürûh-ı mekrûhı alef-i şîmşîr-i zafer-te'sîr kıldılar. Ol mukâtelede beş yüzden ziyâde müfsidin rüûs-ı mefâsid-endişleri ve kelle-i bî-saâdet ü dil-rişleri ârâyîş-i rimâh-ı feth-iftitâh vâkî' oldı.” (Demirtaş 2009:227).

“Durumdan haberdar olan Pîrî Bey yine avının üzerine hücum eden aslan gibi Veli Halife ve asilerinin üzerine yürüdü. İsyancılar hemen şehri terk ederek dağa çekildiler. Pîrî Bey onları takip etti ve karşı karşıya geldiler. Çok şiddetli bir savaş oldu. İsyancılar dağıldılar ve kaçmaya çalıştılar. Ancak Pîrî Bey'in yiğitleri kaçış yollarını tutmuştu, kaçmalarına izin vermediler. Beş yüzden fazla isyancı müfsit öldürüldü.”

Pîrî Bey, Devlet-i Âl-i Osman'a karşı ayaklanan isyancılarla arka arkasına yaptığı savaşlarda onları hezimete uğratması ve devleti isyancılardan kurtarması sebebiyle padişahın takdirini kazanmıştır. Nitekim I. Süleyman Moğaç Seferi'nden döndükten sonra Pîrî Bey'i taltif etmek üzere adaletin kaynağı saadetli sarayına davet ederek kıymetli hilatler ihsan etmiştir (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:238a; Peçevî 1283:124). Celâl-zâde Mustafa Çelebi bunu şöyle anlatır:

“Ramazanoğlu Pîrî Beğ'e dahî fâhir hil'at-i hümâyûn ile ihsân olunub hazret-i pâdişâh-ı hümâ-câhın takbîl-i enâmil-i kerîmeleri ile müşerref olub atebe-i ulyâya yüz sürmek için fermân buyurıldı. Paşa-yı mu'azzam mâh-ı mübârek zî'l-kâdenin on üçüncü günü atebe-i ulyâya mülâkî olub şeref-i takbîl-i pâye-i serîr-i saâdet-masîr-i hüsrev-i cihân-gîr ile müstes'ad oldılar. Avâtîf-ı aliyye-i pâdişâhânedan mezîd âtîfetler ve kemâl himmet ü inâyetler zuhûr idüb hâsları yigirmi kerre yüz bin olmak emr olındı. Mûmâ-ileyh Pîrî Beğ dahî saâdet-i takbîl-i atebe-i ulyâ ile müşerref olub envâ'-ı inâyât-ı kâmile-i şehen-şâhiye mazhar düşüb ri'âyetler olındılar.” (Demirtaş 2009:235).

“Ramazanoğlu Pîrî Bey'e değerli hilatler ihsan olundu. Padişahın elini öperek kerim parmak uçlarıyla müşerref olması ve yüce eşîge yüz sürmesi fermaniyle onurlandırıldı. Ulu Paşa Zilkadenin on üçünde (11 Ağustos) kutlu eşîği öpme şerefine nail olup cihan padişahı ile kutlandı. Yüce padişahın ziyade sevgilerine, taltiflerine ve iyiliklerine mazhar oldu. Hasları yirmi kere yüz bine (iki milyona) çıkarıldı. Pîrî Bey padişahlar padişahının daha pek çok inayetiyle şereflendi.”

Fâtih Kanunnamesinde havâss-ı vüzera olarak geçen vezirlere 1.200.000, havâss-ı mîr-i mîrân olarak geçen beylerbeyilerine de 800.000 ile 1.200.000 akçelik haslar verilmesi şeklindeki hüküm ile I. Süleyman'ın ilk zamanlarında Bosna sancakbeyinin 739.000 akçelik hası (Orhonlu ve Göyünç 1997:268) dikkate alındığında Pîrî Bey'in haslarının ne kadar yüksek olduğu dolayısıyla padişahın nezdinde ne kadar itibarlı olduğu görülmektedir.

Padişahın elini öpme şerefine nail olan Pîrî Bey, bu esnada hastalanarak (Demirtaş 2009:235) bir süre İstanbul'da kalmıştır (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:239a; Peçevî 1283:126). Onun hastalığı sebebiyle uzakta olmasını fırsat bilen asiler harekete geçerek devlete başkaldırmıştır. 2 Cemaziyelâhir 935/11 Şubat 1529'da Üzeyr Sancakbeyi Ahmed Bey'in kardeşinin oğlu Seydî, başına kırmızı bir taç giyerek ayaklanmıştır. Önce amcası Ahmed Bey'i akabinde de bölgedeki bir zeamet sahibini ve emini katleden Seydî, etrafına topladığı 4500-5000 kadar eşkıya ile Berendi nahiyesini ve Ayas kasabasını yakıp yıkmıştır (Demirtaş 2009:235; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:239b; Peçevî 1283:126).

Pîrî Bey olanları haber alınca henüz tam olarak iyileşmemesine rağmen kendi adamlarından 1500, vilayetinden de 4000 kadar asker toplayarak asilerin

üzerine hareket etmiştir. Pîrî Bey'in üzerlerine geldiği haberini alan asiler de Ayas'tan kalkarak Dulkadir tevabiinden Kars vilayetine gitmişlerdir. Burada İncir Yemez isimli isyancının etrafına topladığı 500 kadar eşkiyayla birleşerek daha da çoğalmışlardır. 9 Cemaziyelâhir/18 Şubat'ta Kars'ı yakıp yıkıp yağmalamış, ertesi gün de Sis üzerine yürümüşlerdir. Sancakbeyi kaleye kapanınca Sis'i de viran ve harap eylemişlerdir. Asiler kaleyi almaya çalışırken Pîrî Bey Hızır gibi yetişerek isyancılara hücum etmiştir. Şiddetli bir çarpışmadan sonra Pîrî Bey ve askerleri galip olmuş, mağlup olan asiler de iki fırkaya ayrılarak kaçmışlardır. Asilerin bir kısmı Üzeyr Sancağına, Seydî de Sis dağlarında Derbend isimli müstahkem bir yere kaçmıştır. Ancak onları takip eden Pîrî Bey'in askerleri Seydî'nin kardeşini öldürmüş, kendisini de yakalayarak Sis'e getirmişlerdir. Burada yakalanan 2000 civarı asi keskin kılıçlara yem edilmiş, akabinde de 14 Cemaziyelâhir/23 Şubat'ta Üzeyr Sancağına varılarak buraya kaçan eşkiya da tepelenmiştir (Demirtaş 2009:236-37; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:239b-40; Peçevî 1283:126-27). Seydî de İstanbul'a gönderilerek orada siyaseten öldürülmüştür (Demirtaş 2009:237). Bu gaileden sonra padişahın katında itibarı daha da artan Pîrî Bey, 948/1541 tarihine kadar Adana sancakbeyi olarak vazifesine devam etmiştir.

## 2.2. Pîrî Paşa: Karaman/Halep/Şam Beylerbeyi

Pîrî Bey, bu dönemde mütemadiyen çıkan Safevî arka planlı isyanların bastırılmasındaki başarıları sebebiyle Osmanlı ordusu İstabur Seferi'nde iken bölgenin iç güvenliğinin sağlanması amacıyla 1541 yılında "Paşa" unvanı ile Karaman Beylerbeyiliğine getirilmiştir. Resmî yazışmalarda kendisine "Cenâb-ı emâret-me'âb" diye hitap edilen (Kurt 1992:32, 2007:282) Pîrî Bey'in ata yurdunu bırakarak Candar ve Dulkadıroğulları beyleri gibi bir devlet memuru olarak farklı yerlerde hizmet etmesinde hased-i akran belası da etkili olmuştur. Bu dönemde sistematik bir şekilde işleyen devşirme kanuna dayalı merkezîyetçi idare karşısında durumu oldukça nazik olan (Sümer 1963:57) Pîrî Bey, kendisine beylerbeyilerden daha fazla saygı gösterilmesini kıskanan bazı beylerbeyiler tarafından incitilince sancakbeyliğinden ayrılmıştır (Kurt 2002:821).

Mührü, "Ez'afü'l-ibâd Pîrî bin Ramazan" olan Pîrî Mehmed Paşa daha sonra Halep Beylerbeyiliğine atanmıştır (Sümer 1963:57, 1964:618). I. Süleyman'ın Fransa kralının yardım talebi üzerine çıktığı Estergon Seferi için hareket edildiği Nisan 1543'te Karaman Beylerbeyi olan Ramazanoğlu Pîrî Paşa'ya Şam Beylerbeyiliği (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:350a; Mehmed Süreyya 1996:1335); daha önce Karaman Beylerbeyiliğinden azledilmiş olan Hüsam Paşa'ya da yeniden Karaman Beylerbeyiliği verilerek şöyle emrolunmuştur (Sinan Çavuş t.y.:15b-16a):

"Her biri, tüm maiyeti ve askerleriyle ve savaş silahlarıyla Karaman ve Şam bölgelerine gidip hazır bekleyeler. Şam sınırlarından Irak sınırlarına va-

rıncaya kadar eğer bir uğursuz eşkiya savaş deryasını coşturacak olursa derhal karşılık vererek onu yok edeler.” (Sinan Çavuş 2001:68).

Gelibolulu Mustafa Âlî, paşanın I. Süleyman'ın ikinci İran seferine (1548) Karaman Beylerbeyi olarak katıldığını zikretmiştir:

“Bu tarikle arz-ı Rûm'a gelindi ve ol serhadde mîr-i mîrân olan Ulama Paşa ve Karamân beğlerbeğisi Pîrî Paşa, livâ-i Adilcevâz menziline gelindiği gibi iki menzil karîb olan Kal'a-i Vân fethine nâmzed kılınup revân oldılar ve sâbıkâ nüvvâb-ı kâmyâb zabtına mukârin olmuşken bazı bed-hâhlar ihmâli ile yine Kızılbaş-ı bed-maâş tasarruflarına mübtelâ olan ahâlî-i Vân'un istihlâsına azîmet buyurdılar.” (Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi t.y.:283b).

“Erzurum Beylerbeyi Ulama Paşa ve Karaman Beylerbeyi Pîrî Paşa, Van'a iki menzil mesafede olan Âdilcevâz menziline geldiklerinde Van Kalesi'nin fet-hi için yola koyuldular.”

Gelibolulu Mustafa Âlî'nin bu naklini XVII. asır müverrihlerinden Solakzâde Mehmed Hemdemî (ö.1658) de benzer ifadelerle şu şekilde ifade etmiştir:

“Kayseriyye ve Sivas üzerinden arz-ı Rûm'a gelinüb andan dahı kalkub Adilcevaz menziline geldiği gibi ol semte karîb Kal'a-i Van ki mukeddemâ zamîme-i memalik-i Âl-i Osmân olmuş iken yine bir tarikle Kızılbaş-ı bed-maâş tasarrufuna girmegin ol serhaddin beğlerbeğisi olan Ulama Paşa ve Karaman Beğlerbeğisi Pîrî Paşa kal'a-i mezbûrın istihlâsına irsâl olundu.” (Solakzâde Mehmed Hemdemî 1298:509).

Şam Beylerbeyiliğine ilk kez 1543-1544'te atanan Pîrî Paşa 1550-1551'de ikinci bir kez daha atanmıştır. Sonrasında da I. Süleyman'dan yeniden beyliğine iadesini istemiş, padişahın isteğini kabul etmesi üzerine de sancakbeyi olarak tekrar Adana'ya dönmüştür (Sümer 1963:57-58, 1964:618).

### 2.3. Pîrî Paşa: Ramazanoğulları Beyi

Pîrî Paşa'nın Adana'dan ayrılmasından sonra yerine gönderilen idareciler paşanın kurduğu kamu otoritesini devam ettirememiştir. Çukurova'da yine karışıklıklar baş göstererek kamu düzeni bozulmaya, devlet otoritesi sarsılmaya başlamıştır. Bazı Varsak dilaverlerinin yol keserek kabileleri yağma etmeye başlaması üzerine Pîrî Paşa eski hasları ile yeniden beyliğin başına geçirilmiştir (Kurt 2002:821; Varlık t.y.:127).

Pîrî Paşa'nın Karaman ve Şam Beylerbeyiliğinden feragat ederek yeniden Adana sancakbeyi olmasını Gelibolulu Mustafa Âlî şöyle anlatır:

“Paşa-yı mezbûr azm ü şânla meşhûr ve ni'met-i mevfûre ile kapısı ma'mûr sâhib-i kemâl ü edib ü ehl-i ma'rifet ve lebîb-i vâcibû'r-riâye olmağla istedikçe Karaman ve Şâm'a vâlî oldu. Ferâgat itdükçe on altı kerre yüz binle Adana sancağı tevcih buyuruldu. Bu hâlde ve bu güne tazîm ü riâyetle tâ Selim

Han-ı Sâni cülûsına dek hayâtta ve sinn-i şerîfi mieden tecâvüzle kat'-ı dere-câtta idi." (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:350a).

"Kararlılığı ve kudreti ile şöret bulan, cömertlik kapısı her zaman açık bulunan Pîrî Paşa, kemal sahibi, marifet ehli, edip ve akıllı biri idi. İsteddiği için Karaman ve Şam'a vali olmuştu. Bu görevlerden feragat ederek on altı kere yüz bin (1.600.000) has ile yeniden Adana sancakbeyliğine atandı."

Pîrî Paşa 1552-1553 tarihinde kendisine gönderilen bir sefer-i hümayûn buyruğunda Adana valisi olarak zikredilmiştir:

"Anadolu ve Karaman ve Dulkadıriyye ve Rûm ve Diyarbakır ve Haleb ve Şâm ve arz-ı Rûm beğlerbeğileri ve sefer-i hümayûn oldukça otak-ı felek-nitâk u saâdet-rustâk ile birer menzil ilerü eşmeğe me'mûr olan hâkim-i dûdmân-ı Ramazâniyân ve nâzım-ı umûr-ı cumhûr-ı Türkmân olan Adana Vâlisi Pîrî Beğ..." (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:292b).

Şehzade Bayezid ile Şehzade Selim arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine I. Süleyman'ın 965/1557-1558 tarihinde gönderdiği fermanla da Pîrî Paşa'ya yine Adana valisi olarak hitap edilmiştir. Ayrıca bu fermanla Pîrî Paşa'nın şehzadeler arasındaki mücadelede Selim'in yanında yer aldığı da ortaya konmuştur:

"Şeh Selîm cânibine fermân-ı a'lâ inhâ olunup karîbinde vâki Anadolu Beğlerbeğisi Cenâbî Ahmed Paşa ve Karamân Beğlerbeğisi Solak Ferhâd Paşa ve Dulkadıriyye Beğlerbeğisi Keylun Ali Paşa ve Adana vâlisi zübde-i Âl-i Ramazân ve mercî'-i ümerâ-i dânişverân olan Pîrî Paşa kendülere tâbî' ümerâ ve sipâh u zu'amâ ile şehzâde cenâbına fermân-berân olup dernek ideler. Bâyezîd-i anîd leşker çeküp birâderi üstüne varırsa hân mân-ı ömr ü devletini söyündürelen." (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:317a-317b).

"Şeh Selim tarafına yüce ferman ulaştırılıp en kısa zamanda Anadolu Beylerbeyi Cenâbî Ahmed Paşa, Karaman Beylerbeyi Solak Ferhad Paşa, Dulkadıriyye Beylerbeyi Keylun Ali Paşa ve Adana valisi Ramazanoğulları'nın en seçkini Pîrî Paşa kendilerine tabi komutanlar, askerler ve tımar sahipleri ile Şehzade Selim'in yanında toplanalar. Bayezid askeriyle kardeşi üzerine gelirse devletin ve ömrünün ocağını söndürelen."

Şehzade Bayezid'in Acem şahına kaçması üzerine I. Süleyman tarafından gönderilen fermanla da Pîrî Paşa'ya yine Adana valisi olarak hitap edilmiştir:

"Ammâ şehzâde-i âli-şân ya'nî ki Sultân Selîm Hân mâ-vaka'i şehriyâr-ı cihân-sitân cenâbına i'lâm u i'lân kılub ber-mûceb-i fermân-ı âli-şân kendüleri ve Vezîr Mehmed Paşa'yla gelen kapu kulları ve Adana Vâlisi Ramazanoğlu Pîrî Paşa âb-ı rûy-ı diyâr-ı Arab, mahrûse-i Haleb mülküne döndüler." (Gelibolulu Mustafa Âli Efendi t.y.:322a).

“Şanı yüce Şehzade Selim olup biteni babası cihan padişahına haber verince, şanı yüce fermanları gereğince Şehzade Selim ve Vezir Mehmed Paşa ile gelen kapıkulları ve Adana Valisi Ramazanoğlu Pîrî Paşa Arap diyarının şerefi Halep'e döndüler.”

Pîrî Paşa, 1554 Mayıs'ında padişahla Nahcivan Seferi'ne katılır. Bu sırada yine Adana valisidir. Celalzâde Mustafa Çelebi, Nahcivan Seferi için Pîrî Paşa'ya gelen fermanı ve Pîrî Paşa'nın orduya katılmasını şöyle anlatır:

“Rumili beğlerbeğisi Mehmed Paşa'ya Anadolu ve Karaman ve Rûm ve Şâm ve Du'l-kâdiriyye emîrû'l-ümerâlarına Ramazanoğlu Pîrî Beğ'e dahî ahkâm-ı lâzîmü'l-ihtirâm gönderilüb her biri askerleri ile esbâb-ı [kıtâl] ve yarakları ile çıkub râyât-ı zafer-gâyâta mülhak olmak için tenbih olındı...” (Demirtaş 2009:615). “Mâh-ı cemâziye'l-âhîrin yedinci günü Kızıltepe konağında âstân-ı aliyyü'l-mekân-ı hâkânînin huddâm-ı vâlâ-makâm-ı sadâkat-encâmılarından memâlik-i Adana vâlîsi Ramazanoğlu cenâb-ı şehâmet-meâb-ı saâdet-iktisâb zü'l-kadri'l-'aliyy veş-şâni'l-celiyy Pîrî Beğ...mahall-i mezbûrda Adana dilâverleri ol merz ü bûmın yegâne serverleri ile güzîde alay yasayub yemîn ü yesâr dilâverân-ı cerrâr ve nîze-güzâr[ân]-ı Rüstem-iştihâr ile hazret-i hudâvendigâr-ı âlem-medârı selamlayub rikâb-ı ni'me'l-meâbları takbîl[i] ile ber-murâd u kâm-yâb oldu.” (Demirtaş 2009:616-17).

“Rumeli Beylerbeyi Mehmed Paşa'ya, Anadolu, Karaman, Şam ve Dulka-dır beylerine ve emirlerine, Ramazanoğlu Pîrî Bey'e yerine getirilmesi gereken hükümler gönderildi. Her biri bütün askerleri ve savaş araç gereçleri ile hazır olup savaşa katılmaları için tembih olundu... Cemaziyelâhir ayının yedinci günü Kızıltepe konağında, padişahın yüce makamına sadakatle hizmet eden Adana Valisi Ramazanoğlu, cesaretli, yiğit, kutlu, kadri yüce ve şanı herkesçe bilinen Pîrî Bey ülkenin uluları Adana dilaverleri ile seçkin alaylar oluşturup âlemin övücü Hazreti Hüdâvendigâr'ı selamlayıp iyiliğin sığınağı üzengisini öpme muradına erip bahtiyar oldu.”

Derviş, İbrâhim, Şerif Mehmed ve Mustafa isimli dört oğlu olan Pîrî Paşa, en son Adana Sancakbeyi olarak Sigetvar Seferi (1566) esnasında Kayseri'nin muhafazası ile görevlendirilmiştir (Kurt 2007:282). 1567 yılında ise Adana sancağı o yıllarda Tarsus Beyi olan oğlu Derviş Mehmed'e verilmiştir. Buradan hareketle Pîrî Paşa'nın bu sıralarda vefat ettiği kanaati hasıl olmuştur. Gelibolulu Mustafa Âlî “Selîm Hân-ı Sâni cülûsına dek hayâtda ve sinn-i şerîfi mieden tecâvüzle” (Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi t.y.:350a) diyerek yüz aşını aştığını söylese de 975-976/1567-1569 tarihli 7 Numaralı Mühimme Defteri'nde 14 Rebiülahir 975/18 Ekim 1567 tarihli 342 numaralı hüküm (BOA 975a; Hacı Osman Yıldırım 1998:182) ile 9 Rebiülahir 975/13 Ekim 1567 tarihli 372 numaralı hükümde (BOA 975b; Hacı Osman Yıldırım 1998:196) “Adana Beği iken fevt olan Pîrî Beğ'ün” şeklinde Pîrî Paşa'nın öldüğünden bahsedilmesi ve Adana sancakbeyliğinin 1567 yılında oğlu Derviş Mehmed'e verilmesi 1567



yılında öldüğü ve yaşının doksanın üzerinde olduğu çıkarımını destekler mahiyettedir (Kurt 2007:282).

### Sonuç Yerine

Ramazanoğulları Beyliği, 1353 yılında Yüregiroğlu Ramazan Bey'in Memlûk sultanı tarafından Türkmen emirliğine getirilmesiyle Memlûklere tabi bir beylik olarak Adana merkezde kurulmuştur. 1410 yılına kadar Memlûklere bazen itaat bazen de muhalefet eden Ramazanoğulları, Ahmed Bey'in kızını Memlûk sultanına vermesinden sonra bir süre itaat ve sadakat çizgisinden ayrılamamışlardır. Bu durum hanedanının en önde gelen beylerinden biri olan Ahmed Bey'in vefatına kadar sürmüştür, sonrasında beylerin hem itaat çizgisinden ayrılmaları hem de emirlik mücadelesi içerisinde girmeleri sebebiyle Memlûkler Sîs, Tarsus ve Ayas'ı direk Kahire'den gönderdikleri valilerle idare etmeye başlayarak bölgedeki hâkimiyetlerini kuvvetlendirmişlerdir. Özellikle II. İbrahim Bey'den sonra gelen beyler bir boy beyi konumuna düşerek sıradan bir Memlûk valisinin gölgesinde kalan silik şahsiyetler olduğu için beylik eski gücünü ve kudretini kaybetmiştir. Bu kötüye gidiş otuz yıl hüküm süren Halil Bey'le değişmiş, beylik bu dönemde hem yeniden bölgesinde etkili olmaya başlamış hem de Memlûk Devleti ile bağlarını koparak Osmanlı Devleti'ne yaklaşmıştır. Halil Bey'den sonraki beyler de beyliğin geleceği için Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurma politikasını devam ettirmiş nihayetinde İstanbul'a gelerek I. Selim'e bağlılığını arz eden Mahmud Bey'e Mercidâbık Savaşı'ndan sonra kendi vilayetinin ihsan edilmesiyle Ramazanoğulları resmen ve fiilen Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır. Ramazanoğulları kendi istekleriyle Osmanlı hâkimiyetini kabul ettiği için bölge diğer Osmanlı toprakları gibi tahrire tabi tutularak kendilerine yurtluk ve ocaklık olarak verilmiştir (Kurt 2002:821).

En nüfuzlu Ramazanoğulları beylerinden biri olan Ahmed Bey'den sonra torunu Halil Bey'in oğlu Pîrî Bey, yıllar sonra onun nüfuzunu elde eden yegâne bey olmuştur. Dönem müverrihlerinin övgüyle bahsettiği Pîrî Bey, kendisine "beyzâde" diye hitap eden padişahın (Kurt 2007:282) da hem sözlü hem de fiili iltifat ve ihsanlarına mazhar olmuştur. I. Süleyman'ın tahta cülusundan birkaç yıl önce Ramazanoğulları beyi olan Pîrî Bey, onun vefatından bir yıl sonrasına kadar ehliyet ve liyakatle geldiği makamlarda kendisine verilen bütün görevleri başarıyla yerine getirmiştir.

Devlet adamlığı yanında bir Osmanlı aydını olarak tarihe, sanata ve kültüre düşkün olan Pîrî Bey'in etrafında bir kültür halkası oluşturarak dönemin ünlü şairlerine ve sanatkârlarına hamilik yaptığı (Kurt 2007:282) Türkçe ve Farsça şiirler yazdığı ve iyi bir hattat olduğu da bilinmektedir (Kurt 2002:821; Sümer 1963:58). Babası Halil Bey'in başlattığı imar faaliyetlerine yenilerini ekleyen ve beyliğin merkezini bu faaliyetlerle kimliği ve ruhu olan şehirler arasına katan Pîrî Bey, babasından 1522 akçelik gelirle devraldığı vakfı da yılda 383.985 akçe geliri olan büyük bir vakfa dönüştürmüştür (Kurt 2002:821).

Osmanlı Devleti'nin zirve dönemine ve muhteşem padişahına tanıklık eden Pîrî Bey, aynı dönemde, aynı ismi taşıyan bir diğer devlet adamı Pîrî Mehmed Paşa (ö. 1532) ile sık sık karıştırılmıştır. Kaynakların hem I. Selim'in ve I. Süleyman'ın veziriazamı olan Pîrî Mehmed Paşa'dan hem de Pîrî Bey'den bahsederken "Pîrî Paşa" ifadesini kullanması bu karışıklığın temel sebebi olmuştur.

## KAYNAKÇA

- Akkuş Yiğit, Fatma. 2013. "Ramazanoğulları Beyliği'nin Kuruluşu". *Gazi Akademik Bakış* 7(13):209-32.
- Âşıkpaşazâde. 1332. *Âşıkpaşazâde Târîhi*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Babinger, Franz. 1995. "Ramadân Oghulları". *The Encyclopaedia of Islam* VIII:418-19.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. 975a. "Bâb-ı Âsafî Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Mühimme Defterleri (A.{DVNSMHM.d...}) 7-342".
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. 975b. "Bâb-ı Âsafî Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Mühimme Defterleri (A.{DVNSMHM.d...}) 7-372".
- Celâl-zâde Mustafa. 1997. *Selim-Nâme*. İstanbul: M.E.B.
- Çam, Nusret. 1982. "Ramazanoğulları Beyliği Mimârî Eserlerinden Adana Ulu Câmii". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (5):129-57.
- Danişmend, İsmail Hâmi. 1971. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Demirtaş, Funda. 2009. "Celâl-zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî. 1971. *Kitâbü's-sülûk li-marîfetî'd- düveli'l-mülûk*. C. 8. Kahire: Dâru'l Kütüb.
- Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. 1986. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'î'l-'umr*. C. II. II. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Feridun Ahmed Paşa. 1274. *Mecmua-i Münşeat-ı Feridun Bey*. C. 1. İstanbul.
- Gelibolulu Mustafa Ali. 2021. *Künhü'l-Ahbâr*. C. 3. 1. baskı. editör D. Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Âli Efendi. 1997. *Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr*. C. I. Cilt II. Kısım. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Gelibolulu Mustafa Âli Efendi. t.y. "Künhü'l-Ahbâr".
- Hacı Osman Yıldırım, dir. 1998. *7 Numaralı Mühimme Defteri, (975-976 / 1567-1569)*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.
- Haydar Çelebi. 1975. *Haydar Çelebi Ruznâmesi*. İstanbul: Tercüman.
- Kemal Paşa-zâde, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. 1996. *Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kemalpaşa-zade, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman. 1997. *Tevârih-i Âl-i Osmân VIII. Defter*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Keşfi Mehmet Çelebi. 1995. *Keşfi'nin Selim-nâmesi*. Kayseri: Can Ofset.
- Kurt, Yılmaz. 1992. "XVI. Yüzyıl Adana Tarihi". Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Kurt, Yılmaz. 2002. "Ramazanoğulları Beyliği". Ss. 816-23 içinde *Türkler*. C. 6, editör H. C. Güzel, K. Çiçek, ve S. Koca. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Kurt, Yılmaz. 2007. "Pîrî Mehmed Paşa, Ramazanoğlu". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 34:281-82.
- Kurt, Yılmaz. 2014. "Pîrî Reis (Gelibolu 1470- 1554)". içinde *Uluslararası Piri Reis Sempozyumu, 12 Nisan 2013, Ankara, Bildiriler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Mehmed Süreyya. 1996. *Sicill-i Osmanî* 4. C. 4. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Orhonlu, Cengiz, ve Nejat Göyünç. 1997. "Has". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 16:268-70.
- Peçevî, İbrâhim. 1283. *Târîh-i Peçevî*. C. 1. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Peçevi İbrahim Efendi. 1981. *Peçevi Tarihi I*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Sinan Çavuş. 2001. *Süleymanâmeler ve Sinan Çavuş'un Süleymannâmesi*. Kayseri.
- Sinan Çavuş. t.y. "Süleymannâme".
- Solakzâde Mehmed Hemdemî. 1298. *Târîh-i Solakzâde*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Sümer, Faruk. 1963. "Çukur-ova Tarihine Dâir Araştırmalar (Fetihten XVI. Yüzyılın İkinci yarısına Kadar)". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1(1):1-98.
- Sümer, Faruk. 1964. "Ramazan-Oğulları". *İslâm Ansiklopedisi* 9:612-20.
- Sümer, Faruk. 2007. "Ramazanoğulları". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 34:442-45.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1988. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. 4. bsk. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1998. *Osmanlı Tarihi*. C. II. 8. Baskı. Ankara: TTK.
- Varlık, Çetin. t.y. "Anadolu Beylikleri". içinde *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. C. 10, *Temel eserler serisi*, editör H. D. Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları.



## *Bölüm 4*

### **HİDDET İLE BAŞA ÇIKMADA DİNDARLIĞIN FONKSİYONU**

*İlyas PÜR<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, ORCID 0000 0002 7795 8212.

## Giriş

Günlük hayatın bir parçası olan hiddet, evrensel boyutlu bir duygu olup kültürden kültüre, hatta insandan insana farklı şekillerde yaşanmaktadır. Hiddet, “engellenme, saldırıya uğrama, tehdit edilme, yoksun bırakılma, kısıtlanma gibi durumlarda hissedilen ve genellikle neden olan şeye ya da kişiye karşı saldırgan davranışlarla sonuçlanabilen” (Budak, 2003: 565) “fizyolojik, bilişsel (mantıkdışı inançlar, otomatik düşünceler), duyuşsal (öfkeyi fark etme) ve davranışsal (sözel ve bedensel öfke ifadeleri) boyutları” olan bir tür duygu durumu olarak tanımlanmaktadır (Eckhardt, Norlander ve Deffenbacher, 2004: 20). İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özellik akıl ve irade sahibi bir varlık olmasıdır. Bireyin bütün davranışları bu iki unsura bağlı olarak gerçekleşir ve anlamlı bir özellik kazanır. Duygulanmak, hiddetlenmek, üzölmek ve sevinmek birer duygu olmakla birlikte insan bu duygulara sebep olan tepkiler karşısında tümüyle savunmasız değildir. Bireyler bazı olaylara farklı tepkiler gösterirler. Bu durum kişinin hem karakter yapısı hem de sahip olduğu inanç ve eğitim duygu ve düşüncelerini dizginlemesine olanak tanımaktadır. Bu ise iradenin duygular üzerindeki fonksiyonunu gösterir (Öztürk, 2022: 42). Canlılarda hiddet duygusunun varlığını başka canlılara zarar verebilme imkânı olarak değil; aksine savunma içgüdüsünü destekleyen refleks olarak değerlendiren görüşler de bulunmaktadır. Tabiatta bir canlının yaşayabilmesi, kendisine yönelen tehlikeleri uzaklaştırıp hayatını sürdürebilmesi ve türünün devamını sağlayabilmesi için fiziksel olarak tehlikeyi savuşturacak tavırlar göstermesi gerekir. Bu yüzden hiddetin bir taraftan organizmayı bir problem olduğu konusunda uyardığı, diğer taraftan da organizmanın kendisine zarar verici veya saldırgan davranma eğiliminin farkına varmasını sağladığı kabul edilir. Küçük büyük hemen bütün hayvanların kendisini savunmasına imkân verecek birtakım özelliklerle donatıldığı bilinmektedir. Bununla beraber hiddet duygusunun tam olarak en azından herkesin kabul edeceği şekilde açıklanabildiği söylenemez (Öztürk, 2022: 42-43).

Günümüz dünyasında insanın hem bireysel hem de toplumsal hayatında huzurlu ve mutlu olabilmesi için negatif ve olumsuz duygularını kontrol altında tutması ve bunlarla başa çıkabilmesi gerekir. Psikoloji bu anlamda bireyin bu tür problemlerine çözüm yolları bulmaya çalışırken din de aynı hedef doğrultusunda bireyin hem bu dünyada hem de öbür âlemde mutlu olabilmesini sağlayacak ilke ve prensipler ortaya koymaktadır. Zira her din taraftarları için davranış kuralları öngörür, davranış kalıpları üretir ve yaşanan olaylar için yorumlar yapar. Din bu yönüyle bir bakıma davranış için güdü işlevi görür (Kayıklık, 2006: 496). Bireylerin kendileri ile ve içinde yaşadıkları toplumla uyum içinde yaşamlarını sürdürmelerinde duygu, düşünce ve davranışlar önemli bir yere sahiptir. Heyecan ve duygular, yaşantılarımız sonucunda ortaya çıkarlar. Hayatımız boyunca karşılaştığımız olay ve durumlar bizim duygu ve heyecanlarımızın harekete geçmesi ve biçimlenmesinde önemli bir role sahiptirler (Yeğin, 2010: 236).

Hiddet ise bireyin doğasında var olan ve kontrol altına alınmadığında başta bireyin kişilik, psikolojik, biyolojik, sosyal ve manevi yapısını alt üst ederek pek çok huzursuzluğa sebep olan bir duygu halidir. Bu duygunun temelinde engellenme hissi bulunmaktadır. Engellenme duygusu kişinin gerilim yaşamasına sebep olur ve hiddet duygusunu açığa çıkarır. Şayet kişi bu gerilim halinde hiddet duygusuna sebep olan düşünceyi keşfedebilir ve esnek olmayı başarabilirse hiddet duygusunu etkili bir biçimde kontrol altında tutabilir (Üzüm, 2023). Hiddet duygusuna sebep olan birçok içsel ve dışsal neden vardır. Hiddet duygusuna sebep olan içsel durumlar arasında engellenme, suçluluk, utanç duygusu ve kıskançlık gibi duygular sayılabilir. Hiddet duygusuna neden olan dışsal sebepler ise alkol, madde kullanımı, cinsel taciz, ölüm, saldırıya uğramak, kalıcı hastalıklar ve tehdit edilmek olarak sıralanabilir. Bireylerin içsel süreçlerini ve bu süreçlerin davranışlarına nasıl yansıdığını inceleyen psikoloji, hiddet anında insanlarda birbiriyle ilişkili ve ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyen zihinsel, duygusal, fizyolojik ve fiziksel olmak üzere birtakım tepkilerin ortaya çıktığını belirtir. Psikoloji bu tepkilerin kontrol altına alınmasında bilişsel, fiziksel ve duygusal olmak üzere yaşanan duygunun özelliğine göre bazı yöntemlerinin takip edilmesinin ve geliştirilmesinin gerekliliğine vurguda bulunur. Yapılan çalışmalar psikolojinin sunduğu hiddet kontrol yöntemleri ile dinin tavsiye ettiği metotların görev açısından birbirleriyle uyumlu olduğunu göstermektedir (Üzüm, 2023: 2).

## 1. Hiddet Kavramına Kuramsal Yaklaşımlar

### 1.1. Davranışçı Kuram

Davranışçı kuram, bireyi belli bir biçimde davranmaya yönelten öznel durumları dışarıda bırakır ve bunları dikkate almaz. Bireyin nasıl ve ne hissettiğiyle ilgilenmez. Yalnızca onun davranış biçimiyle ve onun davranışını biçimlendiren toplumsal koşullanmalarla ilgilenir (Fromm, 2016: 23). Literatürde davranışçı kuram uyarıcı-davranış psikolojisi olarak da bilinir. Bu kurama göre uyarıcının cinsi, şiddeti ve tekrarı ortaya çıkan davranış türünü belirleyici en önemli unsur olarak görülür (Cüceloğlu, 1993: 28). Davranışçı psikoloğlara göre sadece gözlenebilen ve ölçülebilen davranışlar psikolojinin konusu olabilir (Morris, 2002: 23). Psikolojiye pekiştireç kavramını kazandıran Skinner, bir davranışın sürdürülmesinde veya sonlandırılmasında o davranışın sonucunun belirleyiciliği üzerinde durur. Eğer sergilediği kırgın davranış bireyi istediği hedefe götürüyorsa bu bir tür pekiştirilmiş davranışa dönüşür ve birey istediğine ulaşmada bu davranışı sürdürme eğilimi göstermeye devam eder. Davranış sonunda eğer tam tersi olursa bu davranış birey tarafından sonlandırılır. Bu kuram daha çok nesnel ve gözlemlenebilir çevre ile davranış arasındaki neden-sonuç ilişkisinin önemi üzerinde durmaktadır (Nelson, 1982: 115).

## 1.2. Psikanalitik Kuram

Psikanalitik kurama göre insan doğasında hakim iki iç güdü bulunmaktadır. İnsan bu iç güdüler tarafından yönetilir. Bu iç güdüler, ölüm ve yaşam iç güdüsüdür. Ölüm iç güdüsü insanın yıkıma uğratma tutkusunu, yaşam iç güdüsü ise sevgi tutkusunu sembolize eder. Bu iç güdüler güçlülük açısından birbirine eşittir. Şayet ölüm iç güdüsü bireyin kendisine yönelmiş ise kendi kendini yıkıcı bir duruma dönüşür. Dışa doğru yönelmişse kendinden çok diğer bireyleri yıkıma uğratma meylili oluşur (Fromm, 2016: 21-39).

Psikanalitik kuram hiddet ve saldırganlığı doğuştan var olan içgüdüsel bir duygu olarak tanımlamakta, saldırganlık ve hiddet arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Bu iki kavramın kaynağı üzerinde derinlemesine yoğunlaşan kurama göre hiddet ve saldırganlık bir tür boşaltım (katarsis) işlevi üstlenmektedir. Organizmada herhangi bir gereksinim hissedildiğinde bir gerilim meydana gelir. Bu gerilimi ortadan kaldırmak amacıyla organizma gerginlik öncesi duruma geri dönebilmek için harekete geçer. Organizmanın önceki durumuna dönebilmesi ancak bu gereksinim nedeniyle biriken enerjinin boşaltılmasıyla gerçekleşebilir. Bu yüzden ifade edilebilen hiddet, bireyde biriken bu enerjinin yarattığı gerilimin azalmasında ya da boşaltılmasında işlevsel bir görev üstlenmektedir (Dykeman, 1995; Gebeş, 2011: 13). Psikoanalitik yaklaşıma göre, hiddet duygusu boşaltılmazsa, psikolojik ve psikosomatik hastalıkların oluşumuna neden olabilir. Bu kurama göre, hiddet duygusu ancak bu duygunun altında yatan nedenlerin keşfedilmesiyle çözümlenebilir (Thomas, 2003; Büyükbayraktar, 2011: 30).

## 1.3. Sosyal Öğrenme Kuramı

Sosyal öğrenme kuramına göre öğrenme süreçleri bireyin hiddet duygusunu nasıl yaşanacağı veya ne şekilde ifade edileceği konusunda en önemli faktördür. Öğrenmeler bireyin çevresinde gözlemlediği davranışları taklit etme veya model alma yoluyla gerçekleşir. Hiddet duygusu da öğrenilmiş bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysel ve çevresel faktörler öğrenilmiş olan hiddet ve saldırganlık davranışının sergilenmesinde doğrudan veya dolaylı olarak etkiler bırakmaktadır. Birey tarafından bizzat gözlemlenen veya öğrenilen hiddet davranışının ortaya konulmasında başta bireyin kendi benlik algısı, karşı karşıya kaldığı durumsal olay ve çevresel etkenler bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Birey tarafından değerlendirilen bütün bu etmenler, hiddet içerikli tepkilerin ortaya konulup konulmaması konusunda verilecek kararın en önemli belirleyicisidir (Baron, Bryne, Kantovitz, 1981: Özmen, 2004: 24).

## 1.4. Hümanistik Yaklaşım

Hümanistik kurama göre yaşanan her bir duygunun bireyin hayatında üstlendiği bir görevi bulunmaktadır. Hiddet duygusu da bireyin yaşamsal faaliyetlerini devam ettirmesinde önemli bir rol üstlenir. Bu duygunun bu se-



beple insan hayatında hangi fonksiyonu yerine getirdiğine bakmak gereklidir. Bir saldırıya maruz kalma, istismar ya da bireysel hakların çiğnendiği hallerde gösterilen hiddet, kişinin benlik saygısını muhafaza etmesi açısından hem gerekli hem de sağlıklı bir tepki olarak ele alınmıştır. İnsanı merkeze alan bu yaklaşımda benlik saygısı önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Benlik saygısını düşürücü ve buna sebep olan kırııcı veya incitici durumlar karşısında gösterilen tepkiler de doğal ve gerekli olarak düşünülür (Ohrnstein, 1999; Özmen, 2004: 25; Maslow, 2001: 173).

## 2. Din ve Dindarlığa Yaklaşımlar

Anlaşıldığı kadarıyla akademik çevrelerin üzerinde fikir yürüttüğü bir din tanımı henüz yoktur. Zira din fenomeni çok farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden yapılacak bir din tanımının değişik ve farklı dinleri içerdiği ve bütünleştirdiği düşünülse bile yapılan bu tanımlamalar oldukça zor görünmektedir. Dünyanın çok farklı ülkelerinde farklı dinlerin yaşadığını düşündüğümüzde ortak bir din tanımının yapılması kolay değildir. Çünkü; Budizm gibi Ulu Tanrı inancı olmayan ya da Hinduizm gibi belli bir kurucusu bulunmayan dinler halen dünyada varlığını sürdürmektedir. Buna ilaveten monoteist ve politeist dinlerin bile kendi içerisinde farklılaştıkları görülmektedir. Mesela; Yahudilik tek Tanrı inancına sahip olmakla birlikte Tanrı'yı millileştirmiştir. Hristiyanlık ise tek Tanrı inancına sahipken görüntüsü üç farklı şekilde ortaya çıkmıştır. İslamiyete bakıldığında Tanrı belli bir kavme has olmayan, bedenlenmeyen ve doğmayan, doğrulmayan bir özelliğe sahiptir. Buradan çıkarılan sonuç ise şudur: Monoteist dinler bile din tanımı konusunda fikir birliğine varmış değillerdir (Yapıcı, 2013: 7).

Genel olarak bakıldığında teologların ve sosyal bilimcilerin dini tanımlama şekilleri farklılık arz eder. Sosyal bilimciler de kendi aralarında örneğin, psikologların, sosyologların din tanımlamaları değişiklik göstermektedir. Bu itibarla araştırmacı sayısınca din tanımının yapıldığını söylemek mümkündür (Yapıcı, 2013: 8). Din ile ilgili yapılan tanımlamalar farklı biçimlerde sınıflandırılabilir. Dinin tanımları teolojik, felsefi, ahlaki, psikolojik ve sosyolojik olmak üzere beş grupta ele alınabilir (Cox, 2004). Teologların ve sosyal bilimcilerin dini tanımlama şekilleri de iki farklı sınıfta düşünülebilir (Günay, 2006). Buradan hareketle dini tanımlama biçimleri özsel, işlevsel ve hem özsel hem de işlevsel olmak kaydıyla üç temel sınıfta incelenebilir (Yapıcı, 2013: 8).

Bireylerin dinsel yaşayış biçimlerini genel çizgiler içerisinde tespit etmeye ve buradan hareketle dindarlık çeşitlerini ortaya çıkarmaya çalışmak oldukça zordur (Yavuz, 1982: 100). Zira dindarlığı ve buradan hareketle dinsel yaşayış biçimlerini sınıflandırmak, aynı zamanda onları belli kavramlar altında toplamak ve böylece bir tanımlamaya varmak demektir. Fakat şu bir gerçektir ki, yapılacak her tanım ve kavramlaştırma ister istemez sorunun belli yönlerine dikkat çekerken bir başka yönünü de ihlal etmek durumundadır (Yapıcı, 2013:

20). Din psikolojisi dindarlık hususuna iç güdümlü dindarlık ve dış güdümlü dindarlık biçimiyle derinlemesine; bilgi boyutu, etki boyutu, ibadet boyutu, tecrübe ve inanç boyutu olmak üzere genişlemesine; iman, fikir, marifet olmak üzere uzunlamasına üç farklı açıdan yaklaşarak çalışmalar yapan bir alandır (Hökelekli, 2017: 74-77). Dindar bireylerin dini tutum ve davranışlarını belirlemede derinlemesine yapılan araştırmalarda Allport'un "iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ölçeği", Batson'un "*sorgulayıcı dindarlık ölçeği*" ve Fowler'ın "*inanç gelişim teorisi*" Din Psikolojisi alanında en çok kullanılan ve en önemli ölçme araçları arasında ilk sırada gelmektedir (Topuz, 2011: 176).

Din psikoloji alanında geliştirdiği dindarlık tiyolojileriyle önemli bir yere sahip olan Allport (Yapıcı, 2002: 93) dinin, bireylerin kişilik oluşumunda çok önemli bir rol üstlendiğine vurgu yapmış ve sırasıyla "*olgunlaşmış-olgunlaşmamış*", "*içselleşmiş-kurumsallaşmış*" ve en son haliyle de "*deruni ve dış beklentiye dayalı*" dindarlık tiplerini tanımlamaya çalışmıştır. Deruni ve dış beklentiye dayalı dindarlık tiplerinin diğer iki dindarlık tiplerini de içine alarak en kapsamlı halini aldığı görülür. Allport deruni dindarlık (*iç güdümlü dindarlık*) tipinde olanların olgunlaşmış dini duyguya sahip olduklarını, dinin bu kişiler için içsel motivasyon kaynağı olduğunu, inançlarını içselleştirdiklerini, dini referanslarla hayatlarını şekillendirip yaşamlarını sürdürdüklerini, dine karşı çıkarıcı ve faydacı bir yaklaşım sergilemediklerini, dinin asıl mesajını anlayıp yaşayan, dini hayatın amacı olarak gören kişiler olduklarını ifade eder. Dış beklentiye dayalı dindarların (*dış güdümlü dindarlık*) ise, olgunlaşmamış dini duyguya sahip olduklarını, dini kendi benlik ve istekleri doğrultusunda evirerek çıkarıcı ve faydacı bir yaklaşım sergilediklerini, arzularına ve hedeflerine ulaşmada, saygınlık ve statü elde etmede dini bir araç olarak kullanmaktan çekinmeyen kişilikte olduklarını belirtmiştir (Kayıklık, 2003: 133-134).

### 3. Dindarlık ve Hiddet kontrolü ilişkisi

İslam dininde hiddet kavramı Allah tarafından yaratılış itibarıyla bireyin fitratına yerleştirilmiş bir duygu olarak telakki edilmektedir. Kur'an'da ve pek çok hadiste bu duygunun hem olumlu hem de olumsuz özelliklerine değinilmiş ancak bu duygunun genelde olumsuz bir nitelik taşıdığı sonucuna varılmıştır. Hiddet konusunda aşırılığa gitmeden bu konuda uyarılar yapılmış ve bunun itidalli bir biçimde olması gerektiği vurgulanmıştır. Öncelikle dini ve millî değerler olmak kaydıyla bireyin canına, malına, namusuna ve meşru özgürlüğüne yönelik sataşmaların olduğu durumlarda gösterilen hiddetin yerinde bir tepki olduğu konusunda pek çok bilgiye yer verilmektedir. Fakat bireysel ve dünyevi menfaatlerden dolayı ortaya çıkan hiddet duygusuna kapılarak hızlı bir biçimde hüküm verilmesi de hoş görülmemiştir (Üzüm, 2023: 84).

Din bireyin ruhsal sağlığını muhafaza eden, davranışlarını kontrol etmesini sağlayan en temel dinamiklerden birisidir. Din, önemli yaşamsal kriz zamanlarında sağladığı manevi destek sayesinde hiddet, umutsuzluk, depresyon

ve yalnızlık duyguları ile baş edilmesinde yardımcı olmaktadır. Dindarlık ise, kişi için standartlar sağlamak suretiyle bireyin kendine hâkim olmasını kolaylaştırmaktadır. Din, diğer taraftan kişinin gerçekçi bir biçimde kendini gerçekleştirmesini sağlamak için gerekli güdülerle kendini kontrol mekanizmasını çalıştırmaktadır. İnsanlarda tabiatları gereği hırs, hiddet, şiddet gibi duygular bulunmaktadır. İnsanlar çoğu zaman çevresel tahrikler veya nefislerinden ötürü duygusallığın esiri olup şiddet ve öfke dolu davranışlar sergileyebilirler. Dindarlık ise kişinin davranışlarını kontrol etmesine yardımcı olmaktadır (Karşlı, 2012: 61).

İslam dininde yer alan mistik hareketlerden biri olan Tasavvuf düşüncesine göre nefsin en önemli faktörü hiddet duygusudur. Tasavvufta bireyin kalbinin hiddet, kıskançlık ve haset gibi duygulardan arındırılması amaçlanmaktadır. (Thomas, 2006:77). Allah'ın rızasını kazanmak için O'nun emri altına girerek buyruklarına sıkıca sarılmak ve yasaklarından kaçınma anlamına gelen Takva da hiddeti kontrol etmede önemli bir yardımcıdır. Birey Takva ile birlikte hoşgörü ve anlayış tutumlarını kabul eder (Kutup, 1968: 453). Dindar insanların ahlaki özelliklerinden birisi olan hoşgörü ve anlayış, hiddet duygusunun ortaya çıkmasını engelleyen önemli bir niteliktir. Anlayışlı olmanın ön şartlarından birisi Yunus Emre'nin "Yaratılanı hoş gördük, Yaratan'dan ötürü" beytiyle ifade ettiği üzere insanları sevip saymaktır. Bunun için İslâm Dini, insanlar arasında bir sevgi ve saygı ortamı oluşturmayı hedef almaktadır. Allah hiddetini yenmesini bilenlere insana şefkatle davranıp iyilikte bulunanlara bağışlamasını söz vermiştir (Bakara, 2/185). İbadetler, kişinin ruh sağlığının korunmasında, bireye dengeli bir kişilik kazandırmada şefkat ve merhamet duygularını güçlendirmede ve iradeyi kuvvetlendirmesinde önemli rol oynamaktadır (Peker, 2000:115-117).

Hiddet duygusu, sağlıklı bir biçimde ifade edilemediğinde ruhsal ve fiziksel bir takım rahatsızlıklara neden olmaktadır. Yoğun olarak yaşanan ama ifade edilemeyen hiddet kişinin enerjisini tükettiği gibi davranışlarını da kontrol etmesini güçleştirir. Bastırılarak içe atılan hiddet, ülser, migren ve yüksek tansiyon hastalıkları gibi bazı psikosomatik rahatsızlıklara sebebiyet verir (Sayar, 2006: 64). Dini inanç hiddet ile başa çıkmada önemli bir fonksiyondur. Zira gündelik yaşamımızda hiddet çoğu zaman karşılaştığımız bir duygudur. Dini inanç yaşamın zorluklarını yenmeye yarayan anlamlara sahiptir. Bireyin zorlukların üstesinden geleceği inancı çok önemlidir. Din, bununla beraber bireye karşılaştığı sıkıntı ve zorlukların karşılığını ödül olarak alacağını da taahhüt etmektedir (Kula, 2002: 241). Bu konuda yapılan çalışmalar dinin insanın hem bireysel hem de toplumsal hayatında karşılaştığı maddi ve manevi sorunların üstesinden gelinmesinde önemli fonksiyonunun olduğunu ortaya koymuştur (Koenig, 1998: 111-126; Özkan, 2008). Dinin ruh sağlığına pozitif katkısı bulunmaktadır. Zira bu hususta yapılan çalışmalara bakıldığında Allah'a olan imanın ve bağlılığın artmasıyla birlikte kişide öz saygının ve psikolojik mut-

luluğun arttığı, umutsuzluk, depresyon, anksiyete, kaygı ve intiharın düştüğü ortaya konmuştur (Yapıcı, 2013: 307-316; Hayta, 2000: 498).

Psikoloji biliminde hiddeti azaltma ve kontrol altında tutma becerilerinin kazandırılmasına yönelik bilişsel ve davranışsal olmak üzere bir takım tekniklere ve yaklaşımlara yer verilmektedir. Bireysel farklılıklara ve içinde bulunulan şartlara göre farklılık gösteren bu yöntem ve teknikler tespit edilirken bireyin yaşam tarzına uygun olanı seçmesi ve seçtiği yöntemi uygularken günlük hayatında sıkıntı çekmemesi önemli kriterlerdendir. Psikolojinin hiddet kontrolü üzerinde sunduğu bu baş etme yöntem ve teknikleri incelendiğinde buna benzer tekniklerin Kur'an'da ve sünnette de tavsiye edildiği görülmektedir. Birbirleri ile örtüşen bu teknikler bilişsel ve davranışsal yöntemler olmak üzere iki kategoride ele alınabilir (Üzüm, 2023: 89-90).

### 3.1. Bilişsel Yöntemler

Bilgiye veya bilince dayalı başa çıkma süreçleridir. Hiddet duygusunun ne olduğu, faydalı ve zararlı yönlerinin farkına varılması, kontrol ve başa çıkma yollarını bilme durumudur. Bu durumlar hem hiddetten önce hem de hiddet anında başvuru çareleri olarak nitelendirilebilir. Mesela, tıpta koruyucu hekimlik kişinin sağlıklı olmasını sağlıyorsa, hiddet konusunda bilgili ve bilinçli olma da hiddeti önlemeyi ve onu kontrol etmeyi sağlar (Yeğin, 2010: 249). Bu çarelerden birincisi hiddetine hâkim olanlarla ilgili olarak Allah'ın verdiği ödül veya mükafatı, övgüyü ve O'nun rızasını kazanmayı düşünmektir. Zira hiddeti kontrol altına alanlar ve onu yenenler Kur'an'da övülmekte ve şöyle denmektedir: *“Onlar bollukta ve darlıkta infâk ederler, öfkelerini (gayz) yutarlar ve insanların kusurlarını affederler, Allah iyilik yapanları sever.”* (Âl-i İmran, 3/134). Yine bir başka ayette de; *“büyük günahattan ve fuhşiyâttan kaçınıp öfkelenedikleri (gazap) zaman da bağışlayıcı olanlar”* (Şûra, 42/37). Kini, kızgınlığı ve düşmanlık duygusunu yöneterek affi öne çıkarmak, ahlâkın temel değerlerinden birini teşkil etmekte, olgun bir insan olmanın da zirve noktasını oluşturmaktadır. Elmalılı, bu âyette geçen öfkeyi yutmayı; zarar gördüğü kimselere karşı gücü yettiği halde intikâma kalkışmamak, hoş olmayan bir hal göstermeyip, hazmetmek ve sabretmek olarak açıklamaktadır (Yeğin, 2010: 249).

Bir diğer husus da hiddet sonrasında meydana gelebilecek olumsuzluktan dolayı Allah'ın kendisine vereceği cezayı düşünmektir. Hiddetle kalkmanın zararları oturacağını bilmektir. Bunlardan başka ahiret inancı ve ölüm gibi olayları düşünmek de hiddetin önlenmesinde bir tampon vazifesi görmektedir. Zira ölüm insan için en büyük nasihattir. Sabır duygusu da hiddeti önlemenin yollarından birisidir. Zira Allah'ın sabredenlerle beraber olacağı düşüncesi kişiyi hiddete karşı korumaktadır. Yine sevgi unsuru da burada önemli bir fonksiyondur. Zira kalbi sevgi ile dolu bir insanın hiddetlenmesi zordur. Tevhid düşüncesi de hiddeti önlemenin bilişsel yollarından birisidir. Tevhid Allah'tan başka ilah olmadığına gerçek failin Allah olduğuna gönülden inanmak ve ka-

bul etmektir. İnsan bir başkasından hoşuna gitmeyen bir davranışla karşılaştığında “Allah isteseydi bu olmazdı” düşüncesini aklına getirir ve bu durum onun öfkelenmesini önler. Bu da bilişsel süreçlerle ilgili bir durumdur.

### 3.2. Davranışsal Yöntemler

Bunlar davranışa yönelik uygulamalardır. Hz. Muhammed, hiddetlenen kişilere hiddetlerinin üstesinden gelebilmeleri için bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyeleri şu şekilde sıralayabiliriz: a) Susmak ve cevap vermek: Hz. Muhammed bir hadiste: “Öfkelendiğin zaman sus, ses çıkarma, yine öfkelenirsen ikinci defa sus.” (Beyhâki, 1990: 309). Demıştır. Buradaki susmak çaresiz kalmak demek değildir. Zira hiddetten dolayı doğabilecek zararları engellemeye yönelik bir davranış biçimidir. b) Abdest almak: Abdest almak hiddetin önlenmesinde hem kolay hem de en çok tercih edilen bir yöntem olarak bilinir. Bu konuda Hz. Muhammed şöyle bir nasihatte bulunmuştur: “Öfke şeytandır, şeytan da ateşten yaratılmıştır. Ateş ise su ile söndürülür. Öyle ise, biriniz öfkelenince hemen kalkıp abdest alsın.” (Nevevi, 1997). Burada hiddet duygusunun ateşten yaratılmış olması nedeniyle insanın ilk ve baş düşmanı olan şeytanın da ateşten yaratılmasının bir arada zikredilmesi dikkate şayanıdır. Bununla beraber suyun hiddetli insan üzerinde yapacağı sakinleştirici etkiye de vurguda bulunmaktadır. Buna ilaveten insanın akıl kontrolünün yok olarak şeytanın elinde oyuncak olacağı belirtilerek bu durumdan kurtulmak için abdest almak öğütlenmiştir. Zira Gazali’ye göre şeytan hiddetli insanla bir çocuğun top oynadığı gibi oynar (Gazali, 1989: 374). Ayrıca abdest almak hiddetin bedensel bazı etkilerinden bireyi koruma amaçlı da olabilir. Nitekim başka bir şeylerle meşgul olmak bireyi hiddet davranışı sergilemesinden alıko-yacaktır (Yeğin, 2010: 254). c) Toprakla temasta bulunmak: Hz. Muhammed, hiddetin insanın kalbinde bir kor parçası olduğunu belirten hadislerinde hiddetlenen kimsenin toprağa temas etmesini öğütler. d) Zikir ve Duada bulunmak: Dua, Allah ile insan arasında iletişim kurulan özel bir davranış biçimidir. Diğer bir ifadeyle dua, insanın yaratıcısıyla devamlı bir biçimde iletişimde bulunduğu bir ibadet çeşididir. Bu konuda yapılan çalışmalar göstermiştir ki, dua etmenin hem ruhsal hem de fiziksel rahatsızlıklara faydalı olduğu tespit edilmiştir. Dua eden kişi rabbine karşı sürekli ümit besler.

Hz Muhammed Hz Aişe’ye hiddetlendiği zamanlarda şu şekilde dua etmesini tavsiye etmiştir: “Ey Muhammed’in Rabbi olan Allah’ım! Günahlarımı bağışla, kalbimin kinini gider, fitne ve sapıklıklarından beni koru!” (Gazali, 1989: 389). İslam alimleri bu konu hakkında bazı tavsiyelerde bulunmuşlardır. Zira Gazali hiddet ile baş edebilmede öncelikle Allah’ın isimlerinden hareketle zikre dayalı bir telkini önererek hiddetin heyecanı zamanında yatıştırmak için Allah’ın isimlerinden ‘Ya Afüvvü’ (çokça affeden), ‘Ya Halîmu’ (yumuşak huyluluk sahibi) isimlerini devamlı bir şekilde tekrar etmeyi nasihat eder (Gazali, 1989: 118).

Bütün bu davranışsal yöntemler kişinin hiddet duygusunu farklı yönlere kanalize ederek kişiye hiddet kontrol etme imkânı sağlamaktadır. Böylece bedene ve ruha verilen maddi ve manevi zararlar da önlenabilmektedir. Ruh ve beden için çok faydası olan bu uygulamaların psikolojik travmaya karşı bedenin elektriğini aldığını ve bireyi huzura kavuşturduğunu söyleyebiliriz (Yeğin, 2010: 255).

### **Sonuç**

Sonuç olarak hiddet, sağlıklı olarak ortaya çıktığında oldukça yerinde bir davranış iken kontrol edilemediği zaman ise hem bireye hem de çevresine oldukça zararları dokunan bir duygu durumudur. Bu duygunun iyi yönlere yönlendirilmesi gereklidir. Hiddetle başa çıkmak için dini referanslardan yararlanmak da önemli ve gerekli bir davranış biçimidir. Hayatımız süresince ortaya çıkan hiddet davranışlarına hem çıkmadan önce hem de çıktıktan sonra engel olmak hiddetin önlenmesinde oldukça önemlidir. Bu süreçte bireyin kendisini tanıması ve olumlu veya olumsuz özelliklerinin farkına varması öncelikli hedef olmalıdır.

Bireyin hiddet duygusunu kontrol altına alması elbette önemli bir fazilettir. Zira birey bu faziletli ve erdemli davranış sayesinde kendisini zararlı faktörlerden korur. Hiddet durumunda kendini kaybetmemek, iradesine sahip çıkmak ve nefsanî arzularına ket vurmak büyük bir çaba ve gayret gerektirir. Çünkü birey hiddetliken nasıl ve ne şekilde davranacağını bilemez. Kendinden haberi olmaz. Bu yüzden o hem saldırgan hem de olumsuz bazı davranışlar sergileyebilir. Bu yüzden hiddet kontrolü önemli bir davranış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla yaptığımız bu çalışmada dinin hiddetle başa çıkmada bize sunduğu materyalleri din psikolojisi açısından incelemeye çalıştık. Zira bireye zarar verebilecek hale gelen hiddetle mücadeledeki psikolojik tedbirlerin yanı sıra din de bu negatif duyguyla başa çıkmasında hayatı daha sağlıklı ve kaliteli yaşamaya yönelik önemli katkılar sunmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Beyhâki, Ebu Bekir Ahmed bin Hüseyin. (1990). *El-Câmiu li Şuabi'l-İman*, (Tahkik: Ebu Hacir M.Said), Beyrut.
- Budak, Selçuk (2003). *Psikoloji Sözlüğü*, 2. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Büyükbayraktar, Çağla (2011). “Üniversite Öğrencilerinde Mükemmeliyetçilik ve Öfke İlişkisi Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya
- Cox, J. L., & Etmek, K. İ. (2004). *Din Fenomenolojisine Giriş*. Çev. Fuat Aydın, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Cüceloğlu, Doğan (1993). *İnsan ve Davranışı*, 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eckhardt, Christopher, Bradley Norlander And Jerry Deffenbacher (2004). “The Assessment Of Anger And Hostility: A Critical Review”, *Aggression And Violent Behavior*, 9 (1), 17-43.
- Fromm, Erich (2016). *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, 1. Baskı, Çev: Şükrü Alpagut, İstanbul: Say Yayınları.
- Gazâlî, Muhammed bin Ahmed. (1989). *İhyâu Ulumiddin*, (Terc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gebeş, Hüseyin (2011). “Akran Eğitimi İle Desteklenen Öfke Kontrolü Eğitiminin Lise Öğrencilerinin Öfke Kontrol Becerilerine Etkisi”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana.
- Günay, Ü. (2006). Dindarlığın Sosyolojisi. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, 1, 1-60.
- Hayta, Akif (2000). “U.Ü İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *U.Ü.İ.F.Dergisi*, C.9, S. 9, Bursa.
- Hökelekli, Hayati (2017). *Din Psikolojisi*, 13. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karlı, N. (2012). *Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Tecrübi Bir Araştırma*. *Ekev Akademi Dergisi*, 16, 50.
- Kayıklık, Hasan (2003). “Allport’a Göre Dini Yaşayışa Gelişimsel Bir Açılım”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5 (15), 121-138.
- Kayıklık, Hasan (2006). “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19 (3), 491-499.
- Koenig, Harold G. (1998). *Handbook of Religion and Mental Health*, USA: Acedemic Pres.
- Kula, Naci. (2002). *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, /1, ss.234-255.
- Kutup, Seyyit (1968). *Fizilal'il-Kur'an*, İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Maslow, Abraham (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 1. Baskı, Çev. Okhan Gündüz, İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.

- Morris, Charles G. (2002). *Psikolojiyi Anlamak*, 3. Basım, Çev. Belgin Ayraşık ve Melike Sayıl, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Nelson, Jones Richard (1982). *Danışma Psikolojisi Kuramları*, 5. Basım, Çev. Füsun Akkoyun, İstanbul: Nobel Yayınevi.
- Nevevi, *Riyazü's Salihin*. (1997). (Terc., M.Yaşar Kandemir ve arkadaşları...), İstanbul: Erkam Yayınları.
- Özkan, Ayşe Nur. (2008). *Dini Motiflerin Öfke Kontrolü Üzerindeki Etkisi*, M.Ü.Sos.Bil. Enst, İstanbul (Y.Lisans Tezi)
- Özmen, Ahmet (2006). “Öfke: Kuramsal Yaklaşımlar ve Bireylerde Öfkenin Ortaya Çıkmasına Neden Olan Etmenler”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 39 (1), 39 - 56.
- Öztürk, M. (2022). Öfke Kontrolünde Allah ve Ahiret İnancının Etkisi (Habil-Kabil Örneği). *Diyanet İlmî Dergi*, 58(1), 33-60.
- Peker, Hüseyin, (2000). *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası.
- Sayar, Kemal, (2006). *Ruh Hâli*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Thomas, Sandra S. (2006). *Cultural and Gender Considerations in The Assessment and Treatment of Anger-Related Disorders, Anger-Related Disorders: A Practitioner's Guide To Comparative Treatments*. Editör: Eva L. Feindler. New York: Springer Publishing Company.
- Thomas, Sandra P. And Williams, Robert L. (2003). “Perceived Stress, Trait Anger, Modes Of Anger Expression, And Health Status Of College Men And Women”, *Nursing Research*, 40 (5), 303-307.
- Topuz, İlhan (2011). “Dindarlık Tipolojilerini Belirleme Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerlilik Ve Güvenirlilik Çalışması “Gazali'nin Anlayışına Göre”, *Marife Bilimsel Birikim Dergisi*, 11 (3), 175–189.
- Üzüm, A. (2023). *Dindarlık, Bilişsel Esneklik ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yapıcı, Asım (2002). “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 75–117.
- Yapıcı, Asım (2013). *Ruh Sağlığı ve Din-Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 3. Baskı, Adana: Karahan Kitapevi.
- Yavuz, K. (1982). Din Psikolojisinin Araştırma Alanları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5).
- Yeğin, H. İ. (2010). Öfke Duygusu ve Dinî Açından Baş Edebilme Yolları. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2), 235-258.





## Bölüm 5

### **MİR'ÂTÜ'L-UŞÛL'ÜN KAYNAKLARI - I<sup>1</sup>**

*Hasan ÖZKET<sup>2</sup>*

---

1 Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD İslam Hukuk Usûlü ve Tarihi BD'da 1992 yılında Mustafa Baktır danışmanlığında tamamlanan *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları* adlı Yüksek Lisans Tez'inden "Kaynaklar" kısmının "Usûl Eserleri" gözden geçirilerek geliştirilmesiyle oluşturulmuştur. Anılan tez ve bu çalışma daha önce kitap, makale veya tebliğ biçiminde tamamı ya da bir kısmı hiçbir yerde yayınlanmamıştır.

2 Dr. Öğr. Üyesi. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hozket@gmail.com. Orcid ID: 0000-0002-6193-4363.

## GİRİŞ

*Mir'atü'l-uşûl*,<sup>1</sup> XV. asır Osmanlı ilim adamlarından Molla Hüsrev diye ünlenen Muhammed b. Ferâmerz b. Ali'nin (ö. 885/1480) usûlü'l-fikh<sup>2</sup> ilmi alanındaki, yine kendisine ait *Mirkâtü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* adlı muhtasar eserine yaptığı şerhin adıdır.<sup>3</sup> Veciz bir üslup ve kurucu yaklaşımla kaleme alınan *Mirkât*, devrin İslâm düşünürlerinin yeni sentezlere yöneldiği hareketli bir dönemin (Görgün, 2003) ürünüdür. Bu çalışmada her iki esere kaynaklık eden usûl eserleri konu edilecek, ekollere göre kronolojik biçimde sıralanacaktır.<sup>4</sup> Müellifin, (tahminen 1430 yılları öncesinde yazdığı) *Mirkât*'ı, devrin uleması tarafından yapılan ağır tenkitler nedeniyle uzun müddet yastık altında beklettikten sonra (Hüsrev, 1317: 4)<sup>5</sup>, şerh ettiğini belirtir (şerh 1446 yılında bitmiştir). Müellif eserinde, Ebû'l-'usr diye bilinen Ebû'l-Hasen Fahrû'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma 'rifeti'l-uşûl* adlı eserine vurgulu biçimde özel önem atfettiği görülmektedir (Hüsrev, 1317: 3). Bununla birlikte *Mirkât*'ta on

1 Bu eser İstanbul: 1217, 1262, 1272, 1273, 1282, 1296, 1304, 1310, 1321 tarihlerinde basılmıştır. Ayrıca Kahire: 1289'da basılmıştır.

2 Usûlü'l-fikh terimi Ebû Hanîfe'ye isnat edilen 'fikh' terimi tanımı bağlamında değerlendirildiğinde genel manada İslâm Düşünce Sistemi anlamına gelen ilmin özgün adı olma kanaatini vermektedir. Nitekim anılan tanım hakkında mezhebin sonradan gelenlerince yapılan değerlendirmelerde, fikhî bu genel anlamın yanında alan tanımı için 'amel' kelimesinin eklendiği görülmektedir. Böylece kelam, tasavvuf ve ahlak gibi ilimler dışarıda tutulmak üzere sadece 'hukuk' alanıyla ilgili olarak ele alındığı belirtildiği bilinmektedir. Kuşkusuz bir gereksinimden kaynaklanan ve alana indirgenliği görülen bu ayırım, genel alanda yer alan o zamanın ve sonradan gelişen diğer ilimleri yadsımaz. Gerçekte diğer alanlarla iç içe geçmiş biçimde yaşanan hayat hakkındaki 'önermeler' baki kalmak suretiyle hukuk açısından nesnel bir maddi olguya dayandırılması gereken 'hüküm' arayışı olduğu görülmektedir. Ayrıca dışarıda tutulduğu belirtilen alanların hükümler arasında diyanî-kazaî ve itikadî biçimde ayırım yapılarak yer verildiği de bilinen bir gerçektir. Diğer taraftan usûlü'l-fikh bir başka ihtiyacı yani olaylara tümevarım ve tümdengelim şeklindeki bakış açılarını karşılamak üzere lakap ve terkip olmak üzere iki ayrı kabulle tanımlanmaktadır. Böylece, fukaha/tümevarım ve mütekellimin/tümdengelim bakış açılarına göre şekillenen ve oluşan iki ekol oluşmuştur. Lakap tanımı, ilmin konusunun delil ve hüküm olarak birbirlerini desteklediğini anlatan bir tanımdır ve ilmin özgün adı olarak kabul edilir. Fukaha ekolünün çoğunlukla bu kanaatte olduğu ifade edilmektedir. Terkip tanımı ise sadece Kitap ve sünnet gibi nakli ile icma ve kıyas gibi akli olmaları açısından fikhin asıllarını/delillerini konu edindiği kabulüne dayanmaktadır. Bu, ilmin konusunun sadece deliller olduğu kabul eden ve tümdengelim çağrıştıran mütekellimin ekolü ilim adamlarının çoğunluğunun bu kanaatte olduğu öne çıktığı belirtilmektedir. Ayrıca bu ekolde her ne kadar delil öncelikli olsa da, -fukaha ekolünde olduğu gibi- delillerden önce hükümlere yer vermekte oldukları görülmektedir. Sonuç olarak, konu esaslı bu paradigma farklılığı çoğu zaman bu ilmin dilimizdeki yazılı metinlerinde ve anlatımında gözden kaçtığı söylenebilir. Bu nedenle bu çalışmada 'usûlü'l-fikh' terimi lakap kabul edilerek yapılan anlatımlarda, 'fikhî usûlü' terimini de konusunun sadece deliller olduğunu kabul eden anlatımlar için kullanılmasına dikkat edilecektir. Ayrıca bu vesile ile bu kullanımın alanında bir öneri olarak sunulması da uygun görülmektedir. Nitekim müellif *Mir'atü'l-uşûl*'de lakap tanımından yana tavrını belli ettiği gibi, fukaha yani tümevarım metodunu takip edenlerin çoğunluğunun da bu anlayışta oldukları bilinmektedir.

3 Bu eser İstanbul 1262, 1267, 1273, 1275, 1288, 1290, 1291, 1305, 1307, 1308, 1310, 1311, 1321, 1331 tarihlerinde basılmıştır. Ayrıca Kahire 1320'de basılmıştır.

4 Üç ayrı çalışma şeklinde planlanan bu tezin ilki usul -ki, bu çalışmadır-, ikincisi usul dışındaki eserler, üçüncüsü ise eserin içeriği konuları hakkında olacaktır.

5 Müellif bu durumu, "tabiatlara haset ve inadın galebe çaldığı bir zaman" şeklinde ifade etmektedir.

dördü usûl, on dördü furû' eseri olmak üzere toplam yirmi sekiz kaynak olarak kullandığı kitap isimlerinin yazıldığı -sözü edilen tenkitlere cevap mahiyetinde olduğu kanaati uyandıran- şerh esnasında özellikle ifade etmektedir. Ayrıca *Mir'ât*'ta geçen kaynaklarla beraber çoğunluğu fukaha/(tümevarım) metoduna ait olmak üzere muhtelif alanlardan yetmiş üzerinde eserden yararlanılmış olduğu görülmektedir (Hüsrev, 1317: 7-10).<sup>6</sup>

### 1. Eserin önemi ve üzerinde yapılan çalışmalar

Fatih Sultan Mehmed'in hocalarından biri olan Molla Hüsrev, onun "zamanımızın Ebû Hanifesi" biçimindeki iltifatına sahiptir. Osmanlı medreselerinde tedris edilen (Seyyid, 1333: 59; Cici, 2005: 222) bu şerh üzerine, çoğu basılan yirmiyi aşkın haşiye, talik, teshil ve tercüme çalışmalar bulunmaktadır. Usûlü'l-fıkh ilminde fukaha ve mütekellimin olmak üzere iki ayrı biçimde eserler verilmiştir. Bu esere, Ö. Nasuhi Bilmen'in her iki anlayışı birleştiren bir üçüncü yazım metodu olan memzûc eserler arasında yer verdiği görülmektedir (Bilmen, 1985: 42). Ayrıca *Mir'ât* esas alınarak yapılan ders takrir notlarından oluşan Osmanlıca ve bu eserin günümüz Türkçesine çevrilen çalışma bulunmaktadır.<sup>7</sup> Hasan Özket tarafından "*Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları*" adlı yüksek lisans tez çalışmasına konu olmuştur. Ayrıca eser ve müellif hakkında TDV İslam Ansiklopedisinde maddeler mevcuttur (Koca, 2020: 30/148). Modern dönemde usûlü'l-fıkh ilmi alanında sergilenen yeni arayışlar ve fonksiyonu bakımından gerekli mi, gereksiz mi, yeterli mi, değil mi<sup>8</sup> konularında tartışmalar gözlemlenirken, yakın zamanda biri akade-

6 Müellifin, edebî sanatlardan berâet-i istihlâl ile oluşturduğu tanıtım metninin cümleleri, gerçekte, erbabı için bir bilmeceye dönüştüğü açıktır. Kaynak olarak kullandığı "on dört tane usûl, on dört tane de furû'" olmak üzere yirmi sekiz adet kitap isminden seçili kelimelerin bulunduğunu" şerhte açıklama ihtiyacını duymaktadır. Ayrıca verdiği (14+14=28) sayı da dikkat çekmektedir. Fakat, müellifin bundan maksadının ne olduğunu belirtmediği görülmektedir. Belki de her bir eser grubunun ayın on dördü gibi aydınlatıcı olduğunu vurgulamaya çalıştığı kanaati uyandırmakla birlikte Usûlü'l-fıkh ilminin bir denge arayışı olduğunu anlatmak istediği hissini de vermektedir. Sözü edilen metnin çevirisi, usûl kitapları bold italik, furû' eserlerini de italik olarak işaret edilmesi suretiyle şu şekildedir: "Bu, usûl meselelerinin inceliklerine, akıl ve nakil *bihârının dürelerine* şamil bir mecelledir. Eksiklik sayılacak ibarelerden uzaktır. Basiret sahiplerince kabul görmüş işaretlerle süslenmiştir. Usûl *burhânının mizâmı* için *takvimdir*. *Mahsûlun hakâikının mustafâsına* ulaşmada *nâfi'dir*. Onun nazmı, *ihkâmla* birlikte *tenkih* ve kısaltmalardan *muğni'dir*. Manası, istenilenin *tebyîminde gâyedir*. *Keşfu'l-esrâr* (sırların keşfinde) *minhâcını tadvîh* için *menârdır*. Sözü *takriri* ve *tahkikinde* her şeyi bilen Melikin *inâye* ve tevfikine dayandım. 'Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl' adını verdim. Allah Teâlâ'nın *hidâye kenzinden kifâyesini, bidâye ve nihâyede* hatalardan *vikâyesini* talep ederim."; Bu kaydın kaynaklar biçiminde değerlendirilemeyeceğini belirtenler vardır. bk. Davut İltaş, Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtü'l-vusûl Molla Hüsrev'in Fıkh Usûlü 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2024), 38-41.

7 bk. B. H. (2019) Usûl-i Fıkh dersleri, (Naşir M. Çevik-K. Meral), 2. Baskı, İstanbul: Üçdal Neşriyat.  
8 bk. Erdem, S. (1997) "Yeni usul-i fıkh arayışları çerçevesinde bir metin: Hüseyin Naci ve lâik usul-i fıkh", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2/3, 213-223, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254314>; Yaman, A. (2019) "Fıkh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık, 57/ 25-46, <https://dergipark.org.tr/pub/maruiid/issue/52055/679183> (Erişim tarihi 04.06.2022); Duman, S. - Jabarı, S. (2020) "Çağdaş Dönemde Usûl-i Fıkhın Yenilenmesi Tartışmaları", *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1, 199-233, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1030147>.

mik olmak üzere iki adet Türkçe izahlı-şerhli tercüme çalışmaları yayınlanmıştır.<sup>9</sup> *Mirḳāt* metnine, geleneksel klasik usulde bir Arapça şerh çalışması da kitaplaşma sürecinde olduğu bildirilmektedir.<sup>10</sup>

## 2. Kaynaklar

Molla Hüsrev, eserini meydana getirirken, usûlü'l-fıkh ilmi alanında yazılmış, özellikle fukaha ekolü diye bilinen tümevarım metoduna göre ele alınan eserlerin metin ve şerhlerinin birçoğunu değerlendirmeye almıştır. Müellif, Maturidî<sup>11</sup> anlayışını önemli bulduğunu ve bu anlayışa yakın olduğunu kuvvetli bir şekilde yansıtmaktadır. Nitekim hüsn-kubh konusunda var olan Eş'ârî-Mutezilî uç noktaların arasını bilimsel manada sentezle telif etmiştir. Aklın ve naklin alanlarına göre bildirilenlere ve beyanlara her iki grubun doğrularına “bizden muvafakat edenler vardır” ifadesini kullanmıştır (Hüsrev, 1317: 116-117).<sup>12</sup> Kullandığı eserlerin bazılarının isim benzerliği nedeniyle sahibini belirtmiştir. Çoğu yerde sadece eser ismini zikrederek “filan eserde olduğu gibi” demekle yetinmiştir. Bunun yanında hiç eser zikretmeksizin “falana böyle söyledi” ifadesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Örneğin Cessâs<sup>13</sup> ismi zikredilmesine rağmen, eseri hiçbir yerde anılmamıştır. Bu, aldığı görüşü başkasının kitabından ona nispet ederek mi almıştır, yoksa müellifin diğer kitabından veya her ikisinden direkt mi yararlanmış, açık değildir. Bu şekildeki ihtimalli durumlara ayrıca işaretle yetinilecektir.

Müellifin, usûl alanından kullandığı kaynakları özellikle *Mirḳāt*’ta yer verdiği kitap isimleri ve şerh esasında *Mir’at*’ta belirttiği usûl eserleri olmak üzere ayrıma tabi tutulacaktır. Şerhte işaretle belirtilen listelemesine bağlı kalınacaktır.<sup>14</sup> Yine bu bağlamda, eserini dayandırdığı ve özel önem atfettiği el-Pezdevî’nin *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma’rifeti’l-uşûl* adlı eseri öne alınacaktır.

9 bk. Hüsrev, M. (2014) *Fıkıh Usûlü Mirḳätü’l-vüşûl Tercümesi ve Şerhi*, Haydar Sadıkoğlu, İstanbul: Özgü Yayıncılık.; Hüsrev, M. (2019). *Fıkıh Usûlü İzahlı Mirḳätü’l-vuşûl Tercümesi*, Davut İltaş, İstanbul: Muallim Neşriyat; Davut İltaş, Mirḳätü’l-vuşûl ilâ ilmi’l-usûl Mir’ätü’l-usûl fi şerhi Mirḳätü’l-vuşûl Molla Hüsrev’in Fıkıh Usûlü 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2024).

10 bk. [https://tr.wikipedia.org/wiki/S%C3%BCCleyman\\_Karag%C3%BClle](https://tr.wikipedia.org/wiki/S%C3%BCCleyman_Karag%C3%BClle) (Erişim Tarihi 04.06.2022). Karagülle, S. *Şerhu Mirḳätü’l-vüşûl (el-cedid)*, Ayrıca Karagülle hakkında bk. Karaman, H. (2008) *Bir Varmış Bir Yokmuş Hayatım ve Hatıralar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 3/129, 145.

11 bk. Yavuz, Y. Ş. (2003) “Mâtürîdiyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV), 28/65-175 <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye> (28.04.2024).

12 Nitekim hüsn-kubh konusunda var olan, tek tarafta bırakılınca uç sayılabilecek görüşleri telif eden ifadeleri dikkat çekmektedir. Müellif bu yargıya Orta Asya İslâm anlayışının, bir başka deyimle Orta Asya Hanefilik anlayışının etrafında şekillendiği Mâtürîdi fikirlerinden almaktadır. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus “bilgi kirlenmesi” biçiminde yansıyan atıflardır. Günümüz sosyal medyada kaynaksız atıflar şekliyle yapılan açıklamalar <https://www.dailymotion.com/video/x5yhl4b> örneği ciddi sorunlar oluşturmaktadır. Bunlardan biri Toynbee’ye atıfla kuzeyli-güneyli İslâm anlayışıdır. Bu bilgi yorum açısından içeriği doğru görülmele birlikte “bir kitapta” denilerek geçilmektedir. Fakat bu yargı kitaplarından teyit edilememektedir.

13 bk. Molla Hüsrev, *Mir’at’ül-usul fi şerhi mirḳätü’l-vuşul*. (İstanbul: Dersaadet, 1317), 53, 372, 373, 407.

14 bk. Molla Hüsrev, 8 vd.

Kitap isimleri meşhur adlarıyla metin ve şerhte geçtiği gibi başlık olarak verilecek, dip notta eserde geçtiği sayfalara işaret edilecektir. Ayrıca yanlarına esas isimleri de yazılacaktır.

Müellifin, *Mirkât* metninde berâet-i istihlâl sanatıyla sıraladığı ve şerh esnasında alanlarıyla birlikte gruplayarak listeleme ihtiyacı duyduğu eserlerin akabinde diğer eserler yer alacaktır.

## 2.1. Usûlü Fahrü'l-İslâm<sup>15</sup>

*Uşûlü'l-Pezdevî*, daha özel ve yaygın adıyla *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. Molla Hüsrev, Ebü'l-Hasen Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'nin usul alanında önemli ve muteber sistematik bir eser olduğundan bu kitabı esas aldığını vurgulamaktadır (İbn Kutluboğa, 1992: 68; Taşköprüzade, 1968: 2/185). Hanefî mezhebinin usul konusunda kurucu yaklaşıma yazılmış temel kaynaklardan biri olan bu eser üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan biri Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) dört ciltlik *Keşfu'l-Esrâr* adlı şerhidir. Bu şerh, beraberinde Pezdevî'nin metni olmak üzere Kahire 1307 ve İstanbul 1308'de basılmıştır. Bir diğer şerh ise Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfi fi şerhi uşûli'l-Pezdevî* adlı çalışmasıdır. Bu çalışma da *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî* adıyla Fahreddin S. M. Kanet tarafından Riyad'da 1422/2001 tarihinde beş cilt halinde yayımlanmıştır. Ayrıca, çeşitli kütüphanelerde biri Molla Hüsrev'in olmak üzere yedi şerh, üç haşiye ve bir hadis tahrir çalışmaları tespit edilmiştir (Bedir, 2007: 34/164-166). Molla Fenârî'nin (1350-1431) tamamlanmamış şerhi ve Şafî'î mezhebine mensup alimlerden Ebü'l-Mekârim Ahmed b. Hasan el-Çarperdi'nin (ö. 746/1346) şerhi olduğu da aktarılmaktadır.<sup>16</sup> Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) hadis tahrir çalışması Said Bekdaş tarafından yapılan tahkikle *Usûlü'l-Pezdevi* sonradan isimlendirmeye *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl* müstakil şekilde Beyrut'ta 2016 yılında yayımlanmıştır.<sup>17</sup>

## 2.2. *Mirkat*'ta geçenler

### 2.2.1. *Takvîm*:<sup>18</sup>

*Takvîmu'l-edille*: Müellif, bu eseri kitap ismiyle zikrettiği<sup>19</sup> gibi, sahibinin ismiyle de atıfta bulunmuştur.<sup>20</sup> Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden ve 'İlm-i Hilâf'ın kurucusu sayılan Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî diye bilinen Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) usûlü'l-fıkha ait eseri-

15 bk. Molla Hüsrev, 3, 101, 117, 323.

16 bk. Mustafa b. Abdillâh eş-Şehîr Hâci Halife ve Kâtib Çelebi, *Kitâbu Keşfü'z-zunûn 'an esaâmiyi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (İstanbul: Ma'arif Vekaleti 1941-43), 1/112 vd.

17 <http://www.almeshkat.net/books/archive/books/usool-bzdwi-bkdash.pdf> (Erişim Tarihi 21.10.2022)

18 bk. Molla Hüsrev, 8, 10, 101, 606.

19 bk. Molla Hüsrev, 8, 10, 606.

20 bk. Molla Hüsrev, "...kavlu Ebî Zeyd..." 101.

dir.<sup>21</sup> Pezdevî'nin de şerhi bulunduğu belirtilen<sup>22</sup> bu eser biri Halîl Muhyiddin el-Meys tarafından Beyrut'ta 1412/2001'de, diğeri Adnân el-Alî tarafından Beyrut'ta 2006'da olmak üzere baskıları yapılmıştır. *Takvîmü uşûli'l-fikh ve tahdîdü edilleti's-şer'* adıyla da Abdülcelîl Atâ el-Bekrî tarafından Dımaşk-Trablus'ta 2005'te basılmıştır (Bedir M., 2010: 39/ 493-494 ). Hacer Yetkin'in "Hanefî Usulünün Kurucularından DEBûsi ve Usul Anlayışı" adlı doktora çalışması M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları tarafından İstanbul'da 2018'de basılmıştır.

### 2.2.2. Burhân<sup>23</sup>

*el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Şafî'î alimlerinden İmamü'l-haremeyn diye bilinen Abdul Melik b. Abdullah b. Muhammed el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) fikh usulüne ait eseridir (es-Subkî, 1385: 5/165). Dört adet şerh çalışmasının tespit edildiği belirtilmektedir. Muhakkik Salah b. Muhammed b. 'Uveyde tarafından Beyrut'ta 1418/1997'de 2 cilt olarak yayımlanmıştır. Ayrıca Abdü'l-azîm ed-Dîb tarafından *el-Burhân* Devha'da 1399'da iki cilt olarak yayımlanmıştır.<sup>24</sup>

### 2.2.3. Mîzân<sup>25</sup>

*Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Hanefî âlimlerinden Muhammed b. Ahmed Alauddin es-Semerkandî'nin (ö. 538/1144) usûlü'l-fikh ilmine ait eseridir.<sup>26</sup> M. Zekî Abdü'l-ber tarafından Devha'da 1404/1984'de ve Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî tarafından Bağdat'ta 1407/1987'de neşredilmiştir (Günay, 2009: 36/470-471 ).

### 2.2.4 Mahsûl<sup>27</sup>

*el-Mahşûl fî 'ilmi 'uşûli'l-fikh*, Fahrüddin er-Râzî'nın (ö. 606/1210) Abdulcabbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*'ini, Hüseyin el-Basri'nın (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'ini, İmamü'l-haremeyn'in *el-Burhan*'ı ve Gazali'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı olmak üzere dört eserden istifadeyle meydana getirdiği eseridir.<sup>28</sup> On civarında ihtisarı bulunan bu eserin şu şerhleri vardır. Şehâbuddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahşûl* adlı

21 bk. İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddin Kasım, Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye, (Bağdat: 1962), 36; Taşköprizâde, Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985), 2/184; Mustafa b. Abdillâh eş-Şehir Hâci Halife ve Kâtib Çelebi, Kitâbu Keşfü'z-zunûn 'an esaâmiyi'l-kütüb ve'l-fünûn, (İstanbul: Ma'arif Vekaleti 1941-43), 2/467; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs, el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye (Kahire: 1324), 100; Kehhâle, Ömer Rıza, Mucemu'l-Müellifin, Dımaşk, 6/96.

22 bk. Kâtib Çelebi, 1/467.

23 bk. Molla Hüsrev, 8, 10.

24 bk. Baktır, M. (1990), "el-Burhân fî usûli'l-fikh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi 16.02.2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-burhan-fi-usulil-fikh>

25 bk. Molla Hüsrev, 9,10, 67, 101-103, 117, 137, 312, 322.

26 bk. Kâtib Çelebi, 2/1916; Leknevî, 158; Kehhâle, 8/267.

27 bk. Molla Hüsrev, 9, 10, 662.

28 bk. Taşköprizâde, Miftah, 2/123; Katib Çelebi, 2/1615.

şerhi. Bu eser Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz tarafından Mekke-Riyad'da 1418/1997'de I-IX cilt olarak basılmıştır. Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Kâşif 'ani'l-maḥşûl* adlı şerhi. Bu eser de Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz tarafından Beyrut'ta 1419/1998'de I-VI cilt olarak basılmıştır. Safiyyüddin el-Hindî'nin (ö. 715/1315) *Şerḥu'l-Maḥşûl* adlı eseri (Koca, el-Maḥsûl, 2003: 27/391-392).

### 2.2.5. İhkâm<sup>29</sup>

*el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*, Şafi'î alimlerinden Seyfuddin el-Âmidî diye bilinen Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi Ali el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) fıkıh usûlü ilmine ait eseridir.<sup>30</sup> Müellif tarafından *Münteha's-sûl fî 'ilmi'l-uşûl* adıyla ihtisarı yapılmıştır. Ayrıca Mâlikî bir alim olan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muḥtaşaru'l-Müntehâ* adlı ihtisar çalışması, yine kendisinin oluşturduğu *Münteha's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel* adlı eserin de kaynakları arasında yer alır (Öğüt, 2000: 21/534-535). İlk kez Kahire'de 1914 yılında I-IV cilt olarak basıldıktan sonra farklı cilt sayısı ile çeşitli zamanlarda baskısı yapılmıştır.

### 2.2.6. Minhâc<sup>31</sup>

*Minhâcü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, Şafi'î alimlerinden Kadı Beydâvî diye bilinen Nasiruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) fıkıh usûlüne ait eseridir.<sup>32</sup> *Maḥsûl*'un ihtisarlarından *Hâsıl*, bu esere geniş çapta kaynaklık etmiştir. Şafi'î mezhebine ait bir usûl kitabı olmasına rağmen Hanefî âlimlerinin daha çok istifade ettikleri<sup>33</sup> bu eserin, otuzun üzerinde şerhi olduğu kaynaklarda belirtilmektedir (Koca, Minhâcü'l-vuşûl, 2020: 30/113). Müellifi, *Ḥakâ'iku'l-uşûl fî şerhi minhâci'l-vüşûl* adıyla ilk şerhi bizzat kendisi yapmıştır. Meşhur diğer şerhlerinden bazıları şunlardır: Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Şa'bân M. İsmâil tarafından Kahire'de 1401/1981'de ve Beyrut'ta (h.) 1404'te neşri yapılmıştır. Cemaluddin Abdurrahim el-İsnevî'nin (ö. 772/1371) şerhi<sup>34</sup> iki cilt halinde Bulak'ta 1316'da basılmıştır. Ayrıca, Muhammed Bahî el-Muti'î'nin (1854-1935) *Süllemü'l-vuşûl li şerhi nihâyetis'sûl* adlı haşiyesi ile birlikte Beyrut'ta I-IV cilt olarak basılmıştır.<sup>35</sup>

29 bk. Molla Hüsrev, 9, 10, 20, 21, 237, 238, 327, 438.

30 bk. Katib Çelebi, 1/17.

31 bk. Molla Hüsrev, 9, 10.

32 bk. Taşköprizâde, Miftah, 2/104; Katib Çelebi, 2/1878.

33 bk. Taşköprizâde, Miftah, 2/192.

34 bk. Kâtib Çelebi, 2/1879.

35 Süllemü'l-vuşûl li şerhi nihâyetis'sûl adlı eser, müellifi hakkındaki TDV İslâm Ansiklopedisi maddede yer almamaktadır. bk. Kallek, C. (1991) "Bahî, Muhammed", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: 4/488-489.

(29.08.2022). Aynı şekilde adı geçen eser basılmasına rağmen biyografisinde yer almadığı gibi TDV İslâm Ansiklopedisi İsnevî maddesinde yer almamaktadır. bk. Köse, S. (2001) "İsnevî", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: 23/160-161. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnevi> (29.08.2022).

### 2.2.7. Muğnî<sup>36</sup>

*el-Muğnî fi'l-Usûl*. Hanefî mezhebine mensup alimlerden Habbazî diye bilinen Celaluddin Ömer b. Muhammed el-Habbazî'nin (ö. 691/1292) fıkıh usulüne ait eseridir.<sup>37</sup> Alimler arasında meşhur olan bu eser Muhammed Mazhar Bekâ tarafından Mekke 1403'te neşredilmiştir. Biri, bizzat musannifin olmak üzere onun üzerinde şerhi bulunmaktadır. Alauddin Ali b. Mansûr el-Makdisî'nin (ö. 746/1346). Muhammed b. Abmed et-Türkmanî'nin (ö. 750/1349) *el-Kâşifu'z-zihnî fî şerhi'l-muğnî* adlı şerhi. Şih'abu'd-dîn Ebû'l-'Abbas Ahmed b. İbrâhîm el-'Ayıntâbî (ö. 767). Cemaluddin Mahmud b. Abmed el-Konevî (ö. 770/1368) *el-Münhî/el-Müntehî şerhu'l-muğnî*. Sirâcu'd-dîn Ebû Hafs Ömer b. İshak Ahmed eş-Şiblî el-Hindî el-Gaznevî (ö. 773). Ebû Muhammed Mansur b. Abmed b. Müeyyed el-Kâenî el-Harezmi'nin (ö. 775/1305). İbnu's-Sâiğ el-Hanefî (ö. 778). Alauddin Ali b. Ömer el-Esvedî'nin (ö. 800/1397).<sup>38</sup> Muhammed b. Yûsuf el-İsbîrî'nin (ö. 1194)<sup>39</sup> *el-Müstağnî* adlı şerhi.

### 2.2.8. Menâr<sup>40</sup>

*Menâru'l-Envâr*. Hanefî alimlerinden Nesefî diye bilinen Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hafızuddin en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usulüne ait eseridir.<sup>41</sup> Defalarca, birçok şerhleriyle birlikte basılmış olan bu eserin çeşitli alimler tarafından yapılmış meşhur ve muteber şerhleri vardır. Meşhur şerhlerinden bazıları şunlardır: Musannifin kendisinin yapmış olduğu *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Menâri'l-envâr* adındaki şerhi. Bu şerh Molla Civen'in *Nûrî'l-envâr* adlı şerhiyle birlikte Bulak 1316'da I-II, Beyrut 1406/1986'da I-II basılmıştır. Kıvamuddin el-Kâkî'nin (ö. 749/1384), Nasıruddin Ahmed b. Abdullah el-Konevî'nin (ö. 764/1362), Ekmeluddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384), İbn Melek'in (ö. 797/1395) (Baktır, 1990: 40-66) ve Mollâ Civen'in (ö. 1130/1718).<sup>42</sup>

### 2.2.9. Keşfü'l-esrâr<sup>43</sup>

Hanefî kurucu usûl kitaplarından *Usûlü'l-Pezdevî* adlı esere Alauddin Abdulaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) yapmış olduğu *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* adlı, ilim adamları tarafından muteber sayılan bir şerhtir.<sup>44</sup> Kahire 1307'de ve İstanbul 1307-1308'de dört cilt halinde yayımlanmıştır.

36 bk. Mola Hüsrev, 9, 10, 103, 609.

37 bk. İbn Kutluboğa, 47; Kâtib Çelebi, 2/1749; Leknevî, 151.

38 bk. Kâtib Çelebi, 2/1749; [https://archive.org/details/moghni\\_osoul/page/n12/mode/2up](https://archive.org/details/moghni_osoul/page/n12/mode/2up) (18.02.2022)

39 bk. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/915382>.

40 bk. Mola Hüsrev, 9, 10, 151, 661.

41 bk. Taşköprizâde, Miftâh, 2/188; Kâtib Çelebi, 2/1823; Leknevî, 101.

42 bk. Kâtib Çelebi, 2/1823.

43 bk. Mola Hüsrev, 9, 10, 97, 114, 117, 253, 273, 290, 302, 319, 320.

44 bk. Taşköprizâde, Miftâh, 2/183; Leknevî, 94.



### 2.2.10. Tahkîk<sup>45</sup>

*et-Tahkîk*, Abdulaziz el-Buharî'nın *Müntehabu Ahsiketi*<sup>46</sup> *fi usûli'l-fikh* adlı esere yapmış olduğu şerhin adıdır.<sup>47</sup> Bu şerh Leknev'de 1871 ve 1876 'da iki ayrı kez basılmıştır. Ayrıca Medine İslam Üniversitesi usûlü'l-fikh bölümünde 1406-7/1987'de Salih Sa'îd tarafından yapılan tahkikli doktora çalışması yayımlanmıştır.<sup>48</sup> Nidâl Cabir tarafından 2013 yılında İcma-Kıyas başlıkları tahkikli mastır çalışması vardır.<sup>49</sup>

### 2.2.11. Tenkîh<sup>50</sup> ve Tadvîh<sup>51</sup>

*Tenkîhu'l-usûl*, *et-Tevdîh fi halli 'avâmidî't-tenkîh*. Hanefî âlimlerinden Sadruşşerîa diye bilinen Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmud b. Ahmed el-Mahbûbî'nin (ö. 747/1346) fıkıh usulüne ait *Tenkîhu'l-usûl* adlı eseridir.<sup>52</sup> Müellif eserini *et-Tevdîh fi halli 'avâmidî't-tenkîh* adıyla şerh etmiştir. Ayrıca Teftâzânî'nin *et-Telvîh fi Keşfi Hakaiki't-Tenkîh* adındaki muteber şerhi mevcuttur.<sup>53</sup> Molla Hüsrev çalışmasında her iki esere, çoğu itiraz olmak üzere yer vermiştir. Nitekim Seyyid Bey Molla Hüsrev'in Sadruşşerîa ile çok uğraştığını ve birçok itiraz serdettiğini belirtir.<sup>54</sup> İlim adamları arasında büyük itibar gören bu iki eser Osmanlı ilim dünyasında ilkinde şerh ve haşiyeler, ikincisine de haşiyeler ve talikler yazılmıştır. *Tenkîhu'l-usûl* ilk kez Kalküta 1245'te müellifin şerhi *Tadvîh* ve Teftâzânî'nin hâşiyesi *Telvîh*'le birlikte basıldıktan sonra sırasıyla Leknev, Hind, İstanbul, Kazan, Kahire, Delhi, Beyrut ve Kûittah gibi ilim merkezlerinde birçok defa baskısı yapılmıştır. *Tenkîhu'l-usûl* ayrıca Saîd el-Ebraş tarafından *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* adıyla yalnız şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Dımaşk 1427/2006) (Özen, 2011: 40/454-458).

### 2.2.12. Tebyîn<sup>55</sup>

*et-Tebyîn*, Hanefî alimlerinden Kıvâmuddin el-İtkânî diye bilinen emir Katib b. Emir Ömer b. Emir Gazi el-İtkânî'nin (ö. 758/1356) Ahsiketi'nin *Muntahab*'ına yapmış olduğu şerhin adıdır.<sup>56</sup> Sâbır Nasır Mustafa Osman tarafından yapılan tahkik Vizâretü'l-evkâf'ca Kuveyt'te 1999'de I-II cilt olarak basılmıştır.

45 bk. Molla Hüsrev, 9, 10.

46 Kaynaklarda Ahsiketi ve Ahsikesi olmak üzere iki şekilde de geçmektedir.

47 bk. Kâtib Çelebi, 2/1849; Leknevî, 94.

48 bk. [https://archive.org/details/2\\_20200902\\_20200902\\_1311](https://archive.org/details/2_20200902_20200902_1311) (18.02.2022)

49 bk. <http://nsr.sy/df509/pdf/9153.pdf> (18.02.2022)

50 bk. Molla Hüsrev, 9-11, 24, 59, 74, 101, 115, 119, 151, 152, 167, 251.

51 bk. Molla Hüsrev, 9, 10, 312.

52 bk. İbn Kutluboğa, 40; Taşköprizâde, Miftâh, 2/191; Kâtib Çelebi, 1/496; Leknevî, 109; Kehhâle, 6/246.

53 bk. Kâtib Çelebi, 1/496.

54 bk. Seyyid Bey, 57.

55 bk. Molla Hüsrev, 9, 10.

56 bk. İbn Kutluboğa, 19; Taşköprizâde, Miftâh, 2/265; Leknevî, 50.

### 2.2.13. Takrîr<sup>57</sup>

*et-Takrîr 'alâ uşûli'l-Pezdevî*, Hanefî âlimlerinden Ekmeluddin el-Bâbertî diye bilinen Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî'nin Usûlü Pezdevî'ye yapmış olduğu şerhin adıdır.<sup>58</sup> Hâlid Muhammed el-'Arûsî 'Abdu'l-Kadir tarafından kitabın başından hakikat konusunun son kısmına kadar Ümmü'l-kurâ üniversitesinde doktora çalışması olarak 1417/1997'de tahkiki yapılmıştır.<sup>59</sup> Halef Muhammed el-Hamd tarafından Beyan'dan Müctehidin Durumu konusu sonuna kadar Ümmü'l-kurâ üniversitesinde doktora çalışması olarak 1417/1997'de tahkiki yapılmıştır.<sup>60</sup> Ali Abdullah Muhammed tarafından kitabın dördüncü kısmından sonuna kadar Ümmü'l-kurâ üniversitesinde doktora çalışması olarak 1422/2000'de tahkiki yapılmıştır.<sup>61</sup>

## 2.3. Mir'ât'ta geçenler

### 2.3.1. Şerhu't-takvîm<sup>62</sup>

Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille* adlı esere Fahrulislam Pezdevî tarafından yapılan tek şerhtir.<sup>63</sup> Pezdevî'nin bu çalışmasına, *Mirat*'da olduğu gibi literatürde de çok atıf yapılmasına rağmen eser mevcut değildir (Bedir M. -K., 2007: 34/264-266).

### 2.3.2. Usûlü's-Serâhsî<sup>64</sup>

Hanefî alimlerinden İmam Serahsî diye meşhur olan Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Uşûlü's-Serahsî* diye bilinen fıkıh usulüne ait önemli bir eseridir. Bu eser 1954'te Kahire'de iki cilt olarak basılmıştır.

### 2.3.3. Şerhu muhtasarı ibni'l-Hâcib<sup>65</sup>

Maliki mezhebine mensup alimlerden İbnü'l-Hacib diye bilinen Cemaluddin Osman b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yunus ed-Dimaşkî'nin (ö. 646/1249), kendi eseri olan *Münteha's-sûl (su'âl) ve'l-emel fi'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*'i *Muhtasarü'l-Müntehâ* adıyla yaptığı ihtisardır. Şafi'i alimlerinden Adududdin el-'Îcî (ö. 756/1355) tarafından *Şerhu Muhtasarı'l-Müntehâ* adıyla şerh edilen bu muhtasar, alanında en çok yararlanılan ve hâşiye çalışması yapılan bir eserdir (Koca, el-Muhtasar, 2020: 31/67-70). Bu şerhe Seyfuddin Ahmed el-Ebherî (ö.??) ve Mirzacan Habibullah eş-Şirazî'nin (ö. 994/1586) hâşiye-

57 bk. Molla Hüsrev, 9, 10.

58 bk. Kâtib Çelebi, 1/112.

59 bk. <https://www.quranicthought.com/> (18.02.2022)

60 bk. <https://ia904500.us.archive.org/11/items/fiqh04001/fiqh04574.pdf> (18.02.2022)

61 bk. file:///C:/Users/HASANZ~1/AppData/Local/Temp/Rar\$Dla3476.39899/1.PDF (18.02.2022)

62 bk. Molla Hüsrev, 94, 101, 102.

63 bk. Kâtib Çelebi, 1/467.

64 bk. Molla Hüsrev, 28, 106, 177, 286.

65 bk. Molla Hüsrev, s. 74

ler yazdıkları ifade edilmektedir.<sup>66</sup> Bu eser ‘İcî’nin şerhi ile birlikte ilk kez Bulak 1316’da basılmıştır.

### 2.3.4. Bedî<sup>67</sup>

*el-Bedî*’ diye ünlenen; fakat müellif hattında *Nihâyetü’l-vüşûl ilâ ‘ilmi’l-uşûl* diye kaydı bulunan bu eser, bazı kaynaklarda oluşumuna işaret eden *Bedî’u’n-nizâmi’l-câmi’ beyne kitâbeyi’l-Bezdevî ve’l-işkâm* adıyla da geçmektedir. Hanefi alimlerinden İbnü’s-saatî diye bilinen Muzafferuddin Ahmed b. Ali’nin (ö. 694/1295) usulcüler arasında itibar gören, fıkıh usulü sahasındaki önemli bir eseridir.<sup>68</sup> Bazı şerhleri şunlardır: Musa b. Muhammed et-Tebrîzî’nin (ö. 736/1336) *er-Refi’u fi şerhi’l-Bedî*’, Mahmud b. Abdurrahman el-İsfehânî’nin (ö. 749/1348) *Beyânü me’âni (müşkili)’l-Bedî*’, Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî’nin (ö. 773/1372) *Kâşifü me’âni’l-Bedî’ ve (fi) beyâni müşkilihi’l-menî*’ şerhleri. Ayrıca Osman b. Abdulmelik el-Kerderî’nin (ö. 788/1386), Kemaluddin İbn el-Humam’ın (ö. 861/1457) şerhleri vardır.

### 2.3.5. Telvîh<sup>69</sup>

*et-Telvîh Şerhu’t-Tavzîh*: Saduddin et-Tefâzânî’nin, Sadruşşeria’nın *et-Tevdîh* adlı eserine yazmış olduğu şerhin adıdır.<sup>70</sup> Birçok haşiyeleri yazılmış olan bu eser bir kaç kez basılmıştır.<sup>71</sup> Meşhur bazı şerhleri şunlardır: Şihabuddin Ahmed b. Ataullah el-Kırımî’nin (ö. 849/1445), Molla Husrev’in, Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî’nin.<sup>72</sup> H. Murat Kumbasar’ın *Teftazani ve Usulü fıkıhtaki Yeri* adlı Yüksek Lisans Tez çalışması vardır, basılmamıştır.<sup>73</sup>

### 2.3.6. Bedâi<sup>74</sup>

*Fuşûlü’l-bedâyi’ fi usûli’s-şerâyi’*: Osmanlı alimlerinden Molla Fenârî diye bilinen Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî’nin Fıkıh usulüne ait eseridir. Bu esere yapılan çalışmalar şunlardır: Yusuf b. İbrahim el-Mağribî’nin (ö. 838/1438) önce *Ğâyetü’t-tahrîri’l-câmi’ ve kifâyetü’n-nıhrîri’l-mâni’ el-muhtaşar min fuşûli’l-bedâyi’* adıyla yazdığı muhtasarı *Keşfü’s-şevârid ve’l-mevâni*’ adıyla yaptığı şerh. Müellifin oğlu Muhammed Şah el-Fenârî’nin (ö. 839/1435 [?]) biri *Telhîşü’l-Fuşûl ve tersîşü’l-uşûl* adıyla ihtisar diğeri *Hâşiye ‘alâ Fuşûli’l-bedâyi’* adıyla haşiye yazmıştır. Molla Hüsrev, yakın dönem esri olan Molla Fenârî’nin usul konusundaki bu kitaptan yararlanmıştır. Fe-

66 bk. Katib çelebi, 2/1853; Kehhâle, 4/193.

67 bk. Molla Hüsrev, 329.

68 bk. Taşköprizâde, Miftâh, 2/187; Leknevî, 27.

69 bk. Molla Hüsrev, 24, 82, 175, 177, 218, 221, 259, 261, 312, 321, 329, 339, 361, 380, 484, 603, 605, 607, 612.

70 bk. Taşköprizâde, Miftâh, 1/205.

71 bk. <https://www.quranicthought.com/>

72 bk. Hüseyin Atay, İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli’l-Fıkıh), 132 vd.

73 bk. Kumbasar, H. M. (1990) Teftâzânî ve Usûlü’l-Fıkıh’taki Yeri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum; <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30670> (25.02.2022)

74 bk. Molla Hüsrev, 29.

nari'nin bu eseri İstanbul 1289'da basılmıştır. Hakkı Aydın tarafından *İslam Hukuku ve Molla Fenari* adlı doktora tezi hazırlanmıştır ve bu tez İstanbul 1991'de basılmıştır (Aydın, 1996: 13/229-230; Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, 1991).

### 2.3.7. *Tarîkatü'l-hilâf*<sup>75</sup>

*Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf*, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî'nin (ö. 552/1157) eseridir. Bu eser ilk olarak Muhammed Zekî Abdülber tarafından (Kahire 1410/1990) yayımlanmıştır.

### 2.3.8. *Şifâ*<sup>76</sup>

İslam alimlerinden çok yönlü bir ilim adamı olan İbni Sina diye bilinen Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b Ali b Sina el-Belhî'nin (ö 428/1037) matematik, mantık ve geometri ile ilgili bilgileri toplayan eseridir (Kutluer, 2010: 39/131-134).

### 2.3.9. *Mi'yâru'l-ilm*<sup>77</sup>

İtikat bakımından Eş'arî kelâmcısı, fıkıh açısından Şâfiî fakihî, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan çok yönlü İslâm düşünürü İmam Gazali diye bilinen Muhammed b Ahmed et-Tûsî el-Gazâlî'nin (ö 505/1111) mantık konusundaki eseridir (Durusoy, 2020: 30/202-203).

## 3. Eserlerin ekollere göre tasnifi

**Fukahâ/Tümevarım metoduna dair olan usûl eserleri:** Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin *el-Uşûl*'ü ve *Şerhu't-takvîm*'i, es-Serahsî'nin *Uşûl*'ü, es-Semerkindî'nin *Mizânü'l-uşûl*'ü, Hüseyin el-Üsmendî'nin *Tarîkatü'l-hilâf beyne'l-e'immeti'l-eslâf*'ı, ed-Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si, Sadruşşerîa'nın *Tenkîh*'i ve *et-Tavzîh*'ı, Saduddin et-Teftâzânî'nin *et-Telvîh Şerhu't-Tavzîh*'i, el-Habbâzî'nin *el-Muğnî*'si, el-İtkânî'nin *et-Tebyîn*'i, Abdulaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ve *et-Tahkîk*'ı, İbnü's-saatî'nin *el-Bedî*'i, en-Nesefî'nin *Menâr*'ı, el-Bâbertî'nin *et-Takrîr*'i, Molla Fenârî'nin *Fuşûlü'l-bedâyi' fî uşûli's-şerâyi'* adlı eserlerdir.

**Mütekellimûn/Tümdengelîm metoduna dair olan usûl eserler:** el-Cuveynî'nin *el-Burhân*'ı, er-Râzî'nin *el-Maḥşûl*'ü, el-Amidî'nin *el-İḥkâm*'ı, Kadı Beydâvî'nin *Minhâc*'ı, Maliki alimlerden İbnü'l-Hacib'in usul eserine Şafî'i alimi el-Îcî'nin *Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ* adlı eserlerdir.

Usul alanında sistematik eserler öncesinde yazılan ve ilk eserlerden kabul edilen İmam Şafî'î'nin *er-Risâle* adlı esere hiç atıf yapılmadığı dikkat çekmektedir.

75 bk. Molla Hüsrev, 73, 74, 83.

76 bk. Molla Hüsrev, 22, 569, 576.

77 bk. Molla Hüsrev, 20.

## SONUÇ

XV. asır Osmanlı âlimi Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mirkâti'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* adlı eserin ana metin *Mir'ât* ve müellif tarafından yapılan şerh *Mir'ât*'in kaynakları arasında yer alan yirmi adet usul, iki tanede mantık kitabının kullanıldığı tespit edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in hocaları arasında yer alan müellifin, İstanbul'un fethinde bir ilim adamı olarak rolü olduğu kanaati öne çıkmaktadır. Zira Fatih Sultan Mehmed'in "zamanımızın Ebû Hanife'sidir" şeklinde iftihar ettiği aktarılmaktadır. Şüphesiz diğer ilim adamlarından farklı değer verdiği Molla Hüsrev'in yetişmiş olduğu ilmî ortam ve alanıyla ilgili bıraktığı son derece bilimsel bir eserdir. Usul alanındaki kaynaklarda yer alan birçok konunun kurucu yaklaşımla yaptığı tenkitle yeni bir açılım meydana getirdiği, açıklamalara sahip olduğu görülmektedir. Nitekim hüsn-kubh konusunda var olan akıl-nakil biçimindeki iki ayrı yaklaşımı bilimsel manada telif eden Molla Hüsrev, alanlarına göre naklin bildirdiği ve aklın buldurdukları her iki tarafa "bizden muvafakat edenler vardır" diyerek iki uç arasında Mâtürîdî anlayışıyla vurgulu sentez yaptığı görülmektedir. Kullandığı eserlerin, çoğunlukla döneminde Orta Asya Hanefilik geleneğini Anadolu'ya taşıyan ve gelecek için köprü olma özelliklerini barındırdıkları bilinmektedir. Şüphesiz Teftâzânî ve Cürcânî'n eserleri ve görüşleri talebeleri tarafından Osmanlı medreselerine taşınmış, yıllarca medreselerde tesirlerini devam ettirmişlerdir. Ayrıca Molla Hüsrev, devlet kademelerinde ve yöneticilerle birlikte, halkın problemleriyle bizzat karşı karşıya gelmiş, ortaya koyduğu çözümlerin kalıcı olmasını ve yazdığı usul eseri *Mir'ât*'in yanında furu'a ait olan *Dürrer-Gurer* eserleri Osmanlı'nın adalet mekanizmasını şekillendirmişti. Bu açıdan halkın problemleriyle yakın ilgisi bakımından medreselerde etkili bir şekilde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Fukaha ve mütekellimin ekolleri biçiminde iki ayrı koldan gelişen usûlü'l-fıkh anlayışının eserlerinden değerlendirmeler yapan müellif, fukaha ekolüne aidiyetine rağmen bilimsel tarafsızlığını korumuştur. Hatta bu yönüyle olsa gerek ki, eseri memzûc eserler arasında gösterenler vardır. Usûl alanında İmam Şafi'î'nin *er-Risâle* ile İmam Gazali'nin el-Mustasfa adlı eserlere ismen atıf yapılmadığı, ancak mezhep olarak görüşler aktarıldığı görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Atay, H. (1973) *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkh)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, H. (1991). *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Aydın, H. (1996). Fusûlü'l-bedâyi. Komisyon, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Baktır, M. (1990), Tireli İbn Melek. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Baktır, M. (1992) “el-Burhân fî usûli'l-fıkh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6/434-435 (Erişim Tarihi 16.02.2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-burhan-fi-usu-lil-fikh>
- Bedir, M. (2010). Takvîmü'l-edille. Komisyon, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bedir, M. -K. (2007). Pezdevî, Ebû'l-Usr. Komisyon, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları.
- Büyük Haydar efendi (2019) Usûl-i Fıkh dersleri, (Naşir M. Çevik-K. Meral), 2. Baskı, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Cici, R. (2005, 05 01). Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*.
- Duman, S. - Jabarı, S. (2020) “Çağdaş Dönemde Usûl-i Fıkhın Yenilenmesi Tartışmaları”, *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1, 199-233, <https://dergi-park.org.tr/en/download/article-file/1030147> .
- Durusoy, A. (2020). Mi'yârü'l-ilm. Komisyon, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Efendi, B. H. (2019). *Usûl-i fıkh dersleri*, (Naşir M. Çevik-K. Meral), 2. Baskı. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Erdem, S. (1997) “Yeni usul-i fıkh arayışları çerçevesinde bir metin: Hüseyin Naci ve lâik usul-i fıkh”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2/3, 213-223, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254314> (Erişim Tarihi 04.06.2022).
- es-Subkî, T. (1385). *Tabakatu's-Şafi'iyeti'l-Kübrâ*. Kahire: -.
- Görgün, T. (2003). İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi. *İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*. Bursa.
- Günay, H. M. (2009 ). Semerkandî, Alâeddin. Komisyon, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hüsrev, M. (1317). *Mir'ât'ül-usul fî şerhi mirkâti'l-vusul*. İstanbul: Dersaadet.
- Hüsrev, M. (2014) *Fıkh Usûlü Mirkâtü'l-vüsûl Tercümesi ve Şerhi*, Haydar Sadıkoğ-

lu, Özgü Yayıncılık, İstanbul

Hüsrev, M. (2019) *Fıkıh Usûlü İzahlı Mirkâtü'l-vusûl Tercümesi*, Davut İltaş, Muallim Neşriyat, İstanbul.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-‘Adl Zeynuddin Kasım, Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye, (Bağdat: 1962),

İltaş, Davut. Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlü, 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2024).

Kallek, C. (1991) “Bahît, Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 4/488-489.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/bahit-muhammed> (29.08.2022).

Karagülle, S. *Şerhu Mirkâti'l-vüşûl (el-cedîde)*.

[https://tr.wikipedia.org/wiki/S%C3%BCleyman\\_Karag%C3%BClle](https://tr.wikipedia.org/wiki/S%C3%BCleyman_Karag%C3%BClle) (Erişim Tarihi 04.06.2022).

Karaman, H. (2008) *Bir Varmış Bir Yokmuş Hayatım ve Hatıralar*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Kehhâle, Ö. R. (ty) Mucemu'l-Müellifin, Dımaşk, 6/96.

Koca, F. (2003). el-Mahsûl. Komisyon, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Koca, F. (2020 ). el-Muhtasar. Komisyon, *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Koca, F. (2020). Minhâcü'l-vusûl. Komisyon, *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Koca, F. (2020). Mir'âtü'l-usûl. Komisyon, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Köse, S. (2001) “İsnevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 23/160-161. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnevi> (29.08.2022).

Kumbasar, H. M. (1990) *Teftâzânî ve Usûlü'l-Fıkıh'taki Yeri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30670> (25.02.2022)

Kutluer, İ. (2010). eş-Şifâ. Komisyon, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Öğüt, S. (2000 ). el-İhkâm. Komisyon, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özen, Ş. (2011). Tenkîhu'l-usûl. Komisyon, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Özket, H. (1992, 02 12). Molla ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları. Erzurum, Merkez, Türkiye.

Seyyid, M. (1333). *Medhal*. İstanbul: Asitane.

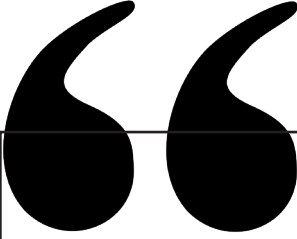
Taşköprizâde. (1985). *Miftâhu's-seâde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.

Yaman, A. (2019) “Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık, 57/25-46, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marufd/issue/52055/679183> (Erişim tarihi 04.06.2022)

Yavuz, Y. Ş. (2003) “Mâtürîdiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV), 28/65-175

<https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye> (28.04.2024).





## *Bölüm 6*

### **KUR'AN VE HADİSLER IŞIĞINDA SAĞLIK: TIBB-I NEBEVÎ<sup>1</sup>**

*Nuran SARICI DOĞAN<sup>2</sup>*

*Hava DEMİR<sup>3</sup>*

1 Bu çalışma TÜBİTAK tarafından 2209-A 2023/1 Dönemi Üniversite Öğrencileri Araştırma Projesi kapsamında desteklenmiştir. TÜBİTAK'a desteklerinden dolayı teşekkür ederiz.

2 Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Elemanı. [saricii.nuuran@gmail.com](mailto:saricii.nuuran@gmail.com) , [nsarici@kastamonu.edu.tr](mailto:nsarici@kastamonu.edu.tr) Araştırmacı ID : 237959 ORCID: 0000-0001-7102-4593

3 Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2024 Yılı Mezunu. [hva.demir2000@gmail.com](mailto:hva.demir2000@gmail.com) ORCID: 0009-0004-5009-6589

## GİRİŞ: SAĞLIĞIN ÖNEMİ

Evrensel olan ve yaşamın her alanında karşımıza çıkan tıp ilmi; tüm milletlerin ve devletlerin ortak değeri olarak kabul edilmiştir. İslam'ın beş temel değeri olarak kabul edilen din, can, nesil, mal ve akıldan biri olan “canın korunması”, sağlığın önemini gözler önüne sermesi bağlamında oldukça dikkat çekicidir. Sağlık tarih boyunca insanlığın en temel meselelerinden biri olmuştur. Geçmişte ve günümüzde tıp alanında farklı metotlar geliştirilmiş ve insanlığa faydalı sonuçlar elde edilmiştir. Alternatif tıbbın ön plana çıktığı günümüz dünyasında Kur'an ve hadis temelli tıp ilminin incelenmesine her zamankinden daha çok ihtiyacımız vardır.

İslam dini hastalıkların tedavisinde ve sağlığın korunmasında topluma birtakım veriler sunmuştur. Elbette bu kapsamdaki verilerin zaman içinde doğrulanabilir veya yanlışlanabilir nitelikte veriler olabileceğini unutmamak gerekir. Bu kapsamda İslam dini beden ve ruh sağlığı hususunda birtakım besinlerden, ilaçlardan ve gelenek içinde uygulanagelen muhtelif tedavi yöntemlerinden bahsetmiştir. Bunlar rivayetlerden elde edilmiştir. Hz. Peygamber hem dini meselelerde hem de dünyevi meselelerde hitap ettiği topluma rehber olmuştur. Bu hususlarda birtakım ilkeler ve kurallar vazetmiştir. Hastalıklar karşısında tedbirli olmayı, tedaviyi, sağlıklı beslenmeyi her zaman için desteklemiş ve bunu kendi yaşamında uygulamıştır. Hz. Peygamber kendi döneminin tıp bilgisine dayanarak önerdiği yöntemler günümüze kadar gelmiş ve halen uygulanmaktadır. Buradan şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Sağlık insan hayatının merkezinde yer alan bir konudur ve İslam dini de sağlığa verdiği önemi Hz. Peygamber vasıtasıyla gözler önüne sermiştir.

Sağlık kelimesi sözlükte, insanın bedensel, psikolojik ve sosyolojik açılarından iyi olma durumu, beden bütünlüğü, esenlik, sıhhat, afiyet olmakla beraber aynı zamanda sağ, canlı, diri olma durumu gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Sağlık dendiğinde akla gelen kavram sıhhat kelimesidir. Öyle ki bu ifade hadislerde de mevcuttur. Sıhhat kelimesinin sözlük anlamı ise doğruluk, sağlık ve esenlik demektir.

İnsanoğlu için sağlıklı olma durumu öncelikli gayelerden biri olduğu için tıp ilmi, diğer ilimlere nazaran tarih boyunca daha ön planda olmuş ve bu çerçevede daha çok gelişim göstermiştir. Sağlık, insanın yaşam kalitesini arttıran ve hayatı kolaylaştıran en temel ihtiyaçlardan biridir. Bu sebeptendir ki: İslam dini sağlığa oldukça önem vermiştir.<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in beden ve ruh sağlığına verdiği önem rivayetlerle sabittir. Onun herhangi bir hastalık ile ilgili tavsiyeleri içinde bulunduğu toplumda kutsi olarak algılanmıştır. Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması, bu kapsamda verdiği tavsiyelerin sahabiler tarafından

1 Rukiye Yorulmaz - Ramazan Erdem, “Sağlıklı Yaşam Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve”, Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi 7/1 (Nisan 2021) 59.

2 Adil Yavuz, “Tıbb-ı Nebvî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme”, Siyer Araştırmaları Dergisi Sayı:8 (Temmuz-Aralık 2020), 16.

vahiy ürünü olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. Buradan hareketle onun vefatının ardından pek çok konuda olduğu gibi sağlıklı yaşam konusunda da peygamber diliyle aktarılan rivayetlere özel bir önem atfedilmiş ve bu minvaldeki rivayetler literatürde “Tıbb-ı Nebevî” başlığı altında yerini almıştır.<sup>3</sup>

Tıbb-ı Nebevî, “insan bedeninin beslenip korunmasına dair Hz. Peygamber’in ne söylediğinin öğrenildiği ilimdir” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber’in sağlık ve tıpla ilgili verdiği bilgi ve tavsiyelerdir. İslam dünyasında tıp ilminin rağbet görmesinin en önemli sebeplerinden biri Kur’an ve sünnette bulunan naslardır. Nitekim nebevî tıp çok erken dönemlerden itibaren muhaddislerce araştırılan önemli konulardan biri olmuştur. Peygamberimizin sağlık alanındaki tutumu insanları tedaviye, sağlıklı yaşama teşvik edici türdendir. Hz. Peygamber “Sizden kim huzuru yerinde, bedeni sağlıklı ve günlük yiyeceği de yanında olarak güne başlarsa, sanki dünya nimetleri ona verilmiş gibidir.”<sup>5</sup> rivayetinden anlaşılacağı üzere sağlık bir dünya nimetidir ve bu nimeti kazanıp korumak insanın vazifesidir. Sağlığa ve beden afiyetine dikkat çeken bir diğer rivayet ise “İki nimet vardır ki insanların çoğu bu nimetleri kullanma hususunda aldanmıştır: Sağlık ve boş zaman.”<sup>6</sup> rivayetidir. İbn Abbas’dan nakledilen sahih rivayetler arasında yer alan bu rivayet bir kez daha sağlığın aldanılmayacak bir mesele olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kur’an ve Sünnet hastalıklar karşısında ılımlı bir tutum sergilemiş ve yükümlülükleri hafifletmeye gitmiştir. Bir müslümanın sorumlulukları olan ibadetlerde dahi bedensel ve ruhsal afiyeti öncelikli kılacak yaklaşımlarda bulunmuştur. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Kur’an ve sünnette sağlığın önemi açıkça görülmekte olup naslarla sabittir. Bu konuda naslar güçlü birer delil olmakla beraber islam alimlerinin erken dönemlerden itibaren bu delilleri kullanarak tıp alanında yaptığı çalışmalar İslam aleminde sağlığın ne denli önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Çalışmamızda sağlığın önemi, koruyucu hekimlik, tedavi yöntemleri, ilaç yapımında kullanılan maddeler ve sağlığa iyi gelen bitkiler ele alınmıştır. Rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber dönemi tıp ilmi incelenmiştir. Ancak söz konusu rivayetlerin rivayet tekniği açısından incelenmesi başka bir çalışmanın konusudur. Bu çalışmada ayetlerden ve rivayetlerden hareketle söz konusu toplumun karşılaştığı sağlık sorunlarına asrın imkânları dâhilinde getirilen çözümler günümüz modern tıbbi ile de ilişkilendirilerek genel çerçevede değerlendirilmiştir.

3 Hasan Eryılmaz, “Fazlur Rahman, İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp”, *Tevilat* 2/2 (2021), 330.

4 Muhammed Abdülhay El- Kettani, “Et-Teratibü'l-İdariyye”, 12. Çağdaş İslam Klasikleri Dizisi 2 (1990), 148.

5 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire, 1356/1937), “Zühd”, 34.

6 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Rikak”, 1.

## 1. KUR'AN-I KERİM KAPSAMINDA SAĞLIK

### 1.1. Kur'an ve Beden Sağlığı

İnsan bedenine ve sağlığa zarar vermek, Kur'an-ı Kerim'de ve Sünnette yasak, günah ve haram kılınmıştır. İslam fihhına göre helal gıda kapsamında değerlendirilen besinler incelendiğinde sağlığa zararlı bir öğeye rastlanmamıştır. Zira Kur'an-ı Kerim'in birtakım besinleri zikretmesi ve itidalli beslenmeyi vurgulaması bu iddiayı destekler mahiyette bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>7</sup>

Kur'an'ın "Allah yolunda harcama yapın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin, kuşkusuz Allah iyilik edenleri sever."<sup>8</sup> ayetinde belirtildiği üzere sağlık önlemleri "tehlikeye atılmaması gereken hususlar" kapsamında değerlendirilmiştir. İslam inancına göre insan bedeni bir emanettir ve bu emaneti korumak insanın aslı görevlerindedir. Dolayısıyla sağlıklı yaşamak bir müslümanın önceliği olmalıdır. Dünya ve ahiret hayatını kazanmanın yolu sağlıklı bir yaşamdan geçmektedir. Çünkü sağlıklı insan sorumlulukları yerine getirme noktasında daha elverişli olur.

Birçok sağlık probleminin başında dengesiz beslenme, gereğinden fazla miktarda yeme ve sağlığa zarar veren şeyleri yiyip içme gelir. Kur'an-ı Kerim bu konuda "Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin ve Allah'a şükredin; eğer O'na kulluk ediyorsanız."<sup>9</sup> buyurmuştur. Verilen rızıklardan temiz ve helal olanların yenmesi konusunda bir başka ayet "Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kılmış olduğu iyi ve güzel şeyleri haram addetmeyin, haddi aşmayın. Allah haddi aşanları sevmez. Allah'ın size verdiği helâl ve temiz rızıklardan yiyin ve iman ettiğiniz Allah'ın yasakları hususunda dikkatli olun"<sup>10</sup> ayetidir.

### 1.2. Kur'an ve Ruh Sağlığı

Kur'an-ı Kerim'in sadece inanç, ibadet ve ahlak konularında rehberlik etmeyip aynı zamanda insan psikolojisine ve ruh sağlığına dair telkinlerde bulunduğunu da söyleyebiliriz. Dünya hayatının geçici olduğunu hayatın bir imtihandan ibaret olduğunu bir çok ayette belirtir. İnsanın dünyevi olaylara karşı kendini kaptırıp duygularının esiri olması onu derin bir çıkmaza sokar ve bunun sonucunda da insan psikolojisi olumsuz etkilenir.

Üzüntü, ruhi bunalım, stres insan hayatının tüm yönlerini olumsuz etkiler. Yaşam kalitesinin düşmesine ve fiziksel hastalıklara yol açar. Araştırmalar, uzun süreli stres, üzüntü, bunalımların insan sağlığı üzerinde negatif etkilerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde, başlıca ölüm nedenleri ara-

7 Hasan Tahsin Feyizli, "Kur'an-ı Kerim ve Beslenme", Helal Yaşam Tıbbı Dergisi 2/2 (2020), 43.

8 Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meal-i Alisi, çev. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Alperen Yayınları, 2002), Bakara 2/195.

9 Bakara 2/172.

10 Yüce Kur'an'ın Manası ve Mesajı, çev. Ahmet Akgül (İstanbul: Furkan Neşriyat, 2023), Maide 5/87-88.

sında yer alan kalp, damar ve dolaşım sistemi (kardiyovasküler) hastalıklarının oluşmasında yoğun ve uzun süreli stresin önemli bir etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>11</sup>

İnsanların bu dünyada mutlu olabilmeleri için her şeyden önce dünya hayatını mahiyetini, yerini ve özelliklerini bilmeleri, kısacası doğru bir dünya algısına sahip olmaları gerekir. Eğer kişi dünya hayatına, sanki ölümsüz bir hayat gibi bakıp, düşünce ve fiillerini bu öğretiye göre uydurmaya çalışırsa, kendisine verilen bu kısa ömründe mutlu olma şansı da yok demektir.<sup>12</sup>

### 1.3. Şifa Ayetleri

Şifa ayetleri dua kitaplarında ayrı bölüm halinde yer almakta ve halk arasında hastalara okunmak suretiyle Allah'tan şifa vermesi ümit edilmektedir. Kur'an-ı Kerimde yer alan ve içinde şifa kelimesi geçtiği için "şifa ayetleri" olarak anılan ayetler şunlardır:

"Onlarla çarpışınız. Allah, onları sizin ellerinizle azaplandırınsın, hor ve aşağılık kılsın ve onlara karşı size zafer versin, mü'minler topluluğunun göğsünü şifaya kavuştursun."<sup>13</sup>

"Gönüllerdeki dertlere şifa ve mü'minlere rahmettir."<sup>14</sup>

"Onların (arılarının) karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifâ vardır. Elbette düşünen bir topluluk için şüphesiz bunda bir delil vardır."<sup>15</sup>

"Biz, Kur'an'dan öyle bir şey indiriyoruz ki o, mü'minler için şifâ ve rahmettir."<sup>16</sup>

"Hastalandığım zaman bana şifâ veren O'dur."<sup>17</sup>

"De ki: O, (Kur'an) mümin kullar için hidayet yolunu gösteren bir kılavuzdur ve şifadır."<sup>18</sup>

## 2. HADİS VE SÜNNET KAPSAMINDA SAĞLIK

### 2.1. Koruyucu Hekimlik : Hz. Peygamber Örneği

Koruyucu hekimlik, hem ferdi hem de içtimai manada hastalıkların zuhûr etmesini veya daha da kötüye giderek kronik hale gelmesini önlemeye çalışan

11 İlker Kaba, "Stres, Ruh Sağlığı ve Stres Yönetimi: Güncel Bir Gözden Geçirme", Akademikbakış Dergisi 73 (2019), 63-64.

12 Mustafa Köylü, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/31 (2011), 21.

13 Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, çev. Ali Bulaç Meali (İstanbul: Çıra Yayınları, 2015), Tevbe 9/14.

14 Yunus 10/57.

15 Nahl 16/69.

16 İsrâ 17/82.

17 Şuara 26/80.

18 Fussilet 41/44.

bir hekimlik dalıdır.

Geçmişten günümüze bakıldığında oldukça önem taşıyan koruyucu hekimlik uygulamasını ilk başlatan Hz. Peygamber olmuştur. Hz. Peygamber sağlığa verdiği değeri koruyucu hekimlik tavsiyeleriyle bir kez daha gözler önüne sermiştir. O'nun bu kapsamda ortaya koymuş olduğu tedbirlerin izlerini, rivayetler aracılığı ile günümüze ulaşan nebevî sünnette görmekteyiz.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber insanların başına gelen musibetler karşısında karamsar olmalarını hoş görmemiş, çözüm yolları üretmelerini tavsiye etmiştir. Özellikle henüz bilimsel ilerlemenin olmadığı, insanların tedavi metotları geliştirmekten kendilerini aciz bıraktığı dönemler olmuştur. Bu hususun en can alıcı örneğini tarihte cahiliye döneminde görmekteyiz. Karşılaştıkları hastalıklar ve musibetler karşısında doğaüstü varlıklar, kahin, büyücü gibi kimselerden medet ummuşlar ve halkın üzerinde bu noktada bir otorite kurmaya çalışmışlardır. Uğur/uğursuzluk gibi batıl inançlar üzerine inşa ettikleri sistemle cahiliye zihniyetini devam ettirmişlerdir. Hz. Peygamber'in bu duruma müdahale etmesi ile mevcut durum değişmeye başlamıştır. Bazen kendi tavsiyeleri bazen de insanları işinin ehli olan kimselere yönlendirmesiyle halkın bilinçlenmesini sağlamış ve sağlığın ne denli önemli bir husus olduğunu ortaya koymuştur. Bu kapsamda insanların sağlık hususunda problemlerine çözüm ararken abes yöntemlere itibar etmemelerini öğütlemiştir.

Hz. Peygamber'in sağlık hususunda öğütlediği yöntemler çoğunlukla onun bireysel bilgi birikimine ve tecrübesine dayanmaktadır. Bu yöntemler kendi döneminin toplum sağlığını nispeten korumuş olup belli bir seviyede de söz konusu toplumun sağlık alanındaki bilgi birikiminin artmasında rol oynamıştır. Bu sayede Cahiliye döneminde hastalıkların tedavisinde kullanılan doğa-üstü yöntemler yerini daha sağlam zemine dayanan akılcı yöntemlere bırakmıştır.<sup>20</sup> Bu doğrultuda uzman kişilerden yardım alınması gerektiğini ifade ederek koruyucu hekimliği desteklemiştir.

## 2.2. Hz. Peygamber Dönemi Sağlık Hizmetleri

### 2.2.1. İlk Yardım ve Çadır Hastaneleri

Hz. Peygamber döneminde uygulanan çeşitli tedavi yöntemlerinden bahsedilmekle birlikte özellikle cerrahî müdahaleler gerektiren yöntem ve uygulamalar söz konusu dönemin ilmi, sosyal ve ekonomik şartları nedeniyle sınırlıdır.

Özellikle ilk yardım gerektiren yaralanma olaylarıyla sıklıkla karşılaşmıştır. İslamın erken dönemlerinden itibaren savaşlar olmuş ve savaşlar neti-

19 Necmettin Şeker, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21 (Mart 2013), 158.

20 İlyas Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/8 (Eylül 2017), 213.

cesinde insan vücudunda tahribata neden olan yaralanmalar acil müdahaleyi öncelikli kılmıştır. Hz. Peygamber döneminde kadın sahabilerin savaşılar a iştirak ettiklerini bilmekteyiz. Buna ek olarak savaş gerisinde kaldıkları zamanlarda ise askerlerin su, yemek aslı gibi ihtiyaçlarını karşılamak üzere vazifelendirildiklerini, yaralıları tedavi etmeye yönelik eylemlerde bulduklarını İslam kaynaklarında görmekteyiz.

Hz. Peygamber döneminde özellikle kanamaların durdurulması, yaranın enfeksiyon kapmasını önlemek gibi ilk yardım gerektiren tedavilere ihtiyaç duyulmuştur. Uhud Savaşı sırasında Hz. Peygamber'in azı dişlerinden biri kırılmış, yüzü yaralanmış ve miğferi başındayken parçalanmıştır. Kızı Fâtıma yarasını yıkamış, Hz. Ali ise kalkanla su dökmüştür. Hz. Fâtıma, suyun kan oranını artırıcı bir etkisi olduğunu mülâhaza ettiğinde, hasırdan bir parça yakıp kanayan yaraya tampon yapmış ve böylece kanı durdurmuştur.<sup>21</sup>

Savaşta yaraları saran, askerlerin ihtiyaçlarını gidermek için çabalayan ve tıp bilgisine sahip olan hanım sahabilerden Rûfeyde el-Ensariyye Hendek Savaşı'nda çadırını açmış ve yaralıları orada tedavi edilmiştir. Onun çadırı askeri hastane olarak kullanılmıştır. Savaşta tıbbi hizmet vermiş çadırı bir nevi ilk İslam şifahanesi konumuna erişmiştir. Yaralıları tedavi ettiği bu çadır "Rûfeyde'nin çadırı" olarak literatüre geçmiş olup bu hastane ilk sahra hastanesi olarak bilinmektedir.

### 2.2.2. Ebelik Hizmetleri

Kadınların sağılık alanında faaliyet gösterdiği alanlardan biri de ebelik hizmetleridir. Hz. Peygamber döneminde kadın sahabiler tarafından yapılan en önemli sağılık hizmeti doğum yardımıdır. O dönemde toplumda bu hizmeti kadınlar sağılıyordu.

Ümmü Selem'e'nin bir rivayetine göre, doğum yapmış kadınlar lohusalık ateşinden korunmaları amacıyla dinlendirilmiş ve söz konusu kadınlar yakınları tarafından yakinen takip edilmiştir. Bu bilgiye ek olarak gebelik ve lohusalık dönemlerinde kadınların yüzlerinde ortaya çıkan çil, sivilce, güneş lekeleri gibi izler, özünde C ve K vitaminlerinin yanı sıra omega 3, sodyum, potasyum ve çinko gibi mineraller ihtiva eden vers bitkisi (zerdeçal) ile tedavi edilmiştir.<sup>22</sup>

### 2.2.3. Hz. Peygamber Dönemi Tedavi Yöntemleri

Hz. Peygamber dönemi tedavi yöntemlerinden bahsedilirken onun sağılıklı yaşamı önceleyen alışkanlıkları ile bu konudaki söz ve uygulamaları kasdedilir. Ancak bunlar şer'i birer hüküm olarak zikredilmekten ziyade onun bir insan olmasından kaynaklanan alışkanlıklarından dolayıdır. Hz. Peygamber'in

21 Zehra Gençel Efe, "Hz. Peygamber Dönemi Cerrahi ve Girişimsel Uygulamalar", Akademik Siyer Dergisi 9 (Ocak 2024), 86.

22 Levent Öztürk, "İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler" (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013), 136-137.

tıp ile ilgili uygulamalarını bir kesim vahye dayandırırken bir kesim ise onun beşeri yönüne dayandırmaktadır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in bilgisi vahiy kaynaklı mı yoksa onun beşeri bilgi ve tecrübelerine dayalı mı olduğu noktasında bir tartışma söz konusudur. Fakat biz uzlaşmacı bir grup olan Hz. Peygamber'in tıp uygulamalarının bir kısmının kaynağının vahye bir kısmının ise beşeri bilgi ve tecrübelerine dayandığını ifade eden tartışmanın ele alınmasının çalışmamıza daha fazla katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Araştırmamızın bu kısmında Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan hastalıklar neticesinde uygulanan tedavi yöntemleri ve Hz. Peygamber'in bu konudaki tavsiyelerinden bahsedeceğiz.

### 2.2.3.1. Hacamat

Kadim tıpta hastalıklar tedavi edilirken vücuttaki sıvıların birikmesinin hastalığa ve ağrılara sebep olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle vücuttaki sıvıların boşaltılması için muhtelif tedavi yöntemleri geliştirilmekteydi. Bunlardan biri de günümüze kadar uygulanagelen ve alternatif tıbbın en önemli tedavi yöntemlerinden biri olan hacamat tedavisidir.

Hacamat Hz. Peygamberin de önerdiği ve tatbik ettiği geleneksel tedavi yöntemlerinin başında gelmektedir. “Üç şeyde şifa vardır; bal içmede, hacamatta ve ateşle dağlamada. Ben ümmetime dağlayarak tedaviyi yasakladım.”<sup>23</sup> “Tedavi olduğunuz şeylerin en hayırlısı hacamattır.”<sup>24</sup> “En hayırlı ilaç (devâ) hacamat ve fisâdtır.”<sup>25</sup> “İlaçlarınız içinde bir şifa olsaydı, bu hacamatta, bal şerbetinde, dağlamada olurdu.”<sup>26</sup>

Hacamat sözlükte, “Vücudun herhangi bir yerini hafifçe çizip üzerine boynuz, bardak veya şişe oturtarak kan alma” anlamına gelir.<sup>27</sup> Arapçada hacamat mastar halindeki hacm(حجم) kelimesinden gelmektedir. Asıl anlamı emmek, çekmek, vakumlama yapmaktır.<sup>28</sup> Günümüzde hacamat uygulaması yapılırken çeşitli şekil ve ebatta kupalar kullanıldığı için “kupa terapisi (cupping therapy)” şeklinde de isimlendirilmektedir. Hacamat tedavisinin farklı uygulama yöntemleri olmakla birlikte yaygın olan kuru ve yaş çeşitleridir. Her iki uygulamada da kupalar vakum oluşturarak cilde yerleştirilmektedir. Kuru kupa yöntemi halk arasında “şişe çekme” olarak adlandırılmaktadır. Kuru kupa yönteminde vakumlama yapılarak yalnızca emme yöntemi kullanılır. Yaş

23 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır (Darul Tavki'n-Necat, 1422/2001), “Tib”, 3.

24 Buhari, “Tib”, 13.

25 Ali el-Müttakî el-Hindî, “Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl”, (Beyrut 1989), X. (Fisâd: Kan alma, damardan kan çıkarma).

26 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmiu's-Sahîh, nşr. Mehmed Zihni Efendi, (İstanbul:1329-1332), “Selâm”, 52-53.

27 TDK (Türk Dil Kurumu) (2015). Genel Açıklamalı Sözlük. Ankara: TDK Yayınları.

28 Büşra Yıldırım, “Hz. Peygamber Döneminde Kan Alma Yöntemleri”, 8. Uluslararası İslam Tıp Tarihi ve Etiği Kongresi, (2019), 674.



kupa yönteminde ise cilde çizikler atılarak hem emme hem de kontrollü kana- ma ile kan dışarı akıtılır.

Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber döneminde hacamat yapı- lan bölgeler baş, boyun, sırt, kalça ve ayaktır.<sup>29</sup> Öyle ki her bir bölgeden yapılan hacamatın farklı hastalıklara deva olduğunu rivayetlerden görebiliriz.

“Kafa ortasından olunan hacamat, cinnete, cüzzâm, uyku/uyuşukluğa ve diş ağrılarına karşı yapılır.”<sup>30</sup>

Ali b. Ebî Tâlibden gelen bir rivâyette “Cibrîl, Hz. Peygamber’e kürek ara- sından hacamatı inzâl etti” denilmektedir.

“Cibrîl, Hz. Peygamber’in boyun damarlarından ve iki kürek arasından hacamat olmasını inzâl etti.”<sup>31</sup> “Baştan yapılan hacamat ve sağlıktır (meğîs- tir). Bana bunu Cibrîl, Yahudi kadının yemeğini yediğimde emretti.”<sup>32</sup> Hayber günü Hz. Peygamber Yahudi bir kadının ikram ettiği zehirli koyun etini ye- miştir. Cebrail ise Hz. Peygamber’e hacamat olmasını emretmiş, O da gereğini yerine getirmiştir.

Rivayetlere baktığımızda hacamat uygulamasının farklı bölgelerde yapıldığına dair bilgiler sunarken aynı zamanda hangi sebeplerden dolayı yapıldığını içeren rivayetlerde mevcuttur. Başlıca baş ağrıları<sup>33</sup>, kemik zedelenmesi<sup>34</sup>, unutkanlık, cüzzam<sup>35</sup>, ayak rahatsızlığı<sup>36</sup>, diş ağrıları, cilt hastalıkları gibi bir çok hastalığa deva olduğu görülmektedir.

Ayrıca bilimsel olarak günümüz tıp dünyasında bir çok hastanede uygulanmakta olan hacamat tedavisi kan dolaşımının iyileştirmesi, bağışıklık sisteminin güçlenmesi, stresin azaltılması ve hormon dengesinin sağlanması gibi birçok açıdan faydası olan bir alternatif tıp tedavisidir.

### 2.2.3.2. Karantina

Karantina, dar anlamda sağlık amaçlı hapis, geniş anlamda ise salgın hastalığa yakalanan kişilerin kapalı bir alanda toplanması anlamına gelen İtalyanca bir kavramdır. İslâm hukukunda karantina daha çok modern dönem-

29 Buhârî, “Tıb”; İbn Mâce, “Tıb”; Ebû Dâvûd, “Tıb”.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbüri, “Müstedrek ale’s Sahihayn” (Beyrut 1998), V, 297.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, es-Sünen, nşr. Muhammed Mustafa el-Azamî (Riyad 1404/1984,) “Tıb”, 21.

32 Kenzü’l-’Ummâl, X, 28107. Hadiste geçen “meğîs” ifadesi, hastalık ve dertlerden kurtuluş, iyileşme ve sağlık bulma gibi anlamlara gelmektedir.

33 Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, es-Sünenü’l-Kübrâ, nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî (Beyrut 1411/1991) “Tıb”, 65.

34 Nesâî, “Hacc”, 94.

35 Ebü’l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebi Bekr b. Süleymân el-Heysemî, Mecme’u’z-Zevâid, nşr. Abdullah Muhammed Dervîş (Kahire 1352-1353; Beyrut 1967), V, 94.

36 İbn Mâce, “Menâsik”, 87.

de “el-hacru’s-sıhhi” terimiyle ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Özellikle bulaşıcı hastalıklar noktasında Hz Peygamber tarafından tavsiye edilen karantina günümüzde de sıklıkla kullanılan bir yöntemdir.

Özellikle veba hakkında Hz. Peygamber’in “bir yerde veba çıktığını duyanların oraya girmemelerini, buldukları yerde zuhur etmesi halinde ise oradan çıkmamalarını”<sup>38</sup> buyurması karantinanın Hz. Peygamber nezdindeki kritik önemini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber’in cüzzamlı hastalardan kesinlikle uzak durulmasını istemesi<sup>39</sup>, kendisine biat etmek amacıyla yola çıkan Sakif kabilesinden bir heyetin içinde cüzzam hastalığına yakalanmış bir şahsın bulunduğunu öğrenmesi üzerine biatını kabul ettiğini dolayısıyla şahsın geri dönmesi gerektiğini ifade etmesi<sup>40</sup> yine onun bu konudaki hassasiyetini ortaya koymaktadır.

### 2.2.3.3. Dağlama

Dağlama çok eski çağlardan itibaren kullanılan yaygın bir tedavi yöntemidir. Tıp kaynaklarında yer alan bu tedavi yöntemi İslam kaynaklarında da yer almaktadır. Yakın dönemlere kadar etkin bir şekilde kullanılan dağlama tedavisi hadislerde de mevcuttur. Hz. Peygamber hadisinde üç şeyde şifa vardır diyerek dağlamayı önermiştir.

“Üç şeyde şifa vardır: Bunlar hacamat yaptırmak, bal şerbeti içmek ve dağlamaktır. Fakat ben zorda kalmadıkları müddetçe ümmetime ateşle dağlama yapmalarını tavsiye etmem.”<sup>41</sup>

Dağlama eski dönemlerden itibaren kullanılan bir tedavi yöntemi olmasına rağmen acılı bir işlem olduğu için en son tercih edilen tedavi yöntemidir. Fakat Hz. Peygamber döneminde cerrahi müdahalelerde imkanların kısıtlı olmasından dolayı araplar arasında dağlama yöntemi yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Hz. Peygamber Uhud Savaşı’nda yaralandığında, Hz. Fâtıma yaraya suyla müdahale etme yönteminin işe yaramadığını görünce bir parça hasır yakarak yaranın üzerine bastırması ve böylece kanı durdurmayı başarmıştır.<sup>42</sup>

Modern cerrahiden söz etmenin mümkün olmadığı devirlerde var olan imkanlar dahilinde birtakım yöntemler geliştirilmiş ve uygulanmıştır. Günümüzde modern cerrahi yöntemlerinden biri olan lazer ışınlarının kullanılması suretiyle uygulanan tedavinin de bir çeşit dağlama sayıldığı unutulmamalıdır. Siyatik ağrıları, cerrahi müdahaleler sonrası ve iltihaplı yaraların tedavisinde dağlama yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca baş ağrıları, ağız ve diş problemleri,

37 Murat Polat, “İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Haziran 2020), 93.

38 Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 92.

39 Buhârî, “Tıb”, 19.

40 Müslim, “Selâm”, 126; İbn Mâce, “Tıb”, 44.

41 Buhârî, “Tıb”, 3.

42 Buhârî, “Tıb”, 27.

burun, kulak ve göz hastalıklarının tedavisinde başa dağlama yapıldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra sara, felç, uyuşma gibi nörolojik rahatsızlıklar, göğüs ve iç hastalıkları, kas-iskelet sistemi hastalıkları, cilt problemleri ve tümörlerde de dağlama uygulanmıştır.<sup>43</sup>

#### 2.2.3.4. İlaçla Tedavi

Hız. Peygamber tedavi olmanın gerekliliğini belirtirken şifalı bitkilerden yapılan ilaçları da tavsiye etmiştir. Zira nebevî tıpta tedavi maksadıyla yapılan ilaçların önemli bir yeri vardır. İlaçlı tedavi Hız. Peygamber'in pek çok uygulamasına konu olmakla beraber onun sözlü sünnetinde de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Hız. Peygamber "Tedavi olduğunuz şeylerin en iyisi buruna damlatılan ilaç, ağza yapılan gargara, kan aldırma ve müşhildir." buyurmuştur.<sup>44</sup>

İlaç yapımında kullanılan maddeler kapsamında Hız. Peygamberin şifa niyetine tavsiye ettiği ve uygulamalarında kullandığı bitkiler araştırmamızın tedavi esnasında kullanılan maddeler kısmında daha detaylı ele alınacaktır.

#### 2.2.3.5. Suyla Tedavi

Genellikle ateşli hastalıklarda kullanılan bir yöntemdir. Dönemin en çok rastlanan ve korkulan humma hastalığında suyla tedavi yöntemi kullanılmıştır. Humma genel olarak bütün ateşli hastalıklara ve sıtmaya verilen isimdir. Suyla tedavi yöntemi günümüzde de ateşin düşürülmesi için kullanılan basit bir yöntemdir.

Hız. Peygamber'in vefatına yakın geçirdiği rahatsızlıkta da suyla tedavi edildiği rivayet edilmiştir.<sup>45</sup>

### 2.2.4. Tedavi Esnasında Kullanılan Maddeler

#### 2.2.4.1. Zeytin/Zeytinyağı

Zeytin, zeytinyağı Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde pek çok kez çeşitli özellikleriyle övülüp tavsiye edilmiştir. Günümüzde erişebildiğimiz bilimsel bilgiler de bu tavsiyelerin ne kadar yerinde olduğunu gözler önüne sermektedir. Zeytin ve zeytinyağının faydaları ile ilgili rivayetler şu şekildedir:

"Zeytinyağını yişiniz ve sürünüz. Çünkü o, mübarek(bereketli) bir ağacın ürünüdür."<sup>46</sup>

"Zeytinyağını, ekmeğe katık ediniz ve bu yağ kullanınız. Çünkü bu yağ, mübarek bir ağaçtan alınmadır."<sup>47</sup>

43 Zehra Gençel Efe, "Hız. Peygamber Dönemi Cerrahi ve Girişimsel Uygulamalar", Akademik Siyer Dergisi 9 (Ocak 2024), 80.

44 Tirmizî, "Tıb", 9.

45 Uçar, "Hız. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar Ve Tedavi Yöntemleri", 210.

46 Tirmizî, "Et'ime", 43.

47 İbn Mâce, "Et'ime", 34.

“Ümmetime meşakkat verme korkusu olmasaydı, kendilerine her namaz kılarken, zeytin ağacından misvak(kullanımını) emrederdim.”<sup>48</sup>

Zeytinin faydalarının yanı sıra rivayetlerde çeşitli hastalıklara yönelik tedavi yöntemi olarak kullanıldığına ve ilaç olduğuna dair rivayetler mevcuttur:

Hz. Peygamber “Zatülceb hastalığının tedavisi için; vers (zerdeçal), kust (topalak otu) ve zeytinyağını birbirine karıştırıp, hastaya ağızdan uygulanmasını”<sup>49</sup> tavsiye etmiştir. İbn Ebî Atik’in rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Size, şu Habbetü’s-Sevda’yı kullanmayı tavsiye ediyorum. Ondan, beş veya yedi tane alıp, iyice ufalayınız. Sonra onu, birkaç damla zeytinyağı içinde, hastanın burun deliklerine iki taraftan damlatınız. Aişe, Hz. Peygamber’den şu rivayeti işittiğini söylemiştir: Şüphesiz şu Habbetü’s-Sevda (çörek otu), sam dışında her hastalığa şifadır.

Ben, Sam nedir? dedim.

Sam, ölümdür. dedi”<sup>50</sup>

Günümüz bilimsel araştırmalarına bakıldığı zaman birçok hastalığın geleneksel tedavisinde yaygın olarak kullanıldığı gibi, kardiyovasküler hastalık ve bazı kanser tipleri insidansında önemli katkıları olduğu görülmektedir. Bu nedenle sağlık üzerine olumlu etkiler göstermesinden dolayı tüketiciler tarafından önemli bir besin olarak kabul görmektedir.<sup>51</sup>

#### 2.2.4.2. Kekik

Kekik, çiçekleri, sapı ve tomurcuklarıyla değerlendirilen güzel ve hoş kokulu bir bitkidir. Yaprakları genellikle damıtılarak yağ elde edilir ve yapraklı dalları çay olarak kullanılır. Araştırmalar, kekiğin birçok faydasının olduğunu kanıtlamıştır.

Hz. Peygamber “Kekik, midedeki gazı çıkarır, mide ve karaciğer üşütmelerine karşı faydalıdır. Şişkinliği giderir, ağır yemekleri hazmettirir. Şehveti tahrik eder, koklanması nezleye iyi gelir.”<sup>52</sup> buyurmuştur.

Bilimsel araştırmalara baktığımızda kekik, ağız hijyeni için gargara olarak, yaralar için antiseptik tedavisinde, çayı yapılarak grip tedavisinde ve yaşlılarda zihinsel sağlık kullanım alanlarında rastlanabilir. Avrupada, evlerin havasını temizlemek için tütsü olarak kullanılan ve veba ile cüzzam gibi bulaşıcı hastalıklara karşı korunmak amacıyla bedenlere sürülen bu bitkinin yaygın şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca sindirim sorunlarından romatizma

48 Buhârî, “Temenni”, 9.

49 İbn Mâce, “Tıb”, 17. Hadiste geçen “zatülceb” ifadesi akciğer iltihabı anlamına gelmektedir.

50 Buhârî, “Tıb”, 7.

51 Esra Özata- Menekşe Cömert, “Zeytinyağı ve Sağlıklı Yaşam” Zeytin Bilimi 6/2 (Haziran 2016), 108-109.

52 İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî Zeylû Târihi Bağdâd, nşr. Kayser Ebû Ferah, (Bağdat 1357/1938), 124.

ve menstrual rahatsızlıklara kadar pek çok hastalığın tedavisinde de kullanıldığı kaydedilmiştir.<sup>53</sup>

### 2.2.4.3. Hurma

Bitkiler arasında dayanıklılığı ile öne çıkan ve genellikle yüksek sıcaklık ve düşük nemin hakim olduğu iklimlerde yetişen hurma, çöl insanı için büyük bir lütuf olarak kabul edilmektedir. Arap dünyasında, hurmanın derin tarihi, düşünsel ve medeni uzantıları bulunmaktadır. İslami ilimlerin ilk yazılı döneminden itibaren kaynaklarda detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Sağlıklı ve besleyici bir bitki olan hurma, sadece bir meyve olarak tüketilmekle kalmayıp aynı zamanda tıbbi amaçlarla da kullanılmıştır.<sup>54</sup>

Rivayetlerde hurmanın faydalı bir bitki olduğu açıkça belirtilmektedir:

“Sabahları aç karnına yenilen yedi adet acvenin o gün zehirlenmeye ve sihre karşı şifa olduğunu söylemiştir.”<sup>55</sup>

Hurma, Hz. Peygamber’in cennet meyvesi olarak nitelendirdiği bir meyve olmasıyla birlikte, vücudumuza sağladığı mucizevi faydalarıyla sıkça öne çıkmaktadır. Organlarımızın etkin bir şekilde işlev görebilmesi için önemli bir besin olan hurma, onbeş farklı minerali bir arada bulundurmanın yanı sıra A, C, B vitaminleri ile birlikte lif, karbonhidrat, folik asit ve protein içermektedir.

Hz Peygamber’in “Ya Aişe evinde hurma olmayanlar açtırlar.”<sup>56</sup> rivayeti eğer hurma tüketilmezse, vücudun ihtiyaç duyduğu tüm temel besinleri almanın zor olabileceği şeklinde de yorumlanabilir.

Hurma, Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde sıkça bahsedilen bir meyvedir. Bu anlamda Kur’an-ı Kerim’de adı en fazla geçen meyve olarak bilinir. İslam inancına göre cennete özgü ağaçlar arasında yer alan hurma, diğer bitkilerden daha fazla vurgulanmıştır. Bu meyve, Allah’ın özel nimetlerinden biridir. Yiyeceklerle ilgili özel başlıklarda, Hz. Peygamber’in yediği iki öğünden birinde hurmanın yer aldığı belirtilmektedir.

### 2.2.4.4. Çörek Otu

Günümüzde henüz keşfedilmeye başlanan faydaları, aslında yüzyıllar önce Hz. Peygamber tarafından bildirilen çörek otu, binbir derde derman olan bir bitkidir. Çörek otuyla ilgili pek çok rivayet ve İslam alimlerinin tavsiyeleri mevcuttur. Bağımsızlık sisteminden mide problemlerine, soğuk algınlığından baş ağrısına, sindirim sistemi sorunlarından ödem ve kansere kadar birçok rahatsızlığın tedavisinde kullanılan çörek otunun birçok faydası bulunmaktadır.

53 Çiğdem Bozdemir, “Türkiye’de Yetişen Kekik Türleri, Ekonomik Önemi ve Kullanım Alanları” Yüzüncü Yıl Üniversitesi Tarım Bilimleri Dergisi Cilt 29, Sayı 3 (Eylül 2019), 583-584.

54 Hakan Temir, “Araplarda Hurmanın Yeri, Önemi Ve İbn Vahşiyye’nin Hurma Risalesi’nin Değerlendirilmesi” Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23/1 (Haziran 2023), 172-173.

55 Buhârî, “Et’ime” 43, “Tıb” 52, 56; Müslim, “Eşribe” 155.

56 Müslim, “Et’ime” 153; Darimi, “Et’ime” 26.

Hz. Peygamber rivayetlerinde çörek otuyla ilgili şunları ifade etmiştir:

“Ölüm dışında hiçbir hastalık yoktur ki, çörek otunda onun için bir deva bulunmasın.”<sup>57</sup>

“Muhakkak ki kara habbede samdan başka her derde bir şifa vardır. Sam, ölümdür. Kara habbe ise kendisine şuniz denilen çörek otudur.”<sup>58</sup>

“Allah’ın Elçisi (s.a.v.), hastalandığı zaman, bir avuç “çörek otu” alıp, onu “su ve bal” ile karıştırıp içerdi.”<sup>59</sup>

Çörek otu tohumlarının, Hipokrat, Dioscorides ve İbni Sina gibi tıp tarihinde önemli yeri olan isimlerin eserlerinde tedavi amaçlı kullanıldığı belirtilmektedir. Günümüz modern tıbbı da, çörek otu bitkisinin uyarıcı etkisinden yararlanarak çeşitli hastalıkların tedavisi üzerine araştırmalar yapmaktadır.

#### 2.2.4.5. Bal

Bal, hem lezzetli hem besleyici hem de şifa verici bir gıdadır. Arılar bal özünü aldıkları çiçek türüne göre balın rengi, tadı ve kokusu farklılık gösterir. Bu konuda ilgili ayetlerde özellikle balın çok yönlü faydalarına vurgu yapılmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de arı ve bal konusuna ayrılan özel bir sure bulunmaktadır. Bu sure, Nahl (Arı) Suresi adını taşımakta olup balın şifa kaynağı olduğunu vurgulamaktadır.

“Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: Dağlarda, ağaçlarda ve insanların kurdukları çardaklarda kendine göz göz kovan edin.”<sup>60</sup>

“Sonra her türlü meyveden ye de, bal yapmak üzere Rabbinin sana takip etmen için belirlediği yolları tam bir inkıyatla tut!” Onların karınlarından çeşitli renklerde bir şerbet çıkar ki onda insanlara şifa vardır. Şüphesiz bunda, sistemli bir şekilde düşünen kimseler için kesin bir delil ve ibret vardır.<sup>61</sup>

Balın şifa kaynağı olarak kullanımı, Hz Peygamber’in hadislerinde de belirtilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

“Şifa üç şeydedir: Hacamat (kan alma) aletini/şişesini vurmak, bal şerbetini içmek veya ateşle dağlamaktır. Ancak ben ümmetimi dağlamaktan nehy ederim.”<sup>62</sup>

“İki şifa veren şeyden yararlanın: Bal ve Kur’an.”<sup>63</sup>

57 Buhârî, “Tib” 7; Müslim, “Selam” 89; Tirmizî, “Tib” 5.

58 Müslim, “Selam” 88.

59 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân er-Rûdânî, Cem‘u’l-fevâ’id min Câmi‘i’l-uşûl ve Mecma‘i’z-zevâ’id, nşr. Naim Erdoğan, İstanbul 1996).C.4. Hno: 7523.

60 Nahl 16/68.

61 Nahl 16/69.

62 Buhârî, “Tib” 3.

63 İbn Mâce, “Tib” 7.

“Kim her ay üç sabah bal yerse, birçok hastalık ona dokunmaz.”<sup>64</sup>

“Sina ve baldan yararlanın. Çünkü bu ikisinde ölümden başka her derde şifa vardır.”<sup>65</sup>

Nebevi tıpta, birçok ciddi hastalıkta balın önemli faydaları olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum, hem Kur’an’ı hem de Hz. Peygamber’in hadislerini doğrulamaktadır.

Bal, doğal olarak arılar tarafından üretilen ve sağlığa faydalı birçok biyoaktif besin bileşenini içeren fonksiyonel bir gıdadır. Balın içeriğinde bitki nektarından gelen aminoasitler, karbonhidratlar, vitaminler, organik asitler ve fenolik bileşiklerin yanı sıra arı kaynaklı enzimler de bulunur. Bu bileşenler sayesinde balın antioksidan, antimikrobiyal ve antikanserojen etkileri çeşitli çalışmalarla kanıtlanmıştır. Yapılan araştırmalar, balın bileşiminde bulunan metabolitlerin sindirim sistemi üzerinde olumlu etkilere sahip olduğunu göstermektedir. Literatürde, balın sadece bakterilere karşı değil aynı zamanda virüslere, mantarlara ve parazitlere karşı da inhibe edici özelliklerini bildiren çalışmalar bulunmaktadır. Birçok çalışmada mide, kolon ve karaciğer kanserinin tedavisinde bal tüketiminin olumlu etkilerinin olduğu belirtilmiştir.<sup>66</sup>

#### 2.2.4.6. Mantar

Günümüzde, dini metinlerde bahsedilen yiyeceklerin adeta mucizevi niteliklerle donatılmış birer nimet olarak görülmesi yaygın bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şifalı yiyecekler arasında mantarın da önemli bir yeri vardır. Mantar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hem beslenme hem de tedavi amacıyla kullanılmıştır. Mantarla ilgili rivayetler arasında en bilinenlerden biri, mantarın göz sağlığına şifa olduğunu vurgulayan rivayettir.

“Mantar, kudret helvası türünden İlahî bir lütuftur. Suyu da göze şifadır.”<sup>67</sup>

Bu hadisi rivayet eden ravilerden biri olan Ebû Hüreyre, üç, beş veya yedi mantarın suyunu sıkarak bunu gözünde rahatsızlık hisseden câriyesinin gözüne damlattığını ve câriyenin iyileştiğini aktarmaktadır.<sup>68</sup>

Bilimsel açıdan incelendiğinde, günlük beslenme rutinimize mantar veya mantar ürünleri eklemenin sağlık açısından faydaları olabileceği bilinmektedir. Araştırılmamış birçok mantar türü göz önüne alındığında, mantarın sağlığa yararlarının yeni araştırmaların konusu olacağı ve gelecekte muhtelif hastalıkların tedavisinde umut verici tedavi yöntemlerinin bulunabileceği öngörülmektedir.<sup>69</sup>

64 İbn Mâce, “Tıb” 8.

65 İbn Mâce, “Tıb”, 7.

66 Ceren Mutlu vd. “Bal ve Diğer Arı Ürünlerinin Bazı Özellikleri ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri”, Akademik Gıda 15/1 (Nisan 2017), 81.

67 Buhârî, “Tıb”, 20; Tirmizî, “Tıb”, 22; İbn Mâce, “Tıb”, 8.

68 Tirmizî, “Tıb”, 22.

69 Nurhan Öztürk- Esen Eyiler Kaya, “Popüler Mantarların Besin Değerleri ve Sağlık Üzerine Etkileri”, Gıda 47/4 (Ağustos 2022), 552.

## SONUÇ

İnsan, diğer varlıklardan üstün niteliklere sahip olarak yaratılmıştır. Düşünme ve iman etme yeteneği ile donatılmış olan insan, bu özelliklerinden dolayı çeşitli sorumluluklara sahiptir ve en şerefli varlık olarak kabul edilir. Ancak, bedensel ve fiziksel varlığı açısından, yeryüzündeki doğal düzene tabidir ve Allah'ın yarattığı tabii düzene bağlıdır. Bu sebeple insan, bazen çok kırılabilir, zayıf ve kısa ömürlüdür. Hastalık, sakatlık ve ölüm gibi durumlar, diğer canlılarda olduğu gibi insanda da belirli dünyevi ve tabii sebeplere bağlanmıştır. İslam inancı, bu tür olumsuz ve üzücü durumlarla karşılaşıldığında metanetle karşılaşmayı, mücadele etmeyi, gerekli tedbirleri almayı ve en önemlisi de bunları Allah'ın bir imtihanı olarak görüp sabretmeyi teşvik eder.

Kur'an-ı Kerim, Batılı bilim adamlarının araştırma konusu yaptığı tıp, astronomi, jeoloji, botanik gibi çeşitli bilim alanlarına temel oluşturacak bilgiler sunmaktadır. Özellikle insan sağlığını etkileyen tıbbi konular önemli bir rol oynamaktadır. Hz. Peygamber'in tıpla ilgili rivayetleri, bir hekimin bakış açısıyla incelendiğinde, bazılarının genel tıp konularına, ancak çoğunun koruyucu hekimliğe ve bazılarının da tedavi edici hekimliğe ait ilaç niteliğindeki maddeleri içerdiği görülmektedir. Bu rivayetler, tıbbi öneriler, tavsiyeler ve tedavi reçeteleri olarak özetlenebilir. Hz. Peygamber'in tıpla ilgili rivayetleri, başlangıçtan itibaren dikkat çekmiş ve hadis alimleri eserlerinde bu rivayetleri tahrir etmişlerdir. Meşhur altı hadis kitabı olan Kütüb-i Sitte'nin müellifleri, eserlerinde Tıbb-ı Nebevî'ye ayrı bir kitâb/ bölüm tahsis etmişlerdir.

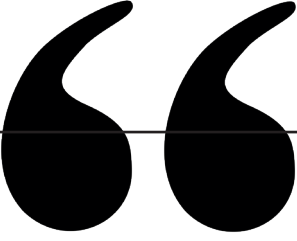
İslam ülkelerinde son dönemde, Tıbb-ı Nebevî'ye dair kitaplar sağlık el kitabı olarak geniş kitlelere ulaşmıştır. Günümüzde Hz. Peygamber'in tıp ile ilgili rivayetleri, modern tıbbın kullandığı yöntemleri ve buna bağlı olarak ortaya konan sonuçları destekler mahiyette olabileceği gibi bu yöntemlere ve sonuçlara zıt da olabilir. Bu rivayetler, günümüz tıp alanındaki ilerlemelerden asırlar önce ifade edildiği için, tıbbi bir hikmet veya insanoğlunun tecrübe aktarımı olarak değerlendirilmelidir. Bundan sonraki süreçte bu kapsamda ortaya konacak çalışmalar, hadis bilginleri ile tıp uzmanları tarafından koordineli bir şekilde yürütüldüğü takdirde daha isabetli sonuçlara ulaşılabilecektir. Bu bağlamda hadis literatüründe, ilgili rivayetleri rivayet tekniği açısından derinlemesine inceleyecek, Hz. Peygamber'in bizzat uyguladığı, uygulanmasına izin verdiği ya da hoş karşılamadığı tedavi yöntemlerinin avantaj ve dezavantajlarını ortaya koyacak, modern tıbbın verilerini de göz önünde bulunduran, multidisipliner ve dünya çapında araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.



## KAYNAKÇA

- Bozdemir, Çiğdem. “Türkiye’de Yetişen Kekik Türleri, Ekonomik Önemi ve Kullanım Alanları”. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Tarım Bilimleri Dergisi Cilt 29, Sayı 3 (Eylül 2019), 583-594.
- Bağdâdî, İbnü'n-Neccâr. Zeylü Târîhi Bağdâd. nşr. Kayser Ebû Ferah. (Bağdat 1357/1938)
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. el-Câmi'u's-Sahîh. nşr. Muhammed Zühre b. Nasır. (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001).
- Eryılmaz, Hasan. “Fazlur Rahman, İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp”. Tevilat 2/2 (2021), 329-332.
- Feyizli, Hasan Tahsin. “Kuran-ı Kerim ve Beslenme”. Helal Yaşam Tıbbi Dergisi 2/2 (2020), 39-54.
- Gençel Efe, Zehra. “Hz. Peygamber Dönemi Cerrahi ve Girişimsel Uygulamalar”. Akademik Siyer Dergisi 9 (Ocak 2024), 78-91.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. Mecme'u'z-Zevâid. nşr. Abdullah Muhammed Dervîş. (Kahire 1352-1353; Beyrut 1967).
- Hindî, Ali el-Müttakî. Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl. (Beyrut 1989).
- Kaba, İlker. “Stres, Ruh Sağlığı ve Stres Yönetimi: Güncel Bir Gözden Geçirme”. Akademik Bakış Dergisi 73 (2019), 63-81.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. es-Sünen. nşr. Muhammed Mustafa el-Âzamî. (Riyad 1404/1984).
- Kettani, Muhammed Abdülhay. “Et-Teratibü'l-İdariyye”. 12. Çağdaş İslam Klasikleri Dizisi 2 (1990).
- Köylü, Mustafa. “Kur'an'da Ruh Sağlığı”. On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/31 (2011), 5-37.
- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâl-i Âlisi. çev. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Alperen Yayınları, 2002.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı. çev. Ali Bulaç. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.
- Mutlu, Ceren vd. “Bal ve Diğer Arı Ürünlerinin Bazı Özellikleri ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri”. Akademik Gıda 15/1 (Nisan 2017), 75-83.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. El-Câmiu's-Sahîh. nşr. Mehmed Zihni Efendi. (İstanbul:1329-1332).
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-Sünenü'l-Kübrâ. nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî. (Beyrut 1411/1991).
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim. “Müstedrek ale's Sahîhayn”. (Beyrut 1998).

- Özata, Esra- Cömert, Menekşe. “Zeytinyağı ve Sağlıklı Yaşam”. Zeytin Bilimi 6/2 (Haziran 2016), 105-110.
- Öztürk, Levent. “İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler”. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013.
- Öztürk, Nurhan - Eyiler Kaya, Esen. “Popüler Mantarların Besin Değerleri ve Sağlık Üzerine Etkileri”. Gıda 47/4 (Ağustos 2022), 539-563.
- Polat, Murat. “İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı ”. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Haziran 2020), 88-111.
- Rûdânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Süleymân. Cem‘ u’l-fevâ’id min Câmi‘i’l-uşûl ve Mecma‘iz-zevâ’id. nşr. Naim Erdoğan. (İstanbul 1996).
- Şeker, Necmettin. “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Koruyucu Hekimlik: Hacamat Örneği”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21 (Mart 2013), 156-188.
- TDK (Türk Dil Kurumu) (2015). Genel Açıklamalı Sözlük. Ankara: TDK Yayınları.
- Temir, Hakan. “Araplarda Hurmanın Yeri, Önemi Ve İbn Vahşiyye’nin Hurma Risalesi’nin Değerlendirilmesi”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23/1 (Haziran 2023) , 168-187.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. Sünen-i Tirmizî. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. (Kahire, 1356/1937).
- Uçar, İlyas. “Hz. Peygamber Zamanında Medine’de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri”. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/8 (Eylül 2017), 196-218.
- Yavuz, Adil. “Tıbb-ı Nebevî Hadislerinin Kaynakları ve Kapsamı Üzerine Bir Değerlendirme”. Şiyer Araştırmaları Dergisi Sayı:8 (Temmuz-Aralık 2020), 15-34.
- Yıldırım, Büşra. “Hz. Peygamber Döneminde Kan Alma Yöntemleri”. 8. Uluslararası İslam Tıp Tarihi ve Etiği Kongresi (2019), 677-681.
- Yorulmaz, Rukiye – Erdem, Ramazan. “Sağlıklı Yaşam Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve”. Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi 7/1 (Nisan 2021), 57-74.
- Yüce Kur’an’ın Manası ve Mesajı. çev. Abdullah Akgül. İstanbul: Furkan Neşriyat, 12. Basım. 2023. ISBN: 978-605-9307-02-4



## *Bölüm 7*

### **ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİNDE KÖY**

*Hakkı KARAŞAHİN<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Doç.Dr. , İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hakkikarasahin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6521-4726>

## Giriş

Türkiye’de köylünün veya kırsal yapının paradoksal bir şekilde gittikçe daha fazla bir sorun olarak ön plana çıkmaya başladığına şahit olunmaktadır. Hızla değişen ve gelişen Ülkemizin en yoksul, en geri kalmış ve en fazla geleneksel dindarlığıyla tebarüz etmiş kitlesel köylü çoğunlukların toplumsal, kültürel karakteristik özellikleri, dini ve sosyal yaşam koşulları zamanımızın en hayati sorunu olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yönüyle köylü sorunu, Türk modernleşmesi ve kalkınmasıyla ilişkili hayati bir problem olarak kamusal alanda çok fazla tartışılmıştır. Gündelik hayatta popüler olarak çoğunlukla ateşli gazetecilerin, politikacıların ve ekonomistlerin gelişmeyi engelleyici bir sorun olarak tartıştıkları köylü problemi ile ilgili yaklaşımlarının ardında köylülüğün sıkı geleneksel dini, toplumsal ve kültürel yapısının gelişmekte olan Ülkemizi şekillendirmede en büyük yapısal belirleyicisi olduğu sayılı yatmaktadır. Bu yönüyle köylülüğün, Türkiye’de din, siyaset, ekonomi, eğitim, sağlık vb. gibi toplumsal yapının alt sistemlerini, yetersizlikleri ve geri kalmışlıkları ile etkilediği, bu alanlarda yapısal olarak geri kalmışlığa yol açtığı üzerinde neredeyse bir ittifak oluşmuştur. Bir taraftan köylü yetersizliği ile geleneksel dini yaşamın bu alanlardaki değişim ve gelişmenin önünde tampon oluşturduğu diğer taraftan köylü çoğunluğun oylarına talip politikacıların ürettiği siyaset üzerindeki baskısı ile Türkiye’nin toplumsal, ekonomik, kültürel ve dini yapısını şekillendirmede baskın bir aktör olduğu savunulmuştur.

Yıllardır devam eden köylü geri kalmışlığı ve din anlayışı sorununun sosyolojik izlerini, günümüzden, Osmanlı Tanzimat dönemine kadar geriye doğru takip etmek mümkündür. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi köy ve kırsal yaşama yönelik sosyolojik ilginin ilk temsilcisi Ziya Gökalp’tir (Sağlam, 2016, s. 232). Gökalp, köy sorununu, Türkiye’nin ilerlemesi ve modernleşmesi bağlamında milli kültürün, en önemli kaynağı ve parçası olarak ele almıştır (Gökalp, 1973; Gökalp, 1977a; Gökalp, 1982). Aynı zamanda Gökalp, kültür ve medeniyet ayrımında köy kültürüne belirleyici bir faktör olarak yer vermiştir (Ertürk, 2008, s.185-194). Gökalp’in millilik kuramını üzerine inşa ettiği halk sınıfı içinde milli kültürün bozulmamış ve en saf halini saklayan hazinenin sahibi olarak köylülüğü görmüştür. Bundan dolayı Gökalp’in millilik kuramını dayandırdığı köy ve Onun köy sosyolojisi araştırılmayı bekleyen önemli sorunlardan birisi olarak orada durmaktadır. Çünkü Gökalp’in sosyolojisindeki ne kültür-medeniyet, modernleşme-geri kalmışlık, milli kültür-Batı kültürü gibi karşıtlıkları ne de toplum, milliyetçilik, eğitim, ekonomi ve din ile ilgili sosyolojik görüşlerini, köy anlayışını keşfetmeden tam olarak anlamak mümkün görünmemektedir. Hal böyleyken Gökalp’in eğitim, ekonomi, siyaset ve din sosyolojisi, milliyetçilik, Turancılık, Türkçülük, kültür-uygarlık, dil ve edebiyat (Ülken, 2007; Baltacıoğlu, 1966; Köseoğlu, 2005; Kaçmazoğlu, 2003; Uriel, 1950; Parla, 1985) ile ilgili görüşleri hakkında araştırmalar yapıla gelmekle birlikte Onun köy yapıları hakkındaki yaklaşımı üzerine henüz bir çalışmaya

rastlanmamıştır. Gökalp'in köy sosyolojisi üzerine araştırma olmaması, konunun önemini artırmıştır. İşte bu sebeple araştırma Gökalp'in köy yaklaşımı nedir? sorusunu temel problem edinmiştir. Araştırma bu temel problem kapsamında Gökalp sosyolojisinde köy topluluklarının nasıl kavrandığını anlamayı ve açıklamayı amaçlamıştır.

### 1. Gökalp'e Göre Köylerin Doğuşu ve Şehirlere Dönüşümü

İlkel toplumlarda "semiyeler(oba, kabile)" büyüdükçe parçalanarak daha küçük zümrelere bölünürler. Gökalp (1981a, s. 124-125)'e göre semiyeler, ortak toplumsal yaşamı paylaşan bir aile görevi görür. Semiyelerde dayanışma, sosyal bağlar, toplumsal baskı ve ortak paylaşılan inançlar güçlüdür.

Sosyolojik olarak semiyeler, aileler gibi belirli bir noktaya kadar büyüyebilir. Çünkü büyüyerek belli bir sınırı aşan ailelerin başına gelen parçalanma kanunu, belirli bir nüfus büyüklüğüne ulaşan semiyeler için de geçerlidir. Bu yasa gereği semiyeler parçalanarak daha küçük topluluklara ayrılırlar. Aşiretlerin ise büyümesinde hiçbir engel yoktur. Aşiretler büyüdükçe güçlenirler. Semiyeler büyüdükçe parçalanma kanunu gereğince küçülmeye, aşiretler ise gerek üreme gerekse yenilgiye uğrattığı toplulukları egemenliği altına alarak büyümeye devam eder. Aşiretlerin bu yolla büyümeye devam etmesi zamanla aşiretler konfederasyonu etrafında birleşmeleriyle sonuçlanır. Çöl ve dağlık bölgelerde yaşayan aşiretler, aşiretler konfederasyonunun ötesine geçemez. Oysa ovalarda, deniz ve ırmak kenarlarında yaşayan topluluklar, yerleşik hayata geçerek köylerin doğmasına neden olmuştur.

Köyler ve şehirler kuran topluluklar, zamanla semiyeler ve aşiret teşkilat yapısından kurtularak özgürleşmişlerdir. Ova, deniz ve ırmak kenarlarındaki semiyeler ve aşiretler büyüdükçe iş bölümü artmıştır. İş bölümünün artması, şehir toplumlarının kurulup gelişmesine neden olmuştur. Çünkü Durkheim gibi Gökalp de toplumların nüfusu çoğaldıkça işbölümünün artması gerektiği yasanı kabul etmiştir. Gökalp'e göre köylerin doğuşu, semiyeler ve aşiret teşkilat özelliklerinin ova, deniz ve ırmak kenarlarında bulunan topluluklarda değişime uğraması ile başlamıştır. Bu anlamda köyler ve şehirler, geleneksel klan ve aşiret teşkilat yapısını bozmuştur(Gökalp, 1981, s. 124-125).

Aynı şekilde nüfusu gittikçe artan semiyelerin ve aşiretlerin parçalanarak dağınık halde yaşamaya başlayan göçebe obalar ve dağınık köylerin ortak paylaştıkları dinî inanç, duygu ve mabetleri çevresinde evler yaparak birleşmesi ve onları tek bir siyasal yönetim biçimi altında toplayan siyasal iktidarın ortaya çıkması sonucu şehirler doğmuştur. Dağınık halde yaşayan semiyeler ve köyleri bütünleştiren dinî inançlar ve onları egemenlik altına alan bir siyasal organizasyon, bu yapıların mabetler ve saraylar etrafında bütünleşerek şehirler inşa etmelerini motive etmiştir. Gökalp'e göre müşterek dinî inanç ve duygular, bireyleri, farklı toplumsal grupları ve tabakaları birbirine bağlar, kutsal sembol ve mekânlar çevresinde toplar, şehir, köy ve onların ait olduğu ülke sınırları

içinde toplumsal düzen ve istikrarı sağlar. Ona göre ilk şehirler, birçok köy ve obanın bir sur içerisinde bir araya gelerek birleşmesi ile kurulmuştur. Gökalp'in şehirlerin menşeinin köylere, obalara ve onların ait olduğu dine dayandığını söyleyebiliriz. Bu anlamda O, din ve köy ilişkisinin şehir hayatının ve medeniyetinin ilk kaynağını oluşturduğunu kabul etmiştir.

Gökalp, köyün şehir hayatını ve medeniyetini ürettiği düşüncesini desteklemek üzere Darwin'in evrim kuramından da yararlanmaktadır. Köy ve obalar geniş bir coğrafyada küçük gruplar halinde dağınık bir biçimde yaşarken çiftçilik ve hayvancılık ile geçimlerini rahatlıkla sağlayabiliyorlardı. Zamanla bu köylerin, obaların nüfusları arttıkça veya şehir kenarlarında sıkıştıkça bunların yaşadıkları doğal çevredeki kaynaklar kıtladır. Bu nedenle köy toplulukları çiftçilik ve hayvancılık ile artan nüfusun ihtiyaçlarını karşılayamaz ve onları besleyemez. Gökalp'e göre köy ve oba nüfusu arttıkça onların geçim ve ihtiyaçlarını yaşadıkları coğrafi mekan ve oradaki kaynaklar karşılamakta yetersiz kalır. Böylece hayatta kalma güdüsü, köylüler arasındaki rekabet ve çatışmanın artmasına neden olur. Çünkü Darwin'e göre iki toplum birbirine ne kadar benzer yapıda ise yaşadıkları doğal mekan ne kadar dar ve doğal çevrede yetişen gıda ne kadar kıt ise bunlar arasındaki rekabetin şiddeti de o kadar artar. Buna karşılık birbirinden farklı toplumlar, gruplar, türler çok sınırlı bir mekanda farklı beslenme ve ihtiyaç kaynaklarına yöneldikleri için aralarında rekabet ve çatışma olmaksızın yaşamlarını sürdürürler.

Gökalp'e göre Darwin'in doğal çevrede gözlemlediği bu yasa aynen şehirde yaşayan topluluklar için de geçerlidir. Şehir toplumlarının nüfusu arttıkça mevcut iş ve meslekler, onların geçimlerini sağlamakta yetersiz kalmaya başlar. Şehirde aynı iş ve meslek kolunda çalışan insanların sayısı arttıkça bunlar arasındaki rekabet şiddetlenir. Gökalp, şehirlerde nüfus artışına rağmen meslekî tabakalaşmanın ve farklılaşmanın düşük olması, benzer iş kolları ve mesleklerde benzer çalışan sayının artmasına neden olduğunu savunur. Şehirde yaşayanların geçimlerini sağladıkları meslekî çeşitlilik sınırlı olunca, bu meslek sahipleri arasındaki çatışma ve rekabetin şiddeti de yoğun olur. Bu nedenle Gökalp (1981, s. 127-128), tıpkı Durkheim gibi nüfusun büyümesiyle meslekî farklılaşmanın da artacağını kabul etmiştir. Meslekî farklılaşmayı şehir hayatının zorunlu sonucu olarak görmüştür. Bu nedenle köy toplumunda nüfus artışı, köylerdeki işbölümü ve uzmanlaşmanın artmasına neden olmaz. Köyler nüfus olarak büyüdükçe köyden şehre göç ederler. İşte köyden şehre göç, dağınık halde yaşayan köylerin biraraya gelmesiyle kurdukları yerleşim biçimi yeni şehirler üretir. Şehir hayatında ortaya çıkan uzmanlaşma, işbölümü ve toplumsal farklılaşma, şehirde yaşayan farklı birey, grup, sınıf ve toplulukların aralarında rekabet ve çatışma olmaksızın bir arada yaşamalarının ve toplumsal bütünleşmenin sağlanması işlevi görür. İşbölümü ve meslekî farklılaşma toplumsal uyum ve bütünleşmeyi sağlar.

## 2. Gökalp'in Köy Sınıflaması

Gökalp'e göre Türk tarihinde köylerin menşei, çadırlarda yaşayan göçmenlerin oluşturdukları obalara dayanır. Köyün ilk şekli olan oba, konargöçerlerin çadırlarından oluşan bir sosyal gruptur. Gökalp(1976a, s. 19; 1991, s. 226)'e göre göçebe obaların, göçebelikten yerleşik hayata geçmesiyle beraber ilk köyler kurulmaya başlanmıştır.

Bu nedenle en eski köy örnekleri, göçebe hayat yerine yerleşik hayatı tercih etmeye başlayan obaların kurduğu köylerdir. Gökalp, köy toplumsal yapısının en eski tipi olan obayı, kabile(semiyevi), feodal ve demokrat şeklinde üç tipe ayırır. İşte bu üç tip obadan "semiyevi", "feodal" ve "demokrat olmak üzere üç farklı köy tipi doğmuştur(Gökalp, 1982, s. 128-130). Gökalp'in bu köy sınıflaması dışında Doğu Anadolu köylerini "ağa köyleri" ve "ahali köyleri" şeklinde iki sınıfa ayırdığı görülmektedir. Ahali köy sınıfında sosyal ve ekonomik olarak köylüler arasında önemli bir farklılık söz konusu değildir. Ağa köyleri ise feodal yapısal özellikler gösterir. Köylüler, sosyal ve ekonomik olarak ağaya bağımlıdırlar ve ağanın hesabına çalışırlar. Bütün köy arazisi ve ahali ağanın malı kabul edilir. Ağa otoritesi hakimdir ve keyfidir. Bütün köylünün sosyal, ekonomik, kültürel ve dini hayatı ağanın kontrol ve denetimi altındadır(Gökalp, 1977a, s. 26-27).

Gökalp (1981, s. 37), dini, siyasî ve örfî ölçütlere göre toplumları dikotomik olarak "iptidai/ilkel" ve "millet" şeklinde iki sınıfa ayırmıştır. Aslında Gökalp'in bu sınıflamayı, Durkheim'ın kolektif şuur, mekanik ve organik dayanışma kavramlarını temel alarak yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre "iptidai" toplumlarda mekanik dayanışma hakimdir. Mekanik dayanışmanın etkin olduğu iptidai toplumları da "farklılaşmamış(Tahallüf etmemiş) semiyeler", "farklılaşmış(tahallüf etmiş) semiyeler", "kabileler(Aşiri-Tribal)" ve "toplumsal çözülme yaşamış ilkel toplumlar(İnhilale uğramış iptidai cemiyetler)"(Gökalp, 1981, s. 39) şeklinde dört sınıfa bölmüştür.

Gökalp(1981, s. 40-41), organik dayanışmaya göre örgütlenen milletleri "zeami-feodal", "câmiavi(komunal)", "medine-site(şehir)", "muzâaf toplumlar"(birleşik:komunal şehirler ve feodal köyler) ve "heyeti korparatif/ paytaht" şeklinde beş sınıfa ayırmıştır(Parla, 2009, s. 182). Gökalp'in Durkheim evrimciliğini esas alan millet sınıflaması üzerinde köy belirleyici bir faktör olarak rol oynamıştır. Gökalp'in evrimci toplum sınıflamasında köy toplumu iptidai toplum sınıflaması içerisinde yer vermediği görülmektedir. Buna göre Gökalp, köy toplumsal yapısını iptidai toplum tipinden sonra gelen feodal millet aşamasında ortaya çıkan semiyelerin, belli bir mekanda yerleşik hayata başlayan parçaları tarafından kurulmuş daha ileri bir formu olarak ele almıştır.

Semiyeler, yerleşik hayata geçtikleri zaman köy toplumsal yapılarına dönüşürler. Bu evrede köy toplulukları semiyeye aile özellikleri gösterirler. Bu nedenle Gökalp, bu evreye aşiret evresi adını vermektedir. Aşiretlerin bir üyesi-

nin işlediği bir suçtan bütün aşiret sorumlu tutulmuştur. Yine aşiret üyesine yönelik bir saldırının intikamını almak bütün aşiretin görevidir. Aşiretlerde nesep bağı, bütün üyeleri birleştirdiği için ne suç, ne ceza bireysel değil, toplumsaldır. Aşiret topluluklarında geçerli bu toplumsal kural, köy toplumsal yapılarında da söz konusudur. Ona göre aşiret evresinde bulunan köylerde bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen, muhafaza eden bir emniyet teşkilatı veya hükümet bulunmadığından bu görevi bütün köy ve “kan davası” teşkilatı ifa eder(Gökalp, 1976a, s. 19). Bir köylünün işlediği suçtan bütün köylü mesul tutulur. Köylüler kendi köylülerini başka kişilerin ve köylülerin saldırı ve tehditlerine karşı korumakla mükellef tutulmuştur. Köylülerin kendi mensuplarını koruma ve kollama görevini, güçlü nesep, aile, akrabalık bağları, dayanışma ile birlikte ortak paylaştıkları dinî inançları besler. Köylerde suç ve ceza toplumsaldır(Gökalp, 1976b, s. 52).

Bu aşamada köyler, kendi kendilerini yönetmek için siyasal teşkilatlanmaya giderler. Fakat zamanla köy yönetim modelinin zayıflaması, köylüleri kendilerini bağlayacakları başka iktidar araçlarına yönelir. İşte derebeyleri veya toprak ağaları sınıfını üreten de köylülerin bu yönetim ihtiyacıdır. Böylelikle köylüler ve arazileri, toprak ağalarının egemenliği altına girer. Köyler, toprak ağasının malikhanesine, köylüler onun malikhanesinde çalışan işçi, “fellağ”, “serf” veya “maraba” sınıfına dönüşürler(Gökalp, 1977a, s. 12). Gökalp(1981a, s. 40)’e göre doğu illerimizde hala bazı köylerin ve köylülerin sahibi toprak ağalarıdır. İşte Gökalp, bu tür toplumları köye dayanan milletler olarak tanımlar. Bu tip milletlerde köy yapısal özellikleri hakimdir(Gökalp, 1977b, s. 12; Gökalp, 1981a, s. 40). Her ne kadar Gökalp’ın millet sınıflaması sürekli ilerlemeyi esas alan doğrusal evrimci bir sınıflama olsa da feodal millet örneklerinin bütünüyle yok olmadığı, daha sonraki daha gelişmiş millet formlarının içinde yaşamaya devam ettiklerini göstermektedir.

Gökalp(1977b, s. 12)’in “feodal millet” evresinde karşılaşılan köy yapısal özelliklerini başka bir makalesinde “imamî milletler” şeklinde kavramsallaştırdığı sınıf yapısının özellikleri arasında da kullanmıştır. Bu iki sınıflama arasında köyün dinî, ekonomik, siyasal ve askerî feodal yapısal özellikleri aynı olmakla birlikte köylerin ait oldukları toplumların genel yönetim sistemlerini şekillendiren ölçüt bakımından farklılık söz konusudur. Köyü ve feodal yapıyı ait olduğu daha büyük topluma ve krallığa bağlayan temel bağ semiyeye ve kabile bağıdır.

Feodal milletlerde mülkiyet, dinî, ekonomik veya askeri nüfuza sahip “beyler” sınıfına aittir(Gökalp, 1981a, s. 40). Krallar meşruiyetlerini ve güçlerini askerî, dinî ve geleneksel otoriteden alarak farklı farklı derebeylikleri genel bir krallığın kontrolü altında birleştirirler. Bundan dolayı birçok toprak ağasına ait köy ve şehir toplulukları, kralın otoritesi altında bütünleşirler. Gökalp’e göre bu topluluklardaki feodaliteden kaynaklı toplumsal farklılaşma Kralın birleştirici işlevi sayesinde toplumsal bütünleşme ile sonuçlanır. Bu nedenle



feodal milletlerde toplumsal bütünleşmeyi krallar sağlar. Gökalp'in, evrimci köy yaklaşımında bu devrede köyler semiye ve kabile aşamasındadır.

İmamî milletlerde ise farklı farklı toplumsal kesimleri bütünleştiren güç, dindir. Bu tür toplumları, Tek bir Tanrı ve dine dayalı siyasal aygıt bir araya getirir. Bu aşamadaki milletler, din bağıyla farklı toplulukların bütünleştiği "ümme" evresini yaşarlar. Köylülerin bağlı oldukları feodal unsurların ve şehirlerin birleşerek oluşturdukları ümme, Allah tarafından seçilmiş ve onaylanmış(müeyyed Min indillah) bir hükümdarın/imamın sahip olduğu dinî siyasal iktidar(velayet-i âmme)(Gökalp, 1977b, s. 12) tarafından yönetilir. Milleti oluşturan farklı farklı feodal yapıların dinî siyasal yönetim modeli etrafından bütünleşmesini Allah tarafından velayet verilmiş ve seçilmiş bir hükümdar sağlar. Hükümdara, Allah tarafından bahşedilen velayet, ondan toprak ağalarına/derebeylerine doğru sirayet eder. Buna göre Allah tarafından bahşedilmiş otorite sahibi hükümdarın Allah'tan aldığı yetkiyi kullanarak zemet tahsis ettiği kişiler de dinî otoritenin şemsiyesi altına girerek dinî bir hüviyet kazanmışlardır. Bu nedenle feodal köylerin, kendi kendini idare eden köylerin tarımsal üretim süreçleri, vergilendirme ve idare sistemleri din tarafından motive edilmiştir. Çünkü, köylerin dinî, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal hayatı, dinî otorite sahibi hükümdar tarafından dinî olarak yetkilendirilmiş ve seçilmiş bazı asker, bürokrat, bey vb. gibi kişilerin otoritesi altına girmiştir.

Feodal toplumların geleneksel hukukları yerine imamî milletlerde dinî hukuk geçer. Ülke sınırları içindeki bütün toplumsal ilişkiler, toplumsal sistem ve toplumsal düzen dinî hukuka göre biçim alır. Gökalp(1977b, s. 12), bütün toplumu otoritesi altına alarak genelleşen dinî hukuka "hukukullah" adını vermektedir. Bütün bunlardan hareketle ümme evresinde bulunan toplumdaki köylerin toplumsal, ekonomik, siyasal ve hukuksal yapısını dinin belirlediği söylenebilir. Gökalp, dinin köy topluluklarının yaşamlarında toplumsal, siyasal, ekonomik ve hukuksal yeni yapılara neden olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bundan dolayı köylerin feodaliteden, ümme aşamasına doğru geçmekte olan evrimini sağlayan faktör dindir. Gökalp'in millet tasnifinde toplumların ulaştıkları en son mükümmel form olan millet evresine geçebilmek için ümme evresinin yaşanması gerektiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Câmiavî/komunal sınıflamasını başka bir makalesinde "teşriî millet" şeklinde isimlendirmiştir(Gökalp, 1977b, s. 12). Gökalp'in millet sınıflamasında Câmiavî kavramını, şehir toplumu veyahut şehir medeniyeti anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Gökalp'in Câmiavî/komunal millet sınıflamasını, şehir kültürü ve medeniyeti ölçütüne göre tanımladığı görülmektedir. Bu tip milletlerin şehirlerinde iş bölümü ve uzmanlaşma gelişmiş, esnaf teşkilatları, şirketler ve belediyeler teşekkül etmiştir. Şehirler ve köyler, derebeylerin hegemonyasından merkezi hükümdarın güç kullanmasıyla kurtularak bütünleşmiş ve belediye meclisi tarafından kendi kendine yönetmeye başlamıştır. Şehirlerdeki bu toplumsal, ekonomik ve siyasal dönüşümün ürettiği şehir medeniyeti zamanla

köylere doğru yayılmış ve şehirlik özellikleri köylülere aktarılmıştır. Böylece köylerde bireysel özgürlük ve özel mülkiyet teşekkül etmiştir. Artık köylerdeki feodal kültür özellikleri yerini, komunal kültüre bırakmış ve köyler komunal topluma dönüşmüştür. Örneğin, Anadolu köyleri, özel mülkiyete sahip özgür ailelerden oluşmuş birer komunal köy tipleridir.

Siteler, şehirleri ifade etmekle birlikte semiyevî ve feodal kültürün izlerini barındıran toplumsal yapılardır. Bu yapısal özellikleri nedeniyle site tipi toplumlarda köy kültürü şehre taşınmakla birlikte derebeylerin hegemonyası altında bulunan köyler de bulunmaktadır. Bu câmiavî toplum aşamasında köyler, semiyevî ve köy kültürel özelliklerinden şehir kültürüne geçiş evresini yaşarlar. Bu evrede köyler, şehir özelliklerine doğru evrilmiş fakat, feodal ve köy kültürünün bazı özelliklerini veya kalıntılarını toplumsal bünyelerinde taşımaya devam etmiştir.

Muzâaf toplum tipinde ise şehir medeniyetinin feodal ve köy toplumsal yapısına doğru yayılması söz konusudur. Şehre özgü, özgürlük ve özel mülkiyet gibi özelliklerin feodaliteden kurtulmak üzere şehir ve köylere sirayet etmesiyle feodal derebeylerinin egemenliklerinden kurtulan köy ve şehirler, camia(komunal) toplum tipine geçiş gerçekleştirirler. Örneğin, Fransa'da şehir kültürü köylere yayılarak onları camia haline dönüştürmüştür. Fakat bu durum bütün toplumlarda Fransa'da olduğu gibi aynı yönde ve hızda gelişmemiştir. Bazı toplumlarda şehirler camia toplumsal tipi halini aldığı halde köyler feodal derebeylerinin maiyetinde kalmaya devam etmiştir. Nitekim Almanya'da şehirler camia halini alırken köyler senyörlerin egemenliği altında kalmayı sürdürmüştür. Bununla birlikte XVI. asırdan itibaren senyörlerin ve kralların hakimiyetlerini güçlendiren akımlar yayıldığı için Alman şehirleri tekrar senyörlerin kontrolü altına girmiştir. Gökâlpe göre Almanya'nın son asra kadar milli birlik etrafından bütünleşememesinin nedeni muzâaf toplum olmasıdır.

Heyetî/korparatif/paytaht toplumların esasını milli kültüre dayanan merkezi hükümette bulunan milli heyetler ve kurumlar oluşturur. Gökâlpe göre heyetî toplum, milli kültür temeli üzerine inşa edilmiştir. Bu tip toplumlarda devlet, kurumlar ve bürokratik örgütsel yapı milli mahiyet kazanmıştır. Bu nedenle devleti ve toplumu, milli heyetler ve meclisler yönetir. Gökâlpe millilik esasına göre örgütlenmiş ve organize olmuş medeniyetleri, "paytaht medeniyet" olarak nitelendirmektedir. Ona göre Avrupa'nın en gelişmiş ülkeleri paytaht medeniyete doğru ilerlemektedir(Gökâlpe, 1977b, s. 40-41). Gökâlpe göre köy ve şehir kültürünün modern uygarlığa dönüşmüş toplumsal formu, milli kültüre dayanan millettir. Ona göre Türk toplumu bu toplum sınıflamalarından komunal toplum tipinde bulunmakta ama paytaht toplumlar arasına girmeye adaydı(Tuna, 1986, s. 61).

Gökâlpe'nin millet sınıflamasında köylerin nesep ve kabile bağının etkin olduğu semiyevî, aşamasından din bağına dayanan ümmet aşamasına, ümmet aşamasından milli kültüre bağlı millet aşamasına doğru evrimci bir süreç için-

de toplumsal, dinî, ekonomik, siyasal ve hukukî değişim geçirdikleri anlaşıl-maktadır. Bununla birlikte geçiş tipi köyler câmiavî, imamî ve muazaf millet evrelerinde bulunabilir. Paytaht evresinde ise bu köy tiplerinin kaybolduğu görülmektedir.

### 3. Gökalp'e Göre Köy ve Türk Modernleşmesi

Türkiye'nin modernleşmemesinin nedeni, eğitimin ve ekonominin milli kültürü değil, Batı kültürünü esas almasıdır. Gökalp, milli eğitim yoluyla modernleşme modelini benimsemiştir. Gökalp, milli kültüre göre eğitim sistemi-ni benimseyip benimsememe durumuna göre toplumları üç sınıfa bölmüştür. Gökalp, toplumları “İlkel(iptidâî)” toplumlar, “Kitabı olan bir dini ve modernleşmeyi kabul eden toplumlar” ve “modern toplumlar” şeklinde üçe ayırmıştır. Ona göre ilkel toplumlar okuma-yazma bilmezler fakat eğitimleri millidir. Çocuklar, aşiretin ve yaşanan bölgenin sınırları içinde okulsuz, öğretmensiz ve kitabî olmayan geleneksel sözlü kültüre dayalı milli bir eğitim alır. Bu kültür aşirete özgüdür; belli bir bölgeyle sınırlıdır ve bu yüzden Gökalp'in deyimiyle “kısmîdir”. İlkel toplulukların içinde yaşadıkları toplumun geneline mahsus kültürü kapsayıcı bir eğitim sistemleri yoktur. Bu nedenle ilkel kavimlerde eği-tim toplumun genel kültürünü değil, kavmin ve ilişkili oldukları sınırlı yerel bölgede yaşayan kültürü çocuklara aktarma işlevi görür. Başka kültürlerle etkileşime ve alışverişe kapalı veya sınırlı düzeyde açık oldukları için ilkel toplumların modernleşmesi ve medeni kültürleri yakalaması mümkün değildir.

Kitabı olan bir dini ve modernleşmeyi kabul eden toplumlar, yeni bir medeniyeti kabul ederler. Bu medeniyeti okullarda öğretmenler çocuklara aşılar. Bu tip toplumların dahil oldukları din ve milletlerarası medeniyet onların milli kültürünü istila eder. Bu nedenle eğitim de milli değil, uluslararasıdır. Okullar, çocuklara milli kültürü değil, uluslararası Batı kültürünü öğretir. Yerel milli kültürleri yerine Batı kültürünü esas alan bir modernleşme modeli uygulanmaya çalışılır. Bu toplumlarda milli kültür, Batı kültürünün istilasını altında kalır. Bu tip toplumların, milli kültürlerini esas alan bir eğitim, ekonomi, siyaset ve modernleşme modeli geliştirmeden Batılı toplumların seviyesine ulaşmaları ve ilerlemeleri güçtür.

Modern kültürler ise Batı toplumlarıdır. Batı toplumları, toplumsal kalkınmalarını, milli kültürlerine göre gerçekleştirmişlerdir. Batı, milli eğitim, milli ekonomi, milli hukuk ve milli siyaset geliştirerek modernleşmiştir(Gökalp, 1973, s. 28-29). Modernleşme faktörüne göre yaptığı toplumsal sınıflamada Gökalp, Türkiye'yi modernleşmeyi kabul etmiş toplumlar içerisinde yer verir. Çünkü Türk modernleşmesinde din, eğitim, ekonomi, siyaset vb. gibi alanlarda Batı kültürünü taklit ederek kalkınmayı ve modernleşmeyi uman bir toplumsal kalkınma modeli uygulanmaktadır. Türkiye'nin tıpkı Batı toplumları gibi kendi milli kültürüne dayanan bir toplumsal kalkınma modeliyle ancak muasırlaşabileceğini savunmaktadır.

Gökalp'e göre ekonomik yapıyı, sadece toplumların günümüzdeki durumunu araştırmakla yetinerek anlamak mümkün değildir. Ekonomi hem toplumların günümüzdeki hem de geçmişteki yapısı birlikte ele alınarak kavranabilir. Ona göre bir toplumun geçmişini anlamadan geleceği inşa edilemez. Gökalp'e göre milletimizin sosyal ve ekonomik tarihi incelendiğinde ekonomik teşkilat yapımızın bugünkünden daha iyi durumda olduğu görülür. Osmanlı'da bazı köyler, yol ve köprüleri inşa ve tamir etmekle mükellef tutulurdu. Yine bazı köyler de ordunun ihtiyacı olan erzakı temin etmekle sorumlu tutulurdu. Ordunun işesi için gerekli erzak bu köyler tarafından karşılanırdı. Köylülerin orduya temin ettiği erzağın bir kısmı ahaliye dağıtılırdı(Gökalp, 1981a, s. 86). Ordunun işesi köylere tahsis edildiğinden ne barış ne de savaş zamanlarında devlet hazinesinden ordu harcamaları için para sarf edilmezdi. Köye dayanan bu ekonomik sistem, Osmanlı'nın gerileme dönemine kadar tarımın gelişmesine, köy ekonomilerinin güçlenmesine, köylülerin servetlerinin ve refahlarının artmasına neden olmuştur. Osmanlı dirlik sistemi köylülerin zenginleşmesini desteklemiştir. Çünkü dirlik sahibi, köylülerden daha fazla aşar alabilmek için köylülerin zenginleşmesine çalışmış, onlara borç para, tohum vermiş, onların hak ve menfaatlerini korumuştur. Osmanlı köylüsünün sosyal ve ekonomik olarak gelişmesini sağlayan dirlik sistemi, İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla birlikte bozulmuştur. Nitekim zamanla boşalan dirlikler askerlere verilmeyerek hazineye geçirilmiştir. Böylelikle dirlikler, devletin sahipliğine geçmiş, yönetimleri mültezimlere bırakılmıştır. Köylüler, mültezimlerin baskı ve zorbalıkları ile karşı karşıya kalmışlar, bu nedenle sahip oldukları refah, servet ve zenginliklerini kaybetmişlerdir(Gökalp, 1981a, s. 94-95). Gökalp(2006, s. 15)'in,

Lakin ey Türk bu mesut köy bitiyor!

Mültezimin, faizcinin, tüccarın

Pençesinde! Diyor: "Beni kurtarın!"

Bu üç işi senden çabuk istiyor!

"Kaldır aşar usulünü, aç banka,

Yap her semtte bir zirai sendika".

şeklindeki mısraları bu durumu veciz bir şekilde özetlemektedir. Bu mısralar, Osmanlı toplumunda dirlik sisteminin bozulmasıyla köylerde meydana gelen sosyal ve ekonomik kriz ve bunalımı dile getirmektedir. Köy toplumunun içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik bozulmadan kurtuluş reçetesi olarak da geleneksel vergilendirme sisteminin kaldırılmasını, bankalar açılmasını ve çiftçi sendikalarının kurulmasını önermektedir.

Gökalp'e göre Osmanlı sarayı milli kültürün tamamen zıddı olan kozmopolit(uluslararası) bir kültürü ve buna uygun örgütlenme ve yönetim modelini

benimsemiştir. Bu nedenle sarayın hakim olduğu devirlerde Türk milleti ve milli kültür, Ülkede hakim olamamıştır. Gökalp'e göre bir toplumsal bünyede bu iki kültür ve egemenlik karşıtlığı aynı anda bir arada bulunamaz. Bir toplumda ya kozmopolit saray kültürü ya da milli kültür hakim olabilir. Sarayın hakim olduğu toplumda millet hakimiyeti ele almak isterse saray kurumu varlığını sürdüremeyerek yok olur.

Gökalp'e göre Osmanlı'da toplumsal olarak üst düzey meslekler ve ekonomik yapılar gayr-i müslim tebaanın eline geçerken Türk toplumunu bu kaybın önemini Osmanlılık kimliğinin sağladığı üst kimlik ideolojisi nedeniyle fark edememiştir. Çünkü Türk toplumu için Osmanlılık kimliği ülke içinde sadece Osmanlı toplumunu oluşturan sınıfları içeriyordu. Bu nedenle Türk toplumu, imparatorluğun bazı sınıf ve mesleklerden kendisini uzaklaştırmasını çok önemsememiştir. Türk halkı, Osmanlı için toplumsal yapıda ekonomik ve fenni sınıfların oluşmasını gerekli görmüş ancak bu sınıfların kendisi dışındaki etnik ve gayri müslim yapıların eline geçmesinde bir beis görmemiştir. Bu nedenle Osmanlı toplumsal yapısında Türkler, “memur” ve “rençber”(köylü) şeklindeki iki sınıf içinde varlık alanı bulabilmiştir(Gökalp, 1976c, s. 4-5). Köylü sınıfın toplumsal, ekonomik ve kültürel yaşantısı Allah vergisi berekete dayandığı için yaratıcı ve rekabetçi değildir. Köylülerin hayatları, üretim ve tüketimleri Allah'ın vergisi doğal kuvvetlere bağımlıdır. Memurların ise üretimle hiç alakaları yoktur. Halbuki Gökalp'e göre zihinsel melekelerin ve iradenin gelişimi, sanayi, imalat ve ticaret gibi sektörlerle uğraşmak ile mümkündür. Bundan dolayı köylülük ve memurlukla sınırlı kalan Türk toplumu, milli bir teşkilat kurma gücünü kaybetmiştir. Osmanlı toplumunda güçlü bir hükümet kurulamamasını, Türklerin ekonomik olarak üst sınıfa özgü iş ve mesleklerden mahrum bırakılmasını gösterir. Gökalp'e göre ekonomik üst sınıflara dayanan iktidarlar, çok güçlü olur. Çünkü iş adamları, tüccarlar, zanaatkar sınıfları çıkarları için güçlü bir hükümeti destekler. Bunun tam tersine Osmanlı'da olduğu gibi hükümet memurlar sınıfına dayanıyorsa o hükümetler zayıf olurlar. Çünkü görevden alınmış memurlar, tekrar işe geri dönmek, daha düşük mevkideki memurlar üst mevkilere yükselebilmek amacıyla daima hükümeti düşürmek için çalışırlar(Gökalp, 1976c, s. 5-6).

Osmanlı'da Batılılaşma taraftarları Tanzimat ideolojisini yayarken, Osmanlı sınırları içindeki toplumsal ve dini çeşitliliği temsil eden Osmanlı kavramına, milli unsurlardan tamamen arındırılmış yeni bir anlam kazandırmışlardır. Bu anlamı, bazı Osmanlı aydınları “Türklük yok, Osmanlılık var” (Gökalp, 1976c, s. 3) şeklinde ifade etmişlerdir.

Gökalp, kim ne derse desin, XIX yüzyılı millet, milliyetçilik ve bir millet mefkuresini benimsemiş yöneticilerin idare ettiği devlet çağı olduğunu ileri sürmüştür. Osmanlı idaresi altındaki farklı etnik ve dini yapıları ancak milli ve milliyetçi olan bürokratik yapı ile yönetmenin mümkün olabileceğini benimsemiştir. Ona göre “bir memleketi ancak milliyet zevkini nefsinde duyanlar

idare edebilir”( Gökalp, 1976c, s. 3-4). Milli mefkûreden yoksunluk, Türk toplumunda milli ekonominin, güzel sanatlarda milli üslupların ve milli sanayinin gelişmesine engel olmuştur. Gökalp'e göre millik duygusundan yoksunluk, Türk ahlak anlayışının birey, aile ve köy ile sınırlı kalmasına ve bütün milleti kuşatan toplumsal bir dünya görüşü haline dönüşmemesine neden olmuştur. Dolayısıyla toplumsal dayanışma ve bağlılık, yurdunu, milletini, ailesini her şeyin üstünde tutma, koruma ve savunma güdüsü köy sosyal çevrelerini aşamamıştır. Ümmet ideolojisi çok geniş, Türk aile mefkuresi dar ve sınırlı olduğu için bireyin sahip olduğu imkanları kendi ihtiyacı olsa bile başka kişilerin ve toplumun yararına kullanmasını ve fedakarlık duygularını düzenleyen Türk ahlaki değerler sistemi, Türk toplumsal yapısına hakim olamamıştır. Bu nedenle dini, ekonomik ve siyasal kurumlar çözülmüş ve dağılmıştır(Gökalp, 1976c, s. 6-7).

Kozmopolit Osmanlı imparatorluğunda Türk köylüsü “raiye” şeklinde tanımlanmıştır. Gökalp'e göre bu nitelendirme, Avrupa derebeylik sisteminde toprakla birlikte alınıp satıla bilen sınıfa verilen bir unvan olan “serf” anlamına gelmektedir. Osmanlı'da Tanzimat dönemine kadar Türk köylüsünün silah taşınması yasaklanmış ve asker olması engellenmiştir. Osmanlı toplumsal düzeninde Türk köylüsü, tarımsal ve hayvansal üretim işlerinde üretim yapmakla görevlendirilmiştir. Köylü, ürettiği ürün üzerinden dirlik sahiplerine vergi vermekle sorumlu tutulmuştur. Bu Osmanlı köy sistemi zamanla bozulmuş, artık köylünün bütün meşgalesi dirlik sahiplerini ve mültezimleri israf ve sefahat içinde yaşatmak için çalışmak olmuştur. O devirlerde Osmanlı toplumunda saray bürokrasisi ve resmî görevliler, lüks tüketim ve israf içinde yaşayan tek sınıftır. Gökalp, bu sınıfa “Osmanlılıkla geçinenler” şeklinde isimlendirmektedir. Osmanlılıkla geçinenler, ulufe, dirlik ve arpalık sahibi olan çalışmadan köylülerin ürettikleri ürüne el koyan tüketici sınıfı oluşturuyorlardı. Köylüler ise bunların himayelerine verilen arazilerde çalışan yoksulluk içinde hayat kavgası veren üretici sınıftır. Tarımsal üretici sınıf olan köylü “raiye” halinde bulunur, kozmopolit kültürü benimsemiş Hükümdarın maiyeti altında bulunanlar sadece tüketir ve konforlu bir yaşantı sürerlerdi.

Osmanlı toplumsal sisteminde Türk köylüsünün tarım ve hayvancılıkla uğraşma ve ürettiği ürünlerden vergi verme işlevi, Tanzimatla birlikte köklü bir değiştirme girişimine maruz kalmıştır. Bu sefer de Osmanlı Devleti, bütün askerî ve vergi yükümlülüklerini, Türk halkının ve köylüsünün üzerine yüklemiştir. Keza Tanzimat döneminde köylü gençlerine Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarında din, vatan ve millet için şehit veya gazi olma görevi düşmüştür(Gökalp, 2006, s. 58-59).

Tanzimatla başlayan Batılılaşma hareketi, Osmanlı toplumsal düzenindeki köylerle ilgili bu geleneksel sistemleri altüst etmiştir(Gökalp, 1981a, s. 86). Tanzimattan sonra yol ve köprü inşaatı ve tamiri ile mükellef köyler, bu görevlerinden affedilerek birer vergi mükellefi haline getirilmiştir. Osmanlı toplu-

mundaki köylerin rol ve işlevleri üzerine gerçekleştirilen bu inkılaplar, yolların, köprülerin eski düzen ve bakımlılığını kaybetmesine yol açmıştır. Gökalp'e göre Batılılaşma adına yapılan köylerle ilgili değiştirmeler, Osmanlının ulaşım alt yapısını bozmuş ve daha da kötüleştirmiştir. Gökalp'e göre kendi sosyal, kültürel ve ekonomik sistemimize göre ıslahatlar yapılmadığı için Batılılaşma serüveni amacına ulaşamamıştır(Gökalp, 1981a, s. 94-95). Halbuki kendi milli kültürel ve ekonomik sistemimize bağlı bir Batılılaşma projesi başlatmış olsaydık muasırlaşabilirdik(Gökalp, 1981a, s. 86).

Bu bağlamda Gökalp, köy toplumunu milli kültürün temsilcisi ve taşıyıcısı olarak görmüştür. Onun kuramsal sistemindeki bu konumlandırma, köylülüğü geri kalmışlığın ve modernleşmemenin en önemli nedeni olarak gösteren pozitivist yaklaşımın temsilcilerinden ayırmaktadır. Nitekim Gökalp, Batı kültürünü taklit eden ve aktaran eğitim sistemi içerisinde yüksek eğitim almış aydınların, kendi milli kültürümüzden giderek koştuklarını ve kendi kültürlerine yabancılaştıklarını ileri sürmektedir. Kendi kültüründen kopmuş ve yabancılaşmış Aydınların, halka (köylüye-şehirliye) kültür aşılama çalışmalarını eleştirmektedir(Gökalp, 1976d, s. 41-46).

Gökalp'e göre kültürel ve toplumsal yabancılaşma toplumumuzun modernleşmesini engeller. Bu nedenle yabancılaşmadan korunmak ve toplumumuzun modernleşmesini sağlamak için eğitimin çocukları milli kültüre göre yetiştirmeyi amaçlaması gerekir. Ona göre eğitim, milli kültürü özümseyen, milli kültüre göre sosyalleşen, toplumsal yapının bütün unsurlarını milli kültüre sadakatle ve bağlılıkla inşa eden bireyler ve aydınlar yetiştirmeyi hedeflemelidir. Gökalp(1981b, s. 52), milli eğitimin bu amacına, çocukları Anadolu köylüsüne benzeterek ulaşabileceğini söylemektedir. Gökalp'e göre bireylere küçük yaşlarda milli kültür, din, ahlak, dil ve edebiyat aşılınırsa millet oluşabilir. Gökalp milleti "lisanca, dince, ahlakça ve edebiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümre" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre insan, nesep bağı ile bağlı olduğu toplulukla değil, dil ve din bağı ile bağlı olduğu toplumla birlikte yaşamak ister. Gökalp'e göre Türk köylüsü bu olguyu, "dili dilime uyan, dini dinime uyan" şeklinde ifade etmiştir(Gökalp, 1976d, s. 18).

Gökalp, Anadolu köyünün, din, vatan ve millete yönelik her türlü dış ve iç tehdit karşısında onları koruyan ve gerektiğinde onlar için canını veren bir sağduyu sahibi olduğunu, bu sağduyunun Çanakkale savaşında ortaya çıktığını ifade etmektedir(Tunca, 1978, s. 132-133). Köy sağduyusunu "köy" şiirinde şöyle dile getirmiştir:

Kalmaz köyde göz erimi ruhunun  
Hakanlığın dört ucunu kuşatır . . .  
Bir tufandan, himmetiyle Nuh'unun,  
Çanakkale mucizesi parlatır

Hem kaptanda, hem tayfada keramet

Olmasaydı , bulur muyduk selamet?

Ümmi değil, muallimsiz kalsa da;

İmamı yok, gene bilir dinini ...

Dost ve düşman kimdir tanır dünyada,

Doğru bulur sevgisini, kinini ...

Ona cami, mektup, kitap yapınız ...

Emin kalır hudutta her kapınız(Gökalp, 2006, s. 15).

Gökalp'in sisteminde köy sağduyusu, bağımsızlığımızı, kimliğimizi, vatanımızı, kültürümüzü ve dinimizi koruma işlevi gördüğü anlaşılmaktadır. Onun için köyün sahip olduğu milli kültürün ve sağduyunun eğitim yoluyla yeni nesillere aktarılmasını, Türk modernleşmesinin reçetesi olarak sunmaktadır.

Gökalp, Türk modernleşmesinin milli kültürün ve sağduyunun temsilcisi olan köy kültürünü esas alan milli bir eğitim ile gerçekleştirebileceğini savunmaktadır. Türkiye'nin modernleşebilmesi için köy kültüründe bozulmadan saf bir şekilde saklanan ve korunan milli kültüre dönmesi ve ona uygun modernleşme stratejisi geliştirmesi zorunludur. Aslında Gökalp'in bu yaklaşımı, Batı toplumlarının kendi kültürel sistemleri üzerine bir modernleşme süreci benimsedikleri için geliştikleri varsayımına dayanmaktadır.

Gökalp'in köy sosyolojisinde köy, Türk modernleşmesini sağlamada çok güçlü bereket ve enerji kaynağı olan milli kültürün merkezi ve deposudur. Gökalp, köyün milli kültürün temsilcisi olduğunu varsaymasına rağmen eğitim ve teknoloji bakımından geri ve cahil kaldığını kabul etmiştir. Gökalp sosyolojisinde köyün, Türk modernleşmesine neden olma ile sanayi, teknoloji ve eğitim bakımından geri bırakılmışlık özelliklerini taşıyan diyalektik bir yapı olarak kavrandığı görülmektedir. Köyün, Türk modernleşmesini güdüleme gücü olumlu, cahillik ve geri kalmışlık özellikleri ise olumsuz olarak ele alınmıştır. Gökalp, köyün bu cahillik ve geri kalmışlık sorununu çözüm için sosyal bir proje sunmuştur.

Türk milli kültürüne bağlı bir eğitim sistemi ve milli kültürü benimsemiş aydın sınıfı ile ancak köylülere eğitim verilebilir. Sonuçta Ziya Gökalp, Türkiye'nin geri kalmışlığı önünde köylülüğü değil, Batı kültürünü taklit eden toplumsal kalkınma politikaları ile Batı kültürünü benimsemiş aydınları, politikacıları ve bürokratları görmektedir. Kendi milli kültürümüzü değil de Batı'nın toplumsal ve kültürel sistemlerini alarak, Türk toplumunun modernleşebileceği inancını kabul eden eğitilmiş sınıfların Türkiye'nin Batı toplumları karşısında geri kalmasına neden olduğunu düşünmektedir.



Ziya Gökalp paradoksal olarak bir taraftan Batı kültürünün istilasından kendini korumuş, bozulmamış ve değişmemiş köylülüğü, milli kültürün temsilcisi olarak görmüştür. Bu yönüyle saf milli kültüre göre gerçekleşecek toplumsal kalkınma ve modernleşmede köylülerin oynadıkları role dikkat çekmiştir. Diğer taraftan Cumhuriyetin ilk yıllarındaki sınırlı ve kısmen kapalı toplumsal ve dinî yapısal nitelikleriyle köylülerin, Türkiye'nin medenileşmesinin bir parçası olamayacaklarını görüşünü kabul etmiştir. Gökalp'in köylünün medeniyet ve eğitim bakımından geri kalmışlığını benimsediği görülmektedir. Ona göre köylüler cahildir. Sanayi ve teknolojiye yoksundur(Gökalp, 1976d, s. 42-47).

Osmanlı bürokrasisi köyün geri kalmışlığının giderilmesinin çaresi olarak eğitimi görmüştür. Gökalp'e göre köye üç yolla eğitim götürülebilir. Birincisi köy kültürüyle bütünleşmiş, milli kültürü benimsemiş aydınların köye gitmelerini, köylülere bilim ve teknolojiye dair medeni kültürü öğretmelerini önermiştir.

Gökalp'in aydın, halk (şehirli-köylü) diyalektiği onun medeniyet ve hars şeklinde yapmış olduğu kavramsal sınıflamayla ilişkilidir. Aydın, medeniyete halk (şehirli-köylü) ise harsa yani milli kültüre sahiptir. Bu nedenle Gökalp, aydınlara, milli ve dini kültürü öğrenebilmeleri, Batı'nın bilim ve teknolojisini yani medeniyetini Anadolu köylerine ulaştırabilmeleri için halka gitmeleri çağrısında bulunmuştur. Gökalp'e göre milli kültüre(harsa) sadece halk sahiptir. Bu nedenle aydınlar, gayr-i milli bir eğitim sisteminden yetiştikleri için milli kültürü ancak halka doğru giderek öğrenebilirler. Bu çağrıda köyün milli ve dini kültürüne göre şekillenmiş bir aydın köylü ilişkisi ve köy kalkınma modeli esas alınmıştır.

Gökalp'in bu sisteminde köye Batı uygarlığının kültürel ürünlerini taşıyarak köylüleri Batı kültürüne göre değiştirmeyi amaçlayan kendi milli kültüründen nasibini alamamış, köy kültürüne karşıt, Batılı, pozitivist ve Marksist aydın tipi yerine milli kültürü benimsemiş, köyün dini ve kültürel yapısına dayanan, köy kültürü üzerine inşa edilmiş köy kalkınma modelini amaçlayan milli aydın tipinin aktör olduğu bir köy modernleşmesini hedeflemiştir. Bu nedenle Gökalp, Türk aydınını, milli kültürü benimsemiş dindar bir tip olarak tanımlamış ve ona milli kültürü yükseltme görevi vermiştir. Böyle bir aydın tipi ile ancak köy kültürü ve dini yapısı ile uyumlu ve bütünleşmiş bir köy modernleşmesi sağlanabilir. Onun bu yaklaşımından hareketle köyün dini ve kültürel yapısına karşıt modernleşme hareketlerinin ve kalkınma girişimlerinin başarısız kalacağını varsaymak mümkündür. Çünkü Gökalp'e göre köylü kültürüne ve dindarlığına karşıt ve bunlardan uzaklaşan bir aydın tipi, milli kültürü yok eder ve yerine Batı uygarlığını getirmeye çalışır. Böyle bir aydının köylü ile etkileşim kurması ve köy kültürünü dönüştürmesi mümkün değildir(Gökalp, 1973, s. 283; Gökalp, 1976d, s. 42-47). Gökalp(1976d, s. 87)'e göre Türkiye'de milli kültüre yabancılaşmış aydınları köylü sevmez onlar da köylü-

yü sevmez. Gökalp(1976d, s. 47)'e göre köylünün medenileşmesinin tek çaresi, köylü içinde yaşayarak, köylü kültürünü ve dini hayatını ruhuna kazınmış milliyetçi aydınların ve gençlerin köylere medeniyet götürmesidir.

İkicisi, köylere cami yapılmasını ve imam gönderilmesini ister. Milli kültürü benimsemiş ve İslam eğitimi almış imamların, köylülere din eğitimi vermesini önermektedir(Tuncay, 1978, s132-133).

Üçüncüsü köylere milli mektep açılmasını ve öğretmenler gönderilmesini, öğretmenlerin okullarda köylülere vatan ve millet sevgisi vermesini, bilim ve teknoloji öğretmesini ögütlemiştir. Milli mekteplerde Batı kültürüne dayanan bir eğitim yerine köyün sahip olduğu milli kültürü esas alan bir eğitim modeline göre köylülere eğitim verilmesini istemiştir. Ona göre kendi milli kültürü üzerine inşa edilmeyen bir eğitim modeli medeniyetin kazanılması önünde en büyük engeli oluşturur. Bu nedenle Gökalp'in sisteminde Batı toplumları kendi milli kültürlerinden hareketle bir bilim ve teknoloji ürettikleri için gelişmiş bir medeniyet inşa etmişlerdir. Bizim de medeni bir kültür üretmememizin nedeni okullarda kendi milli kültürümüzü değil Batı kültürüne göre şekillenen bir kozmopolit eğitim verilmesidir(Gökalp, 1973, s. 170-172). Böylece okullarda verilen kozmopolit eğitim ile milli kültür sürekli çelişir ve çatır(Gökalp, 1973, s. 324). Bu anlamda Gökalp'e göre bir taraftan toplum, din ve kültürle uyumlu milli, diğer taraftan uluslararası bilim ve teknolojiyle ilişkili medeni bir eğitim sistemi ile modernleşmemiz mümkündür. Hem milli hem de modern bir eğitim modeli ile sosyal ve ekonomik olarak Batı toplumları gibi modernleşebiliriz(Gökalp, 1973, s. 326; Tezcan, 1985, s. 23-24).

Milli kültürü geliştirmek, toplumsal dayanışma bağlarını güçlendirmek için köylülerin sahibi oldukları saklı kalmış ve bilinmeyen milli kültüre ait inançların, uygulamaların ve sistemlerin araştırılması ve derlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu görevi de kurulmasını önerdiği etnografya müzesi kurumuna vermiştir. Milli kültürün güçlendirilmesinde kullanılm(ak üzere etnografya müzesine, maddi köy kültürüne özgü eşyaların, araç gereçlerin en ilkelinden en gelişmişine doğru sıralanarak sınıflanması-örneğin çarık ile potin arasındaki bütün ayakkabı modellerinin, erkek ve kadın kılık kıyafetlerinin, at eğerlerinin, çadırların, evlerin en ilkelinden en gelişmişine doğru tekamülünün gösterilmesi, büyük evlerin ve binaların küçük modellerinin yapılması, köylerin, camilerin, köprülerin manzara fotoğraflarının çekilmesi, köy kültürünün manevi boyutlarını oluşturan köy geleneksel dini hayatını ve bunlara özgü halk inançlarını, ritüellerini, her köyde konuşulan dilleri, lehçeleri, darbımeselleri, bilmeceleleri, fıkraları, tekerlemeleri, türküleri, şarkıları, koşmaları, masallarını ve hikayeleri araştırma ve derleme görevini vermiştir(Gökalp, 1976d, s. 94-97; Gökalp, 1992, 19-21; Gökalp, 1980, s.45-46).

## Sonuç

Türk sosyoloji tarihinde müstesna bir yere sahip olan Gökalp'in köy sosyolojisi üzerine herhangi bir araştırma bulunmadığı tespit edilmiştir. İşte bu araştırma da Gökalp'in köy yaklaşımı sorununu çözümlenmeyi amaçladığından sosyoloji alanında bu eksiliği gidermek üzere yola çıkmıştır. Bu araştırmanın ulaştığı en önemli sonuçlardan birisi Gökalp'in köyün menşei, köy sınıflaması, köyüm evrimi, köy toplumsal, kültürel, dinî, ekonomik ve eğitim yapısı, köy-Türk modernleşmesi, köy-millî kültür ilişkisi, köy sorunları ve bu sorunlarla ilgili çözümler gibi pek çok meseleyi kavramsal ve kuramsal olarak ele almasıyla bir köy sosyolojisi kurduğunun kanıtlanmasıdır.

Gökalp, XIX yüz yıl klasik sosyolojinin insanın, toplumun ve dinin kökeninin veya menşeinin evrimsel yasalarını keşfetme eğilimini kendi köy sosyolojisinde aynen korumuştur. Onun da köy sosyolojisine evrimsel olarak köylerin menşei sorununa çözüm arayışıyla başladığı görülmektedir. Bu arayışı Onu, köylerin menşeinin yerleşik hayata geçen iptidai topluluklar olduğu düşüncesine ulaştırmıştır. İptidai toplulukların yerleşik hayata yönelerek evrim geçirmeleri sonucu köyler türemiştir. Gökalp'in evrimci köy yaklaşımı, Durkheim'den etkilenmiştir. Durkheim, iş bölümü kuramında nüfus faktörü işbölümünün nedeni olarak kabul etmiştir. Gökalp de köylerin kökenini nedensel olarak nüfus faktörüne bağlamıştır. Artan nüfusları nedeniyle parçalanan toplulukların yerleşik hayata geçmesiyle ilk köyler ortaya çıkmıştır.

Gökalp'e göre ilkel topluluklar köy toplumlarını, köy toplumları da şehir toplumlarını üretmiştir. Köy nüfus artışı nedeniyle şehirlere göç, dağınık halde yaşayan köyleri, ortak paylaştıkları dinî inançların birleştirme işlevi ve siyasal iktidara yönelmeleri sonucunda şehirler kurulmuştur.

Gökalp'in göçebe ilkel toplulukların, feodal toplum aşamasında köy toplumuna doğru evrim geçirdiği varsayılmıştır. Feodal evrede nesep, grup ve aşiret, ümmet evresinde din, millet evresinde ise millî kültür bağı, köy topluluklarının hem kendi içinde hem de içinde yaşadıkları daha genel toplumla bütünleşmesini sağlama işlevi görür. Gökalp'in köy sosyolojisinde dinin, köy toplumsal yapısında bazı değişimlerin yaşanmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Din, köyün feodal yapıdan, ümmet yapısına doğru dönüşmesini sağlamıştır.

Gökalp'in modernleşme anlayışı millî kültür ve millet üzerine inşa etmiştir. Gökalp'in bu yaklaşımı altında Batı'nın kendi toplumlarına, millî kültürlerine ve dinlerine dayanan kalkınma modeli geliştirdikleri için modernleştikleri varsayımı vardır. Keza Gökalp sosyolojisinde, modernleşme millî kültürü benimsemiş toplumlara özgü bir olgudur. Bu noktada Gökalp Türk toplumunun da Cumhuriyetle birlikte uluslararası kültürü benimsemiş Osmanlı ümmet yapısından millet yapısına doğru bir dönüşüm gerçekleştirdiğinden, Batı toplumlarında ortaya çıkan modernleşmenin aynısının bizde de oluşacağını

düşünmüştür. Gökalp'e göre Türkiye'nin millet aşamasına geçmesine rağmen modernleşmemesinin nedeni Batı toplumlarının yaptığı gibi milli kültürü değil, modernleşmenin Osmanlı'dan kalma uluslararası Batı kültürünü taklit etme hastalığı ile sağlanmaya çalışılmasıdır.

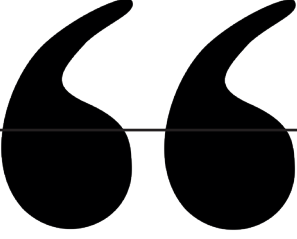
Gökalp'in Türk modernleşmesini millilik faktörü ekseninde temelde tek bir toplumsal nedene dayandırdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Gökalp'e göre modern bir toplum inşa edebilmek için milli kültüre dayanan bir eğitim, ekonomi ve modernleşme modeli kurmak gerekir. Milli kültür ise bozulmamış ve saf haliyle köy toplumlarında bulunur. Köy milli kültürün merkezidir. Bu nedenle Gökalp'in modernleşme kuramında köyler, milli kültürün deposu ve bereketli kaynağı olarak modernleşmenin gereksinim duyduğu milli kültür ürünlerini temin eder. Dolayısıyla milli kültürümüzü değil de Batı taklitçiliğine dayanan bir toplum, ekonomi, eğitim, hukuk ve siyaset yapılanmasıyla modernleşmemiz mümkün değildir. Bu nedenle köy, modernleşmeyi engelleyen değil, tam tersine Türk modernleşmesini sağlayan bir faktördür. Bu açıdan Batı modernleşmesinde Protestanlığın oynadığı rolü, Gökalp'in Türk modernleşmesi yaklaşımında ise köy oynar.

Gökalp sosyolojisinde, Türk modernleşmesine milli kültür sağlama rolü ile cahil ve geri bırakılmış özellikleri bakımından köy, diyalektik bir yapı olarak kavranmıştır. Köyün milli kültür özelliği Türk modernleşmesini motive etmesi yönünden olumlu işlev görmesine karşın cahillik ve geri kalmışlık özellikleri ise modernleşmeyi engellemesi bakımından olumsuz işlev görmüştür. Gökalp köy sosyolojisinde, köy ile modernleşme arasındaki ilişki, hem olumlu hem de olumsuz işlevleri üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle modernleşmeyi motive edici işlevler gören köy milli kültürünün, bu kültürü benimsemiş aydınlar tarafından toplanmasını ve eğitim yoluyla çocuklara aktarılmasını önermiştir. Milli eğitim, köye özgü, onunla sınırlı kalmış milli kültürü, genelleştirmeli ve Türk milletinin tamamı tarafından özümsemesini sağlamalıdır. Köy cahilliği ve geri kalmışlığının modernleşme üzerindeki olumsuz işlevlerinin, yine köyün milli kültürünü benimsemiş aydınlar, öğretmenler ve imamlar tarafından eğitim, teknoloji ve bilimin köye taşınması ile giderilebileceğini öngörmüştür. Gökalp'in köyün modernleşme sürecini tehdit eden işlevlerinin, köy milli kültürünü benimsemiş eğitim modeliyle modernleşmeyi destekleyici bir yapıya doğru değiştirilebileceğini savunmuştur. Çocukları, köy milli kültürüyle uyumlu hale getiren ve köy toplumuna benzeten bir eğitimin modernleşmeyi üreteceğini kabul etmiştir. Sonuç olarak Türk modernleşmesinin köy milli kültürüne dayanan milli eğitim, milli ekonomi, milli siyaset, milli hukuk, milli devlet gibi yapıların kurulmasına bağlamıştır.

## KAYNAKÇA

- Baltacıoğlu, İ. H. (1966). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Ertürk, R. (2008). Türkiye’de köy sosyolojisi literatürü. *Türkiyat Araştırmaları Literatür Dergisi* 6(11), 185-194.
- Gökalp, Z. (1973). *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri I*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı 1000 Temel Eser Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976a) *Türk medeniyet tarihi*. K. Y. Koprıman ve İsmail Aka. (Haz.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976b). *Makaleler I*. Ş. Beysanoğlu. (Haz.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976c). *Türkleşmek islamlaşmak muasırlaşmak*. İ. Kutlu. (Haz). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976d) *Türkçülüğün esasları*. M. Kaplan. (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2006). *Yeni hayat, doğru yol*. Ankara: Elips Kitap.
- Gökalp, Z. (1991). *Türk uygarlığı tarihi*. Y. Çotuksöken, (Haz.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Gökalp, Z. (1977a). *Makaleler IV*. F. R. Tuncor, (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1977b). *Makaleler III*. M. O. Durusoy, (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1980). *Makaleler IX*. Ş. Beysanoğlu. (Haz.). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1981a). *Makaleler VIII*. F. R. Tuncor. (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları,
- Gökalp, Z. (1981b). *Makaleler V*. R. Kardaş, (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları,
- Gökalp, Z. (1982). *Makaleler VII*. M. A. Çay, (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2003). *Türk sosyoloji tarihi II: II meşrutiyetten cumhuriyete*. Ankara: Anı Yayınları.
- Köseoğlu, N. (2005). *Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve Ziya Gökalp*. İstanbul: Ötüken.
- Parla, T. (1985). *The social and political thought of Ziya Gökalp 1876-1924*. Leiden: E. J. Brill.
- Parla, T. (2009). *Ziya Gökalp, kemalizm ve Türkiye’de korporatizm*. İstanbul: Deniz Yayınları.

- Sağlam, S. (2016). Türkiye’de köyle ilgili uygulama ve çalışmalar ile Türk sosyolojisi-  
deki yansımaları”. *Sosyoloji Konferansları* 53(1), 221-255
- Tezcan, M. (1985). *Eğitim sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Tuna, K. (1986). Ziya Gökalp’in milli sosyoloji anlayışı. *İstanbul Journal of Sociological  
Studies* 21, 51-67.
- Tuncay, H. (1978). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Uriel, H. (1950). *Foundations of Turkish nationalism the life and teachings of Ziya Gö-  
kalp*. London: Luzac and Harvill Press.
- Ülken, H. Z. (2007). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.



## *Bölüm 8*

### **İRAN'DA ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN İNANÇ VE İBADET DURUMLARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA<sup>1</sup>**

*İdris YAKUT<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Bu çalışma, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ danışmanlığında yürütülen “İran’da Üniversite Öğrencilerinin Din Anlayışı (Tahran Üniversitesi Örneği)” başlığıyla 2020 yılında savunulan doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

<sup>2</sup> Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, yakut2094@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8741-7842

## Giriş

Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte günümüz dünyasında yaşanan hızlı değişimler insanların yaşam tarzlarını, duygu ve düşüncelerini, değer yargılarını etkileyerek her toplumun kendi dinamikleri çerçevesinde az ya da çok bu değişim ve dönüşümlerden payını almalarına sebep olmaktadır (Günay & Ecer, 1999:10). Bu etkilenmeleri derinden hissedenden kesimin başında toplumların en dinamik yapılarından biri olan gençler gelmektedir. Her ne kadar toplumu oluşturan bütün kesimler bu problemlerden etkilense de, gençlik döneminin özelliği olan çabuk reaksiyon gösterme eğiliminden dolayı, bu problemler genç kuşaklar üzerinde hemen etkisini hissettirmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse gençlik, içinde bulunduğu toplumun bir yansıması olarak karşımıza çıkmakta ve gençliğin yaşadığı problemler aynı zamanda toplumun problemi haline gelmektedir (Bayyigit, 1989: 2).

Toplumun geleceği olan gençlerin tutum ve davranışlarının şekillenmesinde aile, okul, çevre gibi faktörlerin yanında insanların yaşamlarının her anında etkisini gösteren “din” de önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede dinin, yönetim sisteminin asli unsuru ve dini sembollerin sistemin temel bileşeni olduğu İran İslam Cumhuriyeti’nde gençlerin değişimlerden ne şekilde etkilendiğini ve bu etkilerin dini inanç ve ibadet durumlarına nasıl yansıdığını ortaya çıkarmak önem arz etmektedir.

### 1. Şia ve Temel İnanç Esasları

Şia, Hz. Peygamber’den sonra devlet başkanlığının Hz. Ali ve evladının hakkı olduğuna dair bir inanca sahip olarak İslam tarihindeki gelişmeleri buna göre yorumlayanlara verilen genel addır (Sarıkaya, 2011: 148). Şii kaynaklar genellikle Şii’liğin Hz. Muhammed’in hayatta olduğu dönemde doğduğu yönünde görüş bildirmekte ve Şia’nın Hz. Peygamber hayattayken şekillenmeye başlayarak Hz. Peygamber’in vefatının ardından da bir düşünce ekolü olarak ortaya çıktığı görüşünü ortak olarak benimsemektedirler (Onat, 1997: 81).

Şii âlimler inanç esaslarını Tevhid, Adalet, Nübüvvet, İmamet ve Mead olmak üzere beş temel nokta üzerinde toplamışlardır.

#### 1.1. Tevhid

İslam âlimlerinin üzerinde en çok kafa yordukları konulardan biri olan tevhid, Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak anlamına gelmektedir (Gölpınarlı, 2016: 217). Şia’ya göre de Allah’ın varlığı ve birliği hususunda şüphe olmamakla birlikte Allah, eşsiz, benzersiz, yarattığı her şeyin sıfatlarından yücedir ve uzunluk, genişlik, hafiflik, ağırlık gibi özelliklerle vasıflandırılmaz (el-Kummi, 1978: 17-18).

#### 1.2. Adalet

Şia’daki “Adalet” inancının temel gayesi Allah’ın hiç kimseye zulümde bu-



lunmayacağı ve doğruyu yanlışı, iyiyi kötüyü ayırabilme kabiliyeti olan akıl sahibi kişilerin kötülük yapmayacağına inanmak üzeredir (Kaşifu'l-Gıta, 1992: 56). Şia'ya göre, Allah-u Teâlâ hiç kimsenin hakkını bir başkasına vermeyeceği gibi kulları arasında ayırım yapmaz ve kimseyi başkasının işlediği günahla yükümlü tutmaz (Şirazi, 1993: 75).

### 1.3. Nübüvvet

Allah'ın seçtiği kullarını, insanların ahlakı ve davranışları üzerinde ilahi öğretiler sayesinde etkili olarak mükemmel seviyeye ulaştırma amacıyla vahiy yoluyla yükümlü kılması olarak isimlendirilen nübüvvet veya peygamberlik (Bilgiz, 2013: 24) dinin esaslarından biridir ve buna inanmak Müslümanlığın şartıdır.

Şia'nın ve Ehl-i sünnetin peygamberlik konusundaki görüşleri aynı doğrultuda olup Şiilere göre peygamber, Allah'tan aldığı haberleri hiçbir varlığın etkisi olmadan doğrudan insanlara ulaştıran kişidir. Bu kapsamda peygamber ismet, fetanet, sıdk, emanet, ilim gibi zamanının en üstün kişisi olmasını sağlayacak özelliklere haiz olmalıdır (Sarıkaya, 2011: 178).

### 1.4. İmamet

İslam tarihindeki en büyük ve derin görüş ayrılıklarına neden olan İmamet anlayışı, Şiiler'in inanç ve düşünce sistemini şekillendiren ve onları diğer fırkalardan ayıran en önemli özelliktir (Albayrak, 2006: 58). İmamet anlayışına göre, Allah ve Peygamberi tarafından açık veya gizli nass ile vasiyet edilen ve doğuştan, Allah vergisi bir ilme sahip, dini hükümleri tefsir edip farklı manalarla yorumlayarak dinde yeni hükümler koyabilen, her şeyi bilen, her türlü hata ve kusurdan münezzeh olan on iki imamın imamlığını kabul edip onlara bağlanmak iman gereğidir. Ayrıca kendilerine vahiy gelmediği için peygamberlerden ayrılırsalar da Şiilere göre imamlar velayet ve vesayet sahibi olarak ilham ile kendilerine gerekli olan bilgileri Allah'tan öğrenebilirler (Sarıkaya, 2011: 180-181).

### 1.5. Mead

İnsanların ölümünden sonra tekrar dirilip dünyada yaptıklarının karşılığı mahşerde almaları anlamına gelen mead (Gölpınarlı, 2016: 508) Şia için temel inanç esaslarından biridir. Şia da ahiret ile ilgili olan ahiret hayatı, hesap, mizan, mahşer, cennet, cehennem, sırat gibi unsurları diğer fırkalarla benzer şekilde benimsemektedir (Sarıkaya, 2011: 180).

## 2. Şia'nın Temel İbadet Esasları

Şia'nın temel ibadet esasları namaz, oruç, hac, zekat, humus, cihad, emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker, tevella ve teberradır.

### 2.1. Namaz

Şiiler'e göre namaz, kılınması gereken ve kılınmadığında mahşerde azaba uğrama nedeni olan farz namaz ile kılındığında sevap kazanılıp kılınmadığın-

da sorumlu tutulmayan müstehap namaz olmak üzere iki kısımdır (Albayrak, 2006: 72). Ş, a ile diğer mezhepler arasında namaza hazırlık ve namaz esnasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklardan biri abdest alma esnasında Şii'lerin ayakları yıkamayıp sadece mesh etmesidir. Bir diğer farklılık ezanın farklı okunmasıdır. Namaz esnasında ise ellerin yana salınarak bağlanmadan namazın eda edilmesi, son oturuşta selamlardan sonra üç defa tekbir getirilerek ellerin yüze ve sonrasında dize sürülmesi, secdenin sert ve toprak cinsi şeylere yapılması gibi farklılıklar mevcuttur (Albayrak, 2006: 73).

Şii'lerde yasak olmamakla birlikte istenirse namazların sünneti kılınmaz. Ayrıca öğle ile ikindi namazının ve akşam ile yatsı namazının birbiri ardınca kılınması şartsız olarak caizdir (Gölpınarlı, 2016: 525).

## 2.2. Oruç

Hüküm bakımından farz, müstehap ve haram olan oruç olmak üzere üç kısma ayrılan oruç ibadeti İslam'ın en önemli ibadet çeşitlerinden biridir. Ramazan orucu asıl bakımından, kaza, kefarete oruçları sebep bakımından farz olan oruç grubuna girerken Recep, Şaban ve diğer mübarek günlerde tutulan oruçlar müstehap, ramazan ve kurban bayramlarında, kurban bayramının ikinci ve üçüncü günlerinde tutulan oruçlar da haram olan oruç kısmındadır (Kaşifu'l-Gıta, 1992: 67).

## 2.3. Hac

Hac ibadeti kendi kararlarını kendi başına hür bir şekilde alabilen, mali ve sıhhi açıdan yeterliliğe sahip olan kişilerin hem mali hem de bedensel olarak yerine getirdiği bir ibadet şeklidir. Şii'lere göre bu yetkinliklere vakıf olan kimşelerin bile hac ibadetini terk etmesi durumunda küfür derecesine varabileceği kabul edilmektedir (el-Hui, 1990: 175).

## 2.4. Zekât

Zekât, yoksulluğun bitmesi için malı nisap miktarına ulaşan bir kişinin, Allah rızası için malının (deve, sığır, koyun, keçi, altın, hurma, arpa, buğday, gümüş) belli miktarını yılda bir kez uygun kişilere vermesini gerektiren bir ibadet şeklidir (Atay, 1983). Şii'ler, zekât verirken Kur'an-ı Kerim'de geçen özelliklerin (Tevbe suresi) yanı sıra zekât verilen kişinin on iki imama bağlı Şii olması gerektiğine, aksi öğrenildiğinde tekrar verilmemesinin uygun olduğuna inanmaktadırlar (Albayrak, 2006: 78).

## 2.5. Humus

Humus, yükümlülüğü bulunan her Müslüman'ın senelik kazancından ve bazı durumlarda fıkhıta belirtilen maden, hazine gibi varlıklardan belli oranda vermesi gereken dini bir vergidir (Keskin, 2012: 302). Şia, "...Bilin ki ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, Peygamberin ve yoksulların, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır..." şeklinde olan Enfal suresinin 41. ayetini delil

göstererek humusun Hz. Peygamber ve yakınlarına verilmek üzere farz kılındığına inanmaktadırlar.

## 2.6. Cihad

Allah'ın emir ve yasakları uğruna mücadele etmeyi ifade eden cihad kavramını aynı zamanda istenilen hedefe ulaşmak için her türlü çaba sarf etme anlamını taşımaktadır (Heykel, 1997: 38-39).

## 2.7. Emr-i Bi'l Ma'ruf Nehy-i Ani'l Münker

Emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker, iyiliği emredip kötülüğü men etme anlamına gelir ve bu vazifeyi terk edenler zalimin zulmüne ortak olmuş sayılırlar (Kaşifu'l-Gıta, 1992: 69-70).

## 2.8. Tevella ve Teberra

Şia mezhebine göre tevella. Hz. Ali ve soyundan gelenleri sevip onlardan şefaah dilemek ve onları sevenleri dost edinmek anlamına gelirken teberra ise, Hz. Ali'nin karşısında olup onun halifelliğini ve imametini inkâr edenleri sevmemek anlamına gelmektedir (Teber & Çalkan, 2019: 89).

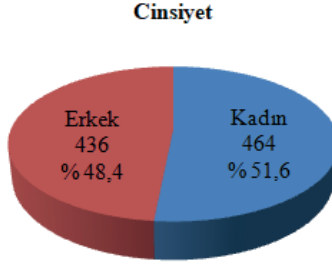
## 3. Yöntem

İran'da bulunan Tahran Üniversitesi'nde öğrenim gören üniversite öğrencilerinin inanca ve ibadete yönelik mevcut durumlarını gerçekteki görünüşleriyle tasvir etme amacıyla yapılan bu araştırma tarama modeli çerçevesinde tasarlanmıştır. Ayrıca ortaya çıkan durumu sayısal olarak ifade edebilme amacıyla nicel araştırma yöntemleri içerisinde bulunan anket tekniğinden yararlanılmıştır. Dolayısıyla araştırma, anketin uygulandığı zaman aralığıyla sınırlıdır.

### 3.1. Araştırmanın Evren ve Örneklem Grubu

Araştırmanın genel evreni İran'da bulunan üniversite gençliği iken çalışma evreni ise Tahran Üniversitesi'nde öğrenim gören üniversite öğrencileridir. Çalışmanın örneklem grubunu Tahran Üniversitesi'nde 2017-2018 eğitim öğretim yılında öğrenim gören ve tesadüfi örneklem tekniğiyle (Bilgiseven, 1982: 196) %96 güven seviyesi ve %4 hata payına (Sencer & Irmak, 1989) göre belirlenen toplam 900 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Örneklem grubunun olgusal kimliklerine yönelik bilgiler aşağıda verilmiştir.

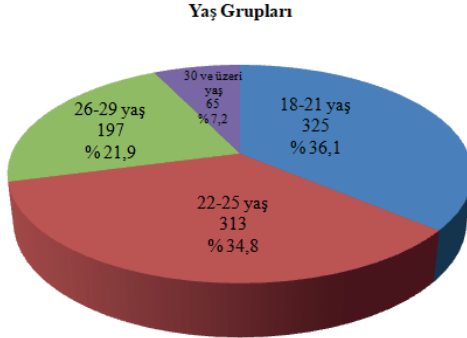
### 3.1.1. Cinsiyet



**Şekil 1.** Örneklem Grubunun Cinsiyetini Gösteren Pasta Grafiği

Şekil 1'de verilen grafikte de görüldüğü üzere örneklem grubunun %51,6'sı kadınlardan, %48,4'ü erkeklerden oluşmaktadır. Verilen oranların birbirine yakın olması kadınların ve erkeklerin aynı düzeyde temsil edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

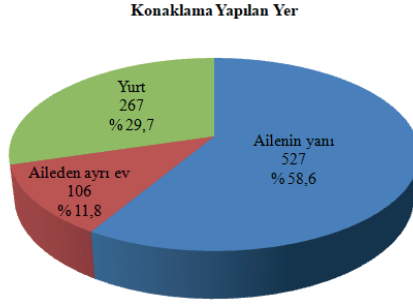
### 3.1.2. Yaş



**Şekil 2.** Örneklem Grubunun Yaşını Gösteren Pasta Grafiği

Şekil 2'de verilen grafikte de görüldüğü üzere araştırmaya katılanların %36,1'i 18-21 yaş, %34,8'i 22-25 yaş, %21,9'u 26-29 yaş ve %7,2'si 30 ve üzeri yaş grubundadır. Dolayısıyla katılımcıların büyük çoğunluğu 18-25 yaş aralığındadır.

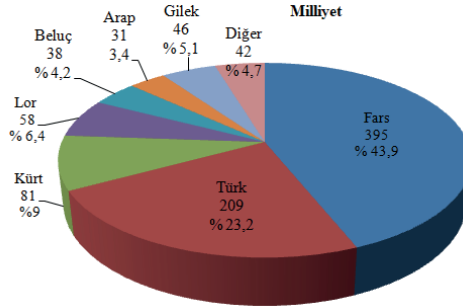
### 3.1.3. Konaklama Yapılan Yer



**Şekil 3.** Örneklem Grubunun Konaklama Yaptığı Yeri Gösteren Pasta Grafiği

Şekil 3'te belirtilen grafik incelendiğinde araştırmaya katılanların %58,6'sının ailesinin yanında, %29,7'sinin yurttta ve %11,8'inin aileden ayrı evde kaldığı görülmektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğunun ailesinin yanında kalması, araştırma sonuçlarının ailelerin de inanç ve ibadet durumlarını yansıtabilir.

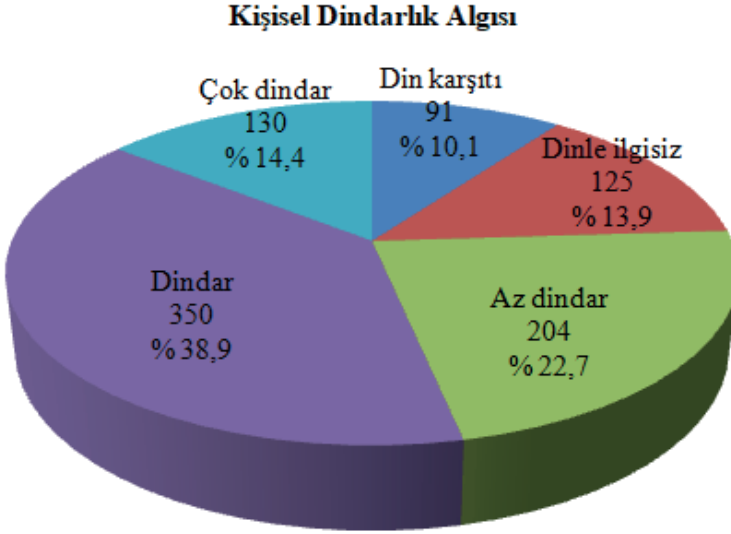
### 3.1.4. Milliyet



**Şekil 4.** Örneklem Grubunun Milliyetini Gösteren Pasta Grafiği

Şekil 4'te görüldüğü üzere katılımcıların % 43,9'u Fars, % 23,2'si Türk, % 9,0'ı Kürt, % 6,4'ü Lor, % 4,2'si Beluç, %3,4'ü Arap, % 5,1'i Gilek milliyetine mensup kişilerden oluşurken % 4,7'si de ülkede bulunan diğer milliyetlere mensup bireylerdir. Katılımcıların oranları İran İslam Cumhuriyeti'nin nüfus dağılımını büyük oranda yansıtmaktadır.

### 3.1.5. Kişisel Dindarlık Algısı



Şekil 5. Örneklem Grubunun Kişisel Dindarlık Algısını Gösteren Pasta Grafiği

Şekil 5 incelendiğinde araştırmaya katılanların % 10,1'i kendini din karşıtı olarak tanımlarken, % 13,9'u dinle ilgisiz, % 22,7'si az dindar, % 38,9'u dindar e % 14, 4'ü çok dindar olarak tanımlamıştır.

### 3.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada temel veri toplama aracı olarak anketten yararlanılmıştır. Anketin ilk bölümünde katılımcıların sosyo-demografik özelliklerini belirlemek amacıyla yer alan sorular bulunurken diğer kısımlarda dini inanca ve dini ibadete yönelik durumlarını belirlemeye yönelik likert tarzı sorular bulunmaktadır. Anket yoluyla elde edilen veriler SPSS 22.0 istatistik programına aktarılmış ve betimsel analizlere tabi tutulmuştur.

## 4. Bulgular

### 4.1. Dini İnanca Yönelik Bulgular

Bu bölümde Şia'nın temel inanç esaslarından olan adalet, nübüvvet, imamet, mead (ahret inancı) ile birlikte Şia-İslam ve İran ilişkisine ait düşünceleri gösteren istatistikî sonuçlara yer verilmiştir. Tablolarda bulunan "olumlu tutum" başlığı katılımcıların verdiği "katılıyorum ve tamamen katılıyorum" cevaplarını temsil ederken "olumsuz tutum" başlığı "katılmıyorum ve hiç katılmıyorum" seçeneklerini temsil etmektedir.

**Tablo 1.** Dini İnanca Yönelik Tutumlara İlişkin Betimsel İstatistikler

Maddeler	Olumlu Tutum		Kararsız		Olumsuz Tutum		X	ss
	N	%	N	%	N	%		
Kıyamet, Allah'ın adaletini icra etmesi için gereklidir.	655	72,8	86	9,6	159	17,6	3,93	1,23
İmam-ı Zaman'ın zuhur etmesiyle birlikte dünya eşitlik ve adaletle dolacaktır.	600	66,6	124	13,8	176	19,5	3,84	1,29
Hız. Ali peygamberin vasisidir.	605	67,2	114	12,7	181	20,1	3,75	1,24
"İmamet" temel inanç esaslarından biridir.	539	59,9	119	13,2	242	26,9	3,48	1,25
İmamlar masumdurlar, hiç günah işlemezler.	489	54,3	153	17,0	258	28,6	3,42	1,26
İmamlar din ve dini görevleri yerine getirmede en iyi ve mükemmel örneklerdendir.	558	62,0	115	12,8	227	25,2	3,56	1,23
İmamların şefaet etme hakkı vardır.	527	58,6	118	13,1	255	28,4	3,47	1,27
İmamlar ilimde en üstün kimselerdir.	527	58,6	128	14,2	245	27,2	3,49	1,28
Mead (Ahiret inancı) dinin kontrol mekanizmasıdır.	581	64,6	125	13,9	194	21,6	3,65	1,22
Şia İslam'ın gerçek temsilcisidir.	364	40,5	156	17,3	380	42,2	2,92	1,31
İslam ülkeleri sadece İran'ın etrafında birleşebilirler.	116	12,8	187	20,8	597	66,3	2,18	1,12

Tablo 1 incelendiğinde kıyamet gününün gerekliliği için üniversite öğrencilerinin %72,8'i olumlu tutum içindeyken % 17,6'sı olumsuz düşünce içindedir. Yani Şia inancına göre de kıyamet kopacak, herkes hesaba çekilip dünyada yaptıkları işlerin karşılığını alacaktır (Gölpınarlı, 2016: 511). Bu kapsamda katılımcıların genel İslam düşüncesiyle paralel görüşte oldukları söylenebilir.

Şia'ya göre Tanrı insanlara yol göstermek üzere sadece on iki imam tayin etmiştir. On ikinci imam ölmeyerek görünmez olmuş, ilahi adalet günü gerçek adalet ve mutluluğu tesis etmek üzere Mehdi olarak geri dönecek ve yeryüzünde tek otorite sahibi olacaktır (Sancar, 2016: 51). Tablo 1'e göre katılımcı üniversite öğrencilerinin % 66,6'sı bu görüşü desteklerken % 19,5'i olumsuz görüş bildirmiş ve % 13,8'i de kararsız kalmıştır.

Şiiler için peygambere en yakın, en cesur ve en bilgili olma gibi özelliklerinden dolayı tüm zamanların en faziletlisi olarak görülen Hz. Ali (Bozan, 2011: 4), aynı zamanda Şia'nın imamet nazariyesinin kaynağı ve üstün niteliklere sahip karizmatik bir lider olarak Şia toplumunda kendisine en çok efsane, destan ve menkıbe üretilen şahsiyettir (Ünlüsoy, 2014: 358). Bu kapsamda

Şiilerin Hz. Ali'yi peygamber vasisi olarak görmesi doğaldır. Tablo 1'e göre de üniversite öğrencilerinin % 67,2'si Hz. Ali'yi peygamberin vasisi olarak görmekte ve Şia'nın genel düşüncesini benimsemektedir.

Tablo 1'de yer alan hususlardan bir kısmı da imamet doktrini, imamların masumluluğu ve günahsız oluşu, dini görevleri yerine getirmede en iyi ve mükemmel örneklerden olmaları, ilimde en üstün kişi olup şefaathakkına sahip olmalarıdır. İmam, Kur'an'da kendisine uyulan kişi, uyulacak hükümleri gösteren kitap anlamındadır (Gölpınarlı, 2016: 279-284). Şia'ya göre, peygamberlerin vefatından sonra dünyevi alanda dinin hükümlerini Allah'ın emrine ve peygamberin sünnetine uygun olarak yürütmek imama ait bir görevdir. Dolayısıyla Şia imamların da peygamberler gibi Allah tarafından tayin edildiğine ve masum olduklarına inanırlar (Gölpınarlı, 2016: 284-285). Ayrıca Şiiler, imamlara yükledikleri sıfatlar arasında insanları iyiye doğruya yönlendirme, dinin hükümlerini en iyi şekilde uygulayabilme ve insanlar arasındaki adaleti savunma zorunluluğundan dolayı ilim sıfatına büyük önem vermekte ve imamın ilmi açıdan herkesten üstün olması gerektiğini savunmaktadırlar (Bozan, 2011: 8). Bu çerçevede Şia'ya göre, İslam dininin temel ilkelerinden bir diğeri de imamettir. Tablo 1 incelendiğinde araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin % 59,9'u "imamet" anlayışının temel inanç esaslarından biri olarak görmekte, % 54,3'ü imamları masum ve günahsız olarak kabul etmekte, % 62'si imamların din ve dini görevleri yerine getirmede en iyi ve mükemmel örnek olarak vasıflandırmakta, % 58,6'sı imamların şefaathakkına sahip olduğuna inanmakta ve ilimde en üstün kişiler olarak düşünmektedirler. Azımsanmayacak bir çoğunluğun imamet konusu ve imamların özellikleri hakkında kararsız olması ya da olumsuz bir tutum içinde bulunması genç neslin geleneksel inanç kalıplarına karşı bir sorgulama içerisinde olduğunu gösterebilir. Özellikle dini modernistlerin, imamlar üzerine atfedilen doğaüstü özellikleri arka plana iterek onların dünyevi hususiyetlerine odaklanmaları (Najafabadi, 2019: 345), imamların ideal ve örnek Müslümanlar olduklarını beyan etmelerinin yanında imamların olağanüstü yetenekleri olduğunu savunan geleneksel inancı reddetmeleri reformistlerin düşünce dünyalarının arka planında imamların özellikleri konusunda soru işaretleri olduğunu göstermektedir.

Şia'nın temel inanç esaslarından biri de İlahi dinlerin tamamında bulunan, öldükten sonra dirilmek ve yaptıklarının karşılığını almak olarak bilinen "mead"dır (ahiret inancı). Tablo 1'e göre araştırmaya dâhil olanların % 64,6'sı bu görüşü desteklemekte ve meadî dinin kontrol mekanizması olarak görmektedir. Üniversite öğrencilerinin % 21,6'sı ise bu konuda olumsuz tutum içerisinde olduklarıdır.

Tablo 1'de yer alan bir diğerkonu da Şia ve İslam arasındaki bağ hakkında üniversite gençliğinin düşüncesidir. Şia inanç sistemi İran toplumunu bir arada tutan en önemli etmenlerden birisidir. Üniversite öğrencilerinin % 40,5'i Şia'yı İslam'ın gerçek temsilcisi olarak kabul ederken % 42,2'si bu dü-



şünceye karşı çıkmakta, % 17,3'ü ise bu konuda kararsız kalmaktadır. Üniversitelerin her türlü inanca sahip bireyleri içinde barındıran kozmopolit yapılar olduğu düşünüldüğünde bu yapılar içerisinde bulunan gençlerin birbirlerinin inançlarına, değerlerine, düşüncelerine saygılı olmaları ve kendi dini inançlarını diğerlerinin inançlarından üstün görmemeleri doğaldır.

1979 yılında gerçekleşen devrimle birlikte Şiiliğin egemen bir devlet ideolojisi olduğu İranda, devletin kendini bölgenin ümit ışığı görmesiyle birlikte bölgedeki diğer ülkelere sirayet ederek liderlik etme çabaları mevcuttur. Tablo 1 incelendiğinde üniversite öğrencilerinin % 66,3'ü bu çabaya karşı çıkmakta ve bu politikayı benimsememektedir.

#### **4.2. Dini İbadete Yönelik Bulgular**

Bu bölümde Şia'nın temel ibadet esaslarından olan namaz, oruç, humus, emr-i bi'l ma'ruf nehy-i ani'l münker ile birlikte aşura merasimlerine katılım ve zincir vurma, nevruz bayramında ibadet etme durumlarına ilişkin istatistikî sonuçlara yer verilmiştir.

**Tablo 2.** Dini İbadete Yönelik Tutumlara İlişkin Betimsel İstatistikler

Maddeler	Her zaman		Çoğu zaman		Ara sıra		Nadiren		Hiçbir zaman		X	ss
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%		
Kur'an-ı Kerim'i Farsça mealinden de okurum.	73	18,1	179	19,9	286	31,8	236	26,2	126	14,0	2,81	1,15
Namazlarımı düzenli ve vaktinde kılmaya çalışırım.	193	21,4	237	26,3	145	16,1	117	13,0	208	23,1	3,10	1,47
Dini bir övrüm olmazsa Ramazan ayında oruç tutarım.	329	36,6	206	22,9	101	11,2	91	10,1	173	19,2	3,47	1,53
Aşura merasimlerine katılırım.	343	38,1	201	22,3	89	9,9	91	10,1	176	19,6	3,49	1,55
Hz. Hüseyin'in acısını zincir vurma ile yaşarım.	103	11,4	129	14,3	125	13,9	173	19,2	370	41,1	2,35	1,42
Humusumu vermek zorundayım.	175	19,4	166	18,4	151	16,8	121	13,4	287	31,9	2,80	1,53
Etrafımdakileri dini vebelerini yerine getirmesi için teşvik ediyorum.	109	12,1	170	18,9	196	21,8	154	17,1	271	30,1	2,65	1,39
Nevruz bayramında ibadet yaparım.	133	14,8	175	19,4	188	20,9	134	14,9	270	30,0	2,74	1,44

Tablo 2 incelendiğinde üniversite öğrencilerinin ibadete yönelik tutumlarının en kuvvetli olduğu alanın aşura merasimlerine katılma ( $X = 3,49$ ), en zayıf olan alan ise Hz. Hüseyin'in acısını zincir vurma ile yaşama olarak görülmektedir. İran toplumu için dini sembollerin görünürlük açısından zirveye ulaştığı en ihtişamlı ve etki bakımından en güçlü dini günlerin başında gelen aşura günü Hz. Hüseyin ve yanında bulunanların şehit edildiği ve Muharrem ayının 10. gününe denk gelen zamandır. Matem merasimlerinin zirveye ulaştığı bugünde İran'ın bütün şehirlerinde siyah bayraklar, flamalar, afişler vb. hazırlanarak şehrin önemli yerlerine ve evlerin girişine asılarak Kərbela hadisesi yâd edilir ve bütün ortamlarda mersiyeler okunur (Demir, 2017: 323-324). Ayrıca toplum tarafından sine dövme, zincir vurma, mersiye okuma, fakirlere sadaka dağıtma, adak adama, mum yakma, taziye merasimleri düzenleme ve Erbain yürüyüşüne katılma gibi kendine ortak dinî törenler düzenlenmektedir

(Alizade, 2018). Tablo 2’de görüldüğü üzere Aşura merasimlerine katılmada örneklem grubu sıklık dereceleri farklı olmakla birlikte olumlu tutum içerisindedirler. Dolayısıyla örneklem grubunu oluşturan üniversite öğrencilerinin geleneksel uygulamaları devam ettirme eğilimine sahip oldukları söylenebilir.

Tablo 2’ye göre örneklem grubunun en çok yerine getirdiği ibadetler arasında oruç tutuma ( $X= 3,47$ ) ve namaz kılma ( $X= 3,10$ ) yer almaktadır. Tüm İslam mezheplerinde olduğu gibi Şia’da da oruç ve namaz önem taşımakta ve namaz, müminin miracı olarak görülmektedir. Tablo 2 incelendiğinde araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin de sıklık dereceleri farklı olmakla birlikte namaz kılmaya ve oruç tutmaya önem verdikleri söylenebilir.

Tablo 2 incelendiğinde üniversite öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim’i farsça mealinden okumaya yönelik farklı sıklıklarda olumlu tavır içerisinde oldukları söylenebilir. Buna göre katılımcıların yaklaşık % 86’sı farsça meal olarak Kur’an-ı Kerimi okumakta ve çoğunluğu bu eylemi ara sıra yapmaktadır.

Şia’nın temel ibadet esaslarından biri de humus verilmesidir. Devletin savaşta ele geçirilen ganimetlerden alacağı beşte birlik hisse olarak isimlendirilen humus (Erdoğan, 2005: 205), Şia âlimleri tarafından ganimetin “kazanç ve kâr” manasına geldiğinden hareketle sahası genişletilerek kişinin yıl içinde elde edip, yılsonunda ihtiyacından arta kalan ticarî, sınaî, ziraî vs. her türlü geliri (Çayıroğlu, 2013: 231-232) olarak ifade edilmiştir. Tablo 2’ye göre araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin % 31,9’unun bu konuda olumsuz tutum içerisinde olduğu görülmektedir. İran’da görülen ekonomik sıkıntılarının insanların geçimlerini sağlamalarını zorlaştırması bu tutuma sebep olarak gösterilebilir.

Şia’nın temel ibadet esasları içerisinde yer alan emr-i bi’l maruf nehy-i ani’l münker ilkesinin bir parçası olan insanların faydalı işler için birbirlerini teşvik etmesi ve zararlı eylemlerden sakındırmaları toplumun bütünleşmesini ve kaynaşmasını da sağlamaktadır. Bu konuda üniversite öğrencilerinin tutumunu görmek amacıyla Tablo 2 incelendiğinde üniversite öğrencilerinin % 30,1’nin bu ilkeyi hiçbir şekilde benimsemediği göze çarpmaktadır. Bu durumu günümüz dünyasında bireyselciğin artmasının bir sonucu olarak ifade etmek mümkündür.

Tablo 2 incelendiğinde Nevruz bayramında ibadet yapılmasıyla ilgili olarak örneklem grubunun % 30’u hiçbir zaman, % 14,9’u nadiren, % 20,9’u ara sıra, % 19,4’ü çoğu zaman ve % 14,8’i her zaman şeklinde görüş belirtmiştir. Görüldüğü gibi araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin %30’u nevrüz bayramını ibadet yapılacak bir bayram olarak görmemektedir. Nevruz İran aylarından Ferverdin ayının ilk günüdür ve bundan dolayı “yeni gün” olarak adlandırılmıştır. Eski zamanlardan günümüze kadar Nevruz adıyla anılan ve kutlanan bu gün, İranlıların dini ve milli bayramı olmuştur (Behrami, 2016: 48). Nevruz bayramı Meşhed’de bulunan İmam Rıza Türbesi’ni ya da Kum’da yer alan Hz. Masume Türbesi’ni ziyaret etmek gibi dini motifler barındırırken aile ziyareti, heftsin, tatil gibi dini olmayan özellikler de içermektedir.

## Sonuç

İranda bulunan üniversite öğrencilerinin dini inanç ve ibadet durumlarını betimsel istatistiklerle açıklamaya çalışan bu araştırmada şu sonuçlar elde edilmiştir:

a) Üniversite öğrencileri Allah'ın adaleti konusunda kıyametin ve meadın (ahiret hayatı) varlığına inanmakla birlikte dünyadaki adaletin İmam Mehdi'nin dönüşüyle birlikte sağlanacağını kabul etmektedirler.

b) Üniversite öğrencileri imamet teorisinin kaynağı olan Hz. Ali'yi peygamberin vasisi olarak görmektedirler.

c) Üniversite öğrencileri, imamet inancına, imamların masum olduğuna, ilim sahibi olarak şefaata haklarına sahip olduklarına tereddütle yaklaşıyorlar da imamların insanlara karşı rol model olabileceğine yönelik daha olumlu tutum sergilemektedirler.

d) Üniversite öğrencileri Şiiliğin, İslam'ın gerçek temsilcisi olduğunu kısmen onaylarken, İran'ın İslam ülkelerini etrafında birleştirecek bir liderlik gösterebileceği düşüncesini büyük oranda reddetmektedirler.

e) Üniversite öğrencileri, namazın, orucun ve humus vermenin birer ibadet olduğunu onaylamakta ancak bu ibadetleri farklı sıklıklarda eyleme çevirmektedirler.

f) Üniversite öğrencileri, aşura merasimlerine büyük çoğunlukla ve farklı zaman dilimlerinde katılım sağlarken bu törenlerde zincir vurma eylemine yönelik olumsuz tavır sergileyerek desteklememektedirler.

g) Üniversite öğrencileri nevruz bayramına dini bir anlam yüklemeyerek bu bayramda ibadet etme konusunda isteksiz davranmaktadırlar.

h) Üniversite öğrencileri, çevresinde bulunan kişileri dini vecibelerini yerine getirmesi için teşvik etmeye yönelik olumsuz tutum içerisinde oldukları görülmüştür.

## KAYNAKÇA

- Albayrak, A. (2006). *Caferilerde Dini ve Sosyal Hayat (Keçiören Örneği)* [Doktora]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alizade, T. (2018). *Aşura, Siyaset ve Hayat*. <https://iramcenter.org/asura-siyaset-ve-hayat-1252>
- Atay, H. (1983). *Ehl-i Sünnet ve Şia*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bayyığıt, M. (1989). *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma* [Doktora]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Behrami, A. (2016). *İran Bayramları* (N. Değirmenci, Çev.). Demavend Yayınları.
- Bilgiseven, A. K. (1982). *Sosyal İlimler Metodolojisi*. Filiz Kitabevi.
- Bilgiz, M. (2013). Kur'an'da Nübüvvet (Peygamberlik). *Diyanet İlmî Dergi*, 49(1), 23-46.
- Bozan, M. (2011). Şii Literatürde Hz. Ali. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, V.
- Çayıroğlu, Y. (2013). Ehl-i Sünnet İle Şia Arasındaki Temel İhtilaf Noktaları. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 199-243.
- Demir, H. (2017). Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler. *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2, 315-351. <https://doi.org/10.18403/emakalat.356099>
- el-Hui, E. K. (1990). *Caferi Fıkıhında Hac Nasıl Yapılır?* (H. Yeşil, Çev.).
- el-Kummi, E. C. M. b. A. ibn B. (1978). *Şii-İmamîyye'nin İnanç Esasları* (E. R. Fiğlalı, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Erdoğan, M. (2005). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (2. Baskı). Ensar Neşriyat.
- Gölpınarlı, A. (2016). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. Kapı Yayınları.
- Günay, Ü., & Ecer, A. V. (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Heykel, M. H. (1997). *El-Cihad ve'l-Kıtal fi's-Siyaseti'ş-Şer'iyeye*.
- Kaşifu'l-Gıta. (1992). *Caferi Mezhebi ve Esasları* (A. Gölpınarlı, Çev.).
- Keskin, M. (2012). *Caferi İlmihali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Najafabadi, A. H. (2019). Çağdaş İranda Şii İmamet Kavramı Ve Liderlik: Dini Modernistlerin Görüşleri (F. Topaloğlu, Çev.). *Turkish Journal of Shiite Studies*, 1(2), 338-356.
- Onat, H. (1997). Şiiliğin Doğuşu Meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 79-117.
- Sancar, S. (2016). *Din, Siyaset ve Kadın /İran Devrimi* (2. Baskı). Nika Yayınları.
- Sarıkaya, M. S. (2011). *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. Rağbet Yayınları.
- Sencer, M., & Irmak, Y. (1989). *Toplumbilimlerinde Yöntem*. Beta Yayınları.
- Şirazi. (1993). *Ehl-i Beyt Mektebi'nde Temel İnançlar*.

- Teber, Ö. F., & Çalkan, R. (2019). Alevî-Bektaşî Nefeslerinde Tevellâ ve Teberrâ. *Social Sciences Research Journal*, 8(1), 89-96.
- Ünlüsoy, K. (2014). Şii Kültürdeki Hz. Ali Mucizeleri Üzerine Bir Değerlendirme: Abbas Azizi'nin "320 Dasitan Az Mu'jizat ve Keramat-ı İmam Ali (A.S)" Eseri Örneğinde". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(35), 358-382.



## *Bölüm 9*

### **FELSEFÎ ROMAN GELENEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

*Mehmet DUGAN<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Dr., mehmetdugan@gmail.com ORCID: 0000-0002-9745-4249

## Giriş

Düşünce tarihi boyunca insanların olayları, duygularını ve fikirlerini farklı üsluplar ile aktardıklarını görmekteyiz. Bunlar şiir, hikâye, roman gibi türler olabilirken sistematik bir felsefi metin şeklinde de karşımıza çıkabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında filozofların birtakım görüşlerini aktarırken eserlerini edebî tarzda da ürettikleri görülmektedir. Aslında ilk felsefi metinlerin bir düz yazı şeklinde değil de şiir olarak sunulmuş olması düşünce aktarımının geçirdiği evreleri göstermesinin yanı sıra felsefi düşüncenin edebiyatla ne kadar iç içe olduğunu da idrak etmemizi sağlamaktadır. Nitekim İlk Çağ'da yaşamış Empedokles ve Parmenides gibi filozoflar aynı zamanda da birer şair olarak kabul edilebilirler. Daha yakın dönemlerde ise Nietzsche, Russel, Camus ve Sartre gibi felsefi düşüncelerini edebî tarz aktaran kimselere de rastlanmaktadır (Gündoğan, 1999, s. 196).

Anlatım tarzının seçimi bir özgürlük alanı iken bir yandan da düşünce aktarımının nihâî hedefinin getirdiği bir zorunluluk da olabilmektedir. Örneğin, bir fikir felsefi bir dille aktarılırken bazı problemler ortaya çıkabilir. Böylesine bir üslup ile aktarılması olanaksız olan ya da muhatabın yanlış anlamasına sebep olacak olan düşünceler için edebî bir anlatım tarzının tercih edilmiş olması oldukça doğaldır (Turgut, 2011, s. 377). Zira her düşünür vermek istediği mesajın doğru ve olması gerektiği gibi muhatabına ulaşmasını amaçlar. Sıradan bir okuyucu felsefi roman olarak adlandırılan bu tarz eserlerin genelinde kavram krizine girmeden düşünürün tezine vakıf olabilir. Hatta o eserin felsefi bir düşünceyi yansıttığını da bilmesine dahi gerek yoktur. Öyle ki söz konusu eserin okuyucuda yarattığı edebî etki kimi zaman yeterli olmaktadır.

İslâm düşünce geleneği içerisinde felsefi roman türünün birçok örneğini görmekteyiz. Bu türün ilk temsilcisi İbn Sîna (ö. 1037) ve onun *Hayy b. Yakzân* adı eseri olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar İbn Tufeyl (ö. 1085)'in aynı isimli eseri daha çok bilinse de felsefi düşüncenin roman tarzında yazılabildiğini gösteren ilk düşünür İbn Sînâ olmuştur. Filozof bu eserinde arkadaşlarıyla gezintiye çıktığı sırada yaşlı fakat oldukça dinç görünen bilge birine rastlar. Bu kimse Hayy b. Yakzân'dır. Ondan hakikati öğrenmek istese de ona erişebilmesi için maddî bir takım unsurlardan vazgeçmesi gerekmektedir. Ancak o zaman Hayy ona rehberlik edebilecektir. İbn Sînâ'nın aynı tarzda kaleme aldığı diğer eserleri ise *Risâletü't-Tayr* ile *Salaman ve Absâl*'dir.

Şair bir filozof olan Ebü'l-Alâ' el-Maarri (ö. 1057), tıpkı ilk dönem Yunan filozoflarının yaptığı gibi felsefi görüşlerini şiir ile aktarmıştır (Halifât, 1994, s. 288). Onun mânevî âlemlere doğru hayalî bir yolculuk şeklinde ördüğü olayları konu edinen *Risâletü'l-gufrân* adlı eseri nitelik olarak oldukça etkili olmuştur (Eren, 2008, s. 127). İbn Hazm (ö. 1064)'ın *Tavkû'l-hamâme*'si aşk üzerine roman tarzında yazılmış olan felsefi bir eserdir. Düşünür, bu eserinde aşk ile akıl kavramlarını çatıştırmak suretiyle yazdığı görüşlerinde ağırlığı akla



vermiştir. Zira bir tutku olarak ele aldığı aşkı, bedenî arzuları harekete geçiren bir zafiyet olarak görmektedir (Tatar, 2009, s. 146).

İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eseri ise İbn Sînâ'nın aynı türdeki eserleriyle muhtevası itibarıyla farklı olsa da İslâm coğrafyası içinde ve Batı'ya olan etkileri bağlamında da oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Eserde bir adada uygun iklim ve ortamda kendi kendine var olan bir kimse olan Hayy'ın hikâyesi anlatılır. Onun hiçbir toplumsal ve kültürel ilişkisi olmadan tamamen kendi başına Tanrı'nın bilgisine nasıl ulaştığı gösterilmektedir. Nitekim bu hikâye Batı'da Robinsnad türü eserler için ilham kaynağı olmuştur (İbn Tufeyl, 2021, s. 49). Kuşkusuz bu türün Batı'daki en bilinen örneği ise Daniel Defoe (ö. 1731)'nin *Robinson Crusoe* adlı romanıdır.

İşrakî felsehinin kurucu olan Şihâbüddîn Sühreverdî söz konusu geleneğe *el-Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye* adlı eseri ile dâhil olmuştur. İşrak felsefesinin temelini oluşturan nur (Doğu) ve zulmet (Batı) kavramları çerçevesine oturmuş olan eserde filozof, İbn Sînâ'nın zikredilen üç eseri olan *Hayy b. Yakzân*, *Salaman ve Absâl* ve *Risaletü't-tayr* eserlerindeki gizli kalmış kısımlar olduğunu ve bunu fark etmesi üzerine söz konusu eseri kaleme aldığını açıklamaktadır (Sühreverdî, 1987, ss. 217-218).

Kurân-ı Kerim'de Hz. Süleyman'a kuşdilinin öğretildiğinin geçtiği Neml Suresi'nden esinlenerek Feridüddin Attâr tarafından kaleme alınan *Mantıku't-Tayr* ise bir başka felsefi roman türü örneğidir. İbn Sînâ'nın *Risaletü't-tayr* adlı eserinin yanı sıra Hâkanî ve Ahmed el-Gazzâlî'nin de söz konusu sureden esinlenerek eserler verdiği görülmektedir. Feridüddin Attâr, mesnevî olarak yazdığı bu eserinde Hüdhüd'ün etrafında toplanan kuşların Kaf Dağı'nın ardındaki Simurg'u bulmak için yaptıkları yolculuğu konu alır. Attâr bu mesnevisindeki sembolik anlatımın arkasında vahdet-i vücud inancını işler (Sevgi, 2003, s. 29).

Bir hekim ve filozof olan İbn Nefis'in kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-sireti'n-nebeviyye*'si felsefi roman türünün en önemli eserlerinden biridir. İbn Nefis, *Fâzıl b. Nâtık* olarak da adlandırılan bu eserinde Kâmil adlı bir kahramanın bir adada başından geçen olayları anlatır. Her ne kadar İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ile paralellik arz etmese de belli başlı konularda ondan ayrılmaktadır. Temel olarak Hayy ile Kâmil ıssız bir adada hakikati salt akıl ile bulmaya çalışmaktadırlar (Turgut, 2014, ss. 50-51).

Osmanlı'nın son dönemleri ise felsefi roman türü açısından önemli eserlere sahiptir. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Osmanlı'da da etkisini arttırmaya başlayan materyalizm anlayışına karşı yazdığı *Âmâk-ı Hayâl* adlı eseri Râci'nin Aynalı Baba'nın rehberliğinde hakikati bulma çabasını anlatır. Eserin temelinde vahdet-i vücud anlayışı yatmaktadır (Birinci, 1989, ss. 555-556).

Felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkinin düşünürler tarafından ortaya konulmuş olan bu somut örnekleri gerek içlerinde barındırdıkları felsefi tezleri

gerekse edebî üslupları açısından farklı bir yerde durmaktadır. Felsefi roman türü eserlerde bir düşüncenin daha iyi kavranmasını sağlamak için sembol, simge ve metaforlara sıklıkla başvurulmaktadır. Söz konusu alegorik tarz ile felsefenin anlaşılması zor kavramsal dili yumuşatılmaya çalışılmıştır. Nitekim bu çalışmada söz konusu gelenekten İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'ı, Sühreverdî'nin *el-Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye*'si, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ve İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık* adlı eserlerini gerek üslup ve kullandıkları dil gerekse vermeye çalıştıkları düşünce açısından incelenecektir. Bu eserlerin düşünce tarihine yaptıkları etkilere değinilecektir.

### Üslup Açısından Eserlerin Mukayesesi

Felsefi roman türü eserlerin amacı muhatabına bir müellifin tezini edebî bir üslup ile aktarmaktır. Bundan dolayı bu tür eserlerin içinde açıkça görünemiyor olsa da bir felsefi düşünce mutlaka bulunmaktadır. Bizim çalışmamız açısından önemli olan nokta ise bu tür eserlerde felsefi düşüncenin ne olduğu ve nasıl aktarıldığıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde çalışmaya konu olan dört eseri kendi içlerinde iki gruba ayırmak yerinde olacaktır.

İlk grupta İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'ı ve Sühreverdî'nin *el-Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye*'si bulunmaktadır. Bu iki eserde sembolik dilin oldukça yoğun olarak kullanıldığını görmekteyiz. Verilmek istenen düşünce üstü örtülü ve belli kurgu içerisinde işlenmektedir. Bazı felsefi/tasavvufi kavramlara ve hatta müellifin düşünsel birikimine hâkim olmadan asıl mananın anlaşılması oldukça zordur. İkinci grupta ise İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ve İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık* adlı eserleri bulunmaktadır. Bu iki eser, diğer ikisinin aksine sembolizmin daha az olduğu ancak hikâye örgüsünün daha kuvvetli olduğu çalışmalardır. Her ne kadar İbn Tufeyl ile İbn Sînâ'nın eserlerinin ismi aynı olsa da muhteva ve üslupları açısından benzemediğini belirtmek gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın söz konusu eseri bir filozofun kendi şehrinde bulunduğu sırada arkadaşlarıyla beraber gezintiye çıkmaları ile başlar. Bu gezinti sırasında oldukça dinç gözükken bir ihtiyar ile karşılaşılır. Bu ihtiyar, Beyt-i Makdis'ten olan *Hayy b. Yakzân*'dır. Kendisi bir seyyah olup amacı bütün âlemi dolaşmaktır. Bundan dolayı âlemin ve ilimlerin hakikatini kavramıştır. Bu gezileri sırasında ona bütün ilimlerin anahtarını veren ise babası *Yakzân*'dır. Filozof ile *Hayy* birçok konu üzerinde konuşurlar. Filozof, *Hayy*'nin firaset ilmindeki yetkinliğine şaşırır. Firaset ilmi (*Physiognomy*, 2024; Uludağ, 1996, ss. 116-117) insanın olgunlaşması için gerekli bir ilimdir. *Hayy*, filozofa bu ilmi öğrenmek istiyorsa kendisine ayak bağı olan arkadaşlarından kurtulması gerektiğini söyler. Zira *Hayy* ile bir yola girmek isteyen kimsenin, tek başına olması gerekmektedir. *Hayy*, seyahatleri sonucu gördüğü üç yerin varlığından bahseder: Doğu, Batı ve ikisinin arası. Doğu ve Batı'nın ötesine geçmenin ise mümkün olmadığını söyler. Sonuç olarak *Hayy*, filozofa ulu bir padişahın bulunduğu Doğu'ya gitmeyi teklif eder (İbn Sînâ, 2019, ss. 329-330).

Bu risalede her ne kadar bir hikâye anlatılıyor gibi gözükse de aslında kullanılan birçok kavram birer sembol niteliği taşımaktadır. Öncelikle Hayy olarak bahsedilen kişi bilge bir ihtiyar değil Faal Akıldır. Onun memleketi olarak belirtilen Beyt-i Makdis ise akıllar âlemidir. Filozofun kendi şehrinde arkadaşlarıyla oturmasından kasıt, bedeni ile iç ve dış duyular olmak üzere insanın maddî yönüdür (İbn Sînâ, 2019, ss. 282-327). İbn Sînâ'ya göre insan bedeni arzularından sıyrılarak Faal Akıl ile ittisal etmek suretiyle hakikatin bilgisine sahip olabilmektedir. Bu görüş, terminoloji değişse de felsefi ve tasavvufi geleniğin genel olarak üzerinde mutabık olduğu bir husustur. İlimlerin anahtarını babasından alması ise akletmesinin zatından değil kendi nedeninden gelmiş olduğunu vurgulamaktadır. Sudûr teorisindeki hiyerarşiye uygun olarak kullanılan bu ifade ile İbn Sînâ her aklın kendi sebebini bilmeye meyilli olduğuna işaret etmektedir (Durusoy, 1999, s. 327). Doğu tabiri Güneş üzerinden bir aydınlanmayı temsil ederken işrâk fikrinin de temellerini oluşturmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı bir eserinin de var olduğu düşünülürse (Alper, 1999, s. 339) Doğu tabirinin bilinçli olarak tercih edildiği öne sürülebilir. Aydınlığın ve her şeyin ilk nedeni olan ulu padişah tabiri ile ise vâcibu'l-vücûd yani zorunlu varlık kastedilmektedir. O, İbn Sînâ tarafından somutlaştırılarak hikâyenin kurgusu içerisinde zikredilen sebepler dolayısıyla Doğu'ya yerleştirilmiştir (İbn Sînâ, 2019, ss. 355-336).

İbn Sînâ'nın temellerini atmaya çalıştığı Doğu Hikmeti'ni, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin tenkitleri ve eklemeleri ile sistemleştirdiği bilinmektedir. Onun kurucusu olduğu İşrâkî felsefede Meşşâilik hem ciddi bir eleştiriye maruz kalırken hem de onun ana kaynaklarından birisi olmuştur. Sühreverdî'nin *el-Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye* adlı eseri de bu açıdan İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân* adlı eserine yazılmış bir nazire olarak gösterilebilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi filozof tarafında söz konusu eserin gizli kalan yanlarının açığa çıkarılması için kaleme alınmıştır. Bu aynı zamanda bir yöntem eleştirisi olarak da değerlendirilmelidir. Zira Sühreverdî, İbn Sînâ'nın eserini son kısmı hariç büyük sarsıntı olarak nitelediği kıyamete vurgu yapmadığı için yetersiz görmekte ve kendisinin bu eksikliği gidereceği fikrindedir (Sühreverdî, 1987, s. 218). Sonuç olarak *el-Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye* düşünsel zemin açısından çok daha eklektiktir. Hayy b. Yakzân'a kıyasla çok daha yoğun bir sembolizmin kullanıldığı mezkûr eserde Sühreverdî, sık sık Kur'ân'da geçen konu ve kavramlara göndermede bulunmaktadır. Bir başka fark ise hikâye içinde kullanılan tasavvufi terminolojidir (Turğay, 2018, s. 139). Bu da Sühreverdî'nin felsefesinin mahiyetini göstermesi açısından önemlidir.

Hikâye, insanın kendi özünden kopup Sühreverdî'nin Batı olarak kavram-sallaştırdığı sürgün yeri olan karanlığa/maddî dünyaya düşüşünü ve oradan tekrar kendi vatani olan özüne yani Doğu'ya doğru yaptığı yolculuğu anlatmaktadır. İbn Sînâ'nın yaptığı vurgu gibi Sühreverdî'de de Doğu; hikmeti ve aydınlanmayı temsil etmektedir. Bir anlamda Doğu'ya yapılan yolculuk ile

maddilikten soyutlanma kastedilmektedir. Batı'dan Doğu'ya doğru yapılan bu dönüş yolculuğu İbn Sînâ'nın eserinin son bölümünde zikredilir (İbn Sînâ, 2019, s. 324). Nitekim Sühreverdî de eleştirisine bu bölümü dâhil etmediğini söyler (Sühreverdî, 1987, s. 218). Hikâyenin kahramanı, kardeşi Asım ile birlikte Mağrib beldelerine yolculuğa çıkar. Belde sakinleri el-Hâdi b. el-Hayr el-Yemani'nin çocuklarından olduğunu duyunca onları tutsak edip dipsiz bir kuyuya atarlar. Bir süre orada kalmalarının ardından Hüdühüd kuşu küçük bir delikten onlara babalarından bir mektup getirir. Bu mektupta oradan kurtulabilecekleri yol yazılıdır. Nitekim hikâyenin kahramanı bu zorlu yola çıkmak üzere oradan ayrılır (Sühreverdî, 1987, ss. 218-226).

Batı beldelerine yapılan yolculuk ile insanın bedenî arzularının esiri olduğu yani ruhî yükselmesinin gerçekleşmediği durum tasvir edilmektedir. Filozofun metin içinde kardeşim Asım ile yaptığımız yolculuk ifadesi de insanın bedenine işaret etmektedir. Buradaki alegori ile nefis-i nebatî ve nefsî hayvanî tarafından hapsedilmek istenen insanın asıl özüne vurgu yapılmaktadır. Çünkü bedene bürünen öz, adeta tutsak durumundadır. Hikâyede Faal Akıl el-Hâdi ismi ile nitelendirilirken İlk Akıl için ise el-Hayr seçilmiştir. Sühreverdî'nin Tanrı-âlem ilişkisi açısından oluşturduğu nurlar hiyerarşinde zikredilen mertebelere karşılık gelecek biçimde birçok kavram, bu örneklerde olduğu gibi kullanılmıştır. Hüdühüd kuşu ise tasavvufî/edebî metinlerde sıklıkla geçmekte ve kılavuzu temsil etmektedir (Harman & Kurnaz, 1998, s. 462). İnsanın tekrardan kendi özünü bulması için gideceği yolu gösterir.

İkinci grupta yer verdiğimiz eserler ise İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ve İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık*'ıdır. Mezkûr eserler birinci gruptaki eserlere nazaran kurgu açısından daha kuvvetli ve hikâye anlatıcılığı tarzında telif edilmiştir. Bu nedenle diğer eserlere kıyasla sembolizm yoğun değildir. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ının uzunca bir mukaddimesi bulunmaktadır. Bu giriş, filozofun metni yazarken ortaya kayacağı metodu anlamamız açısından çok önemlidir. İbn Tufeyl, eserini İbn Sînâ'nın *Hikmeti'l-Meşrikiyye* adlı eserindeki sırları açıklığa kavuşturmak amacıyla yazdığını söylemektedir. Nitekim *Hayy b. Yakzân*'ın bir diğer adı da *Esrârü'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye* olarak bilinmektedir (Kutluer & Katiipoğlu, 1997, s. 552).

Hikâye, *Hayy*'ın nasıl meydana geldiği üzerine iki farklı teori ile başlamaktadır. Bunlardan ilki onun ıssız bir adada uygun hava koşulları olduğu vakit anasız-babasız kendiliğinden olduğu, ikincisi ise büyük bir adaya hükmeden zalim bir hükümdarın azabından kaçırılarak denize salınan bir bebeğin akıntı ile birlikte ıssız bir adaya ulaşmasıdır (İbn Tufeyl, 2019, ss. 22-24). Bu andan itibaren hikâyeler birleşir. *Hayy*'ı yavrusunu kaybetmiş bir ceylan sahiplenir ve bebeklik dönemi onun himayesinde geçer. Hiçbir insan ile muhatap olmayan *Hayy*, büyümeye başladıkça anne ceylan dâhil çevresindeki hayvanların onun gibi olmadığını fark eder. Etrafındaki hayvanlara hem görünüm hem de kuvvet açısından benzemek için çeşitli yollar arar. Bir süre sonra anne

ceylan ölür ve Hayy'ın tabiatı keşfetmesinin yolu açılır. İlk olarak anne ceylanı incelemeye başlar ve sonra diğer hayvanları ve tabiatı. Tabiatın neden sonuç ilişkisi içinde bir düzene sahip olduğunu anlayan Hayy, buradan bir yaratıcının gerekliliği fikrine ulaşır (İbn Tufeyl, 2019, ss. 27-55). Hikâyede Hayy'ın hayatı her biri yedi yıl süren yedi evreye ayrılmıştır. Her yedi yaş, bir öncekinin neticesidir (Dağ, 2016, ss. 186-187). 21 yaşından sonra metafizik meseleler ile uğraşmaya başlar. 35 yaşına geldiğinde ise marifet seviyesine ulaşmıştır. Bu yetkinliği sayesinde artık Tanrı'dan başkasını düşünemeyecek bir zihinsel seviyededir (İbn Tufeyl, 2019, s. 55). Ancak İbn Tufeyl'in Tanrı'yı bulma konusunda sezgiye değer vermesi önemlidir. Bu onun düşünce yapısının niteliğini ortaya koymaktadır. Hayy, doğumundan itibaren deneysel yöntemi takip etmiş ve belli bir yetkinliğe ulaştıktan sonra rasyonel zeminde olayları çözmeye çalışmıştır. Ancak ulaştığı bu seviye yani saf akıl, ona Tanrı'yı bulma noktasında yetmemektedir. Bu yüzden İbn Tufeyl, sezgiyi ön plana çıkarmış ve Tanrı'nın bilgisine ancak sezgi ile ulaşılabileceğini söylemiştir (İbn Tufeyl, 2019, s. 60).

İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık* adlı eserinde ise her ne kadar farklılıklar barındırsa da Hayy'ın serüvenine benzer bir hikâye anlatılmaktadır. İki hikâyede birçok tabiat olayının açıklanarak anlatılacak olaylara rasyonel bir zemin hazırlanmış göze çarpmaktadır. Bu da birinci grupta saydığımız eserlerin irrasyonel ve sembolik anlatımlarının tersi bir düzene sebebiyet vermektedir. Hikâyenin kahramanı Kâmil tıpkı Hayy gibi bir adada kendi kendilerine meydana gelirler ancak Kâmil'in bebekliği ile ilgili bir bilgi yoktur. Kâmil adasına gelen insanlar vasıtasıyla birtakım bilgilere ulaşırken Hayy, tüm öğrenim aşamalarında tek başınadır (Turgut, 2014, s. 51).

Kâmil, hikâyeye 10-12 yaşlarında mağarada yaşayan bir çocuk olarak giriş yapar. Mağaradan çıkışı ile birlikte tabiatın farkına varmaya ve gözlem yapmaya başlar. Bu gözlemlerinin sonucu varlığı sorgular ve onun nedenleri hakkında akıl yürütür. Bu çabasının bir sonucu olarak her şeyin bir nedeninin olduğuna ancak bunun teselsüle yol açmaması için zorunlu olarak bir ilk neden olması gerektiği kanaatine varır. Dolayısıyla vâcibu'l-vücûd olan bir yaratıcı fikrine ulaşır. Başka insanlarla ilk defa bir geminin kendi adasına gelmesi sonucu tanışan Kâmil, onlardan birçok şey öğrenir. Sonrasında gelen insanlar ile birlikte onların şehrine yolculuk yapar. Orada insanların bir toplum içinde yaşamaları gerektiğini anlar. Toplumun ayakta kalabilmesi için ise Allah'tan gelen ve kimsenin itiraz edemeyeceği yasaları bildiren bir peygamberin gerekliliği fikrine ulaşır (İbnü'n-Nefis, 2020, ss. 53-65).

İbn Nefis, Kâmil karakteri üzerinden bilgiye ulaşma yollarını tarif etmiştir. Mağaradan ilk çıkışı ile gözlem başlamaktadır. Deneysel yöntemin buradaki etkisi yadsınamaz derece vurgulu anlatılmaktadır. Ardından gözlemlendiği olaylar arasında neden sonuç ilişkisi kurarak istidlal yöntemini işlettiği görülmektedir. Filozof, hikâyede İbn Tufeyl'den farklı olarak Kâmilin gözlemleri sonucu hiçbir şeyin boşa yaratılmadığı belirterek isbât-ı vâcib yöntemlerinden

olan gaye (teleolojik) deliline atıfta bulunmaktadır (Turgut, 2014, s. 160).

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'ı ve Sühreverdî'nin *el-Kıssa-tü'l-gurbetü'l-garbiyye*'si, sembolik dilin yoğun olarak kullanıldığı yöntem açısından benzer eserlerdir. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ve İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık*'i ise bir hikâye formatında verilmiş olup, adı geçen kahramanların yaşamları içerisinde hakikat arayışlarını göstermektedir. Bu hakikat arayışları sırasında farklılık göstermektedir. Genel olarak filozoflar, bilgiye ulaşma noktasında farklı yöntemler benimsemişler ve bilgi türlerini deney-gözlem, duyuşsal, akli, dinî ve sezgisel gibi kategorilere ayırarak değerlendirmiş olsalar da İslâm filozofları bilgi edinme yolları açısından eklektiktirler. Konumuz bağlamında değerlendirildiğinde İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve İbn Nefis'in bilgi edinme yolları tecrübî ve akli bilgiye dayanırken rasyonel sezgi veya gâiyyetin de önemi büyüktür (Durusoy, 1999, s. 323; Kutluer, 1999, s. 421; Turgut, 2014, ss. 172-173). Sühreverdî ise onların diğer bilgi kaynaklarının yanında rasyonel sezgiye verdikleri önemden ziyade bilginin mistik sezgi ile elde edileceğini de belirtmektedir. Bu, onun aynı zamanda meşşâî felsefeyi eleştirdiği noktalardan birisidir (Kutluer, 2010, s. 39). Onların yazdıkları eserler de bu düşüncelerin bağımsız gelişmemiştir.

### **Etkileri**

Yaklaşık olarak 10. yüzyıl sonlarında başlayan ve bilhassa 12. yüzyılda doruk noktasına ulaşan Latince tercüme faaliyetleri sırasında pek çok Arapça eserin Latinceye çevrildiği bilinmektedir. Bu çeviriler, edinilen tecrübe ile birlikte sonraki birkaç yüzyıl daha devam etmiştir. İlk dönemlerde eserleri Latinceye aktarılan İslâm düşünürleri arasında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî'nin yanı sıra daha pek çok isim bulunur. Bunların felsefe, mantık, ilahiyat, tıp, matematik gibi pek çok türde yazılan eserler ayırım gözetmeksizin Hristiyan düşünürler tarafından çevrilmiştir. İşte bu tercüme faaliyetleri ile birlikte bu makalede ele alınan felsefi roman türü eserlerin de Latin düşünürlerle ulaştığı söylenebilir. Kuşkusuz bu eserlerin etkisiyle Latin düşünürlerin kendi bakış açılarını geliştirmiş olmaları doğaldır. İslâm düşünürleri tarafından yazılmış olan felsefi roman türü eserlerin Batı'ya etkileri başlı başına önemli bir konudur. Ancak burada bu konuya kısaca değinmek çalışmanın çerçevesini tamamlaması açısından yerinde olacaktır.

Öncelikle söz konusu türün İslâm coğrafyasındaki öncüsü İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'ına değinmek gerekirse bu eserin özellikle Dante (ö. 1321)'ye olan etkileri gösterilebilir. Nitekim onun *İlahî Komedyâ* adlı eseri ile *Hayy b. Yakzân* arasında gerek üslup gerekse konu açısından belli açılardan ortaklık kurulabilir. Dante'nin etkilendiği bir başka isim ise *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserinde benzer bir yolculuğu tarif eden Ebü'l-Alâ' el-Maarri'dir (Uçar & İshakoğlu, 2019, ss. 77-114). Bu iki filozofun kullandığı sembolik dil ve anlatım biçimi Dante'ye oldukça tesir etmiş gözükmektedir.

İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eseri Batı'da *Philosophus Autodidactus* adı ile bilinirken İbn Nefis'in *Fazıl b. Nâtık*'i ise *Theologus Autodidactus* adı ile anılmaktadır. Bu eserlerin de Batı'da bir hayli etkili olduğunu görmekteyiz. Kaynaklardaki bilgilere göre ilk kez Spinoza'ya tarafından çevrilen *Hayy b. Yakzân*, tesirini Kıta Avrupası'nda hemen göstermiştir. Çünkü bu çeviriden kısa bir süre sonra başlayan Robinsnad türü eserler bu iddiayı doğrular niteliktedir. Bir başka ifadeyle bu adasal romanların ilk örneklerinden Daniel Defoe (ö. 173)'nin *Robinson Crusoe* adlı eseri bu türün en bilinenlerindedir. Francis Bacon (ö. 1626)'nın *Yeni Atlantis*'i, Leibnitz (ö. 1716)'in *Opera Divini-a'sı* bu etkinin görüldüğü diğer eserlerdir (Turgut, 2011, ss. 383-384). Özellikle İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* adlı eseri din, felsefe, bilim ve eğitim anlayışlarında da zihni bir dönüşüme sebebiyet vermiştir. Spinoza'dan K. Marx'a J. Locke'dan Ch. Huygens'e kadar 1700 ve 1800'lü yılların önemli filozof ve bilim adamlarında bu etki hissedilmektedir. David Hume'un din ve J.J. Rousseau'nun eğitim anlayışları da bu etkinin ürünleridir (Bayrakdar, 2013, ss. 6-7).

### Sonuç

Felsefi fikirlerin edebî tarzda aktarımı ilk olarak Antik Yunan'da görülmektedir. Düşüncelerini şiir olarak aktaran filozoflara Empedoles ve Parmanides gibi önemli isimler gösterilebilir. İslâm coğrafyası da söz konusu ilişkiye kayıtsız kalmamış bir felsefi roman geleneği kurmuştur. İslâm düşünürleri tarafından kaleme alınan felsefi roman türü eserler gerek orijinallği gerekse Batı'ya olan etkileri bakımından hayli önemli bir yere sahiptirler. Özellikle verilmek istenen mesajın hikâye tarzında anlatılması her okuyucunun rahatlıkla anlamasına yardımcı olurken alanda ehil kimselerin ise gizli manaları keşfetmesini sağlamaktadır.

Bu manada özellikle İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'i, Sühreverdî'nin *el-Kıssa-tü'l-gurbetü'l-garbiyye*'si, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'i ve İbn Nefis'in *Fâzıl b. Nâtık* adlı eserleri üslub ve fikir inşası açısından en önemli eserlerdir. Hakikat arayışının veya Tanrı'nın bilgisine erişmenin nasıl olması gerektiği üzerinden kaleme alınan bu eserler alegorik bir anlatım ile muhatabına sunulmuştur. Onların kendi düşünceleri doğrultusunda ister kavramlar isterse konunun muhtevası değişsin, ortak olan nokta bedenden soyutlanmadan hakikate erişilemeyeceğidir. Bu yüzden eserlerde toplumsal bireyin ruhî yükselmesini sağlaması için bir yol göstericiye olan ihtiyaç belirtilmektedir. Bunu İbn Sînâ kahramanını bir yaşlı ihtiyar olan *Hayy* ile tanıştıran yaparken Sühreverdî ise Hüdhdü kuşunu gönderir. İnsanın salt akli ile hakikate erişmesi de mümkündür ancak toplumsal ya da kültürel bir etkiye maruz kalmaması gerekmektedir. Bunun için ise İbn Tufeyl ve İbn Nefis, kahramanlarını ıssız bir adaya koymaktadır. Bir hayli etkili olan bu tür eserler Geç Orta Çağ ve Rönesans dönemlerinde Batı'daki düşünürlere çeşitli açılardan tesir ettiği de görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Alper, Ö. M. (1999). İbn Sînâ (Eserleri). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 20, ss. 337-345). TDV Yayınları.
- Bayrakdar, M. (2013). Hayy Bin Yakzân'ın Çevirmeni Olarak Spinoza. *Beytulhikme*, 3(1), 1-16.
- Birinci, N. (1989). A'mâk-ı Hayâl. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 555-556). TDV Yayınları.
- Dağ, N. (2016). İbni Sina ve İbni Tufeyl'in Hay Bin Yakzan Adlı Eserlerinde Zaman. İçinde *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (ss. 181-187).
- Durusoy, A. (1999). İbn Sînâ (Felsefesi). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 20, ss. 322-331). TDV Yayınları.
- Eren, A. C. (2008). Risâletü'l-Gufrân. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 127-128). TDV Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (1999). Edebiyat ve Felsefe İlişkisi Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2-3), 195-203.
- Halîfât, S. (1994). Ebü'l-Alâ el-Maarrî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 287-291). TDV Yayınları.
- Harman, Ö. F., & Kurnaz, C. (1998). Hüdhd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 18, ss. 461-462). TDV Yayınları.
- İbn Sînâ. (2019). *Hayy bin Yakzân* (D. Örs, Çev.). İnsan Yayınları.
- İbn Tufeyl. (2019). *Hayy bin Yakzân* (Y. Ö. Özburun, S. Özburun, & Ş. Yalçın, Çev.). İnsan Yayınları.
- İbn Tufeyl. (2021). *İbn Tufeyl'in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi* (A. Alper, Çev.). Albaraka Yayınları.
- İbnü'n-Nefis. (2020). *Er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* (A. K. Turgut, Çev.). Endülüs Yayınları.
- Kutluer, İ. (1999). İbn Tufeyl. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 20, ss. 418-425). TDV Yayınları.
- Kutluer, İ. (2010). Sühreverdî, Maktûl. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 38, ss. 36-40). TDV Yayınları.
- Kutluer, İ., & Katipoğlu, H. (1997). Hay b. Yakzân. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 16, ss. 551-554). TDV Yayınları.
- Physiognomy*. (2024, Ekim 3). <https://www.britannica.com/topic/physiognomy-divination>
- Sevgi, H. A. (2003). Mantiku't-Tayr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 29-30). TDV Yayınları.
- Sühreverdî. (1987). El-Kıssatü'l-gurbetü'l-garbiyye (İ. Yakıt, Çev.). *Felsefe Arkivi*, 26, 213-226.



- Tatar, B. (2009). Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum. *Milel ve Nihal*, 6(3), 145-151.
- Turgut, A. K. (2011). İslam Düşüncesinde Teolojik/Felsefi Roman Geleneği. *Kelâm Araştırmaları*, 9(1), 377-392.
- Turgut, A. K. (2014). *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Turğay, F. (2018). İki Hikâye İki Yöntem: Gurbetü'l-Garbî'de Hayy b. Yakzan'a Meşşâî Yöntem Eleştirisi ve Müşâhede Yöntemine Giriş Denemesi. *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 38, 137-168.
- Uçar, A., & İshakoğlu, Ö. (2019). Dante'nin İlahî Komedyasında Ebü'l-Alâ el-Ma'arri'nin İzleri. *Istanbul Journal of Arabic Studies*, 2(1), 77-114.
- Uludağ, S. (1996). Firâset. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 13, ss. 116-117). TDV Yayınları.





## *Bölüm 10*

### **İSLAM HUKUKU VE TÜRK CEZA HUKUKU AÇISINDAN CİNSEL DOKUNULMAZLIĞA KARŞI İŞLENEN SUÇLAR**

*Fatih ORHAN<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı.) E-mail:fatihorhan@mu.edu.tr

Beşerî hukuklarda yasama yetkisine sahip olan kanun koyucular, diğer alanlarda olduğu gibi ceza hukukundaki düzenleme süreçlerinde de temel insan hak ve özgürlükleri ile ahlaki kurallara uygun kanunlar vazedebilme gayreti içerisinde olmuşlardır. Ancak cinsel içerikli suçların tespiti gibi bazı konularda, bazı beşerî hukukların, dinî veya ahlaki ilkelerden çok özgürlükleri referans alması, “meşru cinsellik” kavramının tanımlanmasında İslam Hukuku’ndan oldukça farklı bir noktada durmalarına neden olmuştur. Örneğin Türk ceza hukuku cinselliğin hukuken meşru kabul edilmesini, tarafların eyleme rıza gösterip göstermedikleri bağlamında izah etme yoluna gitmiştir. Eylemin meşruluğunda tarafların cinsiyetlerinin de bir ehemmiyeti yoktur. Bu bağlamda rızaları olmak kaydıyla eş cinsellik hukuken suç teşkil etmemektedir. Dinî dayanakları referans alan İslam hukuku ise bu meşruluk alanını karşı cinsler arasında ve şartlarını kendisi belirlediği evlilik kurumu ile sınırlandırmıştır. Ancak sözünü ettiğimiz bu farklılığa rağmen gerek İslam hukuku gerekse beşerî hukuklar, rıza olmaksızın gerçekleşen cinsel saldırıların suç kabul edilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. İslam hukukunun evlilik dışı gerçekleşen ve tarafların rızasının bulunduğu birliktelikleri suç kabul etmesini ve bu suça ilişkin getirmiş olduğu ceza ve yaptırımları farklı bir çalışma konusu olarak bir kenara bırakacak olursak, biz bu çalışmada rıza dışı gerçekleşen cinsel saldırılara karşı İslam hukuku ile TCK’nın bakış açılarını mukayeseli olarak ortaya koymayı amaç edindik.

### 1. Tanım ve Çerçeve

Türk Ceza Kanununun altıncı bölümü cinsel dokunulmazlığa karşı işlenen suçlara ayrılmıştır. Cinsel saldırı başlığı altında yer alan 102. Maddenin birinci ve ikinci paragraflarında suç teşkil eden fiilin sınırları şu şekilde çizilmiştir:

(1) Cinsel davranışlarla bir kimsenin vücut dokunulmazlığını ihlâl eden kişi, mağdurun şikâyeti üzerine, beş yıldan on yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır. Cinsel davranışın sarkıntılık düzeyinde kalması hâlinde iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası verilir.

(2) Fiilin vücuda organ veya sair bir cisim sokulması suretiyle gerçekleştirilmesi durumunda, on iki yıldan az olmamak üzere hapis cezasına hükmolunur. Bu fiilin eşe karşı işlenmesi hâlinde, soruşturma ve kovuşturmanın yapılması mağdurun şikâyetine bağlıdır.<sup>1</sup>

İlgili maddeden hareketle kanun koyucunun saldırı suçunu işlenişi bakımından basit ve nitelikli şeklinde iki aşamada ele aldığı görülmektedir. Maddenin birinci paragrafında basit cinsel saldırı suçunun vücuda organ veya sair

1 Türk Ceza Kanunu (TCK), 5237 (26 Eylül 2004), m.102/1-2.

bir cisim sokmadan sarkıntılık ya da vücut dokunulmazlığının ihlal edilmesi ile gerçekleşeceği belirtilmektedir. İkinci paragrafta ise nitelikli cinsel saldırı suçu açıklanmakta ve bu suçun vücuda organ veya sair bir cismin sokulması şeklinde vuku bulacağı ifade edilmektedir.

Türk ceza kanununa göre tarafların söz konusu eyleme rıza ile katılmaları bir hukuka uygunluk sebebidir. Bu sebeple evlilik olsun ya da olmasın rızaya dayalı her türlü birliktelik suç kapsamında değildir. Ancak mağdurun rızası olmaksızın gerçekleştirilen saldırı fiilleri suç teşkil etmektedir. Özetleyecek olursak cinsel bir eylemin suç niteliği kazanmasında belirleyici olan husus mağdurun rızasının olmamasıdır.<sup>2</sup>

İslam hukuku cinselliğin meşruluk kriteri olarak sahih evliliği merkeze almıştır. Bu sebeple karşılıklı rızaya dayalı da olsa meşru bir evlilik çerçevesinde olmayan her türlü ilişki suç kapsamındadır. İslam hukukunda cinsel suçlar için kullanılan genel ifade “zina” kavramıdır. Suçun İslam ülkesinde olup olmaması, birleşmenin ters ilişki olmaması gibi detaya ilişkin farklılıklar bir kenara bırakılacak olursa İslam hukukçuları zinayı, “evlilik dışında ve mülkiyet şüphesi olmaksızın yapılan cima” olarak tanımlamışlardır.<sup>3</sup> Cinsel nitelikli saldırı suçları da bu tanıma dâhil edilmiş ve zina kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak suçun oluşum safhasında failin yöneltilmiş olduğu ikrahın tesiri nedeniyle, eyleme rıza göstermeyen mağdurun cezaî bir sorumluluğunun olmayacağı ifade edilmiştir.

## 2. Suçunun Teşekkülü İçin Gereken Şartlar

Eylemelerin kanun karşısında suç telakki edilebilmesi için fail, mağdur ve suçla ilgili bazı şartların bulunması gerekmektedir. Failin akıllı ve balığ olması ya da suçun yasalarla çizilmiş ve tanımlanmış olması gibi her suç için gerekli bazı genel şartlar olduğu gibi, suçun yapısına uygun olarak getirilen bazı özel şartlar da bulunabilmektedir. Biz bu başlıkta suçlara ilişkin genel şartlardan ziyade cinsel saldırı suçuna ilişkin konulmuş özel şartları ele almak istiyoruz.

### 2.1. Suçluda Aranılan Şartlar

#### 2.1.1. Erkek olmak

765 sayılı Türk Ceza Kanunu döneminde ırza geçme suçunun failinin ancak erkek olabileceği kabul edilmekteydi. Bu kanunda ırza geçme suçu “aktif failin cinsel organını diğerinin vücuduna normal veya anormal yoldan menisini boşaltacak şekilde kısmen veya tamamen ithal etmesi, sokması” şeklinde

2 M. Reşat Koparan, “5237 s.TCK’da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları” (Erişim 23 Ağustos 2023).

3 Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-i-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dekika (Beyrut: Matbaati'l-Halebî, 1937), 4/79; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Lahmî, *et-Tebssıra*, thk. Ahmed Abdülkerim Necib (Katar: Vizâratü'l-Evkâf veş-şuûni'l-İslâmî, 2011), 13/6161; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 3/253.

tanımlanmaktaydı. 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda yer alan yeni suç tanımına göre ise failin erkek olma şartı kaldırılmıştır. Bu yasada cinsel davranışlarla bir kimsenin vücut dokunulmazlığını ihlal etme, vücuda organ veya sair bir cisim sokma kavramları esas alınmıştır.<sup>4</sup> Bu tanımlamaya göre başkasının vücut dokunulmazlığını herhangi bir nesne ile ihlal eden bir kadın da kanunda tanımlanmış olan bu suçu işlemiş olmaktadır.

İslam hukukunda karşılıklı rızaya dayanan zina suçu ile ikrah altında gerçekleşen cinsel saldırı suçlarında hangi cezanın tatbik edileceği noktasında suçlunun cinsiyeti bazı fikhî doktrinlerde önem arz etmektedir. Bu bağlamda tarafların erkek olmadığı ya da taraflardan birisinin erkek olmakla birlikte hukukî ehliyete haiz olmadığı durumlarda, kadın suçluya had cezası mı yoksa ta'zir cezası mı tatbik edileceği ekoller tarafından tartışılmıştır.<sup>5</sup> Tartışmaya ilişkin farklı görüşleri ileride yer alan "suça ilişkin cezaî müeyyide" başlığı altında değineceğiz. Ancak şu kadarını ifade edelim ki uygulanacak cezanın mahiyetine ilişkin dile getirilen bu ihtilafa rağmen, evlilik dışı ya da ikrah ile gerçekleşen cimanın suç kabul edilmesinde failerin cinsiyetinin önem arz etmediğine dair mezhepler arasında oluşmuş bir ittifaktan söz edebiliriz. Tıpkı erkek gibi kadın da bu tip eylemleri ile suçlu kabul edilmektedir.

### 2.1.2. Cimaya Muktedir Olmak

Failin erkek olma şartının kaldırıldığı Türk ceza kanunundaki suç tanımına göre, cinsel saldırı suçunun faili herkes olabilir. Çünkü suçun oluşumu için failin fiziki bakımdan yeterli olma şartı getirilmemiş, fiilin gerçekleşmesi için sadece vücuda organ veya sair bir cismin sokulması yeterli görülmüştür.<sup>6</sup> Bu manada fail ister bir kadın olsun isterse erkek, cima fiiline fiziksel anlamda muktedir olması gerekmemektedir.

İslam hukuku açısından erkeğin cimaya muktedir olması, suç oluşumu için değil suça uygulanacak cezanın had olabilmesi için gerekli bir şarttır. Çünkü yapılan zina tanımları erkeklik organı ile kadının cinsel organının birleşmesi üzerinedir. Bu sebeple cinsel organın kesikliği gibi bir özürden dolayı cimaya muktedir olamayan erkeklerin cinsel saldırı eylemleri işlemiş olduğu cinsel suçlar had kapsamında değil, kadınlar arasındaki cinsel suçlar gibi ta'zir gerektiren suçlar kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>7</sup>

4 Nur Centel, "5237 Sayılı Türk Ceza Kanununda Cinsel Saldırı Suçu ve Cinsel Suçlar Değişiklik Tasarısının Değerlendirilmesi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 24/99 (Nisan 2012), 272.

5 Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313), 3/180; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), 13/185.

6 TCK, m.102/2.

7 Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993), 9/74; Heyet, *el-Mevsuatu'l-Fikhiyye* (Kuveyt: Matabaatü'l-mevsuati'l-fikhî, 1990), 24/19.

## 2.2. Mağdurda Aranan Şartlar

### 2.2.1. Kadın Olmak

Türk Ceza Kanunu'nda mağdurun cinsiyetine yönelik olarak herhangi bir kayıt getirilmemiştir. Suçun mağduru herkes olabilir. Kanunda, mağdurun cinsiyetinden çok fail ile olan bağı ya da yaşı üzerinde durulmuştur. Mağdurun failin eşi olması durumu, nitelikli cinsel saldırı kapsamına alınarak maddenin ikinci fıkrasında ayrıca düzenlenmiş ve soruşturma ve kovuşturma mağdurun şikâyetine tabi kılınmıştır. Mağdurun yaşının küçük olması halinde ise bu suç, 103. maddede tanımlanan “*çocukların cinsel istismarı*” olarak ayrı bir başlıkta ele alınmıştır. Ancak mağdurun 15-18 yaş arasında ve rızasının olması durumunda ise eylem, reşit olmayanla cinsel ilişki suçu olarak değerlendirilmiştir. 15 yaşından küçüklerin rızası bulunsa dahi geçerli görülmemiş ve eylem çocukların cinsel istismarı suçu olarak ceza takdir edilmiştir.<sup>8</sup>

Yasa koyucunun mağdurun eşi tarafından işlenen saldırılarda suçu, nitelikli suç kabul etmesi bazı tartışmalara sebebiyet vermiştir. Çünkü evlilik birliği, eşleri hem sadakat hem de karşılıklı olarak cinsel arzuların tatmin ile yükümlü kılmaktadır. Dolayısıyla bir kişinin eşinden cinsel ilişki talep etmesi 5237 s. TCK'nın 26(1) maddesi kapsamında ele alındığında hakkın icrası olarak da düşünülebilir.<sup>9</sup> Ancak bu düşünce, “teoride evlenmenin eşlere bazı haklar verdiğini kabul etmesine rağmen, kocanın karısının vücuduna rızası olmaksızın organ sokması fiilini, yani kocanın hakkını kötüye kullanma fiilini, böyle bir hakkı olmayan kişilere eş tutmuş ve kocayı 7 yıldan 12 yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırmıştır” şeklinde eleştirilmiştir.

Gerçekten de yasa gerekçesinde “Evlilik birliği, eşlere sadakat yükümlülüğünün yanı sıra, karşılıklı olarak birbirlerinin cinsel arzularını tatmin yükümlülüğü de yüklemektedir. Buna karşılık, evlilik birliği içinde bile, cinsel arzuların tatminine yönelik talepler açısından tıbbi ve hukukî sınırların olduğu muhakkaktır” denilmekte ancak bu sınırların neler olduğu gösterilmemektedir.

Kanaatimizce, eşler arasında normal yoldan cinsel ilişki talepleri evlilik birliğinden kaynaklanan bir haktır. Bununla birlikte organ dışında cisimler sokularak gerçekleştirilen cinsel davranışlar veya rıza hilafına anal ilişki bu kapsamda değerlendirilebilir. Ancak yasa koyucu cinsel organ veya cisim yönünden bir ayırım gözetmediğinden evli kimsenin eşiyle rıza dışı ilişkisi de cezalandırılmaktadır. Sadece bu suçun takibi zarar gören eşin şikâyetine bağlı tutulmuştur.<sup>10</sup>

8 Centel, “5237 Sayılı Türk Ceza Kanununda ... Değerlendirilmesi”, 272.

9 Seher Kırbaş Canikoğlu, “Feminist Bir Perspektifle Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı Suçu”, *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 5/1 (2013), 66.

10 Koparan, “5237 s.TCK'da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları”.

Ebû Hanîfe hariç İslam hukukçuları arasında genel kanaat gerek karşılıklı rızaya dayalı ilişkilerde gerekse saldırı mahiyetindeki gerçekleşen cinsel suçlarda, had cezasının ikamesi için bir tarafın kadın olması şart değildir. Mağdurun erkek olduğu saldırı suçu ile karşılıklı rızaya dayalı livata da zina haddi terettüp ettiren suçlar kapsamındadır. Ancak Ebû Hanîfe, taraflardan birisinin kadın olmasını ve bu kadınla ters ilişkiye girilmemesini had cezası için gerekli görmüştür. Bu şart, Ebû Hanîfe'nin erkekler arasındaki cinsel birlikteliği ya da kadınla girilen ters ilişkiyi meşru kabul ettiği anlama gelmemektedir. Ona göre de bu tip eylem hem haramdır hem de suçtur. Ancak bu suçlar had cezası gerektiren nitelikli suç tanımına girmeyip, ta'zir cezası gerektiren suçlar kapsamındadır.<sup>11</sup>

Mağdur olan erkeğin suça iştirakinin olup olmadığını tespit bağlamında saldırganın kadın ya da erkek olması önem arz etmektedir. Saldırganın erkek olması durumunda, mağdura rağmen suçlunun bu eylemi gerçekleştirmesi mümkün iken saldırganın kadın olması durumunda mağdur olan erkeğe rağmen bunu yapıp yapamayacağı fıkıh doktrininde tartışılmıştır. İlişkiye zorlanan bir erkeğin tahrik ve ereksiyon olması, onun da bu eyleme iştirak etmede gönüllü olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu görüş İmam-ı Züfer ve Ebû Hanîfe'ye isnat edilmiştir. Onlara göre bir kadının ikrahi ile ilişki yaşayan erkek de tıpkı o kadın gibi zina cezasını hak etmektedir. Ancak Ebû Hanîfe bu görüşünden sonradan vaz geçerek ikrah altındaki erkeğin de zina fiiline iştirak etmemiş olduğu ve bu bağlamda cezayı hak etmediği yönünde kanaat belirtmiştir.<sup>12</sup>

### 2.2.2. Rızası Olmamak

Türk ceza kanununa göre ilgili kişinin rızası bir hukuka uygunluk sebebidir. Bu sebeple ancak mağdurun hilafına gerçekleştirilen cinsel saldırı fiilleri suç teşkil edebilecektir. Ancak rızanın fiilden önce ya da en geç fiilin işlendiği sırada açıklanmış olması gerekir. Rıza açık veya örtülü olarak açıklanabilir. Dolayısıyla cinsel bir eylemin suç niteliği kazanmasında belirleyici olan husus mağdurun rızasının olmamasıdır. Çünkü Rıza 5237.TCK'nın 26(2) m.de hukuka uygunluk sebebi olarak öngörülmüştür. Hukuka uygunluk sebebinin varlığı eylemi suç olmaktan çıkaran bir durumdur.<sup>13</sup>

Kanununda cinsel saldırı suçu düzenlenirken mağdurun iradesine etki edecek haller gösterilmemiştir. Ancak Gereğçede, cinsel saldırı suçunun özelliğinin, bu suçu oluşturan fiillerin mağdurun iradesi dışında gerçekleştirilmesi olduğu belirtilerek, mağdura karşı cebir veya tehdit ya da hile kullanılabileceği gibi; mağdurun bilincini yitirmesine neden olma veya uyku hali dolayısıyla bilincinin kapalı olmasından yararlanma suretiyle de suçun işlenebileceği gös-

11 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâ'î 'fi tertibiş-şerâ'î* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986), 7/34; Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 10/90.

12 Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/184.

13 Koparan, "5237 s.TCK'da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları".



terilmiştir.<sup>14</sup>

Cinsel istismarın mağduru olarak gösterilen çocuklara ilişkin durumları düzenleyen 103. maddenin 1. fıkrasında “Çocukların cinsel istismarı” başlığının kullanılması, çocukların kendilerine yönelik cinsel davranışlara gösterecekleri rızanın geçerli olmayacağını belirtmek amaçlıdır. Buna göre, “erişkin kişilere karşı gerçekleştirilen cinsel davranışların kişinin rızasına aykırı olması gerekir. Aksi takdirde, yani kişinin rızasının bulunması hâlinde, ceza hukuku sorumluluğunu gerektiren davranışlardan söz edilemez. Erişkin kişilere karşı gerçekleştirilen cinsel davranışlar açısından rızanın varlığı, ceza sorumluluğunu ortadan kaldırmaktadır.<sup>15</sup>

İslam hukukunda tarafların rızalarının olması evlilik dışı birlikteliği meşru kılmadığı gibi tarafların dünyevi ve uhrevi olarak sorumluluklarını da sonlandırmaz. Ancak taraflardan birisinin söz konusu eyleme rızasının olmaması, onun söz konusu suçtaki hukukî ve dinî sorumluluğunu kaldıran bir durum kabul edilir. Hz. Peygamber akıl sağlığına helal getirin durumlarda mükelleflerin sorumlu tutulamayacağını “*Kalem üç kişiden kaldırılmıştır (artık onlar yaptıklarından sorumlu değildir): İyileşinceye kadar deliden, uyanıncaya kadar uyuyandan, Buluğa erinceye kadar çocuktan*”<sup>16</sup> hadisi ile açıklamıştır. Buna göre mağdurun bilincini yitirmesine neden olarak veya uyku halinden yararlanarak gerçekleşen saldırılarda mağdurun dinî ve hukukî sorumluluğu bulunmamaktadır.

Kişinin iradesine helal getiren ikrah da “*Şüphesiz Allah, ümmetinden, hata, unutmaya ve yapmaya zorlandıkları şeyi(n hükümünü) kaldırmıştır*”<sup>17</sup> hadisi ile eylem sahibinin sorumluluğunu kaldıran durumlardan kabul edilmiştir. Bu hadisler çerçevesinde tüm suçlarda olduğu gibi cinsel saldırı suçunda da mağdurun cezaî sorumluluğunun olmayacağı ifade edilebilir.

Sahabeden nakledilen rivayetler de akıl sağlığı olmayan ve ikrah altında bu işe dâhil olan mağdurların söz konusu eylem sebebiyle sorumlu tutulamayacağını göstermektedir.

İbn Abbâs anlatıyor: “Hz. Ömer’e, zina yapmış olan deli bir kadın getirildi. (Recmedilip edilemeyeceği hususunda) halkla istişare ederek recmedilmesine hükmetti. Kadına Hz. Ali uğradı. (Hazırlığı görünce): “*Bunun hâli nedir?*” diye sordu. Kendisine: “*Falanca kabileden deli bir kadındır, zina yapmıştır. Hz. Ömer recmedilmesine hükmetmiştir*” dediler. Hz. Ali: “*Kadını geri götürün!*” dedi, sonra Hz. Ömer’e uğrayıp: “*Ey müminlerin emiri! Bilirsin ki Hz. peygamber: “Kalem üç kişiden kaldırılmıştır*

14 Centel, “5237 Sayılı Türk Ceza Kanununda ... Değerlendirilmesi”, 9.

15 İlhan Üzülmüş, “Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar” (Erişim 24 Şubat 2016).

16 Ebû Dâvûd, Hudûd, 16.

17 İbn Mâce, Talak, 16.

*(artık onlar yaptıklarından sorumlu değildirler): Buluğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, şifa buluncaya kadar bunamıştan.” Bu biçare kadın falanca kabilenin bunağıdır. Ona tecavüz eden, muhakkak ki aklî noksanlığı sırasında tecavüz etmiştir” dedi.”<sup>18</sup>*

## 2.3. Cima Fiilinde Aranan Şartlar

### 2.3.1. Haram Olmak

Türk ceza kanunu cinsel davranışların meşruluğunu tarafların rızasına bağlamıştır. 5237.TCK'nın 26(2) m.de fiillerin hukuka olan uygunluğu rıza ile takdir edilmiştir. Hukuka olan uygunluk da herhangi bir eylemi suç olmaktan çıkaran bir durum kabul edilmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla cinsel bir eylemin de suç niteliği kazanabilmesi için mağdurun rızasının olmaması belirleyici husus olarak tayin edilmiştir. Mağdurun rızasının olduğu cinsel eylemler TCK kanununda suç sayılmamıştır.

İslam hukukunda cinselliği meşru kılan şey sahih nikâh akdidir.

### 2.3.2. Fiilin Mahiyeti

Türk ceza kanunu Namusa yönelik işlenen sözlü ya da fiili her türlü suçu aynı başlıkta ele almaktadır. Ancak bu suçlar verilecek cezaları mahiyetlerine göre belirlemiştir. Buna göre suç üç farklı mahiyette işlenebilir. İlki saldırını sarkıntılık düzeyinde kalması durumudur. Bu suç için kanunda iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası ön görülmüştür. Suçun işleniş şekillerinden ikincisi ise, saldırının vücut dokunulmazlığını ihlâl etmesidir. Bu şekildeki bir saldırı için kanun beş yıldan on yıla kadar çıkan hapis cezası ön görmüştür. Saldırının en ağır olan ve son şekli ise vücuda organ veya sair bir cisim sokulması suretiyle gerçekleştirilmesidir. Böyle bir suç için ise kanunda on iki yıldan az olmamak üzere hapis cezasına hükmolunmaktadır.<sup>20</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Türk ceza kanununa göre tabi cinsel birleşme mahiyetinde olmayan ancak cinsel içerik taşıyan her türlü fiil suç kapsamına alınmış ve derecesine göre müeyyide takdir edilmiştir.

İslam hukuku açısından da söz konusu fiiller namusa karşı işlenen suçlar kapsamında ele alınmış ve suçun mahiyetine göre farklı cezalar takdir edilmiştir. Örneğin namusa karşı işlenen ve sözlü mahiyet arz eden iftira cezası, had cezaları kapsamına girmekte iken yine sözle ya da elle gerçekleşen sarkıntılık şeklindeki saldırılar ta'zir cezası kapsamına girmektedir. Tabi ki bu saldırıların mahiyetine göre hâkimin aynı cezaları takdir etmeyeceği göz ardı edilmemelidir.

Vücuda bir organ ya da sair bir cismin sokulması şeklinde gerçekleşen saldırılara uygulanacak müeyyide bağlamında söz konusu fiilin tanımı önem arz

18 Ebû Dâvûd, Hudûd, 16.

19 Koparan, “5237 s.TCK'da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları”.

20 TCK, m.102/1-2.

etmektedir. Mezhepler yapmış oldukları zina tanımlarına sadık kalarak tanıma uygun suçları hadler başlığına, tanım dışında kalanları ise ta'zir başlığına dâhil etmişlerdir. Bu bağlamda vücuda bir kadına ve onun cinsel organına erkeğin cinsel organını girdirmesi olarak tanımlayan Hanefiler bu tanımın dışında kalan eylemleri ta'zir cezaları başlığına dâhil etmişlerdir.

### 3. Suçunun İspatı

#### 3.1. İtiraf

Zina cezasının ispatında geçerli kabul edilen ve kişinin aleyhine olan durumu kabul etmesi olan ikrarın tecavüz suçunun ispatında da geçerli bir kanıttır. Nitekim Vâil b. Hucr'un babasından naklettiği ve Hz. Peygamber zamanında vuku bulan bir tecavüz olayında Hz. Peygamber suçlunun itirafını kabul ederek hüküm vermiştir. Namaz kılmak maksadıyla evinden çıkan bir kadına yolda rastlayan bir adam saldırır ve ihtiyacını giderir. Kadın bağırması ile adam olay yerinden kaçır. Kadının daha sonra karşılaştığı kişilere durumu anlatması üzerine muhacirden bir grup, kadına tecavüz ettiğini düşündükleri bir kişiyi yakalayıp kadına getirirler. Kadın:” - *Evet bu odur?*” diye onaylaması üzerine adamı Hz. Peygamber'in yanına götürürler. Hz. Peygamber adamın recmedilmesini emrettiği sırada, kadına tecavüz etmiş olan kimse ayağa kalkıp: “*Ey Allah'ın Resûlü, suçlu benim!*” diye itirafta bulunur. Hz. Peygamber kadına: “*Git. Allah günahlarını affetti*” dedi. Zan altında kalmış olan kimseye de güzel sözler söyleyip (gönlünü aldı). Mütecevizin ise recmedilmesini emretti. Recim olayından sonra Hz. Peygamber şöyle söyledi: “*Bu adam öyle bir tövbe ile tevbe etti ki, böyle bir tövbeyi Medine ahalisi yapsaydı kabul edilirdi.*” Tirmizî, hadise şu ziyadede bulunmuştur: “*Vâil, Hz. Peygamber'in kadına mehir takdir edip etmediğini zikretmedi.*”<sup>21</sup>

İtiraf yapısı gereği sadece itirafta bulunan açısından delil teşkil eder. Suça iştirak eden suç ortakları aleyhine etkili değildir. Hz. Peygamberin uygulamaları da bu yöndedir. Bir adam Hz. Peygambere gelerek ismini verdiği bir kadınla zina yaptığını itiraf eder. Hz. Peygamber kadına bir elçi göndererek durumu sordurur. Kadının, zina ettiğini inkâr etmesi üzerine, kadına dokunmazken adama had olarak celde cezası tatbik ettirir.<sup>22</sup>

#### 3.2. Şahitler

Tecavüz suçunda şahitlerin olaya tanıklık etmeleri, suçun ispatı için yeterli bir kanıttır. Çünkü namusa yönelik işlenen suçların tespitinde şahitlik, şeran muteber ve geçerli kabul edilmiştir. Bu durum hem kitapla hem de sünnetle sabittir. Allah, namusa karşı işlenen suçlardan olan iftira suçunun, şahitler vasıtasıyla ispat olunacağını “*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun...*”<sup>23</sup> buyurmak suretiyle haber

21 Tirmizî, Hudûd, 22; Ebû Dâvûd, Hudûd, 7.

22 Ebû Dâvûd, Hudûd, 31.

23 en-Nûr 24/4.

vermiştir. Aynı şekilde “Eğer dedikleri bir iftira değilse, onlar (iftiracılar) bu iddialarına dair niçin dört şahit getirmediler!”<sup>24</sup> buyurarak da iddia sahiplerinin doğruluk kriterini şahidin olmasına bağlamaktadır. Hz. Peygamber de karısının zina suçu işlediğini iddia etmesi üzerine Hilal b. Ümeyyeden delil getirmesini istemiştir.<sup>25</sup> Elbette ki o delil de olaya tanık olan şahitlerdir.

Ancak burada kaç şahidin yeterli olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun cevabı da tecavüzün zina kapsamında ele alınıp alınmaması ile alakalıdır. Nur suresi dördüncü ayette açıkça ifade edildiği üzere zina isnadında bulunanların doğru oldukları ancak dört şahit ile sabit olmaktadır. Eğer tecavüz de zina gibi addedilirse ancak dört şahit gerekecektir. Nitekim livatayı zina kabul eden cumhura göre bu suçun ispatı için dört şahit gerekli iken livatayı zina kabul etmeyen Hanefiler suçun ispatı için iki şahidin yeterli olacağını kabul etmişlerdir.<sup>26</sup>

### 3.3. Diğer Karineler

Mezhepler diğer cinayet suçu ile had suçlarında olduğu gibi zina suçunun tespitinde de itiraf ve şahitler dışına çıkılmasına ve farklı bir yöntemin eklenmesine sıcak bakmamışlardır.<sup>27</sup> Çünkü zina suçunda hadislerin işaret ettiği üzere suçun ifşasından çok onun gizli tutulması esas alınmıştır. Hz. Peygamberin Gamidiyeli kadının ve Mâiz’in ikrarlarını hemen kabul etmeyip onları geri çevirmesi, suçun kapatılmasına yönelik bir tavır olarak okumak doğru olacaktır. Ancak zina suçundan farklı olan tecavüz suçunda da aynı gayenin güdülmesi düşünülemez. Eylem bakımından aynı olan ama şartları ve vasıfları bakımından farklı olan iki suçu, ispat bağlamda aynı ele almak adil ve vicdanı rahatlatıcı bir netice vermeyecektir. Hz. Peygamber de bu iki suç arasında ayırım yapmış ve farklı yargılama yöntemleri takip etmiştir. Bu sebeple karşılıklı rızaya dayanan zina suçunda eğer bir itiraf varsa, cezayı sadece itirafı yapan kişiye vermiştir. İtirafı ismi geçen diğer suçlunun cezalandırılması için bu itirafı geçerli kabul etmemiştir. Onun cezalandırılması için ya kendisinin itiraf etmesini ya da dört şahidin bulunmasını gerekli kılmıştır.<sup>28</sup> Baskı ve cebir ile ancak vuku bulan cinsel saldırı suçlarında ise şahit gibi ispat vasıtalarının olmamasına rağmen sadece mağdur olan kadının şahitliği ile zanlıya ceza takdir etmektedir.<sup>29</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tecavüz suçunda dört şahit istenmemesi bu suçun zinadan farklı olduğuna işarettir.

Modern teknolojinin sağlamış olduğu imkânlardan video, ses kaydı ve fotoğraf gibi verilerin, montaj ihtimali taşıyor olması nedeniyle, şüphe üzerine

24 en-Nûr 24/13.

25 Buhârî, Şehâdât, 21.

26 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugni* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 9/78.

27 Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku)*, çev. Meylânî Ahmed (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 4/299.

28 Buhârî, Hudûd, 31; Ebû Dâvûd, Hudûd, 31.

29 Tirmizî, Hudûd, 22; Ebû Dâvûd, Hudûd, 7.

düşürülmesi ilke olan had cezalarında kullanılması pek mümkün görünmemektedir. Ancak zina suçundan farklı olduğu bilinen tecavüzün, ispatına ilişkin kullanılacak deliller bağlamında da farklı ele alınması gerekir. Bu sebeple tecavüz suçunun ispatında bu iki delilin dışında modern tekniklerin getirdiği yeni yöntemlerin de kullanılması, gerçek suçlunun bulunması ve mağdura yaşıatılan eziyetin cezalandırılması bağlamında gereklidir.

#### 4. Suça İlişkin Cezaî Müeyyide

TCK. nun 102. Maddesinin birinci ve ikinci paragraflarında cinsel saldırı suçlarına uygulanacak müeyyide olarak hapis cezası takdir edilmiştir. Hapis cezasının süresi de cinsel saldırı suçunun mahiyetine göre farklı süreler şeklinde belirtilmiştir. Cinsel davranışın sarkıntılık düzeyinde kalması halinde suçlu için iki yıldan beş yıla kadar hapis cezası ön görülürken, vücut dokunulmazlığını ihlâl edecek bir düzeyde gerçekleşmesi halinde ise beş yıldan on yıla kadar hapis cezası takdir edilmiştir. Suçun, vücuda organ veya sair bir cisim sokulması gibi ağır bir şekilde vuku bulması durumunda ise, suçluya en az on iki yıl hapis cezasının verileceği kararlaştırılmıştır.<sup>30</sup>

Cinsel içerikli suçlar, İslam hukukunda hadler bölümünde, zina başlığı altında ele alınmıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu başlık altında genellikle karşılıklı rızaya dayalı evlilik dışı ilişkiler incelenmiştir. Tek tarafın zorlaması ya da saldırısı ile gerçekleşen cinsel nitelikli suçlar için özel bir başlık açılmamış, aynı başlık kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak bu iki suç arasındaki temel fark olan rızanın bulunmaması göz önünde tutularak ikrah ya da baygınlık gibi rızayı etkileyen durumlarda mağdur tarafın suçlu kabul edilemeyeceği hususunda ittifak edilmiştir.<sup>31</sup>

Cinsel saldırı suçunda saldırgana uygulanacak ceza noktasında, İslam hukukçuları arasındaki genel kanaat, söz konusu eylemin zina tanımına girmesi durumunda zina haddi ile cezalandırılacağı yönündedir. Zina kapsamına girmeyenlerin ise ta'zir cezası ile cezalandırılacağı ağırlık kazanmıştır.<sup>32</sup> Cezaya ilişkin dile getirilen bu ortak kanaate rağmen müçtehitler, zina kapsamına girmesi gereken cinsel suçların neler olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir. Zina eyleminin tanımı için içtihatlarına uygun olarak farklı şartlar ileri süren mezhepler, zina tanımlarında farklı konumlarda yer almışlardır.

Tanımaya ilişkin bu ihtilafın tabii bir sonucu olarak cinsel saldırı suçunun cezası da mezheplerin yapmış oldukları zina tanımına göre farklılık arz edecektir. Bu sebeple cinsel saldırı suçunun cezasını tespit etmek için öncelikle mezheplerin zina tanımlarını ve tanıma dâhil ettikleri eylemleri tespit etmek gerekir.

30 TCK, m.102/1-2.

31 Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 3/338; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/53; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/301.

32 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/53.

Ebû Hanîfe'nin yapmış olduğu tanıma göre zina, bir erkeğin evlilik dışında ve evlilik şüphesi olmadan bir kadınla ön taraftan cima etmesidir.<sup>33</sup> Ebû Hanîfe yapmış olduğu bu tanımla bakmak, dokunmak ve öpmek gibi ilişkiye götüren eylemleri had cezası gerektiren zina suçu kapsamına almamıştır. Hz. Peygamberin Mâiz olayındaki “öpmüş ya da dokunmuş olabilirsin” şeklindeki uyarısı ya da “sürmedanlığın içindeki mil gibi mi?” diye olaya dair ayrıntı istemesi ismi geçen ve cimaya götüren eylemlerin had gerektiren zina suçu olarak değerlendirilmeyeceğine kanıt gösterilmiştir.<sup>34</sup>

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, hocalarının yapmış olduğu bu tanımları kuşatıcı daha genel bir tanımla benimsemişlerdir. Onlara göre taraflardan birisinin kadın olması ya da ön taraftan birleşme gibi şartlar olmaksızın mutlak cima fiilinin varlığı, zina suçunun oluşması için yeterlidir. Dolayısıyla kadınla yapılan bir ters ilişki ile erkekler arasında vuku bulan cima, had cezası gerektiren suçlar kapsamındadır.<sup>35</sup> Ebû Yusuf'a göre bu suçlar her ne kadar özü itibarıyla zina olmasa da inzal olma ve şehvetin giderilmesi gibi sonuçlar doğurması nedeniyle hükmen zina kabul edilmelidir.<sup>36</sup> Ancak Ebû Hanîfe livata ile zina isimlerinin dilde farklı eylemler için kullanılıyor olmasını ve sahabenin bu suça farklı cezalar tatbik etmesini gerekçe göstererek livatayı zina tanımı dışında tutmuştur.<sup>37</sup> Şayet sahabe livatayı zina kapsamında değerlendirmiş olsaydı, zina suçu için nasla belirlenmiş cezayı tatbik etmek yerine içtihatla bulunarak farklı bir ceza tayin etme ihtiyacı hissetmezdi. Bu argümanlar da göstermektedir ki söz konusu suç, ta'zir cezalarına dâhildir. Ebû Hanîfe'nin tanımını esas alan Hanefî âlimler, bu suça verilecek ta'zir cezasının, hapse atmak ile maslahat görülmesi ya da suçun tekrarlanması gibi durumlarda idam etmek şeklinde çeşitlilik arz edebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>38</sup>

Zina suçunun kapsamı noktasındaki bu farklı yaklaşımlara rağmen Hanefî doktrinindeki ortak kanaat, bir cima eyleminin had cezası gerektirebilmesi için taraflardan birisinin mutlaka erkek olması gerektiği yönündedir. Hanefî âlimlere göre, cima eyleminde fail/etkin konumda olan erkektir. Dolayısıyla had cezası gerektiren bir zina suçundan söz edebilmek için taraflardan birisinin mutlaka erkek olması ve bu erkeğin hukuki ehliyete haiz olması gereklidir. Hanefîler bu iddialarının doğruluğuna, cinsel birlikteliği ifade için kullanılan “وَطِئَ” fiilinin dildeki kullanımının kadın ve erkek bağlamında farklılık arz etmesini gerekçe göstermişlerdir. Arapçada cima eden erkek için ismi fail kalıbında olan “وَاطِئٌ” ifadesi kullanılırken, cima eden kadın için ismi meful kalıbındaki “مَوْطِئَةٌ” terimi kullanılmıştır. Bu lugavî kullanım da göstermektedir

33 Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 4/79.

34 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/38.

35 Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 7/34.

36 Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/180-181.

37 Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 7/34; Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/180.

38 Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/181.

ki cima eyleminde etkin olan yani fail erkektir.<sup>39</sup>

Hanefiler bu anlayışın gereği olarak cinsel dokunulmazlığa karşı işlenen saldırı suçunda, suçlunun kadın olması ile erkek olması arasında cezayı hak ediş bağlamında fark gözetmişlerdir. Çocuk ya da deli bir kadınla cima eden akıllı ve baliğ bir erkeğin had cezasını hak edeceğini ancak deli bir erkek ya da çocukla cima eden akıllı ve baliğ bir kadının ise had değil tazir cezası hak edeceğini iddia etmişlerdir. Birinci durumda olayın ehliyetli bir fail tarafından yani akıllı ve baliğ bir erkek tarafından gerçekleştirilmiş olası zina suçunun teşekkülü için yeterlidir. Meful konumunda olan kişinin çocuk ya da deli olmasının, had gerektiren suçun gerçekleşmesinde etkisi yoktur. Ancak ikinci durumda cimanın faili olan erkeğin çocuk ya da deli olması, söz konusu fiilin hukuken zina olarak tanımlanmasına engel teşkil etmektedir. Çünkü zina sadece akıllı ve baliğ bir erkek tarafından gerçekleştirilebilir. Fiilin kendisi üzerinde gerçekleştiği kadının ehliyetinin tam olması, söz konusu eylemin zina diye nitelendirilmesinde etkili değildir. Bu sebeple zina diye nitelendirilmeyen ikinci durumda kadına zina haddi uygulanamaz ancak tazir cezası tatbik edilebilir.<sup>40</sup>

Müçtehitler, cinsel nitelikli suçlarda yer alan ikrahın söz konusu cima eylemini zina kapsamından çıkarmayacağını ancak mağdura uygulanacak had cezasına engel teşkil edeceğini iddia etmişlerdir.<sup>41</sup> Ancak aralarında İmam-ı Züfer ve Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu bazı müçtehitler, mükrihin kadın mükrehin de erkek durumunda erkeğin cinsel olarak tahrik ve ereksiyon olmasını, onun da bu eyleme iştirak etmede gönüllü olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Bu sebeple kadın tarafından gelen ikrah ile cima eden erkeğin tıpkı o kadın gibi zina cezasını hak edeceği yönünde kanaat bildirmiştir. Ancak Ebû Hanîfe bu görüşünden sonradan vaz geçtiği de nakledilmektedir.<sup>42</sup>

Şâfiî mezhebi zina suçunu, erkeklik organının kadının fercinde kaybolması şeklinde tanımlamıştır.<sup>43</sup> Bu tanıma göre -Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de ifade etmiş olduğu gibi- kadın ya da bir erkekle ters ilişkide bulunmak hüküm olarak, ön taraftan yapılan cima ile aynıdır. Şâfiî âlimler bunu iktizanın delaleti ile açıklamışlardır. Normal şartlarda ilişkinin mubah olduğu bir yer hakkında ceza terettüp ettiren bir eylemin, normal şartlarda da yasak olan bir yerde vuku bulması halinde aynı cezayı terettüp ettirmesi evleviyetle gereklidir.<sup>44</sup>

39 Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/180.

40 Kâsânî, *Bedâ'î'uş-sanâ'î*, 7/34; Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî, *el-Gurretü'l-münîfe fî tahkiki ba'zı mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-seğâfi, 1406/1986), 163.

41 Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, 4/19.

42 Şirâzî, *el-Mühezzebe*, 3/337; Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmîş-Şâfi'î*, thk. Kâsım Muhammed en-Nürî (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2000), 12/360; Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 3/184.

43 İmrânî, *el-Beyân*, 12/358; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn fî'l-fikh*, thk. 'İvaz Kâsım Ahmed (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005), 295.

44 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 22/46.

Hız Peygamberin “*kadının kadına erkeğin erkeğe münasebeti zinadır*” hadisini dayanak alan Şâfiî âlimler, hem cinsler arasında vuku bulan her türlü ilişkiyi de zina kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>45</sup> Ancak bu tip suçlara uygulanacak cezanın mahiyeti hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimi âlimler söz konusu eylemi karşı cinsler arasında gerçekleşen zina cezasına kıyas ederek, suçluya zina haddinin uygulanacağı görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre suçlu muhsan değilse yüz sopa ve sürgün cezası, muhsan ise recim cezası ile cezalandırılır. Bu kanaate sahip olmayan diğer Şâfiî müçtehitler ise muhsan olsun ya da olmasın bu tip suçluların idam edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.<sup>46</sup> Ancak bu gruptaki âlimler de idamın infaz keyfiyeti bakımından ihtilaf etmiştir. Suçlunun kılıçla, ağırlaştırılmış recim ile ya da yüksek bir yerden atılarak idam edileceğine dair farklı görüşler belirtilmiştir. Aralarında Nevevî'nin de bulunduğu bir grup kılıçla öldürme fikrinin daha doğru bir görüş olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>47</sup> Livata suçuna zina haddinin terettüp edeceği kanaatinde olanlar, sahabeden gelen ve livata yapanların öldürülmesine ilişkin haberleri lutilerin muhsan oldukları tevili ile yorumlamışlardır. Şayet aksi durum olsaydı sahabe celde ve sürgün cezası tatbik ederdi diyerek söz konusu hadisleri kendi görüşleri ile uzlaştırmaya çalışmışlardır.<sup>48</sup>

Şâfiî mezhebinde zina suçunun oluşumunda tarafların birisinin erkek olması gibi şart aranmadığı gibi mağdurun ehliyetinin de bir önemi yoktur. Mağdur tarafın uyku, ikrah, çocukluk gibi haddi düşüren bir vaziyette olması suçlunun had cezasını hak etmesine engel teşkil etmez. Hanefilerde olduğu gibi suçun oluşumunda asli unsur olarak erkeği kabul etme gibi bir anlayış da Şâfiî mezhebinde bulunmamaktadır. Bu sebeple Hanefilerin had suçunun oluşumu için yeterli görmedikleri, akıllı ve baliğa bir kadının, deli ya da bir çocukla girmiş olduğu ilişkiyi Şâfiî âlimler, bir erkeğin ciması ile aynı kabul etmişler ve zina haddi kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>49</sup>

Malikî mezhebi zinayı, kişinin haram olduğunu bilerek ve gönüllü olarak, daru'l-harpte olmamak şartıyla harbî olmayan, mülkiyet şüphesi bulunmayan ve emsalleri cima yapabilen canlı bir kadınla ilişkiye girmesi olarak tanımlamışlardır.<sup>50</sup> Bu tanıma göre emsalleri cima yapamayacak derecede küçük bir çocukla ya da ölü ile cinsel ilişkiye girmek had cezası gerektiren zina kapsamına girmemektedir. Bu tip suçlara zina haddi değil ta'zir cezası tatbik edilir. Tanımda ters ilişkiye dair bir şartın bulunmaması, erkekler arasındaki ilişkiyi de zina tanımı kapsamına dâhil etmektedir. Ancak Malikî müçtehitler zina kapsamına dâhil ettikleri livata suçunun cezası noktasında, zina haddinde olduğu

45 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 13/367-368.

46 İmrânî, *el-Beyân*, 12/367.

47 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 10/90.

48 İmrânî, *el-Beyân*, 12/368.

49 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 13/300; İmrânî, *el-Beyân*, 12/361; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 22/56.

50 Lahmî, *et-Tebîra*, 13/6161; İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, 3/253.



gibi evli-bekâr ayrımı gözetmemişler ve bu suçu işleyenler hakkında celde cezasından ziyade sadece recim cezasının tatbikini gerekli görmüşlerdir.<sup>51</sup>

Malikî mezhebi, suçun oluşumunda cinsiyet farkına itibar etmeyen Şâfiî mezhebi ile suçlunun mutlaka erkek olmasını gerekli gören Hanefî mezhebi arasında orta bir yol izlemiştir. Malikî mezhebi mağdurun çocuk olması ile akıl hastası olmasını bu bağlamda farklı değerlendirmiştir.

Mağdurun çocuk olması durumunda suçlunun cinsiyetini, suçun teşekkülü için etkili bir unsur kabul eden Malikî müçtehitler, suçlunun kadın ya da erkek olmasına göre farklı içtihatta bulunmuşlardır. Örneğin balığa bir kadının, cinselliğe muktedir yaşta olsa bile bir çocukla cima etmesini had cezası gerektiren bir suç kabul etmemişlerdir. Buna mukabil balığ bir erkeğin, emsalleri cima yapabilecek durumda olan bir kız çocuğuyla birlikte olmasını ise had cezasına gerektiren bir suç kabul etmişlerdir.<sup>52</sup> Cimaya muktedir olmayan çocukla yapılan cima ise, zina tanımında getirilen “cimaya muktedir olma” şartıyla had cezasının dışında tutularak ta’zir cezası ile ilişkilendirilmiştir. İmam Malik elbiseleri çıkarılmış vaziyetteki bir çocuğu göğsüne almış bir kişi hakkında ta’zir cezası uygulamış ve adama dört yüz sopa vurdurtmuştur. Adam cezanın neticesinde oluşan şişlikler sebebiyle cezadan kısa bir süre sonra ölmüştür.<sup>53</sup>

Malikî mezhebi mağdurun çocuk değil de akıl hastası olması durumunda ise suçlunun cinsiyeti hususunda herhangi bir ayırım gözetmemişlerdir. Bu sebeple karşı cinsten bir deli ile birlikte olan ister kadın olsun isterse erkek, Malikî mezhebine göre her ikisi de zina etmiş sayılır.<sup>54</sup>

Malikî mezhebine göre lezbiyenlik suçu had cezası gerektirmez. Bu suçun cezası devlet başkanının takdirine bırakılmıştır. Ancak bir kadınla ters ilişki yaşamak zina kapsamındadır.

Şâfiî ve Malikî fakihler Kadının mükreh ya da baygın olması durumunda kadına mehir adı altında para cezası ödenmesi şartını eklemiştir.<sup>55</sup>

## 5. Değerlendirme

İslam hukukunda “Zina” terimi ile ifade edilen evlilik dışı ve karşılıklı rızaya dayanan cinsel birliktelikler, Türk Ceza Kanunu’nda suç telakki edilmiş, bu tip eylemlerin suç sayılabilmesi için rıza unsurunun bulunmamasını gerekli görülmüştür. Türk Ceza Kanunu cinsel saldırı suçlarında yaptırım müeyyidesi olarak hapis cezasını takdir etmiştir. Hapis cezasının süresi de suçun

51 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/294.

52 Lahmi, *et-Tebşıra*, 12/6162; Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddin İbrâhîm b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezherî, 1986), 2/253.

53 İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/295.

54 Lahmi, *et-Tebşıra*, 12/6162; İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/253.

55 İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 2/252; İmrânî, *el-Beyân*, 12/359.

nitelikli olup olmamasına veya mağdurunun yetişkin ya da çocuk olmasına göre farklı takdir edilmiştir. Örneğin sarkıntılık düzeyinde kalan saldırı suçlarında hapis cezası sekiz yılı geçmemekte iken, vücuda organ veya bir cisim sokulması şeklinde gerçekleşen saldırı suçlarında cezanın on iki yıldan aşağı olmaması şart koşulmuştur. Mağdurun bir çocuk olması durumunda ise cezanın en az on altı yıl olacağı ifade edilmiş ve herhangi bir üst belirtilmemiştir.

İslam hukuku cinsel suçlarda, suçun oluşumu için tarafların rızasını değil meşru nikâh akdinin varlığını/yokluğunu esas kılmıştır. Bu sebeple evlilik dışı olan cinsel faaliyetler karşılıklı rızaya dayalı olsa bile suç kabul edilmiştir. Yine evlilik dışı olan ve üstelik karşılıklı rızanın bulunmadığı, şiddet ve cebrin bulunduğu cinsel saldırılar da suç kabul edilmesi bakımından evleviyet arz eder.

İslam hukuk ekolleri cinsel saldırı suçunu, muhteva bakımından benzer olması nedeniyle zina başlığı altında ve konu içerisine dağıtılmış bir vaziyette ele almışlardır. Mezheplerin zina suçunun tanımına ilişkin görüş farklılıkları, bu cezaya uygulanacak cezai müeyyide hususunda da farklı düşüncelerine neden olmuştur. Çünkü herhangi bir cinsel saldırı suçunu, bir mezhep yapmış olduğu “zina” tanımına giriyor olması nedeniyle had cezası ile ilişkilendirirken diğer mezhep kendi tanımına dâhil olmaması nedeniyle aynı suça ta’zir cezası takdir edebilmektedir.

Mahiyet itibariyle zinaya benzeyen cinsel saldırı suçunun vasıf itibariyle ondan farklı oluşu kanaatimizce bu suçun yargılama ve verilecek ceza bakımından zinadan farklı ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamberden gelen bir rivayet, Hz. Peygamberin de söz konusu suçu yargılama ve ceza bakımından zinadan farklı telakki ettiğini göstermektedir. Vâil b. Hucr’dan gelen bu rivayette Hz. Peygamber, bir kadına yönelik cinsel saldırı suçunda, iki hususta zina suçunda takip edilen yargılama usulünün dışına çıkmıştır. Bunlardan ilki suçlunun muhsan olup olmadığına bakmaksızın recim cezası takdir etmesidir. İkincisi ise zina suçuna özel olarak suçun ispatı için gerekli görülen dört şahit getirilmesini gerekli görmemesidir. Zina suçunda şahitler ancak fiilin vukuunu görmeleri durumunda şahit olabilirler. Oysa rivayette yer alan olayda kadın yalnız iken saldırıya uğramakta ama buna rağmen Hz. Peygamber itham edilen kişiye idam cezası takdir etmektedir.

Mezheplerin cinsel saldırı suçunu zina suçu ile irtibatlı görüyor olmaları tatbik edilecek cezada, cezayı ağırlaştırıcı unsur olarak mağdurun “çocuk veya yetişkin” olmasından ziyade, zina suçunda olduğu gibi suçlunun “muhsan ya da bekâr” olmasını esas almalarına neden olmuştur. Buna göre bir cinsel saldırı suçu, bekâr bir kişi tarafından işlenmiş ise ceza olarak yüz sopa vurulması, evli bir kişi tarafından işlenmiş ise recim cezasının infaz edilmesi fakihler tarafından gerekli görmüşlerdir. Ancak bu içtihat, suç ile ceza arasında bulunması gereken dengeyi gözetmediği şeklinde bir eleştiriye açık durmaktadır. Çünkü iki yetişkin arasında ve karşılıklı rıza ile gerçekleşen zina suçunda tarafların

evli iken bu suçu işlemiş olmaları, yaptıkları eylemin sorumluluğunu artıran bir vasıf olması bakımından kabul edilebilir bir durum iken bir çocuğa yönelik gerçekleşen cinsel saldırı suçunda, suçlunun bekâr olmasının hafifletici unsur kabul edilmesi suç ceza dengesi açısından doğru değildir. Bu sebeple cinsel saldırı suçlarında mağdurun çocuk olmasının suçu ağırlaştırıcı bir durum kabul edilmesi şarttır. Bu minvalde İmam Malik her ne kadar cinsel saldırı suçunu zina kapsamında değerlendirmiş olsa da mağdurun çocuk olmasını cinsel saldırı suçunda ağırlaştırıcı bir unsur kabul edilmesine meyletmiştir. Nitekim bir çocuğu taciz eden kişiye öyle bir dayak cezası takdir etmiştir ki şahıs bu dayağın infazından kısa bir süre sonra ölmüştür.

Cezaların hukuktaki varlık gayelerinden birisinin de suçun işlenmesine engel olmak ya da tekrarını önlemek olduğu dikkate alınacak olursa söz konusu suçun, mağdura rağmen ve şiddet uygulanarak gerçekleştiriliyor olması, suçun bünyesinde barındırdığı çirkinliği ve çevreye karşı oluşturduğu tehlikeyi artıran bir durumdur. Bu sebeple cinsel saldırı suçunun zina eyleminden farklı değerlendirilmesi ve ona uygun bir ta'zir cezasının verilmesi adaletin gereğidir.

## KAYNAKÇA

- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il el-. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Centel, Nur. "5237 Sayılı Türk Ceza Kanununda Cinsel Saldırı Suçu ve Cinsel Suçlar Değişiklik Tasarısının Değerlendirilmesi". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 24/99 (Nisan 2012).
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-. *el-Gurretü'l-münîfe fi tahkiki ba'zı mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübîs-seğâfi, 1406/1986.
- Heyet. *el-Mevsuatu'l-Fıkhîyye*. Kuveyt: Matabaatü'l-mevsûati'l-fikhî, 1990.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed. *Teb-siratü'l-hükkâm fi usûli'l-akzıye ve menâhici'l-ahkâm*. Kahire: Mektebetü'l-kül-liyyâti'l-Ezherî, 1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vdğ. Ka-hire: Dâru'r-risâleti'l-âlemî, 2009.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhi-dât*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku)*. çev. Meylânî Ahmed. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmîş-Şâfi'i*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dârü'l-minhâc, 2000.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertibiş-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- Kırbaş Canikoğlu, Seher. "Feminist Bir Perspektifle Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Sal-dırı Suçu". *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 5/1 (2013).
- Koparan, M. Reşat. "5237 s.TCK'da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları". Erişim 23 Ağustos 2023. <https://docplayer.biz.tr/4607569-Kayseri-1-asliye-ceza-hakimi.html>
- Lahmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-. *et-Teb-sıra*. thk. Ahmed Abdülkerim Necib. Katar: Vizâratü'l-Evkâf veş-şuûni'l-İslâmî, 2011.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'li-*

*li'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dekîka. Beyrut: Matbaati'l-Halebî, 1937.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-. *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn fi'l-fikh*. thk. 'İvaz Kâsım Ahmed. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.

Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ. Mısır: Şirketü mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962.

Üzülmez, İlhan. "Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar". Erişim 24 Şubat 2016. <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/makale.htm>

Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1313.

TCK, Türk Ceza Kanunu. 5237 (26 Eylül 2004).